



# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse Jean Jaurès

---

Présentée et soutenue par

**Thomas Brignon**

Le 8 décembre 2023

**Entre le boeuf et le jaguar : une histoire des relations anthropo-zoologiques dans les missions jésuites des Guarani (Paraguay, 1687-1737)**

*Volume I*

---

École doctorale : **TESC – Temps, Espaces, Sociétés, Cultures**

Spécialité : **Études ibériques et latino-américaines**

Unité de recherche

**FRAMESPA – France, Amériques, Espagne, Sociétés, Pouvoirs, Acteurs**

Thèse co-dirigée par

**Sonia V. Rose et Capucine Boidin**

Jury

**Cândida Barros**, examinatrice

**Capucine Boidin**, co-directrice

**Philippe Erikson**, rapporteur

**Juan Carlos Estenssoro**, examinateur

**Arnaud Exbalin**, rapporteur

**César Itier**, examinateur

**Aliocha Maldavsky**, examinatrice

**Sonia V. Rose**, directrice



**Université Toulouse Jean Jaurès  
Laboratoire FRAMESPA**

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ  
Spécialité Études ibériques et latino-américaines

**Entre le boeuf et le jaguar :  
une histoire des relations anthropo-zoologiques  
dans les missions jésuites des Guarani  
(Paraguay, 1687-1737)**

**Thomas Brignon**

Présentée et soutenue publiquement  
**Le 8 décembre 2023**

Thèse co-dirigée par  
**Sonia V. Rose et Capucine Boidin**

JURY

**Cândida Barros**, examinatrice  
**Capucine Boidin**, co-directrice  
**Philippe Erikson**, rapporteur  
**Juan Carlos Estenssoro**, examinateur  
**Arnaud Exbalin**, rapporteur  
**César Itier**, examinateur  
**Aliocha Maldavsky**, examinatrice  
**Sonia V. Rose**, directrice



*Un tercer tigre buscaremos. Éste  
Será como los otros una forma  
De mi sueño, un sistema de palabras  
Humanas y no el tigre vertebrado  
Que, más allá de las mitologías,  
Pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo  
Me impone esta aventura indefinida,  
Insensata y antigua, y persevero  
En buscar por el tiempo de la tarde  
El otro tigre, el que no está en el verso.*

Jorge Luis Borges, « *El otro tigre* »

À mes grands-parents



---

## Remerciements

---

À l'issue de ces années d'enquête sur l'animal en mission, mes remerciements vont en premier lieu aux institutions dont le soutien financier a rendu cette démarche possible : l'École Normale Supérieure de Lyon, l'Université Toulouse Jean Jaurès, la Casa de Velázquez, les Universités de Strasbourg et de la Sorbonne Nouvelle, ainsi que la Fondation des Treilles. Je tiens également à exprimer toute ma reconnaissance envers le laboratoire FRAMESPA et la Commission de la Recherche de l'UT2J, dont les aides au doctorat ont joué un rôle essentiel. Au sein de ces structures, l'appui de François Godicheau, Françoise Arrazat, Nicolas Morales, Luis González, Jean-Noël Sánchez, Raphaële Plu-Jenvrin a été constant, bienveillant, particulièrement apprécié.

Je souhaite ensuite remercier mes directrice et co-directrice de thèse, Sonia V. Rose et Capucine Boidin, qui ont accepté d'encadrer un travail dont les partis-pris en termes méthodologiques et thématiques, entre étude de la langue guarani et histoire des animaux, ont représenté un véritable défi pour nous trois. Grâce à leur présence et leur coordination, celui-ci a pu être mené à bien en dépit d'un contexte parfois ardu. La traversée des années du COVID et le maintien du lien à distance, depuis l'Espagne, avec la communauté française de la recherche n'aurait pu être possible sans leur aide.

De ce point de vue, je suis également redevable de Serge Gruzinski et d'Éric Baratay, dont les séminaires au Quai Branly et les ateliers IUF ont exercé une influence considérable sur la genèse et, bien souvent, sur la redéfinition de mon travail. Qu'ils soient remerciés de leur confiance, ainsi que toutes les personnes et amis ayant pris part à ces échanges. La même gratitude est de rigueur envers les membres des deux projets ANR auxquels j'ai eu la chance de participer : d'une part le groupe LANGAS, sans lequel une grande partie de mon corpus en guarani m'aurait été inconnue, d'autre part le collectif INDES LING, qui m'a donné la possibilité de mettre en perspective le Paraguay au-delà de l'Amérique coloniale. Mes pensées vont enfin à mes collègues de l'Université de Toulouse, Margot Constans, Clément Birouste, Thomas Galoppin et Lucie Schneller-Lorenzoni, sans lesquels l'aventure du groupe de recherche ANIM-HIST n'aurait jamais existé et, avec elle, la découverte de toute la génération de jeunes chercheurs en étude des relations anthropo-zoologiques fédérés par le réseau IPRAZ.

Une dette particulière me lie également au personnel des bibliothèques que j'ai eu la possibilité de consulter et sans lequel l'orientation s'avère en pratique quasiment impossible. Anne Hauradou, au Museum de Toulouse, Marianne Delacourt à l'UT2J, Charo Moreno à la Casa de Velázquez, Araceli García Martín à l'AECID ainsi que les très nombreux archivistes des institutions françaises, espagnoles, vaticanes et hispano-américaines consultées ont rendu la prospection efficace, agréable et surtout vivante en dépit de conditions de travail fortement dégradées par la crise sanitaire du COVID.

Il ne m'est bien entendu pas possible de remercier nominativement l'ensemble des collègues dont les commentaires, les relectures ou les conseils peuplent les pages de ce travail de thèse. Je me limiterai donc, par manque de place, au monde restreint de la guaranologie, tout en reconnaissant bien plus généralement tout ce que je dois aux autres domaines de spécialité, et notamment aux humanités numériques, à travers l'aide incommensurable fournie par Marie-Laure Maraval, puisque sa conception de la base de données MYMBA a littéralement révolutionné l'appréhension des sources à ma disposition. Que sa générosité soit récompensée à sa juste mesure, tout comme ses dizaines d'heures de travail sur File Maker Pro. Pour en revenir au guarani, je tiens à mentionner en premier lieu Cecilia Adoue, dont la passion pour la recherche d'écrits réputés disparus a changé le cours de nos études. De ce côté de l'Atlantique, Mickaël Orantin, Marie Vesco, Joaquín Zubizarreta, Ana Doldan, Élodie Blestel, Lionel Mira et Guillaume Candela ont accompagné et souvent causé la découverte d'une langue et d'un pays dont j'ignorais tout. Outre-mer, Tamara Alegre, Carolina Gandulfo, Delicia Villagra-Batoux, Leonardo Cerno, Eduardo Neumann, Fabián Vega, Cesar Pereira, Nicolás Perrone, Guillermo Wilde, Ignacio Telesca, Kazuhisa Takeda, Shawn Austin et Marilyn Cebolla Badie ont constitué des interlocuteurs privilégiés, disponibles et toujours très attentifs. *¡Ojalá podamos seguir trabajando juntos así, durante los próximos años!*

Une mention spéciale est de rigueur pour mes compagnons du bureau A409 de la Maison de la Recherche du Mirail, Lisa Castro, Alexandre Vergos, Élodie Lebeau, Henri Vignolles, Guillaume Debat, Nicolas Cambon et Hugo Tardy, auxquels je désire le meilleur pour les années à venir et que je remercie pour les bons moments de travail et de vie commune partagés au cours de ces années, avant que nous nous dispersions. Je formule le même souhait pour mes collègues hispanistes en général et colonialistes en particulier, notamment Anne Joyeux, Charlotte Ortiz, Fiona Karcz, Shems Kasmi, Morgana Herrera, aux côtés de Matthias Gille-Levenson, Mariana Echegaray, Marie-Caroline Charles, Adrian Guyot, avec une pensée toute particulière pour Ana Rojas et Najma Moratti. Je tiens également à saluer de tout cœur mes deux maîtres d'espagnol, Maryline Lacouture puis Patrick Lissorgues, sans qui je n'aurais pu connaître ces amis.

L'espace manque, dans une thèse si longue, pour célébrer le soutien sans faille de ma famille et de mes proches, à commencer par Nina Régis, avec laquelle les joies et les doutes de la recherche ont été notre pain quotidien durant ces dernières années. Mes parents, grands-parents, beaux-parents et cousins ont également beaucoup donné de leurs personnes, dans le Midi, l'Alsace ou le Poitou, afin de créer les conditions qui ont rendu possible l'achèvement de ce travail. Aux côtés des camarades montalbanais de toujours, Luc et Arnaud, ils méritent des remerciements particuliers pour leur aide, leur dévouement et, surtout, leur compréhension et leur patience dans les méandres d'un parcours de vie qu'ils ont accompagné sans jamais le juger. Quelques mots sont enfin de rigueur pour Rodrigue, François et les sœurs des Délices de l'Orangerie, avec lesquels nous avons formé, durant quelques mois, notre propre communauté hybride.



## Sommaire

<b>INTRODUCTION. RÉDUCTION, TRADUCTION, PASTORALISATION .....</b>	<b>15</b>
<b>1. PARTIE I. DU CÔTÉ DU BOEUF : LA PASTORALISATION LEXICALE .....</b>	<b>61</b>
<b>1.1. CHAPITRE 1. LA DOMESTICATION DE LA ZOONYMIE.....</b>	<b>63</b>
1.1.1. Pour une étude diachronique .....	72
1.1.2. Un renversement quantitatif .....	84
1.1.3. Des conservatismes qualitatifs .....	94
<b>1.2. CHAPITRE 2. ÉLEVER, CHASSER, PÊCHER ET CUEILLIR.....</b>	<b>125</b>
1.2.1. Invention de l'élevage extensif .....	128
1.2.2. Maintien de l'art cynégétique.....	150
1.2.3. Retour à la pêche et la cueillette .....	173
<b>1.3. CHAPITRE 3. MOTS ET MAUX DES ÉQUIDÉS GUARANI .....</b>	<b>205</b>
1.3.1. Vers un idiome équestre hispanisé.....	212
1.3.2. Interdits et maltraitements hippiques.....	235
1.3.3. Du cheval marron à l'Indien apostat.....	248
<b>2. PARTIE II. ENTRE LE BOEUF ET LE JAGUAR : LA PASTORALISATION GRAMMATICALE .....</b>	<b>275</b>
<b>2.1. CHAPITRE 4. UN NOUVEAU NOM POUR L'ANIMAL.....</b>	<b>277</b>
2.1.1. Sylvestres contre familiers .....	282
2.1.2. Possédés contre objectivés.....	308
2.1.3. Gallinacés contre canidés .....	345
<b>2.2. CHAPITRE 5. DE NOUVELLES LIMITES À L'HUMAIN .....</b>	<b>389</b>
2.2.1. Un corps, plusieurs âmes .....	399
2.2.2. Une rationalité partagée.....	429
2.2.3. Une sensualité à extirper .....	457

<b>2.3. CHAPITRE 6. DES INTERDITS EUX-AUSSI NOUVEAUX.....</b>	<b>489</b>
2.3.1. L'ornithomancie superstitieuse .....	509
2.3.2. La bestialité « contre nature ».....	543
2.3.3. Le bovicide comme homicide .....	579
<b>3. PARTIE III. DU CÔTÉ DU JAGUAR : LA PASTORALISATION GÉNÉRIQUE .</b>	<b>625</b>
<b>3.1. CHAPITRE 7. AUTEURS INDIENS ET BESTIAIRE LOCAL .....</b>	<b>627</b>
3.1.1. Don Nicolás Yapuguay et ses iguanes.....	639
3.1.2. Matrice madrilène, relais paraguayens .....	665
3.1.3. Une ménagerie entre <i>pecora</i> et <i>bestiae</i> .....	693
<b>3.2. CHAPITRE 8. L'ÉLITE DES BERGERS CONGRÉGANISTES .....</b>	<b>716</b>
3.2.1. Garder les bêtes, les hommes et la foi ? .....	728
3.2.2. « Bons pasteurs » ou chiens de garde ? .....	752
3.2.3. Colombes divines ou aigles du Diable ?.....	781
<b>3.3. CHAPITRE 9. UN PETIT PEUPLE EN PROIE À LA PEUR .....</b>	<b>813</b>
3.3.1. Jaguars, vipères : ennemis du « dehors ».....	828
3.3.2. Crapauds, vers : ennemis du « dedans » .....	860
3.3.3. Dragons, <i>jagua</i> : ennemis de « l'au-delà » .....	889
<b>CONCLUSION. EXTENSION DU DOMAINE DE LA PRÉDATION.....</b>	<b>915</b>
<b>4. BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>939</b>
<b>4.1. SOURCES PRIMAIRES .....</b>	<b>941</b>
<b>4.2. SOURCES SECONDAIRES.....</b>	<b>948</b>
<b>5. ANNEXES.....</b>	<b>1007</b>

## Liste des tableaux

Tableau 1 : proportions absolues et relatives du corpus de la base MYMBA.....	81
Tableau 2 : évolution de la néologie zonymique de 1640 à 1722 (MYMBA) .....	90
Tableau 3 : zonymes les plus fréquemment cités (MYMBA) .....	93
Tableau 4 : évolution du champ lexical des cervidés (MYMBA) .....	95
Tableau 5 : évolution du champ lexical des tinamidés (MYMBA).....	96
Tableau 6 : évolution du champ lexical des rongeurs (MYMBA) .....	99
Tableau 7 : évolution des hispanismes associés à 20 zonymes (MYMBA).....	103
Tableau 8 : zonymes les plus fréquemment cités dans le journal de guerre.....	114
Tableau 9 : zonymes les plus fréquemment cités dans le traité de médecine .....	115
Tableau 10 : zonymes les plus fréquemment cités dans les manuels d'administration.....	117
Tableau 11 : zonymes présents dans les manuels d'administration et absents dans MYMBA .....	118
Tableau 12 : valeur d'échange théorique du bétail au XVIII <sup>e</sup> siècle, selon les livres d'ordres .....	136
Tableau 13 : types d'emploi du « miel d'arbre » dans le traité de médecine.....	203
Tableau 14 : état du bétail équin des missions d'après l'inventaire de 1767-1768.....	217
Tableau 15 : principales classifications animalières (MYMBA) .....	288
Tableau 16 : répartition des classes zoologiques castillanes par classes guarani (MYMBA) .....	298
Tableau 17 : types de correspondances entre classes zoologiques (MYMBA) .....	300
Tableau 18 : synthèse des occurrences absolues des classes zoologiques guarani (MYMBA) .....	303
Tableau 19 : répartition des classes zoologiques guarani « familières » par classes castillanes et par lexicographes (MYMBA) .....	310
Tableau 20 : variations terminologiques dans l'expression de la triade animique d'après les principales ethnographies contemporaines portant sur les Guarani (1914-1982).....	433
Tableau 21 : manuels de confession en guarani (1585-1727) .....	495
Tableau 22 : évolution des questions liées au Premier Commandement dans les manuels de confession en guarani (1585-1727) .....	532
Tableau 23 : principaux zonymes cités dans le corpus pastoral .....	713

## Table des illustrations

Figure 1 : représentation anonyme de « l'Église paraguayenne » dans le <i>Neuer Welt-Bot</i> des Pères jésuites Fernández et Bandiera (1733) .....	17
Figure 2 : cartographie et démographie générales des 30 Réductions jésuites des Guarani d'après l'atlas d'Ernesto Maeder (2009) .....	39
Figure 3 : contenu de la bibliothèque de Candelaria en 1767.....	48
Figure 4 : essai d'adaptation du modèle de la « réduction » à celui de la « pastoralisation ».....	58
Figure 5 : les quatre étapes de la lexicographie du guarani aux XVII <sup>e</sup> et XVIII <sup>e</sup> siècles.....	74
Figure 6 : la tripartition des sources missionnaires d'après l'hypothèse diglossique.....	76
Figure 7 : profil quantitatif de la base MYMBA .....	81
Figure 8 : exemple d'interface de la table « entrées » dans la base MYMBA (conception Marie-Laure Maraval, Université Toulouse Jean Jaurès).....	82
Figure 9 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par provenance).....	87
Figure 10 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par type d'animal).....	88
Figure 11 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par néologie) .....	90
Figure 12 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, bétail) .....	92
Figure 13 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, stratégies de traduction).....	105
Figure 14 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, paires marquées) .....	109
Figure 15 : profil quantitatif des sources de la vie quotidienne (zonymie) .....	113
Figure 16 : profil quantitatif du journal de guerre (zonymie) .....	113
Figure 17 : profil quantitatif du traité de médecine (zonymie) .....	115
Figure 18 : profil quantitatif des manuels d'administration (zonymie).....	116
Figure 19 : évolution quantitative de la base MYMBA (pratiques, par provenance) .....	126
Figure 20 : carte des terres de Yapeyú d'après José Sánchez Labrador (1772).....	134
Figure 21 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, abeilles).....	191
Figure 22 : technique de méliponiculture indienne d'après Florián Paucke (1778).....	192
Figure 23 : évolution quantitative de la base MYMBA (pratiques apicoles) .....	193
Figure 24 : profil des luminaires des missions d'après l'inventaire de 1767-1768.....	198
Figure 25 : types de remèdes animaux employés dans le manuel de médecine .....	202
Figure 26 : évolution quantitative de la base MYMBA (présence du cheval).....	207
Figure 27 : répartition du bétail équin selon l'inventaire de 1767-1768.....	219
Figure 28 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, culture matérielle) .....	227
Figure 29 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, individualités).....	255
Figure 30 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, possession, coopération) .....	268

Figure 31 : paradigme taxonomique universel de Brent Berlin (1992).....	283
Figure 32 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes taxonomiques) .....	301
Figure 33 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes domestiques) .....	301
Figure 34 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes sylvestres) .....	302
Figure 35 : évolution quantitative de la base MYMBA (occurrences des classes) .....	303
Figure 36 : occurrences des classes zoologiques guarani dans le journal de guerre .....	305
Figure 37 : occurrences des classes zoologiques guarani dans le traité de médecine .....	305
Figure 38 : occurrences des classes zoologiques guarani dans les manuels d'administration .....	306
Figure 39 : occurrences des classes zoologiques guarani (sources de la vie quotidienne).....	307
Figure 40 : évolution quantitative de la base MYMBA (taxonomie, objectivation).....	321
Figure 41 : taux d'objectivation des manuels d'administration .....	321
Figure 42 : le conquistador Ulrich Schmidel et son perroquet apprivoisé (1599) .....	324
Figure 43 : cas d'apprivoisement mbyá-guarani relevés par Marilyn Cebolla Badie (2000).....	331
Figure 44 : évolution quantitative de la base MYMBA ( <i>cherymba</i> , supra-générique).....	348
Figure 45 : évolution quantitative de la base MYMBA ( <i>cherymba</i> , générique).....	349
Figure 46 : scènes de <i>corrida</i> péninsulaires avec chiens allans issues du <i>Libro de la montería</i> d'Argote de Molina (1582) .....	374
Figure 47 : portraits canins dans une copie de <i>l'Historia Provinciae Paraquariae</i> de Nicolás del Techo (première édition en 1673) .....	377
Figure 48 : miniatures représentant saint Roch et son chien (cf. Ahlert, 2020) .....	381
Figure 49 : incompatibilité entre les ontologies animiste et naturaliste d'après la « syntaxe » typologique de Philippe Descola (2005).....	395
Figure 50 : généalogie des catéchismes en guarani utilisés dans les Réductions (1607-1724) .....	410
Figure 51 : simplification de l'anthropologie scolastique dans les catéchismes en guarani (1607-1724) d'après la schématisation du thomisme par De Leemans et Klemm (2007) .....	423
Figure 52 : différence entre la conception scolastique théorique de la rationalité (catéchismes) et sa réinterprétation pragmatique dans les missions (lexiques).....	456
Figure 53 : représentation de saint François (Luis Bolaños ?) et son criquet (oratoire de San Joaquín) (cf. Escobar, 2007) .....	518
Figure 54 : autorités citées dans le <i>Vocabulario</i> de Pablo Restivo (1722) .....	650
Figure 55 : représentation de la vanité des araignées dans la <i>Diferencia entre lo temporal y eterno</i> traduite en guarani, illustrée et imprimée dans les Réductions (1705) .....	700
Figure 56 : répartition des zoonymes dans le corpus pastoral (par source).....	711
Figure 57 : répartition des zoonymes dans le corpus pastoral (par forme de vie) .....	712
Figure 58 : répartition des zoonymes dans le corpus pastoral (par origine) .....	714
Figure 59 : couverture du catéchisme de Yapuguay (1724) .....	736

Figure 60 : statue de la Vierge en <i>Divina Pastora</i> (cf. Escobar, 1996) .....	772
Figure 61 : le pastorat illustré dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	777
Figure 62 : cul-de-lampe aviaire du second volume d' <i>Ára Poru</i> (1760) .....	785
Figure 63 : <i>marginalia</i> représentant un oiseau exemplaire dans la version manuscrite de <i>l'Explicación del catecismo</i> du cacique Nicolás Yapuguay (date inconnue).....	801
Figure 64 : représentation de « l'aigle paraguayen » par le voyageur anglais William Toller dans son journal (1715).....	806
Figure 65 : représentation de l'aigle <i>japakani</i> dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	807
Figure 66 : portrait animalier (anonyme) du jésuite José de Anchieta dans sa <i>Vida</i> selon Simão de Vasconcellos (1672) .....	824
Figure 67 : la couleuvre comme <i>similitudo</i> de l'éternité dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705) .....	841
Figure 68 : le Serpent de la Genèse dans <i>l'Explicación</i> manuscrite de Yapuguay .....	841
Figure 69 : <i>l'exemplum</i> de l'âne et du jaguar dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	847
Figure 70 : scènes d'homicides (vipère, jaguar, « chien ») dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	851
Figure 71 : crapauds exemplaires dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	875
Figure 72 : le « ver de la conscience » dans le cycle des Enfers de la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	888
Figure 73 : représentation de l'Enfer et des Quatre Seins, copiée des <i>Adnotaciones</i> de Nadal (1593) dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705) .....	891
Figure 74 : représentation du basilic dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705) .....	894
Figure 75 : gravure représentant le conquistador Ulrich Schmidel aux prises avec une couleuvre paraguayenne (1567).....	899
Figure 76 : <i>moñã</i> sous les traits d'un dragon, dans la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	900
Figure 77 : représentations de <i>moñã</i> / du <i>mbói guasu</i> dans un <i>exemplum</i> et deux <i>similitudines</i> de la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	901
Figure 78 : apparitions de <i>moñã</i> dans le « cycle des Enfers » de la <i>Diferencia guarani</i> (1705).....	903
Figure 79 : proposition de synthèse des liens explicatifs entre long Moyen Âge missionnaire, faillite du dualisme pastoral et extension de la prédation amazonienne .....	931

**INTRODUCTION.  
RÉDUCTION, TRADUCTION,  
PASTORALISATION**





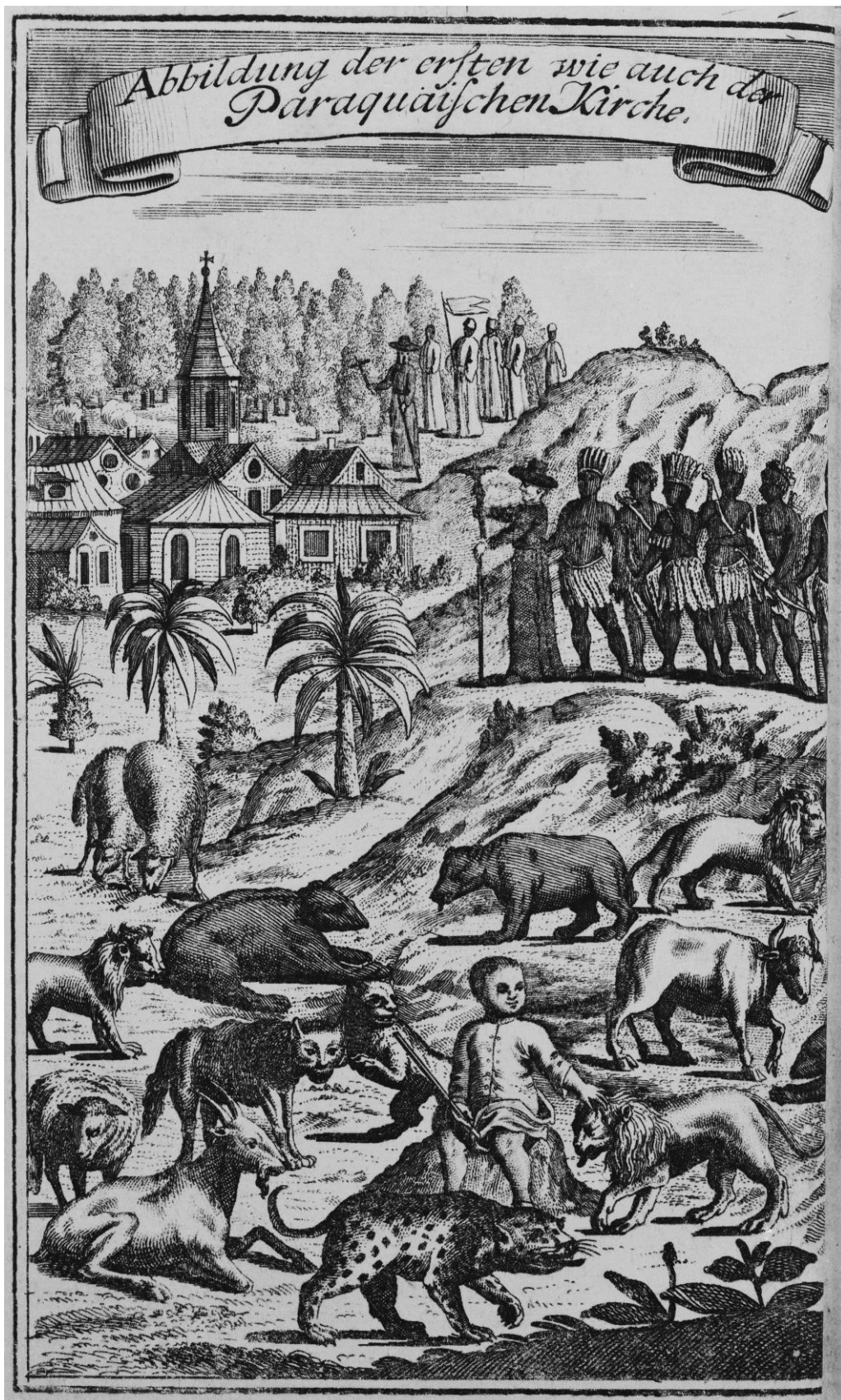


Figure 1 : représentation anonyme de « l'Église paraguayenne » dans le *Neuer Welt-Bot* des Pères jésuites Fernández et Bandiera (1733)

Voici, en 1733, l'image à laquelle pouvait être confronté un lecteur allemand désireux de s'informer sur les missions jésuites du Paraguay<sup>1</sup>. Contre toute attente, en ouvrant cette traduction d'une chronique de 1726, la scène qui s'offre à lui est à la fois familière et surprenante. En effet, au premier plan, ce ne sont ni les ignatiens, ni leurs néophytes qui attirent immédiatement le regard, mais un curieux bestiaire. Assis sur un tronc d'arbre, un enfant vêtu à l'européenne brandit une baguette tout en flattant un lion, qui tire la langue en signe de docilité. Autour d'eux, on identifie pêle-mêle une sorte de jaguar, une chèvre, un mouton, une figure de loup et de puma puis, plus loin, d'autres lions et moutons, deux tapirs, un taureau et un ours, parmi des palmiers. Tous cohabitent en bonne intelligence et forment une communauté incongrue, où le fauve côtoie l'herbivore, tout autant que la faune américaine (le jaguar, le tapir, le puma) se mêle au bétail importé d'Europe (le mouton, la chèvre, le taureau) voire à des espèces qui jamais n'ont mis les pieds au Paraguay (le lion, le loup). Au second plan, un Père jésuite, bien reconnaissable à son large chapeau et à sa robe noire, brandit un crucifix dans sa main droite et un bâton dans sa main gauche, avec lesquels il guide un groupe d'Indiens récemment convertis vers une mission dont l'architecture rappelle plus les édifices de la *Mitteleuropa* que l'urbanisme paraguayen. Portant pagnes, coiffes à plumes et arcs, les Indiens répondent aux standards dans la représentation des Tupi-guarani depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Leur peau sombre, leur nombre, contrastent avec la figure isolée, pionnière, du jésuite au teint clair. Enfin, à l'arrière-plan, un autre ecclésiastique mène, vers le même clocher et avec les mêmes attributs, un petit groupe de néophytes. Ils ont abandonné leurs armes et leurs coiffes pour un étendard blanc et de longs habits à l'allure monacale, également blancs, avec des toques tout aussi immaculées. Leurs mains sont jointes et leur peau sombre est presque indiscernable, ils sortent d'une forêt à la silhouette quasi-européenne, contrastant fortement avec la flore au premier plan.

Comment interpréter cette « illustration » (*abbildung*) qui se veut être le portrait idéalisé de « l'Église paraguayenne » (*Paraguayischen kirche*) ? Une première possibilité consisterait à voir dans cette image une représentation synchronique : au Paraguay, les Pères de la Compagnie de Jésus mèneraient de front trois activités complémentaires, à savoir l'introduction du pastoralisme et du bétail européen, la conversion des Indiens et l'encadrement de leur catéchèse. Une autre lecture pourrait être diachronique, de haut en bas : arrivés en Amérique au milieu de bêtes fauves, les missionnaires auraient réussi à les domestiquer (premier plan), à les extraire de leurs forêts (deuxième plan) et à les amener à vivre en parfaits chrétiens dans des villes et un environnement calqués sur ceux de l'Ancien Monde (troisième plan). Une dernière piste, sans doute la plus vraisemblable, serait allégorique, et inviterait à couper la scène en deux suivant un axe

---

<sup>1</sup> FERNÁNDEZ Juan P. et BANDIERA Domingo, *Neuer Welt-Bot*, EDSCHLAGER Christian (trad.), Vienne : P. Straub, 1726<sup>1733</sup>, gravure non paginée. Sauf indication contraire, nous modernisons la graphie de toutes les citations et titres d'ouvrages (patronymes, ethnonymes et toponymes exceptés) et réalisons nous-mêmes les traductions. Nous indiquons par la date en exposant l'année d'édition de chaque imprimé mentionné. Les renvois à des paginations précédées d'un chiffre en caractères romain correspondent aux textes à la pagination discontinuée au sein d'un même volume.

médian : dans la moitié supérieure de l'image, une représentation du travail de terrain des ignatiens ; dans la moitié inférieure, la transposition d'une prophétie biblique bien connue du lectorat allemand du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle d'Isaïe 11:1-9, qui est de fait citée par les auteurs et dont l'estampe offre une glose presque parfaitement fidèle.

Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgenon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé [...] Il frappera le pays de la fêrûle de sa bouche, et du souffle de ses lèvres, fera mourir le méchant. La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses hanches. Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon. La vache et l'ourse paîtront, ensemble se coucheront leurs petits. Le lion, comme le boeuf, mangera de la paille. Le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main. On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli del la connaissance de Yahvé, comme les eaux couvrent le fond de la mer<sup>2</sup>.

Bien entendu, quelle que soit la lecture qui en est faite, cette gravure est tout entière orientée vers un discours apologétique, donnant à voir l'entreprise apostolique des jésuites du Paraguay sous la forme d'une conversion, d'une pacification et d'une européanisation, si fortes qu'elles touchent tant les Indiens que leur faune et leur flore. Par-delà le contraste des habits, des animaux et des arbres, on retrouve à chaque fois, comme une métaphore directrice, un même attribut : la baguette, le bâton, le crucifix, qui donnent leur autorité au jeune pâtre et aux deux missionnaires, chacun en charge de son petit troupeau. Sous son apparente naïveté, l'estampe déploie donc une charge symbolique complexe et une composition raffinée, visant en définitive à établir une équivalence implicite mais indéniable, entre évangélisation d'une part et domestication de l'autre. Non seulement les Guarani doivent-ils être domestiqués, encore doivent-ils eux-mêmes adopter un mode de vie pastoral et abandonner la chasse, ici représentée par l'arc. Ce n'est qu'au prix de cette « pastoralisation » que les ignatiens cohabiteront avec leurs ouailles, tout comme le bétail cohabitera avec les bêtes féroces américaines.

Prendre une telle image comme point de départ d'une réflexion sur le rôle des relations anthropo-zoologiques dans les missions jésuites du Paraguay peut paraître paradoxal. Que nous dit en effet cette représentation, gravée en Europe par un artiste anonyme, sur la vie quotidienne interne des célèbres 30 « Réductions » des Guarani ? Ne sommes-nous pas là face à la projection d'un véritable fantasme utopique chrétien, reflet inversé de celui que formulera, quelques décennies plus tard, Voltaire dans son *Candide* féroce anti-jésuite ? Afin de nous persuader du contraire, projetons-nous très précisément un siècle auparavant, en 1633. L'évangélisation des Guarani par la Compagnie ne fait alors que débiter et l'Ordre tient une Congrégation provinciale afin de faire le point sur ses progrès et ses difficultés. À cette occasion, trois caciques sont invités à Córdoba, siège de la Province, pour y réaliser une série de danses, de chants

<sup>2</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (dir.), *La Bible de Jérusalem*, Paris : Desclée de Brouwer, 1973<sup>1975</sup>, p. 1302-1303.

et de performances musicales. Il s'agit surtout pour eux d'y faire un discours, que le premier Indien prononcera en latin, le deuxième en guarani et le dernier en castillan. La teneur de leur harangue a été conservée car elle a tant marqué les esprits que l'un des Procureurs envoyés à Madrid à l'issue de cette réunion, Juan Bautista Ferrufino, a emporté avec lui une transcription de la triple oraison, aujourd'hui conservée à la Real Academia de la Historia. Très détérioré, le manuscrit ne peut aujourd'hui être traduit qu'en complétant la version castillane à partir de ses équivalents en latin et en guarani.

Très révérends Pères, nous voudrions tous nous faire langues pour exprimer la joie que nous ressentons de nous voir en présence de vos Révérences, qui êtes nos véritables Pères. Pour cela, chacun de mes compagnons a pris la parole, l'un en latin, l'autre dans notre langue naturelle, mais comme certains ne connaîtront pas la première et beaucoup ignorent la seconde, je veux, pour pacifier ces deux langues, dire en castillan [*en romance*] ce qu'ils ont dit auparavant. Ils ont donc dit que, de la même manière que, lorsque le soleil point à l'horizon pour éclairer cet hémisphère, les petits oiseaux et les animaux des champs [*gyra, mba'e ñumeguára*] expriment comme ils le peuvent la joie dans leurs cœurs, rendant quasiment grâce au soleil de venir illuminer leur terre, de la même manière, nous autres, dont les pères et les grands-pères furent élevés dans les forêts comme des animaux [*ka'ápe, mba'e mymba ramietei*], peu après qu'a point le soleil de la doctrine évangélique que vos Paternités nous ont apportée, afin de nous illuminer [*ore mboarakuaa, nos han alumbrado*], nous sommes sortis des ténèbres de l'ignorance. En traversant bien des fleuves, nous sommes venus de nos terres si lointaines afin de vous rendre grâce, comme nous le pouvons. Nous ferons ce que font les petits oiseaux et les petits agneaux [*gyra miri ha'e ovecha ra'y rami oreñe'ẽ pype*] : chanter, sauter et danser, car nous souhaitons rendre à vos Paternités tout ce que nous avons reçu et nous recevons chaque jour, car vos Paternités êtes nos protecteurs [*oreñangarekoháramo*], nos sauveurs [*orepyhyrôháramo*] et nos maîtres [*oremo'eharetéramo*] qui [...] avec tant d'autres prouesses célestes, portent le poids de trois Provinces, celle du Paraná, celle, malheureuse, du Guayrá et celle de l'Uruguay. Je voudrais en dire plus, mais la rusticité de ma langue ne m'en donne pas l'occasion, et je m'en tiendrai là<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Real Academia de la Historia de Madrid, Cote: sig. 9-3687/56, FERRUFINO Juan B., Cosas del Paraguay traídas por el Padre Ferrufino, Procurador de aquella Provincia, Córdoba, 1633, f<sup>os</sup> 428r, 433r. « *Quisiéramos todos nosotros, muy reverendos Padres, hacernos todos lenguas para explicar el contenido que tenemos de vernos en la presencia de Vuestras Reverencias, que son nuestros verdaderos Padres. A la causa, mis compañeros dijeron cada uno su razón, el uno en latín, el otro en nuestra lengua natural, pero como no faltará alguno que no sepa la primera y muchos que no entiendan la segunda, quiero yo, para poner en paz a entrambas lenguas, decir en romance lo que ellos dijeron en las dos lenguas. Dijeron pues que de la misma manera que saliendo el sol por el horizonte y alumbrando este hemisferio los [lacune] y los animales del campo cantando y saltando dan como pueden la muestra [lacune] alegría de sus corazones, y casi dan las gracias al sol porque sale a alumbrar la tierra [lacune] misma manera nosotros, cuyos padres y abuelos criados en los montes como animales [lacune] poco después que salió el sol de la doctrina evangélica que Vuestras Paternidades nos han traído y con ella nos han alumbrado, salimos de las tinieblas de la ignorancia, por tanta agua hemos venido de nuestras tierras tan lejanas, a darles como podemos las gracias y haremos lo que hacen los pajarillos y los corderitos, que es cantar y saltar y danzar, con lo cual quisiéramos agradecer lo mucho que hemos recibido de Vuestras Paternidades y cada día recibimos porque [lacune] Paternidades son nuestro amparo y nuestro refugio, nuestros maestros, Vuestras Paternidades [lacune] como tantos adelantos celestiales sustentan el peso de tres Provincias, es a saber [lacune] Paraná y la mal lograda del Guayrá y la del Uruguay, quisiera decir más [lacune] la aspereza de mi lengua no me da lugar para más y puesto a cabo.* » Nous avons pris connaissance de la localisation de ce texte, qui mériterait une édition complète, grâce à NEUMANN Eduardo, *Letra de Índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo : Nhanduti, 2015, p. 211.

Contradictoire, ce discours ne l'est qu'en apparence. Certes, les Guarani disent tout à la fois avoir quitté l'animalité forestière qui était la leur et souhaiter se comporter comme des oiseaux ou des moutons afin d'exprimer leur gratitude. Mais, précisément, c'est bien le changement de bestiaire qui prévaut. Autrefois bêtes féroces, les Indiens sont désormais invités à se penser sous les traits de volatiles apprivoisés ou d'un bétail docile et inoffensif. Plus que le procès d'humanisation, ce qui compte est la soumission à un procès de domestication impliquant de voir dans les jésuites des bergers, dont les Indiens ne pourraient désormais plus se passer. Nous retrouvons donc, au fondement même du projet missionnaire paraguayen, dans la bouche des Guarani et dans leur langue, toute l'imagerie qui réapparaît un siècle plus tard dans les écrits apologétiques destinés au public européen. Ce que nous révèle ce document exceptionnel, inédit et très précoce, c'est en réalité la matérialisation concrète d'un discours, incarné par des pratiques (l'élevage, la connaissance du mouton *ovecha*), mais aussi des représentations (la primauté du champ *ñu* sur la forêt *ka'a*) et un vaste champ sémantico-conceptuel (l'animal *mba'e mymba*, l'illumination *arakuaa*, le champ lexical de l'enseignement, *mbo'e*, de la protection, *ñangareko*, du Salut, *pyhyrõ*) certes exprimé en guarani, mais sans doute traduit à partir d'un texte initialement composé en castillan, voire en latin<sup>4</sup>. Sans doute ce panégyrique de l'activité pastorale jésuite a-t-il été dicté directement par les Pères, mais il serait erroné de négliger ce témoignage en y voyant une simple licence poétique.

Comme l'a en effet souligné de très longue date Herbert Bolton dans un article pionnier pour l'histoire des missions frontalières hispano-américaines, ces dernières ont toutes fait de l'introduction du bétail, de l'élevage et de l'agriculture à l'européenne la pierre de touche de leur autosuffisance alimentaire. Plus encore, l'implantation et la promotion de la domestication étaient utiles non seulement à la compréhension de la doctrine chrétienne elle-même, mais à la transition vers un mode de vie sédentaire, urbain, pacifié et productif. D'après Bolton, de la sorte, « [la] formation au soin requis par les champs et le bétail n'a pas seulement rendu les néophytes autonomes, cela leur a également imposé la discipline nécessaire aux rudiments de la vie civilisée, [raison pour laquelle] les missionnaires ont transplanté et présenté aux Indiens des frontières presque tous les animaux et plantes domestiques connus en Europe »<sup>5</sup>. Exprimées en des termes aujourd'hui datés, les intuitions de Bolton n'en fait pas moins écho à celles, tout aussi pionnières, de l'anthropologue André-Georges Haudricourt. Dans un essai

---

<sup>4</sup> Le seul autre texte comparable est une lettre du *cabildo* de la mission de San Ignacio, trois ans plus tôt, où des caciques dénoncent en guarani leur exploitation par les *encomenderos* paraguayens lors de la récolte du maté. Dans une inversion frappante du discours de 1633, ce retour forcé à la forêt est présenté comme un traitement dégradant, les rabaisant au statut de simple « gibier » (*héva'e rapichaetei*) ou « d'animaux » (*mba'e mymbáva rapicha*) sylvestres. Voir CORTESÃO Jaime (dir.), « Respuesta que dieron los indios a las Reales Provisiones », in *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuitas e bandeirantes no Guaira: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1630<sup>1951-1952</sup>, p. 352-361 ; p. 353.

<sup>5</sup> BOLTON Herbert E., « The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies », *The American Historical Review*, vol. 23, n° 1, 1917, p. 42-61 ; p. 57-58. « *Training in the care of fields and stock not only made the neophytes self-supporting, but afforded the discipline necessary for the rudiments of civilized life. [...] The missionaries transplanted to the frontiers and made known to the natives almost every conceivable domestic plant and animal of Europe.* »

ayant fait date, celui-ci observe que la culture politique méditerranéenne repose sur un « traitement pastoral » des populations, inspiré par l'élevage ovin et ce qu'il nomme « l'action directe positive »<sup>6</sup>. Suivant ce modèle, les humains et leur bétail (mais aussi les végétaux, avec la culture du blé) sont soumis à un encadrement permanent et très directif, reposant sur le châtiment et la conduite. D'autres régions du monde, observe Haudricourt, font primer le « traitement horticole » et « l'action indirecte négative », où l'aménagement global de l'environnement permet d'agir à distance sur l'animal, le végétal ou le sujet qu'il s'agit de faire prospérer. Indéniablement, le projet disciplinaire des jésuites a été formulé dans les termes du « traitement pastoral », et ce n'est pas par hasard que le mouton figure dans la gravure de 1733, comme dans le discours de 1633.

Or, comme l'ont récemment revendiqué Carlos Fausto, Eduardo Neves et des archéologues tels que Francisco Noelli ou bien Alejandro Acosta, en Amazonie et plus généralement dans les Basses-Terres sud-américaines, c'est le « traitement horticole » d'Haudricourt qui aurait le plus défini le rapport des Guarani à leur milieu<sup>7</sup>. Pratiquant l'horticulture semi-nomade par coupe, brûlis et transplantation, ils auraient développé une « culture non domesticatrice », reposant sur l'aménagement forestier à très grande échelle et sur le long terme, par la rotation de jardins laissés en jachère afin de devenir des zones de cueillette et des terrains de chasse privilégiés, complétés par le recours à la pêche. Valorisant presque une centaine d'espèces animales et des milliers de variétés de plantes et de champignons, ils auraient ainsi atteint une densité démographique très importante, sans pour autant développer un contrôle direct de la reproduction de la faune et de la flore, en privilégiant l'appivoisement individuel et sans visée alimentaire de la première et le clonage semi-autonome de la seconde, lié notamment à la culture des tubercules. À l'exception du canard à caroncules et du maïs, les Guarani se sont donc passés de bétail et de céréales pour développer un modèle polyvalent, où leurs réserves alimentaires n'étaient pas stockées mais conservées sur pied, dans des jardins. Très flexible et mobile, cette polyculture agroforestière couplée à la chasse et la pêche s'est traduite par un habitat dense mais dispersé dans un réseau de villages de plusieurs centaines à quelques milliers d'habitants, organisés autour de familles étendues, dotées de chefs tirant leur prestige de la polygamie, l'éloquence, la générosité et surtout leurs prouesses cynégétiques et guerrières. Généralement associés à un *ethos* prédateur, les Guarani pratiquaient en effet la capture et la consommation de prisonniers humains, en lien fort avec la chasse et des représentations animistes, médiées par des chamanes désignés par inspiration individuelle et chargés de négocier avec faune, flore et esprits.

---

<sup>6</sup> HAUDRICOURT Georges-André, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 40-50.

<sup>7</sup> FAUSTO Carlos et NEVES Eduardo, « Was There Ever a Neolithic in the Neotropics? Plant Familiarisation and Biodiversity in the Amazon », *Antiquity*, vol. 92, n° 366, 2018, p. 1604-1618 ; NOELLI Francisco et AL., « *Ñandereko*: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais guaraní », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 11, n° 1, 2019, p. 13-45 ; ACOSTA Alejandro et AL., « Archaeological Hunting Patterns of Amazonian Horticulturists: The Guarani Example », *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 29, n° 6, 2019, p. 999-1012.

Lorsque les Pères pénètrent dans les forêts du Paraguay au début du XVII<sup>e</sup> siècle, ils découvrent de la sorte un peuple en état de guerre permanente, sans bétail ni agriculture, sans métallurgie ni stratification sociale héréditaire, ni classe sacerdotale ni culte apparent, n'ayant emprunté aux Espagnols arrivés dans les années 1530 que la poule, le chien et les haches de fer. Longtemps perçue comme un retard, un décalage face à une « révolution néolithique » considérée comme un seuil de développement universel, cette singularité sud-américaine a récemment été revalorisée sous la forme d'un modèle *sui generis*, déterminé par des particularités d'ordre environnemental (la vie en forêt néotropicale), technique (l'horticulture semi-nomade, la chasse, la pêche et la cueillette, l'appriivoisement) et culturel (l'animisme, l'anthropophagie guerrière)<sup>8</sup>. Or, ce sont précisément ces caractéristiques que la Compagnie de Jésus s'est fixée pour objectif de substituer par la relocalisation en plaine, l'agro-pastoralisme sédentaire, la religion chrétienne et la soumission à la Couronne espagnole, quatre aspects tout à fait incommensurables vis-à-vis des pratiques, des représentations et de la langue guarani et qui sont pourtant tous exprimés dans l'oraison de 1633. Testé un demi-siècle plus tôt dans les Andes, auprès de groupes pratiquant déjà l'élevage du lama, de l'alpaga et du cochon d'Inde, déjà soumis au « traitement pastoral » de l'Empire inca, ce projet mûri dans la mission expérimentale de Juli, sur les rives du lac Titicaca, avait été jugé satisfaisant et l'Ordre se proposait à présent de le reproduire au Paraguay, en dépit de l'abîme contextuel distinguant les peuples de la Cordillère et ceux des Basses-Terres.

Du point de vue de Bolton, les ambitions démesurées des jésuites auprès des Guarani étaient vouées à l'échec. Pourtant, lorsque les ignatiens sont expulsés en 1767, leurs missions comptent dans leurs inventaires environ 750.000 têtes de bétail bovin, 240.000 moutons et plus de 110.000 chevaux pour une population de 100.000 Indiens, effectivement installés dans les plaines du Paraná et de l'Uruguay, dans une trentaine de centres urbains en pierre de taille. Chacun dispose de ses propres *estancias* et d'une population vivant au rythme de la liturgie chrétienne et faisant partie de congrégations dévotes, dont la principale fonction est de défendre les frontières espagnoles face au voisin portugais<sup>9</sup>. Pour les nombreux géographes faisant l'histoire de l'élevage au Río de la Plata, c'est bien aux jésuites et donc aux Guarani que la région doit sa vocation de « mine à bétail », dont l'exploitation ne s'est jamais démentie, jusqu'à nos jours<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Pour une présentation de la faune néotropicale, avec une vision téléologique de l'ethno-zoologie des Basses Terres sud-américaines (réputées peu propices aux activités humaines car l'humides, peu fertiles, dominées par les insectes et les maladies, quasiment dépourvues domestication animale...), voir GILMORE Raymond M., « Fauna e etnozoológia da América do Sul tropical », in RIBEIRO Berta et RIBEIRO Darcy (dir.), *Suma Etnológica Brasileira. Volume I: Etnobiología*, Petrópolis : FINEP, 1950<sup>1986</sup>, p. 189-233 ; p. 189-199, 230-232. Une critique de ce *topos* chez BALÉE William, *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*, Tuscaloosa : University of Alabama Press, 2013 ; ROSTAIN Stéphane, *La forêt vierge d'Amazonie n'existe pas*, Paris : Le Pommier, 2021.

<sup>9</sup> Nous proposons cette estimation à partir des inventaires, partiels et parfois contradictoires, édités par BRABO Francisco J. (dir.), *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas*, Madrid : M. Rivadeneyra, 1767<sup>1872</sup>.

<sup>10</sup> DEFFONTAINES Pierre, « L'introduction du bétail en Amérique latine », *Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 10, n° 37, 1957, p. 5-22 ; p. 13-14. L'auteur souligne le primat de la viande et de la traction bovines comme deux spécificités *rioplatenses*.

Or, comme l'a noté en 1992 Jean-Pierre Digard dans un article programmatique, sous des apparences quantitatives flatteuses, ayant tout l'air d'une « révolution néolithique » tardive, la conversion des Basses-Terres sud-américaines à l'élevage extensif dissimule une réalité qualitative unique en son genre, l'essentiel du bétail missionnaire ayant en effet « marronné ». Retourné à la vie sauvage, il a dès lors été géré indirectement, par prélèvement cynégétique à cheval plus que par élevage continu, et sans contrôle direct de la reproduction. Pour Digard, le Río de la Plata colonial offre ainsi un « immense champ de recherche » où devraient être problématisées aussi bien la cohabitation de l'appriovissement amérindien et de la domestication européenne que la capacité des animaux importés à se ré-ensauvager et à être re-domestiqués<sup>11</sup>. En d'autres termes, le « traitement pastoral » n'aurait donc pris racine que partiellement, pour des motifs et avec des impacts qui demandent, encore aujourd'hui, à être interprétés en profondeur.

*Quelle histoire pour l'animal en mission ?*

Il n'y a pourtant, à notre connaissance, aucune étude qualitative du rôle des animaux et de la domestication dans la genèse des missions d'évangélisation. Comme le déplore Felipe Ferreira Vandervelden dans une synthèse bibliographique récente, il n'existe, plus généralement, que peu d'analyses de l'impact de l'arrivée du bétail aux Amériques, la question de ce qu'il nomme la « zoologie chrétienne amérindienne » (ou *zoologia cristã ameríndia*) n'ayant pas encore fait l'objet d'une enquête systématique<sup>12</sup>. Car que se passe-t-il concrètement dans les missions des Guarani au cours de leur siècle et demi d'existence ? Les Indiens ont-ils réellement abandonné la chasse et la pêche au profit de l'élevage, le gibier au profit du bétail ? Ont-ils par exemple adopté la culture équestre hispanique et avec quelles conséquences ? Comment d'ailleurs les animaux venus d'Europe se sont-ils acclimatés au Paraguay, avec quelles réactions vis-à-vis de la faune locale ? Quelles représentations, quelles pratiques, quels discours nouveaux

<sup>11</sup> DIGARD Jean-Pierre, « Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique : la domestication des animaux », *L'Homme*, vol. 32, n° 1-3, 1992, p. 253-270 ; p. 253, 257-264 ; pour une définition de l'appriovissement, voir ERIKSON Philippe, « The Social Significance of Pet-keeping among Amazonian Indians », in SERPELL James A. (dir.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2000, p. 7-26.

<sup>12</sup> FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Animais exóticos de origem europeia ou africana entre povos indígenas nas terras baixas da América do Sul: notas para pesquisas futuras », *Estudios Latinoamericanos*, vol. 38, 2018, p. 141-172. Les livres et les thèses consacrés à cette question à l'époque coloniale se comptent sur les doigts d'une main, se sont longtemps concentrés sur la Conquête et ont généralement privilégié le cheval et le chien : CUNNINGHAME GRAHAM Robert B., *Los caballos de la Conquista*, Séville : Espuela de Plata, 1946<sup>2015</sup> ; GOULART José A., *O cavalo na formação do Brasil*, Rio de Janeiro : Letras e Artes, 1964 ; DENHARDT Robert M., *The Horse of the Americas*, Norman : University of Oklahoma Press, 1975 ; BAILEY Lynn R., *If You Take My Sheep : The Evolution and Conflicts of Navajo Pastoralism, 1630-1868*, Los Angeles : Westernlore, 1979 ; GRIER VARNER John et JOHNSON VARNER Jeannette, *Dogs of the Conquest*, Norman : University of Oklahoma Press, 1983 ; PICON François-René, *Pasteurs du Nouveau Monde : adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1983 ; SCHWARTZ Marion, *A History of Dogs in the Early Americas*, New Haven : Yale University Press, 1997 ; DU BRON Marion, *Le cheval mexicain en Nouvelle-Espagne entre 1519 et 1639*, Thèse en Histoire sous la direction de Serge Gruzinski, Paris : EHESS, 2010 ; MITCHELL Peter, *Horse Nations: The Worldwide Impact of the Horse on Indigenous Societies Post-1492*, Oxford : Oxford University Press, 2015 ; EXBALIN Arnaud, *La grande tuerie des chiens : enquête sur les canicides à Mexico et en Occident, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Champ Vallon, 2023.



ont-ils vu le jour sous l'effet de cette « pastoralisation » zoo-technique et religieuse et qu'en est-il allé des régimes alimentaires, de la guerre anthropophage, de l'animisme et du chamanisme anciens ? Étaient-ils solubles dans le catholicisme ? Assiste-t-on à une vraie transition de l'appriivoisement vers la domestication, du « traitement horticole » d'Haudricourt vers un plein « traitement pastoral » ? L'alternative doit-elle d'ailleurs être aussi tranchée, le cas paraguayen ne permet-il pas de découvrir un cadre *sui generis* ? Et que se passe-t-il parmi les Pères eux-mêmes, plongés toute leur vie dans ce milieu ?

Jusqu'à présent, l'essentiel de ces interrogations restent sans réponse. Avant de présenter plus en détail les 30 Réductions des Guarani, leur ethno-histoire et le rôle programmatique qu'y ont joué les animaux, il convient donc de nous interroger sur les causes d'un tel vide historiographique. Champ académique relativement récent, l'histoire des animaux déploie depuis quelques décennies un important dynamisme et des controverses tout aussi importantes en matière de partis-pris méthodologiques, de finalités heuristiques et même de définitions de l'objet, ou du sujet, d'étude. Force est toutefois de constater qu'aucune de ces approches n'a jusqu'à présent conduit à étudier le statut de l'animal en mission. Au prix d'une simplification exagérée mais nécessaire, nous proposons d'identifier trois grandes manières, non pas concurrentes mais bien complémentaires, de faire aujourd'hui l'histoire de la faune : la zoohistoire d'une part, l'histoire culturelle des animaux de l'autre, l'histoire animale enfin. Présenter une à une ces spécialités, adossées respectivement à l'archéologie, l'anthropologie et l'éthologie, est fondamental, car c'est bien en retenant les apports de chacune d'entre elles, mais également leurs angles morts, que nous pourrons à la fois comprendre le peu d'intérêt suscité par l'analyse de la zoo-anthropologie missionnaire, et les manières d'y remédier, en tâchant, lorsque cela est possible, de nous inspirer des avancées de ces trois écoles<sup>13</sup>.

L'ouvrage fondateur pour une histoire transatlantique des animaux est sans aucun doute le *Columbian Exchange* d'Alfred Crosby, publié en 1973 puis prolongé en 1986 par *Ecological Imperialism*<sup>14</sup>. Issu de l'histoire environnementale et privilégiant une échelle d'analyse macro-historique, Crosby s'est proposé d'étudier les conséquences de l'introduction de la faune européenne au Nouveau Monde, aux côtés des plantes mais aussi des germes importés par les Européens et utilisés par eux, de manière plus ou moins consciente, pour transformer l'Amérique en une « néo-Europe », favorable aux colons mais hostile aux Indiens. Consolidées en Amérique du Nord par William Cronon et, pour la Nouvelle-Espagne, par Elinor Melville et son analyse du désastre écologique causé par l'introduction du mouton, ces intuitions avaient tout pour ouvrir

---

<sup>13</sup> Pour des raisons évidentes d'espace, nous privilégierons ici les études portant sur les époques médiévale et moderne.

<sup>14</sup> CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport : Praeger, 1973<sup>2003</sup> ; CROSBY Alfred W., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1986<sup>2015</sup> ; CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York : Hill and Wang, 1983<sup>2003</sup> ; MELVILLE Elinor G.K., *A Plague of Sheep: Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994 ; plus récemment MCNEILL John R., *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean*, New York : Cambridge University Press, 2010.

la voie à une histoire des missions d'évangélisation comme véritables cas d'école en matière « d'impérialisme écologique ». Le fait que cette jonction n'ait pas eu lieu tient essentiellement à l'approche surplombante de Crosby, l'ayant conduit à privilégier les analyses d'ampleur, associées à des données quantitatives relevant souvent de l'histoire économique et négligeant la dimension vécue de « l'échange colombien », notamment du point de vue des populations (et des animaux) colonisés<sup>15</sup>. Souvent perçues comme des contextes tardifs et marginaux, car frontaliers, les missions ont donc été négligées.

Parallèlement à l'avènement de cette histoire environnementale, le panorama européen est fortement marqué par l'initiative décisive d'un autre historien-biologiste, Robert Delort, dont le livre *Les animaux ont une histoire* a marqué en 1984 le point de départ de la zoo-histoire<sup>16</sup>. Médiéviste, Delort se propose de s'appuyer fortement sur l'archéo-zoologie naissante pour reconstituer les relations humaines avec la faune du passé, en privilégiant notamment l'étude des restes animaux comme critique nécessaire de la documentation textuelle, jugée insuffisante car partielle et partielle. En proposant une première typologie des sources et en réalisant lui-même des études de cas prenant en compte tous types d'espèces ayant marqué l'Occident médiéval, Delort a établi les bases d'un programme de recherche holistique extrêmement ambitieux. Sa postérité a cependant été limitée par l'exigence d'une double formation en sciences naturelles et sociales, mais a notamment essaimé en Espagne via les travaux de Dolores Carmen Morales Muñiz, elle-aussi spécialiste du Moyen Âge<sup>17</sup>. Cette démarche a cependant peu été transposée à l'époque moderne, où les grandes synthèses portant sur l'élevage, la chasse ou bien l'équitation, comme celles de Jean-Marc Moriceau, Philippe Salvadori et Daniel Roche, s'appuient avant tout sur des matériaux textuels, bien que soumis à une approche quantitative, par exemple dans l'estimation du nombre réel d'attaques de loups contre l'homme<sup>18</sup>. En Amérique coloniale, ce type d'approche commence à être développé, notamment par un dialogue autour de l'archéologie historique des tout

<sup>15</sup> Quelques exemples de critiques : MANCALL Peter C., « Pigs for Historians: Changes in the Land and Beyond », *William and Mary Quarterly*, vol. 67, n° 2, 2010, p. 347-375 ; p. 356-358, 364 ; DERBY Lauren, « Bringing the Animals Back In: Writing Quadrupeds into the Environmental History of Latin America and the Caribbean », *History Compass*, vol. 98, 2011, p. 602-621 ; p. 602-603 ; SKABELUNG Aaron, « Animals and Imperialism: Recent Historiographical Trends », *History Compass*, vol. 11-10, 2013, p. 801-807 ; p. 802-803.

<sup>16</sup> DELORT Robert, *Les animaux ont une histoire*, Paris : Seuil, 1984<sup>1993</sup> ; DELORT Robert, « La zoohistoire », in CYRULNIK Boris (dir.), *Si les lions pouvaient parler : essais sur la condition animale*, Paris : Gallimard, 1998, p. 266-281.

<sup>17</sup> BECK Corinne et FABRE Éric, « L'animal, l'histoire et l'histoire naturelle : un mariage à trois est-il possible ? », *Études Rurales*, vol. 189, 2012, p. 107-119 ; BECK Corinne et AL., « L'histoire continue », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue : rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 11-16 ; MORALES MUÑIZ Dolores C., « Zoohistoria: reflexiones acerca de una nueva disciplina auxiliar de la ciencia histórica », *Espacio, tiempo y forma*, vol. 4, 1991, p. 367-384 ; GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017.

<sup>18</sup> MORICEAU Jean-Marc, *L'élevage sous l'Ancien Régime : les fondements agraires de la France moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Sedes, 1999 ; MORICEAU Jean-Marc, *Histoire du méchant loup : la question des attaques sur l'homme en France*, Paris : Pluriel, 2016 ; SALVADORI Philippe, *La chasse sous l'Ancien Régime*, Paris : Fayard, 1996 ; ROCHE Daniel, *La culture équestre occidentale. XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle : l'ombre du cheval*, Paris : Fayard, 2008, 3 vol.

premiers établissements espagnols<sup>19</sup>. Le cas des missions, plus tardif, a pour l'instant encore été laissé de côté avec, comme facteur aggravant pour ce qui est du Paraguay, un climat néotropical humide, rendant la conservation des restes faunistiques précaire.

En complément de cette histoire environnementale (et de la zoo-histoire), une autre initiative a vu le jour, quasiment en même temps que les travaux de Delort, dans la mesure où le livre fondateur de l'histoire culturelle des animaux, *Man and the natural world*, est publié par Keith Thomas en 1983. Aujourd'hui majoritaire, cette démarche vise l'étude de l'évolution des représentations animales, des modalités de classification de la faune et plus généralement des attitudes, notamment des sensibilités envers les non-humains, en privilégiant l'examen de ressources textuelles et iconographiques, ce qui a permis à Thomas, moderniste, de retracer la genèse des animaux de compagnie et la réprobation des violences faunistiques en Angleterre. En France, cette tendance a principalement été représentée par Michel Pastoureau et Jacques Voisenet pour le Moyen Âge et par les premiers travaux d'Éric Baratay sur les relations entre l'Église et les animaux à l'époque moderne, dont les écrits démontrent le poids des imaginaires sur les relations effectives<sup>20</sup>. Actuellement en plein essor en Espagne, elle y est cultivée par le moderniste Arturo Morgado García et par un croissant d'américanistes<sup>21</sup>. Dans le prolongement d'Antonello Gerbi, ils se préoccupent essentiellement d'une histoire des idées naturalistes inspirées par la faune du Nouveau Monde, dont les travaux de

<sup>19</sup> DELSOL Nicolas et AL., « Ancient DNA Confirms Diverse Origins of Early Post-Columbian Cattle in the Americas », *Scientific Reports*, vol. 13, n° 1, 2023. Les apports les plus récents de ces études génétiques confirment le poids ancien du bétail d'origine africaine dans les cheptels coloniaux et suggèrent ainsi de dépasser le binarisme Amériques-Europe. Ayant pris connaissance tardivement de ces découvertes, notre propos n'intègre pas la dimension africaine du cheptel déployé au Río de la Plata, qui devrait faire l'objet d'une étude complémentaire approfondie.

<sup>20</sup> THOMAS Keith, *Dans le Jardin de la Nature : la mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, MALAMOUD Catherine (trad.), Paris : Gallimard, 1983<sup>1985</sup> ; SALISBURY Joyce E., *The Beast Within: Animals in the Middle Age*, New York : Routledge, 1994<sup>2022</sup> ; RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007 ; BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007 ; SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007 ; PASTOUREAU Michel, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 13-28 ; PASTOUREAU Michel, *L'historien face à l'animal : l'exemple du Moyen Âge*, Paris : École des Chartes, 2010<sup>2023</sup> ; voir la série inaugurée par PASTOUREAU Michel, *Le loup : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2018 ; VOISENET Jacques, *Bestiaire chrétien : l'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (Ve-XIe s.)*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1994 ; VOISENET Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout : Brepols, 2000 ; BARATAY Éric, *L'Église et l'animal : France, XVIIe-XXIe siècle*, Paris : Cerf, 1996<sup>2015</sup>. Notons également le développement récent d'une école historiographique allemande, représentée par BRANTZ Dorothee et MAUSCH Christof, *Tierische Geschichte, Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, Paderborn : F. Schöningh, 2009.

<sup>21</sup> MORGADO GARCÍA Arturo, « Una visión cultural de los animales », in MORGADO GARCÍA Arturo et RODRÍGUEZ MORENO José J. (dir.), *Los animales en la historia y en la cultura*, Cadix : Universidad de Cádiz, 2011, p. 13-41 ; MORGADO GARCÍA Arturo, *La imagen del mundo animal en la España moderna*, Cadix : Editorial UCA, 2015 ; MARIÑO FERRO Xosé R., *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid : Encuentro, 1996 ; GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012 ; GERBI Antonello, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*, MOYLE Jeremy (éd.), Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1955<sup>2010</sup> ; ASÚA Miguel de et FRENCH Roger K., *A New World of Animals: Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America*, Burlington : Ashgate, 2005.

Miguel de Asúa et de Roger French offrent une synthèse efficace. Or, si les missions figurent bien dans cette historiographie, c'est avant tout à travers les écrits destinés au public européen et publiés en métropole et non, inversement, dans le but de mettre à jour les cultures animales vécues des Indiens et des missionnaires, sur le terrain. Nous y reviendrons, mais ce silence tient ici à la nature et à la langue des sources disponibles.

Ce dialogue à sens unique est d'autant plus regrettable que les quatre dernières décennies ont été marquées par un développement inédit de l'intérêt anthropologique pour les rapports extra-européens à la faune<sup>22</sup>. Sous l'impulsion de Philippe Descola et d'autres amazonistes tels qu'Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto ou Eduardo Kohn s'est en effet esquissé un mouvement d'ouverture de l'anthropologie « au-delà de l'humain », dans le but d'interpréter les diverses « écologies symboliques » sans plus avoir recours au déterminisme biologique prôné par l'écologie culturelle états-unienne. Avec des méthodes et des présupposés différents, ces travaux se sont tous employés à relativiser les notions classiques de nature, de culture, de société et d'animal, afin de souligner la variété et la spécificité des modalités d'ordonnement des relations aux non-humains. Ce faisant, une bonne partie des singularités extra-européennes, telle la non-domestication du pécaré en Amazonie, ont été relues à de nouveaux frais, visant à prendre au sérieux des cosmologies où la limite entre l'homme et les autres animaux se fait relative, fluctuante, réversible. Depuis la publication en 2005 de *Par-delà nature et culture*, combinée aux apports d'autres auteurs tels que Bruno Latour ou Tim Ingold, cette « anthropologie de la nature » a pris pied parmi les historiens, non sans débats ni réticences, dans la mesure où Descola lui-même a revendiqué le fait de s'en tenir à une méthodologie synchronique, les longues échelles de temps nécessaires à l'évolution des structures anthropo-zoologiques et les lacunes de la documentation limitant selon lui la pertinence d'une approche diachronique, à l'exception, précisément, du contact colonial américain<sup>23</sup>. Or, bien plus que les américanistes (à quelques singularités près, tels Alexandre Surallés ou Felipe Ferreira Vandervelden), ce sont les médiévistes qui

---

<sup>22</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1986<sup>2019</sup> ; DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005<sup>2015</sup> ; FAUSTO Carlos, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, RODGERS David (trad.), Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2001<sup>2012</sup> ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009 ; KOHN Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley : University of California Press, 2013 ; un bilan et une prolongation dans FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et CEBOLLA BADIE Marilyn, « A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas », *Avá*, vol. 19, 2011, p. 15-48 ; INGOLD Tim, « ¿Qué es un animal en la América del Sur indígena? », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 9-13 ; RIVERA ANDIA Juan J. (dir.), *Non-humans in Amerindian South-America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York - Oxford : Berghahn, 2019.

<sup>23</sup> LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 1991<sup>2013</sup> ; INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres : Routledge, 2001<sup>2011</sup> ; DESCOLA Philippe et CHARBONNIER Pierre, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris : Flammarion, 2014 ; p. 42, 176-177 ; DELUERMOZ Quentin et JARRIGE François, « Les animaux et l'histoire, par-delà nature et culture : entretien avec Philippe Descola », *Revue d'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, n° 54, 2017, p. 113-131 ; p. 125-126.

ont le mieux répondu au défi de l'anthropologie historique de la nature<sup>24</sup>. Pierre-Olivier Dittmar, Florent Coste et Jérôme Baschet ont ainsi développé l'idée stimulante d'un « long Moyen Âge ontologique », dont l'Amérique moderne serait l'héritière directe. Plus intéressée par la définition de structures idéal-typiques que par le suivi dynamique des contacts historiques, l'anthropologie descolienne a donc négligé, jusqu'à présent, le formidable observatoire en modèle réduit que représente l'évangélisation coloniale, de nombreuses ethnographies étant toutefois dédiées aux missions contemporaines<sup>25</sup>.

Plus récente, la troisième et dernière tendance historiographique est en réalité débitrice de ce « tournant ontologique » et de sa combinaison avec les études critiques nord-américaines, notamment les *Gender* et *Postcolonial Studies*. Répondant à un constat établi aussi bien par des philosophes (Jacques Derrida, Élisabeth De Fontenay, Donna Haraway, Florence Burgat, Baptiste Morizot) que par des militants (Peter Singer, Tom Regan) quant à la réification artificielle de la catégorie « d'animal », les *Animal Studies* ont fixé pour objectif la désanthropisation des sciences naturelles et sociales<sup>26</sup>. Dans le cas particulier des études historiques, ce mouvement s'est traduit par une série de débats quant à la possibilité ou non de récupérer et d'appliquer le concept d'agentivité (*agency*) à propos des animaux. Pour certains, comme Erica Fudge, cette démarche se rapproche de celle des *Subaltern Studies* et doit consister en une lecture renouvelée des sources, à la recherche d'une présence animale diffuse mais constante, étudiée le plus souvent en termes de potentiel performatif, autour de ce que la faune « fait faire » aux humains, que ce soit de manière intentionnelle ou non<sup>27</sup>. L'intérêt pour notre propos

---

<sup>24</sup> SURALLÉS Alexandre, « Antropología escolástica en la América colonial: ontología del humano y del animal entonces y derecho territorial indígena hoy », in CELIGUETA Gemma et OROBITG Gemma (dir.), *Autoctonia, poder local y ciudadanía global*, Barcelone : UB, 2012, p. 109-130 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « As galinhas incontáveis: tupis, europeus e aves domésticas na conquista do Brasil », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, n° 2, 2012, p. 97-140 ; COSTE Florent, « Philippe Descola en Brocéliande », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 6, 2010 ; BASCHET Jérôme, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris : Flammarion, 2016 ; DITTMAR Pierre-Olivier, « Penser une anthropologie historique du vivant (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », in LAMY Jérôme et ROY Romain (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 57-72.

<sup>25</sup> Voir notamment VILAÇA Aparecida, *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*, Oakland : University of California Press, 2016. Les études contemporaines portent autant sur les missions catholiques que protestantes.

<sup>26</sup> FONTENAY Élisabeth de, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris : Points, 1998<sup>2013</sup> ; DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, MALLET Marie-Louise (éd.), Paris : Galilée, 2002<sup>2006</sup> ; HARAWAY Donna J., *When Species Meet*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008 ; MORIZOT Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille : Wildproject, 2016 ; BURGAT Florence, *L'humanité carnivore*, Paris : Seuil, 2017 ; SINGER Peter, *La libération animale*, ROUSSELLE Louise (trad.), Paris : Payot et Rivages, 1975<sup>2012</sup> ; REGAN Tom, *Les droits des animaux*, UTRIA Enrique (trad.), Paris : Hermann, 1983<sup>2013</sup> ; une bonne introduction chez DARDENNE Émilie, *Introduction aux études animales*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020.

<sup>27</sup> DESPRET Vinciane, « From Secret Agents to Interagency », *History and Theory*, vol. 52, n° 4, 2013, p. 29-44 ; p. 37-38 ; FUDGE Erica, « What Was It Like to Be a Cow ? History and Animal Studies », in KALOF Linda (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, New York - Oxford : Oxford University Press, 2017, p. 258-273 ; p. 262-264 ; PEARSON Chris, « History and Animal Agencies », in KALOF Linda (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, New York - Oxford : Oxford University Press, 2017, p. 240-254 ; p. 249-251 ; voir les critiques de GUILLO Dominique, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? », *Revue Française de Sociologie*, vol. 56, n° 1, 2015, p. 135-163 ; DIGARD Jean-Pierre, *L'animalisme est un anti-humanisme*, Paris : CNRS, 2018.

est que ce champ, encore minoritaire en France, où il a d'ailleurs essuyé des critiques particulièrement virulentes, a récemment débouché sur des applications à l'histoire moderne hispano-américaine, sous l'égide de Martha Few et de Zeb Tortorici et avant eux d'Abel Alves, soucieux de réinterroger les institutions coloniales au prisme de leur confrontation à la faune du Nouveau Monde<sup>28</sup>. Paradoxalement, ce programme n'a pas inspiré d'études des missions d'évangélisation, sans doute, une fois de plus, parce que ces travaux, très fortement inspirés par l'histoire urbaine, se sont jusqu'à présent focalisés presque uniquement sur les plus grands centres de pouvoirs coloniaux, avec une prise en compte encore relative de la documentation rédigée en langues indiennes.

Nous en arrivons enfin à la dernière proposition en date, formulée précisément comme une réponse aux *Animal Studies*, dont la focalisation sur la notion d'agentivité performative laisserait de côté les véritables potentialités des animaux comme acteurs historiques à part entière. Systématisée dans les travaux les plus récents d'Éric Baratay, « l'histoire animale » ou du « point de vue animal » prétend, par la collaboration avec l'éthologie, prendre en compte l'historicité des comportements et des vécus animaux eux-mêmes, à une échelle de temps jusqu'à présent négligée par les sciences de la vie. Inspiré par l'idée de « versant animal » de Jean-Christophe Bailly et la notion d'*Umwelt* développée par Jakob von Uexküll, visant à dépasser le « trou noir » de la non-prise en compte de la faune en tant que sujet historique, ce projet formulé en 2012 a poussé Baratay à dédier plusieurs livres aux expériences animales d'événements historiques, à la possibilité d'écrire des biographies d'individus animaux ou encore à l'existence de « cultures » animales<sup>29</sup>. Le but est de dépasser un réductionnisme tant biologique (la faune répondrait à son génome et son instinct seuls, sans évolution à court terme), que culturel (le vécu animal serait hors d'atteinte des moyens humains et relèverait de l'anthropomorphisme). En renvoyant à l'émergence récente des ethnographies multi-spécifiques, de la sociologie animale et de l'épigénétique, Baratay argumente en faveur d'une vraie plasticité comportementale de la faune, manifestée par des variations dans l'espace et dans le temps, suivant les espèces mais aussi et surtout d'un individu et d'un groupe à l'autre. Privilégiant jusqu'à présent l'étude des animaux les plus proches de

---

<sup>28</sup> ALVES Abel A., *The Animals of Spain: An Introduction to Imperial Perceptions and Human Interaction with Other Animals, 1492-1826*, Leyde - Boston : Brill, 2011 ; TORTORICI Zeb et FEW Martha, « Introduction: Writing Animal Histories », in TORTORICI Zeb et FEW Martha (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 1-27 ; pour la Péninsule, BEUSTERIEN John, *Canines in Cervantes and Velázquez: An Animal Studies Reading of Early Modern Spain*, Farnham - Londres : Ashgate, 2013 ; IRIGOYEN GARCÍA Javier, *The Spanish Arcadia: Sheep Herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*, Toronto : University of Toronto Press, 2014 ; plus généralement, voir FUDGE Erica, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana : University of Illinois Press, 1999<sup>2002</sup> ; FUDGE Erica (dir.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and other Wonderful Creatures*, Urbana : University of Illinois Press, 2004 ; KALOF Linda, *Looking at Animals in Human History*, Londres : Reaktion, 2007.

<sup>29</sup> UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, MARTIN-FRÉVILLE Charles (trad.), Paris : Payot et Rivages, 1909<sup>2010</sup> ; BAILLY Jean-Christophe, *Le versant animal*, Montrouge : Bayard, 2007<sup>2018</sup> ; BARATAY Éric, *Le point de vue animal : une autre version de l'histoire*, Paris : Seuil, 2012 ; BARATAY Éric, *Bêtes des tranchées : des vécus oubliés*, Paris : CNRS, 2013 ; BARATAY Éric, *Biographies animales : des vies retrouvées*, Paris : Seuil, 2017 ; BARATAY Éric, *Cultures félines, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle : les chats créent leur histoire*, Paris : Seuil, 2021.

l'homme, généralement des mammifères domestiques vivant en contexte européen, ce programme de recherche présente un important potentiel dans le cadre de l'histoire des missions, où l'américanisation des ecclésiastiques et l'europanisation des Indiens font écho à des phénomènes connexes, touchant le bétail et le gibier qu'ils côtoient<sup>30</sup>.

Que retenir de ce panorama ? En premier lieu, que si aucun de ces trois grands types de méthodologie n'a jusqu'à présent été appliqué aux missions d'évangélisation, tous manifestent des apports susceptibles de contribuer à une histoire des relations anthropo-zoologiques missionnaires, à savoir : l'approche quantitative et la prise en compte des produits et des restes faunistiques issues de l'histoire environnementale et de la zoo-histoire ; l'analyse des représentations, des classifications et des sensibilités, mais aussi la critique de leur ethnocentrisme par l'histoire culturelle et l'anthropologie de la nature ; la recherche de l'agentivité non-humaine, le refus de la réification en bloc de « l'animal » et la nécessaire historicisation de ses vécus et de ses comportements tels que les pratiquent les *Animal Studies* et l'histoire animale. Or, nous l'avons vu, les Réductions jésuites des Guarani sont en mesure d'offrir un cas d'étude original et très stimulant pour chacune de ces orientations épistémologiques, par la magnitude du nombre d'humains et d'autres animaux de l'Ancien et du Nouveau Monde réunis dans un même espace, par la confrontation puis l'interpénétration de l'animisme guarani et du catholicisme ignatien, par l'apparition d'individualités et de sociabilités animales surprenantes, tenant soit à des pratiques inconnues en Europe (l'appriivoisement) soit à des rapports de force démographiques favorables à la faune et débouchant sur des comportements *sui generis* (le marronnage), susceptibles en tout cas de provoquer une évolution voire un échec de l'ensemble du projet pastoraliste des jésuites au Paraguay.

Afin de guider notre essai de conciliation de ces trois écoles historiographiques, nous suivrons essentiellement une voie moyenne, focalisée sur la reconstitution des relations anthropo-zoologiques vécues, ce qui ne nous empêchera pas de développer, d'un chapitre à l'autre, tantôt une zoohistoire à teneur plus quantitative et matérielle, par exemple autour de l'alimentation et de l'artisanat, tantôt une histoire culturelle des animaux centrée sur les représentations, notamment à propos du bestiaire fantastique, tantôt une histoire animale focalisée sur le vécu de certaines espèces particulièrement bien documentées, à l'image du cheval<sup>31</sup>. Ce faisant, nous nous proposons de suivre le cap fixé par les travaux de Virginia DeJohn Anderson en Nouvelle-Angleterre et en Virginie et ceux de Marcy Norton aux Caraïbes, ne portant pas sur les missions mais

---

<sup>30</sup> BARATAY Éric, « Pour une histoire éthologique et une éthologie historique », *Études Rurales*, vol. 189, n° 1, 2012, p. 91-106 ; voir l'application concrète de ce programme dans BARATAY Éric (dir.), *Aux sources de l'histoire animale*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019 ; BARATAY Éric (dir.), *Croiser les sciences pour lire les animaux*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2020 ; BARATAY Éric (dir.), *L'animal désanthropisé : interroger et redéfinir les concepts*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2021 ; BARATAY Éric (dir.), *Les animaux historicisés : pourquoi situer leurs comportements dans le temps et l'espace ?*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2022. Nous avons eu l'occasion de participer à ce dernier ouvrage.

<sup>31</sup> Cette approche relationnelle a été préconisée de longue date par SERPELL James A., *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Oxford : Blackwell, 1986.

ayant prouvé, parfois même avant leur formalisation explicite, que ces trois approches pouvaient être combinées avec succès. Nous retiendrons notamment des recherches de Norton son intérêt pour l'étude des dictionnaires coloniaux bilingues en tant que sources anthropo-zoologiques de premier plan et de DeJohn Anderson le constat d'une dilution progressive de la frontière entre animaux américains et européens, tant du point de vue des colons que de celui des Indiens<sup>32</sup>. Dernières sources d'inspiration majeures, les livres de Jean-Pierre Digard sur la domestication et celui de Jean-Denis Vigne et Charles Stépanoff sur les « communautés hybrides » empruntées à la pensée de Dominique Lestel nous amènent à voir les Réductions comme des espaces de co-évolution entre missionnaires, Indiens chrétiens et insoumis, bétail et gibier, où aucun de ces divers statuts n'est véritablement définitif et où l'oscillation comportementale des individus de l'un de ces pôles à l'autre fait le sel de la vie quotidienne en mission<sup>33</sup>.

#### *Les étapes de la pastoralisation paraguayenne*

Toutefois, pour comprendre la fertilité de ces outils heuristiques dans le cas particulier du Paraguay colonial, une brève contextualisation ethno-historique de cette région s'impose. Il s'agit ici de circonscrire plus rigoureusement le cadre écologique, spatial et surtout temporel et documentaire dans lequel notre étude va se développer, car il est bien sûr illusoire de prétendre offrir un portrait exhaustif de l'ensemble de cet archipel missionnaire jésuite paraguayen, qui s'est déployé, entre 1609 et 1767, des contreforts des Andes aux rives de l'océan Atlantique et de l'actuel Brésil méridional au Nord de la Patagonie. Nous limiterons donc notre travail aux seules 30 Réductions dites « des Guarani » établies au bord des fleuves Paraná et Uruguay, à l'actuelle triple-frontière entre le Paraguay, l'Argentine et le Brésil, tout en concentrant nos efforts sur un demi-siècle s'étendant de 1687 à 1737. Sans interdire des débordements ponctuels vers d'autres régions ou périodes, ce découpage s'impose par la cohérence particulière de cet âge d'or missionnaire, où les relations anthropo-zoologiques atteignent leur pic d'intensité et où, simultanément, les missions produisent un corpus de textes en langue guarani rendant compte de l'évolution progressive des rapports réels et imaginés à la faune. En réduisant ainsi notre champ de recherche, nous serons en mesure d'étendre nos observations à un nombre maximum d'espèces, afin d'éviter un biais rédhibitoire de l'histoire des animaux, ayant tendance à privilégier l'étude des gros mammifères. Il

<sup>32</sup> DEJOHN ANDERSON Virginia, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Oxford : Oxford University Press, 2004 ; NORTON Marcy, « The Chicken or the *legue*: Human-Animal Relationships and the Columbian Exchange », *American Historical Review*, vol. 120, n° 1, 2015, p. 28-60. Norton prépare un livre actuellement sous presse.

<sup>33</sup> DIGARD Jean-Pierre, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris : Fayard, 1990<sup>2009</sup> ; LESTEL Dominique, *L'animal singulier*, Paris : Seuil, 2004, p. 15-33 ; STÉPANOFF Charles et VIGNE Jean-Denis (dir.), « Introduction », in *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and other Trans-Species Relationships*, Londres - New York : Routledge, 2019, p. 1-20. Lestel rappelle que toute société humaine est avant tout une société animale et définit la « communauté hybride » comme l'association polyspécifique d'individus humains et non-humains cohabitant au sein d'un même espace et y partageant des intérêts, des affects et du sens. De notre point de vue, il est évident que les Réductions constituent une « communauté hybride » *sui generis*, où l'animal lui-aussi « est en mission ».



faut, pour comprendre ce cadrage et notamment sa dimension tardive vis-à-vis d'une colonisation espagnole débutant deux siècles plus tôt, vers 1537, revenir sur la forte singularité spatiale et chronologique du Paraguay, où l'évangélisation s'établit à un rythme et à une intensité incommensurables vis-à-vis du Mexique central et des Andes et où l'état actuel des connaissances ethno-historiques elles-mêmes demeure lacunaire.

Un premier point appelant une clarification importante tient à la définition du groupe guarani et à sa singularisation vis-à-vis des nombreuses autres ethnies peuplant le Río de la Plata, à commencer par le fait que cet ethnonyme renvoie à une catégorie coloniale, « les Guarani » se nommant eux-mêmes *Ava* (« les hommes ») par contraste avec les autres groupes, désignés comme *Tapy'yi* (« les esclaves »). Une difficulté tient au fait que l'identité *ava* se définit à la fois par le fait de parler une langue du *continuum* tupi-guarani, vieux d'au moins 5.000 ans et traversant toute l'Amazonie, de la Guyane au Nord de l'Argentine, mais également par le respect d'un mode de subsistance, que l'archéologie et les premières sources coloniales ne permettent de reconstituer que de manière imparfaite<sup>34</sup>. De ce point de vue, il est important de souligner que la bipartition habituellement mise en avant entre les Tupi du Nord (correspondant à l'actuel Brésil) et les Guarani du Sud (dispersés dans les divers pays héritiers de la colonie espagnole) a fait l'objet d'une réévaluation critique, révélant ses origines coloniales et nationales<sup>35</sup>. Si les Guarani des Réductions ont bien été amenés à voir les Tupi alliés aux Portugais comme des ennemis héréditaires et que leur inimitié a très probablement préexisté à la Conquête, leurs langues appartenaient à la même famille et leurs structures socio-culturelles étaient sans doute proches, le hiatus tenant d'abord au statut des uns et des autres au sein des politiques des Couronnes d'Espagne et du Portugal. Lorsque nous emploierons le terme « Guarani », nous serons donc amenés à désigner de la sorte tout locuteur du guarani (qu'il s'agisse de sa langue maternelle ou non) se revendiquant en tant qu'*Ava* puis adoptant, en contexte missionnaire, le « nouveau mode de vie » (*teko pyahu*, opposé à « l'ancienne loi » ou *teko yma*) mis en place par la Compagnie de Jésus.

Outre l'horticulture, la chasse, la pêche et la cueillette déjà citées plus haut, le trait définitoire de ce *teko yma* réside dans leur semi-nomadisme, ayant causé de grandes vagues migratoires initiées il y a 2.500 ans, du cœur de l'Amazonie jusqu'au Sud du continent, le long des réseaux fluviaux<sup>36</sup>. C'est précisément cette intense mobilité qui a conduit les Tupi-guarani à se diversifier au contact d'autres groupes et milieux. Au

---

<sup>34</sup> MELIÀ Bartomeu, « El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639) », in *El guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción : CEADUC, 1981<sup>1986</sup>, p. 93-120 ; NOELLI et AL., « *Ñandereko* », *art. cit.*, p. 14-15 ; une synthèse incontournable reste celle de MÉTRAUX Alfred, « The Guarani », in STEWARD Julian H. (dir.), *Handbook of South American Indians. III: The Tropical Forest Tribes*, Washington : Government Publishing Office, 1948, p. 69-94. Voir le manuscrit d'HDR de Capucine Boidin cité *infra* pour une critique de ces concepts généraux.

<sup>35</sup> CANDELA Guillaume et MELIÀ Bartomeu, « Lenguas y pueblos tupi-guaraníes en las fuentes de los siglos XVI y XVII », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 57-76.

<sup>36</sup> SUSNIK Branislava et CHASE-SARDI Miguel, *Los indios del Paraguay*, Madrid : Mapfre, 1996, p. 13-40 ; NOELLI et AL., « *Ñandereko* », *art. cit.*, p. 15-17 ; ACOSTA et AL., « Archaeological Hunting Patterns », *art. cit.*, p. 999-1000.

cours de leur long périple jusqu'aux fleuves Paraná et Uruguay, où seront établies les Réductions, ils ont probablement été motivés par la recherche de terres fertiles, riches en gibier et en poisson, mais situées à proximité d'autres établissements guarani : tels seraient en effet les principaux attendus de l'unité territoriale villageoise. De la sorte, les nouveaux venus ont été amenés à déplacer ou assimiler par « guaranisation » divers groupes de langue gê (génériquement nommés Guayana et correspondant aux actuels Kaingang et Guayaki) puis arawak (actuels Chané), dont certains ont adopté la langue guarani ainsi que la céramique polychrome. Cette expansion aurait été stoppée à l'Ouest, dans le désert du Chaco (Guaykuru et Payagua) puis au Sud, dans les plaines du Río de la Plata (Charrúa et Guenoa), par la rivalité avec d'autres vagues migratoires, issues de la remontée de chasseurs-cueilleurs pampéens. À leur contact, les Guarani méridionaux auraient appris le travail des peaux et emprunté certaines armes, telles les *boleadoras*. Dernier élément important de ce tableau extrêmement schématique, dans les premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, d'autres migrations auraient eu lieu, cette fois vers l'Ouest, à destination des marges de l'Empire inca et de sa métallurgie, conduisant une part des expéditionnaires à s'établir sur les contreforts andins (actuels Chiriguano).

Par contraste, notre propos se limitera ici aux Guarani établis près des fleuves Paraná et Uruguay, c'est-à-dire à l'interface entre la forêt néotropicale atlantique et les plaines ou les montagnes subtropicales assurant la transition vers la Pampa. Il est très important de bien garder cette localisation à l'esprit, car le territoire missionnaire hérite de cette bipartition entre un Nord sylvestre et humide et un Sud plus tempéré, où une végétation éparsse s'organise en tunnels le long des cours d'eau et dans des forêts de conifères, diverses espèces animales étant surtout septentrionales (à l'image des tapirs, des serpents constricteurs, des abeilles mélipones, des perroquets) tandis que d'autres habitent en priorité le plat-pays méridional (tels les nandous, certains iguanes et gros poissons d'eau douce ou encore les aguaras), d'autres encore pouvant fréquenter les deux milieux à l'époque missionnaire (comme les jaguars, les cervidés ou les pécaris)<sup>37</sup>. Bien que cette question soit sujette à de longs débats, les travaux de Branislava Susnik supposent que cet espace était divisé en une douzaine de sous-ensembles réticulaires, alliances régionales précaires entre plusieurs villages se livrant par ailleurs à la capture anthropophage de prisonniers issus de groupes guarani et non-guarani voisins<sup>38</sup>. C'est auprès d'un de ces groupes, les Guarani ou Kario de la future capitale paraguayenne, Asunción, que les rares survivants de la première expédition de l'*adelantado* Pedro de Mendoza se sont repliés en 1537 après la perte désastreuse du port de Buenos Aires<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Sur ce contexte écologique, voir GILMORE, « Fauna e etnozoología », *art. cit.*, p. 196-199 ; GATTI Carlos, *Enciclopedia guaraní - castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*, Asunción : Arte Nuevo, 1985<sup>2012</sup> ; CHEBEZ Juan C., *Fauna misionera: catálogo de los vertebrados de la Provincia de Misiones*, Buenos Aires : LOLA, 1996.

<sup>38</sup> SUSNIK et CHASE-SARDI, *Los indios del Paraguay*, *op. cit.*, p. 35-40.

<sup>39</sup> Pour une synthèse des expéditions au Paraguay antérieures et postérieures à celle de Mendoza en 1534, voir le précieux bilan de DOMINGO Paola, « De la Provincia Gigante de Indias à la Tierra en Medio de la Mar : l'espace paraguayen aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1534-1617) », *e-Spania*, vol. 14, 2012.

Nous ne pouvons bien entendu entrer dans le détail du processus de Conquête du Río de la Plata, toutefois ses principales caractéristiques doivent être rapidement évoquées, car elles déterminent aussi bien le projet missionnaire des ignatiens que les modalités spécifiques de l'introduction de l'élevage dans la région<sup>40</sup>. À grands traits, trois périodes rythment le quasi-demi-siècle séparant l'arrivée des colons espagnols de celle des premiers jésuites, en 1585. La première s'étend de la fondation d'Asunción à 1556, deux décennies durant lesquelles les quelques centaines de colons ayant survécu à l'expédition de Mendoza, dominés numériquement, font alliance avec les Kario face aux Guaykuru du Chaco et se laissent « guaraniser » en adoptant la langue et le système de parenté guarani, ce qui leur permet de s'intégrer aux villages en qualité de « beaux-frères » (*tovaja*). Du point de vue anthropo-zoologique, cette première phase se déroule quasiment sans bétail, la plupart des animaux venus d'Espagne (chiens et chevaux de guerre) ayant été dévorés au cours d'épisodes de famine. Elle est également marquée par une politique d'évangélisation quasi nulle, les quelques curés et franciscains actifs au Paraguay n'étant pas en mesure de contrebalancer l'adoption de la polygamie par les Européens et leur tolérance vis-à-vis de l'anthropophagie, d'après les témoignages de deux acteurs de ce compromis, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca et Ulrich Schmidel<sup>41</sup>.

Déjà marqué par plusieurs révoltes, ce fragile *statu quo* est rompu de 1556 à 1580, lorsque l'*adelantado* Domingo de Irala (le Paraguay reste sans gouverneur formel jusqu'en 1594 et sans évêque jusqu'en 1556), ayant pris acte de l'absence de potentiel minier local et de l'inutilité d'une expédition au Pérou, décide d'imposer l'*encomienda* à ses alliés guarani, sous la forme d'un travail en nature (*servicio personal*) qui a pourtant été préalablement aboli dans les possessions espagnoles par les *Leyes Nuevas* de 1549. Les villages sont alors frappés par la *mita*, qui les fragmente entre divers *encomenderos*, tandis que les Indiens récalcitrants sont déclarés *yanaconas* et soumis à un service direct, héréditaire et perpétuel au domicile des Espagnols. Ceux-ci monopolisent qui plus est les femmes indiennes, dont le statut économique (ce sont elles qui assument alors le gros de l'horticulture) en fait la principale richesse locale. Simultanément, l'arrivée des premières têtes de bétail bovin, porcin et ovin depuis le Brésil et les Andes cause très vite des désastres dans les jardins des villages. S'ajoutant à de fortes épidémies et à une répression armée en hausse, cette verticalisation des relations hispano-guarani entraîne un essor des rébellions, menées par divers chamanes dont le plus célèbre d'entre eux, Overa, exige en 1579 la mise à mort de tous les animaux des Espagnols, tout en ayant

---

<sup>40</sup> Nous reprenons la chronologie de SERVICE Elman R., *Spanish-Guarani Relations in Early Colonial Paraguay*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1954, p. 7 ; pour des études plus récentes, voir ROULET Florencia, *La resistencia de los guaraníes del Paraguay (1537-1556)*, Posadas : Universidad Nacional de Misiones, 1993 ; DOMINGO Paola, *Naissance d'une société métisse : aspects socio-économiques du Paraguay de la Conquête à travers les dossiers testamentaires*, Montpellier : ETILAL, 2006 ; CANDELA Guillaume, *Entre la pluma y la cruz: el clérigo Martín González y la desconocida historia de su defensa de los indios del Paraguay (1543-1575)*, Asunción : Tiempo de Historia, 2018 ; AUSTIN Shawn M., *Colonial Kinship: Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, Albuquerque : University of New Mexico Press, 2020.

<sup>41</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA Álvaro, « Comentarios », *Revista del Instituto Paraguayo*, vol. 4, n° 33-35, 1902 [1555], p. 1-143 ; SCHMIDEL Ulrich, *Voyage curieux au Rio de la Plata : 1534-1554*, TERNAUX-COMPANS Henri (éd.), Thizy : Utz, 1567<sup>1998</sup>.

recours, comme le narrent Martín de Barco Centenera et Ruy Díaz de Guzmán, à des éléments de la catéchèse chrétienne retournés contre le système colonial<sup>42</sup>. Asunción perd le contrôle d'une grande partie de son territoire, tandis que les héritiers métis de la première génération de conquistadores, les *hijos de la tierra*, se voient reconnus par leurs pères et s'emploient à désenclaver la région en refondant Buenos Aires, en 1580. Le nombre de Kario asuncènes passe alors de 20.000 en 1556 à 3.000 à la fin du siècle<sup>43</sup>.

La troisième et dernière étape court de 1580 à la décennie 1610. Elle est la plus conséquente pour notre propos, car elle voit en 1575 l'arrivée d'un important groupe de moines franciscains dont l'un d'entre eux, fray Luis de Bolaños, élabore le premier programme d'évangélisation systématique des Guarani. Apprenant leur langue, optant pour l'émulation chamanique et mobilisant des Frères métis, Bolaños s'appuie sur la menace du bétail espagnol pour appliquer au Paraguay la politique de « réduction » (*reducción*) ayant été promulguée au Pérou par le vice-roi Francisco de Toledo<sup>44</sup>. Il s'agit de proposer aux villages rebelles de s'établir dans des missions, certes encore soumises à l'*encomienda* mais établies à distance d'Asunción et des ravages causés par son bétail. Bolaños fonde ainsi en 1580 la Réduction d'Altos, suivie de celles d'Itá et Yaguarón, lesquelles servent désormais de bouclier défensif protégeant la capitale d'une révolte guarani généralisée. L'originalité de ces missions tient alors au fait qu'elles articulent leur activité économique entre deux secteurs, l'un, particulier, prolongeant sous l'égide des chefs de lignages (caciques) le système de subsistance traditionnel (horticulture, chasse, pêche, cueillette), tandis que le secteur communautaire, encadré par les moines, produit des biens municipaux liés à l'introduction de l'artisanat mais aussi et surtout à la promotion de l'élevage puis de l'agriculture, le recours à l'araire et la mise en place d'*estancias* étant rendus obligatoires respectivement en 1598 et 1615. Or, c'est dans ce contexte que les premiers ignatiens missionnaires arrivent au Paraguay, les uns depuis le Pérou en 1585, les autres depuis le Brésil en 1587, afin d'y évangéliser les Guarani. La Province jésuite du Paraguay, après quelques hésitations quant à son rattachement à l'Espagne ou au Portugal, voit le jour sous égide péruvienne en 1604, son premier Provincial étant Diego de Torres Bollo, ancien Supérieur de la Réduction andine de Juli où avait notamment été promue l'évangélisation des Aymara grâce à l'élevage ovin.

Contrairement à ce qui s'est produit dans d'autres régions, jusqu'aux années 1610, franciscains et ignatiens vont travailler conjointement au perfectionnement du système de réduction, sous l'égide de l'évêque fray Martín Ignacio de Loyola, moine et neveu du fondateur de la Compagnie, qui convoque en 1603 le tout premier Synode

<sup>42</sup> BARCO CENTENERA Martín del, *Argentina y Conquista del Río de la Plata*, Lisbonne : P. Craesbeeck, 1602 ; DÍAZ DE GUZMÁN Ruy, *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las Provincias del Río de la Plata*, DE ANGELIS Pedro (éd.), Buenos Aires : La Revista, 1612<sup>1834</sup>, vol. 1.

<sup>43</sup> Pour cette estimation démographique, consulter SERVICE, *Spanish-Guarani Relations*, op. cit., p. 34, 55.

<sup>44</sup> Nous reprenons ici les apports de NECKER LOUIS, *Indiens guarani et chamanes franciscains : les premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris : Anthropos, 1979 ; voir aussi DURÁN ESTRAGÓ Margarita, *Aporte franciscano a la primera evangelización del Paraguay y Río de la Plata*, Asunción : Don Bosco, 1992.

asuncène appliquant les dispositions du troisième Concile liménien de 1583, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Avec le soutien du gouverneur Hernando Arias de Saavedra, les missionnaires orientent leurs efforts non plus vers les Guarani asuncènes mais vers la région plus lointaine du Paraná, où Bolaños fonde Caazapá puis Yutí en 1606-1611 et aide les jésuites à établir leur première mission, San Ignacio, en 1609. En 1615-1616, on assiste même à la création conjointe des villages jésuites d'Itapúa et de Santa Ana aux côtés de la Réduction franciscaine d'Itatí<sup>45</sup>. Cette collaboration ne dure toutefois pas, à cause de la visite de l'*oidor* Francisco de Alfaro envoyé depuis le Pérou pour réformer l'*encomienda* paraguayenne. En 1611-1612, ce dernier impose en effet la fin du *servicio personal* et du *yanaconazgo*, la ségrégation stricte des établissements guarani et espagnols puis la mise en place de conseils municipaux (*cabildos*) indiens. Se ralliant aux intérêts des métis asuncènes, les franciscains vont dès lors s'opposer à ces mesures, là où les jésuites vont au contraire les soutenir et entrer directement en conflit avec les *encomenderos*. Affaibli par sa scission avec Buenos Aires en 1617, le Paraguay obtient en 1618 l'annulation partielle des « ordonnances » d'Alfaro, alors que les moines décident de mettre fin à leur élan évangéliste. Cette rupture est décisive, car elle explique en partie pourquoi la Compagnie de Jésus s'oriente, à compter de cette période, vers une politique missionnaire inédite, consistant à entrer en contact avec des villages éloignés, n'ayant encore jamais été soumis à l'*encomienda*, afin de bâtir des Réductions respectant l'esprit ségrégationniste des réformes d'Alfaro mais aussi le paradigme pastoral de Juli.

Prenons note de cette spécificité, car elle implique que les Guarani convertis par les jésuites pionniers du premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle n'ont, à l'inverse des *mitayos* d'Asunción et du Paraná, jamais été mis au contact du bétail espagnol et n'ont donc, contrairement à la poule, au chien et peut-être au porc, pas encore connu de chevaux, de bœufs ni de moutons, ni pratiqué l'élevage. En laissant de côté, par souci de clarté, le cas des missions du Chaco, il faut considérer que les ignatiens se lancent à cette époque à l'assaut de quatre fronts, peut-être associés à des confédérations de villages : à l'Est, le Paraná et l'Uruguay (Provinces argentines de Misiones et de Corrientes, Départements paraguayens de Misiones, Itapúa, Alto Paraná), au Nord, l'Itatí (amont du fleuve Paraguay), au Nord-Est, le Guayrá (État brésilien du Paraná) puis au Sud-Est, le Tapé (État brésilien du Rio Grande do Sul). L'essor des « 30 Réductions des Guarani » suit quatre étapes : une période d'expansion suivie d'un repli catastrophique provoqué par des esclavagistes brésiliens (*bandeirantes*) en 1609-1640, une parenthèse de récupération de 1640 à 1680, une seconde vague pionnière en 1680-1740, puis une longue phase de crise de 1740 à l'expulsion de l'Ordre en 1767. Cette périodisation est primordiale pour notre propos, dans la mesure où chacun de ces moments correspond

---

<sup>45</sup> Sur cette collaboration, NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains*, op. cit., p. 111-148 ; notre principale référence pour la chronologie des Réductions jésuites est MAEDER Ernesto J.A., *Misiones del Paraguay: construcción jesuítica de una sociedad cristiano guaraní*, Resistencia : Contexto, 2013, p. 30-45 pour la première étape franciscano-ignatienne. Les études comparées de ces deux systèmes missionnaires demeurent malheureusement peu nombreuses.

à un stade différent du projet de pastoralisation, d'abord traduit par des introductions expérimentales de bétail (1609-1640), puis par une tentative de mise en place d'*estancias* municipales (1640-1680), suivie de la découverte et l'extermination des *vaquerías* (1680-1740) et enfin de l'essor des *estancias grandes* de Yapeyú et de San Miguel (1740-1767). Ainsi, comme l'a remarqué à juste titre Rafael Carbonell de Masy, « [d]ans l'histoire des Réductions guarani administrées par les jésuites, l'entreprise évangélisatrice, toute prioritaire qu'elle soit, n'est jamais séparée de l'entreprise dédiée à la mise en place de communautés essentiellement rurales », dont l'élevage est censé assurer l'autonomie<sup>46</sup>.

Dès la première période, de 1609 à 1640, le Provincial Diego de Torres Bollo envisage en effet la substitution de la chasse et de la pêche par l'élevage bovin, ovin, porcin et caprin, pour permettre la concentration des villages guarani dans un nombre restreint de missions. Sur les fronts septentrionaux (Itatí, Guayrá), les jésuites parquent leurs bêtes dans des îles fluviales, tandis que les Réductions du Sud (Paraná, Uruguay et surtout Tapé) mettent en place des *estancias* expérimentales en plaine<sup>47</sup>. En dépit de fortes réticences initiales de la part des Guarani, ce cheptel prospère petit à petit, mais doit être progressivement abandonné entre 1628 et 1641, lorsque les *bandeirantes* pillent une à une les quelque 38 missions établies par la Compagnie, afin de s'approvisionner en main-d'œuvre esclave destinée aux exploitations sucrières de São Paulo. Les Pères se voient par conséquent contraints d'évacuer le Guayrá (1631-1633) et le Tapé (1635-1639) puis enfin l'Itatí (bien plus tard, en 1668-1669) en regroupant des dizaines de milliers de réfugiés dans 22 Réductions seulement, concentrées dans un Paraná et un Uruguay plus aisés à défendre<sup>48</sup>. Les bêtes des autres régions sont laissées à leur sort, et les Pères doivent acheter à prix d'or un cheptel de 40.000 bovins pour nourrir les déplacés, inaugurant ainsi un régime alimentaire à forte dominante carnée, qui ne se démentira plus. L'effondrement de l'Union des couronnes portugaise et espagnole, en 1640, met fin à cette période, les jésuites étant autorisés à former des milices indiennes et à les doter des armes à feu qui permettent la victoire sur les *bandeirantes* à Mbororé en 1641. La mort, fusil à la main, du Supérieur Diego de Alfaro scelle ce pacte défensif, manifesté par la conversion officielle des Réductions survivantes en *presidios* ayant pour vocation de surveiller non seulement les Portugais, mais aussi les créoles d'Asunción et les divers groupes indiens refusant la sédentarisation, nommés « infidèles » (*infieles*)<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> CARBONELL DE MASY Rafael et AL., *Estrategias de desarrollo rural en los Pueblos guaraníes (1609-1767)*, Barcelone : A. Bosch, 1992, p. 5. « En la historia de las Reducciones guaraníes administradas por los jesuitas, la empresa evangelizadora por más estimada que fuera, nunca aparece separada de la empresa dedicada al desarrollo de unas comunidades fundamentalmente rurales. » L'ouvrage de Carbonell de Masy est notre principal guide pour le contexte pastoral général.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 31-90 ; voir également l'excellente synthèse de MAEDER Ernesto J.A., « La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los Pueblos y consecuencias demográficas », *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 17, n° 89, 1989, p. 49-68 ; p. 49-52 ; également MAEDER, *Misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 45-101.

<sup>48</sup> Nous empruntons les cartes et le graphique suivants à l'inégalable usuel de MAEDER Ernesto J.A., *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil*, Séville : Junta de Andalucía, 2009, p. 24.

<sup>49</sup> Nous serons amenés au cours de notre réflexion à reprendre littéralement cette catégorie, équivalant à celle d'Indien « insoumis », en dépit de sa connotation négative. C'est de fait en ces termes que ces groupes sont cités dans les sources.

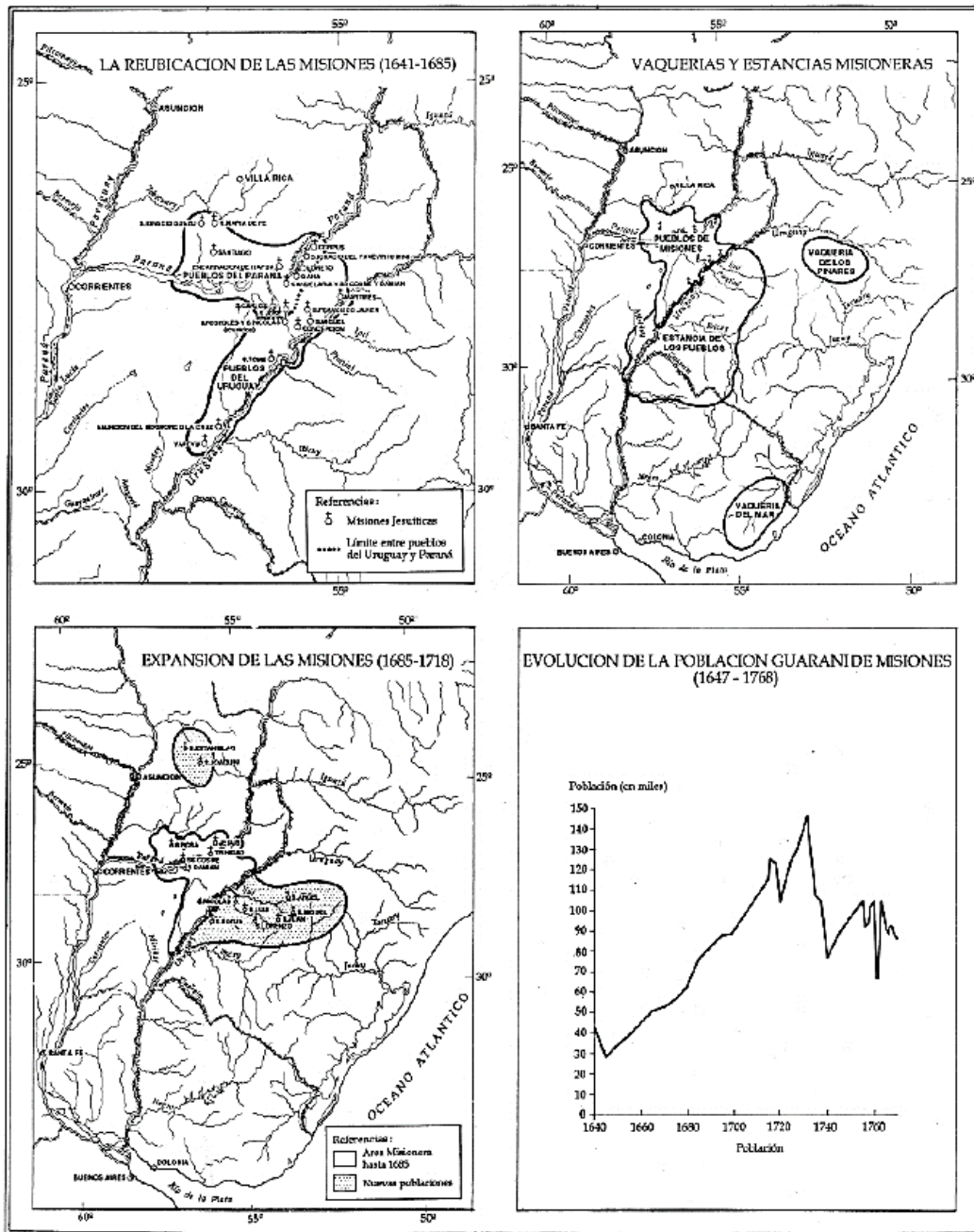


Figure 2 : cartographie et démographie générales des 30 Réductions jésuites des Guarani d'après l'atlas d'Ernesto Maeder (2009)

Jusqu'à la décennie 1680, les 22 missions rescapées se consacrent à l'édification d'un district missionnaire autonome et destiné à servir de garnison frontalière, dans un Río de la Plata en déficit chronique de soldats<sup>50</sup>. Ce statut est acté par des mesures d'exception : devant en théorie être transférées au clergé séculier, les Réductions sont érigées en Doctrines, dont les jésuites sont les curés et les seuls non-Indiens pouvant y résider de manière permanente ; elles sont exemptées de l'*encomienda*, ne payent pas

<sup>50</sup> MAEDER, *Misiones del Paraguay*, op. cit., p. 102-143.

de dîmes et règlent directement le tribut à la Couronne, notamment grâce au troc du maté, la noblesse des caciques ayant mené le combat face au Portugal étant reconnue par des exemptions fiscales. Durant ces quatre décennies, l'intense brassage ethnique déclenché par l'exode du Guayrá, du Tapé et de l'Itatí se traduit par une explosion démographique, si bien que la population totale des Réductions passe de 36.000 âmes en 1641 à 61.000 habitants en 1682 (contre 20.000 aux alentours d'Asunción et 12.000 seulement dans la région de Buenos Aires), par croissance végétative, le manque de personnel ecclésiastique limitant les expéditions évangélisatrices. Dans ce contexte, où certaines missions dépassent rapidement les 6.000 habitants, l'enjeu alimentaire se fait pressant et se traduit par la fondation précaire d'*estancias* municipales, alimentées par l'achat de bétail auprès des créoles d'Asunción et Corrientes<sup>51</sup>. Le retour du Portugal, qui établit en 1680 la forteresse de Colonia del Sacramento (actuel Uruguay), impose la fin de cette parenthèse et cause la redécouverte fortuite du bétail bovin du Tapé, laissé à l'abandon un demi-siècle plus tôt, devenu marron et s'étant multiplié en grande quantité. Le siège hispano-guarani de Colonia, en 1680 même, permet la sécurisation temporaire de cette *vaquería del mar*, qui marque le début de l'âge d'or des Réductions.

En effet, encouragés par l'arrivée d'un nouveau contingent missionnaire en 1691, les Guarani vont alors se lancer dans une « Conquête de l'Est » se traduisant par la reprise en main des territoires du Tapé autrefois évacués. Cette politique consiste en la scission des missions les plus surpeuplées, qui fondent sept villages pionniers sur la rive droite de l'Uruguay, tandis que l'élan évangélisateur reprend auprès des Indiens insoumis par la création d'une mission dans le Monday (Nord). Le district passe de 22 à 30 Réductions entre 1687 et 1718, sa population atteignant 78.000 individus en 1690, 121.000 en 1716 et enfin un pic de 141.000 Indiens en 1732 soit, de 1640 à 1730, un doublement chaque demi-siècle environ<sup>52</sup>. Cet emballement démographique se trouve compensé par la mise en place d'un système de distribution hebdomadaire de viande bovine, atteignant vite les 80 kilos par an et par habitant, un rythme effréné permis par des prélèvements incessants sur les hardes sauvages du Tapé, qui provoque à terme l'épuisement de la *vaquería del mar*. En 1700-1705, le spectre du retour des Portugais à Colonia et de leur alliance avec les nomades Charrúa afin de piller les bovins marrons entraîne une nouvelle intervention militaire hispano-guarani et la sécurisation de deux autres *vaquerías*, celle des *pinares* et du *río negro*, plus à l'Est, qui garantissent la survie de ce système jusqu'aux années 1730. En dépit de rivalités croissantes avec Asunción et d'épidémies sporadiques, ce demi-siècle de prospérité, déclenché par l'exploitation du bétail sauvage et le commerce du maté, permet l'installation d'un atelier typographique dans les Réductions, l'essor de la production lettrée en guarani, le développement de

<sup>51</sup> MAEDER, « La población de las misiones de guaraníes », *art. cit.*, p. 52-61 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural, op. cit.*, p. 115-124.

<sup>52</sup> CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural, op. cit.*, p. 96-110, 118-124, 147-153 ; MAEDER, « La población de las misiones de guaraníes », *art. cit.*, p. 52-56 ; MAEDER, *Misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 145-208.



congrégations religieuses dynamiques, la reconstruction des missions en pierre de taille et, surtout, la sortie des Guarani « vieux chrétiens » de leur statut de néophytes, dans la mesure où ils prennent désormais part à diverses expéditions missionnaires auprès d'autres groupes indiens, avec l'ouverture d'un front auprès des Chiquito des Andes<sup>53</sup>.

Dernière étape de ce parcours chronologique accidenté, la phase de déclin des Réductions débute dans la décennie 1730 avec une véritable hécatombe : de 1732 à 1740, 48% de la population disparaît, passant de 141.000 à 74.000 âmes sous l'effet conjugué d'épidémies massives, d'une mobilisation générale des milices guarani face à la révolte asuncène des *comuneros* et au troisième retour des Portugais à Colonia et, plus que toute autre chose, au tarissement des trois *vaquerías*, rapidement annihilées par la fondation de Montevideo en 1726 et par les négociants de Buenos Aires développant depuis le début du siècle le trafic du cuir avec les négriers anglais<sup>54</sup>. Face à une famine et à une apostasie généralisées, les Pères se tournent à nouveau vers l'achat de bétail auprès des créoles, causant une banqueroute des finances missionnaires, accusées par ailleurs de frauder le fisc espagnol. Si les Réductions sont consolidées en 1743 par une *Cédula grande* qui réaffirme leurs privilèges, l'Ordre s'emploie à rebâtir son district en se libérant du bétail sauvage<sup>55</sup>. Deux immenses *estancias* communes, sises à Yapeyú et à San Miguel, sont alimentées par 40.000 bovins chacune et doivent faire l'objet d'une gestion rigoureuse, tandis que chaque mission doit développer une agriculture et un artisanat intensifs par le recours à l'araire, au fumier et à l'élevage ovin, jusque-là peu présents. Ce projet est toutefois avorté par la guerre guaranitique de 1750-1756, causée par la session des sept missions orientales au Portugal en échange de Colonia, dans le cadre du traité de Madrid. L'exode forcé de 30.000 habitants et la perte de 15 *estancias* inspirent une rébellion indienne, réprimée dans le sang par les deux Couronnes. Bien que le traité de Madrid ait été annulé en 1761, la Compagnie n'a pas le temps de rebâtir le Tapé car elle est expulsée sur ordre de Charles III en 1767. Entre temps, les missions ne font que décliner, avec 103.000 âmes en 1762 contre 85.000 en 1765, cette chute linéaire jusqu'à la fin du siècle étant proportionnelle à la pénurie croissante de viande.

Comme nous pouvons le constater, le rythme vital des Réductions semble en majorité dépendre, pour une grande partie de leur histoire, de l'exploitation des hardes bovines marronnes, si bien qu'il n'est pas exagéré d'affirmer qu'ici plus qu'ailleurs, les relations anthropo-zoologiques sont véritablement au cœur de l'ensemble d'un projet

---

<sup>53</sup> Sur l'imprimerie, active de 1700 à 1727, se reporter à FURLONG Guillermo, *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses. 1700-1850: Misiones del Paraguay, Argentina, Uruguay*, Buenos Aires : Guarania, 1953.

<sup>54</sup> MAEDER Ernesto J.A., « Del esplendor a la crisis: las misiones de guaraníes entre 1734-1744 », *Temas* 3, vol. 7, n° 12, 2003, p. 115-129 ; JACKSON Robert H., « Crisis demográfica nas missões, 1730-1740 », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 129-136. La magnitude de cette crise est telle que la moitié de la population de certaines missions décède en une année seulement et que l'espérance de vie moyenne à la naissance passe de 27 ans en temps normal à 7 ans durant cette période.

<sup>55</sup> CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 110-115, 140-160, 212-222, 268-287, 296-298 ; MAEDER, *Misiones del Paraguay*, op. cit., p. 209-296.

missionnaire débutant par un plan de pastoralisation ovine calqué sur celui de Juli et se concrétisant par un modèle original de prédation de troupeaux bovins ensauvagés. Or, comment ce paradigme imprévu a-t-il vu le jour, comment s'est-il articulé avec les pratiques cynégétiques traditionnelles des Guarani et le discours religieux des Pères ? Comment passe-t-on d'un mode de subsistance fondé sur la polyculture horticole à un régime alimentaire reposant sur la viande bovine ? Les jésuites ont-ils été en mesure de contrôler leurs ouailles dès lors qu'une part considérable de leur temps était dédiée à la chasse, à cheval, de taureaux et de vaches sauvages ? Peut-on véritablement parler ici de domestication ? Qu'en est-il de la pêche, de la cueillette et, à l'inverse, du cheptel moins prompt au marronnage, comme dans le cas du mouton ou des poules ? Où se situent par exemple les porcs dans ce panorama, et quels rôles ont pu jouer les chiens ? Comment la faune locale, herbivore ou prédatrice, a-t-elle réagi au primat des bovins ? Quels effets l'ère des *vaquerías* a-t-elle eu sur la langue guarani et, à travers elle, sur les mots, les concepts et l'imaginaire de ce « pastoralisme chrétien » forgé par les jésuites ?

*Un corpus en langue guarani à redécouvrir*

Nous le voyons, l'ensemble de ces interrogations portent essentiellement sur la période missionnaire centrale, à savoir le demi-siècle s'étendant de la décennie 1680 aux années 1730. Paradoxalement, cet âge d'or des Réductions est aussi la période de leur histoire ayant fait l'objet du plus petit nombre d'études, l'essentiel des travaux s'étant focalisés soit sur la période pionnière du premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, soit sur les violents conflits remettant en cause la survie des Réductions dans le second tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce vide historiographique au cœur de l'histoire coloniale n'est certes pas propre au Paraguay, comme l'a récemment souligné Bernard Lavallé dans deux ouvrages dénonçant le statut de « parent pauvre » de l'étape 1680-1750, généralement considérée comme une phase de transition entre le déclin du cadre habsbourgeois et le début des réformes des Bourbons, sans grands événements marquants, ni Concile provincial, ni révolte indienne d'envergure<sup>56</sup>. Dans le cas des missions des Guarani, où cette phase répond, comme nous l'avons vu, à un âge d'or culturel et démographique, mais aussi à une intense rivalité avec le Portugal, les motivations de ce désintéret sont cependant tout autres et tiennent à des causes idéologiques ainsi que documentaires. Il faut en effet remarquer, suivant Ernesto Maeder, qu'à compter de l'expulsion de la Compagnie, et même avant cette dernière, le gros des travaux sur les Réductions a été polarisé par un affrontement constant entre des historiens jésuites, tenants d'une ligne généralement apologétique, et divers essayistes ou universitaires laïques ayant pour but

---

<sup>56</sup> LAVALLÉ Bernard, « Prólogo: a propósito del primer siglo XVIII en el imperio español de América », in LAVALLÉ Bernard (dir.), *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 7-8 ; LAVALLÉ Bernard, « Introducción », in LAVALLÉ Bernard (dir.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740): un balance historiográfico*, Madrid : Casa de Velázquez, 2019, p. 1-3 ; voir aussi BERTRAND Michel, « El difícil surgimiento del "primer" siglo XVIII en la historiografía americanista », in LAVALLÉ Bernard (dir.), *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 9-26.

d'offrir une lecture critique de l'héritage missionnaire, non sans arrière-pensées anti-cléricales<sup>57</sup>. Les premiers ont, par conséquent, eu tendance à privilégier les débuts de l'histoire missionnaire, moins sujets à controverses, tandis que les seconds ont focalisé leur intérêt sur les polémiques liées aux *comuneros*, à la guerre de 1750, puis à l'expulsion.

Il faut en vérité attendre 1998 pour que Magnus Mörner puisse affirmer que la « normalisation » historiographique des Réductions a été consommée, plus d'un siècle après la grande controverse ouverte en 1897 par le journaliste paraguayen Blas Garay, opposé au Père José Hernández. La première moitié du XX<sup>e</sup> siècle peut, de la sorte, être résumée sous la forme d'une intense activité archivistique de la Compagnie, qui a fait en sorte de publier une grande quantité de documents afin de justifier son action auprès des Guarani (voir les écrits des Pères Pastells, Mateos, Leonhardt, Porto, Kratz et Furlong) tandis que des auteurs tiers travaillent, sans prendre en compte ces apports documentaires, à la confirmation (Cunninghame Graham) ou à la critique (Lugones) du système de réduction, étudié de manière idéal-typique, principalement à l'appui du débat portant sur sa parenté supposée vis-à-vis de l'idéal communiste<sup>58</sup>. L'intérêt pour l'animal en mission est à ce stade quasiment nul. Il se manifeste avec force à partir des années 1950, lorsque Popescu, Mörner, Coni et Barrios Pinto réactivent l'attrait lié aux Réductions en leur appliquant une approche socio-économique quantitative, laquelle fait la part belle au bétail<sup>59</sup>. Prolongé dans la décennie 1980 par l'histoire rurale de Juan Carlos Garavaglia, Nicolas Cushner et Carbonell de Masy, ce renouveau est confirmé par la valorisation de la démographie par Ernesto Maeder et Alfredo Bolsi et celle de

---

<sup>57</sup> MAEDER Ernesto J.A., « Las misiones jesuíticas de guaraníes: dos siglos de historiografía y controversia », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 13-20. Par souci de concision, nous limitons cet état de l'art aux études portant sur la seule période 1609-1768.

<sup>58</sup> MÖRNER Magnus, « Del Estado jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní misionero: un proceso de "normalización" historiográfica desde los años 1950 », in *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, Resistencia : IIGHI, 1999, s.p. ; GARAY Blas, *El comunismo de las misiones*, Asunción : El Lector, 1897<sup>1996</sup> ; HERNÁNDEZ Pablo, *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1913, 2 vol. ; PASTELLS Pablo et MATEOS Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : V. Suárez, 1912, 9 vol. ; LEONHARDT Carlos (dir.), *Cartas anuas de la antigua Provincia jesuítica de la Compañía de Jesús: 1609-1614. 1615-1637*, Buenos Aires : IIH, 1609<sup>1927-1929</sup>, 2 vol., parmi des très nombreux autres écrits ; PORTO Aurélio, *História das missões orientais do Uruguai*, JAEGER Luis G. (éd.), Porto Alegre : Selbach e Cia, 1943<sup>1954</sup> ; KRATZ Wilhelm, *El tratado hispano-portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias: estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, BERMÚDEZ CAMACHO Diego (trad.), Rome : IHSI, 1954 ; FURLONG Guillermo, *Misiones y sus Pueblos de guaraníes*, Buenos Aires : Balmes, 1962, parmi une bibliographie considérable ; dernier représentant de cette historiographie, HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris : Hachette, 1967<sup>1986</sup> ; sur la question du communisme, le livre le plus tardif est celui de LUGON Clovis, *La République communiste chrétienne des Guarani (1610-1768)*, Paris : Éditions Ouvrières, 1949. Comparer enfin la tonalité des écrits de CUNNINGHAME GRAHAM Robert B., *A Vanished Arcadia*, Londres : Century, 1901<sup>1988</sup> ; LUGONES Leopoldo, *El imperio jesuítico*, BARTHOLOMEW Roy (éd.), Buenos Aires : Belgrano, 1904<sup>1981</sup>.

<sup>59</sup> POPESCU Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelone : Ariel, 1952<sup>1967</sup> ; MÖRNER Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires : Paidós, 1953<sup>1968</sup> ; CONI Emilio Á., *Historia de las Vaquerías del Río de la Plata, 1555-1750*, Buenos Aires : Devenir, 1956 ; BARRIOS PINTOS Aníbal, *De las Vaquerías al alambrado: contribución a la historia rural uruguaya*, Nuevo Mundo, 1967. Beaucoup de ces études ne sont pas spécifiquement consacrées aux missions.

la comptabilité par Teresa Blumers<sup>60</sup>. Peu qualitative, leur démarche est complétée à la même époque par l'émergence tardive d'une ethno-histoire représentée par Branislava Susnik, Efraím Cardozo et Louis Necker, ce dernier étant à l'origine de la redécouverte décisive du précédent franciscain. Les animaux, en vérité surtout le bétail, y font bien leur apparition, mais sous la forme d'un outillage technique ou d'un objet de relations inter-ethniques, ne constituant pas ainsi un sujet en soi et oblitérant en tout cas la prise en compte de la faune endogène et, surtout, celle des représentations des Pères et de leurs ouailles envers les non-humains<sup>61</sup>. Celles-ci émergent ponctuellement dans les travaux consacrés à l'art (Plá) et la culture matérielle et architecturale des ruines (Kern), stimulés par leurs classifications au patrimoine mondial de l'UNESCO en 1984-1988<sup>62</sup>.

Sur ces bases renouvelées, l'historiographie missionnaire a connu une véritable explosion quantitative et qualitative à partir des années 1990, pour des motifs d'ordre documentaire sur lesquels nous allons revenir, mais aussi en raison de l'essor d'une histoire plus politique, remettant au premier plan l'agentivité des Guarani eux-mêmes, l'aspect pluriethnique des Réductions, leur insertion dans les institutions coloniales et leur rôle de foyers de production de « savoirs de la conversion », avec des approches mêlant microhistoire, histoire globale ou connectée et histoire sociale des religions<sup>63</sup>. Si certaines de ces recherches ont approfondi les thématiques préexistantes en matière d'économie (Sarreal), de démographie (Jackson), de culture matérielle et architecturale (Levinton, Sustersic) ou de biographies des jésuites les plus marquants (Page), la ligne dominante a été fixée par la parution en 2003 et 2009 des ouvrages de Barbara Ganson et de Guillermo Wilde, interrogeant à nouveaux frais l'autonomie de la noblesse et des conseils municipaux indiens. Aux côtés de Kazuhisa Takeda, Wilde a contribué à un profond renouvellement du champ en problématisant la notion d'une « ethnogenèse » missionnaire négociée, afin de critiquer la passivité, l'autarcie ainsi que l'homogénéité

<sup>60</sup> GARAVAGLIA Juan C., *Mercado interno y economía colonial: tres siglos de la yerba mate*, Mexico : Grijalbo, 1983 ; GARAVAGLIA Juan C., *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires : La Flor, 1987 ; GARAVAGLIA Juan C., *Los hombres de la Pampa : une histoire agraire de la campagne de Buenos Aires, 1700-1830*, Paris : EHESS, 2000 ; CUSHNER Nicholas P., *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany : SUNY, 1984 ; MAEDER Ernesto J.A. et BOLSI Alfredo, *La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características (1671-1767)*, Resistencia : IIGHI, 1983 ; BLUMERS Teresa, *La contabilidad en las Reducciones guaraníes*, Asunción : CEADUC, 1992 ; sur ce champ, consulter enfin l'état des lieux de GARAVAGLIA Juan C. et GELMAN Jorge D., « Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: Results of a Historiographical Renaissance », *Latin American Research Review*, vol. 30, n° 3, 1995, p. 75-105.

<sup>61</sup> SUSNIK Branislava, *Los aborígenes del Paraguay: etnohistoria de los guaraníes, época colonial*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979 ; CARDOZO Efraím, *El Paraguay colonial*, Asunción : El Lector, 1991 ; NECKER, *Indiens guaraní et chamanes franciscains*, op. cit.

<sup>62</sup> PLÁ Josefina, *El barroco hispano-guaraní*, Asunción : Intercontinental, 1975<sup>2006</sup> ; ALVAREZ KERN Arno, *Arqueología histórica misionera*, Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998.

<sup>63</sup> Voir à ce sujet les pistes ouvertes plus globalement par CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011 ; WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011 ; MALDAVSKY Aliocha et AL. (dir.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leyde - Boston : Brill, 2014. Face à une bibliographie en croissance constante et exponentielle, notre état de l'art se limite aux seuls livres et ne prétend bien entendu pas à une exhaustivité d'autant plus illusoire que l'histoire missionnaire s'écrit aujourd'hui à l'échelle globale.

ethnique longtemps associées aux habitants des Réductions<sup>64</sup>. Cet accent novateur mis sur la dimension composite de l'histoire missionnaire a cependant conduit les auteurs postérieurs à privilégier l'étude de ses crises polémiques, telles que la révolte *comunera* (Avellaneda) ou la guerre guaranitique (Quarleri)<sup>65</sup>. Plus récemment, des avancées ont été réalisées dans l'approfondissement de la connaissance de la société missionnaire et de ses tensions internes, que ce soit à travers le cas des infirmiers (Deckmann Fleck), des musiciens (Fahrenkrog), des miliciens (Svriz Wucherer) ou des femmes (Ramos), sans négliger l'analyse des modalités de prise de décision au sein de la Compagnie de Jésus (Fechner)<sup>66</sup>. Les animaux se font rares dans ces écrits, à l'exception des travaux portant sur la dimension littéraire des chroniques ignatiennes (Pezzuto) ou sur celle, épistémologique, des écrits naturalistes jésuites, avec le livre marquant de Miguel De Asúa sur les naturalistes jésuites de terrain, la faune y étant traitée en objet de savoir<sup>67</sup>.

En somme, nous pouvons conclure que, si ces apports récemment synthétisés par l'imposante bibliographie de Bartomeu Melià et Liane Nagel ont considérablement enrichi l'appréhension des Réductions, ils partagent un socio-centrisme ayant laissé peu de place à l'étude des relations anthropo-zoologiques comme question autonome, dépassant l'histoire des représentations<sup>68</sup>. En outre, la focalisation sur les événements conflictuels postérieurs à 1730 a conduit à négliger le projet d'une analyse qualitative de l'âge d'or marqué par les *vaquerías*. Pour comprendre les raisons de cette orientation, ainsi que les moyens de la compléter, il est fondamental de souligner la spécificité et

<sup>64</sup> SARREAL Julia, *The Guaraní and their Missions: A Socioeconomic History*, Stanford : Stanford University Press, 2014 ; JACKSON Robert H., *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leyde - Boston : Brill, 2019 ; LEVINTON Norberto, *La arquitectura jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : SB, 2018 ; SUSTERSIC Darko B., *Imágenes guaraní-jesuíticas: Paraguay, Argentina, Brasil*, Asunción : ServiLibro - Museo del Barro, 2010 ; PAGE Carlos A., *Siete Ángeles: jesuitas en las Reducciones y Colegios de la antigua Provincia de Paraguay*, Buenos Aires : SB Editores, 2007<sup>2011</sup> ; GANSON Barbara, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford : Stanford University Press, 2003 ; WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires : SB, 2009<sup>2016</sup>. Voir également les contributions de Wilde et de Takeda réunies dans SAITO Akira et ROSAS LAURO Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

<sup>65</sup> AVELLANEDA Mercedes, *Guaraníes, criollos y jesuitas: luchas de poder en las Revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*, Asunción : Tiempo de Historia, 2014 ; QUARLERI Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Mexico - Buenos Aires : FCE, 2009.

<sup>66</sup> DECKMANN FLECK Eliane C., *Entre a caridade e a ciência: a prática misionária e científica da Companhia de Jesus*, São Paulo : Oikos, 2014 ; FAHRENKROG Laura, *Los "indios cantores" del Paraguay: prácticas musicales y dinámicas de movilidad en la Asunción colonial (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires : SB, 2020 ; SVRIZ WUCHERER Pedro O.M., *Resistencia y negociación: milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. XVII-XVIII)*, Buenos Aires : Prohistoria, 2019 ; RAMOS Antônio D., *Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província jesuítica do Paraguai*, São Leopoldo : Oikos, 2016 ; FECHNER Fabián, *Entscheidungsfindung in der Gesellschaft Jesu: Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*, Tübingen : Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, 2012. Certains de ces ouvrages, comme celui de Fahrenkrog, connectent les Réductions avec l'espace créole.

<sup>67</sup> PEZZUTO Marcela N., *Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní: estudio de la Conquista espiritual de Antonio Ruiz de Montoya (1639)*, Buenos Aires : Miño y Dávila, 2017 ; ASÚA Miguel de, *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*, Leyde - Boston : Brill, 2014.

<sup>68</sup> MELIÀ Bartomeu et NAGEL Liane M., *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Asunción : ServiLibro, 1995<sup>2015</sup>.

la partialité des sources actuellement à la disposition des chercheurs. En effet, comme l'a souligné avec force Ernesto Maeder, en raison de l'absence de chroniqueurs laïcs dans le Paraguay des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, de l'éloignement physique des missions et de la polarisation des relations avec leurs voisins (brésiliens, asuncènes, portègues), « il faut noter que la principale source provient des missionnaires eux-mêmes. Leurs témoignages, analysés avec prudence, sont les seuls susceptibles d'offrir les éléments nécessaires à la reconstruction de l'histoire [des Réductions] »<sup>69</sup>. Les textes en question sont alors de quatre types : la documentation à finalité externe (visant un lectorat hors des missions, qu'il soit jésuite ou non) manuscrite ou imprimée, en castillan, en latin ou dans diverses langues européennes (*cartas annuas*, chroniques, témoignages de nature individuelle) ; la documentation à finalité interne, de type administratif (destinée aux missionnaires), manuscrite, rédigée en castillan ou en latin (lettres envoyées par Rome, livres d'ordres et préceptes, actes de Congrégations, mémoires de visites provinciales, statistiques et comptabilité) ; les écrits à finalité interne écrits pour (et souvent par) les habitants des Réductions, en langue guarani, imprimés ou manuscrits et liés avant tout à la catéchèse (vocabulaires, grammaires, catéchismes, rituels, manuels de confession, sermons, livres de vie chrétienne ou guides ascétiques mais aussi manuels de médecine et d'administration, chroniques historiques...) ; enfin, les sources à finalité externe en guarani, manuscrites, rédigées avec ou sans supervision jésuite à l'occasion de périodes de crise politique (principalement sous la forme de lettres et d'actes de *cabildos* indiens).

Jusqu'aux années 1950, c'est essentiellement la première catégorie de sources (à finalité externe, en langues européennes) qui a été utilisée pour rédiger l'histoire des missions, en dépit de l'évident biais apologétique qu'elle suppose. Elle s'accompagne aussi d'un biais chronologique : d'une part, les chroniques disponibles ont été écrites soit avant 1680 (Montoya, Del Techo) soit après 1740 (Lozano, Guevara, Charlevoix, Guevara, Muriel) et la plupart d'entre elles ne narrent de surcroît que les six premières décennies de la Compagnie au Paraguay, de 1580 à 1640<sup>70</sup> ; d'autre part, les *cartas annuas* ou rapports provinciaux périodiques envoyés à Rome pour être publiés et diffusés en Europe couvrent la période 1608-1762 mais ne mettent les missions au premier plan

<sup>69</sup> MAEDER Ernesto J.A., « Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes », *Teología*, vol. 50, 1987, p. 143-164 ; p. 144. « [D]ebe considerarse que la principal fuente proviene de los propios misioneros. Sus testimonios, debidamente considerados, son los únicos que ofrecen elementos suficientes para rehacer aquella historia. » La typologie des sources faisant suite est empruntée à Maeder. Nous laissons volontairement de côté les sources d'ordre musical et iconographique, que nous aurons cependant l'occasion de mobiliser ponctuellement à l'appui de notre étude.

<sup>70</sup> RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*, Madrid : Imprenta del Reino, 1639 ; DEL TECHO Nicolás, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Madrid : A. de Uribe, 1673<sup>1897</sup>, 5 vol. ; LOZANO Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, LAMAS Andrés (éd.), Buenos Aires : Imprenta Popular, 1745<sup>1873-75</sup>, 5 vol. ; LOZANO Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : Viuda de M. Fernández, 1754, 2 vol. ; CHARLEVOIX Pierre F.X., *Histoire du Paraguay*, Paris : David, Desaint et Durand, 1757, 6 vol. ; GUEVARA José, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, DE ANGELIS Pedro (éd.), Buenos Aires : Imprenta del Estado, 1764<sup>1836</sup> ; MURIEL Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767: obra latina*, HERNÁNDEZ Pablo (trad.), Madrid : V. Suárez, 1779<sup>1918</sup>. Ces écrits sont issus des chroniqueurs officiels de l'Ordre, le cas du Père Montoya, pionnier, étant particulier.

qu'avant Mbororé (1641) et qu'après le traité de Madrid (1750), la décennie 1701-1713 ayant de plus été égarée<sup>71</sup>. Quant aux témoignages individuels, ils prolifèrent d'abord à compter de la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle puis surtout lors de l'exil des missionnaires en Italie, où le gros des descriptions du Paraguay et de sa faune ont été écrites et censurées (Cardiel, Orosz, Casado, Sánchez Labrador, Miranda, Peramás) à de rares exceptions (Cardiel, Dobrizhoffer)<sup>72</sup>. Pour le demi-siècle 1680-1730, les sources directes se font donc quantitativement rares : on les doit soit à des éléments extérieurs à la Compagnie (Jarque, Muratori) soit à diverses correspondances de missionnaires avec leurs proches (essentiellement Sepp, Cattaneo, le très jeune Cardiel et les *Lettres édifiantes et curieuses* publiées en français ou en allemand)<sup>73</sup>. Ce manque relatif de données, combiné au fait que la plupart des témoignages des expulsés tendent à reconstruire une vision idéalisée *a posteriori* de cet âge d'or, portrait statique, soumis à caution et souvent reconduit sans critique par l'historiographie jésuite, tout cela a poussé l'ethno-histoire à se détourner d'une parenthèse de prospérité jugée opaque, au profit des phases de crise aiguë, ayant mécaniquement généré des sources extra-jésuites produites par les autorités coloniales.

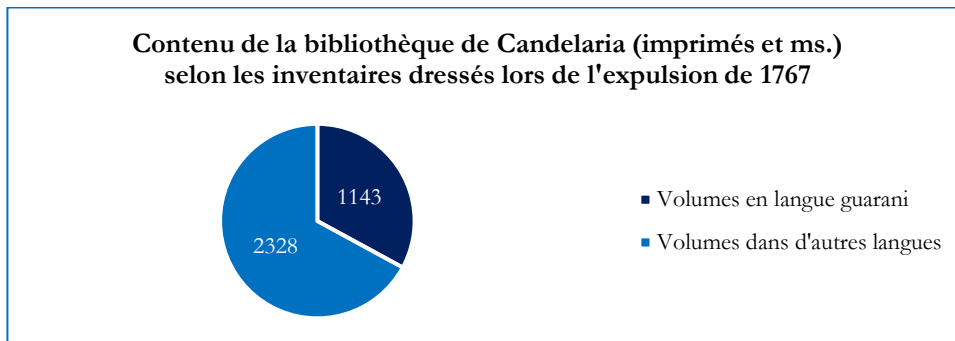
Ce déséquilibre a en partie été compensé par la mise en avant depuis 1950 de la documentation interne, préalablement publiée par la Compagnie elle-même dans les volumes des Pères Hernández, Pastells et Mateos. Les sources normatives internes

<sup>71</sup> Pour la période 1680-1730, les séries actuellement disponibles sont les suivantes : SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700*, Asunción : CEADUC, 1681<sup>2015</sup> ; SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*, Asunción : CEADUC, 1714<sup>2017</sup>.

<sup>72</sup> Pour simplifier cette présentation, nous laissons volontairement de côté les nombreux témoignages spécialement liés à la guerre guaranitique (Nusforffer, Escandón...), les écrits des exilés portant spécifiquement sur les missions du Chaco (Paucke, Jolís, Termeyer...) et divers genres annexes, comme les biographies et les récits de martyres ou d'exil. CARDIEL José, *José Cardiel y su Carta-relación*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Librería del Plata, 1747<sup>1953</sup> ; CARDIEL José, *Declaración de la verdad*, HERNÁNDEZ Pablo (éd.), Buenos Aires : Juan Alsina, 1758<sup>1900</sup> ; CARDIEL José, *Las misiones del Paraguay*, SÁINZ OLLERO Héctor (éd.), Madrid : Dastin, 1771<sup>2002</sup> ; CARDIEL José, « Costumbres de los guaraníes », HERNÁNDEZ Pablo (trad.), in MURIEL Domingo (dir.), *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767: obra latina*, Madrid : V. Suárez, 1779<sup>1918</sup>, p. 463-648 ; OROSZ Ladislao, « Memoria sobre la Provincia jesuítica del Paraguay », in SZABÓ Ladislao (dir.), *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas: 1729-1767*, Buenos Aires : FECIC, 1768<sup>1984</sup>, p. 147-190 ; CASADO Lorenzo, *Relación exacta de la Provincia del Paraguay*, PAGE Carlos A. (éd.), Córdoba : Báez, 1770<sup>2019</sup> ; Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: Paraq. 16-19, SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay natural*, Ravenne, 1771 ; Lilly Library de Bloomington, Cote: Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, SÁNCHEZ LABRADOR José, *Paraguay católico, armonioso Entable de las misiones de los indios guaraníes, s.l., 1772* ; DOBRIZHOFFER Martín, *An Account of the Abipones*, COLERIDGE Sarah (trad.), Londres : J. Murray, 1784<sup>1822</sup>, 3 vol. ; MIRANDA Francisco J., *Francisco J. Miranda y su Sinopsis*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Theoria, 1792<sup>1963</sup> ; PERAMÁS José M., *Platón y los guaraníes*, FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ Francisco (éd.), MELIÀ Bartomeu (trad.), Asunción : CEPAG, 1793<sup>2004</sup>.

<sup>73</sup> JARQUE Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pampelune : J. Micón, 1687 ; MURATORI Lodovico A., *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, ANONYME (trad.), Paris : Bordelet, 1743<sup>1754</sup> ; SEPP Antonio von, *Los relatos del viaje y de la misión entre los guaraníes*, HOFFMANN Werner (éd.), Asunción : Parroquia San Rafael, 1696<sup>2003</sup> ; CATTANEO Gaetano, « Lettres du Père Gaétan Cattaneo », ANONYME (trad.), in MURATORI Lodovico A. (dir.), *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, Paris : Bordelet, 1729<sup>1754</sup>, p. 283-389 ; Real Academia de la Historia, Cote: ms. 9-2271, CARDIEL José, *Breve relación de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, 1731 ; QUERBEUF Yves M.M.T. de, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1819 ; MÜHN Juan (dir.), *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*, Buenos Aires : Huarpes, 1946.

couvrent en effet particulièrement bien la période 1680-1730 en encadrant le procès de « Conquête de l'Est » et en offrant un précieux contrepoint aux descriptions à visée apologétique. Le cas de Sepp est révélateur si l'on compare ses écrits imprimés, à forte teneur providentialiste, avec le bref traité manuscrit d'administration missionnaire qu'il a simultanément légué à ses coreligionnaires, lequel atteste d'un souci pour les enjeux zoo-techniques, absent des textes à visée externe<sup>74</sup>. Croisé avec la lecture des trois seuls livres d'ordres manuscrits ayant survécu à leur destruction par les missionnaires eux-mêmes (conservés à Madrid, Buenos Aires, Salamanque) et des mémoires provinciaux récemment édités, ce type de sources permet de compléter et critiquer les propos des Pères et rend possible une relecture de leurs écrits, sensible à des problèmes anthropozoologiques concrets<sup>75</sup>. Toutefois, même si un nombre important de ces textes se définissent par leur dimension normative, voire répressive, ils ne permettent qu'une appréhension très indirecte et ponctuelle du rapport des Guarani et des autres Indiens des missions à la faune qui les entoure. Jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, cette lacune a été tenue pour rédhitoire, si bien que Maeder pouvait affirmer en 1987 que l'examen de ce type de problématiques ne pouvait être mené que par la linguistique historique ou une (zoo)archéologie missionnaire encore balbutiante<sup>76</sup>. Or, il suffit de consulter les inventaires des bibliothèques des Réductions en 1767 pour constater qu'à Candelaria, la capitale des 30 missions, le Supérieur disposait d'un imposant fonds de 3.471 tomes, dont 1.143, soit quasiment 30%, ont été catalogués comme étant « *de lingua guaraní* »<sup>77</sup>.



**Figure 3 : contenu de la bibliothèque de Candelaria en 1767**

<sup>74</sup> SEPP Antonio von, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los Pueblos », *Pesquisas do Instituto Anchietano*, vol. 2, 1958 [1732], p. 35-54.

<sup>75</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 6976, COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús sobre las misiones del Paraguay, s.l., 1754.1623 ; Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala VII, Biblioteca Nacional, Cote: Leg. 140, COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones, s.l., s.d. ; Biblioteca San Estanislao de Salamanque, Cote: ms. Paraguay FA MANS C4, COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones revistas por Nuestro Padre general y confirmadas por Su Majestad, s.d. ; voir aussi PIANA Josefina et CANSANELLO Pablo (dir.), *Memoriales de la Provincia jesuítica del Paraguay (siglos XVII-XVIII)*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 1615<sup>2015</sup> ; sur l'apport spécifique de ces sources internes, MORALES Martín M., « Las huellas de la resistencia », *Società e Storia*, vol. 134, 2011, p. 711-734.

<sup>76</sup> MAEDER, « Las fuentes de información », *art. cit.*, p. 143-144.

<sup>77</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 271-272.



Nous en arrivons donc au cœur de notre propos et à la pièce maîtresse de toute étude des relations anthro-zoologiques en mission, à savoir la prise en compte de l'imposant corpus de textes imprimés et manuscrits en langue guarani, dont l'essentiel a, de fait, été rédigé du temps des *vaquerías*, en 1680-1730 ou plus précisément de 1687 (*Frases selectas*, premier manuscrit daté postérieur à l'exode) à 1737 (*Ava reta*, dernier manuscrit connu antérieur aux guerres guaranitiques), période qui est également celle où l'atelier typographique local est actif. Comme l'explique Carlos Page, l'oubli durable de ce véritable trésor documentaire s'explique par sa dispersion immédiate à l'issue de l'expulsion de 1767, une partie des archives missionnaires étant transférées à Madrid, une autre étant séquestrée à Buenos Aires, une autre encore restant au sein même des Réductions, avant que l'intromission de collectionneurs privés (tels que De Angelis et Brabo) puis de diverses institutions publiques (principalement en Espagne, au Brésil et au Chili) et privées, dont la Compagnie elle-même, n'entérine la dilution de ce fonds, aujourd'hui fragmenté dans plus d'une dizaine de pays<sup>78</sup>. C'est alors à Marcos Morínigo et surtout au Père jésuite Bartomeu Melià, figure fondatrice de la philologie du guarani colonial, qu'a incombé la pénible et longue tâche d'inventorier ces ressources, labeur plus récemment prolongé par des projets de recherche allemands (PEKY) et français (LANGAS). D'après le dernier inventaire en date, réalisé par Capucine Boidin en 2020, le total des écrits en guarani antérieurs à 1832 actuellement identifiés dépasse les 8.500 pages et concentre plus de 80% de ressources à finalité métalinguistique ou pastorale, chiffre qu'il faudrait sans doute revoir à la hausse à la lumière d'un nombre notable de découvertes récentes<sup>79</sup>. Afin de saisir l'intérêt particulier d'un répertoire à la thématique *a priori* éloignée des animaux, une explication de ses origines et de sa finalité s'impose. En effet, comme l'a justement relevé Melià dans l'une de ses dernières contributions :

Le corpus de la littérature [des Réductions] en guarani n'attire pas spécialement l'attention des chercheurs, probablement en raison de la méconnaissance de la langue dans laquelle il est rédigé et parce que l'on considère actuellement qu'il s'agit de travaux « éternels » [à finalité religieuse], dans lesquels la langue guarani originelle et d'usage communautaire dans les divers groupes ethniques aurait déjà été transformée – et pervertie – par les Pères jésuites. [...] La majeure partie des

---

<sup>78</sup> PAGE Carlos A., « La dispersión de los documentos jesuíticos del Paraguay y los fondos reunidos en los archivos españoles del Instituto », *communication personnelle*, 2011 ; MORÍNIGO Marcos Au., « Sobre los cabildos indígenas de las misiones », *Revista de la Academia de Entre Ríos*, vol. 1, 1946, p. 29-37 ; 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 : CEPAG, 1969<sup>2003</sup>. Plusieurs de ces fonds ou collections ont fait l'objet de descriptions récentes, notamment par MORALES Martín M., *La Librería Grande: el fondo antiguo della Compagnia di Gesù in Argentina*, Cité du Vatican : IHSI, 2004 ; TELESKA Ignacio, *Documentos jesuíticos del siglo XVIII en el Archivo Nacional de Asunción*, Asunción : CEPAG, 2006 ; OBERMEIER Franz, « El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis: una reconstrucción de la parte etnolingüística », *IHS*, vol. 5, n° 2, 2017, p. 3-27.

<sup>79</sup> BOIDIN Capucine, « Beyond Linguistic Description, Territorialisation: Guarani Language in the Missions of Paraguay (17th–19th Centuries) », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 127-145 ; p. 129. Un inventaire détaillé de ce corpus est disponible dans BOIDIN Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani*, Habilitation à diriger des recherches en Anthropologie sous la direction de Cécile Leguy, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2017.

impasses dans lesquelles se trouvent les spécialistes, à quelques exceptions près, sont issues de leur connaissance quasi-nulle du guarani du XVIII<sup>e</sup> siècle [...]»<sup>80</sup>.

Précisément, c'est le fait que la langue guarani des missions soit « transformée » qui en justifie tout l'intérêt, car c'est à travers la reconstitution de ce processus, de ses ambiguïtés, de ses succès et surtout de ses échecs, qu'il est possible d'appréhender, par un décalque, le projet pastoraliste prescrit par les jésuites et les modalités concrètes dans lesquelles il s'est incarné. Rappelons rapidement à ce sujet que l'existence même de ce corpus ne s'explique pas uniquement par le fait que le Paraguay est, tout au long de la colonie, un espace monolingue en langue guarani, aussi bien pour les Indiens que pour les créoles et les afro-descendants, le castillan étant restreint aux usages écrits de type administratif ou à la communication externe. La vraie raison d'être du guarani des missions, langue de culture dotée d'une graphie normalisée, d'une grammaire formelle et d'une vaste production lettrée manuscrite et imprimée, est liée à son statut de langue générale coloniale, au sens où l'entendent César Itier et Juan Carlos Estenssoro, c'est-à-dire en tant que système de communication inter-ethnique structurant un « espace de gestion coloniale ». Officialisé par le Synode Asunción I issu du troisième Concile de Lima (qui découlait lui-même du Concile de Trente), le guarani est en effet l'idiome obligatoire d'évangélisation du Paraguay et du Río de la Plata, que tout curé se doit, en théorie, de maîtriser après avoir reçu une formation universitaire<sup>81</sup>. Dans les faits, si sa « grammatisation » a été initiée par les franciscains de Bolaños (et avant eux par José de Anchieta et les jésuites du Brésil, débarqués dès 1549), elle a été perfectionnée par les ignatiens dans leurs missions qui, à terme, forment le seul espace colonial où le guarani est cultivé à l'écrit, volontairement préservé de l'influence du castillan et mis tout entier au service du procès de réduction, et donc de pastoralisation, des Guarani.

Contraire à la politique linguistique officielle de la Couronne, préconisant sur le papier l'enseignement volontaire du castillan aux enfants de caciques (Livre VI, Titre I, Loi XVIII de la *Recopilación de Leyes de Indias*), la position de la Compagnie consiste au contraire en une promotion exclusive du guarani, suivant en cela les Constitutions

<sup>80</sup> MELIÀ Bartomeu, « Literatura guaraní y literatura en guaraní », in CERRÓN-PALOMINO Rodolfo et AL. (dir.), *Lingüística misionera: aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, p. 145-171 ; p. 152. « El corpus de la literatura en guaraní no atrae especialmente la atención de los estudiosos, probablemente por el desconocimiento de la lengua en que están escritos y porque en la actualidad se considera que son trabajos de "lo eterno" en los cuales la lengua guaraní originaria y de uso comunitario en los diversos pueblos habría sido ya transformada y desvirtuada por los Padres jesuitas. [...] Gran parte de los "impases" en los que se encuentran los estudiosos, salvo excepciones, provienen del casi nulo conocimiento de la lengua guaraní del siglo XVIII [...]. »

<sup>81</sup> MELIÀ Bartomeu, *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*, Madrid : Mapfre, 1992, p. 52-98 ; MELIÀ Bartomeu, « El guaraní y sus transformaciones: guaraní indígena, guaraní criollo y guaraní jesuítico », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 81-98 ; ITIER César et ESTENSSORO Juan C. (dir.), « Présentation du dossier "Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale" », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 9-14 ; ESTENSSORO Juan C., « Las vías indígenas de la occidentalización: lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 15-36 ; 21-32. Voir en outre AUROUX Sylvain, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège : Mardaga, 1994.

ignatiennes et les préconisations pastorales du Père José de Acosta, véritable cheville ouvrière du Concile Lima III. Confirmée en 1743 par la *Cédula grande*, cette orientation n'est réellement remise en cause qu'après l'expulsion des missionnaires, lorsqu'en 1770 la Couronne exige pour la première fois « l'extinction » de toutes les langues indiennes, qu'elles soient « générales », comme le guarani, ou simplement « particulières », c'est-à-dire associées aux ethnies *tapy'yí*<sup>82</sup>. Dans le cas des Réductions, cela signifie que leurs habitants sont soumis à un procès de christianisation et de pastoralisation, mais aussi de « guaranisation » des locuteurs de langues gê ou pampéennes. En effet, le guarani a été travaillé sur plus d'un siècle et demi pour devenir le vecteur de ce christianisme et de ce pastoralisme. L'intérêt de l'immense corpus à notre disposition est donc double. En premier lieu, une partie des documents en question, notamment les dictionnaires et grammaires, mais aussi les catéchismes et manuels de confession, ont fait l'objet de réécritures permettant de reconstituer l'évolution de la langue prescrite et des contacts anthropo-zoologiques auxquels ils font référence. D'autre part, les rituels, sermons, livres de vie chrétienne ou guides ascétiques dits « éternels » ont été contemporains d'écrits « temporels », manuels d'administration ou de médecine et chroniques, aux thématiques plus quotidiennes et au registre linguistique moins formel. Ils permettent une confrontation entre écrits à dimension prescriptive et documents plus descriptifs, dont les préoccupations pratiques sont parfois tues dans les textes lexicographiques, grammaticaux ou catéchétiques. Une étude d'ensemble s'impose donc, ainsi qu'une réflexion sur l'autorité de ces textes, souvent co-écrits avec l'aide de Guarani lettrés, à l'image des livres de Nicolás Yapuguay et de Pablo Restivo, à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>.

Or, à l'exception de la thèse de doctorat de Bartomeu Melià, portant cependant sur la seule documentation métalinguistique et pastorale, la plupart des rares études à notre disposition tendent à reproduire le cadre chronologique inégal que nous avons déjà observé plus généralement dans l'historiographie missionnaire. C'est notamment le cas des travaux postérieurs de Melià lui-même, d'une partie des ouvrages de Graciela Chamorro, et des recherches de Delicia Villagra-Batoux, Angélica Otazú ou Antonio Caballos, se concentrant logiquement sur les textes du Père Antonio Ruiz de Montoya, figure fondatrice des missions et pionnier de la grammatisation du guarani, au cours

---

<sup>82</sup> MILHOU Alain, « Les politiques de la langue à l'époque moderne : de l'Europe à l'Amérique », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 15-40 ; p. 15-16 ; MUSTAPHA Monique, « Langue, mission et politique chez José de Acosta », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 233-256 ; p. 237, 250-251 ; SÁNCHEZ ALBORNOZ Nicolás, « De las lenguas amerindias al castellano: ley o interacción en el período colonial », *Colonial Latin American Review*, vol. 10, n° 1, 2001, p. 49-67 ; voir plus largement FREIRE José R. et ROSA Maria C. (dir.), *Linguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*, Rio de Janeiro : Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000 ; MUFWENE Salikoko S. (dir.), *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America*, Chicago : The University of Chicago Press, 2014 ; pour un accès à ces textes de loi, SOLANO Francisco de (dir.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica: 1492-1800*, Madrid : CSIC, 1492<sup>1992</sup>.

<sup>83</sup> Afin de ne pas alourdir exagérément cette introduction, nous ne donnerons pas ici les références bibliographiques de ces sources en guarani, qui feront l'objet d'une présentation progressive au cours des trois parties de la démonstration.

de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>84</sup>. L'apport de Capucine Boidin a permis de compléter cette première approche : s'étendant du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, il privilégie la minorité de textes politiques « temporels » rédigés par les autorités municipales des missions, notamment à partir de la guerre guaranitique de 1750-1756 et jusqu'au temps des Indépendances nationales<sup>85</sup>. Si d'autres analyses au long cours ont également vu le jour, en particulier le travail novateur d'Eduardo Neumann sur la culture lettrée des élites indiennes, ces contributions ont mis en avant l'examen externe, social, des textes écrits en guaraní, plutôt qu'une approche interne, consacrée à l'évolution linguistique de leur contenu, la même remarque valant pour le livre récent de Fernanda Verissimo sur les imprimés missionnaires de la période 1700-1727<sup>86</sup>. Il nous reste à évoquer le parti-pris philologique du groupe formé par Harald Thun, Franz Obermeier, Manfred Ringmacher et Leonardo Cerno, considérant comme prioritaire l'étude des documents « temporels » de la période 1687-1737, historiques, administratifs, médicaux et jugés représentatifs d'un « guaraní colloquial » (nommé « mésolecte » par Capucine Boidin) différent à la fois du « guaraní chrétien » normalisé (« acrolecte ») et des dialectes dits « créoles » ou « tribaux » non grammatisés (« basilectes ») parlés hors des Réductions. Plus récemment, Mickaël Orantin a mené une étude sociohistorique approfondie des enjeux liés au travail dans l'un de ces documents « temporels », les *Diálogos en guaraní*<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit. ; CHAMORRO Graciela, *Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción : CEADUC, 1995 ; CHAMORRO Graciela, *Decir el Cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Asunción : FONDEC - Tiempo de Historia, 2009 ; VILLAGRA-BATOUX Sara D., *El guaraní paraguayo: de la oralidad a la lengua literaria*, Asunción : Ambassade de France au Paraguay - Expolibro, 1997<sup>2002</sup> ; OTAZÚ MELGAREJO Angélica, *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (s.XVI-XVIII)*, Asunción : CEPAG, 2006 ; CABALLOS Antonio, *Etnografía guaraní según el Tesoro de la lengua guaraní de Antonio Ruiz de Montoya*, Asunción : CEPAG, 2013 ; CABALLOS Antonio, *La teología cristiana en el Tesoro de Montoya*, Grenade : Facultad de Teología, 2016. Melià et Chamorro ont cependant consacré de nombreux articles à des textes postérieurs, le premier ayant contribué à l'une des rares rééditions d'ouvrages de la période 1687-1737, à savoir ANONYME, *Un ritual bilingüe en las Reducciones del Paraguay: el Manual de Loreto (1721)*, PALOMERA SERREINAT Lluís (éd.), MELIÀ Bartomeu (trad.), Cochabamba : Verbo Divino, 1721<sup>2001</sup>.

<sup>85</sup> BOIDIN Capucine et AL., « Introducción al dossier "Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur" », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014. Cette approche a constitué le point de départ des activités du groupe de recherche LANGAS.

<sup>86</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, op. cit. ; NEUMANN Eduardo et BARCELOS Artur H.F., *A razão gráfica missioneira: escrita e cartografia indígena nas Reduções da América colonial*, Porto Alegre : Martins, 2022 ; VERISSIMO Fernanda, *A Impressão nas missões jesuítas do Paraguai, século XVIII*, São Paulo : EDUSP, 2023.

<sup>87</sup> CERNO Leonardo et OBERMEIER Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 21, 2013, p. 33-56 ; CERNO Leonardo et AL., « Introducción », in ANONYME, *Guarinihápe tekokue - 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*, CERNO Leonardo et AL. (éd.), Kiel : Westensee Verlag, 1705<sup>2015</sup>, p. I-LXXVIII ; ORANTIN Mickaël, *La cloche, le rabot et la houe : fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714 ?)*, Paris : INALCO, 2020 ; ORANTIN Mickaël, *Les prêches du labeur : anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)*, Thèse en Anthropologie sous la co-direction de Capucine Boidin et Denis Merklen, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2022 ; sur cette typologie linguistique, voir BOIDIN Capucine et OTAZÚ MELGAREJO Angélica, « Toward a Guaraní Semantic History: Political Vocabulary in Guaraní (Sixteenth to Nineteenth Centuries) », in DURSTON Alan et MANNHEIM Bruce (dir.), *Indigenous Languages, Politics and Authority in Latin America: Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2018, p. 125-160 ; p. 131-132, 137-139.

Comme l'ont notamment constaté Guillermo Wilde et Fabián Vega, l'état de l'art relatif aux sources missionnaires en guarani est donc relativement fragmenté, en termes chronologiques mais aussi thématiques, à cause de la fracture entre études sur le corpus « éternel » et analyses du registre « temporel », une dichotomie que les deux auteurs et qu'Orantin jugent artificielle, étant donné que l'ensemble de ces textes visent un seul et même but, à savoir la christianisation (et pastoralisation) des Indiens<sup>88</sup>. Pour cette raison, l'intérêt d'une approche centrée sur les relations anthropo-zoologiques est qu'elle offre un sujet transversal se manifestant dans tous les types de sources : la faune se voit inventoriée dans les dictionnaires, mise en catégories dans les grammaires et catéchismes, prescrite ou prohibée en termes de types de relations dans les manuels de confession et rituels, représentée par le biais d'images rhétoriques dans les sermons, livres de vie chrétienne et guides de vie chrétienne et enfin évoquée comme un enjeu mémoriel, zoo-technique et thérapeutique dans les chroniques et manuels de médecine ou d'administration. Prendre en compte l'ensemble de notre corpus permet tout à la fois d'offrir une lecture diachronique de la période 1687-1737, d'articuler de manière cohérente les registres « éternels » et « temporel » et de concrétiser notre objectif d'une histoire de « l'animal en mission » qui relève à la fois de la zoo-histoire, de l'histoire culturelle des animaux et de l'histoire animale, en se focalisant sur les relations vécues.

À l'inverse, la prise en compte des avancées de l'historiographie missionnaire doit nous pousser à affiner notre appréhension des modalités concrètes du procès de pastoralisation. Quels acteurs indiens ont-ils été affectés à la promotion conjointe du catholicisme et de l'élevage ? Formaient-ils une élite nobiliaire, de mérite, religieuse ? Avec quelles tensions vis-à-vis des ignatiens, du reste de la population et des groupes extérieurs aux missions ? Quels « savoirs de la conversion » émanent-ils de ces secteurs sociaux ? Revendiquent-ils une culture matérielle et spirituelle à part, une proximité particulière vis-à-vis du bétail ? Comment traduisent-ils ces répertoires de valeurs dans leurs écrits en guarani ? Quel rôle ont-ils joué dans la genèse du « mésolecte » et de « l'acrolecte » guarani employés dans les Réductions et en quoi ont-ils contribué à leur « ethnogenèse » ? Y-a-t-il un bestiaire symbolique ou une ménagerie vécue des nobles, des conseillers municipaux, des membres des congrégations laïques, des miliciens, des musiciens, des infirmiers, des femmes ? Identifie-t-on des résistances à l'évangélisation par l'animal, des revendications de la faune locale, la chasse, la pêche et le chamanisme, voire des épisodes de mise à mort du bétail, notamment chez les apostats ? Enfin, du côté des jésuites eux-mêmes, observe-t-on des cultures animalières divergentes entre un Liménien créole tel que Montoya, un Aragonais comme Cardiel, voire un Sicilien, un Tyrolien, un Autrichien, un Hongrois à l'image de Restivo, Dobrizhoffer et Orosz ?

---

<sup>88</sup> WILDE Guillermo et VEGA Fabián R., « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno: élites indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur », *Varia Historia*, vol. 35, n° 68, 2019, p. 461-506 ; ORANTIN Mickaël, « Remarques sur le verbe vendre : dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) », *L'Homme*, vol. 233, 2020, p. 75-104.

*Suivre la logique du procès de « réduction »*

Une invitation à réaliser ce programme de recherche a récemment été formulée par Guillermo Wilde, affirmant que « [l']expérience missionnaire en Amérique a été au cœur d'une reconceptualisation de la nature. Les récits produits par les missionnaires montrent comment les interactions avec les Indiens ont contribué à reformer de façon progressive les relations entre l'homme et la nature au niveau des représentations tout autant que dans la pratique »<sup>89</sup>. Mener à bien un tel projet suppose cependant de tisser une triple ethno-histoire (des Indiens, des jésuites, mais aussi des animaux en mission) qui n'a pour l'instant pas encore vu le jour, sans doute en raison de l'immense quantité de données contextuelles américaines et européennes que cette tâche exige de croiser. Comme l'ont reconnu Paula Montero dans le cas du Brésil, Danièle Dehouve dans celui du Mexique, Wilde lui-même et Capucine Boidin à propos du Paraguay, toute la difficulté du dossier missionnaire réside dans le fait de pouvoir documenter finement le projet chrétien d'une part et le mode de pensée indien de l'autre, sans pour autant lisser leur interaction dans les termes binaires d'une acculturation d'une part et d'une résistance de l'autre. Les missions et leurs corpus en langue indienne doivent à l'inverse être pensés comme un « troisième espace » (un *middle-ground* au sens de Richard White ou une *mission culture* telle que la définit David Block au sujet des Mojos amazoniens), marqué par des processus dynamiques de médiation par traduction partielle, souvent erronée, de référents perçus à tort ou à raison comme partagés<sup>90</sup>. La faune en offre ici un cas d'école d'autant plus remarquable que son évolution suit une logique propre, à l'image du bovin marron, n'étant plus tout à fait du bétail, sans devenir un vrai gibier.

Ni perte, ni pastiche, ni totalité ontologique, les configurations issues des procès de médiation sont des façons de redistribuer les différences dans des systèmes de relations généralisantes. Il ne s'agit par conséquent pas d'observer la rencontre de deux sociétés et/ou de deux cultures différentes (et inégales) ni les effets de l'une sur l'autre, mais plutôt de saisir comment des agents interagissent, accèdent à certains de leurs codes endogènes ou s'approprient certains des codes exogènes,

<sup>89</sup> WILDE Guillermo, « Taming Nature: Early Modern Variations on the Human-Animal Relationship », in MELVILLE Gert et RUTA Carlos R. (dir.), *Nature and Human: An Intricate Mutuality*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2019, p. 91-109 ; p. 93.

<sup>90</sup> WILDE Guillermo, « Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico », *História Unisinos*, vol. 18, n° 2, 2014, p. 270-286 ; p. 271-272 ; BOIDIN Capucine, « Penser la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII) », *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 44, 2016, p. 7-25 ; p. 11-13, 19-20 ; voir plus généralement WHITE Richard, *The Middle Ground : Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, COTTON Frédéric (éd.), Toulouse : Anacharsis, 1991<sup>2009</sup> ; BLOCK David, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1994. L'approche par la langue se prête particulièrement bien à ce type de problématique, comme l'ont prouvé RAFAEL Vicente L., *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham : Duke University Press, 1988<sup>1993</sup> ; BURKHART Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson : University of Arizona Press, 1989 ; LOCKHART James, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford : Stanford University Press, 1992 ; DURSTON Alan, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007<sup>2014</sup> ; HANKS William F., *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*, Berkeley : University of California Press, 2010 ; FARRISS Nancy, *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*, Oxford : Oxford University Press, 2018.

afin de produire du sens. La question de savoir pourquoi certains codes se voient privilégiés au détriment d'autres devient l'un des enjeux fondamentaux de ce type d'approches. La compréhension de la problématique du contact exige donc, pour cette raison, une certaine érudition en matière de compréhension des catégories des Indiens, mais aussi de celles des missionnaires<sup>91</sup>.

Il est nécessaire de « tenir les deux bouts », c'est-à-dire les deux traditions qui ont été convoquées lors de la rédaction d'un texte d'évangélisation. D'une part, il faut reconstituer le contexte historique de la pensée et de l'action missionnaire par les méthodes classiques de l'histoire et de la littérature ; de l'autre, il convient de mettre en lumière les ressorts sociaux et littéraires des sociétés précolombiennes. La tâche est plus complexe, car elle doit s'appuyer sur des reconstitutions fondées sur la lecture des textes coloniaux et la connaissance des sociétés amérindiennes modernes [prises ici au sens de sociétés contemporaines]<sup>92</sup>.

Particulièrement ardu en soi, ce défi devient véritablement problématique dans le cas des Tupi-guarani, dans la mesure où l'absence de registre écrit préhispanique et les apports encore lacunaires de l'archéologie rendent extrêmement précaire tout essai de reconstitution des systèmes de représentations et des répertoires de pratiques ayant pu précéder l'arrivée des Européens. Depuis les travaux pionniers d'Alfred Métraux jusqu'à ceux de Carlos Fausto, en passant par ceux de Pierre et Hélène Clastres, cette difficulté a été conjurée par le pari d'une histoire régressive, s'appuyant sur le travail des ethnographes de terrain (notamment ceux de Nimuendajú, Schaden et Cadogan) afin de projeter leurs conclusions sur des peuples ayant pourtant existé plus de cinq siècles auparavant<sup>93</sup>. Récemment critiqué (Barbosa) et revendiqué (Wachtel), ce parti-pris s'est avéré plus problématique encore dans le cas des Guarani, où les lacunes de la documentation jésuite, notamment en matière de chamanisme, ont poussé certains auteurs à s'appuyer sur des parallèles directs avec l'ethno-histoire des Tupi du Brésil,

<sup>91</sup> MONTERO Paula, « Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural », in MONTERO Paula (dir.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo : Globo, 2006, p. 31-66 ; p. 51. « *Nem perda, nem totalidade ontológica, as configurações resultantes dos processos de mediação são modos de realocar as diferenças nos sistemas de relações generalizantes. Trata-se, pois, não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns dos códigos alheios para significar. A questão de saber por que certos códigos são privilegiados em detrimento de outros se torna uma das questões chave desse tipo de abordagem. A compreensão do problema do contato desse ponto de vista exige, pois, uma certa erudição no que diz respeito ao entendimento tanto das categorias nativas quanto das categorias missionárias.* »

<sup>92</sup> DEHOUE Danièle, « La pensée analogique des missionnaires et des Indiens en Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle », in CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011, p. 231-241 ; p. 241.

<sup>93</sup> MÉTRAUX Alfred, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris : Presses Universitaires de France, 1928<sup>2014</sup> ; MÉTRAUX Alfred, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris : P. Geuthner, 1928 ; CLASTRES Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris : Minuit, 1974<sup>2011</sup> ; CLASTRES Hélène, *La terre sans mal : le prophétisme tupi-guarani*, Paris : Seuil, 1975<sup>1994</sup> ; FAUSTO Carlos, « Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico », in CARNEIRO DA CUNHA Manuela (dir.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo : FAPESP, 1992, p. 381-396 ; Parmi de nombreux autres travaux marquants, les trois ethnographies fondatrices sont celles de NIMUENDAJÚ Curt U., *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guaraní*, São Paulo : HUCITEC - EDUSP, 1914<sup>1987</sup> ; SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo : EDUSP, 1954<sup>1974</sup> ; CADOGAN León, *Ayvu rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, São Paulo : Universidade de São Paulo, 1959.

certes proches en termes spatiaux, linguistiques et culturels, mais liés à un processus historique tout à fait différent<sup>94</sup>. Face à ce dilemme épistémologique, nous avons opté pour une prise en compte systématique de l'ethnographie, notamment des quelques études portant sur les relations de trois groupes guarani contemporains (Mbyá, Paĩ et Ñandéva) vis-à-vis de la faune du Paraguay<sup>95</sup>. Il ne s'agit pas pour nous de plaquer de façon anachronique ces observations sur la documentation coloniale, ni de postuler l'existence de structures anhistoriques, mais au contraire d'observer des continuités et surtout des divergences, tout en garantissant une meilleure compréhension de certains enjeux ponctuels, à l'image de la zoonymie, ne pouvant être saisie d'une autre manière. Si nous aurons donc surtout recours aux travaux de Marilyn Cebolla Badie sur l'ethno-zoologie des Mbyá, nous limiterons raisonnablement notre emploi de l'ethno-histoire tupi brésilienne, sauf dans des cas avérés de contacts ponctuels (par exemple liés à des circulations de textes catéchétiques), afin d'éviter de généraliser à l'excès notre propos. Dans les deux cas (Paraguay contemporain, Brésil colonial), la prudence est de mise, car la faune y évoluant n'est plus ou n'était pas celle des « 30 Réductions des Guarani ».

Une fois ces précautions épistémologiques formulées, il ne nous reste plus qu'à fixer l'axe problématique et l'organisation méthodologique de notre travail. En termes d'hypothèses de départ, trois articles récents, aux conclusions contradictoires, peuvent nous servir de références. Aucun d'entre eux n'a recours à la documentation en langue guarani mais chacun propose d'analyser un aspect à part de la « communauté hybride » missionnaire. Nous pensons d'abord à Julia Sarreal, dont l'étude de la transition des Guarani missionnaires vers l'agriculture et le pastoralisme conclut à un échec du projet initial des jésuites, révélé par une acceptation du bétail mais pas de la domestication : les habitants des missions ne se convertissent jamais à l'élevage et continuent de fait à pratiquer la chasse, appliquée aux bovinés marrons, avec des causes (répartition genrée des tâches, résistance passive aux Pères) et des conséquences (distribution communale de viande, absence de propriété privée du bétail, recours à des *capataces* extérieurs) que les ignatiens ont tâché d'occulter<sup>96</sup>. À l'inverse, Carlos Fausto postule, sur le plan des représentations, le succès d'une « déjaguarification » (*dejaguarização*) missionnaire des Guarani : leur conversion a réussi à causer une censure définitive de la prédation, de la guerre et du cannibalisme, incarnés par la figure chamanique du jaguar et substitués

<sup>94</sup> BARBOSA Pablo A., « La Tierra sin Mal: historia de un mito », *Suplemento Antropológico*, vol. 50, n° 2, 2015, p. 7-236 ; WACHTEL Nathan, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris : Fayard, 2019. Notre point de vue sur ce débat dans le compte-rendu de lecture suivant : BRIGNON Thomas, « Nathan Wachtel, "Paradis du Nouveau Monde", Paris, Fayard, 2019, 331 p. », *Les Cahiers de FRAMESPA, e-Storia*, vol. 35, 2020.

<sup>95</sup> FERNANDES Rafael M., *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Tânia Stolze Lima, Niterói : Universidade Federal Fluminense, 2009 ; VERA BRITOS Anai G., *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi Jusu Papa: uma etnografia das relações entre os paĩ tavyterã e os animais*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Rafael de Menezes Bastos, Florianópolis : Universidade Federal de Santa Catarina, 2015 ; CEBOLLA BADIE Marilyn, *Cosmología y naturaleza mbyá-guaraní*, Buenos Aires : Biblos, 2016.

<sup>96</sup> SARREAL Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *Ethnohistory*, vol. 60, n° 1, 2013, p. 101-124.



par une éthique de la générosité, de l'amour et de l'ascétisme<sup>97</sup>. Enfin, Karin Vélez (et avant elle, Jean Baptista) a plus récemment remis en question la théorie de Fausto et a souligné l'omniprésence du jaguar dans la pastorale missionnaire : les fauves tueurs d'humains y seraient si présents qu'elle parle d'une « jaguarification » (*jaguarization*) des Réductions<sup>98</sup>. Selon elle, cette promotion insoupçonnée d'un prédateur local s'explique par l'agentivité autonome des félins, « acteurs tiers » (*third players*) ayant pesé de tout leur poids sur la vie quotidienne paraguayenne, en devenant la pierre de touche de la lutte entre Pères et chamanes, qui auraient instrumentalisé cette menace à leur profit<sup>99</sup>.

Ces conclusions opposées s'expliquent en réalité par des divergences en termes d'approche (Sarreal fait une zoo-histoire, Fausto une histoire culturelle des animaux, Vélez une histoire animale) et surtout en matière de type d'espèce mis au premier plan, les études portant sur le bétail ne tenant pas compte du rôle de la faune locale (car les jaguars attaquent aussi bœufs, chevaux et moutons) tandis que celles sur les fauves ne font pas honneur à la réalité pastorale des missions (les jésuites veulent créer des bons pasteurs au sens moral et zoo-technique du terme)<sup>100</sup>. Plus qu'opter pour l'une de ces trois lectures, notre objectif est donc de les considérer toutes trois, de les confronter aux sources en guarani, et de tâcher ainsi de répondre à l'interrogation suivante : dans quelle mesure l'introduction et la promotion du bétail à des fins évangélisatrices ont-elles altéré les pratiques, les représentations et le langage des habitants des missions, ainsi que le comportement des autres animaux avec lesquels ils ont été mis en relation ? La documentation à notre disposition permet-elle d'ailleurs de mener cette enquête ?

Se confronter à une telle problématique, bien que cantonnée à la période 1687-1737, implique un défi méthodologique majeur, dans la mesure où il s'agit de traiter plusieurs milliers de pages rédigées en guarani et un corpus en langues européennes bien plus volumineux, où les renvois aux animaux se font nécessairement éparés. Cet obstacle est cependant commun à toutes les études d'histoire des animaux et ne peut être dépassé en tombant dans le piège de l'approche monographique espèce par espèce ou type d'animal par type d'animal (en traitant par exemple le bétail, les prédateurs, le

<sup>97</sup> FAUSTO Carlos, « Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guaraní (séculos XVI-XX) », *Mana*, vol. 11, n° 2, 2005, p. 385-418.

<sup>98</sup> BAPTISTA Jean T., *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*, Mémoire en Histoire sous la direction de Maria Cristina Dos Santos, Porto Alegre : Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004 ; VÉLEZ Karin, « By Means of Tigers: Jaguars as Agents of Conversion in Jesuit Mission Records of Paraguay and the Moxos, 1600-1768 », *Church History*, vol. 84, n° 4, 2015, p. 768-808.

<sup>99</sup> BAPTISTA, *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit. ; VÉLEZ, « By Means of Tigers », art. cit.

<sup>100</sup> Depuis le début de notre travail, plusieurs articles allant dans le sens de notre démarche ont vu le jour. Nous y retrouvons la zoohistoire (Moraes), l'histoire culturelle des animaux (Schiavoni et Stala) ainsi que l'histoire animale (De Cristo et Da Silva Laroque). Voir MORAES María I., « Cazadores y pastores: agentes, mercados y derechos de propiedad en la ganadería colonial rioplatense », *Mundo Agrario*, vol. 21, n° 46, 2020 ; SCHIAVONI Gabriela, « Indios cimarrones y animales sensatos: silvestres y domesticados en el guaraní colonial », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2022 ; STALA Ewa, « Traducción del mundo animal: el caso del *Vocabulario de lengua guaraní* de Blas Pretovio », *Roczniki Humanistyczne*, vol. 70, n° 8, 2022, p. 155-179 ; DE CRISTO Tuani et DA SILVA LAROQUE Luís F., « Ações não humanas no mundo missioneiro da Província jesuítica do Paraguai », *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, vol. 39, 2022, p. 137-156.

gibier et les nuisibles de manière segmentée et successive). Afin de faire honneur à la complexité de la « communauté hybride » missionnaire qu'il nous est donné d'étudier, nous avons décidé d'organiser notre propos en suivant la logique du projet jésuite lui-même, tel qu'il a été initialement formulé, c'est-à-dire sous la forme d'un processus de « réduction » au sens où l'entendent William Hanks et Bartomeu Melià. Hanks étudie les missions franciscaines des Maya yucatèques (ayant peut-être servi de modèle à fray Bolaños et donc, indirectement, aux jésuites du Paraguay) et considère que le but des moines a consisté en la création d'un « champ missionnaire » (*missionary field*) fondé sur l'élaboration simultanée et co-référentielle d'une « langue réduite » (le *neologos* maya), d'un « espace réduit » (la *Reducción* au sens restreint) et de « mœurs réduites » (la *policía cristiana*). Melià analyse ce qu'il nomme la « réduction linguistique » du guarani par les jésuites, laquelle passe selon lui par une série de quatre étapes : d'abord une « réduction graphique » (mise en alphabet), puis une « réduction » lexicale (mise en vocabulaire), suivie d'une « réduction grammaticale » (mise en grammaire) et enfin d'une « réduction générique » (mise en catéchisme, en sermon, etc.)<sup>101</sup>. Or, le processus de pastoralisation paraguayen combine ces deux schèmes : il vise à « pastoraliser » les mœurs, l'espace et la langue des Guarani et se traduit par la réforme des champs lexicaux zoologiques, de la grammaire ontologique et des divers genres discursifs mettant en scène les animaux.

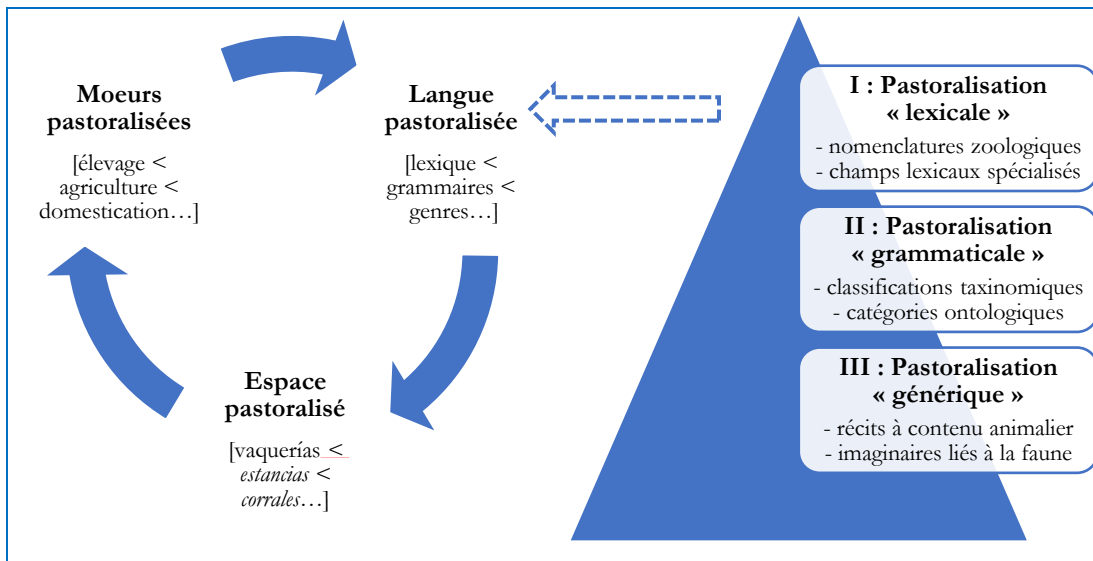


Figure 4 : essai d'adaptation du modèle de la « réduction » à celui de la « pastoralisation »

Notre proposition est alors d'organiser notre exploration du corpus en guarani et de ses échos dans la documentation en langues européennes suivant le modèle des poupées gigognes, en adoptant une démarche d'abord quantitative puis de plus en plus

<sup>101</sup> Nous proposons et adaptons les deux schémas suivants à partir de HANKS William F., « Pour qui parle la croix : la colonisation du langage chez les Maya du Mexique », in *Conférences Eugène Fleischmann*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 2009, vol. 5, p. 1-39 ; MELIÀ Bartomeu, « Conquistar la lengua guaraní », in *El guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción : CEADUC, 1972<sup>1986</sup>, p. 246-258. Nous avons laissé de côté la première étape de la « réduction linguistique » identifiée par Melià, à savoir la mise en alphabet de la langue guarani.

qualitative<sup>102</sup>. Nous ouvrirons notre enquête en nous intéressant d'abord à la première couche de documentation disponible, correspondant au degré d'intervention le plus superficiel : les dictionnaires et leur évolution au fil du temps, étudiés de façon sérielle et comparative, par la mise en place d'une base de données lexicographique et sa confrontation aux écrits « temporels ». L'enjeu est de montrer comment la zoonymie, les pratiques anthropo-zoologiques et la prise en compte du vécu de certaines espèces, à l'image du cheval, ont été progressivement documentées ou évacuées de l'idiome prescrit dans les Réductions. Dans un deuxième temps, nous ajouterons à ces lexiques les grammaires, les catéchismes et les manuels de confession afin d'interroger l'enjeu, plus souterrain et sensible, de la définition de l'animal et de l'irrationalité comme des catégories ontologiques séparées et inférieures à celles d'être humain et de rationalité, tandis qu'un certain nombre de rapports à la faune, jugés déviants, se voient réprimés. Cette étape de notre réflexion impliquera alors de combiner approche quantitative et valorisation plus qualitative d'extraits de textes prescriptifs. Enfin, dans le but d'avoir un accès plus direct à l'agentivité des Indiens chrétiens ainsi qu'à leurs représentations, nous combinerons l'ensemble de la documentation précédente à l'étude, pleinement qualitative, de sources narratives (notamment les sermons, mais aussi les guides de vie chrétienne et ascétiques ainsi que les chroniques) afin de mettre à jour la création par l'élite lettrée missionnaire de toute une série de genres discursifs animaliers à portée exemplaire. Ils instaurent ainsi un bestiaire contrasté, selon qu'il s'adresse aux cadres laïques des Réductions promus par les jésuites ou au reste du petit peuple des missions. Au terme de cette analyse progressive et panoramique des textes missionnaires en guarani, systématiquement mis en regard de la documentation en langues européennes et des apports de l'ethnographie, nous devrions être en mesure d'établir plus finement les acquis, les échecs et surtout les ambiguïtés du procès de pastoralisation des Guarani au contact d'une faune diverse et elle-même actrice du grand bouleversement colonial.

De la sorte, notre ambition est de proposer le cadre d'une démarche visant à remettre l'animal en mission au cœur de l'étude des procès d'évangélisation hispano-américains, d'ouvrir une piste expérimentale pour son analyse dans le cas spécifique des « 30 Réductions des Guarani », mais également de proposer un protocole pouvant être appliqué à d'autres contextes missionnaires disposant du même type de sources. À l'heure où la préservation de la biodiversité vient s'ajouter aux préoccupations déjà anciennes pour la sauvegarde de la diversité linguistique, et où le Paraguay lutte tout à la fois contre la déforestation et pour la survie de ses populations indiennes, mener à bien ce type de recherche ne peut relever de la simple anecdote, ni de la pure érudition.

---

<sup>102</sup> En raison de son principe organisationnel, ce procédé nous amènera, par exemple, à identifier certains phénomènes au niveau des lexiques puis des catéchismes, mais à ne les traiter en profondeur qu'en abordant les sermons. À l'inverse, certains aspects des sermons illumineront des faits mentionnés en traitant les catéchismes ou les lexiques. Dans le but de faciliter la tâche du lecteur, nous indiquerons ce type de correspondance par des renvois en note de bas de page. La « pastoralisation » étant, comme la « réduction », un procès transversal, toute analyse implique un découpage artificiel.



**1. PARTIE I.  
DU CÔTÉ DU BOEUF :  
LA PASTORALISATION  
LEXICALE**



## 1.1. CHAPITRE 1. LA DOMESTICATION DE LA ZOONYMIE

Les forêts qu'il [le fleuve Uruguay] traverse ne diffèrent en rien de celles du Paraná, pas plus que les singes, les tigres et les perroquets qui les peuplent. Il y avait autrefois, dans les campagnes, des autruches, des lions et diverses espèces de chèvres et de cerfs. Mais, à présent, partout où verdissent les prés, errent de nombreux troupeaux de bœufs, de telle sorte que les animaux en question ont exilé les autres, dans ces régions encore peu explorées<sup>103</sup>.

Lorsqu'il formule ce constat, en 1673, le chroniqueur jésuite Nicolás del Techo ne fait que mentionner à la marge un phénomène encore récent et minoritaire. Comme nous avons pu le constater en évoquant les modalités de développement de l'élevage bovin dans les missions des Guaraní, c'est dans les décennies suivantes, au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, que cet « exil » de la faune américaine au profit des espèces exogènes s'est intensifié et consolidé. C'est également à la même époque que les missionnaires, aidés de leurs auxiliaires natifs, ont ressenti la nécessité de réformer la langue guaraní, dans le but de l'adapter à un contexte humain et animal irrémédiablement bouleversé par l'irruption du bétail et de la domestication. Plus de trois siècles après l'arrivée des Européens et de leurs bêtes au Río de la Plata, la conjonction de ces deux facteurs permet de documenter, pour la toute première fois dans la région, l'impact durable et définitif de « l'échange colombien » sur un idiome local. Le phénomène réciproque, à savoir l'adoption par les langues européennes de zonymes américains, est bien mieux connu, notamment en ce qui concerne le cas du tupi-brésilien et de son influence sur les naturalistes<sup>104</sup>. Mais qu'en est-il de la perspective inverse, plus rarement évoquée ?

En d'autres termes, comment les divers habitants des missions ont-ils intégré les principaux référents du pastoralisme à leur répertoire lexical ? Ont-ils eu recours à des termes propres à la langue guaraní ou à des emprunts au castillan ? Ces choix ont-ils varié dans le temps et selon les groupes sociaux ? Que nous disent-ils, au-delà de la seule nomenclature, des relations effectives aux animaux et des principaux produits qui en sont issus ? Quelles espèces ont été privilégiées, aux dépens de quelles autres et qu'en est-il allé de la faune endogène ? Peut-on en tirer des conclusions quant au degré

<sup>103</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 3, p. 52. « *Las selvas que atraviesa [el río Uruguay] en nada se diferencian de las del Paraná, como tampoco los monos, tigres y loros que las pueblan; antes había en los campos avestruces, leones y varias especies de cabras y de ciervos; mas ahora, donde quiera que verdean los pastos vagan numerosos rebaños de bueyes, de modo que unos animales han desterrado a otros en estas regiones todavía poco exploradas.* »

<sup>104</sup> TASTEVIN Constant, « Note sur quelques mots français empruntés à la langue tupi du Brésil, au galibi de la Guyanne, et à l'aruac des Antilles », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 10, n° 1, 1919, p. 133-144 ; PAPAVERO Nelson et MARTINS TEIXEIRA Dante, « Zoonímia tupi nos escritos quinhentistas europeus », *Arquivos do NEHILP*, vol. 3, 2014, p. 1-329. En un siècle, l'intérêt philologique pour cette question n'a pas perdu de son intensité. De fait, l'enseignement actuel des langues amérindiennes est généralement justifié par le grand nombre de prêts qu'elles ont inspiré à la nomenclature zoologique et botanique européenne. Voir très récemment BILLÉ Philippe, *La faune brésilienne dans les écrits documentaires du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : H. Champion, 2009 ; BILLÉ Philippe, « Vocabulaire français d'origine tupi-guaraní », *Bulletin Hispanique*, vol. 124, n° 2, 2022, p. 257-284.

d'intégration de la zoo-technie hispanique et, plus généralement, du projet jésuite de réduction des Guarani par le bétail ? Telles sont les principales interrogations que ce chapitre se propose d'évoquer afin d'inaugurer notre exploration des modalités de « domestication » de la langue guarani, « du côté du bœuf ». Loin d'être inédits, ces questionnements renvoient à des préoccupations en réalité très anciennes, lesquelles transcendent largement l'historiographie consacrée aux missions jésuites du Paraguay.

L'étude des différentes stratégies développées par les groupes amérindiens afin de nommer les êtres et les objets inconnus débarqués de l'Ancien Monde préoccupe en effet les pionniers de l'anthropologie linguistique depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Relevant pour la plupart de l'école diffusionniste, ces travaux ont eu pour ambition de cartographier l'adoption des néologismes issus du contact colonial. Ils ont, dans leur grande majorité, choisi la zoonymie comme pierre de touche de leur démarche, suivant l'initiative d'Erland Nordenskiöld qui, en 1922, a retracé la foudroyante prolifération des termes utilisés pour nommer poules, bœufs, chevaux, bananes, fer, armes à feu, ciseaux, couteaux, aiguilles et hameçons, des côtes du Brésil jusqu'au cœur de l'empire inca<sup>105</sup>. Au sein de cette liste, les animaux offrent un cas d'école, car ils présentent le grand avantage méthodologique de jouir d'une provenance européenne indéniable (à l'exception notable du chien, sur lequel nous reviendrons), là où certains artefacts ont suscité des controverses quant à leur existence préhispanique ou à leur répartition régionale. Nordenskiöld a ainsi pu mettre en évidence le rôle de certaines langues véhiculaires, notamment le guarani, dans la réception des innovations européennes, soit par le biais de gloses descriptives, soit grâce à divers emprunts lexicaux ibériques<sup>106</sup>.

Depuis, l'analyse de ces phénomènes « d'acculturation lexicale » a inspiré un très grand nombre d'études monographiques. La plupart d'entre elles ne peuvent nous fournir un point de départ méthodologique, dans la mesure où elles s'appuient sur des enquêtes de terrain et négligent les sources lexicographiques de l'époque coloniale, jugées trop peu fiables, trop lacunaires<sup>107</sup>. Deux exceptions permettent de nous guider. Il s'agit tout d'abord de l'analyse des « animaux d'acculturation » menée par William Bright. À partir du cas de la Californie et de sa documentation missionnaire étudiée au long cours, ce dernier a démontré que la faune exogène n'avait pas été nommée de la même manière en fonction du contexte colonial et géographique. Ainsi, les langues

<sup>105</sup> NORDENSKIÖLD Erland, *Deductions Suggested by the Geographical Distribution of Some Post-Columbian Words Used by the Indians of South America*, New York : AMS Press, 1922<sup>1979</sup>. Le cas de la volaille européenne permet à Nordenskiöld de postuler que le nom même de l'empereur inca Atawallpa serait un calque du guarani *uruguasu*, les poules ayant selon lui atteint les Andes avant les Européens par le biais des invasions et réseaux commerciaux guarani. Le but premier de son étude est de cartographier ces connexions. Cf. NORDENSKIÖLD Erland, *The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration*, New York : American Geographical Society, 1917 ; et NORDENSKIÖLD Erland, *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans*, Oxford : Oxford University Press, 1930.

<sup>106</sup> NORDENSKIÖLD, *Deductions*, *op. cit.*, p. 1-63 pour les chapitres consacrés aux volailles, au cheval et au boeuf. Sur les Guarani, voir notamment les p. 9-10, 16 et 19-21. Sur le cas problématique du chien, voir notre chapitre 4.

<sup>107</sup> Voir par exemple les positions de SALZMANN Zdenek, « The Problem of Lexical Acculturation », *International Journal of American Linguistics*, vol. 20, 1954, p. 137-139.



amérindiennes du Nord, sous influence anglaise, auraient-elles privilégié les gloses descriptives, tandis que les groupes du Sud, conquis par les Espagnols, auraient eu recours à des emprunts<sup>108</sup>. Bright en déduit que c'est le contexte sociolinguistique, et notamment le degré de bilinguisme, qui explique ces variations dans la nomination de la faune, plus que la structure interne des langues. Il en ressort que la zoonymie est un indice privilégié des rapports de force coloniaux, de leur circonscription géographique et de leur pénétration effective dans les échanges langagiers, justifiant ainsi pleinement l'exploitation d'un objet d'étude très longtemps laissé de côté par les sociolinguistes<sup>109</sup>.

C'est grâce à ce constat fondateur que Cecil H. Brown réalise, trois décennies plus tard, la première étude quantitative, comparative et continentale de l'acculturation lexicale américaine, définie comme « l'accommodation des langues aux objets et aux concepts nouveaux rencontrés à l'issue de contacts culturels »<sup>110</sup>. Analysant de manière systématique 77 néologismes identifiés dans 196 idiomes amérindiens, Brown prend le parti de s'appuyer sur des sources lexicographiques missionnaires, ce qui lui permet d'historiciser sa recherche<sup>111</sup>. Il en déduit que les zoonymes sont majoritairement liés à des emprunts, là où les artefacts font surtout l'objet de gloses descriptives en langue amérindienne, les cas de comparaison avec des espèces locales ou de nomination par onomatopée étant minoritaires face aux hispanismes<sup>112</sup>. S'inspirant de Bright, Brown lit cette situation au prisme de facteurs sociolinguistiques. La majorité de la zoonymie exogène serait issue d'emprunts parce que les animaux en question (chevaux, ânes, mules, bœufs, cochons, moutons, chèvres) auraient été fréquentés dans des contextes de contacts coloniaux fortement dominés par l'espagnol : villes, garnisons, *estancias* et missions. À l'inverse, les gloses comparatives et les onomatopées seraient plus liées aux espèces élevées dans les foyers indiens (volaille, chats) et seraient moins marquées par le monde colonial<sup>113</sup>. Qu'en est-il de ce paradigme dans les Réductions jésuites des Guarani, en théorie épargnées par la présence des Espagnols et donc de leur langue ?

<sup>108</sup> BRIGHT William, « Animals of Acculturation in the California Indian Languages », *University of California Publications in Linguistics*, vol. 4, 1960, p. 215-246 ; consulter également la reprise de cette étude dans BRIGHT William, *Variation and Change in Language: Essays*, Stanford : Stanford University Press, 1976, p. 121-162.

<sup>109</sup> Cette intuition a d'abord été formulée par VOGELIN Charles F. et HYMES Dell H., « A Sample of North American Indian Dictionaries with Reference to Acculturation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, 1953, p. 634-644. Sur la zoonymie en général, consulter MELLET Sylvie (dir.), *Les zoonymes*, Nice : Université de Nice, 1997.

<sup>110</sup> BROWN Cecil H., *Lexical Acculturation in Native American Languages*, New York - Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 3. « [T]he accommodation of languages to new objects and concepts encountered as a result of culture contact ». Ce livre reprend une étude préalable. Cf. BROWN Cecil H., « Lexical Acculturation in Native American Languages », *Current Anthropology*, vol. 35, 1994, p. 95-117. Il identifie cinq types de néologismes : emprunt (*loanword*), calque (*loanshift*), extension référentielle (*referential extension*), glose descriptive (*descriptive labels*) et onomatopée (*sound-mimicking*).

<sup>111</sup> BROWN, *Lexical Acculturation*, *op. cit.*, p. 11-18.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 19-41 et p. 55-69.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 56. Sur l'échantillon analysé, Brown observe ainsi les taux d'emprunts suivants : chat (70%), âne (64%), vache (58%), cochon (55%), mule (54%), chèvre (53%), cheval (52%), mouton (44%), poule (16%). Le cas paradoxal du chat est lié selon Brown au fait qu'il a souvent été nommé à partir de termes d'adresse espagnols. Le chien n'est pas pris en compte dans cette étude en raison de sa présence préhispanique dans certaines régions américaines.

Un autre élément de la théorie générale de Brown doit attirer notre attention. Ce dernier relève en effet que les emprunts, et les contacts sociolinguistiques qu'ils trahissent, peuvent faire l'objet d'une datation à partir de leur degré d'adaptation phonologique et sémantique. Plus un emprunt respecte les règles de prononciation de la langue-hôte, plus son adoption est ancienne et plus son champ de signification est élargi par dérivation<sup>114</sup>. Ce phénomène d'adaptation et de pénétration simultanées des emprunts relève d'une forme de « remplacement lexical » qui trahit la transition d'une « accommodation primaire » vers une « accommodation secondaire »<sup>115</sup>. En d'autres termes, après une étape de réduction de l'inconnu européen au connu américain ou de prélèvement direct de termes étrangers, ceux-ci s'installent au cœur des langues amérindiennes et y deviennent productifs. Cette étape marquée par la croissance des emprunts constitue, selon Brown, un indice majeur de développement du bilinguisme, puisque l'espagnol en vient à influencer non plus uniquement le lexique, mais aussi la morphosyntaxe des langues réceptrices. Or, c'est bien dans le domaine des relations anthropo-zoologiques que ce phénomène se manifeste en premier et avec le plus de vigueur si l'on en croit Brown : « sans doute aucun autre domaine lexical n'a subi une remplacement aussi étendu que celui des animaux domestiques »<sup>116</sup>. Que s'est-il passé dans le cas singulier des missions jésuites du Paraguay, supposément associées à un fort degré de purisme, de répression du bilinguisme et de répression des hispanismes ?

Sur ce point, l'historiographie paraguayenne maintient un silence remarquable. Pourtant, dès 1931, un linguiste guaranophone, Marcos Morínigo, avait proposé une étude préliminaire de la pénétration des hispanismes dans la langue guarani, en offrant une attention spéciale à l'enjeu de la zoonymie<sup>117</sup>. Son ouvrage fait toutefois l'économie de la prise en compte de la documentation jésuite, considéré comme négligeables dans la mesure où les missionnaires auraient limité au maximum l'influence de l'espagnol, au profit des seules gloses descriptives<sup>118</sup>. Soulignant le nombre limité de documents en guarani écrits au XVI<sup>e</sup> ainsi qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, Morínigo ouvre son corpus avec la poésie paraguayenne contemporaine et s'appuie en priorité sur des relevés de terrain. Est-il pour autant satisfaisant de postuler *a priori* que « [la] période de gouvernement

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 20-23.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 92-114. Brown forge ici le concept de « *lexical replacement* » en s'inspirant des notions de « *primary and secondary accomodation* » formulées par CASAGRANDE Joseph B., « Comanche Linguistic Acculturation III », *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955, p. 8-25.

<sup>116</sup> BROWN, *Lexical Acculturation*, *op. cit.*, p. 95. « *Perhaps no other lexical domain underwent more extensive replacement than that of domesticated animals.* »

<sup>117</sup> MORÍNIGO Marcos Au., *Hispanismos en el guaraní: estudio sobre la penetración de la cultura española en la guaraní, según se refleja en la lengua*, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 1931.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 47. « *Nosotros hemos preferido recogerlas [il s'agit des occurrences des hispanismes] directamente de boca de los guaraniparlantes, porque creemos que este procedimiento, cuando es posible, ofrece mayores seguridades que las fuentes escritas de demostrarnos fielmente la forma en que se usan. Las fuentes escritas aprovechadas por nosotros son en escaso número por serlo también las que reflejan con exactitud el estado de la lengua. Los numerosos trabajos guaraníes de los jesuitas tienen contados hispanismos por el cuidado que tenían los escritores de evitarlos y sustituirlos con perífrasis y calcos idiomáticos no siempre inteligibles.* »

des jésuites a été une parenthèse durant laquelle les hispanismes intégrant le guarani ont été rares »<sup>119</sup> ? C'est faire bien peu de cas de l'agentivité des locuteurs indiens, dont nous verrons que nombre d'entre eux, à l'image de Nicolás Yapuguay, ont joué un rôle très actif dans la redéfinition de leur propre langue au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle.

D'autre part, si une poignée de travaux lexicographiques ont bel et bien été consacrés aux dictionnaires jésuites et intégré la question de la nomination de la faune d'origine européenne, tous ou presque se sont focalisés sur les seuls premiers ouvrages d'Antonio Ruiz de Montoya, et plus précisément sur son *Tesoro guarani-castillan* édité à Madrid en 1639. Comment expliquer un tel parti-pris historiographique ? N'aurait-il pas oblitéré l'ampleur réelle de l'hispanisation de la langue guarani des Réductions ? Avant de tenter d'appliquer les hypothèses de Brown au cas paraguayen, il convient donc de revenir sur ces rares études philologiques et de comprendre pour quelles raisons elles n'ont que rarement couvert l'intégralité de la chronologie missionnaire. Ce n'est qu'une fois cet état de l'art dressé que nous pourrions proposer une alternative, fondée sur la mobilisation de sources nouvelles, une méthodologie quanti-qualitative et l'élaboration d'une véritable base de données diachronique. Celle-ci nous permettra de structurer notre recherche sur l'impact lexical de l'introduction du pastoralisme. Au-delà de la seule zoonymie, il s'agira en effet d'étendre notre enquête à l'ensemble des champs lexicaux ayant trait à la domestication mais aussi, par contraste, à ceux qui caractérisaient les principales activités préhispaniques : chasse, pêche et cueillette. En toute logique, ce sont également les champs lexicaux des produits liés ces pratiques qui devront être interrogés : alimentation bien entendu, mais aussi artisanat, culture matérielle au sens large et même médecine. Nous le verrons, toutes les espèces issues de l'Ancien Monde n'ont pas bouleversé l'ensemble de ces domaines avec la même intensité, ce qui nous permettra de mesurer l'importance relative de certains animaux européens et de souligner, notamment, l'impact exceptionnel et spécifique du cheval. Il s'agira pour nous de tester l'hypothèse formulée par Bartomeu Melià, selon laquelle le lexique anthropo-zoologique guarani aurait été un bastion du conservatisme lexical.

Dans le cadre de ce projet de refondation sémantique, qui ne pouvait fonctionner que si toute la société tombait sous le coup d'une planification unitaire – et tel était le cas des Réductions jésuites – il y avait, cependant, plusieurs niveaux de travail linguistique. Bien des mots conservaient leur sens originel sans discussion : par exemple, les noms des animaux et des plantes qui peuplaient la foisonnante écologie guarani et qui étaient voués à enrichir les nomenclatures zoologiques et botaniques des scientifiques<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 50. « *El período del gobierno de los jesuitas fue un paréntesis durante el cual fueron raros los hispanismos que ingresaron en el guaraní.* » Sur Yapuguay, consulter notre chapitre 7.

<sup>120</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 92-93. « *En este proyecto de refundación semántica, que sólo podía tener éxito si toda la nueva sociedad caía bajo una amplia y constante planificación unitaria – y éste era el caso de las Reducciones jesuíticas – había, sin embargo, varios niveles de trabajo lingüístico. Muchas palabras de la lengua mantenían su sentido originario sin discusión; por ejemplo, los nombres de animales y plantas que poblaban la riquísima ecología guaraní y que tanto enriquecerían las nomenclaturas zoológicas y botánicas científicas.* »

L'intérêt philologique des hispanistes pour les dictionnaires issus des missions américaines est ancien et remonte au temps de l'expulsion de la Compagnie de Jésus<sup>121</sup>. Malgré cette tradition pluriséculaire, il a fallu attendre les premières années du XXI<sup>e</sup> siècle pour qu'une nouvelle école historiographique, la « linguistique missionnaire », se consacre de manière plus systématique à la « réhabilitation » d'un corpus longtemps perçu comme peu représentatif vis-à-vis des réalités amérindiennes<sup>122</sup>. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, les écrits des ecclésiastiques en général et des jésuites en particulier ont été assimilés à de véritables lits de Procuste linguistiques, déformant les idiomes extra-européens afin de les faire correspondre de force aux grandes catégories de la grammaire latine et de l'idéologie métropolitaine<sup>123</sup>. La prise en compte des apports effectifs des ignatiens à la description des langues coloniales est donc récente, et n'a pas manqué de souligner que cette activité a également eu pour but et pour effet de contribuer à une hispanisation réelle des groupes évangélisés<sup>124</sup>. Pour ce faire, ces études se sont d'abord concentrées sur l'analyse des grammaires et donc des enjeux d'ordre morpho-syntaxique, les dictionnaires et les questions lexicales étant déplacés au second plan<sup>125</sup>. Plusieurs initiatives récentes ont eu pour ambition de rééquilibrer ce panorama, et ont notamment insisté sur les enjeux liés à la zoonymie<sup>126</sup>.

Parmi les grandes familles examinées par la linguistique missionnaire, le tupi-guarani fait indéniablement office de parent pauvre, en comparaison avec l'attention soutenue dont font l'objet les idiomes méso-américains et andins<sup>127</sup>. Toutefois, les

<sup>121</sup> HERVÁS Y PANDURO Lorenzo, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Lenguas y naciones americanas*, Madrid : Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800, vol. 1 ; MUÑOZ Y MANZANO Cipriano, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, SÁENZ DE SANTA MARÍA Carmelo (éd.), Madrid : Atlas, 1892<sup>1977</sup> ; LARRUCEA DE TOVAR Consuelo et TOVAR Antonio, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Madrid : Gredos, 1984 ; LOPE BLANCH Juan M., « La lexicografía española y los vocabularios de las lenguas amerindias », in CARBONERO CANO Pedro et AL. (dir.), *Lengua y discurso: estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*, Madrid : Arco-Libros, 2000, p. 555-565.

<sup>122</sup> ZIMMERMANN Klaus, « La construcción del objeto de la historiografía lingüística misionera », in HOVDHAUGEN Even et ZWARTJES Otto (dir.), *Missionary Linguistics*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2004, p. 8-32 ; p. 14-16.

<sup>123</sup> MIGNOLO Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonisation*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1995<sup>2003</sup>.

<sup>124</sup> SUÁREZ ROCA José L., *Lingüística misionera española*, Oviedo : Pentalfa, 1992 ; ZIMMERMANN Klaus (dir.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 1997 ; ZWARTJES Otto (dir.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica, siglos XVI-XVII*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2000 ; STOLZ Thomas et AL. (dir.), *Hispanisation: The Impact of Spanish on the Lexicon and Grammar of the Indigenous Languages of Austronesia and the Americas*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2008.

<sup>125</sup> Ainsi le premier volume consacré à cette question ne paraît qu'en 2009. L'une des contributions est notable par le traitement de la « lexicographie implicite » des jésuites brésiliens en matière de zoonymie dans leurs récits de voyage, suggérant l'existence d'un immense corpus « para-lexicographique » à interroger. Cf. GONÇALVES María F. et MURAKAWA Clotilde, « Lexicografía implícita em textos del padre jesuíta Fernão Cardim », in ZWARTJES Otto et AL. (dir.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2009, p. 235-250.

<sup>126</sup> Parmi de nombreux exemples, un apport remarquable est celui de MOLINA MARTOS Isabel et HERNÁNDEZ Esther, « Los nombres de la luciérnaga en la geografía lingüística de España y América », *Geolinguística*, vol. 8, 1999, p. 83-117.

<sup>127</sup> ESPARZA TORRES Miguel Á., « Dimensiones de la lingüística misionera española », in ASSUNÇÃO Carlos et AL. (dir.), *Ideias lingüísticas na Península Ibérica, séc. XIV a séc. XIX: projeção da lingüística ibérica na América Latina e Ásia*, Münster : Nodus, 2010, vol. 1, p. 201-214 ; p. 210-211. L'auteur y établit un bilan bibliographique antérieur à l'année 2007, avec comme résultat 79 études consacrées au nahuatl, 39 au quechua et à l'aymara, 20 seulement au tupi et au guarani.

deux dernières décennies ont bien été marquées par une série d'études visant à mettre en avant l'intérêt des dictionnaires jésuites pour une lexicographie diachronique de la langue guarani. Inspirée par Bartomeu Melià, cette démarche s'est matérialisée par la réédition des deux ouvrages du Père lexicographe Antonio Ruiz de Montoya, le *Tesoro guarani-castillan* et le *Vocabulario castillan-guarani*, imprimés à Madrid en 1639-1640<sup>128</sup>.

Désormais plus accessibles, ces documents ont en outre fait l'objet d'analyses philologiques approfondies. La plus notable est l'examen ethno-historique du lexique du corps humain mené à bien par Graciela Chamorro, tandis qu'Antonio Caballos a proposé une interprétation générale du contenu des ouvrages de Montoya<sup>129</sup>. Ces deux auteurs ont par ailleurs eu l'occasion de cartographier la création du nouveau lexique religieux destiné à faire florès dans les missions<sup>130</sup>. Plus récemment, Leonardo Cerno a initié l'étude des structures de parenté guarani, à partir des mêmes sources<sup>131</sup>. Dans tous les cas, il s'agit d'étudier le *Tesoro* présenté, suivant l'expression du père Melià, comme un « miroir culturel » (*espejo cultural*), « la plus grande synthèse ethnographique de la langue guarani » (*la mayor suma etnográfica la lengua guarani*)<sup>132</sup>. Aucun autre lexicographe missionnaire n'a reçu une telle attention, à tel point que la linguistique a considéré Montoya comme un référent pour la famille tupi-guarani toute entière, en diachronie comme en synchronie<sup>133</sup>. Ce primat s'explique sans doute par son statut de fondateur des Réductions, par sa biographie connue dès le XVII<sup>e</sup> siècle, par ses écrits métalinguistiques et son statut de premier auteur d'ouvrages imprimés en guarani<sup>134</sup>. Le *Vocabulario* n'a toutefois pas joui de la même postérité. En effet, les défenseurs de Montoya, y compris Bartomeu Melià, ont pu considérer que ce dernier était une œuvre « servile » vis-à-vis du *Tesoro*. « Conceptuellement plus limité », le répertoire castillan-

<sup>128</sup> RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, 4 vol. Cette collection a d'abord été publiée en 2002, l'*Arte* et le *Vocabulario* ayant été réédités à part par Silvio Liuzzi dès 1994. Les seules rééditions dataient auparavant de 1876.

<sup>129</sup> CHAMORRO, *Decir el Cuerpo*, op. cit. ; CABALLOS, *Etnografía guaraní*, op. cit. Voir aussi OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica*, op. cit.

<sup>130</sup> CHAMORRO Graciela, « La traducción del lenguaje cristiano al guarani jesuítico », in DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ Sabine (dir.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*, Sankt Augustin : Academia Verlag, 2016, p. 247-267 ; CABALLOS, *La teología cristiana*, op. cit.

<sup>131</sup> CERNO Leonardo, « "Hermana, dize el varón a su hermana o prima": Ruiz de Montoya, la lexicografía jesuítica y el parentesco guaraní », *Estudios Paraguayos*, vol. 36, n° 1, 2018, p. 19-43 ; CERNO Leonardo, « Parientes cercanos, parientes lejanos: una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *Mundaú*, vol. 4, 2018, p. 53-79.

<sup>132</sup> MELIÀ Bartomeu, « La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural », in CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011, p. 243-267 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 89-90.

<sup>133</sup> DIETRICH Wolf, « Ruiz de Montoya Bedeutung für die Erforschung des Tupi-Guaraní », in OROSZ ARIZCUREN Francisco J. (dir.), *Navicula Tubigensis: Studia in honorem Antonii Tovar*, Tubingue : Narr, 1984, p. 89-101 ; DIETRICH Wolf, « Die Lexicographie des Tupi-Guaraní », in HAUSMANN Franz Josef et AL. (dir.), *Dictionaries : an International Encyclopedia of Lexicography*, Berlin - Boston : De Gruyter, 1989, vol. 3, p. 2670-2676 ; DIETRICH Wolf, « La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupi-guaraníes de hoy », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 287-299 ; DIETRICH Wolf, « The Lexicography of Indigenous Languages in South America », in HANKS Patrick et SCHRYVER Gilles-Maurice de (dir.), *International Handbook of Modern Lexis and Lexicography*, New York : Springer, 2014, p. 1-17.

<sup>134</sup> Voir JARQUE Francisco, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, VINDEL Pedro (éd.), Madrid : V. Suárez, 1662<sup>1900</sup>.

guarani ne serait en effet qu'un simple « dictionnaire de traduction », là où son jumeau, guarani-castillan, supposerait la véritable « explication » d'une culture amérindienne<sup>135</sup>.

Il importe de nous attarder sur cet enjeu car, loin d'être secondaire, il constitue le point de départ de notre démarche, visant à compenser ce biais historiographique. Nous considérons en effet que l'attention privilégiée dont a fait l'objet le *Tesoro* trahit une tendance généralisée de l'ethno-histoire à faire primer la reconstitution d'un état de langue synchronique et idéal-typique (« le » guarani datant de l'époque du contact avec les jésuites, supposément « décrit » par Montoya) sur l'observation de l'évolution des champs lexicaux tout au long de l'époque coloniale (« les » guarani missionnaires du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle « prescrits » par Montoya puis par ses successeurs). Cette attitude nous semble découler en partie des positions de León Cadogan et, à sa suite, d'un grand nombre d'anthropologues ayant eu tendance à établir un dialogue direct entre le *Tesoro* et leurs propres relevés de terrain. Montoya se voit considéré de la sorte comme un « proto-ethnologue » dont les observations seraient commensurables vis-à-vis des réalités les plus contemporaines<sup>136</sup>. En revanche, le *Vocabulario*, généralement perçu comme un précis d'acculturation voire un véritable dictionnaire « idéologique », en dirait beaucoup plus sur la seule « cosmovision » jésuite que sur celle des Guarani<sup>137</sup>.

Outre le fait que le *Tesoro*, dont les silences sont parfois plus remarquables que le contenu, n'est pas séparable du projet général de « réduction » de la langue guarani, n'est-il pas d'intérêt prioritaire pour l'ethno-histoire d'étudier non le point de départ supposé de l'idiome des missions mais, bien plus, son évolution sur le temps long<sup>138</sup> ? Si cette entreprise a longtemps été rendue ardue par le manque de sources, les apports documentaires du Père Melià lui-même et, plus récemment, des projets LANGAS et PEKY permettent désormais de mettre Montoya en perspective avec ses héritiers et de déterminer de quelle manière et dans quelle mesure ses écrits ont débouché sur une hispanisation effective du guarani et, avec lui, des champs lexicaux animaliers. Or, si cette généalogie doit être retracée, c'est bien à partir du *Vocabulario* qu'elle doit être menée à bien, dans la mesure où c'est le répertoire castillan-guarani, et non le *Tesoro*, qui a fait l'objet d'incessantes réécritures et actualisations jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Un

<sup>135</sup> MELIÀ Bartomeu, « A modo de introducción », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, vol. 2, p. XII-XIII ; MELIÀ Bartomeu, « Montoya saca a luz su *Tesoro de la lengua guaraní* », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, vol. 4, p. XX. Termes utilisés : « obra al servicio » du *Tesoro*, « conceptualmente más limitada » car « diccionario de traducción ».

<sup>136</sup> CADOGAN León, « Registro de algunas voces internas del *Tesoro de la lengua guaraní* del Padre Antonio Ruiz de Montoya S.J. », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, vol. 3, n° 8, 1962, p. 517-532. À noter que d'autres études ont mis l'accent sur la dette de Montoya vis-à-vis des sources espagnoles, notamment le *Tesoro* de Covarrubias, et mis en garde sur de potentielles lectures anachroniques : cf. LENKE Sabine, *Heil und Heilung: Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Ursula Thiemer-Sachse, Berlin : Freie Universität Berlin, 2012, p. 127-128.

<sup>137</sup> MELIÀ, « A modo de introducción », *art. cit.*, p. XVIII-XIX.

<sup>138</sup> WILDE, *Religión y poder, op. cit.*, p. 44 pour une interrogation similaire à propos des rapports sociaux.

tel projet est d'autant plus crédible qu'il vient récemment d'être ébauché, non pas à propos des missions jésuites des Guarani, mais de leur influence lexicographique sur celle des Chiriguano, un groupe guaranophone installé sur les contreforts des Andes<sup>139</sup>.

La plus célèbre de ces actualisations de Montoya est celle que Pablo Restivo a menée en collaboration avec le cacique guarani Nicolás Yapuguay. Le caractère tout à fait assumé de cette filiation explique en partie pourquoi le *Vocabulario* castillan-guarani de 1722 a si souvent été confondu avec son prédécesseur et a donc été identifié comme une simple réédition de l'ouvrage de Montoya<sup>140</sup>. Si l'on se fie à une étude récente et ayant pour but de cataloguer les dictionnaires missionnaires bilingues coloniaux en Amérique hispaniques, on découvre ainsi que Montoya constituerait le seul et unique lexicographe du guarani dont les œuvres ont été conservées, malgré l'existence attestée d'autres auteurs putatifs, à l'image du franciscain Luis de Bolaños puis du jésuite Alonso de Aragona mais dont les lexiques manuscrits ont été perdus<sup>141</sup>. Cet oubli est sans doute liée au fait que, là où les autres langues générales amérindiennes ont vu leurs bases fondées au XVII<sup>e</sup> siècle et consolidées au XVIII<sup>e</sup>, avant de s'étendre aux autres idiomes indiens au XVIII<sup>e</sup> siècle, le guarani offre un décalage chronologique<sup>142</sup>. En effet, c'est vers 1700 que les ouvrages pionniers de Montoya sont glosés et repris en main, époque laissée de côté par l'historiographie de la linguistique missionnaire. Or, non seulement le *Vocabulario* de 1722 offre-t-il une réécriture en profondeur de celui de 1640, mais cette initiative a en outre été précédée par une autre reprise de Montoya, sous forme manuscrite. Intitulé *Frases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní*, ce répertoire castillan-guarani anonyme date de l'année 1687, et constitue par conséquent une étape intermédiaire tout à fait symétrique vis-à-vis des *Vocabulario* de Montoya et Restivo, imprimés en 1640 et 1722<sup>143</sup>. L'intérêt majeur de cet ouvrage est alors que, comme celui de Restivo, il vise lui-aussi une réforme lexicale.

<sup>139</sup> MORANDO María A., « Lexicografía chiriguana en perspectiva comparada: los guaraníes de Ruiz de Montoya y León de Santiago », *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 27-45. Le souhait d'une telle étude de long terme est déjà formulé par MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>140</sup> Cette confusion est dûe en partie aux stratégies éditoriales de Restivo lui-même, dans la mesure où son ouvrage est intitulé *Vocabulario de la lengua guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz de Montoya, revisto y aumentado por otro religioso de la misma Compañía*. Bien des bibliothécaires s'en sont tenus à la première partie du titre.

<sup>141</sup> HERNÁNDEZ Esther, *Lexicografía hispano-amerindia 1550-1800: catálogo descriptivo de los vocabularios del español y las lenguas indígenas americanas*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2018, p. 124 et 126. Esther Hernández cite aussi un *Diccionario guaraní para el uso de las misiones* du jésuite José de Velázquez, dont l'existence est douteuse, ainsi qu'un lexique plurilingue disparu, attribué au père Pedro de Añasco vers 1600 et incluant semble-t-il le guarani.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 177-178. Comme dans la majorité des études d'ensemble, le *Vocabulario* de Restivo n'est pas mentionné dans ce catalogue, car assimilé à une simple réédition de Montoya. Toutefois, le *Compendio* de Pretovio daté de 1729, que nous citons plus bas, est lui explicitement évoqué comme représentant de la lexicographie guarani au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>143</sup> Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.4.41, ANONYME, *Frases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní*, San Francisco Javier, 1687 ; Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo de Luján, Cote: ms. 91.873.241, ANONYME, *Frases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní*, San Francisco Javier, 1687. Le premier exemplaire a été identifié par Bartomeu Melià, le second par le groupe LANGAS. Tous deux manifestent quelques variations en termes de contenu. Pour une généalogie des possesseurs de l'ouvrage, se reporter à OBERMEIER, « El Apéndice », *art. cit.*; p. 12-13.

### 1.1.1. Pour une étude diachronique

L'identification de cette source, conservée sous deux témoignages manuscrits, est capitale parce qu'elle a pu inspirer Restivo et Yapuguay, mais aussi dans la mesure où elle offre un point de comparaison diachronique supplémentaire. Probablement issues d'un processus de rédaction collaboratif, les *Frases selectas* ont en effet eu pour but d'ajuster le legs de Montoya au profil dialectal spécifique des missions de Santa María la Mayor et de San Francisco Javier, patrie d'origine de Yapuguay et principal lieu d'exercice de Restivo par la suite<sup>144</sup>. Contrairement aux écrits de Montoya, rédigés depuis le Guayrá, les *Frases selectas* renvoient au même contexte géographique que le *Vocabulario* de 1722 et permettent donc une mise en vis-à-vis plus fine de l'évolution des champs lexicaux missionnaires<sup>145</sup>. Plus encore, les *Frases selectas* ont la particularité d'être principalement inspirées du *Tesoro* guarani-castillan, dont les entrées ont été sélectionnées, inversées en ordre castillan-guarani et complétées par une consultation du *Vocabulario* ainsi que par l'ajout de données originales<sup>146</sup>. L'auteur ou compilateur anonyme du manuscrit affirme avoir rencontré des difficultés à utiliser le *Tesoro* pour apprendre le guarani et afin de se faire comprendre des Indiens de San Francisco Javier et Santa María la Mayor, raison pour laquelle il se propose d'en simplifier et d'en mettre à jour le contenu (*sacarle en limpio escogiendo los términos más usados y dejando los vocablos, que por no tales, no se entienden*), comme l'indique très exactement le prologue destiné aux futurs lecteurs du dictionnaire, c'est-à-dire les missionnaires novices arrivés d'Europe.

[A]fin qu'elles [les difficultés de la langue guarani] leur soient plus aisées et douces, je leur offre, humble et soumis, l'opulentissime *Tesoro* du vénérable père Antonio Ruiz, réduit à un emploi plus facile. [...] À juste titre le vénérable père Antonio Ruiz a-t-il nommé trésor celui qu'il a composé pour la langue guarani. Fort dissimulé, il l'est pour les débutants, soit en raison des erreurs d'impression, soit à cause de quelques vocables ou manières de parler qui, bien qu'ils soient en

<sup>144</sup> VEGA Fabián R., « La posible autoría del manuscrito anónimo *Frases selectas*, entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII) », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 34, 2019, p. 39-63. L'auteur de cette étude défend l'hypothèse d'une rédaction collective coordonnée par le jésuite sarde José Coco (Posadas, 1643 – San Rafael, 1717) avec la participation d'auxiliaires natifs, suivant la méthode adoptée par Restivo. Les théories précédentes faisaient de ce dernier ou du Père Pedro de Rámila (Buenos Aires, 1678 – Nuestra Señora de Fe, 1748) les auteurs de l'ouvrage, en dépit d'incohérences chronologiques, puisque ni l'un ni l'autre n'étaient en exercice au Paraguay en 1687. Cf. MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 115, 180 et 332 ; OBERMEIER, « El Apéndice », art. cit., p. 12-13.

<sup>145</sup> La page de garde de l'exemplaire du Museo Mitre indique en effet « de San Javier ». Le manuscrit a donc été écrit, conservé et sans doute utilisé dans cette mission. Sur le projet d'ensemble des *Frases selectas* et sa triple dimension diachronique, diatopique et diastratique, consulter CHAMORRO Graciela, « *Frases selectas*: un diccionario manuscrito castellano guaraní anónimo », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.

<sup>146</sup> De fait, le titre complet du manuscrit est *Frases selectas y modos de hablar, escogidos y usados en la lengua guaraní, sacados del Tesoro escondido que compuso el venerable Padre Antonio Ruiz de nuestra Compañía de Jesús, para alivio de los fervorosos misioneros principiantes en la dicha lengua*. Comme le souligne Fabián Vega, la bibliothèque du Museo Mitre a pris cette indication au pied de la lettre et attribue l'ouvrage à Montoya dans son catalogue, tout autant que les inventaires dressés en 1767 suite à l'expulsion de la Compagnie. Cf. VEGA, « La posible autoría del manuscrito anónimo *Frases selectas* », art. cit., p. 45-46.



réalité des mots et des termes propres aux naturels, par manque d'usage [*per non usum*], ceux-ci ont vieilli et en sont devenus quasiment inintelligibles<sup>147</sup>.

Qu'il s'agisse d'entrées ayant disparu ou ayant été introduites, d'altérations dans l'équilibre thématique général ou d'indications relatives aux usages des natifs, les *Frases selectas* permettent donc d'évaluer la postérité lexicale de Montoya un demi-siècle après la publication de ses imprimés et trois décennies avant que Restivo et Yapuguay n'en donnent leur propre interprétation<sup>148</sup>. Du point de vue de l'objet qui nous intéresse, le fait que le manuscrit ait été écrit à San Francisco Javier en 1687 coïncide, comme nous l'avons vu, avec le début de l'essor de l'élevage bovin extensif, tandis que le *Vocabulario* de 1722 est imprimé au moment où ce processus est entériné. Nous voilà donc face à une équation à trois entrées : Montoya anticipant l'introduction de la domestication, *Frases selectas* la documentant puis Restivo actant son assimilation définitive. Cet aspect a déjà été souligné par l'une des rares études consacrées aux *Frases selectas* et ayant perçu précisément l'existence d'une altération des champs lexicaux animaliers en 1640-1687.

En ce qui concerne les différences de contenu [vis-à-vis des textes de Montoya], les exemples que *Frases selectas* ne reproduit pas sont les suivants : les chemins liés aux fourmis, les animaux sauvages en général, s'agissant des vipères, des tapirs, mais aussi des chemins des astres. [...] Ainsi, nous pouvons imaginer que, si dans les *Frases selectas* nous n'avons pas d'expressions mettant en relation chemins, animaux et astres, c'est parce que l'environnement, les références et les usages sociaux de cet élément culturel avaient évolué<sup>149</sup>.

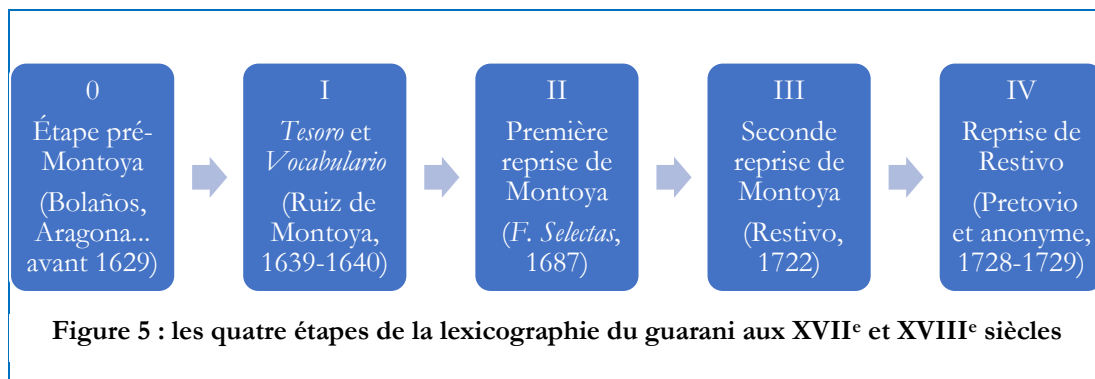
En rigueur, notre enquête pourrait ajouter d'autres documents à cette triade de dictionnaires, afin d'affiner encore plus la démarche diachronique et comparative. Il existe en effet une quatrième étape de réécriture du lexique missionnaire, liée à la copie et à l'actualisation des travaux de Restivo. Elle est matérialisée par trois manuscrits inédits, à l'heure actuelle vierges de toute analyse. Le premier est une copie intégrale du *Vocabulario* de 1722, écrite en 1728 et attribuée à Blas Pretovio. Elle est tout à fait exceptionnelle par la présence d'un grand nombre de ratures et de *marginalia* attestant

<sup>147</sup> « A los fervorosos y apostólicos Padres misioneros de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraná y Uruguay » et « Amigo en Cristo y benévolo lector », dans ANONYME, *Frases selectas* [Museo Mitre], *doc. cit.*, p. s.p. « [P]ara que les sean más fáciles y suaves, les ofrezco humilde y rendido el Tesoro opulentísimo del venerable Padre Antonio reducido a más fácil método. [...] Con mucha razón llamó Tesoro el venerable Padre Antonio Ruiz al que compuso sobre el idioma guaraní, para los principiantes muy escondido, ya por los yerros de la imprenta, ya también por algunos vocablos, y modos de hablar, que aunque en la realidad son vocablos y términos propios de los naturales, pero ya per non usum, se han antiquado y hecho casi ininteligibles. »

<sup>148</sup> CHAMORRO, « *Frases selectas* », *art. cit.*, paragr. 29-31, 34 et 36. L'étude exploratoire des ouvrages de Montoya et des *Frases selectas* réalisée par Graciela Chamorro confirme la reprise conjointe du *Tesoro* et du *Vocabulario*, prenant la forme d'une diminution généralisée du nombre d'exemples, d'une substitution de la logique thématique par le seul ordre alphabétique et par une perte de données ethnographiques au profit du lexique religieux. L'exemplaire du Museo Mitre indique même une liste spécifique de termes présents dans le *Tesoro* mais considérés comme anachroniques.

<sup>149</sup> *Ibid.*, paragr. 43 et 59. « En cuanto a las diferencias en el contenido, los ejemplos que *Frases selectas* no retoma del *Tesoro* son: los caminos relacionados con las hormigas, con los animales salvajes en general, con las víboras, con los antas, así como con el camino de los astros. [...] Así; podemos imaginarnos que si en las *Frases selectas* no tenemos expresiones que relacionen los caminos con animales y astros es porque el medio ambiente, las referencias y los usos sociales de ese elemento cultural habían cambiado. »

d'un travail de reprise du texte initialement imprimé par Restivo<sup>150</sup>. Les deux autres documents sont des extraits partiels du *Vocabulario* : un répertoire de verbes anonymes et une liste des vocables les plus utilisés par la langue guarani, attribué là encore à Pretovio. Tous deux sont datés de l'année 1729 et constituent à ce jour les documents lexicographiques issus des missions jésuites des Guarani les plus tardifs<sup>151</sup>. Bien qu'il ait été possible et justifié d'étendre notre enquête à cette quatrième étape des années 1728-1729, nous prendrons le parti de nous limiter à la triangulation des vocabulaires composés en 1639-1640, 1687 puis 1722, pour trois raisons : d'une part dans le but de prendre en compte les délais très importants que suppose le dépouillement intégral de chaque ouvrage, de l'autre afin de maintenir une amplitude chronologique maximale entre nos échantillonnages et, enfin, pour garder une cohérence générique, puisque les deux textes de 1729 se limitent à certaines parties du discours : verbes et noms<sup>152</sup>. La prise en compte de ces sources supplémentaires reste nécessaire, non seulement pour envisager une extension future de notre réflexion, mais aussi pour garder à l'esprit que 1722 ne constitue en aucun cas le *terminus post quem* de la lexicographie liée au guarani « réduit »<sup>153</sup>. Cette dernière peut être synthétisée, visuellement, de la manière suivante.



Dans le double objectif de confronter les hypothèses de Brown au cas guarani et de remettre les dictionnaires de Montoya en perspective, l'exploitation des étapes I, II et III semble constituer une base documentaire idéale. Avant de sélectionner le type de méthode le plus approprié à l'exploitation de ce corpus, une dernière considération

<sup>150</sup> Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 60, PRETOVIO Blas, *Vocabulario de la lengua guaraní*, s.l., 1728. Ce témoignage a récemment fait l'objet d'une étude exploratoire de son lexique animalier, qui mériterait d'être croisée avec notre base MYMBA. STALA, « Traducción del mundo animal », *art. cit.*

<sup>151</sup> Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.46, ANONYME, *Vocabulario de todos los verbos usados en la lengua guaraní, con las partículas al fin*, s.l., 1729 ; Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.1.14, PRETOVIO Blas, *Compendio de los vocablos más usados de la lengua española y guaraní*, s.l., 1729. Le premier est un texte original du XVIII<sup>e</sup> siècle, le second est une copie réalisée au XIX<sup>e</sup> siècle d'un original missionnaire.

<sup>152</sup> À ces difficultés liées au contenu des dictionnaires s'ajoute le fait qu'ils n'ont fait l'objet de quasiment aucune étude à l'heure actuelle, à l'exception du *Vocabulario* manuscrit de 1728. Consulter MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 332-333 ; OBERMEIER, « El Apéndice », *art. cit.*, p. 13.

<sup>153</sup> Seules les étapes 0, I, II et III sont généralement identifiées par l'historiographie spécialisée. Voir par exemple CERNO Leonardo, « Variedad estándar y lengua común reduccional: sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el ms. *Pohã ñana* (1725) », in OBERMEIER Franz (dir.), *Jesuit Colonial Medicine in South America: a Multidisciplinary and Comparative Approach*, Kiel : s.e., 2018, p. 138-163; p. 141-142.

doit toutefois être évoquée, cette fois d'ordre générique. En effet, depuis la dernière décennie, une part importante de la production académique relative aux missions du Paraguay a réactivité les critiques anciennes portant sur le manque de représentativité des dictionnaires jésuites vis-à-vis des faits de langue quotidiens. Cette lecture critique des sources missionnaires émane en particulier du groupe de recherche PEKY, dont les membres ont formulé de longue date l'hypothèse d'une situation de diglossie entre le guarani préconisé par les jésuites et le niveau de langue effectif de la majorité de la population indienne<sup>154</sup>. Selon Harald Thun, la « normativisation » prescrite par les genres religieux (dictionnaires compris) n'aurait de la sorte pas débouché sur une « normatisation » réelle des usages natifs, hiatus dont les traces ne seraient perceptibles que dans les documents extra-religieux et liés à l'administration concrète des missions. Cet écart serait tout spécialement notable au niveau des divers emprunts aux langues européennes, limités par Montoya à une « hispanisation exceptionnelle et d'urgence » tandis que les locuteurs indiens auraient paradoxalement été beaucoup plus enclins à avoir recours à des termes exogènes<sup>155</sup>. Thun en vient ici à cette interrogation centrale.

Si, pour les jésuites, il n'y avait pas d'autre solution que de remplir d'hispanismes plus ou moins subtils le guarani « spirituel », à savoir l'espace qu'ils jugeaient le plus important parmi les sphères de la vie, qu'en sera-t-il allé du « temporel » et de sa multiplication d'activités, de techniques et de choses introduites par les religieux eux-mêmes et où les « espagnols » et les « *mancebos de la tierra* » [les métis] entraient en compétition avec eux, avec bien moins de purisme linguistique ? Il y aura sans doute un grand nombre d'hispanismes « séculiers » dans le guarani des Réductions et, parmi eux, de nombreux emprunts<sup>156</sup>.

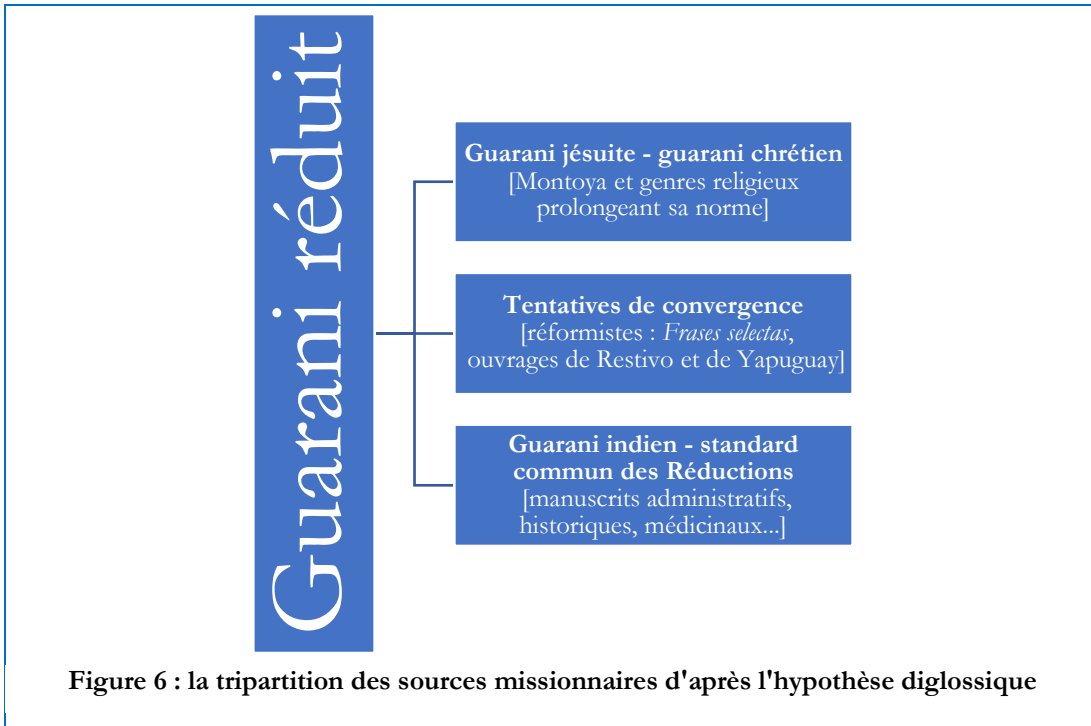
Consacré en priorité à l'étude de cette fracture linguistique, le projet PEKY a abouti à la conclusion selon laquelle le « guarani réduit » des missions était bel et bien divisé entre d'une part un « guarani jésuitique » ou « guarani chrétien » (*guaraní jesuítico, guaraní cristiano*) écrit mais peu oralisé et, de l'autre, un « guarani indien » ou « standard

<sup>154</sup> Les premiers doutes à ce sujet ont cependant été formulés par MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 323. La conclusion de son ouvrage pionnier indique ainsi : « Para completar esta visión panorámica de la lengua guaraní de los indígenas reducidos y rastrear hasta qué punto aquella lengua estandarizada que conocemos gracias a los textos de los misioneros – gramáticas, diccionarios, catecismos y libros de piedad – era también lengua hablada por la comunidad, nos faltan documentos que nos permiten ese examen más atento y detallado. » Sur ce sujet, voir aussi le travail de RODRÍGUEZ Yliana, « Spanish-Guarani Diglossia in Colonial Paraguay: A Language Undertaking », in WEBER Brigitte (dir.), *The Linguistic Heritage of Colonial Practice*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2019, p. 153-167.

<sup>155</sup> THUN Harald, « La hispanización del guaraní jesuítico en lo espiritual y en lo temporal. Primera parte: el debate metalingüístico », in STEHL Thomas (dir.), *Kenntnis und Wandel der Sprachen. Beiträge zur Potsdamer Ehrenpromotion für Helmut Lüdtke*, Tübingue : Narr, 2008, p. 217-240; p. 217-221 et p. 238. Les termes employés renvoient au hiatus entre « *normativización* » et « *normatización* » et à une « *hispanización excepcional y de emergencia* ».

<sup>156</sup> THUN Harald, « La hispanización del guaraní jesuítico en lo espiritual y en lo temporal. Segunda parte: los procedimientos », in DIETRICH Wolf et SYMEONIDIS Haralambos (dir.), *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guarani-Philologie*, Münster : LIT, 2008, p. 141-169; p. 157-158. « Si para los jesuitas no había otro remedio que llenar de hispanismos más o menos sutiles al guaraní en "lo espiritual", espacio que más les importaba entre todas las esferas de la vida, ¿qué será de "lo temporal" con su multiplicación de actividades, técnicas y cosas introducidas por los mismos religiosos y donde competían con ellos los "españoles" y los "mancebos de la tierra", personas mucho menos movidas por el purismo lingüístico? Habrá por cierto no pocos hispanismos "seglares" en el guaraní de las Reducciones y entre ellos muchos préstamos. »

commun réduit » (*guaraní indígena, estándar coloquial reduccional*) oralisé mais peu écrit<sup>157</sup>. Là où le premier aurait été soumis à une norme dialectale unifiée (la variété du Guayrá chez Montoya, puis la variété du Tapé chez Restivo), le second aurait été exposé à d'incessantes reconfigurations, liées aux brassages démographiques. La recherche de documents « temporels » susceptibles de rendre compte de cette variété mineure a dès lors conduit à l'identification de trois types de répertoires susceptibles de remettre en cause la représentativité des dictionnaires : d'une part, des manuels d'administration, de l'autre des mémoires historiques et, en dernier lieu, des traités de médecine<sup>158</sup>. Tous monolingues, manuscrits et anonymes, ces écrits manifestent des liens intimes avec l'élite indienne laïque (majordomes, secrétaires, infirmiers, caciques...) et renvoient à des situations de contact avec des locuteurs de l'espagnol (créoles des *estancias*, soldats du Roi d'Espagne, frères coadjuteurs médecins). Il n'est donc pas surprenant que ces textes exhibent un degré d'hispanisation effective différent de celui des vocabulaires, ce qui justifierait, d'un point de vue linguistique, la bipartition, ou la tripartition suivante.



Les premières études exploratoires de ces écrits « temporels » tendent en effet à démontrer en premier lieu que le « standard commun des Réductions » présente un poids bien plus marqué des hispanismes liés aux domaines extra-religieux et, bien évidemment, aux animaux, principaux objets de l'activité pastorale, sujets de l'histoire

<sup>157</sup> CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 51-54 ; CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*; p. LXIV. La plupart des documents en questions sont en cours d'analyse ou d'édition critique.

<sup>158</sup> Par commodité, nous présenterons chacune de ces sources au moment où nous les mettrons nous-mêmes en regard de Montoya, des *Frases selectas* et de Restivo. Toutefois, pour une première description globale de ces écrits, se référer à la synthèse proposée par CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 36-39.

missionnaire, fournisseurs et bénéficiaires des remèdes médicaux<sup>159</sup>. D'autre part, le lexique de ces documents indique une proximité bien plus grande avec le *Vocabulario* de Restivo qu'avec les *Frases selectas* et, plus encore, qu'avec les deux dictionnaires de Montoya, leur date de rédaction correspondant aux premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>160</sup>. Toutefois, dans la mesure où ils ont recours à des notions économiques, militaires ou médicales hautement spécialisées, ils présentent également un répertoire lexical en partie absent de Restivo, qu'il s'agisse de la terminologie de l'achat-vente, de la balistique ou de l'anatomie humaine<sup>161</sup>. L'intégration de cette documentation à nos réflexions s'avère donc indispensable afin de ne pas circonscrire notre enquête à une tradition de réécriture qui ne se limiterait en réalité qu'aux discours des lexicographes.

Plus encore, la prise en compte de ce répertoire et des quelques travaux lui ayant été consacré est susceptible de nous indiquer une démarche méthodologique adaptée à notre propre projet, dans la mesure où nos prédécesseurs ont été confrontés à des difficultés qu'il nous appartiendra également de tenter de surmonter. Ainsi, à l'heure de comparer le contenu d'un manuel de médecine au lexique anatomique des dictionnaires de Montoya, des *Frases selectas* puis de *Vocabulario* de Restivo, Leonardo Cerno est-il contraint de se concentrer sur l'étude d'un très petit nombre de termes, en raison de la nécessité de rechercher chaque mot dans des lexiques longs de plusieurs centaines de pages et très difficiles d'accès. La solution technique idéale qu'il entrevoit nous offre toutefois une piste extrêmement suggestive pour notre propos et que nous nous proposons d'appliquer systématiquement tout au long de notre recherche, par la mise en place d'une base de données lexicographique diachronique ayant l'ambition de couvrir l'intégralité ou du moins la majorité du champ lexical anthropo-zoologique.

Afin de débiter l'étude de la relation fonctionnelle entre la variété standard et les dialectes du guarani réduit, nous croyons qu'il est pertinent de mener à bien une comparaison entre les sources lexicographiques, d'une part et le discours écrit, préférentiellement issu des genres « temporels », de l'autre. C'est là une manière plus efficace d'observer si la normatisation linguistique a été suivie de l'usage réel des variantes. [...] Malheureusement, nous ne pouvons pas encore effectuer cette analyse à grande échelle, par exemple en employant les outils et les méthodes des *corpus linguistics*, qui peut couvrir de grandes quantités de lexique et d'énormes corpus de discours. L'ère de l'informatique a sans doute contribué à mettre à disposition une grande quantité de textes, mais le corpus en guarani se trouve en grande majorité encore dépourvu de traduction et de digitalisation, ce qui réduit l'ampleur de l'analyse. Nous devons donc limiter notre approche à la langue,

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>160</sup> CERNO, « Variedad estándar y lengua común reduccional », *art. cit.*, p. 158 ; CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*, p. LXVI. Ces deux analyses offrent notamment des tableaux comparatifs extrêmement frappants qui permettent de visualiser immédiatement les (non-)correspondances entre textes « temporels » et sources lexicographiques.

<sup>161</sup> ORANTIN, « Remarques sur le verbe vendre », *art. cit.* ; CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*, p. LXVIII-LXX ; CERNO, « Variedad estándar y lengua común reduccional », *art. cit.*, p. 160. Voir également NOELLI FRANCISCO, « Memórias sobre tempos de peste: linguagem guarani das doenças epidêmicas segundo Antonio Ruiz de Montoya », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 13, n° 1, 2021, p. 195-231.

raison pour laquelle nous proposons de sélectionner un champ sémantique concret et un texte dans lequel le lexique lié doit nécessairement être exprimé<sup>162</sup>.

Sans avoir la prétention de mener à bien une étude de corpus proprement dite, nécessitant des moyens techniques et humains hors de notre portée, nous opterons ici pour un moyen terme, fondé sur l'analyse systématique d'un champ sémantique défini, celui de la domestication au sens large, analysé par la comparaison des dictionnaires jésuites entre eux et avec les genres « temporels ». Ce n'est que de la sorte que nous réunirons un ensemble de données suffisamment représentatives pour y appliquer les théories générales de Brown et juger du degré effectif d'hispanisation du vocabulaire anthropo-zoologique des missions. Rendre cet exercice commensurable impliquera toutefois d'avoir recours aux outils informatiques mentionnés par Leonardo Cerno, à travers la construction d'une petite base de données relationnelle. Au cours des trois dernières décennies, les spécialistes de la lexicographie des langues amérindiennes ont fait un usage croissant des outils numériques dans le but de créer des bases de données susceptibles de nourrir des analyses quantitatives et donc d'offrir des éditions critiques faciles d'accès<sup>163</sup>. Dans le cas du guarani colonial, une seule initiative de ce type est disponible, issue du groupe de recherche LANGAS et de la transcription partielle du *Tesoro* de Montoya<sup>164</sup>. Notre objectif vise dès lors à prolonger cette première étape en systématisant l'intégralité des champs lexicaux animaliers contenus d'une part dans le *Vocabulario* de Montoya, de l'autre dans *Frases selectas*, enfin dans le *Vocabulario* de Restivo. L'enjeu est de taille, car le saut d'une démarche synchronique à une approche diachronique et d'une méthodologie qualitative à une analyse quanti-qualitative permet de confronter le discours historiographique des jésuites à des faits de langue sur le long terme, de dépasser le paradigme de la simple citation des chroniques et, surtout, de prendre en compte des régularités silencieuses, difficilement observables à l'œil nu.

---

<sup>162</sup> CERNO, « Variedad estándar y lengua común reduccional », art. cit., p. 140-141. « Para acercarnos al estudio de la relación funcional entre variedad estándar y dialectos del guaraní reduccional creemos pertinente la comparación entre fuentes lexicográficas, por un lado, y discurso escrito, preferentemente del género "de lo temporal", por el otro. Ésta es la manera más efectiva de observar si la normatización lingüística se complementó con el uso efectivo de las variantes. [...] Lamentablemente no podemos aún efectuar análisis a gran escala, por ejemplo empleando las herramientas y métodos de la corpus linguistics, que puede cubrir vastas cantidades de léxico y corpus enormes de discurso. La era de la informática contribuyó sin dudas a poner a disposición de los interesados una gran cantidad de textos de la lengua, pero el corpus en guaraní se encuentra todavía en su mayor parte sin traducir ni digitalizar, lo cual restringe el alcance del análisis. Tenemos entonces que acotar nuestra aproximación a la lengua, para lo cual proponemos la selección de un campo semántico concreto y de un texto en el que el léxico correspondiente deba ser necesariamente expresado. »

<sup>163</sup> L'exemple le plus emblématique de ce type d'avancées correspond au *Gran Diccionario Náhuatl* et plus généralement au projet TEMOA coordonné par Sybille de Pury et Marc Thouvenot. Cette base de données recoupe une vingtaine de dictionnaires castillan-nahuatl, nahuatl-castillan ou liés à d'autres langues européennes, pour une période s'étendant de 1547 à 2002. Les difficultés auxquelles ont été confrontés ses créateurs (respect de la paléographie, normalisation et modernisation orthographiques, segmentation) ont permis de nous orienter. Pour une réflexion méthodologique sur ce type de projet, voir ARZÁPALO MARÍN Ramón, « Las aportaciones del *Calepino de Motul* y su tránsito por la lexicografía computacional », in ZWARTJES Otto et AL. (dir.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2009, p. 83-105.

<sup>164</sup> Cet immense travail de transcription et de normalisation a été réalisé par Graciela Chamorro et porte en tout premier lieu sur le champ lexical social et politique.

En effet, comme le soulignent Claire Zalc et Claire Lemerrier dans leur livre consacré aux méthodes quantitatives en sciences humaines et sociales, « la démarche fondamentale de la lexicométrie consiste à rechercher des contrastes. Il s'agit de pointer le suremploi ou le sous-emploi de mots ou de catégories grammaticales »<sup>165</sup>. Dans notre cas, ce sont bien entendu les termes liés à la faune américaine d'une part, à la ménagerie européenne de l'autre qu'il s'agira de mettre en « contraste ». Un tel procédé implique tout d'abord de choisir un outil informatique adapté, de fixer par la suite des principes directeurs de saisie et de codage, puis d'interpréter les résultats<sup>166</sup>. Du point de vue de l'outil utilisé, nous avons pris le parti de recourir à une base de données relationnelle sous logiciel FileMakerPro, aux dépens d'autres options telles que l'utilisation d'un tableur ou, à l'inverse, d'un programme très spécialisé dans l'étude lexicométrique, par exemple IRAMUTEQ. Nous justifions ce choix par la nécessité de développer une interface *sui generis*, simplifiant le traitement visuel de l'information tout en permettant la prise en compte des traits graphiques et morpho-syntaxiques du guarani, ce que n'offrent pas la plupart des programmes de lexicométrie disponibles, indexés sur des corpus issus de langues romanes. L'emploi de FileMakerPro nous a permis de mettre en place une base de données structurée autour de quatre grandes tables mises en relation : d'une part, des « entrées » recensant les entrées et les gloses des trois lexiques, d'autre part un « bestiaire » filtrant le contenu de la table précédente par animal, enfin deux tables contextuelles, l'une consacrée aux « sources », l'autre aux « auteurs » connus ou présumés de ces dernières<sup>167</sup>. La mise en relation de chacune de ces trois tables permet dès lors de trier les entrées par animal, par source ou par auteur.

Le travail de « saisie », ou fait de « retranscrire l'archive au sein d'un document informatisé », a été mené à bien de la manière suivante<sup>168</sup>. Chacun des dictionnaires a été dépouillé intégralement, et chacune des entrées faisant référence à un animal a été paléographiée en respectant la graphie du castillan et du guarani. Cette volonté d'une fidélité maximale vis-à-vis des sources a impliqué l'utilisation d'outils de saisie *ad hoc* afin de reproduire les diacritiques et caractères spéciaux du guarani jésuite. En ce qui concerne la sélection des entrées, nous avons cherché à relever dans un premier temps un nombre maximal de données. Pour ce faire, nous avons paléographié toute entrée

<sup>165</sup> LEMERCIER Claire et ZALC Claire, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris : La Découverte, 2007, p. 53.

<sup>166</sup> Nous avons proposé une première présentation de la base MYMBA, alors en cours de construction, et de ses principes directeurs, dans BRIGNON Thomas, « De Montoya a Restivo: apuntes para un estudio sistemático de los vocabularios castellano-guaraní en el Paraguay jesuítico (1640-1722) », *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, vol. 30, 2020, p. 37-67. Nous devons le choix de FileMaker et la création de MYMBA à Marie-Laure Maraval, que nous remercions très vivement.

<sup>167</sup> La table « bestiaire » propose l'appellation vernaculaire française et son équivalent castillan à l'époque moderne. Le taxon biologique correspondant dans la nomenclature contemporaine et une illustration ont vocation à être ajoutés. Les fiches composant cette table ont été construites afin de permettre une plus grande commodité dans l'emploi de la base et ne reflètent donc ni les classifications biologiques, ni celles du castillan ou du guarani modernes (cas de taxons tels que « gibier », « bétail », « pasereaux », etc.). Pour leur part, les tables « source » et « auteur » regroupent les métadonnées contextuelles disponibles, en s'inspirant des normes codicologiques mises au point pour la base LANGAS.

<sup>168</sup> LEMERCIER et ZALC, *Méthodes quantitatives, op. cit.*, p. 34.

contenant un zoonyme, qu'il soit castillan ou guarani. Nous avons convenu d'inclure les termes polysémiques (tels que *ei*, pouvant indiquer « abeille » aussi bien que « miel » et *so'ò*, « gibier », « bétail », « viande ») ainsi que les zonymes ne figurant que dans des locutions composées (*gyrapa* pour « arc » incluant *gyra*, oiseau, ou *vakapi* pour « cuir » incluant *vaka*, « vache »). À l'inverse, nous avons exclu un petit nombre d'occurrences susceptibles de fausser notre relevé, en particulier les noms de plantes faisant référence à des animaux (*pira resa* pour « haricot », littéralement « œil de poisson », *mbói tinĩ ka'a* pour « chilca », littéralement « herbe de la vipère ») ainsi que les entrées ne renvoyant dans leur glose qu'à une autre entrée castillane, sans proposer d'équivalent en guarani. À ce répertoire ont été ajoutées des entrées non zonymiques mais appartenant aux quatre champs lexicaux suivants : description des espèces (anatomie, éthologie), types de relations liées à la faune (chasse, pêche, cueillette et élevage), produits issus des pratiques en question (alimentation, artisanat et médecine) et, enfin, représentations animalières en tous genres (récits mythiques, croyances cosmologiques, considérations d'ordre moral, zoomorphisme, définitions opposées de l'humanité et de l'animalité...).

À l'issue de ce premier relevé, nous avons réuni un total de 3.440 entrées, dont la répartition n'est pas homogène d'une source à l'autre, avec 1.443 unités issues du *Vocabulario* de Montoya (42% du total), 931 en provenance de *Frases selectas* (27%) et 1066 liées à l'ouvrage de Restivo (31%)<sup>169</sup>. Ces écarts peuvent être expliqués par les structures différentes de chacun des dictionnaires étudiés. Alors que le lexique de 1640 fait le choix de privilégier la fragmentation d'un grand nombre d'entrées castillanes associées à une glose guarani généralement unique, celui de 1722 et, plus encore, celui de 1687, adoptent une organisation plus encyclopédique, où une entrée principale en castillan propose une ou plusieurs gloses guarani, assorties par la suite d'une quantité très importante de sous-entrées et de sous-gloses secondaires regroupées suivant une logique thématique. Afin de proposer une visualisation plus objective du contenu des trois textes, nous en avons numéroté chacune des entrées et des gloses, primaires ou secondaires<sup>170</sup>. Le résultat de ce comptage inverse notre premier relevé, dans la mesure où le total de 11.238 entrées et gloses se répartit entre 3.133 unités en 1640 (28% du total) contre 4.4478 en 1687 (40%) et 3.627 en 1722 (32%). Nous assistons donc à une inflation du champ lexical animalier de 1640 à 1687, suivie d'une contraction. Celles-ci sont liées au fait que *Frases selectas* cite à la fois le *Vocabulario* et le *Tesoro* de Montoya. Il est important de bien garder ces contrastes en mémoire dans la mesure où, à l'heure d'analyser nos résultats, il nous faudra les formuler d'abord en termes absolus puis en

<sup>169</sup> Les entrées ne sont pas numérotées par ordre chronologique en raison des modalités d'accès aux documents. Nous avons en effet pu transcrire le texte de 1640, puis celui de 1722 et enfin celui de 1687, à partir de l'exemplaire du Museo Mitre. Il nous a été nécessaire de compléter certains relevés *a posteriori* pour compenser des omissions, raison pour laquelle les entrées de notre base ne respectent pas systématiquement la pagination des sources dans leur succession.

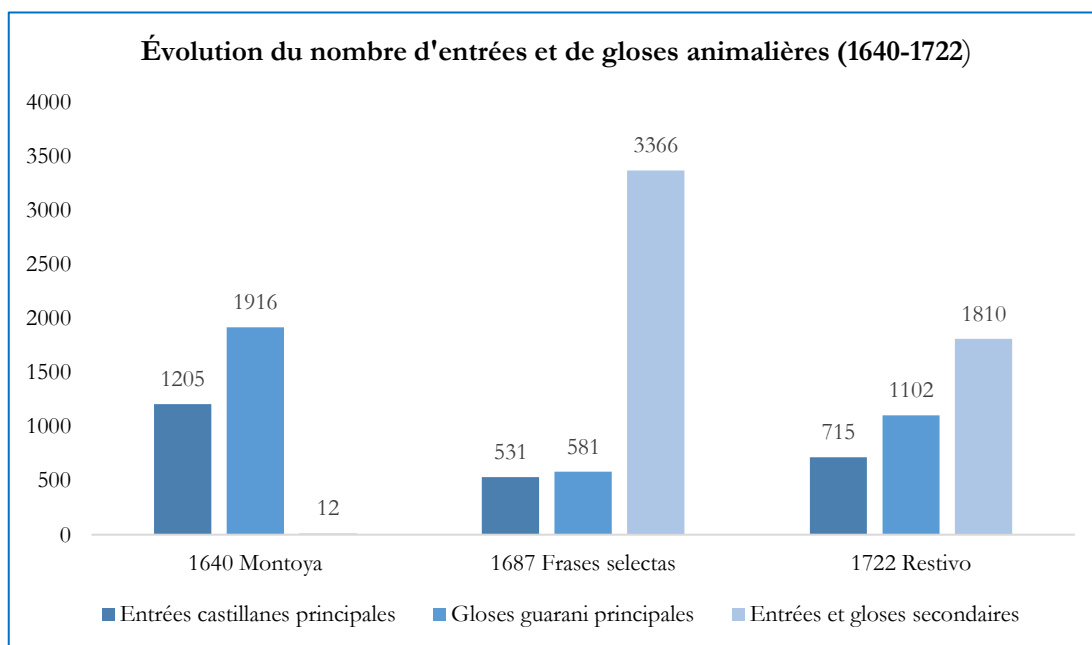
<sup>170</sup> Dans ce second relevé, le nombre d'entrées castillanes primaires prises en compte diminue, dans la mesure où nous considérons à présent les cas où une entrée ou glose secondaire est significative du point de vue du lexique animalier tout en étant rattachée à une entrée et une glose principales non significatives, et donc non incluses dans le total.



les pondérant en fonction du nombre d'entrées et de gloses propre à chacun des trois textes, ceux-ci ne pouvant en effet être comparés directement. Le tableau ainsi que le graphique suivants offrent une synthèse de ces écarts d'ordre structurel et quantitatif.

**Tableau 1 : proportions absolues et relatives du corpus de la base MYMBA**

Source	<i>Vocabulario</i> , 1640, Montoya	<i>Frases selectas</i> , 1687, Anonyme	<i>Vocabulario</i> , 1722, Restivo
<b>Entrées castillanes principales</b>	1205	531	715
<b>Gloses guarani principales</b>	1916	581	1102
<b>Entrées et gloses secondaires</b>	12	3366	1810
<b>Sous-total (absolu)</b>	3133	4478	3627
<b>Sous-total (relatif)</b>	28%	40%	32%
<b>Total</b>		<b>11238</b>	



**Figure 7 : profil quantitatif de la base MYMBA**

Une fois ce corpus établi, une autre étape a correspondu au travail de codage, « qui modifie les informations recueillies lors de la saisie pour constituer des catégories, plus ou moins homogènes, afin de rendre possible un traitement quantifié »<sup>171</sup>. L'enjeu réside ici dans le fait de respecter les classifications établies par les sources elles-mêmes en distinguant ce qui relève de la saisie et du codage. Pour ce faire, nous avons tâché d'organiser visuellement les fiches de la table « entrées » en circonscrivant les données

<sup>171</sup> LEMERCIER et ZALC, *Méthodes quantitatives, op. cit.*, p. 34.

saisies dans le premier tiers gauche de l'écran, le reste de l'interface étant dédié au seul travail de codage<sup>172</sup>. L'unique intervention dans la zone consacrée à la saisie a consisté en la translittération des entrées primaires castillanes vers la graphie normalisée de l'espagnol, afin de permettre la navigation et la recherche en plein texte, malgré les fortes variations orthographiques parfois présentes au sein d'une même source<sup>173</sup>. Le codage au sens strict, dans la partie de droite, a consisté à renseigner systématiquement un ensemble de variables binaires ou thématiques devant être obligatoirement validées afin que la fiche puisse être enregistrée, comme l'illustre la capture d'écran suivante.

The screenshot shows the MYMBA database interface. At the top, there is a menu bar with options like 'Fichier', 'Edition', 'Affichage', etc. Below the menu is a toolbar with search and navigation icons. The main interface is divided into several sections:

- Source:** Shows '2' and '1722' with 'Vol' and 'Page' fields.
- Bestiaire:** Shows '4' and 'Atruches'.
- Entrée castillane:** Includes 'Paléographie' (Nbre: 1) with 'Abejtruz' and 'Translittération' (Nbre: 1) with 'Avestruz'.
- Glose guarani:** Includes 'Principale' (Nbre: 2) with 'Nandu, churiy' and 'Secundaire' (Nbre: 3) with '<nandu, así llaman al plumero, plumas de abejtruz>'. There is also a 'Commentaire manuscrit' field.
- Classification and Relations:**
  - Zoonyme:** 'Oui' selected, 'Non' unselected.
  - Taxonomie:** '« Animal »', '« Quadrupède »', '« Oiseau »', '« Poisson »', '« Ver »', '« Monstre »', 'Non défini'.
  - Provenance:** 'Endogène' selected, 'Exogène' unselected, 'Non défini' unselected.
  - Chaîne trophique:** 'Prédateur' unselected, 'Proie' selected, 'Non défini' unselected.
  - Zoomorphisme:** 'Oui' selected, 'Non' unselected.
  - Relations:** 'Chasse, apprivoisement' selected, 'Domestication, élevage' unselected, 'Non défini' unselected.
  - Représentations:** 'Superstitions' unselected, 'Catholicisme' unselected, 'Non défini' selected.
  - Pratiques:** 'Alimentation (gibier)', 'Alimentation (bétail)', 'Alimentation (poisson)', 'Alimentation (autre)', 'Artisanat (plumes)', 'Artisanat (laine)', 'Artisanat (cuir)', 'Artisanat (autre)', 'Non défini'.
- Équivalent Covarrubias:** Empty field.
- Équivalent Autoridades:** 'AVESTRUZ'.
- Notes:** 'Glose intéressante en raison de la forte charge symbolique associée aux plumes d'atruches chez les anciens Guarani, ce qui laisse penser à une survivance de l'art de la plumasserie en 1722. ZOO. OBJ.'
- Aide diacritique:** A vertical sidebar with diacritics.

At the bottom, there is a footer with 'Date Modification: 26/09/2021' and 'Date Création: 17/04/2019'.

Figure 8 : exemple d'interface de la table « entrées » dans la base MYMBA (conception Marie-Laure Maraval, Université Toulouse Jean Jaurès)

<sup>172</sup> En d'autres termes, la saisie doit relever des catégories *emic* issues des acteurs historiques eux-mêmes, tandis que le codage appartient au domaine des notions *etic* construites *a posteriori* par l'analyste.

<sup>173</sup> Remarquons que, dans certains cas, le texte a été glosé, raturé ou corrigé à la main, raison pour laquelle nous avons ajouté une rubrique « commentaire manuscrit » dans la partie consacrée à la saisie. Ce genre de marginalia ne concerne toutefois qu'un nombre relativement limité d'entrées, mais a été pris en compte. Pour sa part, la rubrique « sélection études » ne vise qu'à offrir un étiquetage thématique, permettant une navigation et une analyse plus aisées.

Ces variables sont au nombre de huit : il s'agit d'abord d'indiquer la présence ou non d'un zoonyme puis de catégoriser l'animal (ou le champ lexical pertinent, en l'absence de zoonyme) en termes de taxonomie (« animal », « quadrupède », « oiseau », « poisson », « vermine », « monstre », « non défini »), de provenance (« endogène », « exogène », « non défini ») ou encore de statut dans la chaîne trophique (« prédateur », « proie », « non défini »)<sup>174</sup>. Une fois l'espèce caractérisée, sont interrogés les types de relations anthropo-zoologiques qu'elle entretient avec le monde missionnaire (« chasse ou apprivoisement », « domestication ou élevage », « non défini ») et les pratiques qui peuvent en découler (alimentaires divisées en « gibier », « bétail », « poisson », « autre », artisanales liées aux « plumes », à la « laine », au « cuir », « autre » ou « non défini »)<sup>175</sup>. Enfin, les représentations animalières sont analysées au prisme de la présence ou non de zoomorphismes et de références culturelles présentées comme illicites ou licites (les premières étant liées aux « superstitions », les secondes au « catholicisme », le cas de figure « non défini » demeurant toujours possible). Enfin, des liens sont établis avec les trois tables « bestiaire », « source » et « auteur ». Lorsqu'une même fiche comporte plusieurs entrées et gloses, primaires et secondaires, le codage privilégie les espèces les plus saillantes dans chaque cas, aux dépens des autres. Toutefois, les liens avec la table « bestiaire » notent, systématiquement, l'ensemble des animaux ayant été mentionnés.

En dernier lieu, et pour la bonne compréhension du contenu des entrées en langue castillane, nous avons tâché de chercher dans le *Tesoro* de Covarrubias (1611) et le *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), contemporains de Montoya et de Restivo, les définitions des principaux termes cités<sup>176</sup>. Cette recherche n'a pas été menée de façon systématique, dans la mesure où elle a principalement servi d'appui interprétatif et de guide pour identifier la faune paraguayenne à partir de la nomenclature castillane. Une fois ce codage intégralement réalisé, il nous est apparu qu'une partie des critères que nous avons initialement établis au début de notre recherche n'étaient pas réalistes ni pertinents, en termes de résultats obtenus ou faute de temps. Nous avons ainsi décidé de mettre de côté l'étude des zoomorphismes, dans la mesure où la quasi-

<sup>174</sup> Nous construisons ces catégories *etic* à partir de l'analyse des taxonomies guarani que nous développons dans notre chapitre 4, inspirées des travaux de Brown d'une part et de la zoohistoire médiévale de l'autre. La catégorie « ver » fusionne les taxons « snake » et « wug » de Brown à cause de la grande difficulté que suppose le fait de les discriminer clairement à partir des appellations guarani, comme par exemple dans le cas du *mbói repoti*, littéralement « déjection de serpent », terme renvoyant en réalité à un insecte arthropode assimilé par les jésuites au « scorpion » (« *alacrán* ») mais dont l'identification précise est problématique. Le statut vis-à-vis de la chaîne trophique s'entend dans l'absolu, et non vis-à-vis de l'homme uniquement, en fonction du contenu de la fiche.

<sup>175</sup> La catégorie « chasse et apprivoisement » inclut également la pêche et la cueillette. Le choix de l'alimentation et de l'artisanat, ainsi que des sous-catégories liées, est justifié par la redondance de ces thématiques dans la documentation. La sous-catégorie « artisanat (autre) » renvoie le plus souvent au travail de la corne, de la nacre, de la soie, de la cire... tandis que « alimentation (autre) » se réfère principalement aux reptiles, aux mollusques et aux insectes, issus dans leur majorité d'activités de cueillette d'origine préhispanique.

<sup>176</sup> COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, NOYDENS Benito R. et RIQUER Martín de (éd.), Barcelone : Alta Fulla, 1611<sup>2003</sup> ; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades: 1726-1739*, Madrid, Espagne : JdeJ, 1726<sup>2013</sup>, 6 vol. Comme nous l'expliquons *infra*, nous avons eu recours aux premières éditions imprimées.

intégralité des expressions zoomorphiques castillanes n'ont pas été rendues en guarani. De la même manière, une part importante des entrées liées à l'alimentation et au textile ont été exclues, dans la mesure où elles ne renvoyaient pas explicitement à la viande et au poisson, ainsi qu'à la laine. La prise en compte du statut dans la chaîne trophique, visant à identifier l'évolution des renvois aux proies et aux prédateurs, s'est révélée trop délicate à coder rigoureusement. Enfin, le recours au dictionnaire de Covarrubias n'a pas été effectué, au profit du seul *Diccionario de Autoridades*, plus proche de *Frases selectas* et de Restivo, mais aussi plus rapide et aisé à consulter grâce à une riche édition en ligne<sup>177</sup>. À ces nuances près, le programme de travail original a pu être mené à bien.

Avant de débiter l'analyse de nos résultats et de prendre la zoonymie comme point de départ, il importe enfin de préciser les modalités de leur interprétation. Pour citer à nouveau Claire Zalc et Claire Lemerrier, nous opterons pour une « méthode descriptive » issue de la lexicométrie et pour une « méthode explicative » de type qualitative, c'est-à-dire combinant l'étude intensive de cas représentatifs et l'examen extensif de grandes tendances d'ensemble chiffrées<sup>178</sup>. Afin de faciliter la citation d'un grand nombre d'entrées à l'appui de notre propos, nous ne renverrons pas, en note de bas de page, à leur pagination dans chacune des sources. Nous citerons l'identifiant que leur attribue la base MYMBA, où leur localisation pourra être consultée. Ainsi, pour prendre en exemple la capture d'écran que nous avons proposée plus haut, cette entrée de Restivo relative aux nandous sera mentionnée comme MYMBA 1722-1455. Ce code combine ainsi la date de l'ouvrage cité et l'identifiant de l'entrée dans la base. Nous ne reproduirons le contenu des fiches que lorsque notre propos l'exigera. Une fois ces normes établies, voyons à présent dans quelle mesure elles nous permettent d'éprouver les théories de Brown et d'évaluer l'impact de l'hispanisation par l'animal.

## 1.1.2. Un renversement quantitatif

Pour les jésuites récemment débarqués au Paraguay, la confrontation avec la faune américaine, son abondance et sa singularité, constitue un véritable défi lexical. Comme le confie le père Antonio Sepp dans ses chroniques, ce dépaysement joue à deux niveaux : d'une part, l'absence d'espèces comparables à celles de métropole, de l'autre, l'absence de mots européens pour les nommer, d'autant plus que là où certains missionnaires sont hispanophones, d'autres ont l'allemand ou l'italien comme langue maternelle. En résulte une tentative constante de réduction de l'inconnu au connu, qui transparait tout particulièrement dans les écrits destinés au lectorat du Vieux Monde :

---

<sup>177</sup> Nous indiquons dans MYMBA par un chiffre initial le numéro des gloses que nous reproduisons en respectant l'ordre du texte original. Nous précisons entre parenthèses le tome auquel chaque entrée appartient. Dans le cadre de notre analyse, nous citerons ce dictionnaire par l'abréviation DA, suivie du volume concerné (le site n'offre pas la pagination).

<sup>178</sup> LEMERCIER et ZALC, *Méthodes quantitatives*, op. cit., p. 1-7.

Ce fleuve [Uruguay] est si abondant en poisson qu'à certaines périodes les Indiens peuvent les pêcher avec les mains, ce que j'ai moi-même tenté à plusieurs reprises. [...] Jusqu'à présent, je n'ai trouvé qu'une espèce de poisson européen, mais elle diffère également. Les Espagnols nomment ce poisson « daurade » [*dorado*], ce qui signifie à peu-près la même chose qu'en allemand. La différence réside dans le fait que cette daurade locale est bien plus grande et que ses tâches ne sont pas dorées, mais jaunes. [...] Outre celle-ci, il y a une espèce dotée de nombreuses épines, un peu semblable à nos petits chabots [*albures*]. Inversement, ces fleuves américains sont dépourvus de carpes [*carpas*], esturgeons [*esturiones*], anguilles [*anguilas*], loches [*lochas*], saumons [*salmones*] et plies [*platijas*]. Au contraire, il y a des variétés totalement différentes, qui sont exquises [...] <sup>179</sup>.

Véçu par tous les jésuites, à l'exception peut-être des créoles, ce dépaysement et son dépassement par la connaissance du guarani constituent l'une des raisons d'être de la mise en inventaire de la faune paraguayenne dans les lexiques bilingues. Celle-ci explique donc pourquoi ces ouvrages ne se limitent pas à la création de néologismes liés aux animaux européens, mais consignent également, et dans la mesure du possible, la foisonnante diversité des espèces américaines. En effet, au moment où Montoya, le ou les auteurs de *Frases selectas* puis Restivo composent leurs vocabulaires, il n'existe pas encore de « latin des naturalistes » pour unifier la nomenclature zoologique<sup>180</sup>. Pline peut certes servir de référent commun, mais les lexicographes missionnaires ne sont pas des naturalistes, et leurs œuvres font dialoguer le castillan et le guarani sans passer par la langue commune latine<sup>181</sup>. Dans ce contexte, c'est bien plus Antonio de Nebrija et son lexique castillan-latin, pourtant rédigé à la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle, qui offre des listes de zoonymes à mettre en équivalence, le guarani prenant ici la place de la langue des humanistes<sup>182</sup>. Il ne faut donc pas être surpris par le nombre relativement limité de zoonymes castillans présents dans les lexiques, dont le total avoisine trois cents termes. Ces proportions sont en effet les mêmes dans nos dictionnaires contemporains. Elles sont dictées par les capacités de mémorisation moyennes d'un locuteur dépourvu de

<sup>179</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 85-86. « Este río es tan abundante en pesca, que en determinadas épocas los indios pueden pescar los peces con las manos, lo que yo mismo he probado varias veces. [...] Hasta ahora he hallado solo una especie de peces europeos y también ésta es distinta en su variedad. Los españoles denominan dorado a este pez, lo que significa casi lo mismo que coregón dorado en alemán. La diferencia está en que este dorado del país es mucho más grande, y no tiene pintas doradas, sino amarillas. [...] A más de esto, hay una especie con muchas espinas, un poco semejante a nuestros pequeños albures. Por el contrario, estos ríos americanos no llevan carpas, esturiones, anguilas, lochas, salmones y platijas; en cambio, hay otras clases de peces totalmente distintas y exquisitas. »

<sup>180</sup> WALTER Henriette et AVENAS Pierre, « Noms d'animaux et difficultés de traduction », *Meta*, vol. 55, n° 4, 2010, p. 769-778 ; p. 770. Rappelons que cette nomenclature internationale en latin ne voit le jour que très progressivement, à l'issue de la publication de la dixième édition du *Systema naturae* de Carl von Linné, en 1758. Sur ses limites et les débats qu'elle n'a pas manqué de soulever, voir également WALTER Henriette, « Le latin des naturalistes, source d'un bilinguisme bien particulier », *La linguistique*, vol. 41, 2005, p. 121-128.

<sup>181</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, op. cit., p. 47-48, 72.

<sup>182</sup> SEGOVIA Ana et HERNÁNDEZ Esther, « Lexicografía bilingüe del siglo XVII en América del Sur: fuentes e influencias », in CALVO Vicente et AL. (dir.), *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*, Münster : Nodus, 2012, p. 481-482. Il est vrai que cette étude mentionne d'autres sources pour le *Vocabulario* de Montoya, en particulier le *Vocabulario de la lengua aymara* castillan-aymara et aymara-castillan de Ludovico Bertonio, édité en 1612 à Juli et bien évidemment plus sensible aux spécificités de la faune locale. Sur ce point, voir CLAROS ARISPE Edwin, « Flora y fauna en el *Vocabulario de la lengua aimara* de Ludovico Bertonio », *Revista Científica de Ciencia Médica*, vol. 28, 2012, p. 175-216.

toute formation scientifique, étroitement liées à la fréquence d'usage des zoonymes<sup>183</sup>. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand Peramás célèbre l'érudition du Père Miguel Marimón, il lui attribue la connaissance de 103 noms d'oiseaux, 45 quadrupèdes et 40 poissons en guarani<sup>184</sup>. Il faut ajouter à ces limitations les spécificités du castillan *rioplatense*, qu'un Espagnol comme Cardiel se plaît à brocarder : « [i]ci on appelle *monte* les forêts et les bois, même s'ils se situent en plaine ; des mots dont ils ont altéré le sens et des divers vocables inconnus du pur espagnol, on pourrait composer tout un vocabulaire, et nous devons utiliser ces solécismes et ces impropriétés si nous souhaitons être compris »<sup>185</sup>.

Les traces de cette assimilation de la singularité américaine par les jésuites sont nombreuses dans la base MYMBA, et font écho au récit de Sepp. Ainsi, le coendou est-il simplement désigné comme « hérisson » (*erizō*), les urubus étant rapprochés des « corbeaux » (*cuervos*), tandis que les jaguars renvoient aux « tigres » (*tigres*) et les pumas aux « lions » (*leones*)<sup>186</sup>. On croit retrouver des « loups » (*lobos*), voire des « ours » (*osos*) au Paraguay, pour désigner les aguaras, ces fauves locaux sans équivalents européens<sup>187</sup>. À l'inverse, les entrées abondent qui font simplement référence à des « petits oiseaux » ou « petits poissons » dits « du pays » (*pajarillos*, *pececillos conocidos*), sans plus de précision qu'une glose en guarani, laconique<sup>188</sup>. Au lecteur avisé de déterminer de quel animal il s'agit, clarification qui implique sans doute le recours oral à des informateurs natifs. Dans la plupart des cas, un simple renvoi à la couleur (pour les oiseaux, les insectes) ou à la taille (pour les quadrupèdes, les serpents, les poissons), voire à l'habitat (pour le gibier) suffit à se faire comprendre. Rares sont en effet les entrées descriptives, sauf pour faire référence à ces « fourmis de pluie noires » et autres « petits papillons de pluie » (*bormiga de lluvia negra*, *mariposilla de lluvia*) ou encore au « petit oiseau ami des fleurs » et autre « oiseau au grand bec » (*pajarillo amigo de las flores*, *pájaro de pico grande*), appellations naïves qui laissent à peine deviner le colibri et le toucan<sup>189</sup>. Comment, dès lors, cette appréhension maladroite des référents locaux a-t-elle évolué dans le temps, étant donné qu'il ne s'agit évidemment pas d'une préoccupation prioritaire des Pères ?

<sup>183</sup> WALTER Henriette, « Insuffisances lexicales dans l'expression de la nature », *La linguistique*, vol. 48, 2012, p. 71. Rédigé il y a dix ans, cet article évoquait déjà 5.500 espèces de mammifères connues, limitées à 300 environ dans la plupart des dictionnaires français. Il faut y ajouter 10.000 oiseaux et 32.000 poissons, sans compter les insectes.

<sup>184</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 96-97.

<sup>185</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 119-120. « Aquí llaman montes a las selvas y bosques, aunque estén en llano. De los nombres que truecan y de los distintos vocablos inusitados en el español puro, se podría hacer un vocabulario, y todos es preciso que usemos solecismos e impropiedades, so pena de no ser entendidos. »

<sup>186</sup> MYMBA 1640-507, 1687-2975 et 1722-1926 pour le *kuiĩ* (*Coendu Villosus*) ; 1640-353, 1687-2843 puis 1722-1793 et 1797 pour l'*uruvu* (*Cathartidae*) ; 1640-1282, 1687-3404 et 1722-2458 pour le *jaguarete* (*Panthera Onca*) ; 1640-791, 1687-3133 et 1722-2119 pour les *jagua pytã* et *jaguatĩ* (*Felis Concolor*).

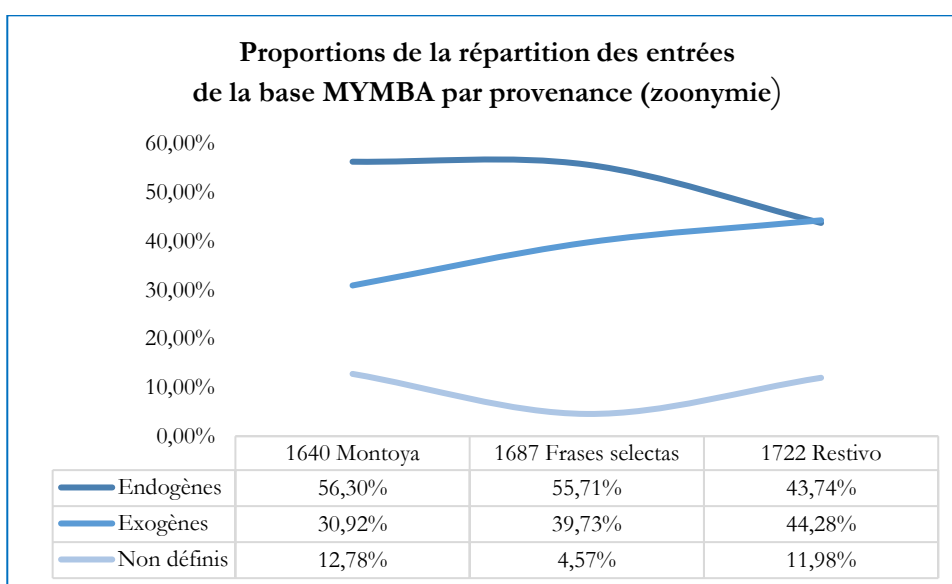
<sup>187</sup> MYMBA 1640-811, 1687-3139 et 1722-2130 pour l'*aguara guasu* comme « loup », auquel Restivo ajoute cependant la mention « de la terre ». 1640-950 pour un « ours » renvoyant à un *aguarana* que nous n'avons pas pu identifier, mais qui comme l'*aguara guasu* doit probablement être un canidé (*Chrysocion Brachyurus* dans le cas de ce dernier).

<sup>188</sup> MYMBA 1687-3227 pour l'oiseau *anũ* (*Cuculidae*), 3244 pour le poisson *tovi*, que nous n'avons pas réussi à identifier.

<sup>189</sup> De nouveau MYMBA 1687-3227 pour le renvoi pittoresque au colibri, *mainõ* et *mainõ ovy* (*Trochilidae*) ainsi que pour la description pragmatique du toucan, *tukã* et *tukãju* (*Rhampastidae*).

En effet, la question principale, mais indissociable, qu'il s'agit d'étudier ici est celle du phénomène inverse, à savoir l'introduction et le développement d'un champ lexical destiné à nommer les espèces européennes importées par les jésuites. Peut-on identifier une même hésitation lorsqu'il s'agit de nommer des animaux que l'on connaît depuis son enfance, mais qu'il faut donner à connaître à des Indiens qui, pour certains d'entre eux, viennent à peine de quitter les forêts paraguayennes ? Faut-il recourir à des termes empruntés à l'espagnol ou forger des gloses descriptives ? Quel poids ce lexique prend-il ou ne prend-il pas en termes quantitatifs et qualitatifs, au fil du temps ? Par l'étude comparative, statistique et détaillée de l'évolution de la zonymie endogène et exogène, nous constaterons un infléchissement global au profit du bétail, confirmé par l'apparition de phénomènes nouveaux qui trahissent une acculturation lexicale, au sens de Brown. Le recours à des sources extra-lexicographiques nous offrira toutefois la possibilité de nuancer ce constat et de tâcher de faire la part des choses entre les normes des ignatiens et les usages quotidiens de la population indienne des missions.

La manière la plus simple d'obtenir une vue d'ensemble de la répartition de la zonymie missionnaire et de son évolution dans le temps semble être d'interroger la base MYMBA en triant les entrées relevant des « zonymes » (1569 unités, soit 46% du corpus total) suivant qu'elles renvoient à des espèces natives ou bien importées, en prenant en compte les cas ambigus, non marqués<sup>190</sup>. Le résultat de ce tri est le suivant.

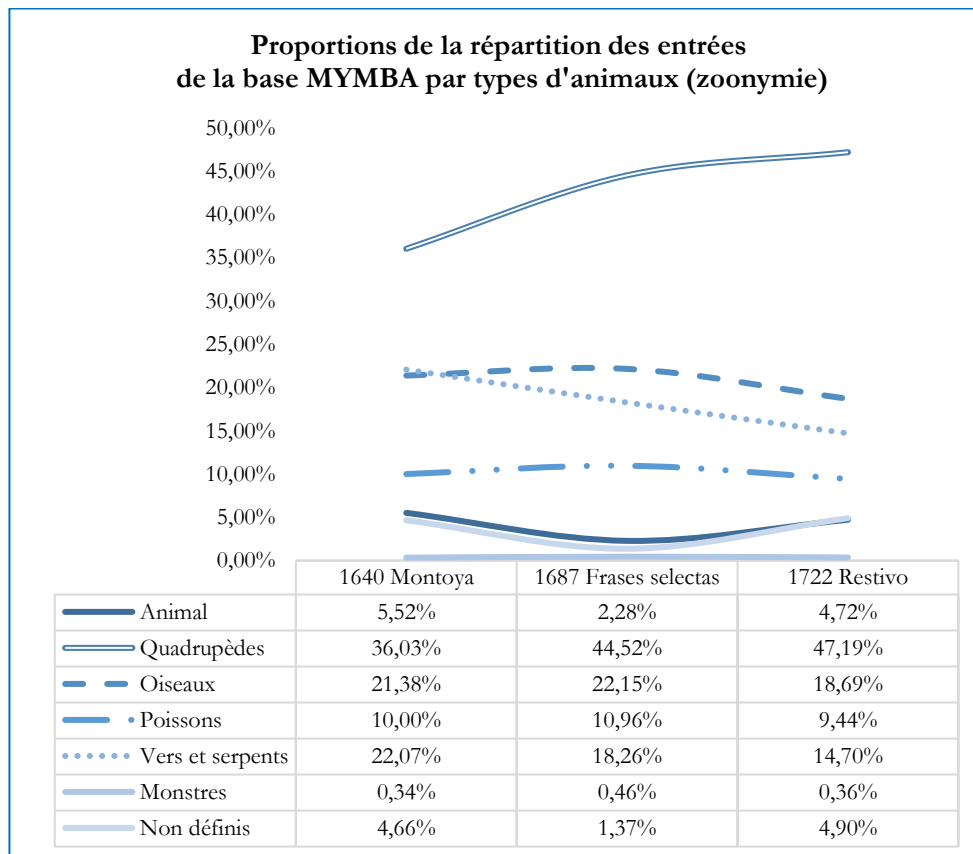


**Figure 9 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par provenance)**

Si l'on se fie à ces résultats, les dictionnaires castillan-guarani jésuites mettraient en évidence une lente érosion des référents locaux, avec une perte de 13 points en un siècle, compensée principalement par l'essor des bêtes métropolitaines, dont le poids

<sup>190</sup> Afin de prendre en compte les différences manifestées par les trois dictionnaires aussi bien en termes de longueur que de structure, nous proposerons tous nos résultats en chiffres pondérés, sauf cas particulier motivé par la prise en compte des chiffres absolus, par exemple dans le but de mesurer la fréquence d'occurrence d'un animal donné.

franchement minoritaire en 1640 (une entrée sur trois seulement) s'inverserait en 1687 (aux dépens des animaux non marqués ?) avant de devenir majoritaire en 1722 (une entrée sur deux environ). Le *Vocabulario* de Restivo correspondrait de ce point de vue au point d'inflexion de deux courbes inversées : le déclin des renvois à la faune locale d'une part, la progression du bétail de l'autre. À un XVII<sup>e</sup> siècle forestier succéderait donc un début de XVIII<sup>e</sup> siècle caractérisé par un équilibre fragile vis-à-vis de l'élevage, dont on pourrait supposer l'issue en projetant ces tendances sur les décennies à venir. Un autre indicateur peut nous permettre de consolider cette hypothèse. Une seconde consultation des zoonymes de la base MYMBA peut en effet être réalisée, en triant cette fois nos résultats par type d'animal, selon que les entrées font référence aux animaux en général, à des quadrupèdes, des oiseaux, des poissons, des vers (insectes et serpents compris), à des monstres (mêlant plusieurs de ces catégories) ou enfin à des cas là non marqués. L'évolution du poids relatif des quadrupèdes apparaît alors<sup>191</sup>.



**Figure 10 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par type d'animal)**

De ces courbes entremêlées, retenons trois grands types de phénomènes, allant dans le sens des données précédentes. D'une part, nous observons une stagnation des entrées liées à l'animal, aux monstres ou non définies (lignes pleines), au-dessous du

<sup>191</sup> Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur la signification des entrées zonymiques relatives à la notion d'animal dans notre chapitre 4, consacré à ce taxon dit « de royaume » ou « d'initiateur unique ». Sur les monstres, se reporter à notre chapitre 9, dédié à leur rôle qualitatif très significatif dans la pastorale de la peur promue par les jésuites.

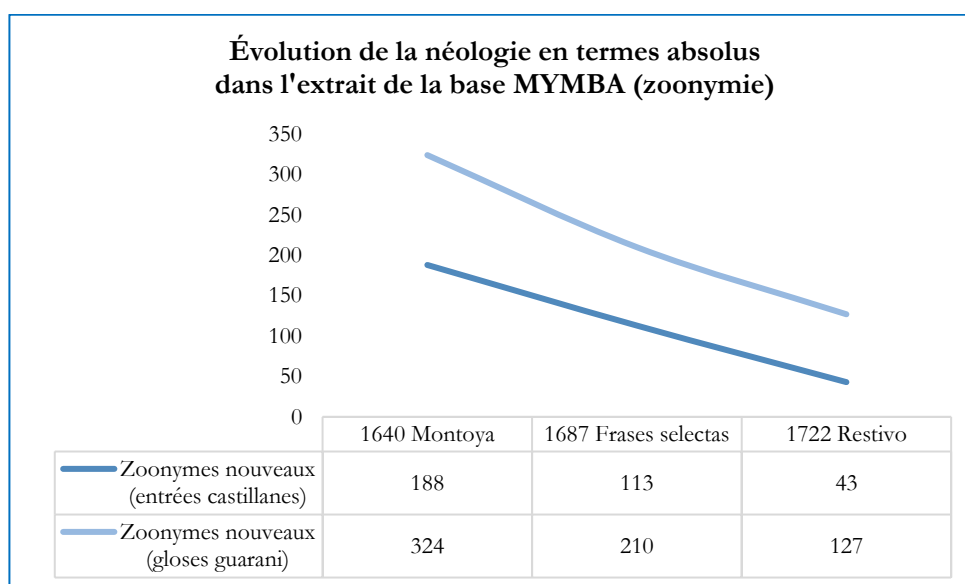


seuil des cinq pour cent. D'autre part, les oiseaux, poissons, vers et serpents (lignes en pointillés) subissent un léger retrait, plus précoce et plus marqué pour ces derniers, avec une baisse de sept points en un siècle. Toutefois, c'est l'inflation remarquable des quadrupèdes (ligne évidée) qui doit être retenue. Occupant un bon tiers des entrées en 1640, ils gagnent neuf points en 1687, puis deux autres en 1722. Du temps de Restivo, lorsque son *Vocabulario* cite un animal, il s'agit dans un cas sur deux d'un quadrupède. Or, cette catégorie est bien celle qui regroupe la grande majorité des espèces exogènes, à l'exception notable de la poule, du ver à soie et de quelques monstres. Nous serions donc bien face à une tendance cohérente à la rééquilibration du lexique faunistique entre faune locale et bétail exogène, culminant dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans le détail, toutefois, cette transition est plus nuancée. Il faut, pour s'en convaincre, changer de focale et opter pour une lecture quanti-qualitative, sensible aux variations internes à chacune de ces catégories. Afin de les étudier, nous avons pris le parti d'inventorier l'ensemble des zoonymes de la base MYMBA et d'en dresser une liste, classée alphabétiquement en fonction des entrées castillanes. Le document qui en est issu, reproduit dans nos annexes, propose la traduction littérale de chaque entrée castillane et indique le zoonyme courant correspondant en français contemporain ainsi que la famille, la classe, le genre et l'espèce définis par la nomenclature biologique, lorsqu'il nous a été possible de les identifier<sup>192</sup>. Lourd et imprécis, cet exercice se révèle toutefois nécessaire, précisément afin de tenter de déjouer les ambiguïtés marquant le discours jésuite relatif à la faune, lesquelles peuvent facilement inspirer d'importantes erreurs interprétatives, en assimilant par exemple des sarigues à de simples rongeurs débarqués d'Europe avec les missionnaires. Nous signalons enfin la présence ou non de l'entrée castillane correspondante dans chacun des trois dictionnaires, avant d'offrir la liste des gloses guarani lui étant associées, allant de un à dix termes. Un code couleur (noir pour Montoya, rouge pour *Frases selectas* et vert pour Restivo) permet alors de visualiser la date d'apparition de nouvelles entrées castillanes et de gloses inédites en guarani, relevé que nous avons complété dans un second temps à partir des sources de la vie quotidienne analysées dans les pages suivantes. En dernier lieu, est indiqué le nombre total d'occurrences (entrées castillanes et gloses guarani) du zoonyme dans chacune des sources. Ce relevé parvient, pour les seuls dictionnaires, à une somme de 344 entrées castillanes différentes, glosées par 661 termes guarani. Or, une analyse plus détaillée révèle que l'enregistrement de mots nouveaux décroît en termes absolus au fil du temps, comme si le lexique faunistique connaissait une phase de refroidissement.

---

<sup>192</sup> Afin d'identifier les équivalences entre les gloses guarani et la taxonomie biologique contemporaine, nous avons eu recours à GATTI, *Enciclopedia guaraní - castellano*, op. cit. La mention « NI » indique que le zoonyme n'est pas mentionné par Gatti et doit encore être identifié. Nous avons regroupé dans une même entrée les déclinaisons d'un même terme sans néologie en guarani (ainsi la poule *uruguasu* et le poussin *uruguasu ra'y* sont réunis, tandis que le coq *takura'o* dispose d'une entrée autonome, mais est relié à l'entrée poule lorsqu'il est traduit par *uruguasu kuymba'e*). Les zoonymes homonymes sont notés entre parenthèses. Voir notre Annexe 1.



**Figure 11 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, par néologie)**

Ces données révèlent une stabilisation de la zonymie au fil du temps, l'essentiel des innovations lexicales ayant lieu entre 1640 et 1687. Une analyse plus fine, croisant néologie et type ou provenance des bêtes et pondérant les résultats, nous indique que cette créativité plus limitée s'applique de moins en moins aux oiseaux, poissons, vers et serpents, et de plus en plus aux quadrupèdes, qu'il s'agisse des entrées castillanes ou des gloses guarani<sup>193</sup>. De Montoya à Restivo, la part des quadrupèdes dans la néologie augmente de dix (entrées) et de cinq points (gloses), tandis que celle des exogènes grimpe de cinq (entrées) et de huit points (gloses). Plus le temps passe, moins la langue des missions est innovante, et plus ses innovations évoquent le bétail.

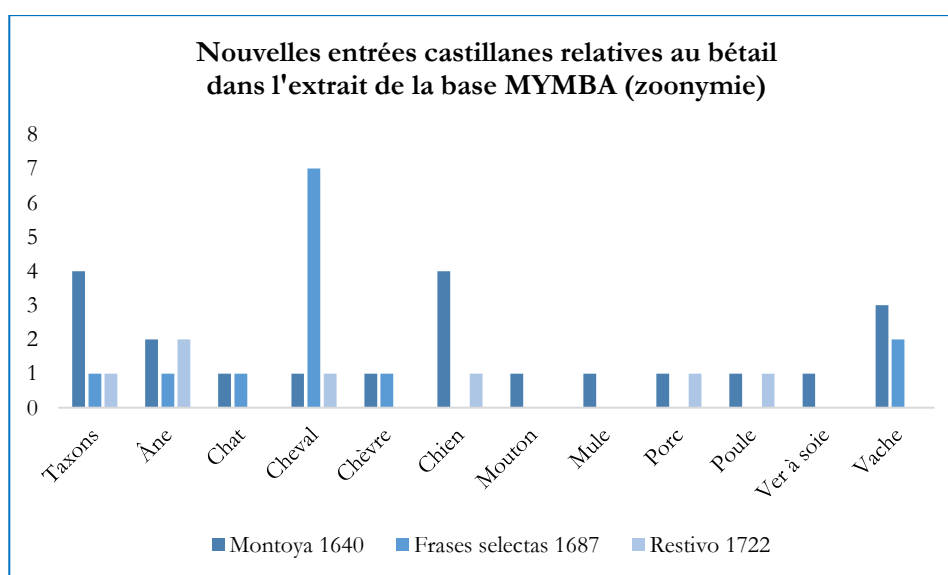
**Tableau 2 : évolution de la néologie zonymique de 1640 à 1722 (MYMBA)**

Types d'animaux	1640 Montoya (néologie)		1687 F. selectas (néologie)		1722 Restivo (néologie)	
	Entrées	Gloses	Entrées	Gloses	Entrées	Gloses
Animal	4	9	1	4	1	11
Quadrupèdes	50	99	35	63	16	44
Oiseaux	47	87	35	67	11	27
Poissons	26	39	12	19	4	13
Vers et serpents	52	80	27	54	9	23
Monstres	4	4	1	1	2	7
Non définis	5	7	2	2	0	1
<b>Total</b>	<b>188</b>	<b>325</b>	<b>113</b>	<b>210</b>	<b>43</b>	<b>126</b>
<i>Dont exogènes</i>	<i>21</i>	<i>31</i>	<i>13</i>	<i>32</i>	<i>7</i>	<i>23</i>

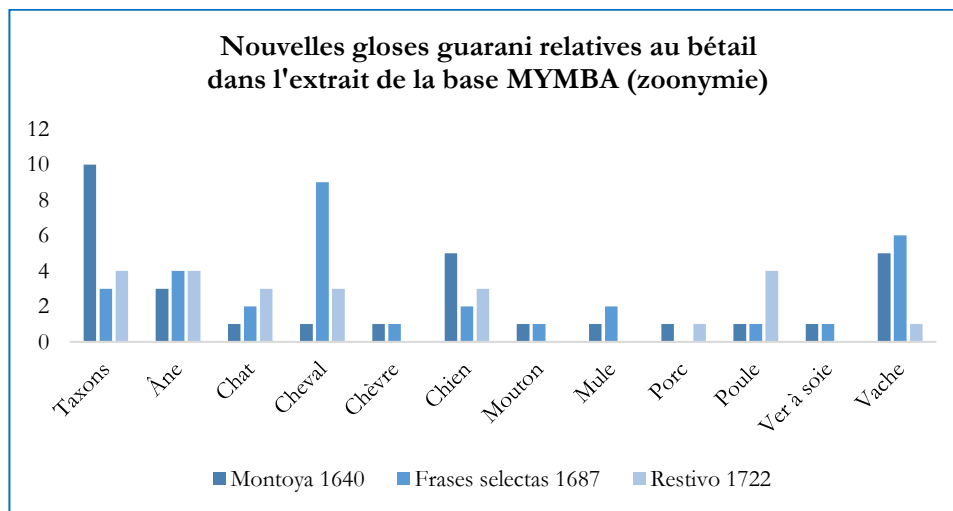
<sup>193</sup> Deux autres données notables correspondent à l'effondrement de l'intérêt pour les notions d'animal et de monstre entre 1640 et 1687, avant un regain d'importance conséquent en 1722. Se référer de nouveaux aux chapitres 4 et 9 pour l'analyse de ces résultats à l'aune des partis-pris taxonomiques et pastoraux de Restivo.

Types d'animaux	1640 Montoya (néologie)		1687 F. selectas (néologie)		1722 Restivo (néologie)	
	Entrées	Gloses	Entrées	Gloses	Entrées	Gloses
Animal	2,13%	2,77%	0,88%	1,90%	2,33%	8,73%
Quadrupèdes	26,60%	30,46%	30,97%	30,00%	37,21%	34,92%
Oiseaux	25,00%	26,77%	30,97%	31,90%	25,58%	21,43%
Poissons	13,83%	12,00%	10,62%	9,05%	9,30%	10,32%
Vers et serpents	27,66%	24,62%	23,89%	25,71%	20,93%	18,25%
Monstres	2,13%	1,23%	0,88%	0,48%	4,65%	5,56%
Non définis	2,66%	2,15%	1,77%	0,95%	0,00%	0,79%
<b>Total</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>	<b>100,00%</b>
<i>Dont exogènes</i>	<i>11,17%</i>	<i>9,54%</i>	<i>11,50%</i>	<i>15,24%</i>	<i>16,28%</i>	<i>18,25%</i>

Si le bétail est à l'origine d'une majorité de néologismes, quelles espèces venues d'Europe suscitent le plus d'innovations ? Afin de parfaire notre montée en précision, il nous faut à présent nous focaliser sur le lexique des animaux exogènes, relativement modeste en termes qualitatifs, puisqu'il totalise 41 entrées castillanes équivalant à 86 gloses en guarani. Outre l'ensemble formé par les taxons, dix espèces sont concernées, à savoir l'âne, le chat, le cheval, la chèvre, le chien, le mouton, la mule, le porc, la poule, la vache et le ver à soie<sup>194</sup>. Toutes n'ont pas suscité le même nombre de néologismes.

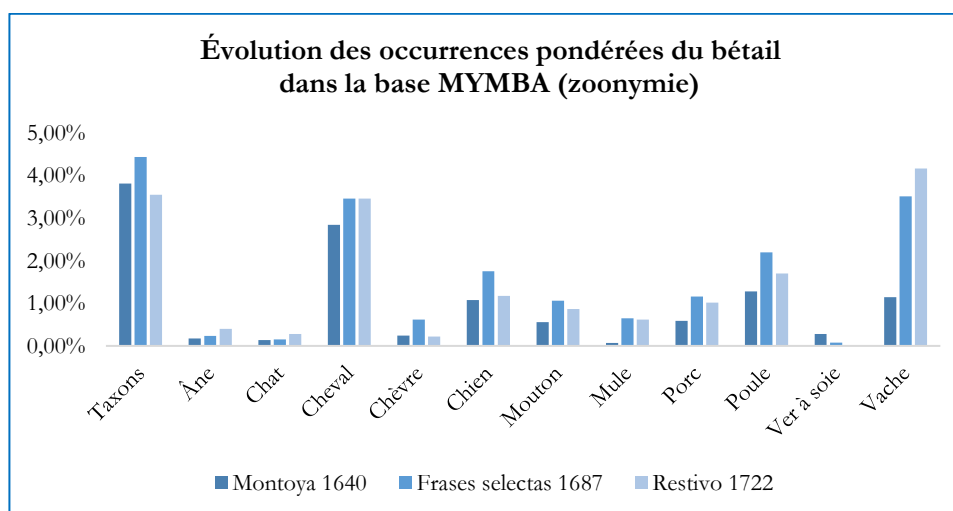


<sup>194</sup> Les taxons correspondent aux entrées castillanes *animal casero, animal doméstico, ave doméstica, bruto, ganado et res*. L'âne a cinq entrées (*asno, borrico, burro, garañón, jumento*), le chat deux (*gato casero, gato-gaito*), le cheval neuf (*caballo bayo, caballo castaño, caballo ceniciento, caballo frontino, caballo negro, caballo overo, caballo tordillo, caballo-potro, yegua*), la chèvre deux (*cabra de puntas largas, cabra-chivato-cabrón-cabruto*), le chien cinq (*alano, galgo, lebrél, perrazo, perro-perra-cachorro*), le mouton une (*oveja-carnero-cordero-borrego*), la mule une (*mula*), le porc deux (*cochino, puerco-lechón-verraco-cebón*), la poule deux (*gallina-pollo-polla, gallo*), la vache cinq (*buey, novillo, novillo gordo, toro, vaca-becerro-ternera-ternerilla-ternerón*), le ver à soie une (*gusano de seda*).



**Figure 12 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, bétail)**

Comme nous pouvons le constater, ce sont principalement le cheval, la vache et, dans une moindre mesure, l'âne, qui ont concentré l'essentiel de la néologie, surtout en 1687 avec *Frases selectas*. Pour sa part, Restivo se singularise par l'accent mis sur les animaux du foyer : poules, chats et chiens. Chèvres, moutons et porcs stagnent tout au long de la période, tandis que les vers à soie disparaissent tout simplement en 1722. Retenons donc que c'est principalement le bétail bovin et équin qui tire la néologie missionnaire<sup>195</sup>. Toutefois, cette dernière n'explique pas à elle seule le primat croissant des bêtes européennes, dans la mesure où le nombre d'innovations reste modeste. Plus qu'une prise d'importance par diversification du lexique, c'est bien à une fréquence d'emploi accrue que tient cet essor des bêtes de l'Ancien Monde. En d'autres termes, à partir de 1687, un lexique de l'élevage déjà consolidé est utilisé plus régulièrement. Il suffit, pour s'en convaincre, de reprendre notre liste d'espèces exogènes puis d'examiner les occurrences, pondérées vis-à-vis du total des zonymes de chaque texte.



<sup>195</sup> Pour une explication approfondie de ce primat des équidés et des bovinés, voir respectivement nos chapitres 3 et 6.

Si nous raisonnons à présent en termes purement quantitatifs, nous pouvons dès lors remarquer que le cheval, dont le champ lexical ne cesse de s'enrichir jusqu'en 1722, a pourtant un poids considérable dès 1640, qui se stabilise en 1687. À l'inverse, la vache, secondaire chez Montoya, voit sa visibilité croître de façon exponentielle, au point de tripler en un siècle son poids relatif dans la zoonymie missionnaire. Viennent ensuite poules, chiens, porcs, moutons, mules, ânes, pourtant sources de nombreux néologismes, chats et enfin vers à soie. Plus que d'un simple primat du bétail, il nous faut donc parler d'un règne des chevaux et vaches, incarnant le bétail par excellence<sup>196</sup>. Toutefois, ne nous laissons pas aveugler par ces chiffres. Un ultime échantillon doit en effet nous rappeler que la faune américaine est loin de s'avouer vaincue, même si elle inspire moins de nouveaux termes et si elle accuse un déclin quantitatif. C'est ce qu'indique la liste des dix zonymes les plus cités par chacun des trois dictionnaires<sup>197</sup>.

**Tableau 3 : zonymes les plus fréquemment cités (MYMBA)**

Rang	Montoya 1640		F. selectas 1687		Restivo 1722	
	Zoon.	Occ.	Zoon.	Occ.	Zoon.	Occ.
1	Cheval	82	Cheval	118	Cheval	106
2	Abeille	34	Vache	87	Vache	88
3	Poule	33	Poule	85	Poule	48
4	Chien	25	Chien	58	Jaguar	37
5	Vache	23	Vipère	47	Abeille	33
6	Charançon	19	Porc	45	Chien	32
7	Porc	17	Mouton	41	Porc	31
8	Mouton	16	Abeille	39	Mouton	28
9	Perdrix	12	Mule	25	Bœuf	23
10	Mouche	12	Jaguar	24	Vipère	21

Ainsi, si le cheval conserve invariablement la première place des occurrences zonymiques dès 1640, si la vache passe du cinquième au deuxième rang à partir de 1687 et si la poule occupe systématiquement la troisième position, il nous faut noter que l'abeille, autrefois fondamentale, recule en 1687 mais remonte très notablement

<sup>196</sup> Il convient ainsi de remarquer qu'en 1722, le poids relatif de la vache (4,17%) dépasse celui des six taxons « animal domestique », « animal domestiqué », « oiseau domestiqué », « brute », « bétail » et « tête de bétail » cumulés (3,55%), lequel correspond très exactement à celui du cheval (3,47%). Cette répartition implique que, du temps de Restivo, pour chaque référence au bétail dans son *Vocabulario*, il nous faut compter au moins une mention supplémentaire du cheval et plus d'une mention supplémentaire aux vaches. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette dimension prototypique du cheval et de la vache dans le cadre de notre chapitre 4, consacré aux taxonomies.

<sup>197</sup> Afin de faciliter le calcul et de ne pas fausser les résultats d'un dictionnaire à l'autre, ce relevé s'applique bien aux zonymes les plus cités, non aux espèces. À titre d'exemple, le primat du cheval concerne la seule entrée *caballo-potro* sans l'additionner aux entrées créées plus tard par *Frases selectas* et par Restivo. Les abeilles en question (*abeja*) sont des mélipones (*Melipona*, *Trigona*, *Nectarina*...), les perdrix (*perdiz*) font référence à des tinamous (*Tinamidae*) et les charançons (*gorgojo*) appartiennent ici aux *Curculionidae*. Les vipères (*víbora*) renvoient aux *Viperidae*.

en 1722. Il en va de même pour le jaguar, absent du temps de Montoya mais réapparu à l'époque des *Frases selectas* et devenu quatrième sous Restivo, là où devrait se trouver le chien. Un commentaire comparable pourrait être formulé à propos de la vipère, tandis que le porc et le mouton demeurent en arrière-plan. Cependant, à compter de 1687, notre liste est exempte de gibier (la perdrix) et d'insectes ravageurs ou nuisibles (les charançons et les mouches), pourtant en bonne place au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>198</sup>.

Une fois ce tableau d'ensemble dressé, il nous faut quitter le monde des chiffres pour nous plonger dans le contenu de cette zoonymie en mouvement. Comment se traduit, d'un point de vue qualitatif, le déclin des champs lexicaux liés à la faune locale ? À l'inverse, comment expliquer que ceux-ci inspirent l'apparition de néologismes, d'un dictionnaire à l'autre ? Sous quelle forme s'exprime la prise d'importance du bétail et l'évolution des termes qui lui sont liés ? Enfin, et pour renouer avec les thèses de Brown, quel rôle jouent les hispanismes et le castillan dans ce procès d'acculturation ?

### 1.1.3. Des conservatismes qualitatifs

Si nous nous sommes jusqu'à présent penchés sur la question de la néologie, le phénomène inverse, celui de la perte lexicale, doit également attirer notre attention. En effet, comme l'indique le titre même des *Frases selectas* et le confirme l'évolution de la nomenclature entre 1640 et 1722, les lexicographes travaillent à partir du texte de Montoya, en le complétant mais aussi en l'expurgeant. Pour cette raison, la disparition d'une entrée d'un dictionnaire à l'autre ne peut être attribuée au hasard et relève d'un choix conscient, significatif d'un point de vue historique. Sur les 188 entrées à valeur zoonymique que l'on trouve dans le premier *Vocabulario*, 55 (soit 30% du total) ne sont pas conservées en 1687. Ces disparitions ont à peu-près les mêmes proportions chez Restivo, qui supprime 57 termes. Plus encore, sur les 113 innovations de *Frases selectas*, seules 19 sont présentes en 1722 (soit une perte de 83%)<sup>199</sup>. Enfin, il est intéressant de noter que le critère de tri du legs de Montoya n'est pas le même d'un lexicographe à l'autre, dans la mesure où le *Vocabulario* de Restivo ressuscite 21 termes laissés de côté en 1687. À quelques exceptions près, qui correspondent à des taxons laissés de côté

<sup>198</sup> Notre liste ne prend pas en compte les taxons, qui attestent d'un intéressant recul du gibier, avec cependant un essor de l'idée de proie sous Restivo. Le bétail se présente toujours en première position, sauf en 1722 où il est supplanté par le cheval. Ce relevé, taxons compris, donne pour Montoya : *Ganado, caballo-potro, caza, ave, animal, pescado, abeja, gallina-polla-pollo, perro-perra-cachorra, vaca-becerro-ternera-ternerilla-ternerón*. Pour *Frases selectas* : *ganado, caza, caballo..., ave, pescado, vaca..., gallina..., pájaro, perro..., víbora*. Pour Restivo : *caballo..., ganado, vaca..., caza, presa, ave, gallina..., pescado, animal, jaguar*. Ici-aussi, le bétail déloge peu à peu les animaux de la forêt dans le trio de tête. Nous excluons les taxons dans la mesure où leur taux d'emploi est beaucoup plus élevé que celui des espèces simples.

<sup>199</sup> Ce chiffre impressionnant nous permet de supposer que, si *Frases selectas* et Restivo se fondent tous deux sur Montoya, il est peu probable que le *Vocabulario* de 1722 ait été confectionné en prenant en compte le texte de 1687. Le fait que Restivo n'ait vraisemblablement pas utilisé *Frases selectas* est une énigme qui mériterait élucidation.

ou à des notions très précises (*animal casero, animal doméstico, ave doméstica, lebrél, garañón*), tous les zonymes négligés au fil du temps appartiennent à des espèces américaines.

Ce constat ne se limite pas aux entrées castillanes, et vaut aussi pour les gloses en guarani. En d'autres termes, le maintien constant d'un terme castillan en 1640, 1687 puis 1722 peut tout à fait s'accompagner d'un appauvrissement progressif du nombre de gloses guarani lui étant attachées. Celui-ci touche toute la faune locale, qu'il s'agisse des oiseaux, des poissons, des insectes ou des reptiles. Il est généralement bien entamé par *Frases selectas* et se voit confirmé par Restivo trois décennies plus tard. Un exemple paradigmatique de cette érosion est ici celui du cerf, dont nous aurons l'occasion de découvrir plus bas l'importance pour l'alimentation, l'artisanat ainsi que la médecine des missions. Malgré ce rôle majeur, le répertoire de variétés de cervidés consigné dans les lexiques est en déclin progressif, avec dix termes chez Montoya, sept pour les *Frases selectas* (dont deux innovations) et quatre seulement dans l'imprimé de Restivo en 1722.

Tableau 4 : évolution du champ lexical des cervidés (MYMBA)

<i>Cervidae, Odocoileus / Mazama</i>	Montoya 1640	Frases selectas 1687	Restivo 1722
Cerf	<i>Guasu</i>	Reconduit	Reconduit
Grand c. rouge	<i>Guasu pytã</i>	Reconduit	Absent
Non indiqué	<i>Paratiaju</i>	Absent	Absent
C. des forêts	<i>Guasu vira</i>	Absent	Reconduit
C. des forêts	<i>Guasu avara</i>	Reconduit	Absent
Non indiqué	<i>Takuaremba aso</i>	Absent	Absent
C. des champs	<i>Guasu tĩ</i>	Reconduit	Reconduit
Daim	<i>Guasu puku</i>	Reconduit	Reconduit
Chèvre sylvestre	<i>Guaji</i>	Absent	Absent
C. à col noir	Absent	<i>Guasu añurĩ</i>	Absent
Tout petit c.	Absent	<i>Guasu takuaremba kytã</i>	Absent

Cet exemple est riche d'enseignements, car il nous indique quelles informations et quel degré de précision comptent pour chacun des lexicographes. Là où Montoya offre le plus grand nombre de gloses en guarani, il n'explicite pas leurs différences et les subsume aux mots *ciervo* et *venado*<sup>200</sup>. Bien plus précises, les *Frases selectas* font le choix d'expliquer chacun des termes en guarani, mais abandonnent un tiers des gloses citées par Montoya, notamment celles qui ne déclinent pas le terme générique *guasu* (*paratiaju*,

<sup>200</sup> Nous ne prenons pas en compte les taxons dans ce relevé. En effet, *Frases selectas* rapproche l'entrée *venado* de *héva'e* (« gibier ») et *ka'apypia* (animal « originaire de la forêt »). Ce n'est pas le cas en 1640 et 1722. Les entrées sont *ciervo, venado, v. grande bermejo, v. del monte, v. del campo, dama, cabra silvestre, v. de pescuezo negro, v. muy chico*. MYMBA 1640-378 et 1335, 1687-3439 et 2766, puis 1722-1817, 1831, 1989 et 2502.

*takuaremba aso, guaji*)<sup>201</sup>. En 1687, sont cependant conservées les données liées au milieu et à la couleur des cerfs (forêts, champs, rouges, noirs) et on note la présence de termes légèrement différents de ceux de 1640 (*guasu avara* pour *guasu vira*, *guasu takuaremba kytã* pour *takuaremba aso*). En 1722, toutefois, seuls sont retenus le terme plus générique, le renvoi au milieu (*guasu vira* et *guasu fi*, le premier tiré de Montoya, sans égards pour la variante introduite par *Frases selectas*) et la spécificité du daim (*guasu puku*), sans doute trop saillante sur le plan morphologique, car Restivo lui dédie une entrée autonome<sup>202</sup>. Au total, ce sont les deux tiers des termes liés aux cervidés qui sont perdus en un siècle.

Un autre échantillon, lié cette fois aux oiseaux, nous permettra de confirmer le fait que le cerf ne constitue pas un cas isolé. Rappelons-nous que la perdrix ou tinamou était le neuvième animal le plus cité par Montoya. C'est aussi l'espèce qui connaît l'une des plus fortes pertes de diversité zoonymique au fil du temps. Si nous appliquons la même méthode que précédemment, nous constatons un déclin encore plus radical, de neuf termes en 1640 à six en 1687, pour déboucher sur une dyade rémanente en 1722.

Tableau 5 : évolution du champ lexical des tinamidés (MYMBA)

<i>Tinamidae, Crypturellus / Taoniscus...</i>	Montoya 1640	Frases selectas 1687	Restivo 1722
Perdrix	Absent	<i>Inambu</i>	Reconduit
P. des forêts	<i>Inambu hô hô</i>	Reconduit	Absent
Non indiqué	<i>Inambuĩ mytã</i>	Absent	Absent
Non indiqué	<i>Turi popo</i>	Absent	Absent
Non indiqué	<i>Inambu guasu</i>	Absent	Absent
P. des forêts	<i>Inambu aky'a</i>	Reconduit	Absent
Non indiqué	<i>Inambu pipĩ</i>	Absent	Absent
Non indiqué	<i>Inambu asãĩ</i>	Absent	Absent
Non indiqué	<i>Inambu teke</i>	Absent	Absent
Caille, petite p.	<i>Inambu tyĩ</i>	Reconduit	Reconduit
P. des jardins	Absent	<i>Inambu chororõ</i>	Absent
Grande p. des forêts	Absent	<i>Inambu guasu</i>	Absent

<sup>201</sup> Certes, une partie de ces zoonymes sont transparents pour un guaranophone, par exemple *guasu pytã*, littéralement « cerf rouge ». Le renvoi de Montoya à une « chèvre sylvestre » (*cabra silvestre*) est trompeur, car il s'agit bien ici d'un cervidé américain et non d'un capridé domestique, la confusion ayant sans doute été liée aux cornes. Nous reviendrons *infra* sur le rôle marginal et mal connu des chèvres dans les Réductions.

<sup>202</sup> Tous ces zoonymes répondent aux genres *Odocoileus* et *Mazama*, au sein desquels les biologistes identifient un très grand nombre d'espèces irréductibles aux cerfs et daims européens (*Bezoarcticus*, *Paludosus*, *Rufina*, *Simplicornis*...). Le « daim » de Restivo correspond probablement à l'espèce *Paludosus*.



Nous retrouvons ici le cas de figure précédent, poussé à l'extrême. Pas plus que pour le cerf, Montoya n'explique le grand nombre de gloses qu'il recoupe dans ses entrées *perdiz* et *codorniz*, et ne donne même pas de terme générique pour la perdrix<sup>203</sup>. Pour sa part, *Frases selectas* offre la glose générique *inambu* et ne conserve que trois des variantes de 1640, liées à l'habitat (forêt) et à la taille (petite). Le dictionnaire de 1687 ajoute de ce point de vue deux nuances absentes chez Montoya (perdrix des jardins et de grande taille). Mais Restivo ne préserve que le terme générique *inambu* et la variante *inambu titi*, sans doute perçue comme une espèce à part, comme dans le cas du daim. Il semble donc que le champ lexical du gibier, dont le cerf et la perdrix constituent des proies de choix, ait fait l'objet d'un élagage constant et conscient de la part des jésuites. En va-t-il de même pour le reste des espèces autochtones, au-delà du cas de la chasse ?

Si cette logique s'applique assez généralement aux poissons et aux insectes, une exception notable correspond aux vipères, c'est-à-dire aux serpents venimeux. Chez Montoya, un seul et unique terme guarani, *mbói*, est proposé comme équivalent au mot castillan *víbora*, tandis que *Frases selectas* fait littéralement imploser ce champ lexical par le biais de sept entrées (vipère, vipère cendrée, grande vipère mortelle, vipère mortelle, vipère non-mortelle, vipère piquant avec la queue) et un total de 20 gloses en guarani<sup>204</sup>. De ces précieuses informations, que nous devinons liées à la prévention des morsures et des morts quasiment inévitables qu'elles entraînent, Restivo ne retient qu'une triade de zoonymes guarani : *mbói* pour les vipères en général, *mbói aguái* pour le cas particulier des serpents à sonnettes, très venimeux, et le monstre *mbói jusu* ou *moñai*, appartenant, comme nous le verrons, aussi bien au bestiaire fantastique qu'à la faune locale. Très clairement, si une même logique sélective anime les vocabulaires de 1687 et de 1722, leurs auteurs n'optent pas pour les mêmes critères de choix et, là où l'un fera primer la prévention des morsures, l'autre se montrera moins utilitariste et fera primer des référents sans doute plus volontiers liés à la prédication et à la pastorale de la peur. Retenons cette importance durable des reptiles, car il nous appartiendra d'en offrir une explication à l'heure de nous plonger dans les sermons et autres récits en guarani<sup>205</sup>.

Cependant, aussi bien dans les *Frases selectas* que chez Restivo, un même facteur semble avoir joué et inspiré l'éviction ou l'intégration de nouveaux termes. Dans les deux cas, en effet, les lexicographes ont eu à cœur d'identifier des variantes dialectales

<sup>203</sup> Les entrées castillanes sont *perdiz*, *p. del monte*, *codorniz-perdicita*, *p. de chácara*, *p. grande del monte*. L'opposition entre perdrix (*perdiz*) et cailles (*codorniz*) n'a pas de fondement, malgré l'existence d'un grand nombre de genres de tinamous (*Crypturellus*, *Taoniscus*, *Rynchotus*...). MYMBA 1640-258 et 1011, 1687-2774 et 3254 et 1722-1738 et 2273.

<sup>204</sup> En termes biologiques, on peut considérer que *Frases selectas* tente de différencier clairement les serpents venimeux appartenant aux *Viperidae* des *Boidae* et *Colubridae* non mortels, mais à l'apparence parfois très proche de leurs parents homicides. Les entrées liées évoquent *víbora*, *v. cenicienta*, *v. de cascabel*, *v. grande que mata*, *v. que mata*, *v. que no mata*, *v. que pica con la cola*. Restivo ajoute l'entrée *viborón* spécialement pour ces monstres. MYMBA 1640-162, 1687-2677, 2752 et 3445, puis 1722-1653, 1724 et 2413. Nous ne prenons pas en compte ici les couleuvres (*culebras*), qui forment un champ lexical à part et dont beaucoup d'entre elles appartiennent, de fait, aux *Viperidae* venimeuses.

<sup>205</sup> Voir de ce point de vue tout particulièrement notre chapitre 9.

locales dont la prise en compte était nécessaire pour actualiser les champs lexicaux que Montoya avait forgés depuis les lointaines forêts du Guayrá et qui s'étaient trouvés en état de péremption accélérés en raison du brassage démographique causé par le procès de relocalisation des missions dans la région du Paraná et de l'Uruguay. Il suffit pour en avoir le cœur net de reproduire le contenu des trois entrées liées à l'alose (*sábaló*)<sup>206</sup>.

Alose [*sábaló*, en 1640]. *Kyrymbata. Piraete*.

Alose, poisson du pays [*sábaló, pez conocido*, en 1687]. *Kyrymbata. Piraete*.

Alose, poisson [*sábaló, pescado*, en 1722]. *Kyrymbata*, Ruiz et Mendoza. *Karymbata*, Martínez. D'autres disent *tarimbata*, l'usage est de dire *piraete*<sup>207</sup>.

Cet exemple nous rappelle que le processus de sélection des zoonymes ne tient pas aux seuls jésuites, qui tâchent sans doute tant bien que mal de l'orienter, mais qu'il découle prioritairement des évolutions spontanées de « l'usage » (*lo usado*) des Indiens eux-mêmes. De telles fluctuations sont particulièrement perceptibles au niveau des noms d'oiseaux. Pour une entrée castillane inchangée sur un siècle, nous identifions bien souvent trois gloses guarani différentes, une pour chaque auteur. C'est le cas de la chouette (*mochuelo*) qui a semble-t-il posé des difficultés particulières, sans qu'il nous soit possible de déterminer si elles sont liées à des variations dialectales ou au renvoi à des espèces effectivement différentes<sup>208</sup>. Ainsi, là où Montoya propose le terme *pyry*, en 1687 le vocable est reproduit, mais le ou un copiste l'a barré pour indiquer en marge *py'y*. 30 ans plus tard, Restivo ne conserve aucune de ces deux options et privilégie le zoonyme *suinda*<sup>209</sup>. Dans certains cas, et sans doute pour des raisons de changement de milieu, nous observons aussi la disparition pure et simple de certaines espèces, tel ce pic (*pito*) glosé *ypekũ* par Montoya et repris par *Frases selectas*, mais absent en 1722<sup>210</sup>.

Outre l'adaptation à un contexte linguistique et environnemental changeant, une autre motivation pour la néologie endogène est liée au besoin de clarifier une série d'ambiguïtés léguées par le premier *Vocabulario*, notamment en termes de confusions entre divers animaux locaux. Les rongeurs sont un cas paradigmatique, car le Paraguay et ses agoutis et pacas rappellent aux jésuites les lapins et les lièvres d'Europe, qui de fait existent aussi en Amérique<sup>211</sup>. Séparer les uns des autres devient vite un casse-tête.

<sup>206</sup> Il s'agit en réalité du corumbata, terme ambigu faisant ici référence à des *Prochilontidae* ou *Curimatidae*.

<sup>207</sup> MYMBA 1640-1176, 1687-3347 et 1722-2386.

<sup>208</sup> Le terme chouette (*mochuelo*) renvoie ici à plusieurs rapaces nocturnes appartenant tantôt aux *Strigidae*, tantôt aux *Tytonidae*. Le *suinda* est déjà connu et cité par Montoya et *Frases selectas*, qui l'associent à la *lechuza*. La dichotomie entre *mochuelo* et *lechuza* est inexistante en français, qui traduit ces deux termes indifféremment par le mot chouette. MYMBA 1640-890, 1687-3187 et 1722-2184.

<sup>209</sup> Ce rapace nocturne semble pourtant avoir partie liée avec la mythologie guarani. Voir notre conclusion à ce propos.

<sup>210</sup> Cet *ypekũ* semble correspondre alternativement aux *Picidae* et aux *Dendrocolaptidae*, comportant une très grande variété de genres et d'espèces. Le fait que le terme n'apparaisse dans aucune autre glose en 1722 laisse penser à une absence locale de cette espèce. MYMBA 1640-1044 et 1687-3268.

<sup>211</sup> Curieusement, la confusion avec le rat, qui est effectivement un rongeur, n'est présente chez aucun des trois auteurs. Les agoutis et les pacas sont issus des *Dasyproctidae* et les lapins paraguayens appartiennent aux *Leporidae*, comme leurs cousins européens. Ces derniers ne sont pas des rongeurs, contrairement aux agoutis, aux pacas et aux rats.

Tableau 6 : évolution du champ lexical des rongeurs (MYMBA)

<i>Dasyproctidae</i> vs. <i>Leporidae</i>	Montoya 1640	Frasas selectas 1687	Restivo 1722
Lapin	<i>Tapi'iti</i>	<i>Akuti, tapi'iti</i>	<i>Akuti, pag, pa'y</i> (ce dernier inconnu à Santa María)
Petit l.	<i>Pag</i>	Absent	Absent
Gros l.	<i>Akuti, kereru'a</i>	Absent	<i>Tapi'iti</i>
Lièvre	<i>Akuti, pag, kereru'a</i>	<i>Akuti, pag</i>	<i>Tapi'iti, pag, pa'y</i>

Aucune solution de continuité ici d'un auteur à l'autre, avec un maintien voire une inversion de la confusion entre bêtes américaines (*akuti, pag*) et espèces communes aux deux rives de l'Atlantique (*tapi'iti*)<sup>212</sup>. Nous remarquons la disparition (*kereru'a*) puis l'apparition (*pa'y*) de probables variantes dialectales, mais l'élément le plus frappant est de noter que la dichotomie entre lapin (*conejo*) et lièvre (*liebre*) opère différemment d'un ouvrage à l'autre, de même que la référence à la taille. Un siècle d'actualisation lexicale n'aura donc pas suffi à clarifier le problème nomenclatural provoqué par les rongeurs. Retenons donc l'idée d'une lente érosion de la zoonymie native, surtout liée au gibier, mais partiellement compensée par une néologie attentive à des enjeux utilitaires, aux variations dialectales et à une plus grande clarté dans l'identification de la faune locale. Tournons à présent notre regard vers le bétail européen. Quels sont les facteurs ayant présidé, dans le détail, à sa prise d'importance lexicale et à la création d'une néologie certes modeste, mais constamment enrichie sur le temps long ? Comme le rappelle Sepp, « ils [les Guaranis] utilisent aussi nos vocables espagnols pour cheval, vache et boeuf. Dans leur passé païen, ils ne connaissaient pas notre bétail, jusqu'à ce que les missionnaires l'amènent de l'Espagne à Buenos Aires, puis jusqu'aux Réductions »<sup>213</sup>.

Commençons par les animaux dont le répertoire n'évolue pas ou peu : mouton d'une part et chèvre de l'autre, indéfectiblement associés à leurs gloses *ovecha* et *kavara*, qui servent de racines à toutes les déclinaisons possibles en termes de genre et d'âge (bélier, agneau, jeune agneau, bouc, chevreau, jeune chevreau), par l'ajout des termes *ra'y-memby* (« enfant de »), *kuña* (« femelle »), *kuimba'e* ou *me* (« mâle » ou « mari » de)<sup>214</sup>. Il est intéressant de noter que, dans la plupart des cas, c'est la femelle qui sert de point

<sup>212</sup> Il s'agit des entrées *conejo-gazapo*, *c. chico*, *c. grande* et *liebre*. MYMBA 1640-311, 312, 313, 572 et 797, 1687-2800, 3028 et 3136, puis 1722-1758 et 2123.

<sup>213</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 219-220. « Así usan también las palabras españolas para caballos, vacas y bueyes. En su pasado pagano no conocían nuestro ganado, hasta que los misioneros lo trajeron de España a Buenos Aires y de allá a las Reducciones. » Il est intéressant de noter que ces hispanismes caractériseraient paradoxalement les Indiens des Réductions face aux « infidèles ». Cf. DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, p. II.193.

<sup>214</sup> Les entrées correspondantes sont *oveja-carnero-cordero-borrego* pour le mouton et *cabra-chivato-cabrón-cabrino* pour la chèvre. Se reporter à MYMBA 1640-174, 242, 953 et 1687-2813, 3224 puis 1722-1670, 1720, 1773, 2216, 2226 dans le premier cas et, dans le second, à 1640-193, 386 et 1687-2713 puis 1722-1687.

de référence à ces déclinaisons, mais nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ce champ lexical de la parenté animale et sur ses spécificités<sup>215</sup>. En ce qui concerne les zoonymes exogènes stables, notons que 1687 voit la création d'une entrée nouvelle pour la chèvre à longues cornes, glosée littéralement en guarani, sans doute pour des motifs utilitaires<sup>216</sup>. Un autre membre de cet ensemble est le porc, toujours traduit par *tajasu* et dont la seule altération notable correspond à l'insertion par Restivo d'une entrée pour le cochon (*cochino*) en complément de celle déjà consacrée au porc (*puerco*). Quoi qu'il en soit, la glose unique est *tajasu*, qui permet de donner par dérivation verrat, cochon de lait ou goret<sup>217</sup>. Un dernier exemple, plus liminaire, est celui de la mule *mburika guasu*, elle-aussi attachée à une entrée unique, sans variation de genre ni d'âge, ce qui est après tout attendu d'un animal défini par son hybridité et donc sa stérilité<sup>218</sup>.

Bien plus instable, un deuxième groupe d'espèces se définit par la promotion continue de nouveaux termes. Comme nous pourrions le constater un peu plus bas, cette néologie est intimement liée à la pénétration accrue des hispanismes. Elle touche modérément l'âne et la poule et intensément le cheval et la vache qui, nous l'avons vu, sont les bêtes européennes les plus fréquemment citées de notre corpus. L'âne débute sous Montoya avec deux entrées curieuses : la première renvoie à l'âne en général et propose deux gloses, *mburika* et *tapi'iti guasu*, un « gros lapin » sur lequel il nous faudra revenir. La seconde est liée à l'âne étalon, traduit curieusement par cheval, *kavaju*. En 1687, *Frases selectas* ne garde que le terme *mburika* et installe une dichotomie vis-à-vis de la mule afin d'éviter toute confusion entre les deux équidés. Ainsi, l'âne mâle ou femelle sera identifié comme *mburika mîrî* (« petite mule » ou « petit âne ») pour bien le séparer de la mule *mburika guasu* (« grande mule » ou « grand âne »). Paradoxalement, une entrée nouvelle intitulée âne ou mule instaure à nouveau la confusion en glosant les deux animaux par le même terme *mburika*. Pour sa part, Restivo laisse de côté cette distinction liée à la taille. Il conserve *mburika* pour la mule seule et tolère le terme castillan *buro* pour se référer à l'âne, qui gagne plusieurs entrées innovantes (bourriquet et bourrique). L'ouvrage de 1722 parachève cette réorganisation en nommant l'âne étalon à partir du terme spécialisé espagnol *garañõ* mais en proposant également une dérivation nouvelle, *jeguame* (« le mari de la jument ») à partir, nous allons le voir, d'une autre invention lexicale de Restivo<sup>219</sup>. Tout comme avec les rongeurs, nous sommes donc ici en présence de trois stratégies divergentes visant à clarifier la distinction entre des espèces jugées trop proches : l'âne, la mule mais également le cheval. Le statut de la poule est, lui, bien moins ambigu. Constamment nommée *uruguayasu*, avec quelques variations graphiques, elle n'inspire en effet que des déclinaisons en genre et en âge

<sup>215</sup> Voir sur ce point notre chapitre 6.

<sup>216</sup> MYMBA 1687-2713. Ni *Frases selectas* ni Restivo ne reprennent la glose alambiquée de Montoya pour le bouc.

<sup>217</sup> *Puerco-lechón-verraco-cebón* d'une part, *cochino* de l'autre. MYMBA 1640-153, 364, 787, 1093 et 1687-3130, 3290 puis 1722-1736, 2117, 2320.

<sup>218</sup> La seule entrée concernée est *mula*. MYMBA 1640-918 et 1687-2639, 3116, 3203 puis 1722-2202.

<sup>219</sup> *Asno, borrico, burro, garañón, jumento*. MYMBA 1640-127, 593 ; 1687-2639, 3116 ; 1722-1600, 1671, 1682, 1994.

(poulet, poulette) jusqu'à Restivo qui crée enfin en 1722 une entrée tardive pour le coq avec une glose plus précise mais inédite jusqu'alors, sans lien avec la poule : *takura'o*<sup>220</sup>.

Vient enfin le cheval, lié à une seule entrée générale et à un seul terme chez Montoya, *kavaju*, qui donne aussi poulain par dérivation. L'explosion de la zoonymie équine date de 1687, lorsque *Frases selectas* développe sept entrées correspondant à une robe particulière, glosée à chaque fois par un terme guarani issu du champ lexical des couleurs (cheval à front blanc, bai, cendré, châtain, fauve, noir, pommelé). Il est très remarquable que ces données, décisives pour la sélection des races et donc l'élevage, ne soient plus présentes chez Restivo, qui conserve la robe fauve traduite par le terme *ove*, emprunté au castillan. Le cheval est aussi glosé par *renda*, notion sur laquelle nous reviendrons, puis la jument fait son apparition avec une entrée dédiée et, surtout, un terme lui-aussi issu de l'espagnol, *jegua*<sup>221</sup>. L'évolution de la zoonymie liée aux vaches est assez comparable. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, deux entrées, vache et bœuf, sont attachées au seul terme *vaka*, qui donne par dérivation taurillon, veau, jeune veau et grand veau. Le taureau dispose d'une entrée propre, glosée soit par *vaka* soit par *toro*. 1687 marque l'apparition de l'hispanisme *ndovi* pour se référer spécifiquement au bœuf de labour, doté d'une entrée à part, tout comme le « bœuf gras » ou *toro keyra* (« taureau gras »), distingué car, sans doute, destiné à une valorisation alimentaire. Une fois n'est pas coutume, Restivo n'altère plus ce champ lexical, qui est donc consolidé dès 1687<sup>222</sup>.

Loin de constituer un bloc unique, la zoonymie attachée au bétail témoigne donc de rythmes syncopés par des impératifs éminemment utilitaires et liés avant tout au contrôle de la reproduction, avec une sensibilité diverse d'un lexicographe à l'autre, comme l'illustrent les divergences de *Frases selectas* et de Restivo en matière de prise en compte des robes de chevaux. Toutefois, si la dynamique d'ensemble est à la montée en complexité, certains champs lexicaux voient leur diversité s'émousser. C'est le cas du chien et, surtout, du ver à soie. Les chiens sont mentionnés par Montoya avec une prise en compte attentive des principales races espagnoles : d'une part, l'entrée chien indique *jagua* ou *aguaratĩ* (ce passage par l'aguara américain doit attirer notre attention) tandis que trois entrées spécialisées, allan, dogue et lévrier, sont glosées par le terme gros chien (*jagua rusu*). *Frases selectas* reprend ce système en supprimant l'*aguaratĩ* et en faisant de *jagua* la référence pour les dérivations liées à la chienne et au chiot. Puis, en 1722, le lévrier a disparu, remplacé par une nouvelle entrée très vague pour le gros chien, également traduit *jagua rusu*<sup>223</sup>. Ainsi, plus le temps passe, plus l'attention portée aux races de canidés semble diminuer, ce qui confirmerait le peu d'intérêt de Restivo

<sup>220</sup> *Gallina-pollo-polla, gallo*. MYMBA 1640-576, 579, 1057 et 1687-3031, 3152, 3172 puis 1722-1986, 1988, 2300.

<sup>221</sup> *Caballo-potro, c. bayo, c. castaño, c. ceniciento, c. frontino, c. negro, c. overo, c. tordillo, yegua*. MYMBA 1640-190 et 1687-2709, 2787, 3024 puis 1722-1684, 2227.

<sup>222</sup> *Vaca-becerro-ternera-ternerilla-ternerón, toro, buey, novillo, novillo gordo*. MYMBA 1640-161, 184, 936, 1273, 1274 et 1687-2676, 3172, 3396 puis 1722-1630, 1652, 1678, 2215, 2454, 2496.

<sup>223</sup> *Perro-perra-cachorro, alano, galgo, lebre, perrazo*. MYMBA 1640-53, 204, 575, 780, 1018 et 1687-2586, 2717, 3030, 3128, 3255 puis 1722-1532, 1689, 1984, 2275. Restivo indique que le chien allan est un « gros chien » (*perro grande*).

pour les enjeux liés aux variétés d'animaux domestiques. Le ver à soie, pour sa part, connaît un déclin incontestable. Montoya lui accorde une entrée et une glose qui en fait un *iso amāndyju* (littéralement, « ver-coton »), traduction didactique que *Frases selectas* ne retient pas, au profit de *iso renimbo* (« ver à fil »), tandis que Restivo opte pour le terme espagnol *seda*, sans plus renvoyer à l'insecte<sup>224</sup>. Le ver à soie, sans doute jamais importé au Paraguay, illustre donc la possibilité d'une disparition zoonymique pure et simple.

Avant de clore ce panorama, et de le reprendre à la lumière des hispanismes, une dernière configuration, singulière, doit être évoquée. Il s'agit du chat, confronté comme les rongeurs à la proximité d'un équivalent américain, car des félidés sauvages de petite taille existent au Paraguay (les ocelots). Le *Vocabulario* de Montoya indique cette parenté en offrant deux entrées : l'une pour le chat européen au sens strict, glosé *mbarakaja*, l'autre pour le chat sylvestre, également traduit par *mbarakaja*, mais avec l'ajout du terme de provenance *ka'apeguára* (« issu de la forêt »). Sans doute insatisfaits par cette ambiguïté, le ou les auteurs de *Frases selectas* dédient une entrée spécifique au chat domestique, désormais nommé *mbarakaja mymba* (nous reviendrons en détail sur le terme *mymba* à propos de la taxonomie), le chat sauvage demeurant inchangé mais également nommé *mbarakaja guasu* (ou « gros chat »)<sup>225</sup>. En 1722, Restivo entreprend cependant une réforme considérable de ce système. Le zoonyme *mbarakaja* renvoie à présent exclusivement au chat forestier, tandis que le chat de maison est désormais nommé *vechi*, *chivi* ou *vivi*<sup>226</sup>. Une fois de plus, le texte le plus tardif inverse les décisions lexicales assumées par ses deux prédécesseurs. Comment expliquer ces revirements ? Plus généralement, l'hétérogénéité interne de la zoonymie exogène doit donc poser question, avec d'une part des animaux européens très stables (mouton, chèvre, porc, mule), de l'autre des espèces en forte évolution ou processus de dissociation interne (âne, poule, cheval, vache), des bêtes dont le lexique s'émousse ou disparaît (chien, ver à soie) et enfin un cas de confusion problématique avec un référent américain (chat). Comme nous allons le démontrer, ces phénomènes, ainsi que le déclin de la zoonymie endogène, s'expliquent par une présence accrue des hispanismes entre 1687 et 1722, ce qui nous permettra de renouer avec les thèses de Brown et nos propres postulats.

Rappelons en effet les grands postulats ethno-historiques de Cecil H. Brown<sup>227</sup>. Selon ce dernier, l'Amérique hispanique coloniale se définit par le primat des emprunts au castillan, particulièrement visible dans la zoonymie des animaux domestiques. Une dichotomie serait toutefois perceptible entre des bêtes des foyers nommées à partir de comparaisons avec des espèces américaines, d'onomatopées ou de gloses, et un bétail

<sup>224</sup> De fait, Montoya, *Frases selectas* et Restivo n'emploient que l'entrée *seda*. MYMBA 1640-1224, 1225, 1226 et 1687-3061 et 3367 puis 1722-2408. En toute rigueur, en 1687 l'hispanisme *seda* est déjà employé en guarani, mais pour se référer à la matière et non à l'animal tandis que, nous l'avons vu, en 1722 il n'est plus question du ver à soie.

<sup>225</sup> Se reporter sur ce point à notre chapitre 4. Sur les chiens, voir ce même chapitre et le rôle primordial qu'ils y jouent.

<sup>226</sup> *Gato-gatito*, *gato casero*. MYMBA 1640-605, 606 et 1687-3041 puis 1722-2001.

<sup>227</sup> Bien que contestables sur la forme et sur le fond, les thèses de Brown sont le seul cadre général à notre disposition.

plus marqué par les hispanismes car lié à des situations de contact sociolinguistique. Brown complète son arsenal théorique en proposant un outil de datation de ce qu'il nomme le « remplacement linguistique ». Deux marqueurs permettraient d'indiquer une pénétration ancienne et avancée des emprunts castillans : d'une part, l'adaptation à la phonologie de la langue-hôte, de l'autre l'essor de dérivations lexicales prenant des hispanismes comme racines. Ces deux phénomènes indiqueraient le passage d'une « accommodation primaire » à une « accommodation secondaire », caractérisée par le primat du bilinguisme et une pénétration maximale de la langue métropolitaine. Nous avons rappelé, au tout début de notre réflexion, que l'historiographie paraguayenne et missionnaire ont en général nié l'existence d'une telle « accommodation secondaire ».

À la lumière des résultats quantitatifs et qualitatifs issus de l'exploitation de la base MYMBA, nous sommes à présent en mesure de démontrer que ce négationnisme résulte d'une croyance naïve dans les affirmations des jésuites et de la prise en compte exclusive des ouvrages de Montoya, aux dépens des dictionnaires tardifs qui, eux, révèlent une progression constante des hispanismes. Nous considérons précisément que le *Vocabulario* de 1640 rend compte d'une situation « d'accommodation primaire » dans les forêts du Guayrá, avec un degré de contact sociolinguistique faible vis-à-vis du monde hispanophone et une présence diffuse du bétail, inspirant des comparaisons aux bêtes locales, des onomatopées et des gloses descriptives. Mais en 1687 et, à plus forte raison, en 1722, la relocalisation dans les plaines du Paraná et de l'Uruguay, ainsi que la conversion au pastoralisme et aux contacts accrus avec les créoles, entraînent un passage à une « accommodation » secondaire où dominent désormais les emprunts, dérivations et adaptations phonologiques. Ces trois phénomènes constituent, du point de vue de Brown, des signes incontestables d'une progression avancée du bilinguisme. Afin de s'en convaincre, un exercice simple consiste à créer un tableau donnant l'évolution de vingt zoonymes exogènes introduits en 1640, 1687 et 1722, en les triant par stratégie de traduction. Nous avons tâché de réunir un échantillon représentatif de tous les cas de figure marquants : non traduction, hispanisme, comparaison, onomatopée, glose<sup>228</sup>.

**Tableau 7 : évolution des hispanismes associés à 20 zoonymes (MYMBA)**

Zoonyme castillan		Montoya 1640		Frases selectas 1687		Restivo 1722	
<i>Asno</i>	Âne	<i>Mburika, tapi'iti guasu</i>	Hispanisme, « gros lapin »	<i>Mburika, Mburika mĩrĩ</i>	Hispanisme, « petit <i>mburika</i> »	<i>Mburika, Buro</i>	Hispanismes
<i>Borrigo, Burro</i>	Bourrique, bourriquet	Absent	Absent	Absent	Absent	<i>Buro</i>	Hispanisme
<i>Buey</i>	Bœuf	<i>Vaka ka'api</i>	« <i>Vaka</i> pour sarcler »	<i>Ndovi</i>	Hispanisme	<i>Ndovi</i>	Hispanisme
<i>Caballo</i>	Cheval	<i>Kavaju</i>	Hispanisme	<i>Kavaju</i>	Hispanisme	<i>Kavaju, renda</i>	Hispanisme, « lieu »
<i>Caballo overo</i>	Cheval fauve	Absent	Absent	<i>Kavaju ihaveva'e</i>	« <i>Kavaju</i> rouillé »	<i>Ove</i>	Hispanisme

<sup>228</sup> Les entrées *chivato* et *verraco* correspondent à MYMBA 1640-153, 386.

<i>Cabra</i>	Chèvre	<i>Kavara</i>	Hispanisme	<i>Kavara</i>	Hispanisme	<i>Kavara</i>	Hispanisme
<i>Chivato</i>	Bouc	<i>Kavara kuimba'e tevi hapi'a'opyrera</i>	« <i>Kavara</i> mâle dont on a coupé les testicules du derrière »	Absent	Absent	Absent	Absent
<i>Gallina</i>	Poule	<i>Uruguasu</i>	« Gros uru »	<i>Uruguasu</i>	« Gros uru »	<i>Uruguasu</i>	« Gros uru »
<i>Gallo</i>	Coq	<i>Uruguasu kuimba'e</i>	« Gros uru mâle »	<i>Uruguasu kuimba'e</i>	« Gros uru mâle »	<i>Takura'o</i>	?
<i>Garañón</i>	Âne étalon	<i>Kavaju porenonde</i>	« <i>Kavaju</i> fornicateur »	Absent	Absent	<i>Garañõ, jeguame</i>	Hispanisme, « mari de la <i>jegua</i> »
<i>Gato</i>	Chat	<i>Mbarakaja</i>	« Maître des maracas »	<i>Mbarakaja mymba</i>	« Maître des maracas domestique »	<i>Vechi, chivi, vivi</i>	?
<i>Mula</i>	Mule	<i>Mburika</i>	Hispanisme	<i>Mburika, mburika guasu</i>	Hispanisme, « gros <i>mburika</i> »	<i>Mburika</i>	Hispanisme
<i>Novillo</i>	Taurillon	<i>Vaka ra'y hapi'a'opyre</i>	« Fils de <i>vaka</i> dont on a coupé les testicules »	<i>Ndovi</i>	Hispanisme	<i>Ndovi</i>	Hispanisme
<i>Oveja</i>	Mouton	<i>Ovecha</i>	Hispanisme	<i>Ovecha</i>	Hispanisme	<i>Ovecha</i>	Hispanisme
<i>Perro</i>	Chien	<i>Jagua, aguaratĩ</i>	« Jaguar », « <i>aguara</i> blanc »	<i>Jagua</i>	« Jaguar »	<i>Jagua</i>	« Jaguar »
<i>Puerco</i>	Porc	<i>Tajasu</i>	« Pécari »	<i>Tajasu</i>	« Pécari »	<i>Tajasu</i>	« Pécari »
<i>Toro</i>	Taureau	<i>Toro</i>	Hispanisme	<i>Toro</i>	Hispanisme	<i>Toro</i>	Hispanisme
<i>Yegua</i>	Jument	Absent	Absent	Absent	Absent	<i>Jegua</i>	Hispanisme
<i>Vaca</i>	Vache	<i>Vaka</i>	Hispanisme	<i>Vaka</i>	Hispanisme	<i>Vaka</i>	Hispanisme
<i>Verraco</i>	Verrat	<i>Tajasu hapiava'e</i>	« Pécari doté de testicules »	Absent	Absent	Absent	Absent

D'un point de vue quantitatif, le résultat de cet échantillon est sans appel. Sur un total de 20 zoonymes, Montoya offre trois mots absents pour six hispanismes, six comparaisons vis-à-vis d'animaux locaux, une onomatopée ainsi que quatre gloses, relevant toutes de l'hispanisme<sup>229</sup>. Sous *Frases selectas*, cette répartition monte à cinq absences et sept hispanismes, quatre comparaisons, une onomatopée et trois gloses, là encore indexées à des termes castillans<sup>230</sup>. Enfin, « l'accommodation secondaire » se manifeste avec le plus de force chez Restivo, qui est aussi le lexicographe le plus tardif de notre corpus, avec deux absences pour 11 hispanismes, trois comparaisons, aucune

<sup>229</sup> Absences : *borrico-burro, cavallo overo, yegua*. Hispanismes : *caballo, cabra, mula, oveja, toro, vaca*. Comparaisons : *asno, gallina, gallo, perro, puerco, verraco*. Onomatopée : *gato*. Gloses : *buey, chivato, garañón, novillo*. Dans le but de conserver un nombre constant d'unités comparées, nous faisons primer la comparaison ou la glose sur l'hispanisme en cas de cohabitation entre deux stratégies de traduction pour un même terme castillan. Nous entendons par glose, au sens strict, l'explicitation descriptive en guarani d'un hispanisme. La systématique du recours aux hispanismes dans le dictionnaire de 1722 est telle qu'il est réellement surprenant que l'historiographie ne l'ait pas mise en avant de manière plus systématique. Cette non prise en compte découle sans doute de la confusion récurrente entre le travail de Restivo et la simple réédition de Montoya, alors que le Sicilien se livre à une véritable refonte en profondeur du lexique.

<sup>230</sup> Absences : *borrico-burro, chivato, garañón, yegua, verraco*. Hispanismes : *buey, caballo, cabra, novillo, oveja, toro, vaca*. Comparaisons : *gallina, gallo, perro, puerco*. Onomatopée : *gato*. Gloses : *asno, caballo overo, mula*.



onomatopée et cinq gloses dont, fait surprenant, trois liées à un néologisme en guarani, sans recours au castillan<sup>231</sup>. Le tout évolue, plus généralement, de la manière suivante.

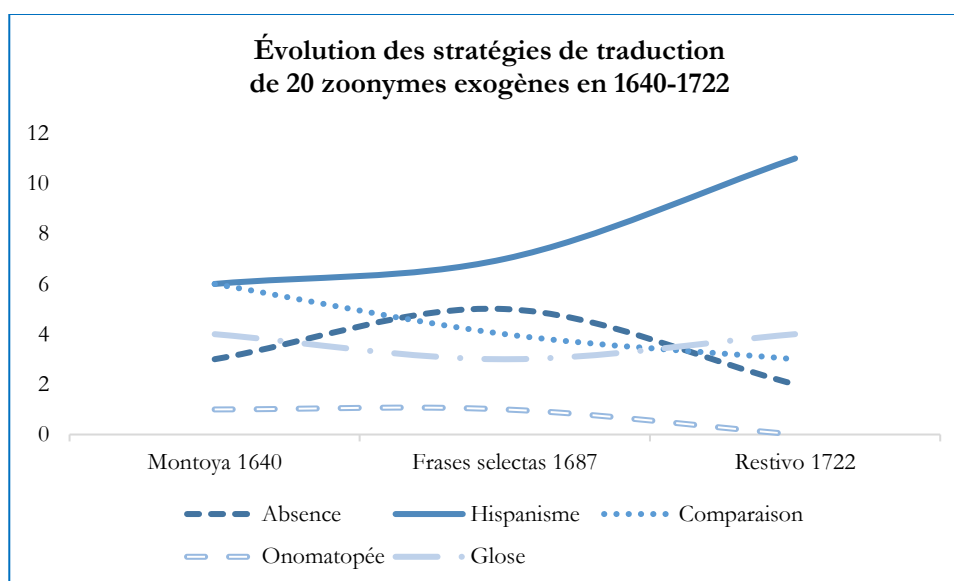


Figure 13 : évolution quantitative de la base MYMBA (zonymie, stratégies de traduction)

La tendance générale est donc bien à l'affirmation des hispanismes et, dès lors, à l'effacement des autres stratégies de traduction, au profit d'emprunts dépendant de la langue castillane et opaques du point de vue des locuteurs monolingues du guarani. Ainsi, là où Montoya tentait d'expliquer l'âne en en faisant un « gros lapin » (sans doute en raison de ses oreilles volumineuses), rapprochait le chien d'un « aguara blanc » (bête américaine appartenant également aux canidés), présentait de façon didactique boucs, taurillons, verrats et étalons en renvoyant à leurs organes génitaux ou à leur éthologie, Restivo se limite aux emprunts *buro*, *ndovi* et *garañõ*<sup>232</sup>. Il diverge de ce point de vue des *Frases selectas*, qui continuent à privilégier les gloses, avec par exemple l'invention de ce « cheval rouillé » pour traduire la robe fauve. En 1722, elle est simplement notée *ove* grâce à un emprunt. Ainsi, ici comme ailleurs, les postulats de Brown semblent être opératoires. Le Paraguay a des « animaux primaires », nommés anciennement au sein des foyers guarani et associés à des comparaisons (le chien et le jaguar, la poule et le

<sup>231</sup> Absences : *chivato*, *verraco*. Hispanismes : *asno*, *borrico-burro*, *buey*, *caballo overo*, *cabra*, *mula*, *novillo*, *oveja*, *toro*, *yegua*, *vaca*. Comparaisons : *gallina*, *perro*, *puerco*. Onomatopée : aucune. Glose : *garañõn*. Nous notons *caballo*, *gallo* et *gato* comme faisant partie des gloses, bien qu'il s'agisse de néologismes en guarani qui mériteraient une catégorie à part. Comme nous le soutiendrons plus bas, toutefois, *gato* semble relever avant tout de l'hispanisme indirect.

<sup>232</sup> Rappelons que le chien appartient aux canidés et le jaguar aux félidés, le porc aux suidés et le pécaré aux tayassuidés. Pour sa part, l'*uru* est connu en français sous l'appellation de colin ou de tocro (*francolin* en castillan) et fait partie des odontophoridés, alors que la poule est un gallinacé. Aucun de ces trois rapprochements n'est donc opérant du point de vue biologique. Ils répondent surtout à des similitudes éthologiques (prédation) et culturelles (apprivoisement, chasse). Le terme *mbaraka* dont le chat est le « maître » (*ja*) renvoie initialement aux maracas guarani puis, avec l'importation des instruments de musique européens, à la guitare. Le rapprochement entre poule et colin ou tocro *uru* serait toujours d'actualité selon CEBOLLA BADIE Marilyn, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves: nomenclatura y clasificación », *Suplemento Antropológico*, vol. 35, n° 2, 2000, p. 84.

tocro uru, le porc et le pécari) ou bien à des onomatopées (le chat présenté comme « maître des maracas », peut-être en raison de son ronronnement). Toutes les autres bêtes venues d'Europe sont « secondaires » en ce qu'elles sont, tôt ou tard, désignées via l'espagnol, car fréquentées dans des contextes de contact avec les hispanophones.

Engagé dès 1687, le « remplacement linguistique » de la zoonymie guarani par des emprunts castillans s'accroît en 1722, s'agissant du bétail. Il est perceptible par deux facteurs qui n'apparaissent pas dans notre tableau, car ils ne se manifestent que de façon assez irrégulière dans les entrées du *Vocabulario* de Restivo. Le premier de ces marqueurs est le fait que le dictionnaire, pour la première fois dans la lexicographie missionnaire, peut se contenter de la glose « *idem* » pour l'entrée *vaca*, indiquant par la même occasion qu'il s'agit d'un hispanisme reconnu comme tel par l'auteur, franchise à laquelle *Frases selectas* ne s'aventurerait pas<sup>233</sup>. Plus encore, nous remarquons au début du XVIII<sup>e</sup> siècle un intéressant phénomène d'érosion des emprunts les plus anciens, lié à un alignement sur les structures phonologiques du guarani, avec chute des voyelles initiales et simplification consonantique. On passe ainsi de *ovecha* à *vecha*, de *ndovi* à *novi* et, dans le cas d'une comparaison, d'*uruguayu* à *ruguasú* voire au simple terme *uru*. Cette logique est de fait plus ancienne car, de Montoya à *Frases selectas*, on abandonnait pour la même raison *mbaka* au profit de *vaka* et *mborika* pour *mburika*<sup>234</sup>. L'ensemble de ces indices nous autorise à considérer 1722 comme la date de pénétration et d'acceptation maximales des hispanismes zoonymiques, dont l'installation au cœur du guarani des missions débute toutefois dès 1640. Nous serions donc face à un cas d'hispanisation certes tardive du point de vue de la chronologie coloniale, mais beaucoup plus claire et assumée que ce que les études ethno-historique précédentes ont voulu présupposer.

Un élément toutefois semble contredire ce paradigme globalement cohérent par ailleurs. En effet, comment expliquer que Restivo conserve, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle hispanisé, la comparaison ancienne du chien et du jaguar, de la poule et de l'uru, du porc et du pécari ? De plus, pourquoi son *Vocabulario* crée-t-il des termes inédits en guarani pour le chat, le coq et le cheval ? N'aurait-il pas été plus productif d'accepter des emprunts des termes castillans *perro*, *gallina*, *puervo*, *gato* et *gallo* ? Si nous nous fions aux postulats de Brown, ces exceptions apparentes confirment en réalité la règle et constituent les cas les plus remarquables d'hispanismes indirects en guarani jésuite. Il faut toutefois, pour les comprendre, prendre en compte le phénomène de bascule qui associe simultanément recul de la zoonymie endogène et essor des termes liés au bétail. Dans son étude datant de 1999, Brown identifie en effet l'existence d'un phénomène paradoxal qu'il nomme « inversion de marquage » (*marking reversal*)<sup>235</sup>. Il s'agit de l'une

<sup>233</sup> MYMBA 1722-1630 et 2496 pour *vaca*. Voir aussi 1994 pour le *garañón*, également reconnu comme un hispanisme, ainsi que 2408 pour *seda*.

<sup>234</sup> Voir par exemple MYMBA 1687-2813, 1722-1678, 1720, 1773, 1785, 2068, 2216, 2226 ainsi que 1640-184, 748, 796, 918, 936, 1273, 1274 et 1687-2841, 3111, 3396. Les illustrations de ces variations sont beaucoup plus nombreuses.

<sup>235</sup> BROWN, *Lexical Acculturation*, op. cit., p. 28-36.

des conséquences logiques de « l’accommodation primaire ». Celle-ci, nous l’avons vu, repose sur la mise en comparaison des espèces exogènes avec des référents locaux. C’est sans doute ce procédé qui, au Paraguay, a inspiré le rapprochement entre chien et jaguar ou porc et pécaré, par le biais des termes *jagua* et *tajasu*. Brown note toutefois que cette polysémie a dû causer des difficultés d’emploi et a nécessité la création de « paires marquées » (*marking pairs*) où, généralement, l’animal importé est distingué du référent américain par le biais d’une particule qui le « marque » comme étant étranger. Dans le cas du guarani, nous n’avons pas de traces de cette étape, qui a probablement dû exister dans les toutes premières années du contact avec les Espagnols. Or, avec le temps, la saillance culturelle et la fréquence d’usage penchent petit à petit en faveur des bêtes européennes, et le marquage s’inverse. En d’autres termes, c’est désormais l’espèce endémique qui est marquée, le plus souvent par une particule indiquant que la bête est « authentique » ou « véritable ». Cette « inversion de marquage » est bien documentée en guarani, puisque, de Montoya à Restivo, toutes les entrées relatives au jaguar et au pécaré ont recours au suffixe *-ete* connotant précisément cette authenticité. Le jaguar est alors le « véritable *jagua* » tout autant que le pécaré est le « véritable *tajasu* ».

Jaguar [*tigre*, en 1640]. *Jaguarete. Jagua pinĩ, mehaĩ.*

Jaguar [*tigre*, en 1687]. *Jaguarete.*

Jaguar [*tigre*, en 1722]. *Jaguarete. Jagua pinĩ.*

Pécaré [*jabalí*, en 1640]. *Ta’ytetu, tajasute.*

Pécaré [*puerco montés*, en 1640]. *Ta’ytetu, tajasute, kapi’iva.*

Pécaré [*jabalí*, en 1687]. *Ta’ytetu.*

Pécaré [*puerco montés*, en 1687]. *Ta’ytetu.*

Pécaré [*puerco montés, jabalí*, en 1687]. *Tajasu ka’apeguára, tajasute.*

Pécaré [*jabalí*, en 1722]. *Ta’ytetu, tajasute*<sup>236</sup>.

Comme nous pouvons le constater, au fil des années, la zoonymie du jaguar et du pécaré a tendance à favoriser les seuls termes *jaguarete* et *tajasu*, au profit d’autres possibilités non marquées, telles que *mehaĩ* ou *ta’ytetu*. Une lecture naïve, limitée au plan sémantique, pourrait y percevoir une sorte de primat symbolique de la faune locale sur les nouveaux-venus. Cependant, Brown considère, à partir de la théorie générale du marquage proposée par Roman Jakobson, qu’au contraire, les termes non marqués (sans particule) sont culturellement dominants car acquis en premier par les enfants et mentionnés plus fréquemment dans les parlers quotidiens<sup>237</sup>. De fait, plus un terme est

<sup>236</sup> MYMBA 1640-750, 1094, 1282 et 1687-3114, 3290, 3291, 3404 puis 1722-2097, 2458. Montoya commet une erreur d’identification en assimilant le capybara (*kapi’iva*), un rongeur caviidé, aux pécaris, des tayassuidés. En 1687, *tajasu ka’apeguára* signifie « *tajasu* provenant de la forêt », ce qui désigne sans doute le pécaré, mais aussi de potentiels porcs marrons. *Jagua pinĩ* signifie « *jagua* tacheté ». Nous n’avons pu identifier la signification du zoonyme *mehaĩ*.

<sup>237</sup> JAKOBSON Roman, *Child Language Aphasia and Phonological Universals*, Paris - La Hague : Mouton, 1941<sup>1972</sup> ; Pour une présentation générale des implications linguistiques de l’inversion de marquage, se reporter à BROWN Cecil H. et WITKOWSKI Stanley R., « Marking-reversals and Cultural Importance », *Language*, vol. 59, n° 3, 1983, p. 569-582.

bref, dépourvu de suffixe, plus il est susceptible d'être appris et employé rapidement. Sous couvert de célébration explicite de « l'authenticité », a donc lieu un jeu de chaises musicales voire un rapt zoonymique, le chien *jagua* et le porc *tajasu* subtilisant le nom de leurs équivalents américains pour les reléguer, en qualité de reliquats « véritables ».

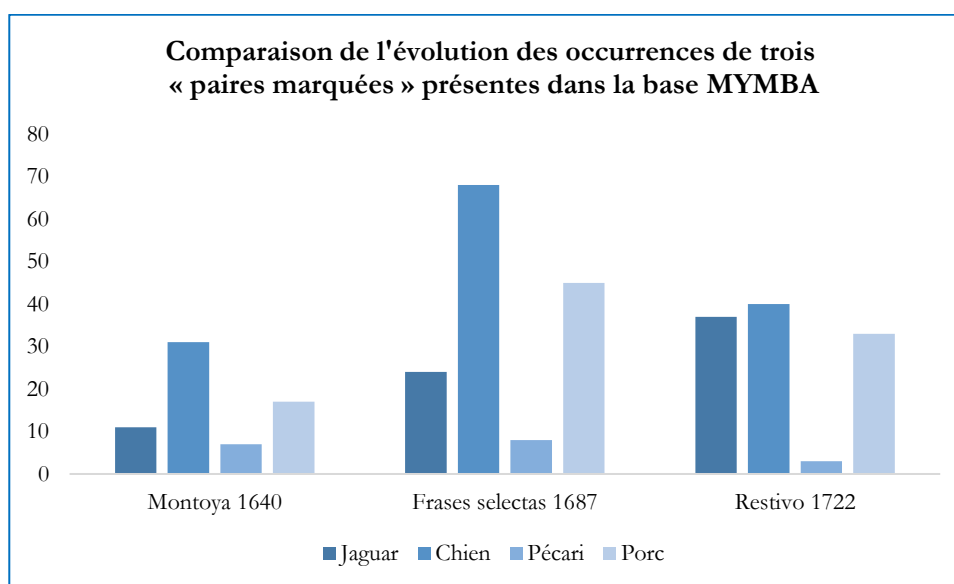
[L]a saillance générale des référents détermine la valeur de leur marquage dans la mesure où elle affecte la fréquence d'usage. Les termes liés à des référents très hautement saillants sont utilisés plus fréquemment, ce qui affecte ensuite d'autres caractéristiques du marquage, comme la brièveté et les modalités d'acquisition. Ainsi, les termes les plus fréquents tendent à être moins complexes et bien plus rapidement acquis par les enfants que des objets lexicaux moins fréquents. Des changements en termes d'importance culturelle peuvent altérer drastiquement la valeur du marquage et, en influençant la fréquence d'usage, peuvent déboucher sur des formes plus brèves, par abréviation ou substitution. [...] En sorte que l'altération de la valeur de marquage, liée à un changement de saillance culturelle, peut créer un changement de nomenclature. Les inversions de marquage sont des exemples hyperboliques d'évolutions nomenclaturales résultant d'altérations en termes d'importance culturelle<sup>238</sup>.

Le maintien sous Restivo de *jagua* pour chien (et non jaguar) et de *tajasu* pour porc (et non pécarri) est cohérent dans la mesure où il témoigne de la victoire lente mais indéniable des référents européens. Outre le fait que ce phénomène est connu dans d'autres langues américaines, comme le maya yucatèque, où le mouton s'est peu à peu emparé du nom du cerf, nos propres statistiques issues de la base MYMBA ne laissent aucun doute sur la prédominance du chien et du cochon sur le jaguar et sur le pécarri en termes de fréquence d'usage, même si, curieusement, et nous devons revenir sur cette contradiction, Restivo cite autant le canidé européen que le félin américain<sup>239</sup>.

Le cas de la poule comparée à l'*uru* puis devenue *urugasu* relèverait de la même logique, à ceci près que l'inversion de son marquage serait plus tardive que celle subie par le chien et le pécarri, dont on perçoit déjà l'aboutissement du temps de Montoya. En effet, jusqu'en 1722, c'est sous une forme marquée (« gros uru ») que le gallinacé européen est mentionné. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, ce marquage subit au fil du temps une érosion progressive, de *urugasu* vers *rugasu*. Par ailleurs, il faut noter que, dans un cas, minoritaire mais significatif, Restivo emploie simplement *uru* pour se référer à la poule et non à l'*uru* paraguayen, ce qui laisserait penser à un début d'inversion de marquage en cours dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>238</sup> BROWN, *Lexical Acculturation*, op. cit., p. 30. « [O]verall salience of referents determines the marking values of referents by affecting label frequency. Terms for highly salient referents are used more frequently, and this in turn affects other features of marking, such as brevity and acquisition. Thus, frequent terms tend to be less complex and more readily acquired by children than less frequent lexical items. Shifts in cultural importance can drastically alter marking value and, by influencing frequency of use, can lead to brevity of form through abbreviation or substitution [...]. Thus alteration in marking-value assignment, resulting from a change in cultural salience, can lead to nomenclatural change. Marking reversals are dramatic examples of nomenclatural change that results from shifts in cultural importance. »

<sup>239</sup> Ibid. « Clearly, this marking flip-flop developed in response to the greatly increased cultural importance of sheep in highland Chiapas in comparison to deer. » Nous expliquons ce retour paradoxal du jaguar dans notre chapitre 9.



**Figure 14 : évolution quantitative de la base MYMBA (zoonymie, paires marquées)**

Reste à élucider le cas des animaux européens glosés par des néologismes en guarani : *renda* pour cheval, *vechi*, *chivi*, *vivi* pour le chat et *takura'o* pour le coq. En ce qui concerne le dernier mot, nous devons admettre notre incapacité à identifier le sens et l'étymologie de ce néologisme curieux, dont la possible dimension onomatopéique constitue une hypothèse séduisante mais peu cohérente car, comme nous l'avons vu, cette stratégie relève plus de « l'accommodation primaire » que de l'étape secondaire. Pour ce qui est du cheval, le fait qu'il soit glosé par un terme signifiant « lieu » ne peut être expliqué qu'à l'issue d'une longue démonstration, que nous réaliserons plus tard<sup>240</sup>. Demeure le chat et ce surprenant triptyque de bisyllabes, éloignées de l'onomatopée *mbarakaja* consacrée par l'usage depuis l'époque de Montoya. Une fois encore, cet exemple est l'indice d'une hispanisation souterraine. Comme l'ont montré une grande quantité de travaux consacrés au chat dans les Amériques, ce dernier a le plus souvent été nommé, au fil du temps, à partir d'une série de termes d'adresse issus du castillan et aujourd'hui tombés dans l'oubli<sup>241</sup>. Le plus notable de ces termes onomatopéique est, précisément, *michi*<sup>242</sup>. Le fait que ce zoonyme castillan soit lui-aussi bisyllabique et présente une répétition de la voyelle fermée antérieure plaide fortement en faveur de la reconnaissance par Restivo d'un usage guarani calqué à partir de l'espagnol. Cette hypothèse expliquerait pourquoi, en 1722, les chats sauvages sont désormais nommés *mbarakaja* (qu'ils soient américains ou européens), tandis que les félins domestiques se voient désignés par la triade familière *vechi*, *chivi*, *vivi*. Un zoonyme en dit parfois plus sur les relations anthropo-zoologiques que tous les ouvrages des chroniqueurs réunis.

<sup>240</sup> Voir à ce sujet notre chapitre 3.

<sup>241</sup> Consulter par exemple KIDDLE Lawrence B., « American Indian Reflexes of Two Spanish Words for Cat », *International Journal of American Linguistics*, vol. 30, 1964, p. 299-304.

<sup>242</sup> BROWN, *Lexical Acculturation*, op. cit., p. 37-38.

Précisément, à quel point pouvons ou devons-nous faire confiance à ce que les dictionnaires de 1640, 1687 et 1722 nous disent de la langue parlée par les Indiens des missions ? Pour paraphraser un article de Marc Thouvenot, les entrées de ces lexiques sont-elles réellement guarani<sup>243</sup> ? Nous avons certes réuni un nombre assez important d'indices quanti-qualitatifs mettant en évidence le XVIII<sup>e</sup> siècle comme le temps d'une « accommodation secondaire » définie par le recul de la zoonymie américaine, l'essor simultané de la nomenclature européenne et les progrès des hispanismes. Ces trois mouvements sont-ils aussi perceptibles dans la documentation extra-lexicographique ? Comme nous l'avons souligné en ouvrant notre réflexion, le travail des équipes de recherche LANGAS et PEKY nous permet de disposer, depuis quelques années, de trois documents monolingues exceptionnels car consacrés à la vie quotidienne des missions jésuites du Paraguay. Ces manuscrits ont été rédigés dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle et correspondent donc à l'état de langue documenté par Restivo, en plein essor de « l'accommodation secondaire ». Dans quelle mesure y perçoit-on la présence simultanée d'une contraction de la zoonymie locale et d'une inflation des hispanismes liés aux espèces exogènes ? Avant de réaliser cette comparaison, il est fondamental de contextualiser brièvement les modalités de composition et d'usage de ces écrits, dans la mesure où elles déterminent très directement le type de faune qui y est mentionnée.

Seul document ayant fait l'objet d'une édition critique à ce jour, le journal de la deuxième expédition à Colonia del Sacramento, aussi mentionné comme *Guarinihápe tekokue* (« faits de la guerre »), date de l'année 1705<sup>244</sup>. Il s'agit de la copie d'un original rédigé sur du cuir de veau durant une campagne militaire réalisée par les milices des missions et l'armée espagnole pour déloger les forces portugaises installées sur la rive uruguayenne du Río de la Plata, dans le cadre de la Guerre de Succession d'Espagne. Anonyme, mais probablement rédigé par un sacristain jésuite ayant participé à cette expédition, le document narre jour après jour l'avancée du front, le nombre de coups de canons échangés par chaque camp ainsi que leurs pertes respectives. Il a sans doute servi de scénario à une représentation théâtrale offerte aux autorités espagnoles afin de célébrer l'issue favorable de l'offensive<sup>245</sup>. Pour notre propos, l'intérêt de ce texte réside dans le récit du trajet des missions jusqu'à Colonia à travers les immenses plaines de l'Uruguay et dans les nombreuses références aux animaux emportés par les milices ou représentant une menace pour elles lors de ce siège de plus d'un an, où la cavalerie, le bétail assurant la logistique et même divers chiens de guerre messagers jouent un rôle de premier plan, aux côtés des attaques de la faune locale représentée par le jaguar.

<sup>243</sup> THOUVENOT Marc, « ¿Son todas las entradas existentes en el diccionario de Molina realmente náhuatl? », in GRAGEDA BUSTAMANTE Aarón et HERRERA FERIA María de L. (dir.), *Historia, lingüística y conocimiento: interacciones, reflexiones y acercamientos*, Hermosillo : Universidad de Sonora, 2013, p. 39-70.

<sup>244</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue - 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*, CERNO Leonardo et AL. (éd.), Kiel : Westensee Verlag, 1705<sup>2015</sup>.

<sup>245</sup> CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*

Le deuxième témoignage correspond à un manuel de médecine conservé sous trois exemplaires différents, l'un à Madrid, l'autre à Londres, le dernier à Berlin<sup>246</sup>. Daté de 1715 et connu sous le titre de *Pohã ñana* (« remèdes aux maux »), il est attribué au Frère coadjuteur Marcos Villodas mais son autorité effective reste soumise à caution. Divisé en deux sections, le manuscrit est écrit comme une série d'instructions précises et lapidaires pour une série d'affections groupées en chapitres. Le fait qu'il soit rédigé intégralement en guarani mais qu'il explicite en détail les principes fondamentaux de la médecine humorale laisse penser qu'il a effectivement été composé par un jésuite à destination des *kurusuja*, ces infirmiers indiens, intimement liés à la Congrégation de la Vierge et que nous aurons l'occasion d'évoquer plus en détail<sup>247</sup>. Ici, les informations susceptibles de nous intéresser résident dans le poids décisif des remèdes d'origine animale dans la pharmacopée des missions et dans le fait que cette dernière suppose un compromis entre les principes de la médecine européenne et la nécessité d'avoir recours à des ressources environnementales et à des savoirs médicaux locaux, par le biais des *kurusuja*. La présence de quelques remèdes vétérinaires est également notable.

Le troisième et dernier point de comparaison à notre disposition est un traité d'administration dialogué, transmis à travers deux exemplaires, conservés l'un à Luján, l'autre à Harrisburg. Anonymes, sans titres et non datés, ils ont respectivement été nommés « manuscrit de Luján » et « manuscrit Göllich » mais sont aussi évoqués sous l'appellation de *Diálogos en guaraní* (« dialogues en guarani »)<sup>248</sup>. Si l'état de la langue et la calligraphie sont typiques du premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle et font consensus, des controverses ont cours quant à la finalité du texte, considéré tantôt comme une série d'instructions à destination des autorités intermédiaires indiennes, tantôt comme un support d'apprentissage de la langue guarani pour les missionnaires novices, tantôt comme des mises en scènes théâtrales de la vie quotidienne, à visée éducatrice<sup>249</sup>. Quoi qu'il en soit, le propos est structuré en chapitres sous la forme de dialogues entre des figures d'autorité (jésuite, caciques, majordomes...) et des Indiens du commun, autour

<sup>246</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. S/2292, ANONYME, *Pohã ñana*, s.l., 1725 ; Wellcome Library de Londres, Cote: ms. YHSA.43, ANONYME, *Pohã ñana*, s.l., 1725 ; Ibero-Amerikanisches Institut de Berlin, N-0187, Cote: ms. Arg fm1, ANONYME, *La botánica médica de misiones 1795: con los nombres de las plantas en castellano, guaraní y tupí*, s.l., 1795 ; Les textes de Madrid et Londres présentent des variations internes. Celui de Berlin serait une copie fragmentaire du manuscrit original, réalisée en 1795 soit trois décennies après l'expulsion de la Compagnie. Il a été découvert et décrit par THUN Harald, « El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: transmisiones y transformaciones », in DIERKSMEIER Laura et AL. (dir.), *Indigenous Knowledge as a Resource: Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492-1800*, Tubingue : Tübingen University Press, 2021, p. 41-74.

<sup>247</sup> OTAZÚ MELGAREJO Angélica, « Contribución a la medicina natural: *Pohã ñana*, un manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, s. XVIII) », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014. Se reporter à notre chapitre 8, consacré au bestiaire des congrégations.

<sup>248</sup> Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo de Luján, Cote: ms. 91.873.241, ANONYME, *Diálogos en guaraní*, s.l., s.d. ; State Library of Pennsylvania de Harrisburg, Cote: ms. Coll. 700, Item 2156, ANONYME, *Diálogos en guaraní*, s.l., s.d. Le manuscrit Göllich est fragmentaire vis-à-vis de celui de Luján, mais présente également quelques passages inédits.

<sup>249</sup> ORANTIN Mickaël et AL., « *Diálogos en guaraní*, un manuscrit inédit des Réductions jésuites du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015, p. 1-41 ; Mickaël Orantin, qui vient de terminer sa thèse de doctorat sur le manuscrit de Luján à l'appui d'une anthropologie historique du travail dans les missions, a publié un livre présentant le texte et en proposant quelques traductions en français. Cf. ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, op. cit.

d'une série de thématiques liées à la gestion de la main d'œuvre et à des situations aussi diverses que la prise en charge des malades, la préparation des repas ou le châtement d'individus déviants. L'intérêt ethno-historique exceptionnel de cette source réside alors dans l'évocation explicite de situations conflictuelles et d'attitudes répréhensibles rarement mentionnées par les chroniqueurs. Du point de vue des relations anthropo-zoologiques, ces dialogues représentent un apport considérable dans la mesure où ils mentionnent aussi bien l'élevage que la chasse, la pêche ou la cueillette, tout en mettant en scène des échanges ayant lieu au sein même des missions, dans les forêts et les plaines environnantes mais aussi le long des nombreux cours d'eau du Río de la Plata, où hommes et femmes ont le loisir de deviser au sujet de leurs bêtes et la faune locale.

Mis côte à côte, ces trois documents constituent donc un corpus idéal afin de mettre en perspective et falsifier les résultats issus de la base MYMBA. Ils représentent en effet trois genres discursifs différents (narration historique, prescription médicale, dialogue de la vie quotidienne) correspondant à trois milieux sociaux indiens (milices, infirmiers, contremâîtres), autour de trois grands enjeux (guerre, santé, travail) liés à la vie quotidienne et une même langue, ce « guarani indien » ou « standard commun des Réductions » supposé absent des dictionnaires produits par les missionnaires. Afin de comparer ces deux répertoires, il convient de leur appliquer la même méthodologie, c'est pourquoi nous avons effectué un relevé exhaustif de leur zonymie, suivant les mêmes critères que ceux appliqués à Montoya, *Frases selectas* et Restivo, à ceci près que *Guarinihápe tekokue*, *Pohã ñana* et *Diálogos en guaraní* étant monolingues, ils n'offrent en quelque sorte que des « gloses » en guarani<sup>250</sup>. Afin d'en interpréter le sens, nous avons eu recours aux données de la base MYMBA, en privilégiant les équivalences castillanes fixées par le *Vocabulario* de 1722, chronologiquement le plus proche. Comme avec les lexiques, il nous sera enfin nécessaire de pondérer nos relevés, dans la mesure où ces sources de la vie quotidienne ont des longueurs très différentes, et donc un nombre de zonymes et d'occurrences très inégal, car pouvant varier au-delà d'un facteur dix.

Précisément, la forte divergence interne de ce corpus « temporel » représente un gage de représentativité, dans la mesure où il couvre des réalités contrastées, voire contradictoires, comme l'ont sans doute été les expériences des divers habitants des missions, en fonction du contexte historique, de leurs connaissances ou encore de leur statut social, autant de variables généralement lissées par les dictionnaires. Pour en proposer une analyse à la fois complète et synthétique, nous proposons de prioriser la prise en compte d'un ensemble fini d'indicateurs : la proportion d'animaux exogènes dans les occurrences des zonymes, les dix noms d'animaux les plus cités et, enfin, la présence d'hispanismes d'une part, de gloses non documentées dans la base MYMBA de l'autre. Dans quelle mesure l'étude de ces variables confirme-t-elle un recul de la

---

<sup>250</sup> Notre relevé s'appuie sur la consultation de l'édition critique du journal de guerre publiée en 2015, sur le témoignage madrilène du traité de médecine et sur la prise en compte conjointe des manuscrits de Luján et de la copie dite Güllich.



faune endogène et des mots guarani au profit du bétail et des hispanismes ? Débutons par le journal de guerre, source la plus précoce ainsi que la plus pauvre en zonymes<sup>251</sup>.

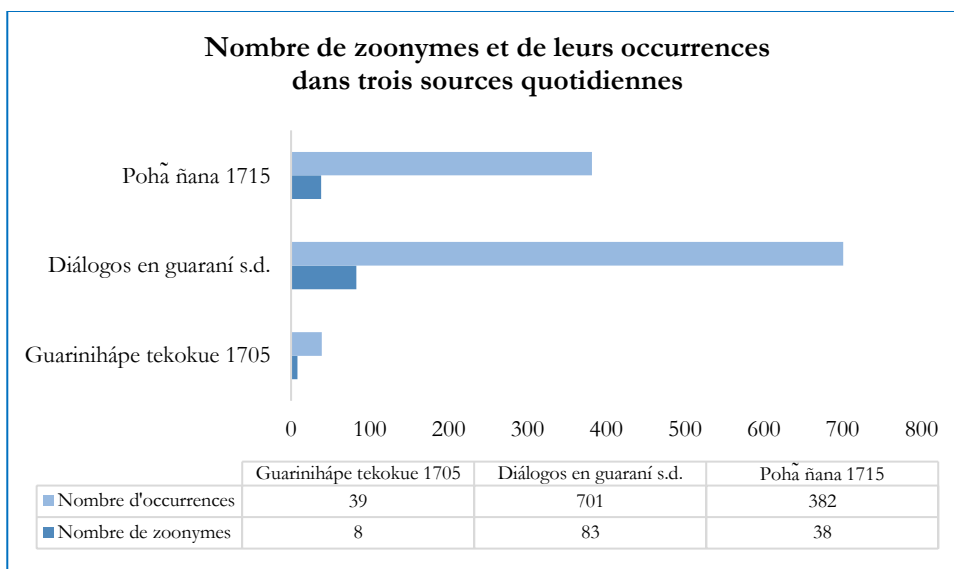


Figure 15 : profil quantitatif des sources de la vie quotidienne (zonymie)

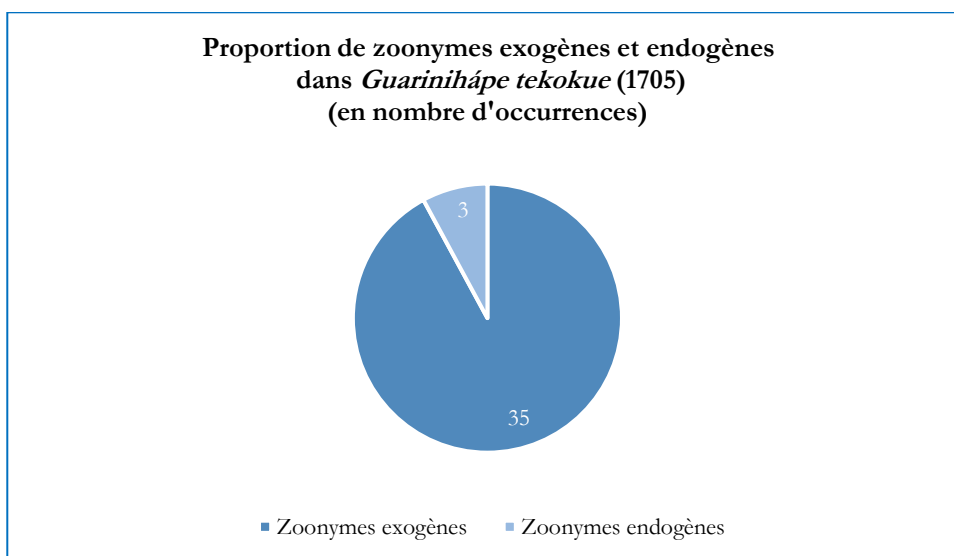


Figure 16 : profil quantitatif du journal de guerre (zonymie)

Comme nous pouvons le constater d'un simple regard, les animaux européens dominant sans conteste le journal de guerre, avec plus de 92% des occurrences et trois exceptions seulement, relatives au gibier et à un jaguar isolé. Ce rapport de force est d'autant plus surprenant qu'il prend place hors des missions, où l'on pourrait supposer que la pression de la faune américaine est plus forte. Mais n'est-il pas cohérent qu'un texte consacré à une campagne militaire se focalise uniquement sur les bêtes utiles à la mobilité et l'alimentation des troupes ? Le relevé suivant nous en donnera le cœur net.

<sup>251</sup> Ce relevé, ainsi que les deux suivants, identifie la provenance des zonymes à travers les entrées de la base MYMBA.

Tableau 8 : zoonymes les plus fréquemment cités dans le journal de guerre

Rang	Zoonyme	Occurrences
1	Cheval	13
2	Vache	11
3	Chien	6
4	Poule	1
5	Jaguar	1
6	Mule	1

Nous retrouvons ici sans surprise les deux animaux les plus incontournables dans les lexiques hispano-guarani : le cheval et la vache, suivis du chien<sup>252</sup>. Toutes les autres espèces sont anecdotiques, jaguar compris. Pour clore cette étude limitée par la source elle-même, relevons que sur les huit zoonymes cités par *Guarinihápe tekokue*, trois seulement sont des hispanismes (*kavaju*, *vaka*, *mburika*) alors même que neuf bêtes sur dix sont européennes, comme nous l'avons vu. Du point de vue de la néologie, le journal de guerre ne présente aucune innovation par rapport au *Vocabulario* de 1722. Peut-on en déduire que nos postulats généraux sont justes, et que le journal de guerre constitue la preuve que « l'accommodation secondaire » a bien pénétré la société des missions au-delà des seules prescriptions de Restivo ? Les limitations de cette source, tant du point de vue quantitatif que qualitatif, ne nous permettent pas de trancher si rapidement, même si ses caractéristiques en font sans doute le meilleur représentant extra-lexicographique des prescriptions générales des jésuites. Rappelons-nous de ce point de vue que le texte a probablement été composé par un sacristain et a été voué à une représentation devant les autorités coloniales, certes probablement par le biais de représentants indiens. Les résultats seront-ils les mêmes si nous consultons un texte plus long, moins directement dépendant du bétail et destiné à un lectorat indien ? Une exploration superficielle du traité de médecine suffit afin de répondre par la négative, car elle nous donne à voir un rapport de force exogène-endogène bien plus équilibré.

Si l'on en croit notre relevé, en effet, 41% des animaux mentionnés par *Pohã ñana* sont d'origine européenne, ce qui suppose un équilibre bien plus important que dans le cas du journal de guerre. Certes, il faut tenir du compte du fait que les espèces américaines sont bien représentées en grande partie parce qu'elles causent l'essentiel des affections soignées par les infirmiers, qu'il s'agisse de vers intestinaux, de morsures de vipères, de piqûres de guêpes et de scorpions ou d'attaques de jaguars. Malgré ce biais, force est de constater que le bétail ne suffit pas à armer les *kurusuja* pour lutter

<sup>252</sup> Il faut en rigueur ajouter les taxons bétail et gibier, qui cumulent respectivement trois et deux occurrences. Nous ne les prenons pas en compte dans notre calcul afin de suivre la même méthodologie que celle appliquée aux dictionnaires. Pour une étude approfondie de ces taxons, consulter notre chapitre 4.

contre les maux endémiques, et que le recours au monde de la forêt s'avère nécessaire. Ce *statu quo* médicinal apparaît nettement au niveau des deux espèces les plus citées<sup>253</sup>.

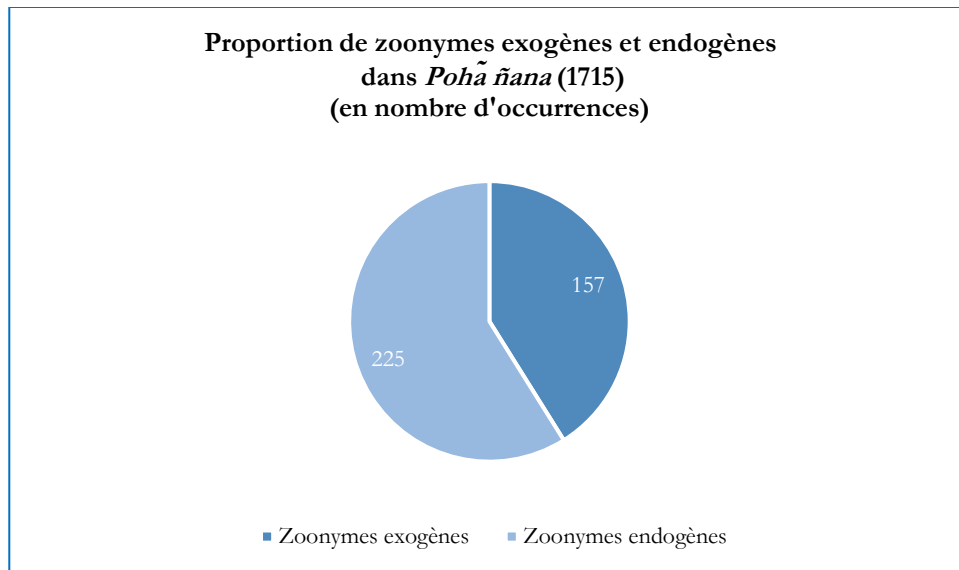


Figure 17 : profil quantitatif du traité de médecine (zoonymie)

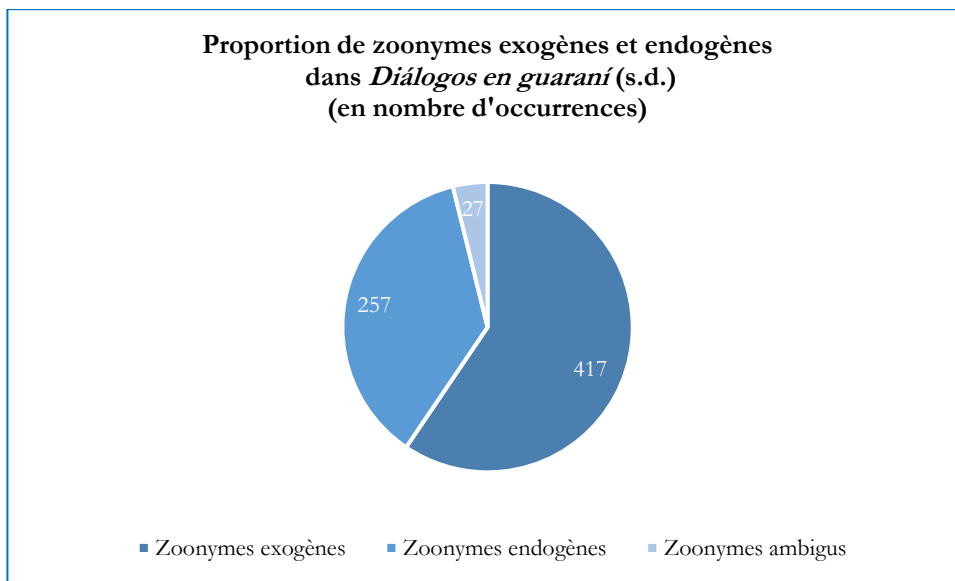
Tableau 9 : zoonymes les plus fréquemment cités dans le traité de médecine

Rang	Zoonyme	Occurrences
1	Poule	66
2	Abeille	60
3	Vache	40
4	Ver	30
5	Cerf	19
6	Mouton	18
7	Porc	9
8	Chien	8
9	Scorpion	8
10	Cheval	7

Remarquons d'abord que, pour la première fois, le cheval ne se trouve pas en première, mais bien en dernière position. Le trio de tête, composé de la poule suivie de près par l'abeille puis la vache, incarne assez bien le caractère composite du traité de médecine, et confirme la présence durable des mélipones dans la vie quotidienne des missions, tandis que le ver et le scorpion renvoient à deux menaces fréquentes. À l'exception du cerf, tous les remèdes de premier plan sont liés au bétail : mouton, porc

<sup>253</sup> Le ver (*gusano*) ne constitue certes pas une espèce en soi, mais sa prévalence mérite qu'il soit bien pris en compte.

et même chien. Néanmoins, une fois de plus, sur les dix espèces les plus citées, bien peu correspondent à des hispanismes, qui se limitent ici à la vache, au mouton et au cheval, soit un tiers seulement du palmarès de tête<sup>254</sup>. Du point de vue de la néologie, le traité de médecine innove peu et ne présente que deux singularités phonologiques très marginales (*káva* pour la guêpe au lieu de *kav* et *mbire* pour un ver cutané au lieu de *mbi*, ce qui peut indiquer une variante dialectale ou diastratique favorisant les formes longues). Trois phénomènes sont cependant particulièrement tout à fait remarquables. D'une part, nous notons que le texte emploie exclusivement *uru* et non *urugwasu* pour se référer à son remède phare, la poule, ce qui consolide notre hypothèse relative à « l'inversion de marquage » tardive pour les gallinacés, aux dépens de l'*uru* endémique. De l'autre, toutes les formes renvoyant au mouton et au bœuf sont érodées (*vecha* pour *ovecha* et *novi* pour *ndovi*), ce qui va dans le sens du *Vocabulario* de Restivo. Enfin, le cerf, lorsqu'il est cité, l'est toujours avec le terme générique *guasu*, sans renvoi à une variété précise. Il en va de même pour la perdrix *inambu*. Ces deux exemples paraissent donc aller dans le sens d'une véritable érosion qualitative du lexique associé à la faune locale. *Pohã ñana* nous propose ainsi un échantillon bien plus mesuré que *Guarinihápe tekokue*. Il correspond bien au *Vocabulario* de 1722, faible primat des hispanismes excepté. Les *Diálogos en guaraní*, plus généralistes, valident-ils ce que nous dit le traité de médecine ?



**Figure 18 : profil quantitatif des manuels d'administration (zonymie)**

Contre toute attente, le manuel d'administration inverse le rapport de force de *Pohã ñana*, car ce sont désormais, et de loin, les animaux européens qui sont à nouveau les plus cités, avec 59% du total des zoonymes<sup>255</sup>. Nous voilà donc à mi-chemin entre

<sup>254</sup> Les taxons non pris en compte sont gibier et animal de la forêt, avec respectivement 23 et 9 occurrences, le bétail étant curieusement absent en tant que catégorie générale, ce qui semble corrélérer le poids médicinal des espèces locales.

<sup>255</sup> Nous comptabilisons dans ce calcul les zoonymes ambigus (animal, bête, oiseau) qui ne permettent pas de juger de la provenance de l'animal. Ceux-ci n'apparaissent pas ni dans le journal de guerre, ni dans le traité de médecine.

le journal de guerre entièrement voué au bétail et le traité de médecine dominé par la faune américaine, sans doute parce que les *Diálogos en guaraní* mettent en scène le plus fort degré de variété thématique de notre corpus, en évoquant par exemple aussi bien la chasse que l'élevage. Cette mixité, qui nous fait considérer cette source comme étant sans doute la plus représentative, apparaît aussi à travers les dix animaux les plus cités.

**Tableau 10 : zonymes les plus fréquemment cités dans les manuels d'administration**

Rang	Zoonyme	Occurrences
1	Vache	170
2	Abeille	79
3	Bœuf	45
4	Cheval	30
5	Taureau	22
6	Poisson	21
7	Chien	20
8	Poule	19
9	Raie	14
10	Jaguar	12

Nous retrouvons ici le même équilibre que dans le traité de médecine, avec six espèces européennes pour quatre bêtes locales<sup>256</sup>. Il nous faut retenir le primat tout à fait écrasant de la vache, notamment vis-à-vis du cheval et ceci, d'autant plus si nous additionnons les occurrences associées au bœuf et au taureau. La présence de l'abeille en deuxième position est remarquable, et rend compte du poids décisif de la cueillette dans l'économie missionnaire, sans doute en lien avec les usages médicaux que nous venons d'identifier et qui mériteront que nous nous y attardions en détail. Outre la visibilité de quasiment toutes les bêtes européennes du foyer, chat exclu, il nous faut noter la très forte présence des poissons, liée à la pêche, et les renvois fréquents à deux menaces guettant les Indiens des missions sous l'eau et sur terre : les raies et les jaguars. Du point de vue des hispanismes, ceux-ci sont encore minoritaires, avec seulement quatre termes empruntés à l'espagnol (vache, bœuf, cheval, taureau) sur dix. Un autre point commun avec le traité de médecine réside dans l'usage d'*uru* pour se référer à la poule, systématisé au point que le coq est le « *uru chantant* » ou *uru sapukái*, et non le *takura'o* préconisé par Restivo. Nous retrouvons les formes érodées *novi* et *vecha*, ainsi que l'emploi occasionnel du néologisme guarani *renda* pour se référer au cheval. Fait

<sup>256</sup> Comme précédemment avec le ver, nous avons pris le parti de comptabiliser le taxon poisson dans la mesure où il rend compte de l'importance de la pêche dans les *Diálogos en guaraní*. Les taxons non pris en compte sont bétail, avec pas moins de 79 occurrences, gibier, avec 45 mentions et animal, avec 14 renvois.

notable, les locuteurs mis en scène par le manuel emploient bien le terme d'adresse *vivi* pour mentionner leurs chats, mais ont également recours à *chivi* pour renvoyer au jaguar, probablement par euphémisme<sup>257</sup>. Enfin, nous devons relever que les *Diálogos en guaraní* inventent deux hispanismes techniques liés à l'élevage, absents du *Vocabulario* de 1722, à savoir *ndovi bayo* pour un bœuf à robe baie et *toro cimarõ* pour qualifier un taureau marron ensauvagé (*cimarrón* en castillan). Au total, et cas du coq excepté, le manuel d'administration confirme donc, à peu-près définitivement, l'essentiel des faits de langue consignés par Restivo, ainsi qu'un vrai primat quantitatif structurel du bétail.

Toutefois, une dernière donnée, et non des moindres, contredit radicalement l'un de nos postulats, à savoir le fait que la prise d'importance quantitative des bêtes exogènes s'accompagne d'un déclin qualitatif de la faune locale. En effet, si le lexique des animaux d'élevage est peu enrichi par les *Diálogos en guaraní*, ces derniers incluent pas moins de 20 zoonymes totalement absents de la base MYMBA, ainsi que 12 gloses nouvelles, relatives à des espèces citées dans les dictionnaires. Presque tous ces *hapax* renvoient à des référents paraguayens. Comment expliquer que ces variétés et ces mots aient été négligés tout autant par Montoya, que les *Frases selectas* et Restivo ? En guise de conclusion, et de remise en cause de notre étude de la zoonymie dans la langue des missions, nous postulons ici que le « guarani indien » ou « standard commun » n'est pas tant défini par l'essor des hispanismes que par un taux beaucoup plus important de conservatisme en matière de connaissance des animaux américains. Ce répertoire n'a sans doute pas échappé aux jésuites, qui n'ont cependant pas jugé prioritaire de les consigner dans leurs dictionnaires, principalement destinés à la promotion et donc à l'explicitation de l'élevage. Nous pouvons en effet considérer que, de 1640 à 1687 puis 1722, les lexicographes épurent progressivement leurs œuvres des termes considérés comme superflus pour l'apprentissage du guarani par les missionnaires novices qui, contrairement aux temps de pionniers comme Montoya, n'avaient plus à parcourir les forêts et les rivières pour assurer leur subsistance. Toutefois, la survie souterraine de ces zoonymes laisse penser que les Indiens, eux, ont continué à pratiquer chasse, pêche et cueillette et à transmettre ces connaissances. Elles ont en effet surtout trait au gibier.

**Tableau 11 : zoonymes présents dans les manuels d'administration et absents dans MYMBA**

Zoonyme guarani	Traduction	Famille ou classe	Équivalent MYMBA
<i>Akaru</i>	Oscar (poisson)	<i>Cichlidae</i>	Non
<i>Arambasa</i>	Poisson électrique	<i>Gymnotidae</i>	Non

<sup>257</sup> Cette information est d'une grande importance ethno-historique, car les Guarani mbyá contemporains emploient précisément l'euphémisme *chivi* pour évoquer le jaguar, sur lequel pèse un tabou. Serait-il possible que l'euphémisme en question, considéré comme un trait définitoire de la mythologie hermétique indienne, soit en réalité issu d'un simple emprunt castillan ? Les ethnographes ont remarqué de longue date la parenté entre le terme *chivi* appliqué au jaguar et le fait que les chats domestiques sont nommés de la même manière, sans faire le lien avec un possible hispanisme. Voir CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 167. Se reporter également à notre chapitre 9 sur la peur du jaguar.

<i>Chochi</i>	Géocoucou (oiseau)	<i>Cuculidae</i>	Oui ( <i>tordo</i> )
<i>Guasupa</i>	Courbine (poisson)	<i>Scianidae</i>	Non
<i>Itagua</i>	Silure (poisson)	<i>Siluridae</i>	Oui ( <i>vieja</i> )
<i>Jagua rekambe</i>	Raton crabier	<i>Mustelidae</i>	Oui ( <i>lobo de agua</i> )
<i>Jagua rovape</i>	Raton crabier	<i>Mustelidae</i>	Oui ( <i>lobo de agua</i> )
<i>Kaguare</i>	Fourmilier	<i>Myrmecophagidae</i>	Oui ( <i>oso hormiguero</i> )
<i>Kuati</i>	Coati	<i>Procyonidae</i>	Non
<i>Mandove</i>	Silure (poisson)	<i>Siluridae</i>	Oui ( <i>vieja</i> )
<i>Mbói ñai</i>	Boa ?	<i>Boidae ?</i>	Oui ( <i>culebra...</i> )
<i>Ñakunnda</i>	Oscar (poisson)	<i>Cichlidae</i>	Non
<i>Ndovi bayo</i>	Bœuf bai	<i>Bovidae</i>	Oui ( <i>novillo</i> )
<i>Paku ñi</i>	Petit pacu (poisson)	<i>Charidae</i>	Non
<i>Pati</i>	Silure (poisson)	<i>Siluridae</i>	Oui ( <i>vieja</i> )
<i>Pira guasu</i>	Silure (poisson)	<i>Siluridae</i>	Oui ( <i>vieja</i> )
<i>Pira tiguañi</i>	Non identifié	Non identifié	Non
<i>Sa'isã</i>	Tangara (poisson)	<i>Coerebidae...</i>	Non
<i>Suruvi</i>	Surubi (poisson)	<i>Siluridae</i>	Oui ( <i>vieja</i> )
<i>Toro simaro</i>	Taureau marron	<i>Bovidae</i>	Oui ( <i>toro</i> )

Comme nous pouvons le constater, 17 de ces 21 termes sont liés à des animaux locaux, en majorité des poissons, avec 13 espèces dont plusieurs qui ne sont présentes dans aucun dictionnaire<sup>258</sup>. C'est aussi le cas du coati, inexplicablement absent en 1640, 1687 et 1722. D'autres mots, tel *kaguare* pour se référer au fourmilier, constituent des appellations inédites de bêtes mentionnées avec d'autres gloses dans la base MYMBA. Afin de comprendre ce qui amène le ou les rédacteurs des *Diálogos en guaraní* à faire montre d'une telle connaissance de la faune paraguayenne, il suffit de prêter attention au contexte d'apparition de ces termes. En effet, la plupart d'entre eux sont liés à deux passages où un chasseur et un pêcheur exposent leur expertise dans des listes de proies.

Tiku [...] Assurément, lorsque l'on va chasser avec férocité, on trouve toute sorte de gibier [*béva'e*] : il y a d'abord les tapirs [*mborevi*] et les pécaris [*tajasuete, ta'yte*], et les agoutis [*akuti*] et les pacas [*pa'y*], il y a aussi les fourmiliers [*tamandu'a, joki, kaguare*] et les tatous [*tatu*], il y a aussi les coatis [*kuati*] et les sapajous [*ka'i*], et il y a encore les singes hurleurs [*karuja*], certainement, il y a les eiras [*eira*], il y a aussi les coendous [*kui'i*] et les ratons crabiers [*jaguara kambe, jagua rovape*] et les iguanes [*teju*], et il y a aussi les cerfs [*guasu, guasu vira*] et il y a encore les singes blancs

<sup>258</sup> La colonne « équivalent MYMBA » se réfère aux familles ou classes zoologiques. Comme l'indique ce relevé, des pans entiers de la faune paraguayenne sont absents des travaux lexicographiques des jésuites, mais pas du « guarani indien ».

[*kambi*]. Voyez donc, il est certain que lorsque l'on trouve toutes ces sortes de gibier, ceux-là, on les tue et on les ramène avec nous<sup>259</sup>.

Mbasa [...]. Amène-moi vite ce hameçon, allez, mets-lui vite son appât. Je l'ai déjà mis à celui-ci. Donne vite à manger à cette daurade-là [*ko piraju*]. Quoi, tu penses peut-être que je ne vais pas la tuer ? Moi je tuerai vite cette daurade, sans attendre, ou un silure [*pira guasu*], ou bien un surubi [*suruvi*]. Mais il y a aussi une grande variété de poissons [*pira*] : il y a d'abord les silures [*pira guasu*] et les surubis [*suruvi*] et les daurades [*piraju*] et, assurément, il y a aussi les petites daurades [*pira pytä*] et les pacus [*paku*], il y a aussi les corumbatas [*kyrymbata*], et il y a les piranhas [*pira häi, piräi*], il y a aussi les poissons-chats [*mandi'i*] et les silures [*mandove*] et les sardines [*ipiáú*], il y a les courbines [*guasupa*] et les oscars [*ñakunda*] et les daurades [*ini'a*] et d'autres oscars [*akaru*], il y a aussi les silures [*pati*] et les *pira tiguaï* [*pira tiguaï*] et les tangara [*ja'isã*] et les petits pacus [*paku ti*] et d'autres silures [*itagua*], il y a de surcroît les sars [*piky, piky ti*] et les raies [*javevy*], il y a aussi les poissons électriques [*arambasa*]. Ceux-là, on les tue quand on les pêche et, après les avoirs pêchés, certainement, on les mange avec grand plaisir<sup>260</sup>.

Ces deux fragments suscitent un air de déjà-vu et présentent, de fait, le même but et donc la même structure morpho-syntaxique. Le jeu consiste à chaque fois à ce que le locuteur endosse le rôle de dictionnaire vivant, dans le but d'époustoufler son auditoire par l'énumération du plus grand nombre possible de zoonymes. Remarquons au passage que le chasseur ne se limite pas ici au terme *tajasuete* pour le pécari et qu'il mentionne une espèce précise de cerf, le *guasu vira*. Quant à lui, le pêcheur, après avoir énuméré ses armes (hache, couteau, faucille, hameçon, arc, flèches, pirogue), il se lance dans une mise en perspective de la daurade qu'il vient d'attraper avec l'ensemble du champ des possibles halieutiques. Ainsi, en quelques lignes, ce sont pas moins de 44 noms d'animaux qui sont mentionnés, répertoire digne du *Tesoro* de Montoya. Presque un siècle après ce dernier, les Indiens des missions n'ont donc pas beaucoup perdu de leur familiarité vis-à-vis du gibier local. Surtout, la pratique de la chasse et de la pêche semble garder toute sa vitalité. Sommes-nous ici face à l'exception qui confirme la règle, face à deux bravades, se limitant à la seule caste masculine des chasseurs d'élite ?

<sup>259</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 124-126. « *Tiku [...]. Oka'avo ndu'a avaete rako ase héva'e tetĩrõ ojohu, ijypýramo oĩme mborevi, hae tajasuete, ha'e oĩme ta'yte ha'e akuti, ha'e pa'y, oĩme ave tamandu'a vel joki vel kaguare, haè tatu, oĩme ave rako kuati, ha'e ka'i, ha'e oĩme ave karaja, ha'e eira, ha'e oĩme ave kui'i ha'e jaguara kambe vel jagua rovape, ha'e teju, ha'e oĩme rako guasu vel guasu vira, ha'e oĩme ave kambí. Hĩndo äva'e héva'e tetĩro ojohúramo ako ase ojuka herahávo.* » Noter la présence des abréviations latines *vel* qui indiquent des dyades ou triades synonymiques. *Ticu* est le prénom du locuteur prenant la parole dans le dialogue. Il s'agit de la forme guaranisée du castillan Francisco.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 180-187. « *Mbasa [...]. Eru voi che pinda ahẽ, emoĩ voĩke ipota hese. Amoĩ yma ako hese kuri hẽ. Ejopói katu ko piraju ahẽ. Ma ereimo'ã terã ko che ijukae'ỹne. Ajuka voi ñote ko pirajúne, koterã pira guasu amo, koterã suruvi amo. Ha'e oĩme ave heta pira tetĩrõ. Ijypýramo oĩme pira guasu, ha'e suruvi, ha'e piraju, ha'e oĩme ave rako pira pytä, ha'e paku, oĩme ave kyrymbata, ha'e oĩme pira häi, ha'e pirai, ha'e oĩme ave mandýi, ha'e mandove, ha'e ipia'u, ha'e oĩme guasupa, ha'e ñakunda, ha'e ini'a, ha'e akaru, ha'e oĩme pati, ha'e piratĩguaï, ha'e saisã, ha'e pakutĩ, ha'e itagua, oĩme ave piky, haè pikyĩ, haè javevy, oĩme ave arambasa, äva'e ase ojeporakávo ojuka ahẽ, ha'e ase okaru ñemoangapyhy katu rako ase ojeporaka hágue guávo.* » La grande richesse zoonymique de ce fragment dépasse largement nos compétences, raison pour laquelle nous avons indiqué un terme générique ou un calque du guarani en cas de doute en matière de traduction.



Un troisième et dernier exemple nous convaincra du contraire, dans la mesure où il est lié au groupe des femmes, théoriquement exclues des activités cynégétiques, même si, nous le verrons, cette limite n'est que toute relative. Le passage suivant est mystérieux, car il met en scène deux Indiennes en train de s'affronter par le biais d'une série d'insultes animalières à connotation physique. Nous retrouvons dans un certain sens la situation antérieure, où il s'agit de faire preuve de virtuosité mnémotechnique et rhétorique. Mais prêtons attention aux espèces citées par les rivales pour nourrir la féroce compétition de moqueries qui les confronte (« *Chuãna ha'e Mbarata ojokura* »)<sup>261</sup>.

Chuãna. Regarde-toi un peu, tu ne vois pas ta grosse face horrible ? Il n'y a que les vaches [*vaka*] pour avoir une grosse face comme ça.

Mbarata. Mais toi, tu ne vois pas aussi ton bec, il est horriblement pointu, ton bec. Il n'y a que les oiseaux [*gyra*] pour avoir des becs pointus comme ça.

Chuãna. Tais-toi donc, tu ne vois pas aussi ta gueule et tes crocs qui grognent ? Il n'y a que les chiens [*jagua*] pour avoir des crocs qui grognent comme ça. [...]

Mbarata. Très bien, soit. Mais maintenant, que ma prochaine [Chuãna] me parle de sa grosse panse de cheval [*kavaju*]. [...]

Chuãna. Ma prochaine [Mbarata] a une tête de mouton [*vecha*]. [...]

Mbarata. Et pourtant, bien que je sois indigente, moi je ne m'empiffre pas comme un vache [*vaka*], je n'augmente pas mon indigence.

Chuãna. Allez, dépêche-toi et nettoie donc ce visage noir de crasse, il est noir de crasse comme celui des coatis [*kuatĩ*].

Mbarata. Ma prochaine est une grosse voleuse, comme les minets [*yivi*], toi, tu fais pleurer pour rien, encore et encore. [...]

Chuãna. Mais ma prochaine s'inquiète vraiment pour rien, sa caboche est ronde comme celle d'un jaguar [*jaguarete*]. Il n'y a que les jaguars [*jaguarete*] pour avoir des caboches rondes comme ça.

Mbarata. Et même si ma gueule était plus grosse encore, ma gueule est blanche, moi, ma gueule n'est pas enflée comme celle d'un chien [*jagua*].

Chuãna. Très bien, soit. Parle-moi de l'horrible bouche pointue de fourmilier [*kaguare*] de ma prochaine.

Mbarata. Je vais t'en parler tout de suite, ma prochaine aux babines de cheval [*kavaju*].

Chuãna. Tête d'homme.

Mbarata. Ma prochaine a des sabots de vieille vache [*vaka*].

Chuãna. Si je suis une vieille vache [*vaka*], en qualité de vieille vache [*vaka*], je vais dans la plaine et l'on m'y tient compagnie.

Mbarata. Machin aux jambes brûlées de geai [*teĩ teĩ*].

---

<sup>261</sup> Ce fragment est précieux non seulement parce qu'il donne la parole à des femmes, mais aussi et surtout parce qu'il évoque une coutume (la *kura* ou fait de donner des surnoms à son prochain) fermement réprimée par les jésuites qui y voient une forme de blasphème liée au fait de comparer l'homme aux créatures animales. Nous revenons plus en détail sur cet enjeu dans notre chapitre 6 et remercions Mickaël Orantin de nous avoir indiqué ce passage.

Chuãna. Machin au long cou, il n'y a que les nandous [*guaripá*] pour avoir un long cou comme ça.

Mbarata. Je n'ai absolument pas un long cou, toi, par contre, tu as des grosses oreilles de tatou [*tatu*].

Chuãna. J'ai peut-être de grosses oreilles, ma prochaine a des dents trouées de rat [*anguja*]. Il n'y a que les rats [*anguja*] pour avoir des dents trouées comme ça. [...]

Mbarata. Mais tu n'as pas comme moi des yeux de poisson [*pira*] ? Toi, lave donc tes yeux de poisson [*pira*].

Chuãna. J'ai peut-être des yeux de poisson [*pira*], mais ils ne sont pas comme les tiens. J'ai des yeux fermés de chaton [*vivi ra'y*]<sup>262</sup>.

Au-delà de l'aspect anecdotique de ces « noms d'animaux » forts truculents, cet extrait est tout à fait extraordinaire en ce qu'il nous donne accès, comme par effraction, au répertoire animalier de deux Indiennes du commun, qui mobilisent l'ensemble de leurs connaissances zoologiques pour ridiculiser leur opposante. Or, sur les 21 termes cités, un est ambigu (l'oiseau) et onze évoquent des bêtes européennes (vache, chien, cheval, mouton et chat, très notablement mentionné par le terme d'adresse *vivi*), dont la variété équivaut à celle de la faune locale (coati, jaguar, fourmilier, tatou, rat, poisson, *te'u te'u*) et ses 10 représentants. Nous retrouvons ici la sorte d'équilibre entre exogènes et endogènes qui caractérise l'ensemble des *Diálogos en guaraní*. Nous pouvons donc en déduire, et en conclure, que la zoonymie missionnaire accuse certes un lent recul du répertoire américain au profit du bétail et des hispanismes, mais que ce phénomène touche plus les dictionnaires jésuites que les locuteurs indiens qui, eux, parviennent à transmettre les connaissances anciennes. Le « standard commun » des Réductions se définit donc tout autant par son conservatisme que par son ouverture aux hispanismes.

Comme l'a illustré l'exemple de la joute orale entre Chuãna et Mbarata, citant pêle-mêle bétail et gibier ou, comme l'a souligné le cas de Ticu et Mbasá faisant montre de leurs connaissances cynégétiques et halieutiques, derrière la zoonymie se dissimule

<sup>262</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 113-116. « Chuãna. Erejeecha anga tepanga nderejeechái nderova guasu avaete katu, vaka ñote eguĩ hova guasuva'e. Mbarata. Mã erehecha tepanga nde ave ndejuru, ndejuru akua avaete katu guyra ñote guĩ ijuru akuava'e. Chuãna. Eñe'ẽ eme anga chévéi, nde ave tepanga erehecha ndejuru nderaĩ mbitĩ avaete katu jagua ñote eguĩ haĩmbitiva'e. [...] Mbarata. Aguyje po anga eñe'ẽ chéve cherapicha ry'e guasu kavaju. [...] Chuãna. Cherapicha vecha ova. [...] Mbarata. Aete cheporiahuvetéramo jepe ndakaru guasúí vaka rapicha, nambojo'ái cheporiahuvete. Chuãna. Ñnge ñote ko nderova ù erejohéi kuati rapicha hova ùva'e. Mbarata. Cherapicha munda rusu vivi guapicha mbojahe'o he'o teĩ hára nde. [...] Chuãna. Mã oñeãngurei reite pópe cherapicha rova jaguarete rova pu'a guasu, jaguarete ñote guĩ hova pu'a guasuva'e. Mbarata. Cherova guasuvéramo jepe, cherova morotĩ, ndacherova pungái jagua rapicha [...]. Chuãna. Aguyje po eñe'ẽ chéve cherapicha juru akua avaete katuete kaguare. Mbarata. Añe'ẽ ndevéne, cherapicha rembe'a kavaju. Chuana. Ava ra'ãnga ova. Mbarata. Cherapicha py o'o vaka tuja. Chuãna. Vaka tuja'e amo, che vaka tujáramo aikóramo amo aha ñu rupi, aiko irũnamo. Mbarata. Mba'e retyma kái teũ teũ. Chuana. Mba'e ajuvuku avaete katuete, guaripi ñote guĩ ijajuvukuva'e. Mbarata. Ndacheajuvukúí tĩrõete, nde katu ndenambi guasu tatu. Chuana. Chenambi guasu'e amo cherapicha raĩ mokã mokã anguja ñote guĩ haĩ mokãva'e. [...] Mbarata. Ma nderami mo pa'e cheresa pira ? Nde katu ejohéi nderesa pira. Chuãna. Cheresa pira'e amo, na nde rami ruguãí, cheresa pe'ũ vivi ra'y. » Nous ne sommes pas certains que le *guaripi* renvoie à un zoonyme, raison pour laquelle nous le citons sans pour autant le prendre en compte dans notre analyse. Il s'agit probablement d'un renvoi au nandou (*Rhea americana*), sorte d'autruche dont le cou est, en effet, proverbiallement long. Le *teũ teũ* est une forme de corvidé.

un répertoire de pratiques effectives, imparfaitement circonscrites par les jésuites et leurs lexiques. Avant de proposer sa liste de poissons, Mbasá énumère ses techniques de pêche. Arrivés à ce stade de notre réflexion, il devient dès lors nécessaire d'élargir nos réflexions au-delà des noms d'animaux, pour embrasser le vaste répertoire ayant trait à la chasse, la pêche, la cueillette et aussi à l'élevage introduit par les missionnaires. Ce nouvel inventaire ne sera pas superflu si nous tenons compte du témoignage du chroniqueur Guevara, dont les pages consacrées à la faune paraguayenne ainsi qu'à ses usages laissent transparaître un malaise à peine dissimulé, entre aveu d'un effacement des frontières entre référents américains et européens d'une part et, de l'autre, propos trompeur selon lequel le Paraguay ne serait qu'une néo-Europe ne manifestant pas de véritable intérêt anthropo-zoologique spécifique. Comme nous allons le constater à présent, les Réductions présentent, au contraire, un panorama des plus déstabilisants.

Nos conquistadors, lorsqu'ils imposèrent leurs noms aux choses des Indes, et dans la traduction des termes exotiques, n'ont pas scrupuleusement respecté leurs propriétés, pas plus qu'il n'était possible de trouver en notre langue les ressources nécessaires pour nommer des arbres, plantes, fruits, oiseaux et animaux si divers par rapport à ceux de l'Espagne, et comme étrangers à leur langue native. Ils se sont donc contentés de quelque comparaison, parfois générique, pour nommer des objets inconnus et, par le biais de cette dénomination impropre, ils nous ont obligés à apprendre les choses différemment de ce qu'elles sont en réalité. [...] Les animaux qui peuplent les forêts, qui traversent les champs et qui escaladent les montagnes, c'est-à-dire les chevaux, juments, vaches, jaguars [*tigres*], pumas [*leones*] et autres ocelots [*leopardos*], chèvres, moutons, cerfs, gibiers, daims, lièvres, vigognes, porcs sylvestres et sangliers [*puercos monteses y jabalíes*], tous ceux-là sont bien connus et ne se différencient pas ou peu des européens. Pour cette raison, nous laissons de côté leur description, pour évoquer des cas plus singuliers<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 46, 65-66. « Nuestros conquistadores, en la imposición de los nombres a las cosas de Indias, y en la traducción de voces exóticas, no se aligaron escrupulosamente a la propiedad, ni ésta era posible hallarla para denominar en nuestra lengua los árboles, las plantas, los frutos, las aves y animales tan peregrinos en España, como ajenos de su nativo idioma. Ellos pues se contentaron con alguna semejanza, a las veces genérica, para denominar objetos peregrinos y, por medio de esa denominación impropria, nos precisan a aprender las cosas diferentes de lo que en sí son. [...] Los animales que pueblan los montes, que cruzan las campañas y trepan las sierras, esto es, los caballos, las yeguas, las vacas, los tigres, los leones, los leopardos, las cabras, las ovejas, los ciervos, los venados, los gamos, las liebres, las vicuñas, los puercos monteses o jabalíes, todos ellos son conocidos y tienen poca o ninguna diferencia de los europeos. Por lo mismo, omitimos su descripción para pasar a más particulares. »



## 1.2. CHAPITRE 2. ÉLEVER, CHASSER, PÊCHER ET CUEILLIR

Dans l'étude qui nous a servi de guide, Brown limite le spectre de son enquête quantitative à la nomination des animaux, et ne prend donc pas en compte le problème beaucoup plus large de l'acculturation lexicale causée par l'introduction de nouvelles pratiques anthro-po-zoologiques. En effet, contrairement à la zoonymie, ce champ lexical présente des limites plus floues, qui rendent son examen systématique délicat d'un point de vue méthodologique. Où commencent et où terminent les répertoires pastoraux, cynégétiques, halieutiques et relevant de la cueillette ? Peut-on aisément les distinguer les uns des autres ? Peut-on prétendre à un relevé exhaustif d'un vocabulaire « en miettes », fragmenté sur plusieurs centaines de pages, d'un dictionnaire à l'autre ? Ces défis expliquent sans doute pour quelles raisons il n'existe, à notre connaissance, qu'un article monographique consacré à la reconstitution d'une pratique animale à partir de sources lexicographiques en guarani réduit<sup>264</sup>. Cette contribution prolonge la tendance historiographique générale en se concentrant sur le *Tesoro* et le *Vocabulario* de Montoya afin d'offrir un panorama du « langage de la pêche », non pas au cours de l'histoire des missions mais au moment où ces dernières sont fondées. Il est à nos yeux symptomatique qu'une telle enquête n'ait jamais été entreprise au sujet de l'élevage ou même de la chasse, deux pratiques moins incontestablement locales que la pêche et pourtant au cœur des expériences pastoralistes de la Compagnie de Jésus au Paraguay.

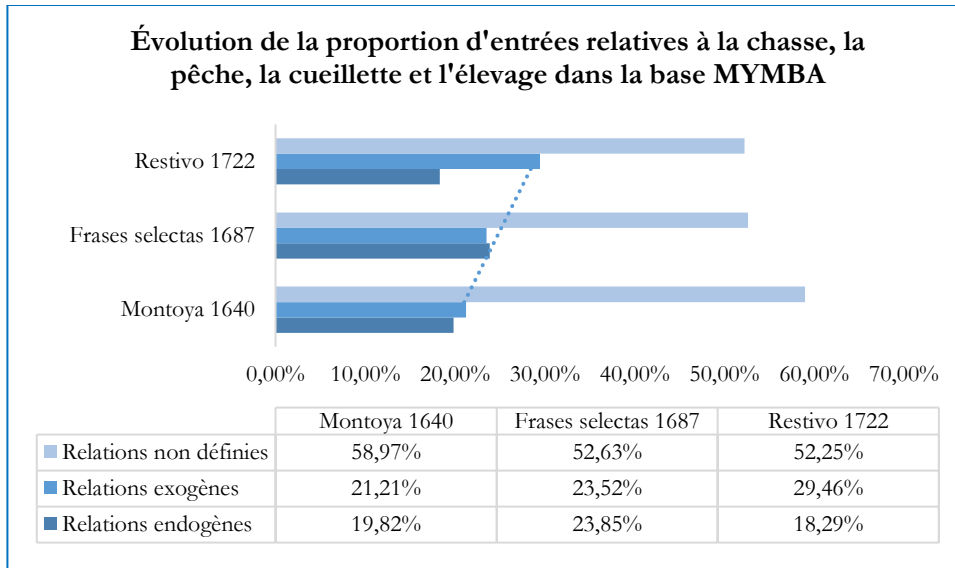
En dépit de son absence de perspective diachronique, l'article de Francisco Noelli nous offre un modèle précieux pour circonscrire les grandes composantes des champs lexicaux que nous avons l'ambition d'analyser : nomination de l'activité elle-même, principales espèces concernées, connaissances anatomiques et éthologiques, topologie ou chronologie propres à la pratique et, surtout, inventaire des équipements et des techniques employés pour la mener à bien<sup>265</sup>. Une fois ce cadre fixé, il nous est possible de mettre à contribution la base MYMBA afin de sélectionner les fiches qui répondent à ces critères et qui nous permettront donc de cartographier les rapports de force entre chasse, pêche, cueillette et élevage, mais aussi l'évolution de ces derniers dans le temps, du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, nous pouvons avoir recours au codage que nous avons effectué, afin d'obtenir un premier aperçu quantitatif de ces grandes tendances, dans la mesure où nous avons étiqueté chacune des 3.440 unités de notre base selon qu'elles pouvaient être rattachées à des activités « endogènes » (à savoir, pêche, chasse et cueillette) ou à des pratiques « exogènes » (c'est-à-dire l'élevage et l'ensemble du savoir-faire issu de la domestication, les fiches liées à l'approvisionnement

---

<sup>264</sup> NOELLI Francisco, « Piratýpe: uma linguagem da pesca e do consumo de peixes entre os guaraní », *Cadernos do Lepaarq*, vol. 16, n° 32, 2019, p. 30-54. L'article propose toutefois un dialogue stimulant avec l'archéologie.

<sup>265</sup> En toute rigueur une initiative similaire a été proposée par CABALLOS, *Etnografía guaraní*, *op. cit.* Cet ouvrage n'est toutefois pas spécifiquement consacré aux relations anthro-po-zoologiques.

étant considérées comme locales). En soulignant d'emblée le caractère artificiel et fragile de cette distinction, qu'il nous faudra nuancer, ses résultats sont les suivants<sup>266</sup>.



**Figure 19 : évolution quantitative de la base MYMBA (pratiques, par provenance)**

Comme le révèle la courbe de tendance linéaire marquée en pointillés, notre relevé révèle une nette progression de la proportion d'entrées relatives à l'élevage, avec une augmentation de presque dix points entre 1640 et 1722. Cet essor se fait donc au détriment des entrées non définies, les relations endogènes restant globalement stables en proportion sur l'ensemble de la période. Il est à remarquer que Montoya et, surtout, *Frases selectas* maintiennent un équilibre presque parfait entre les deux grands types de pratiques, le basculement en faveur de la domestication étant patent uniquement chez Restivo, dont le *Vocabulario* enregistrerait ainsi un véritable changement de paradigme. Ces indicateurs semblent cohérents avec les chiffres dont nous disposons à propos de la zoonymie qui, comme nous venons de le montrer plus haut, affiche elle-aussi une préférence croissante pour les espèces venues d'Europe. Or, le précédent des noms d'animaux nous a aussi appris que les grands marqueurs quantitatifs ne correspondent pas toujours à la finesse qualitative des sources et que la volonté générale de réforme lexicale affichée par les jésuites s'est heurtée dans les faits au fort conservatisme des locuteurs indiens. Plutôt que d'affiner nos chiffres, nous privilégierons ici le recours à une approche qualitative et comparative. En d'autres termes, il s'agira de plonger au cœur des mots de l'élevage, de la chasse, de la pêche et de la cueillette dans le but de déterminer quels vocables disparaissent ou font leur apparition au fil du temps, autour de quels animaux, de quelles connaissances et de quels savoirs-faires, la question des hispanismes constituant ici encore un enjeu de première importance. Pour l'étudier, il

<sup>266</sup> La très forte proportion de fiches relevant de relations indéfinies tient, chez Montoya, au laconisme de ses entrées castillanes ainsi qu'à leur grande fragmentation. Il nous a été plus aisé de déduire le rapport avec une pratique donnée en 1687 et 1722, grâce au recoupement thématique de nombreuses sous-entrées. Lorsque ces dernières évoquent deux types de relations, nous avons fait primer la pratique disposant du plus grand nombre de sous-gloses.

sera nécessaire de croiser une nouvelle fois Montoya, *Frases selectas* et Restivo avec les *Diálogos en guaraní* qui, nous l'avons vu, couvrent l'essentiel des relations anthropo-zoologiques des missions jésuites du Paraguay. Précisément, un des intérêts principaux de notre objet d'étude résidera dans le fait de mettre côté à côté le cas paraguayen avec les usages européens contemporains en la matière car, ne l'oublions pas, l'essentiel des jésuites proviennent d'un monde où chasser, pêcher, cueillir ou bien élever ont leur propre sens, différent des réalités américaines. Sous les mêmes mots se cachent ainsi des abîmes contextuels, que notre analyse a donc pour vocation de mettre en lumière.

Pour ce faire, il nous sera nécessaire de recourir aux écrits des missionnaires rédigés en castillan ou dans d'autres langues européennes, à destination du lectorat de l'Ancien Monde. Au-delà de leur caractère propagandiste, ils évoquent souvent le vécu des ignatiens face à des pratiques qu'ils croient connaître et doivent de fait redécouvrir. Une fois de plus, le cas d'Antonio Sepp est décisif et nous donne un exemple de ces frontières devenues particulièrement floues entre prédation et domestication : « [i]l y a ici tant de perdrix, que lorsque tu parcours le pays à cheval, tu n'as pas à emporter plus de provisions que du pain et du sel. Tu tues les perdrix avec un bâtonnet, comme nous le faisons dans notre demeure, à Füssen, avec les poules. Elles sont aussi grandes que les pondeuses chez nous<sup>267</sup>. » Un peu plus tôt dans son récit de voyage, lors de la traversée de l'Atlantique en compagnie d'un futur gouverneur, Sepp narre comment ce dernier fait chasser des monstres marins, hissés à bord, par ses chiens anglais, qui servent par la suite à poursuivre des taureaux marrons sur l'île Maldonado<sup>268</sup>. Face à du gibier tué comme de la volaille, des poissons chassés à courre et du bétail tiré au fusil, le missionnaire tyrolien exprime une perplexité que nous retrouverons souvent dans les textes des Pères. Afin de ne pas nous limiter à leur témoignage, nous aurons à cœur de croiser ces narrations avec le contenu normatif, et confidentiel, des livres d'ordres, correspondances et autres mémoires réglant la vie quotidienne des missions.

Il nous faut remarquer de ce point de vue que si Sepp lui-même a légué un bref manuel d'administration du bétail en castillan, aucun document de ce type n'existe à propos de la chasse, de la pêche ni de la cueillette, qui ne sont mentionnées que dans les chroniques des tout premiers jésuites décrivant les Guarani ou, plus rarement, dans les récits d'expédition des ignatiens auprès des groupes dits « infidèles » au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il nous faudra donc, en matière de pratiques cynégétiques, halieutiques ou de collecte, nous appuyer sur l'ethno-histoire ainsi que sur les relevés ethnographiques contemporains, faute d'une documentation contextuelle datant de l'époque moderne. La prudence sera toutefois de mise, car le contexte anthropo-zoologique et surtout éthologique de la période coloniale, dominée par le marronage du bétail, n'a rien à voir

---

<sup>267</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 20-21. « Hay tantas perdices, que no necesitas llevar más provisiones que pan y sal cuando cabalgas tierra adentro. Matas a las perdices con un palito, como hacemos en casa, en Füssen, con las gallinas. Son tan grandes como entre nosotros las cluecas. »

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 30-31, 45.

avec la situation paraguayenne contemporaine. En témoigne la difficulté rencontrée par un choniqueur tel que Lozano, à l'heure de classer la faune qu'il décrit selon des catégories étanches et binaires opposant animaux « connus » (*conocidos*) et « exotiques » (*peregrinos*), « domestiques » (*mansos*) et « sauvages » (*fieros*) « vis-à-vis du Vieux Monde » (*respecto del orbe antiguo*). Comme nous le verrons rapidement, ces dichotomies tendant à rassurer le lectorat européen sont toutes relatives face à des pratiques telles que l'appriivoisement du gibier ou l'élevage extensif fondé sur l'ensauvagement du bétail. Une fois ces principes d'ensemble définis, consacrons-nous à ce dernier, qui concentre l'essentiel des efforts lexicographiques des ignatiens, dont le but est l'introduction du pastoralisme aux dépens des pratiques de subsistance amérindiennes traditionnelles<sup>269</sup>.

### 1.2.1. Invention de l'élevage extensif

Comme nous avons pu le souligner en décrivant la genèse tardive des *vaquerías* missionnaires, l'élevage pratiqué par les Indiens des Réductions se définit sans surprise par une série de traits spécifiques qui le distinguent résolument des pratiques courantes dans l'Europe de la même époque. À l'heure d'étudier la mise en équivalence des uns et des autres dans les dictionnaires hispano-guarani, il convient donc de revenir sur ces singularités. Rappelons d'abord une évidence, à savoir l'abîme contextuel séparant l'Amérique d'un Ancien Monde où la domestication est connue depuis des millénaires, où la fin du Moyen Âge a été marquée par l'essor du bétail, rapatrié des forêts vers les foyers et où, à l'époque moderne, plus des deux tiers de la population élèvent des animaux, dans les campagnes aussi bien que dans les villes<sup>270</sup>. Pour les jésuites venus de métropole, comme pour le reste de leurs compatriotes, le bétail constitue avant toute chose un marqueur social et un signe extérieur de richesse, partagé par tous, mais de manière très inégale, car capté notamment par la noblesse et les ordres religieux<sup>271</sup>.

En effet, c'est bien l'asymétrie qui caractérise l'élevage européen, à une époque où les luttes pour l'accès aux pâturages s'accroissent en raison des restrictions d'accès aux forêts seigneuriales et royales. L'essentiel des préoccupations des pasteurs réside dès lors dans le maintien des droits communaux de vive et de vaine pâture, face à un risque de surpâturage qui entraîne la stérilisation des sols. Outre l'herbe, les autres grands enjeux de l'époque tiennent au sel nécessaire à l'alimentation des bêtes, aux risques liés aux hivers et aux étés trop rigoureux détruisant les prés, aux crues posant

<sup>269</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 271-272.

<sup>270</sup> PASCUA Esther, « From Forest to Farm and Town: Domestic Animals from ca. 1000 to ca. 1450 », in REIL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 81-102 ; p. 82 ; EDWARDS Peter, « Domesticated Animals in Renaissance Europe », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 75-94 ; p. 77-78, 94 ; MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 8-10. Notre présentation de ces enjeux métropolitains, très complexes, est nécessairement schématique.

<sup>271</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 11-13, 22.



le problème inverse, aux guerres incessantes entraînant expropriations et vols, à la menace constante des loups et enfin aux épizooties incessantes<sup>272</sup>. Les spécialistes en histoire rurale concordent ainsi pour affirmer que les animaux de l'époque sont de petite taille, fragilisés par un fourrage ou des litières insuffisants et par le parcage trop prolongé dans des étables insalubres<sup>273</sup>. Cette précarité s'explique aussi par le fait que l'élevage demeure encore une activité non spécialisée, polyvalente et complémentaire, où les animaux sont usés aux champs et consommés une fois devenus inutiles. Dans ce contexte, seules quelques régions ou entrepreneurs privilégiés tirent leur épingle du jeu, croisent les races et créent des prairies artificielles pour les seules bêtes à viande<sup>274</sup>. Dans son étude de l'élevage dans la France moderne, Jean-Marc Moriceau nous donne une idée de ces exceptions : « [d]ans les rares pays où l'herbe ne manquait pas, l'élevage était roi : c'est grâce à ses prés de fauche que la Flandre maritime réussissait à entretenir l'un des cheptels les plus beaux du royaume (cheval, bœuf et moutons), qui y pâturent nuit et jour, du cinq mai aux premières neiges<sup>275</sup> ». Herbe abondante, apports maritimes en sel, conditions climatiques favorables : voilà les trois facteurs les plus recherchés par les contemporains de Montoya, de *Frases selectas* et de Restivo. Or, si nous nous fions une fois de plus au récit de Sepp, il ressort que tous ces atouts sont réunis par le Paraguay jésuitique, véritable paradis de l'élevage extensif, malgré la présence des jaguars et, nous l'avons souligné, de conflits avec les Portugais et les Indiens ennemis.

La fameuse plaine nommée « Lechfeld », entre Landsberg et Augsbourg, plate comme le sol d'une maison, est assez similaire aux pâtures de mes moutons, à ceci près que la terre où mes gens font paître les moutons de mon village est à elle seule plus étendue, plus amène et plus fertile que le Lechfeld, bien que ce dernier soit célèbre pour être un paysage riant et fécond. Plus encore : les riches prairies des Alpes suisses elles-mêmes ne peuvent en rien être comparées à nos pâtures, puisqu'à Paracuaria il ne neige jamais et que l'herbe est verte et fraîche toute l'année. Si les hautes herbes sont brûlées, la cendre sert d'engrais et fait de nouveau germiner les prés, de sorte que la pâture se renouvelle constamment et que le bétail jouit d'un éternel printemps<sup>276</sup>.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 15-22, 30-50, 97-102, 106-113, 159-161.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 44-50.

<sup>274</sup> RABER Karen, « From Sheep to Meat, From Pets to People: Animal Domestication, 1600-1800 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 73-100 ; 75-83 ; MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 96. Voir aussi les p. 124-134.

<sup>275</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 103 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », art. cit., p. 86.

<sup>276</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 186-187. « La famosa llanura, llamada Lechfeld, entre Landsberg y Augsbourg, plana como el piso de una casa, es algo parecida a mis pastos de ovejas, sólo que la tierra donde mi gente pastorea únicamente las ovejas de mi pueblo es más extensa, más amena y fértil que el Lechfeld, a pesar de su fama de ser un paisaje risueño y fecundo. Es más: ni las ricas praderas de los Alpes suizos tienen comparación con nuestros campos de pastoreo, pues en Paracuaria no cae nieve y la hierba es todo el año verde y fresca; y si el pasto alto es quemado, la ceniza sirve de abono que hace germinar la hierba nuevamente, así que el pastizal se renueva constantemente y el ganado goza de una primavera eterna. » Il est intéressant de noter que José Cardiel propose lui-aussi une comparaison, à partir de ses propres référents nationaux. CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 80. « Es de advertir que de las vacas que se llevaron de España a Buenos Aires en espacio de 80 o más años, se llenaron de ellas sus campos (que toda es tierra llana como la tierra de Campos, de Valladolid, etc.: y esto por, más de 100 leguas; y son de bellos pastos). »

Outre ce milieu exceptionnel, parfaitement propice à un élevage de plein air et à l'abondance du bétail, cette fertilité est liée, comme nous l'avons vu, à un double régime de propriété, avec d'une part des bêtes marronnes en liberté dépourvues de maîtres attirés et, de l'autre, des troupeaux communaux où des animaux dressés sont parqués, gardés et utilisés sous la surveillance des congréganistes<sup>277</sup>. Si ce système de pâture collectif existe bien en Europe, surtout au Moyen Âge, il est combiné à des formes de possession individuelle ou de location et ne devient dominant que dans les régions de plaines et d'habitat groupé<sup>278</sup>. Au Paraguay, par contraste, la propriété privée du bétail est théoriquement prohibée<sup>279</sup>. C'est du moins ce que revendique José Cardiel.

Les autres biens communs, les plus décisifs, sont le gros et le petit bétail. Les Indiens n'ont pas de vaches à titre personnel, ni bœufs, ni chevaux, ni moutons, ni mules, mais uniquement des poules, car ils ne sont pas capables de plus que cela. Nous avons réalisé de tous temps de nombreux essais pour voir si nous pouvions faire en sorte qu'ils aient et gardent quelque bétail, gros et petit, ainsi que quelques montures, mais nous n'avons pu y parvenir. [...] Pour cela, chaque village dispose de ses prés [*sus dehesas*], ses pâturages [*sus pastoreos*] ou *estancias* pour tout type de bétail : vaches, chevaux, mules, ânes et moutons<sup>280</sup>.

Effectivement, dans son manuel d'administration, Sepp indique que le contrôle effectif des troupeaux s'exerce au niveau des caciquats, chargés du contrôle des bêtes.

Au moment des cultures, il faut donner les bœufs ou les taureaux aux caciques seuls, et non à chaque Indien. Le cacique doit les mettre dans son *corral*, qu'il doit établir sur sa terre ou près de son jardin, et tous les soirs chacun des vassaux doit amener les siens au *corral* en question, et le cacique doit les surveiller la nuit puis, le matin, rendre à chacun de ses vassaux les siens. Tous les dimanches, ils doivent les amener au village, dans le grand *corral* des taurillons, et le corregidor, avec son lieutenant, les secrétaires et les procureurs, doivent les compter en prenant note des Indiens de chaque cacique qui ne ramènent pas les leurs. Et si le Père curé ou son compagnon peuvent être présents le soir, c'est encore mieux<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> Nous renvoyons sur tout ce contexte à notre introduction ainsi qu'à notre chapitre 8 sur les congrégations.

<sup>278</sup> PASCUA, « From Forest to Farm and Town », *art. cit.*, p. 84 ; MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 22-30, 137-141, 199. « L'existence des troupeaux collectifs est liée à la présence de hautes surfaces d'aplanissement où la garde des troupeaux est facile, à l'habitat groupé ainsi qu'aux coutumes séculaires. » Il est intéressant de noter que toutes ces conditions, à l'exception des « coutumes séculaires », étaient présentes dans le Paraguay missionnaire.

<sup>279</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 305 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 20, 50-51, 86-87, 311 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.* ; p. 479 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>280</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 75-76. « Los otros bienes comunes y más principales son el ganado mayor y menor. Los indios no tienen en particular vacas, ni bueyes, ni caballos, ni ovejas, ni mulas, sino gallinas, porque no son capaces de más. Hemos hecho en todos tiempos muchas pruebas para ver si les podemos hacer tener y guardar algo de ganado mayor y menor y alguna cabalgadura, y no lo hemos podido conseguir. [...] Para esto tiene cada pueblo sus dehesas, pastoreos o estancias de todo ganado, vacas, caballos, mulas, burros y ovejas. »

<sup>281</sup> SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.* ; p. 38. « En tiempos de chacras se han de dar los bueyes, o toros a los mismos caciques, y no a cada indio. El cacique los ha de poner en su corral, que ha de hacer en su tierra o junto a su chacra, y todas las tardes cada vasallo ha de traer los suyos al dicho corral, y el cacique ha de cuidar de noche de ellos, y por la mañana los ha de dar a cada vasallo los suyos. Todos los domingos los han de traer al pueblo al corral grande de los novillos, y el corregidor con el teniente y los secretarios y procuradores los han de contar apuntando los indios que no traen los suyos de cada cacique. Y si el Padre cura, o compañero puede estar a la tarde presente, fuera mejor. »

Dans un contexte d'excès de bétail et d'absence de propriétaires, il est évident que les pratiques pastorales consignées dans les lexiques ont bien peu à voir avec ce que les jésuites ont connu en Europe. Peut-on véritablement parler ici d'élevage, c'est-à-dire de contrôle individuel de la reproduction, en l'absence de lien de possession ? Quelles espèces sont-elles les plus présentes dans les dictionnaires et quels usages leur sont-ils associés ? Perçoit-on une familiarité croissante vis-à-vis de leur éthologie ou leur singularité individuelle est-elle, à l'inverse, dissoute dans la masse anonyme des hardes marronnes et des troupeaux communaux ? À toutes ces interrogations, la base MYMBA permet de fournir des éléments de réponse et de donner chair aux récits des chroniques, à hauteur d'Indien et d'animal. Elle permet aussi de compléter un tableau généralement centré sur les bovins, les équidés et les ovins, aux dépens de la volaille, des porcins, des caprins, et, surtout des chiens et chats. Elle nous fait enfin découvrir un surprenant degré de spécialisation de l'élevage missionnaire, corrélé à une notable pénétration des hispanismes et à une prégnance paradoxale de la notion de possession.

Débutons par la traduction du concept même d'élevage, dont le *Diccionario de Autoridades* nous rappelle qu'il était nommé *granjería* et non *ganadería* dans le castillan de l'époque moderne, en lien direct avec l'action de nourrir (*criar*)<sup>282</sup>. C'est bien sous ce rapport que l'idée apparaît en guarani, d'abord en 1640 dans l'entrée « élever du bétail » (*criar ganado*), glosée non pas par le contrôle de l'alimentation mais bien par celui de la reproduction, comme le fait de « faire naître des bêtes, encore et encore » (*abéva'e moña moña*) ou bien de les « multiplier » (*amboeta mymbáva*)<sup>283</sup>. *Frases selectas* évite notablement la question, tandis que Restivo propose une acception bien plus ample et précise dans son entrée « élever, en alimentant » (*criar, alimentando*), au niveau d'une sous-glose citant de manière explicite le bétail et la volaille : « je nourris, donne à manger, surveille en les multipliant, dans le but de les multiplier » (*amongaru, amoembi'u, añangareko hese iñemboeta haguã rehe, imboetávo*). Si l'on passe ainsi de la reproduction à l'alimentation au niveau de la définition globale, les entrées plus précises connaissent par ailleurs une extension notable du champ lexical de la castration : là où Montoya évoque cochons, boucs et bœufs, repris en 1687, le *Vocabulario* de 1722 ajoute chevaux, poulets et moutons<sup>284</sup>. Mais, en règle générale, les principales activités évoquées par Restivo sont présentes dès l'époque de Montoya, et ne présentent pas d'évolution remarquable : « nourrir » (*criar*) ou bien « faire paître » (*apacentar, echar a pacer, repastar*), « donner à boire » (*abrevar*), « surveiller » (*guardar, atajar, recoger, velar, repuntar*) et enfin « reproduire » (*abijar*)<sup>285</sup>. Seul le vocabulaire du gardiennage direct connaît une lente

<sup>282</sup> DA, vol. 2 et vol. 4. « *Ganadería. Copia de ganado.* » « *Granjería. El modo de aumentar el caudal, criando ganado y vendiéndole, o comerciando con otras cosas.* » « *Criar. Vale también cuidar, cebar y alimentar las aves y otros animales.* »

<sup>283</sup> MYMBA 1640-334 et 1722-1787. Chez Montoya, l'incorporation de l'objet grammatical « bête » (*héva'e*) au sein même du syntagme verbal est remarquable.

<sup>284</sup> MYMBA 1640-53, 386, 936 et 1687-2713, 3218, 3290, puis 1722-1704, 1728, 2489.

<sup>285</sup> MYMBA 1640-9, 41, 92, 131, 334, 439, 586, 588, 957, 1146, 1330 et 1687-2530, 2575, 2606, 2643 puis 1722-1466, 1520, 1564, 1615, 1787, 1991, 2203, 2229, 2365.

diversification, comparable à celui de la castration. En 1640, il ne s'applique en effet qu'aux « bêtes » (*mymba*) en général, avant de se voir décliné dans *Frases selectas* pour « chevrier » ou *cabrero* (*kavara ra'arõhára*) ainsi que « vacher » ou *vaquero* (*vaka ra'arõhára*). Restivo complète ce tableau en 1722 en créant un terme pour les « moutons » (*ovejero*) (*vecha rerekua*)<sup>286</sup>. Nous assisterions donc à une spécialisation progressive des activités pastorales, segmentées lexicalement par espèce. Toutefois, une évolution souterraine marque également l'ensemble de ces entrées. Du temps de Montoya, elles sont en effet presque toutes formulées de manière impersonnelle mais, en 1687 et à plus forte raison en 1722, on assiste à une multiplication ininterrompue des gloses rédigées avec une marque de possession à la première personne du singulier (*che-*), dynamique qui semble contredire résolument les affirmations des chroniqueurs quant à une supposée absence de relation interpersonnelle vécue entre les Indiens et un bétail qui serait communal<sup>287</sup>.

Pourtant, la notion même « d'éleveur » (*ganadero, señor de ganados*) existe dès 1640 (*mymbávi jára*)<sup>288</sup>. L'hypothèse d'un rapprochement progressif des pasteurs et de leurs animaux semble être confirmée par le maintien et surtout l'apparition de nouvelles pratiques, liées à un contrôle poussé des corps. La plus ancienne consiste dans le fait de « marquer » (*herrar*) les bêtes, action décisive pour distinguer les individus faisant partie des troupeaux communaux<sup>289</sup>. Les autres actes de ce type relèvent de l'ablation. Depuis Montoya, on coupe ainsi les cornes des vaches devant servir les Indiens, et *Frases selectas* ajoute que leur longueur permet de déterminer l'âge des veaux<sup>290</sup>. Il est remarquable qu'en 1732 Sepp souligne que les Indiens sont passés maîtres dans l'art de castrer les taureaux et de couper leurs cornes sans les blesser<sup>291</sup>. Mais ces actes ne se limitent pas aux bovins, puisqu'on coupe des queues dès 1640, avec une extension aux porcs en 1687<sup>292</sup>. De ce point de vue, les *Frases selectas* supposent un saut dans le degré d'interventionnisme corporel, en inventant des locutions pour le fait de couper les oreilles des chevaux et les ailes des poules<sup>293</sup>. Cette prise de pouvoir de l'homme sur l'animal va jusqu'à l'aveuglement pur et simple des taureaux, afin de les rendre dociles<sup>294</sup>. En synthèse, cette extension du champ lexical des mutilations physiques, couplée à la stabilité de la traduction de la notion d'élevage et à une progression de la possession grammaticale, laissent penser à une consolidation de l'élevage au sens strict.

<sup>286</sup> MYMBA 1640-586 et 1687-3057, puis 1722-2023. Voir notre chapitre 8 quant à la dimension religieuse de ce lexique.

<sup>287</sup> Sur les entrées citées ci-dessus, seule une renvoie à la possession chez Montoya (*velar ganado*).

<sup>288</sup> MYMBA 1640-584.

<sup>289</sup> MYMBA 1640-855 et 1687-3170, puis 1722-2054, 2156.

<sup>290</sup> MYMBA 1640-889 et 1687-2676, puis 1722-1849, 2183.

<sup>291</sup> SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 40. « Los toros más presto se amansan que los novillos capados, por lo tanto se han de capar estando ya bien domados: se les cortan las puntas de los cuernos, los mismos indios los saben capar y no se mueren. »

<sup>292</sup> MYMBA 1640-267, 401, 1114 et 1687-2779, 3305.

<sup>293</sup> MYMBA 1687-2894, 2761. Les ailes coupées des poules réapparaissent en 1722-1812.

<sup>294</sup> MYMBA 1687-2755.

Cette pression croissante de la domestication est cependant contestée par le récit de bien des jésuites qui, tels Martín Dobrizhoffer, soulignent sans cesse la parenté du bétail paraguayen vis-à-vis du gibier local et l'absence totale des pratiques les plus banales en Europe, telles que le simple fait de traire les vaches. Dans son ouvrage ici cité via une version anglaise, c'est bien l'idée de « férocité » (*ferocity*) qui est récurrente.

Souhaitez-vous faire la connaissance du gabarit des bœufs paraguayens ? En taille, ils égalent ceux de Hongrie, et les surpassent généralement dans la taille de leurs corps, certes non unis mais multicolores. Avec une sorte d'arrogance féroce, ils imitent les cerfs dans le port altier de leurs têtes, et les égalent presque à la course. À moins qu'une longue sécheresse ait appauvri les pâtures, chaque bœuf renferme une telle quantité de graisse, que deux hommes robustes peuvent être en peine pour la porter. La graisse de bœuf est toujours utilisée à la place du beurre dans les préparations culinaires car on traite très rarement les vaches, en raison de leur férocité. Leur domestication est un processus long et laborieux, qui est par conséquent odieux à la paresse des Espagnols et des Indiens. Une fois domestiquées, elles ne supporteront pas d'être traitées, à moins que leurs pattes ne soient attachées et que leur veau puisse se tenir à leurs côtés<sup>295</sup>.

Si le Paraguay constitue un terroir rêvé pour la multiplication du bétail, il rend aussi ce dernier plus robuste, plus farouche et donc plus redoutable pour les pasteurs indiens, qui s'en tiennent ainsi à bonne distance. Les *Diálogos en guaraní* mentionnent à plusieurs reprises la menace représentée par les taureaux errants, tandis qu'un cas de milicien fatalement encorné est évoqué dans le journal de guerre, et que *Frases selectas* et Restivo introduisent toute une série d'entrées exclamatives au discours direct pour prévenir de l'arrivée d'une bête furieuse<sup>296</sup>. Sepp consacre l'un de ses chapitres au cas d'un jeune vacher guaraní, guéri miraculeusement d'une blessure mortelle causée par un bovin sauvage en furie<sup>297</sup>. Or, l'ensemble de ces exemples est sans doute circonscrit au territoire des *vaquerías* (*vaka retã*, « pays des vaches » en guaraní) où, nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite en évoquant la chasse, les animaux font plus l'objet d'une prédation que d'une domestication au sens strict<sup>298</sup>. Plus d'ailleurs que dans les

<sup>295</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 218-219. « Do you desire to be made acquainted with the shape of the Paraguayan oxen ? In height they equal those of Hungary, and generally surpass them in the size of their bodies, though not of the same, but of various colours. With a sort of ferocious arrogance they imitate stags in the manner of holding their lofty heads, and almost equal them in swiftness. Unless a long drought have impoverished the pastures, every ox yields such a weight of fat, that two robust men are sometimes scarce able to carry it. The fat of oxen is always used instead of butter in culinary preparations ; for the cow are very seldom milked, in account of their ferocity ; the taming of them is a long and laborious process, and consequently odious to the slothful Spaniards and Indians. When tamed, they will not suffer themselves to be milked, unless their feet are tied and their calf is standing beside them. »

<sup>296</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 173-175 ; ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 137. « Ce jour est décédé un Indien de San Cosme, mort encorné par une vache » (*Akói ára pýpe omanõ San Cosmeyguára vaka rembikutukuéra*). MYMBA 1687-2630 et 1722-1542. Voir, sur l'agressivité des taureaux, 1687-2542, 2934 et 1722-1592.

<sup>297</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 128-129. « Un joven indio de 15 años es mortalmente herido por un toro salvaje [...] ». Il est notable que cet incident ait lieu en rase campagne, et non dans un *corral* ou dans une mission.

<sup>298</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 164-167. Le terme *vaka retã* est aussi très présent dans le journal de guerre, les dialogues employant parfois l'expression alternative *ndovi retã*. Voir par exemple ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 17 et 111. La variation *kavaju retã* apparaît à la p. 15 et renvoie sans doute aux terres à chevaux de la carte de Sánchez Labrador.

missions elles-mêmes, où les animaux sont exploités après avoir été dressés, c'est bien dans l'espace intermédiaire des *corrales* que la domestication au sens européen a lieu, comme le rappelle Sepp en soulignant que le bétail ne peut être alimenté, reproduit et protégé des prédateurs que dans ces espaces spécialement aménagés<sup>299</sup>. Une carte des terres de Yapeyú réalisée tardivement, en 1772, par le Père Sánchez Labrador, nous permet d'avoir une idée, certes postérieure à notre période, de la localisation précise de ces parcs dont nous savons grâce aux *Diálogos en guaraní*, aux livres d'ordres et à Cardiel, qu'ils sont fertilisés par brûlis et circonscrits par des « tranchées » (*zanjas*)<sup>300</sup>. Notons, au numéro 23, que la référence au *Pa'iTobiaskorakue*, « l'ancien corral du Père Tobias », se situe à des dizaines de lieues du village de Yapeyú, représenté par l'église<sup>301</sup>.



Figure 20 : carte des terres de Yapeyú d'après José Sánchez Labrador (1772)

<sup>299</sup> SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 37 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 77. « Cuando es tiempo de arar, traen al corral (que los hay grandes al lado del pueblo) 600 u 800 bueyes, que así llaman a los toros ya amansados, castrados o enteros, y vienen a cogerlos los que han de ir a arar. »

<sup>300</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 75-76, 79, 88, 131-132, 220, 431, 467-469 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 223-226 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 117.

<sup>301</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 163. Nous tirons cette carte directement du texte original de 1772.

La trajectoire lexicale de la notion de *corral* est suffisamment parlante pour que l'on s'y attarde, car elle est exemplaire de la façon dont les pratiques pastorales se sont installées à partir de référents locaux. En 1640, Montoya glose le terme *corral* par les mots *rokái* et *hokái* qui, selon le *Tesoro*, désignent le poste où se cache le chasseur pour attendre sa proie, ainsi qu'une structure fabriquée pour la capture des oiseaux au lacet. Au sens restreint, le terme renvoie à une cage à oiseaux (*gyra rokái*). Par extension, *uruguasu rokái* en vient d'abord à désigner le poulailler, avant que *vaka rokái* ne renvoie au *corral* des vaches<sup>302</sup>. Nous retrouvons le même vocable dans *Frases selectas*, mais un correcteur a ajouté à la marge la mention *vaka kora* comme glose alternative, forgée à partir de l'emprunt direct du terme castillan *corral*<sup>303</sup>. Secondaire, cette solution devient prioritaire chez Restivo, qui propose *kora* et *tokái*, avant de donner comme exemple le *vaka rokái* ou *vaka kora* (*corral de vacas*). Une autre sous-glose entérine l'entrée de ce terme dans l'usage en incorporant l'hispanisme à la construction verbale *ambokora*, littéralement, « faire un *corral* », tournure calquée sur l'espagnol *acorrallar* et qui se révèle plus facile à mémoriser que l'autre alternative proposée, *korápe amoĩnge vaka*, « mettre les vaches dans le *corral* »<sup>304</sup>. C'est en 1722 que l'espace de l'élevage fait son apparition dans la lexicographie, via un hispanisme remplaçant un terme d'abord lié au gibier, puis à la volaille, enfin aux bovins. L'hispanisme *hacienda* apparaît à la même époque<sup>305</sup>.

Mais revenons à la carte de Sánchez Labrador. Si nous prêtons attention aux autres notes qui l'illustrent, nous observons qu'elles sont rigoureusement réparties par type de bétail, certaines espèces étant liées à un usage précis : moutons aux numéros 1, 4, 5 et 7, chevaux au numéro 2, mules de bât au 3, (vaches ?) laitières aux 6 et 9, bœufs au 8, juments aux 10, 11 et 12, ânes au 13. Nous retrouvons ici le haut degré de spécialisation qui apparaît peu à peu dans le lexique pastoral, notamment chez Restivo. Un autre indice de cette segmentation par animal et par emploi est consigné dans les livres d'ordres, où les prix des bêtes sont fixés et actualisés au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, révélant une typologie plus sophistiquée que ce que laissent penser les chroniqueurs<sup>306</sup>.

<sup>302</sup> RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid : J. Sánchez, 1639, f<sup>os</sup> 123v-123r, 396r, 407r. MYMBA, 1640-326.

<sup>303</sup> MYMBA 1687-2817.

<sup>304</sup> MYMBA 1722-1778.

<sup>305</sup> MYMBA 1722-1951. Restivo l'identifie explicitement comme tel en glosant le terme espagnol par la mention *idem*.

<sup>306</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 36r. Padres Machoni, Bernardo, Querini, Jaime, Herrán ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 255-256, 261-262, 296-297. « Órdenes del Padre provincial general Herrán para estas Doctrinas en la visita del 22 de mayo de 1730 ». « Memorial del Padre provincial Jaime de Aguilar para el Padre superior en segunda visita de 1737 ». « Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre superior y sus consultores, que comunicará a los Padres misioneros de estas Doctrinas del Paraná y Uruguay en la segunda visita del 7 de marzo de 1742 ». Les termes employés sont : *potros y yeguas, caballos comprados de los infieles, después de invernados, caballos manos, caballos de los cuatro pueblos entregados en Itapúa, caballos de paso, burros y burras ordinarios, hechores, mulas chúcaras, mulas mansas, mulas de paso, vacas puestas en San Carlos, vacas puestas en la otra banda del Uruguay, vacas de rodeo en la otra banda del Uruguay, vacas de rodeo puestas en San Carlos, vacas y toros de un año, novillos y toros no domados, vacas recibidas en San Carlos, vacas recibidas en la otra banda, ovejas y carneros*.

Tableau 12 : valeur d'échange théorique du bétail au XVIII<sup>e</sup> siècle, selon les livres d'ordres

Animal	Valeur d'échange théorique (par tête)
Poulains et juments	Un <i>peso</i>
Chevaux achetés aux infidèles	Un <i>peso</i>
Chevaux dressés	Deux <i>pesos</i>
Chevaux du Paraguay	Deux <i>pesos</i>
Chevaux trotteurs	Six <i>pesos</i>
Ânes et ânesses ordinaires	Deux <i>pesos</i> (quatre dès 1730)
Ânes étalons	Huit <i>pesos</i>
Mules non dressées	Quatre <i>pesos</i>
Mules dressées	Six <i>pesos</i>
Mules trotteuses	12 <i>pesos</i>
Vaches du Paraná	Trois <i>reales</i> et demi (quatre dès 1742)
Vaches de l'Uruguay	Trois <i>reales</i> (trois et demi dès 1742)
Vaches dressées de l'Uruguay	Quatre <i>reales</i> (cinq à partir de 1742)
Vaches dressées du Paraná	Quatre <i>reales</i> et demi (cinq et demi dès 1742)
Vaches et taureaux de moins d'un an	Trois bêtes pour le prix de deux adultes
Bœufs et taureaux non dressés	Même prix que les vaches
Prix du passage vers l'Uruguay	16 vaches sur 100
Prix du passage vers le Paraná	20 vaches sur 100
Moutons et agneaux	Quatre <i>reales</i>

Cette liste est précieuse à de nombreux égards et en premier lieu en raison des animaux qu'elle exclut : ni chèvres, ni porcs, ni volaille, ni chiens ou encore chats ne sont mentionnés parmi les espèces à prix régulé<sup>307</sup>. Nous remarquons ensuite que ces valeurs sont très finement déclinées d'une espèce à l'autre, mais également au sein de la même espèce, par origine géographique, par âge, par degré de domestication ou par fonction. Ce panorama est enfin fluctuant, puisque les animaux se déplacent d'une rive à l'autre des fleuves Uruguay et Paraná, proviennent des villes espagnoles ou bien

<sup>307</sup> Il convient de rappeler que le prix en question est théorique, en l'absence d'échanges monétaires effectifs dans tout le Paraguay. Ces unités renvoient à des ordres de grandeur utilisés dans le cadre d'un troc en nature. Sur ce point, voir par exemple SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 89-90. « *Las vacas más grandes cuestan aquí a lo sumo 15 kreutzer, pero no en dinero, sino en valor monetario. Se entiende que semajantes compras sólo se hacen entre un Pueblo y otro o con los españoles [p]ues por lo demás, no se encuentra dinero ni oro aquí entre nuestros indios, más aún, les es desconocido hasta el nombre de dinero. Si los indios compran algo de los españoles, es solo a cambio de mercaderías; es un comercio primitivo y de puro trueque, muy lejos del verdadero comercio o trato comercial. Se dice solamente: si tú me das tantos bueyes y vacas, yo te doy tantas y tantas varas de lienzo; si tú me das tu cuchillo, yo te doy mi caballo.* »



des troupeaux des Indiens insoumis, tandis que les équivalences changent au fil des ans, en fonction de l'offre en bétail<sup>308</sup>. En somme, qu'il s'agisse de la cartographie ou de la comptabilité, de nombreux indices extérieurs aux dictionnaires vont dans le sens d'une spécialisation croissante de l'élevage missionnaire, et donc du rapport aux bêtes, finement perçues, individualisées, hiérarchisées en fonction de leur valeur singulière<sup>309</sup>. En quoi cette dernière consiste-t-elle ? Quels usages réels sont-ils traduits en guarani ?

Comme nous avons pu le constater, les listes débutent par les équidés, dont la valeur peut être quintuplée d'un individu à l'autre. En effet, l'explosion lexicale liée à l'adoption des montures dans la culture et la langue guarani est un fait ethno-historique d'une ampleur telle que nous devons consacrer une partie entière de notre réflexion à cette révolution, dans un chapitre dédié, car elle touche à tous les aspects de la vie missionnaire. Concentrons-nous pour l'instant sur les pratiques lexicalisées associées aux chevaux, ânes et mules. Le premier élément décisif à noter est l'absence totale de spécialisation chez Montoya, qui ne cite que le cheval, auquel sont associés quatre usages : déplacements, bât, guerre et loisir. Les principales entrées sont ainsi relatives à la notion de cavalier ou *caballero* (« celui qui est sur le cheval », *kavaju arichua*, *kavaju ariguára*), qui donne par extension le capitaine de cavalerie dans le domaine militaire, par hispanisme ou glose en guarani (*kavaju ariguára kapitã* ou *kavaju ariguára y*)<sup>310</sup>. Les usages pratiques sont liées à la déclinaison du mot *pohýi*, « poids », au fait de décharger sa bête ou aux racines *ñanda* et *ñoña*, qui servent à rendre la course à cheval ainsi que les escarmouches militaires<sup>311</sup>. Des entrées plus précises indiquent l'habitude de porter une personne sur la croupe du cheval ou attachée à la queue de ce dernier voire, tout simplement, la technique de base consistant à monter puis à descendre de l'animal<sup>312</sup>. C'est ce lexique rudimentaire qui réapparaît, sans grande variation, en 1687 et 1722<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 91. Sepp confirme en partie les prix évoqués plus haut. « *Son especialmente apreciadas las mulas, que yo también crío en Yapeyú. Un caballo vale a lo sumo, un tálero, no en dinero, sino en tabaco, yerba maté, agujas, alfileres, cuchillos o anzuelos de pesca. Para una mula, empero, los españoles pagan en Buenos Aires o Santa Fe 14 táleros, y los indios entre sí pagan siete. Una oveja, corderito o cabrito vale tres veces más que un buey o una vaca, esto es por la lana, con la cual se visten los indios.* » Même chose chez Cardiel. CARDIEL, *Las misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 52. « *Así mismo las vacas son a peso, y si es gorda, a dos, y las ovejas, a uno o dos reales de plata.* »

<sup>309</sup> SEPP, « *Algunas advertencias* », *art. cit.*, p. 35 et 39. Le missionnaire évoque dans son manuel d'administration un type de bovins, les *jukapy*, qui n'apparaît ni dans les lexiques, ni dans les livres d'ordres, ni dans les sources de la vie quotidienne. L'étymologie du terme (racine verbale « tuer » et suffixe locatif) indique qu'il s'agit de vaches ou taureaux destinés à l'abattoir. Cette information serait décisive dans la mesure où elle indiquerait un usage moins spécialisé des bêtes, comparable aux habitudes européennes, où les animaux de trait sont consommés une fois devenus inutiles. « *El barro para que sea bien amasado como el pan, han de entrar el barreal a lo menos tres días arreo, por la mañana y tarde, las vacas o toros del jukapy, o bueyes mansos. [...] Los mozos recién casados, no indios, han de traer los toros, bueyes o vacas jukapis para pisar el barro, tres días arreo, como se dijo arriba.* » Le mot semble lexicalisé en castillan.

<sup>310</sup> MYMBA 1640-189, 222.

<sup>311</sup> MYMBA 1640-245, 327, 400, 512, 513.

<sup>312</sup> MYMBA 1640 824-825, 1400.

<sup>313</sup> MYMBA 1687, 2551, 2671, 2709, 2883, 2901, 3389 puis 1722-1479, 1550, 1553, 1569, 1623, 1684, 1729, 1819, 1850, 1929, 2138. Ne nous y trompons pas : le champ lexical équestre s'enrichit, mais pas dans le prolongement de Montoya.

À aucun moment le cheval n'est associé à l'agriculture. Loin d'être anecdotique, ce fait renvoie à une spécificité méridionale dans la mesure où, en Europe, les nations du Nord ont un emploi polyvalent du cheval depuis la fin de l'époque médiévale, les pays méditerranéens étant les seuls à reléguer cette tâche aux bovins<sup>314</sup>. Dobrizhoffer confirme ce constat en affirmant que les chevaux paraguayens ne tirent jamais l'aire, pas plus qu'ils ne charrient voitures ni charrettes. La valeur du cheval réside donc dans son trot et son galop, à tel point que les individus sont classés par leur aptitude au pas plus que par leurs robes, comme le soulignait déjà la liste de prix issue des livres d'ordres<sup>315</sup>. Or, à partir de 1687, on relève une double diversification du lexique équin : d'une part, les mules sont citées plus fréquemment, de l'autre, elles sont, comme les chevaux, segmentées en individus dits « dressés », *domados* ou *mansos*, (*imboarakuaapy*, *ijarakuaava'e*, *imbo'epy*) et bêtes qualifiées de « trotteuses », *de paso*, *de camino* (*ijatapy'iva'e*, *ijatakatupyryva'e*)<sup>316</sup>. Restivo ajoute une autre innovation en 1722 en faisant mention des *corrales* ainsi que des juments, absentes des autres ouvrages<sup>317</sup>. Rappelons que ce sont *Frases selectas* et le second *Vocabulario* qui lexicalisent les mules par rapport aux chevaux, et qui incluent de nombreux hispanismes pour se référer aux ânes, tout en introduisant le vocabulaire nécessaire au contrôle de l'apparence et de la reproduction des équidés.

Ces données sont cohérentes vis-à-vis du reste de la documentation à notre disposition. Sans entrer dans des détails que nous réservons pour l'étude approfondie de l'équitation, contentons-nous de noter que les montures sont surtout mentionnées par les chroniqueurs dans leurs réflexions consacrées à l'économie, à propos des mules charriant le maté, ou dans les passages portant sur la guerre et les festivités, pour vanter la vigueur de la cavalerie missionnaire. Les livres d'ordres, quant à eux, règlementent l'entretien de ces troupes de choc, qui se trouvent d'ailleurs au cœur même du journal de guerre, et ne mentionnent aucun lien explicite avec les tâches agricoles, pas plus que les *Diálogos en guaraní*. Ces derniers n'évoquent curieusement ni mules ni ânes et soulignent surtout la dichotomie entre chevaux de bât et bêtes destinées aux milices. En somme, l'ensemble de ces indicateurs tend à évoquer une spécialisation croissante des champs lexicaux hippiques autour de montures dressées pour les déplacements (chevaux et mules « trotteurs ») et de bêtes destinées à la guerre ou aux fêtes, celles-ci étant dites, nous le verrons plus bas, « chevaux des saints » (*Santos rymba*)<sup>318</sup>. Certes, les mules peuvent aussi être employées dans des « moulins » à canne à sucre, ou *tabonas*,

<sup>314</sup> PASCUA, « From Forest to Farm and Town », *art. cit.*, p. 90-92 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », *art. cit.*, p. 78-80.

<sup>315</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 3, 225.

<sup>316</sup> MYMBA 1687-2597, 2639, 2709, 2920, 3116 puis 1722-1552, 1684, 1726. Voir à ce sujet notre chapitre 5.

<sup>317</sup> MYMBA 1722-1786. « *Cría de yeguas, burros, etc. tener. Jégua, buro poromoñangáva, ñemboetaháva. Momybyr katu oiko, está lejos la cría de las yeguas.* »

<sup>318</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 368 ; Voir aussi CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 138 ; Également BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 20, 58, 289, 302, 324, 378, 412, 426. Ces inventaires mentionnent aussi des juments *paraguari* dont la spécificité est difficile à établir. Ils renvoient très probablement à l'*estancia* jésuite du même nom, dépendant du Collège asuncène, dont les liens avec les missions mériterait donc une enquête approfondie.

comme le rappellent les livres d'ordres, pour interdire aux Pères de les faire actionner par des Indiens<sup>319</sup>. Quant aux ânes, ceux-ci brillent par leur absence, à tous niveaux. Ce n'est pas fort étonnant si nous notons avec Dobrizhoffer que la seule fonction leur étant attribuée était l'accouplement avec les juments dans le but exclusif de créer des mules, autre cas de spécialisation, cette fois dans des tâches reproductives<sup>320</sup>. Précisons enfin que, comme en Europe, la chair des équidés n'est pas mangée dans les missions.

Qu'en est-il à présent des vaches, taureaux et bœufs ? Sont-ils frappés par un procès de spécialisation comparable à celui des équidés ? Nous pourrions évoquer d'emblée une contradiction patente dans le discours des missionnaires puisque, nous l'avons vu, Dobrizhoffer nie l'existence de vaches laitières, qui apparaissent pourtant nommément au niveau de la carte de Sánchez Labrador. Sur ce point, Sepp affirme que les vaches et les veaux sont destinés à la consommation de viande, y compris lors des campagnes militaires, même si le lait peut ponctuellement être utilisé pour soigner des malades, tandis que les bœufs et, dans une moindre mesure, les taureaux ont pour fonction de charrier des araires dans les champs, des charrettes et des rondins de bois lors des travaux ou pour fouler la boue dans le cadre de la production de briques, de carrelage ou de tuiles<sup>321</sup>. Tuiles, araires, construction de murs, rondins pour alimenter les fours communaux réapparaissent dans les instructions du même Sepp, avec l'ajout de cette phrase remarquable : « [s]ans charrette, on ne fait rien dans les villages »<sup>322</sup>. Les livres d'ordres confirment cette répartition, là encore pour souligner qu'il ne faut pas faire tirer l'araire par les Indiens, mais bien par leurs bœufs<sup>323</sup>. Cardiel nous indique enfin que le terme de « bœuf » (*buey*) renvoie à réalité à tout bovin mâle, castré ou non, ayant été domestiqué. Il affirme aussi que leurs principaux usages sont liés au fait de déplacer les troncs d'arbres pour la construction des églises et de déployer une araire qui sert en réalité uniquement à la culture du coton, le blé n'ayant pas réussi à s'imposer face à un maïs qui ne nécessite pas de labourer la terre. Lui-aussi mentionne des vaches laitières, que les Indiens auraient bel et bien du mal à traire, l'essentiel des bêtes étant vouées à la boucherie<sup>324</sup>. Ce panorama réapparaît fidèlement dans les *Diálogos en guaraní*, qui consacrent de nombreux chapitres à l'utilisation des bœufs : de nouveau, travail de la terre, collecte de bois en forêt pour les églises, *trapiches* de canne à sucre, fabrication de tuiles, insistance sur la différence entre culture du maïs et du blé, mentions du rôle central des charrettes et renvoi explicite au fait que les « bœufs » *ndovi* sont des « jeunes

<sup>319</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 22r.

<sup>320</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 245.

<sup>321</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 62-63, 75-76, 93, 198-199, 225-227, 315. Effectivement, le journal de guerre cite un soldat parti « *vaka kamby omosẽ* », « traire les vaches ». Cf. ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>322</sup> SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 35, 36, 39, 40. « *Sin carretillas, no se hace nada en los pueblos.* »

<sup>323</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 287.

<sup>324</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 63-64, 69-71, 75-76, 77, 82-83, 97-99, 111. « *Cuando es tiempo de arar, traen al corral (que los hay grandes al lado del pueblo) 600 u 800 bueyes, que así llaman a los toros ya amansados, castrados o enteros, y vienen a cogerlos los que han de ir a arar.* » CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 469, 477, 485, 505, 518.

taureaux » (*toro ra'y*) ayant été dressés (*imboarakuaa*) et à la mise à mort des « vaches » (*vaka*) dans leur « corral » (*kora*)<sup>325</sup>. Tous les indices convergent donc vers une plus forte spécialisation genrée des bêtes : aux vaches la production de viande et de lait, aux taureaux et aux bœufs la force motrice. Une fois de plus, contrairement à une Europe où les uns et les autres sont consommés, au Paraguay, le non-respect de cette frontière constitue une infraction ou « bovicide », sur lequel nous aurons l'occasion de revenir<sup>326</sup>.

Mais voyons pour l'instant comment cette spécialisation a pris place dans les dictionnaires du guarani. Sans surprise, nous retrouvons la même logique d'ensemble que pour les équidés. Du temps de Montoya, les renvois aux bovins sont limités et ne répondent pas à la dichotomie entre vaches et taureaux, pas plus qu'on ne cite d'autres usages que l'utilisation de l'araire par le bœuf qui, nous l'avons vu, est alors nommé *vaka ka'api* (« vache qui désherbe ») et pas encore *ndovi* via un hispanisme<sup>327</sup>. Le terme pour le labour est ici encore le même que celui qui désignait le désherbage à la main. Sont aussi détaillées les techniques consistant à réunir les bœufs par paires<sup>328</sup>. Un seul usage non agricole est évoqué, d'autant plus notable qu'il n'apparaît jamais dans les sources castillanes, à savoir le fait d'organiser des « combats de taureaux » (*lidias toros, vaka amoña, amoñerã, amoñarõ*) ou bien des « courses » (*correr toros, toro amoñarõuka, toro amoña*), deux activités de loisir dont on connaît bien l'importance au sein de la culture ibérique, mais qui ne font pas partie des descriptions officielles des missions<sup>329</sup>. Il est notable qu'en 1640, au moment où les établissements jésuites sont encore dépendants du milieu forestier, les bovins ne soient jamais associés à une production de viande qui est encore essentiellement issue du gibier. Dans les décennies suivantes, le champ lexical des loisirs taurins disparaît complètement, tandis que le vocabulaire lié à l'araire se maintient, sans surprise, par pure prolongation des termes proposés par Montoya<sup>330</sup>.

À partir de 1687, toutefois, on assiste à un début de spécialisation. Il nous faut d'abord remarquer l'apparition d'un terme pour se référer aux vaches marronnes ou sauvages (*besaite*), tandis que les usages alimentaires s'installent notablement, avec les toutes premières entrées consacrées au fait de tuer ses propres bêtes ou de distinguer les individus les plus gras<sup>331</sup>. La force de locomotion des taureaux est introduite dans le lexique, avec des mentions répétées de leur capacité à charrier des poids attachés à leurs queues<sup>332</sup>. Enfin, les activités laitières font leur apparition, avec des sous-gloses

<sup>325</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 17-22, 24-29, 56-60, 60-65, 71-75, 93-97, 119-121, 136-143, 143-145, 152-159, 162-164, 164-167, 194-198, 206-208, 208-212, 212-219, 219-220, 221-223, 223-226, 226-228 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Harrisburg]*, *doc. cit.*, p. 113-120, 124-129.

<sup>326</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime, op. cit.*, p. 58-77. Sur le « bovicide », consulter notre chapitre 6.

<sup>327</sup> MYMBA 1640-101, 102, 103, 106, 184

<sup>328</sup> MYMBA 1640-259, 260, 748.

<sup>329</sup> MYMBA 1640-328, 796. Des *corridas* sont certes documentées par les officiers espagnols de la guerre guaranitique.

<sup>330</sup> MYMBA 1687-2607, 2620, 2775, puis 1722-1483, 1740, 1886, 2093, 2094, 2095, 2492.

<sup>331</sup> MYMBA 1687-2602, 2747, 2748, 2952, 3111, 3112 puis 1722-1586, 2162.

<sup>332</sup> MYMBA 1687-2627.

décrivant les périodes de lactation des vaches ainsi que le geste technique consistant à les traire<sup>333</sup>. De manière plus explicite, des entrées à contenu purement grammatical prennent la distinction des vaches et des taureaux comme exemples, ce qui illustre à quel point la montée en précision du lexique bovin s'installe au cœur des structures grammaticales de la langue guarani, un demi-siècle après les ouvrages de Montoya, où le bœuf ne constituait encore qu'un champ lexical secondaire, vague, peu productif<sup>334</sup>.

En 1722, cet enrichissement du lexique pastoral ne fait que se confirmer. Les activités agricoles sont concernées en tout premier lieu, avec un néologisme spécialisé pour le labour à l'aide de bœufs (*ayvyra'i*, *ayvysoro*, *aika'akyro*), qui disposent désormais d'une désignation spécifique afin de les distinguer des bovins destinés à d'autres usages (on parlera de *ndovi yvyta'iba* ou *kyroba*)<sup>335</sup>. De la sorte, on perçoit une séparation plus nette entre le désherbage manuel préhispanique et le défrichage animalier introduit par les jésuites, bien que le terme prescrit par Montoya (*amonga'api*, « faire désherber » le bœuf) reste mentionné. Suivant la même logique, des entrées nouvelles apparaissent qui citent des difficultés techniques précises et les associent à des variations dialectales d'une mission à une autre. Des gestes aussi banaux que faire garder le même rythme aux bêtes des champs, les faire sortir du *corral* sans les brusquer puis les y faire rentrer sont désormais dits de façon différente d'un vacher à l'autre, en fonction de sa mission d'origine, à tel point que Restivo doit avoir recours à des citations au discours direct pour les expliciter<sup>336</sup>. Du côté des vaches à viande, l'abattoir est traduit pour la toute première fois (*so'o*, *vaka jukahaty*, « lieu où l'on tue de la viande, des vaches »)<sup>337</sup>. Plus généralement, dans tout le second *Vocabulario*, le fait même de mettre à mort un bovin est spécifiquement associé aux seules *vaka*, là où *Frases selectas* alternait encore avec *ndovi*. En dernier lieu, la traite est plus présente, par le biais d'une sous-glose nouvelle renvoyant au don de lait de vache et de chèvre à autrui, sans doute les nouveau-nés et les malades privés de nourritures solides<sup>338</sup>. Ainsi, en moins d'un siècle, on assiste à la lexicalisation d'une segmentation poussée entre vaches, bœufs et taureaux et entre usages agricoles, logistiques et alimentaires, tandis que la divergence entre techniques horticulturales locales et exogènes se creuse. La spécialisation mentionnée dans les diverses sources castillanes est donc bel et bien perceptible d'un dictionnaire à l'autre.

Une fois les équidés et les bovins étudiés, le cas des autres types d'animaux est plus aisé à traiter, dans la mesure où ils sont tous relativement secondaires et où les missions ne se sont pas distinguées par leur petit bétail, moins favorisé par les grandes plaines herbeuses que les gros quadrupèdes. Un bon exemple est celui de la chèvre,

<sup>333</sup> MYMBA 1687-3129.

<sup>334</sup> MYMBA 1687-2984, 3407 puis 1722-1939, 2461.

<sup>335</sup> MYMBA 1722-1577, 1580. « *Amonga'api ndovi, éste lo usan después de haber salido lo sembrado, pero si no lo hacen con bueyes, sino con las manos, dirán aka'api, que dice carpir.* » Voir aussi 1722-1722.

<sup>336</sup> MYMBA 1722-1565, 1568, 1615, 1778, 1886.

<sup>337</sup> MYMBA 1722-2160.

<sup>338</sup> MYMBA 1722-2116.

que nous venons d'évoquer indirectement au sujet du lait. Véritable « bête du pauvre » dans l'Europe moderne, elle constitue pourtant un appoint alimentaire indispensable pour les couches populaires de métropole, aussi bien en fromages qu'en viande. Elle est cependant en net recul au XVIII<sup>e</sup> siècle, en raison des dommages qu'elle cause aux cultures et aux arbres<sup>339</sup>. Au Paraguay, les chroniqueurs sont à notre connaissance tous silencieux sur sa présence, sauf Sepp qui les évoque en passant et pourtant, nous allons le voir, sa contribution à la culture matérielle des missions est loin d'être négligeable. Absentes des sources de la vie quotidienne, les chèvres sont bien répertoriées dans les dictionnaires, en particulier chez Montoya qui se réfère à leur fumier ou *tepoti karuvi*<sup>340</sup>. On pourrait penser que cet engrais, peut-être adapté aux forêts du Guayrá, a pu être remplacé par les fumures bovines à l'issue de l'exode vers les plaines du Paraná et de l'Uruguay. En effet, *Frases selectas* ne reprend pas ce mot, tout en citant la confection de *kesos* ou fromages de chèvre<sup>341</sup>. Contre toute attente, c'est Restivo qui ressuscite le *tepoti karuvi*, avec une légère variation dialectale, pour l'opposer au fumier des vaches, le *vaka repoti*, dans son entrée « engrais » (*estiércol*)<sup>342</sup>. Nous sommes donc face à un cas de bête « à éclipses », résolument secondaire, mais dont l'emploi dans la fertilisation des sols a été suffisamment constant pour faire l'objet d'une entrée spéciale en 1722, même s'il est difficile de saisir l'avantage comparatif de cette pratique, dans la mesure où les cheptels caprins des missions n'ont sans doute pas été massifs et où la voracité proverbiale des chèvres a très probablement représenté une menace pour les cultures.

L'évolution connue par les porcins est l'inverse exact de celle des caprins, des bovins et des équidés, dans la mesure où le cochon jouit d'une présence continue dans l'ensemble des dictionnaires et ne voit pas sa vocation alimentaire fluctuer au fil du temps. Pourtant, le XVIII<sup>e</sup> siècle est une période de recul du porc en métropole où, à l'image de la chèvre, son accès aux forêts et les dégâts qu'il provoque sont pointés du doigt, tandis que son statut de principal pourvoyeur de viande des ménages ruraux se voit contesté par le primat croissant du bœuf<sup>343</sup>. Les pourceaux paraguayens, à poils noirs car importés d'Espagne, tenaient encore probablement beaucoup du sanglier, et leur succès dès l'époque de Montoya aura été lié à leur capacité à s'adapter au milieu forestier. Le premier *Vocabulario*, rappelons-nous, les rapproche en effet très fortement du pécarin américain par le biais du zoonyme *tajasu*, au point qu'il n'est pas aisé de savoir quand une entrée fait référence au suidé de métropole ou au tayassuidé américain, par exemple lorsqu'il s'agit de la terre remuée par des *tajasu* dont on ne sait pas s'ils sont sauvages ou domestiques, endogènes ou exogènes<sup>344</sup>. En tout état de cause, il s'agit sans doute d'un des tout premiers animaux de bouche à être introduits par les jésuites,

<sup>339</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 84-87.

<sup>340</sup> MYMBA 1640-533.

<sup>341</sup> MYMBA 1687-2713.

<sup>342</sup> MYMBA 1722-1955.

<sup>343</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 87-92. Voir, sur ce point spécifique, notre chapitre 6.

<sup>344</sup> MYMBA 1640-695, 696 et 1687-3290.

car Montoya insiste d'emblée, sur la castration et l'élevage de « porcelets » ou *cebones* nommés tout simplement *tajasu kyra*, « porcs (ou pécaris) gras »<sup>345</sup>. Nous le verrons, le lard et le cuir de porc ont eu, par la suite, une destinée remarquable dans les missions. Les *Frases selectas* creusent vite ce filon en intégrant des locutions déterminant quand le *tajasu kyra* est assez gras pour être consommé<sup>346</sup>. C'est aussi à ce moment que l'on renvoie au fait de lui couper la queue. Restivo n'a donc pas à innover quand il illustre son entrée « gras », *gordo*, par l'exemple « engraisser le porc » (*amongyura, amoapĩpõ tajasu, engordar al puerco*) ou encore quand il donne sa propre locution pour signifier la période appropriée pour la mise à mort du « cochon » (*cochino*), auquel il consacre une entrée à part<sup>347</sup>. Malgré cette présence ancienne, l'animal n'apparaît ni chez les chroniqueurs, ni dans les livres d'ordres, ni dans les sources de la vie quotidienne, à l'exception peut-être du traité de médecine, où le recours aux produits dérivés du *tajasu* est fréquent<sup>348</sup>. L'exemple du cochon permet ainsi de démontrer comment le croisement des sources permet d'inférer l'importance d'une espèce complètement absente des unes mais bien représentée dans d'autres, même si l'ambiguïté intrinsèque au terme *tajasu* a pu causer des erreurs d'interprétation au profit du pécaris dans notre lecture des textes en guarani.

Le cas du mouton est tout à fait différent, car il s'agit assurément de la troisième espèce la plus décisive pour la survie des missions, après le cheval et le bœuf, et cela en dépit d'un environnement particulièrement hostile car riche en prédateurs. Sepp les évoque en détail dans son manuel d'administration ainsi que dans son journal : urubus crevant les yeux des agneaux, parasites tuant les nouveau-nés en rongant leur cordon ombilical, pumas et jaguars toujours à l'affût, sans oublier la menace redoutable des chiens marrons<sup>349</sup>. La survie des ovins représente ainsi un enjeu de taille car ils sont, nous y reviendrons, l'unique source de laine susceptible de protéger les Indiens des rigueurs hivernales. Toutes les chroniques lamentent à l'unisson la difficulté ainsi que les résultats mitigés de cet élevage, dus aussi bien à la fragilité d'une espèce qui certes n'est pas en mesure de marronner mais aussi et surtout à l'incompétence supposée des bergers indiens<sup>350</sup>. Celle-ci est tout particulièrement présente dans les écrits de Cardiel, connus pour leur pessimisme systématique quant aux capacités intellectuelles locales.

<sup>345</sup> MYMBA 1640-364.

<sup>346</sup> MYMBA 1687-2749, 3290.

<sup>347</sup> MYMBA 1722-2008.

<sup>348</sup> ANONYME, Pohã ñana [Madrid], *doc. cit.*, p. I.41, 125, 132, II.4, 9, 10, 84. Les *Diálogos en guaraní* l'évoquent, il est vrai, à propos de la cuisine destinée aux Pères, notamment à travers l'hispanisme remarquable *longaniza*. Voir à nouveau notre chapitre 6 pour notre interprétation de cette spécialisation des porcs à la table des jésuites.

<sup>349</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 214 ; SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 37-38.

<sup>350</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 303 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 91, 186-187, 213-214, 220-222 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 15-16 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 277 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 53-55 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 65 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 485 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 330 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 246-247. Ce dernier est plus optimiste quant à la réussite de l'élevage ovin paraguayen, mais écrit bien tardivement. Voir notre chapitre 8 sur l'idéologue pastoraire.

On use de beaucoup de prudence avec les moutons, car leur laine est fort prisee des Indiens pour leur habillement. Mais comme il s'agit d'un bétail si délicat, et que l'Indien qui les garde est si négligent, étant donné que le Père ne peut être attentif à tout, il n'y a pas moyen de le faire prospérer. Nous savons comment les élever, car nous avons des livres et des écrits qui traitent de cela, et de tout type de sujet, de l'économie naturelle à l'économie domestique, nous y mettons toute notre application pour le bien de ces pauvres gens. Nous leur donnons des leçons sur tout ce qu'ils doivent faire. L'Indien dit oui à tout, comme à son habitude, en raison de sa grande humilité mais, dans le dos du curé, il ne fait rien de bon et, ainsi, les moutons tombent malades, meurent et déclinent. Cependant, en vertu des efforts constants des Pères, ils abondent dans certains endroits, parce que les pâtres sont meilleurs. Les autres achètent la laine à ceux qui en ont le plus<sup>351</sup>.

Les sources en guarani semblent confirmer que les Indiens se trouvent bel et bien désarmés face à cette espèce importée, plus dépendante de l'homme et d'une domestication suivie que tout autre type de bétail. Ce décalage est en effet mentionné explicitement par des pasteurs dans les *Diálogos en guaraní*, par ailleurs avarés en détails relatifs aux moutons. Un chapitre y met en scène des éleveurs chargés de tondre leur troupeau et n'y parvenant pas par manque de savoir-faire des travailleurs, qui peinent à regrouper les *vecha*, ces « petits animaux » (*mba'e mymba mĩrĩ*) mourant facilement et se salissant sans cesse, ce qui rend leur laine impropre à la tonte<sup>352</sup>. Il est notable que l'un de ces Indiens affirme qu'à l'avenir il ira plutôt travailler à *vaka retã*, où tuer des taureaux sera bien plus gratifiant et moins ennuyeux que de courir après les moutons. Du point de vue des dictionnaires, il est très frappant de noter qu'outre les simples zoonymes, Montoya ne fait tout simplement jamais allusion aux moutons, tandis que le champ lexical lié à l'emploi de la laine est omniprésent. On peut donc légitimement supposer qu'il n'y a pas encore à cette époque de véritable élevage ovin organisé, même si une entrée « pasteur de moutons » (*ovejero*) est bien présente<sup>353</sup>. Pour leur part, *Frases selectas* se montre déjà plus précis, avec une sous-glose assumant le fait que l'Indien du commun *ndiporekeuái ovecha rereko rebe*, « [il] ne sait pas comment il faut s'occuper des moutons » (*no sabe cómo se han de tratar las ovejas*)<sup>354</sup>. L'ajout de sous-gloses spécialisées dans le fait de bien faire paître les moutons constitue pourtant le seul éclaircissement technique proposé, l'entrée « mouton, pasteur » (*ovejeras, ovejero*) en disant beaucoup plus sur Jésus comme Bon Pasteur que sur le soin effectif des bêtes à laine<sup>355</sup>. Y compris

<sup>351</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 77-78. « Con las ovejas se tiene mucho cuidado, por ser muy estimada de los indios la lana para su vestuario. Pero como es ganado tan delicado, y el indio que las guarda tan descuidado, y el Padre no puede estar en todo, no hay modo de aumentarlo. Sabemos el modo de criarlas, porque tenemos libros y escritos que tratan de esto, y de todo género, de economía natural y casera, y nos aplicamos a ello por el bien de aquellos pobres. Les damos lecciones de todo lo que deben hacer. A todo dice que sí el indio, como acostumbra por su mucha humildad; pero a espaldas del Cura, no hace cosa de provecho; y así enferman, se mueren y disminuyen las ovejas. No obstante, con el mucho cuidado de los Padres, en algunas partes hay abundancia, a que ayuda ser los pastos mejores; y en otras compran la lana de los que más tienen. »

<sup>352</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Harrisburg], doc. cit., p. 113-120.

<sup>353</sup> MYMBA 1640-954. Les entrées relatives à l'activité textile sont trop nombreuses pour pouvoir être citées en détail.

<sup>354</sup> MYMBA 1687-2561.

<sup>355</sup> MYMBA 1687-2606, 3224. Voir à ce propos, à nouveau, notre chapitre 8.



chez Restivo, qui met l'accent sur le gardiennage des troupeaux, ce manque n'est pas compensé, et le champ lexical de la tonte est pauvre, contrairement à celui du tissage, extrêmement riche<sup>356</sup>. À l'inverse du vocabulaire lié au cheval et au bœuf, en constante spécialisation, il nous faut donc conclure que celui du mouton se trouve encore en état de transition incomplète vers 1722, manque d'autant plus criant qu'à la même époque l'élevage du mérinos représente toujours l'un des fleurons de l'économie espagnole<sup>357</sup>.

Arrivés à ce stade de notre inventaire, il nous faut à présent examiner le succès, symétrique à celui des ovins, de la volaille en général et des poules en particulier. Nous avons constaté que ces dernières constituaient l'un des rares élevages domestiques des Indiens, qui connaissaient de fait cet animal dès avant l'arrivée des ignatiens. Malgré la pression de prédateurs tout aussi nombreux que pour les moutons (félins, coatis, rapaces...), les poules ont réussi à faire leur place dans les missions, où elles sont l'un des rares présents animaliers que les ouailles peuvent faire à leur curé afin de pratiquer l'aumône, notamment pour les nécessiteux et les familles des défunts<sup>358</sup>. Les jésuites ont de leur côté leurs propres poulaillers, qui leur servent à recevoir les rares invités européens amenés à se rendre dans leurs Réductions<sup>359</sup>. Il ne faut pas sous-estimer ni banaliser pour autant le rôle central des gallinacés dans le procès de conversion à la vie chrétienne, car c'est bien le coq qui, en coordination avec les cloches de l'église, est chargé de rythmer la vie liturgique et économique des missions, à tel point que cet animal-horloge est mis en scène pour cette raison à plusieurs reprises dans les *Diálogos en guaraní* mais aussi dans le journal de guerre, ce qui laisse à penser que cet oiseau était emporté lors des campagnes militaires afin de garantir le maintien strict de l'emploi du temps liturgique<sup>360</sup>. Nous aurons enfin l'occasion, lorsque nous évoquerons le régime alimentaire missionnaire et la pharmacopée des infirmiers, de rappeler à quel point la poule constitue une véritable manne alimentaire et médicinale, aux emplois multiples.

En ce qui concerne les données purement lexicographiques, la poule incarne sans doute le tout premier support d'observations éthologiques relatives à un animal d'origine européenne. Montoya multiplie ainsi très tôt les entrées liées à la nidification, aux œufs fécondés, à leur éclosion, au fait de disperser les poules, de les effrayer quand elles protègent leurs petits, ou tout simplement à celui d'élever ces derniers (*pollos, criar, uruguasu ra'y amongakuaa*)<sup>361</sup>. Rappelons que c'est à ce moment que le terme *rokái* est

<sup>356</sup> MYMBA 1722-1991, 2023, 2145.

<sup>357</sup> EDWARDS, « Domesticated Animals », *art. cit.*, p. 88-89.

<sup>358</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 354 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 261, 330, 333. Cet auteur souligne que les poules paraguayennes sont en tout point comparables à leurs ancêtres européens.

<sup>359</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 192-193. « Éste era mi refectorio o comedor, mi dormitorio o mi gallinero, donde cuatro gallinas se ponían cluecas (quería ofrecer a mis huéspedes o misioneros visitantes huevos o un pollo asado) y donde se alojaba también el gallo que me servía de sereno que anunciaba las horas y me llamaba, cuando empezaba a amanecer, pues no tenía reloj que diera las horas. »

<sup>360</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 9-11, 152-159, 223-226 ; ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, *op. cit.*, p. 113. Dans les missions, le coq venait en réalité en renfort d'horloges mécaniques et de cadrans solaires.

<sup>361</sup> MYMBA 1640-440, 441, 460, 461, 872, 942, 1058, 1063, 1189. Voir aussi notre chapitre 4 sur les poules-passerelles.

utilisé pour traduire le poulailler, et que la poule est nommée *uruguasu* puis *uru*, à partir d'une espèce locale. Un autre indice notable est d'ordre vétérinaire, puisque Montoya fait référence à une « maladie des poules » (*uruguasu ai*), la *pepita* touchant leur langue, alors même que l'ensemble de la base MYMBA brille par l'absence de telles données<sup>362</sup>. *Frases selectas* complète ce répertoire déjà fourni en donnant de nouvelles gloses liées à la fabrication d'un nid, à la sortie des plumes des poussins et à leur protection face aux faucons, tout en offrant un nouveau terme pour « poulailler » (*gallinero*), *uruguasu keba*, « l'endroit où dorment les poules »<sup>363</sup>. Si 1687 introduit l'usage de couper les ailes de la volaille et évoque des poules grasses, 1722 insiste, nous l'avons vu, sur le fait de les châtrer. Mais, Restivo n'a pas grand-chose à ajouter à un répertoire déjà foisonnant, si ce n'est pour citer le discours indien et noter les exclamations émises quand un poussin éclot ou en créant un zoonyme inédit, spécialement conçu pour le coq<sup>364</sup>. Dans tous les cas, la poule est l'animal dont les gloses sont le plus souvent formulées à la première personne du singulier. Si les gallinacés correspondent à l'élevage le plus démocratique pouvant être pratiqué par les Européens de la même époque, ce constat est valable pour les missions, où il semble que les poules aient servi de galop d'essai au Guayrá avant la conversion à l'élevage du gros bétail, comme en témoigne d'ailleurs l'extension sémantique des vocables *rokái* et *korá*<sup>365</sup>. D'un point de vue lexical, le vocabulaire de l'élevage est donc encore, en 1722, essentiellement celui de la basse-cour, servant de point de référence pour les autres activités pastorales. Il nous faut, pour être complets, évoquer un *hapax*, ce « dindon » (*pavo*) cité en 1687 comme « poule maigre » (*uruguasu piru*), qui renvoie peut-être à un essai tardif d'introduction du volatile méso-américain, sans grand succès si l'on en croit le silence obstiné des textes à propos de cet animal<sup>366</sup>.

Nous étant rapprochés des foyers indiens, après être partis des très lointains *corrales*, il nous faut conclure notre état des lieux par le renvoi aux chiens et aux chats qui, comme les poules, ont été adoptés de longue date par les premiers néophytes. Les félins sont, de loin, les plus discrets dans la documentation, puisqu'aucun chroniqueur ne les mentionne, sinon Sepp qui renvoie en quelques mots à la présence de plusieurs d'entre eux dans les domiciles indiens<sup>367</sup>. Comme en métropole, où leur rôle est encore celui de chasser les nuisibles bien plus que de servir d'animaux de compagnie, il s'agit ici essentiellement de bêtes vouées à la poursuite de la foule de rongeurs attirés par la concentration providentielle de grains et de viande que constituent les établissements

<sup>362</sup> MYMBA 1640-1008.

<sup>363</sup> MYMBA 1687-2534, 2659, 2691, 2736, 3031, 3177, 3210.

<sup>364</sup> MYMBA 1722-1470, 1732, 1874, 1890, 1986, 2028, 2068, 2139, 2392.

<sup>365</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 92-94.

<sup>366</sup> MYMBA 1687-3031.

<sup>367</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 78, 220. La citation suivante appartient à la première référence. « *Allí yacen padre y madre, hermana y hermano, hijo y nietos, cuatro perros y tres gatos y demás animales domésticos, y pululan los ratones y ratas, los grillos y ciertos bichos que en el Tirol se llaman cucarachas y ciempiés.* » Si l'on en croit les chiffres donnés par Sepp, les félins domestiques étaient presque aussi nombreux que les chiens, que l'on sait très présents.

jesuites<sup>368</sup>. Dès 1640, Montoya mentionne des « chats chasseurs de rats » (*ratonero, gato*) littéralement traduits comme *mbarakaja anguja rupiarete, oñembiava'e anguja rebe*, « chats [ou félins endogènes] véritables ennemis des rats, ceux qui en font leur proie »<sup>369</sup>. Il n'est pas aisé de déterminer à ce stade, comme nous l'avons évoqué, si ces bêtes sont des chats importés ou de petits prédateurs locaux apprivoisés, tels que l'ocelot<sup>370</sup>. *Frases selectas* essaye de clarifier cette distinction, rappelons-le, mais c'est bien Restivo qui la résout en multipliant les termes d'adresse réservés aux individus domestiques (*vechi, chivi, vivi*). Cette inflation du lexique consacré aux félins est sans nul doute liée à un emploi plus intensif des chats pour venir à bout des nuisibles, comme le révèlent une autre glose (*vechi oipiarõ anguja oïna, el gato está aguaitando al ratón*, littéralement, « minou attend de se jeter sur le rat ») et le renvoi très fréquent à la manière avec laquelle les *vechi* pratiquent la chasse à l'affût<sup>371</sup>. Curieusement, outre la joute verbale entre Chuãna et Mbarata, les *Diálogos en guaraní* ne renvoient pas à ces auxiliaires pourtant importants dans la vie de tous les jours, mais sans doute trop discrets, et fuyants, pour être cités.

Ce n'est certes pas le cas du chien, dernier animal de notre liste à devoir être examiné, sans doute le plus ambigu de tous<sup>372</sup>. Nous savons désormais que le zoonyme lui ayant été attribué, *jagua*, reprend en réalité celui du jaguar. Très vite adopté par les Indiens dès les premières années faisant suite à l'arrivée des Européens, on serait en droit de penser que le canidé se trouvera au cœur du projet pastoraliste jésuite, afin de protéger les troupeaux et les basses-cours des prédateurs locaux. Or, les livres d'ordres ne mentionnent à aucun moment de tels auxiliaires. De leur côté, les chroniqueurs évoquent plus volontiers la menace représentée par les chiens marrons, qui s'enfuient des missions et attaquent les voyageurs<sup>373</sup>. Nous y reviendrons, cette tension est tout à fait constitutive du type de relation qu'entretiennent les missionnaires avec un animal potentiellement violent, instable et prédateur, puisque le journal de guerre s'ouvre sur le cas d'un milicien mortellement mordu par un dogue<sup>374</sup>. C'est sous ce rapport que la bête apparaît, dans les *Diálogos en guaraní* comme dans l'intégralité des dictionnaires, qui ne créent jamais un terme spécifique pour traduire l'idée de chien de garde, mais abondent au contraire en innovations lexicales relatives aux chiens de chasse<sup>375</sup>. Nous

<sup>368</sup> PASCUA, « From Forest to Farm and Town », *art. cit.*, p. 101-102 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », *art. cit.*, p. 93 ; RABER, « From Sheep to Meat, From Pets to People », *art. cit.*, p. 87.

<sup>369</sup> MYMBA 1640-1141.

<sup>370</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 261-262. L'auteur mentionne un individu magnifique mais féroce, issu d'une mère apprivoisée et d'un père sauvage, sans que l'on sache ici encore s'il s'agit de deux ocelots.

<sup>371</sup> MYMBA 1722-1493, 1514, 1688, 2000.

<sup>372</sup> Nous faisons l'économie d'un renvoi détaillé au ver à soie, dans la mesure où aucune entrée de la base MYMBA ne fait référence à son élevage effectif, et parce que sa présence au Paraguay est très sévèrement soumise à caution.

<sup>373</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 20-21 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 347-351 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 17-18 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 16-17 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 278 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 221.

<sup>374</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, *op. cit.*, p. 3. « Santiagoygua jagua rembisu'ukue omanõ peteĩ. » Voir aussi la p. 127.

<sup>375</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 128-129, 167-180.

avons vu que Montoya prend la peine de traduire les races espagnoles de lévriers, allans et dogues par le zoonyme « gros chien » (*jagua rusu*), mais cet effort ne s'entend qu'à la lumière des entrées liées à l'art du pistage et aux nombreuses appellations du chien de chasse, que l'on retrouve de manière constante jusqu'en 1722 : chien « chasseur » dit « ennemi du gibier » ou bien « pisteur » (*cazador, perro de caza, jagua mba'e rupia, so'o rupia ; perdiguero, jagua so'o momobẽ hára*) voire traduit de façon bien plus littérale (*jagua jeporaka*, le terme, également utilisé pour les humains, n'est appliqué aux chiens qu'à partir de 1687, mais Restivo indique que *mba'e rupia* peut aussi être utilisé pour les hommes)<sup>376</sup>. *Frases selectas* introduit enfin la notion de « possesseur de chien » (*jagua ja, el que tiene perros*), et fait très notable, ne mentionne plus cet animal qu'à la première personne du singulier, tout en évoquant ses deux proies de prédilection : le nandou et la perdrix<sup>377</sup>. Le second *Vocabulario* de 1722 semble pour sa part bien moins enthousiaste quant à la chasse à l'aide de chiens, qui apparaît de façon intermittente, sans que cette contraction ne puisse être attribuée à un autre facteur qu'un manque d'intérêt de la part de Restivo. Dès Montoya, pourtant, des entrées liées aux chiennes en chaleur pouvaient laisser penser à un élevage canin en germe, très précoce, d'autant plus que le dictionnaire de 1640 insiste à de nombreuses reprises sur l'importance de l'introduction de la laisse<sup>378</sup>.

Ces données confirment le verdict postérieur de Dobrizhoffer, pour qui les chiens paraguayens servent surtout à la chasse, avec des activités pastorales limitées, puisque les canidés ne peuvent faire le poids face aux jaguars<sup>379</sup>. Nous constaterons que leur principale fonction a surtout consisté à poursuivre les vaches des *vaquerías*. Mais profitons de ces singularités, divergentes vis-à-vis d'une Europe où les chiens servent encore dans leur immense majorité dans les fermes, pour ébaucher une rapide synthèse des éléments à notre disposition : spécialisation poussée de l'élevage équin, bovin et caprin, progression discrète des porcins, stagnation durable des ovins, essor jamais remis en cause de la volaille et usages essentiellement cynégétiques des chats et des chiens<sup>380</sup>. Le panorama est mitigé, entre un degré de spécialisation avancé vis-à-vis de la métropole, et un primat particulièrement durable de la chasse marquant, tel un contrepoids, la spécificité toute américaine des missions. Avant de nous intéresser à ces pratiques locales, qui marquent si durablement les esprits, il semble légitime de nous demander dans quelle mesure l'évolution du lexique pastoral laisse transparaître une plus grande familiarité des Indiens vis-à-vis du bétail importé, ou si la floraison de ces technicismes ne donne à voir en définitive que l'imaginaire idéal des lexicographes. Pour se convaincre de la profondeur réelle du phénomène de convergence entre les habitants des missions et leur bétail, il suffit de réaliser un rapide inventaire de la très

<sup>376</sup> MYMBA 1640-198, 945, 1010, 1019, 1135, 1204 et 1687-2586, 2708, 3255, puis 1722-1688.

<sup>377</sup> MYMBA 1687-2524, 2586, 3351.

<sup>378</sup> MYMBA 1640-74, 203, 1303, 1304. Voir aussi 1687, 3385 et ensuite 1722-1616, 1794.

<sup>379</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 257. Sur le chien, se reporter à notre chapitre 4.

<sup>380</sup> EDWARDS, « Domesticated Animals », art. cit., p. 91.

grande quantité de locutions faisant leur apparition au fil du temps et rendant compte d'une tendance accrue à l'observation minutieuse de l'éthologie des animaux venus d'Europe. Nous avons remarqué que cette sensibilité était inaugurée de bonne heure par la volaille, mais elle vaut également pour l'ensemble des bêtes, grandes et petites. La quasi-totalité de ces notations apparaissent en 1687 et 1722, d'abord par le renvoi à des expériences sensorielles trahissant une proximité physique accrue vis-à-vis des animaux domestiques et engageant aussi bien l'ouïe que l'odorat. Les chiens sont de ce point de vue emblématiques. Dès 1640, les renvois à leurs aboiements se font tout à fait omniprésents, et se maintiennent jusqu'à l'époque de Restivo<sup>381</sup>. Plus tard, José Manuel Peramás pourra effectivement confirmer à ce sujet que des jappements ont ponctué son long séjour dans les missions, au point d'en devenir insupportables<sup>382</sup>. Le *Vocabulario* de 1722 ajoute à ce paysage sonore le bruit qu'émettent les chiens quand ils rongent les biscuits ou les os qui leur servent de pâture<sup>383</sup>. De la même façon, le tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle voit l'apparition de renvois aux sons étouffés produits par les porcs, à leurs crocs qui grincent, voire à leurs ronflements lorsqu'ils dorment, alors que les hennissements des mules marquent désormais la vie quotidienne<sup>384</sup>. En 1687, ils étaient encore mis en comparaison avec les cris des tapirs, point de référence qui disparaît par la suite<sup>385</sup>. La dimension olfactive est, elle, représentée par l'apparition de mentions répétitives et remarquables à l'odeur singulière qui caractérise les chèvres<sup>386</sup>.

Si ces entrées nouvelles renvoient à des vécus humains, d'autres remarques ont trait à des comportements animaux que l'éthologie actuelle qualifie « d'hédoniques » et que l'on sait désormais liés à une recherche du bien-être à laquelle les Indiens prêtent une attention de plus en plus marquée<sup>387</sup>. Ainsi, on peut citer la traduction de la notion castillane de *querencia* (*vy'aba*), c'est-à-dire de lieu où la bête se trouve bien et où elle a tendance à retourner<sup>388</sup>. On note de la sorte que les vaches sont heureuses dans leur *corral*, les chevaux dans leur étable et les volailles dans leur poulailler<sup>389</sup>. Des appétences sont ensuite identifiées, comme le fait que les montures aiment avoir recours à leurs queues pour se libérer des mouches, tandis que les poules apprécient le fait de s'ébattre dans la poussière et que les chiens affectionnent particulièrement de ronger des os<sup>390</sup>. Nous pourrions considérer ces évocations banales comme insignifiantes, toutefois c'est bien leur multiplication conjoncturelle qui est remarquable : les vaches ruminent

<sup>381</sup> MYMBA 1640-135, 591, 764, 765 et 1687-2586, 2651, 3120, 3255 puis 1722-1523, 1624, 2105, 2275.

<sup>382</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 117. « Yo digo, sin embargo, que una vez por poco me quedé sordo por causa del ladrido de esos perros de América. »

<sup>383</sup> MYMBA 1722-519.

<sup>384</sup> MYMBA 1687-2706, 3055 puis 1722-2019, 2355, 2380.

<sup>385</sup> MYMBA 1687-2603.

<sup>386</sup> MYMBA 1687-2713.

<sup>387</sup> KREUTZER Michel, *L'éthologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2017, p. 117-120.

<sup>388</sup> MYMBA 1640-1100, 1432, puis 1722-2327.

<sup>389</sup> MYMBA 1687-2817, 3210, 3258.

<sup>390</sup> MYMBA 1640-914 et 1687-2779, 3317 puis 1722-2377.

et leurs veaux les têtent, la queue des porcs est tordue, les béliers entrechoquent leurs cornes, les coqs battent des ailes en chantant tandis que les poules cherchent à manger en grattant le sol, comme le font les chiens, qui tirent sans cesse leur langue, tandis que les chats demeurent à l'affût<sup>391</sup>. Ces entrées et gloses sont loin d'être innocentes, car elles sont inhérentes à toute intégration profonde des pratiques domesticatoires, lesquelles exigent une attention de tous les instants. Ces émotions sont ainsi très fortement présentes dans les dictionnaires tardifs, lesquels précisent que les vaches refusent de rentrer dans les *corrales* car elles sont peureuses, qu'un cochon grogne, s'hérissé et écume quand il est intimidé, que les bêlements de l'agneau indiquent qu'il a faim, que les poules pondeuses sont plus inquiètes que les autres et que les chiens montrant leurs crocs indiquent qu'ils n'obéissent plus à leur maître<sup>392</sup>. Nous le verrons, l'ensemble de ces remarques sont particulièrement nombreuses dans le cas du cheval, l'espèce européenne sans doute la plus individualisée, mais nous pouvons souligner pour le moment que ce procès de singularisation vaut pour les autres bêtes : tel bœuf sera lent par caractère ou bien prompt à s'ensauvager, telle poule refusera ses œufs, tandis que tel chien sera plus disposé à aboyer, ou à grogner, que ses congénères<sup>393</sup>...

En somme, malgré les silences et, à vrai dire, le peu d'intérêt de la majorité des chroniqueurs pour le bétail importé, le témoignage des dictionnaires, corrélé à celui des sources de la vie quotidienne, nous offre suffisamment d'indices qualitatifs pour consolider les conclusions de notre analyse quantitative. De Montoya à Restivo, les animaux exogènes ne sont pas seulement plus fréquemment mentionnés. Ils sont aussi mieux connus, de manière inégale d'une espèce à l'autre, mais la tendance d'ensemble est bien à la pénétration de relations anthropo-zoologiques européennes dans la langue commune. Nous avons toutefois vu qu'une part non négligeable de ces innovations avaient pour but la chasse plus que l'élevage. Afin de mieux comprendre ce paradoxe, il nous faut à présent tourner notre regard vers les pratiques d'origine amérindienne.

## 1.2.2. Maintien de l'art cynégétique

Comme nous l'avons expliqué au tout début de notre étude, lorsqu'en 1610 les premières missions sont fondées, les ordres émis à cette occasion insistent sur le fait de choisir des emplacements caractérisés par l'abondance de gibier et de poisson, afin de garantir l'autonomie alimentaire d'une population plus concentrée<sup>394</sup>. Au XVIII<sup>e</sup>

<sup>391</sup> MYMBA 1687-2548, 2670, 2676, 2779, 3255, 3346 puis 1722-1493, 1514, 1683, 1688, 1715, 1930, 1961, 2001, 2275, 2350, 2465.

<sup>392</sup> MYMBA 1687-2549, 2635, 2662, 2810, 2974, 2991, 3324 puis 1722-1497, 1586, 1679, 1925, 2019.

<sup>393</sup> MYMBA 1640-763, 1155 et 1687-2528, 2572, 2910, 2934, 3035 puis 1722-2360.

<sup>394</sup> TORRES BOLLO Diego de, « Segunda instrucción del Padre Torres para todos los misioneros del Guairá, Paraná y Guaykurúes », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1610<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 585-589 ; p. 586.

siècle, ces pratiques disparaissent presque totalement des récits des chroniqueurs ou, lorsqu'elles sont évoquées, elles le sont systématiquement au passé, afin de renvoyer au temps jadis où les Indiens ne possédaient pas de bétail et vivaient, selon les jésuites, dans un état de précarité permanente<sup>395</sup>. Pourtant, lorsqu'au tournant des années 1700 Antonio von Sepp fonde la nouvelle mission de San Juan Bautista, il avoue choisir de nouveau son emplacement sur l'avis des Indiens les plus experts dans l'art de la chasse et de la pêche<sup>396</sup>. Quelques décennies plus tard, José Sánchez Labrador notera que la conversion des « infidèles » du Taruma est rendue difficile par la concurrence durable qu'exercent les activités cynégétiques vis-à-vis d'un élevage perçu comme complexe et contraignant par des néophytes toujours prompts à partir en expédition en forêt<sup>397</sup>. La reconduction, en toile de fond, des savoirs-faires animaliers américains constitue donc une sorte d'impensé courant tout au long de la période missionnaire. Ce manque chronique d'informations est tel qu'il a été identifié et regretté par les contemporains même des Réductions qui, désirant les décrire depuis l'Europe, se sont confrontés au silence des sources, comme l'a souligné avec force l'érudite italien Lodovico Muratori.

J'aurais seulement désiré avoir une relation plus détaillée de la nature du pays, des animaux, des arbres et des oiseaux qui s'y trouvent, des propriétés du terrain, de la chasse et de la pêche des Indiens, avec d'autres connaissances de cette espèce, qui auraient eu tout l'agrément de la nouveauté. Mes recherches sur ces différents points n'ont pu me procurer que des notions fort superficielles<sup>398</sup>.

Pour cette raison, le recours à la base MYMBA peut contribuer à compenser un déficit historiographique d'autant plus prégnant que l'ethnographie contemporaine a eu tendance à définir les Guarani comme un peuple essentiellement horticulteur, la prise en compte du rôle de la chasse étant plus récente, à l'image des monographies spécifiquement dédiées à ce sujet<sup>399</sup>. Nous avons vu qu'en termes quantitatifs globaux, le poids relatif des pratiques cynégétiques semblait reculer face aux progrès de l'élevage et de la domestication. Observons-nous une censure qualitative effective des termes liés à la chasse, comme dans les chroniques ou, au contraire, un souci de consigner le vocabulaire d'une activité encore nécessaire à la survie des Réductions ? Plus encore, est-il possible de relever l'existence de croisements entre les deux domaines, le pastoral et le cynégétique, que les missionnaires ne cessent pourtant d'opposer et de séparer ?

Toutefois, comme nous l'avons fait à propos de l'élevage, commençons par nous interroger à propos du concept même employé pour faire référence à la chasse. Les travaux consacrés aux Guarani contemporains insistent sur l'absence notable d'un

<sup>395</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 56 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 465.

<sup>396</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 185-186.

<sup>397</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 282-286.

<sup>398</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. XXIV.

<sup>399</sup> FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 22, 24 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 216 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 37. « Embora o guaraní seja incapaz de conceber a vida humana sem as alegrias da caça e da pesca, a base de seu sustento lhe é fornecida pela lavoura. »

terme explicite utilisé en public pour nommer cette activité, la norme consistant en l'emploi euphémistique des emprunts castillans *pasear*, « se promener » ou *mariscar*, « pêcher des coquillages »<sup>400</sup>. Nous allons le voir, ces précautions verbales sont liées à l'ensemble d'interdits langagiers et pratiques caractérisant la chasse guarani. Les études disponibles à ce propos soulignent qu'elle répond avant tout à une obligation sociale consistant en une éthique de la générosité et du partage, l'accent étant placé sur la répartition du gibier plus que sur ses modalités d'obtention<sup>401</sup>. Depuis l'article décisif de Pierre Clastres intitulé « L'arc et le panier », il est en effet établi que la majorité des groupes amazoniens se caractérisent par l'interdiction pour le chasseur de consommer sa proie, ce qui le contraint à s'intégrer dans un réseau d'échange alimentaire fondant les conditions de possibilité de la vie sociale<sup>402</sup>. À l'époque coloniale, il semble que cette éthique de la générosité ait constitué un des éléments fondamentaux de définition de l'autorité des caciques, dont le prestige social était en grande partie lié à la capacité à assurer une redistribution des produits de la chasse<sup>403</sup>. Plus que l'activité cynégétique en elle-même, c'est donc l'idée d'approvisionnement qui prime, raison pour laquelle on ne note pas de véritable distinction sémantique entre chasse, pêche et cueillette<sup>404</sup>. Bien que l'ensemble de ces traits puisse nous sembler être incommensurable vis-à-vis du rôle des chasseurs dans l'Europe de l'époque moderne, il convient de rappeler que le terme même de « chasse » s'appliquait alors également à la pêche et que l'échange normé des proies était lui-aussi au cœur des valeurs de la noblesse métropolitaine<sup>405</sup>.

Comment ces divergences et ces similitudes apparaissent-elles dans les lexiques bilingues des jésuites ? Deux entrées doivent particulièrement attirer notre attention, l'une liée au vocable *cazar* ou fait de « chercher et poursuivre les bêtes sauvages et les oiseaux, pour les vaincre et les soumettre à l'homme et à sa domination » ainsi qu'au terme plus précis *montear*, « chercher et poursuivre le gibier dans les forêts »<sup>406</sup>. Il est tout à fait remarquable que le champ lexical de la chasse n'évolue pas de 1640 à 1722 mais que, au contraire, ce soient les entrées castillanes qui s'adaptent au fil du temps

<sup>400</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 228 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 75-76.

<sup>401</sup> RUIZ ZUBIZARRETA Joaquín et ORANTIN Mickaël, « "Poraka ? C'est comme nourrir celui qui a tué notre mère..." Parenté, pouvoir et partage dans les missions guarani du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) à l'aune de l'ethnologie et de la lexicographie diachronique », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 107, n° 2, 2021, p. 115-139 ; TESTART Alain, « Game-Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers », *Man*, 1987, p. 287-304.

<sup>402</sup> CLASTRES, *La société contre l'État*, op. cit., p. 87-110, 98-99, 104 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 48. FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 40, 88, 92 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 204, 234-236.

<sup>403</sup> MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 155-156 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 18-19. Les chants funéraires tupi-guarani exaltent systématiquement les talents de chasseurs des caciques.

<sup>404</sup> RUIZ ZUBIZARRETA et ORANTIN, « Poraka ? », art. cit.

<sup>405</sup> WARTHESSEN Amy, « The War against Animals: The Culture of the Hunt in Early Modern France », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 67 ; SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 158-162.

<sup>406</sup> DA, vol. 2 et vol. 4. « *Cazar*. Buscar, seguir y perseguir a las fieras o las aves, para rendirlas y sujetarlas al hombre y a su dominio. » « *Montear*. Buscar y perseguir la caza en los montes, u ojarla hacia algún sitio o paraje donde la esperan para tirarla. » Gardons à l'esprit que le terme *monte* n'a pas la même signification en Amérique, où il connote les forêts.



afin de saisir au mieux le sens précis des gloses guarani, que Montoya avait présentées peut-être trop rapidement comme des équivalents directs des concepts européens de chasse et de pêche, en les réduisant à leur signification zoo-technique la plus basique.

Ainsi, pour ce qui est de *cazar*, le *Vocabulario* propose préférentiellement *poraka*, valable pour la pêche et que le *Tesoro* traduit simplement comme le fait de « capturer » (*coger*) ou de « chercher » (*buscar*)<sup>407</sup>. En 1687, *Frases selectas* développe considérablement l'appréhension du verbe en le glosant plus explicitement comme le fait de « chercher sa pitance » (*buscar la vida, buscar algo, pescar o cazar*) et en indiquant qu'il est transitif, car on chasse toujours pour quelqu'un, le cas de l'approvisionnement du père étant donné en exemple : *aiporaka cherúva upe*, « je cherche à manger pour mon père » (*busco de comer a mi padre*). On peut également, et à l'inverse, devenir bénéficiaire de cette générosité : *oiporaka chéve*, « il me cherche à manger » (*él me busca de comer*) et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre que l'épithète *jeporaka* peut être appliquée tout aussi bien à un chien « chasseur » qu'à un piège de chasse<sup>408</sup>. Il faut retenir le fait que le premier *Vocabulario* a passé sous silence cette idée de la chasse en tant que forme d'alimentation d'Autrui par antonomase, tandis que *Frases selectas* fait le choix inverse, en explicitant avant tout sa dimension réciprocaire et notamment familiale. Le plus remarquable est toutefois que Restivo lui-même reprend à son titre ces explications, y compris les exemples du père, du chien et du piège<sup>409</sup>. Il semble donc y avoir eu un besoin croissant et durable d'explicitation d'une notion essentiellement sociale et irréductible à sa valeur purement technique, à tel point qu'en 1687, l'entrée « être prévoyant » (*vividor, ser*) donne *jeporaka* avec comme sous-glose *ojeporaka katu*, soit « il sait prévoir », « il sait vivre » (*sabe vivir*)<sup>410</sup>.

L'acception plus pratique de l'acte de chasse semble en réalité avoir été associée au vocable *montear*, par le biais d'une série de locutions plus descriptives, et qui se maintiennent intactes sur plus d'un siècle. *Héva'e juka*, « fait de tuer le gibier », en est une, tout comme *ka'a mondu'a*, littéralement « faire résonner la forêt, en faire sortir les foules qui l'habitent » ou encore *ka'a momyrõ*, « mettre la forêt sens dessus-dessous », l'expression *momyrõ* étant associée par le *Tesoro* au fait de *mariscar* en contexte aquatique, ce qui peut sans doute contribuer à expliquer les usages euphémistiques de la pêche au mollusque relevés par les ethnographes<sup>411</sup>. Il nous appartient enfin de noter que, de Montoya jusqu'à Restivo, une segmentation est établie entre ces pratiques de chasse par poursuite et le recours aux filets et aux pièges, associés au verbe *mbo'a*, c'est-à-dire « faire tomber », un autre euphémisme bien documenté à l'époque contemporaine<sup>412</sup>.

<sup>407</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 193v, 315v. MYMBA 1640-196, 199, 1028.

<sup>408</sup> MYMBA 1687-2708, 2715

<sup>409</sup> MYMBA 1722-1683, 1688.

<sup>410</sup> MYMBA 1687-3444.

<sup>411</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 228r, 236v. « *Mondu'a. Cazar [...]. Ndu. "Ab strepitu", dicen al ruido de cualquier cosa, y significa muchedumbre.* » MYMBA 1640-72, 96, 196, 197, 199, 900, 901 et 1687-2715, 2868, 3193 puis 1722-1688, 2037, etc. Sur *mariscar* et son équivalent *pasear*, consulter CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 218.

<sup>412</sup> MYMBA 1640-197, 200, 201, 202 et 1687-2716 puis 1722-2345.

Retenons surtout ce paradoxe marquant : là où les jésuites ne cessent de réformer le champ lexical de l'élevage, celui de la chasse se prolonge sans altération tout au long de la période missionnaire et fait l'objet d'efforts interprétatifs qui semblent croissants.

Comment expliquer cette contradiction apparente ? La réponse la plus directe semble être de postuler une insuffisance de l'élevage missionnaire, rendant le recours à la chasse nécessaire afin de compenser un apport trop limité en viande. Cette lecture n'est pas totalement satisfaisante, nous allons le constater, mais elle répond à l'une des principales spécificités du contexte paraguayen et missionnaire en matière de chasse, à savoir l'absence de législation royale restrictive. Ce n'est en effet pas un hasard si Lozano cite l'abondance des forêts en notant qu'elles sont peuplées « de tant de bêtes sauvages et de gibier qu'elles semblent être le terrain de chasse [*coto*] de quelque grand monarque »<sup>413</sup>. Plusieurs décennies avant lui, Sepp explicitait cette liberté, difficilement crédible sans doute pour son lectorat européen, habitué à une réalité bien plus limitée.

Chacun peut chasser comme bon lui plaît, il n'y a pas de district interdit, la chasse au grand et au petit gibier [*la caza mayor y menor*] est permise, tout le monde a le droit de pêcher et l'on peut aller chercher du miel en forêt ou fabriquer de la cire, chaque village peut prélever les *vaquerías* en vaches et veaux par milliers, comme je l'ai dit, afin de les ramener à leurs domiciles. En un mot, si je ne me trompe pas, il n'y a pas sous le soleil de peuple plus heureux que celui de nos Indiens, dans la mesure où ils peuvent profiter de cette vie heureuse et l'apprécier. Que le bon lecteur considère toutes les classes sociales du Saint Empire Romain, surtout celles de notre pauvre Allemagne et garde à l'esprit ce que je viens de relater<sup>414</sup> !

En effet, dans l'Europe de l'époque moderne, tout particulièrement dans une France qui sert alors de modèle en la matière, l'activité cynégétique est avant tout un loisir élitiste et une pratique distinctive, car en théorie réservée au seul souverain qui dispose cependant d'un droit de délégation. Celui-ci est théoriquement l'apanage des seigneurs en général et de la noblesse en particulier depuis la fin du Moyen Âge, sous peine de tomber sous le coup d'un délit de braconnage pouvant être puni de mort en ce qui concerne certains gibiers, tout particulièrement le cerf, réservé au seul roi<sup>415</sup>. La réglementation médiévale, qui fait de la chasse un acte non alimentaire et qui vise ainsi à criminaliser les pratiques « professionnelles » ou « cuisinières », assimile en réalité la

<sup>413</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 14. « *El terreno es fertilísimo, retajado de muchos arroyos, y solo poblado de fieras y tanta cantidad de venados, que parece coto de algún gran monarca [...]* ».

<sup>414</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 311. « *Cada uno puede cazar a gusto, no hay distrito prohibido, se permite la caza mayor y menor, todos tienen el derecho de pesca y pueden buscar miel en el monte o fabricar cera, cada pueblo puede llevar de las vaquerías a sus casas, vacas y terneras a millares, como ya dije. En una palabra, si no me equivoco, no se encuentra debajo del sol un pueblo más feliz que el de nuestros indios, con tal de que puedan apreciar y disfrutar de esta vida afortunada. ¡Que el benévolo lector repase todas las clases sociales del Santo Imperio Romano, particularmente las de nuestra pobre Alemania y tenga presente lo que vengo a relatar!* »

<sup>415</sup> SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 10-11, 18-20, 133 ; SMETS An et VAN DEN ABEELE Baudouin, « Medieval Hunting », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 59 ; BERGMAN Charles, « A Spectacle of Beasts: Hunting Rituals and Animal Rights in Early Modern England », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 54-55, 57-58.

pratique cynégétique à un art de la guerre, menée contre les animaux sauvages<sup>416</sup>. Si la population de l’Ancien Monde n’a jamais cessé de chasser, la répression du port des armes, du recours aux pièges ou tout simplement des incursions dans les forêts tenues par les seigneurs ou le roi ne cesse de s’accroître tout au long d’une époque moderne où les progrès de l’absolutisme font de la mise en scène de la chasse un atout au service de la liturgie royale<sup>417</sup>. C’est en réalité cette tradition élitiste et monarchique que nous avons retrouvée dans les journaux de Sepp, lorsqu’il évoquait le gouverneur traversant l’Atlantique à ses côtés et faisant chasser poissons et bœufs marrons par ses meutes de chiens anglais. Toutefois, dans les missions, bien plus encore que dans le reste de l’Amérique coloniale, ces restrictions n’existent tout simplement pas. Non seulement la chasse est à la portée de tous les Indiens, et pas uniquement des caciques, mais elle peut être exercée librement dans toutes les terres et forêts du Paraguay. On comprend donc que son importance en tant que moyen de subsistance ait longtemps été bien supérieure à ce qu’elle a pu signifier pour le Tiers-État métropolitain d’Ancien Régime.

Cette idée d’une chasse libérée de toute contrainte paraîtra particulièrement surprenante pour les ethnographes des Basses-Terres américaines, dans la mesure où cette pratique y est traditionnellement associée à un ensemble de normes extrêmement sévères et contraignantes, valant bien les restrictions royales d’Europe. Nous avons déjà mentionné le fait que le chasseur ne pouvait pas consommer ses propres proies. De nos jours encore, les activités cynégétiques des Guarani sont déterminées par un ensemble complexe de représentations associant le gibier à des « esprits-mâtres » dont il est nécessaire d’obtenir l’autorisation avant de partir en forêt. Celle-ci est garantie par la médiation préalable d’un chamane et par le respect d’un nombre écrasant de prescriptions : interdiction de prélever en été, de nuit, lors de certaines phases du cycle vital comme la naissance d’un enfant, tabou lié au concept même de chasse et au nom des animaux poursuivis, impératif de consommation et de traitement respectueux des dépouilles s’ajoutent en effet à la prohibition de l’autoconsommation<sup>418</sup>. Les Pères ont-ils été conscients de ces exigences, puisqu’elles apparaissent ponctuellement chez les chroniqueurs les plus curieux des coutumes des Guarani<sup>419</sup>. On peut toutefois supposer de manière légitime que ces interdictions ont été levées discursivement par les jésuites, qui ne pouvaient les considérer que comme des superstitions à éradiquer.

Faut-il dès lors considérer que le Paraguay missionnaire est devenu un paradis de la chasse comme il était censé se convertir en havre pour l’élevage ? Bien entendu, l’intérêt des ignatiens n’était pas de promouvoir une activité qui éloignait leurs ouailles

---

<sup>416</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 30-32, 76, 277-278, 299.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 193, 225, 233, 236, 273, 367 ; WARTHESEN, « The War against Animals », *art. cit.*, p. 57.

<sup>418</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 211-219, 233-234, 236 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 21, 41-42, 54, 57, 61, 65, 69, 75, 113.

<sup>419</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 336-338 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 400 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 17.

des missions et qui les mettait au contact toujours dangereux des Indiens « infidèles ». Un autre facteur jouait aussi contre la chasse, à savoir le fait que celle-ci était interdite pour les membres du clergé au moins depuis le concile Latran IV de 1215, prohibition réaffirmée par ailleurs par les livres d'ordres, ce qui laisse supposer des infractions de la part des missionnaires<sup>420</sup>. Plus généralement, l'attitude des ecclésiastiques vis-à-vis des pratiques cynégétiques s'est globalement caractérisée par un franc rejet, l'assimilant à une préoccupation carnassière et violente, contraire aux principes de l'Évangile<sup>421</sup>. Mais la lecture inverse, visant à justifier la prédation par l'empire de l'homme sur le reste de la Création, certes légitimé par la Genèse, est également perceptible sous la plume des ignatiens du Paraguay, en particulier chez Sepp, qui loue la multiplication providentielle du gibier<sup>422</sup>. Ce dernier se vante d'ailleurs d'avoir lui-même appris à ses Indiens la pratique du lacet pour capturer des « pigeons » (*palomas*) puis les offrir aux autres Pères de passage par sa Réduction<sup>423</sup> ! De fait, il faut plutôt voir dans l'attitude jésuite vis-à-vis de la chasse le désir de contrôler plus fermement une activité liée aux coutumes anciennes, qu'il s'agit de transformer en simple loisir, comme elle est censée l'être dans le Vieux Monde<sup>424</sup>. D'autres auteurs insistent par ailleurs sur le caractère nuisible de la chasse pour la transition au pastoralisme chrétien, dans la mesure où elle entretient une confusion dangereuse entre domestication et prédation<sup>425</sup>. Surtout, c'est le fait que ce soient les caciques qui dirigent ces pratiques qui a dû préoccuper des jésuites très jaloux de leur mainmise sur l'approvisionnement des Indiens, par le biais d'une viande de bœuf dont ils avaient, nous le verrons, le monopole de la distribution.

Comme l'ont démontré Mickaël Orantin et Joaquín Ruiz Zubizarreta à partir de l'analyse de plusieurs chapitres des *Diálogos en guaraní*, ces derniers mettent en scène un conflit entre deux chasseurs aux valeurs opposées, l'un, Chiro, partageant ses proies avec ses proches dans le cadre du caciquat, l'autre, Tícu, se limitant à son seul foyer nucléaire. Là où l'un suit les prescriptions anciennes, l'autre obéit aux normes fixées par les missionnaires, liées au mariage et à la maisonnée comme unité de base de la société chrétienne<sup>426</sup>. Quoi qu'il en soit, le fait même que le manuscrit de Luján fasse

<sup>420</sup> SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 73-75 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 175-182. Les excès censurés par les livres d'ordres le sont en 1693 suite à un ordre généralice expédié en 1691, le port d'armes étant toléré pour les Pères du Paraguay à cause des risques d'invasion et d'attaques de bêtes sauvages, pas pour la chasse. COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 163-164. « [S]e va introduciendo mucho este abuso de cazar los nuestros y tirar con escopetas cuando van de camino a las chacras y estancias y también en llevar escopetas cuando van de camino y añaden que muchos las tienen propias y las llevan consigo, cuando se mudan de un colegio a otro. Ya se ve la suma disonancia que esto hace en nuestro modo, y cuán ajeno es de la profesión religiosa el hacer viaje en esta forma. Vuestra Reverencia severísimamente lo prohíba, y quite las escopetas a todos los que las tuvieren. »

<sup>421</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, *op. cit.*, p. 43-48, 110-114 ; THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 211-217.

<sup>422</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 185-186 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>423</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>424</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 95-97. « Los días de descanso iban a cazar pájaros por las selvas y bosques apartados [...] ». Le chroniqueur jésuite ajoute que ce loisir était prescrit car conforme aux idéaux platoniciens.

<sup>425</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 33, 40. Ce risque est notamment associé aux Espagnols.

<sup>426</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 124-126 ; RUIZ ZUBIZARRETA et ORANTIN, « Poraka ? », *art. cit.*

référence à la chasse indique le rôle de premier plan de ce mode de subsistance dans la vie quotidienne, en dépit du silence des sources en castillan. En réalité, l'un de ces dialogues permet de trancher le débat, dans la mesure où l'on y voit un Père organiser explicitement une expédition de chasse auprès du *kapitã*, soit le *corregidor* de la mission.

Q[uestion]. Est-il bon que les Indiens aillent tuer du gibier [*so'ò juka*] ce jour ou bien plutôt demain ?

R[éponse]. Ta volonté sera faite, Père, cela sera fait selon ce que tu diras.

Q. Je souhaite donc que les Indiens aillent capturer du gibier [*so'ò pyhy*] ce jour-même.

R. C'est bien, Père, entendu, Père. Qu'il en soit ainsi, ainsi soit-il<sup>427</sup>.

Entre pragmatisme alimentaire et rejet théorique, la chasse a donc dû et pu se tailler une place discrète aux côtés de l'élevage. Pouvons-nous constater de ce point de vue une érosion des savoirs-faires cynégétiques ? Comme nous allons le souligner, la base MYMBA indique au contraire une longue prolongation des pratiques et des représentations anciennes, notamment en raison du maintien et de la christianisation du prestige social associé au chasseur efficace. Mais intéressons-nous d'abord aux principales proies évoquées par les trois lexiques hispano-guarani. Ce point est décisif pour juger du degré d'hispanisation de la chasse missionnaire, dans la mesure où le gibier fait l'objet d'une hiérarchisation très stricte aussi bien dans les sociétés d'Ancien Régime que chez les Guarani, si l'on en croit l'ethnographie. D'une part comme de l'autre, on ne chasse en effet pas au hasard et certains individus sont privilégiés aux dépens d'autres, tandis que certaines espèces font l'objet de tabous<sup>428</sup>. De ce point de vue, nous pouvons déjà considérer, en nous appuyant sur les listes de zoonymes citées plus haut et sur les relevés des ethnologues, que les proies des Indiens des missions sont variées, bien plus en tout cas que celles qui sont couramment mentionnées par les chroniqueurs : cerfs, pécaris, tapirs, perdrix et faisans sont les plus prisés, aux côtés des tamanoirs, singes, nandous, sarigues et rongeurs<sup>429</sup>. Nous retrouvons en effet dans les dictionnaires un spectre encore plus large, que nous pouvons diviser en bêtes comparables à celles d'Europe, en proies irréductibles à l'Ancien Monde et enfin en individus ambigus vis-à-vis de l'élevage. Nous proposons cette classification à défaut de pouvoir nous appuyer sur des classes de gibier explicitement mentionnées par les

<sup>427</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 24-29. « P[regunta]. *Aguyjetei panga ko ára pýpe mbya so'ò juka haguãma, koterã ko'ëramo. R[espuesta]. Nde'e háva rupi katu ijajéne Pa'i, vel Nde imombe'u háva rupi tijaje Pa'i. P. Che aipota viña ki arave mbya so'ò pyhy haguãma. R. Aguyjetei evokói Pa'i vel ha'eva kúi Pa'i. Aipova'e katu tijaje vel evokova'e katu.* » Une ambiguïté reste possible dans la mesure où, nous le verrons, *so'ò* peut aussi désigner la viande en général et celle de bœuf en particulier. Voir sur ce point notre chapitre 6.

<sup>428</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 77-78, 113-119, 135.

<sup>429</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 85-86 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f° 6r ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 88-89 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 10-12, 156-158, 243-245, 287 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 59, 89. Pour une liste des mammifères chassés par les Mbyá contemporains, voir CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 219-222, 239-245 ; pour ce qui est des oiseaux, consulter les données fournies par CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*

sources. Certes, Montoya insiste bel et bien sur la différence entre « l'animal d'eau », *so'ò ypeguára, so'ò ypetapiariguára* (*aguado, animal*) et « l'animal de la forêt », *so'ò ka'apyiára, so'ò ka'apeguára* (*animal del monte*), mais ni *Frases selectas* ni Restivo ne conservent cette opposition pourtant tout à fait limpide<sup>430</sup>. Seule la seconde catégorie apparaît dans leurs dictionnaires, ce qui constitue un indice majeur d'appauvrissement lexical<sup>431</sup>. D'autre part, nous n'assistons pas non plus à des tentatives de transposition en termes guarani des grands types de proies européennes ni de la distinction fondamentale entre « bêtes rouges » représentées par le cerf et « bêtes noires » dont le sanglier est l'archétype<sup>432</sup>. Le vocabulaire de la chasse paraît être bien plus segmenté par le hiatus entre les quadrupèdes et les oiseaux, faisant l'objet d'un traitement différent mais non lexicalisé.

En règle générale, les termes consignés par les lexiques sont généraux et font peu référence à des espèces en particulier. Ce fait est notable, dans la mesure où, nous l'avons vu, la chasse européenne tourne autour des cervidés, réputés être des proies nobles et liés à des vertus chrétiennes, en France comme dans le reste de l'Ancien Monde<sup>433</sup>. Ils priment, sauf peut-être en Espagne, sur le sanglier considéré comme un trophée de second rang<sup>434</sup>. Pour les Guarani, à l'inverse, c'est le cerf qui est négligé, tandis que le pécar, assimilé à l'époque des missions à un sanglier, représente la proie par excellence, elle-aussi associée à des vertus morales et dont la chasse représente l'accomplissement cynégétique par antonomase<sup>435</sup>. De ce point de vue, il est notable que ni l'un ni l'autre ne se distinguent par leur présence dans les dictionnaires, ni d'ailleurs dans les chroniques. Tout au plus Montoya mentionne-t-il la différence entre les jeunes cerfs sans bois et les individus plus âgés<sup>436</sup>. *Frases selectas* est plus disert, et renvoie à deux reprises au fait de ne pas faire de bruit pour ne pas effrayer les cervidés, tandis qu'une anecdote est narrée autour de la confusion inspirée par un animal pris pour un cerf et étant en réalité un tapir, ce qui semble noter la préséance du premier sur le second<sup>437</sup>. Restivo n'offre, lui, aucun détail, tandis que le pécar brille par son absence surprenante<sup>438</sup>. On sait pourtant que les variétés de cerfs ont attiré l'attention des chroniqueurs, tandis que les modalités raffinées de chasse au pécar, par piégeage, à l'arc ou à l'issue de grande battues communales, occupent une place tout à fait considérable dans les ethnographies contemporaines. Le silence des lexicographes ne nous permet dès lors pas de trancher en faveur d'un remplacement du tapir par le cerf.

<sup>430</sup> MYMBA 1640-32, 82. Cette dichotomie existe aussi en Europe, BERGMAN, « A Spectacle of Beasts », *art. cit.*, p. 58.

<sup>431</sup> MYMBA 1687-2698 puis 1722-1558.

<sup>432</sup> SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 61-62 ; Sur cette taxonomie et son rôle extrêmement structurant pour les pratiques de chasse contemporaines, voir HELL Bertrand, *Sang noir : chasse, forêt et mythe de l'homme sauvage en Europe*, Paris : L'Oeil d'Or, 1994<sup>2012</sup>.

<sup>433</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 79-84 ; BERGMAN, « A Spectacle of Beasts », *art. cit.*, p. 55.

<sup>434</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 84-85 ; SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 62.

<sup>435</sup> CEBOLLA BADIO, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 185-186. LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 288.

<sup>436</sup> MYMBA 1640-377.

<sup>437</sup> MYMBA 1687-3303, 3344, 3387.

<sup>438</sup> Nous tâchons d'expliquer l'invisibilité missionnaire du pécar par des motifs religieux, dans notre chapitre 6.

Toutefois, un fragment de discussion tiré des *Diálogos en guaraní* nous offre un indice en faveur d'une hispanisation des pratiques cynégétiques<sup>439</sup>. Deux vachers, Ruca et Mbarucu, partagent une discussion qui tourne autour de la poursuite des cervidés et du fait de « savoir » les chasser en rase campagne à l'aide de chiens, et à l'européenne.

Mbarucu. Je veux aller parcourir les champs pour y tuer des cerfs [*guasú jukávo*].

Ruca. Sais-tu tuer des cerfs ?

Mbarucu. Oui, je sais les tuer.

Ruca. Et comment fais-tu pour les tuer ?

Mbarucu. J'ai coutume de les tuer avec [en présence de] mes chiens domestiques [*cherymba jagua*]<sup>440</sup>.

Retenons pour la suite de nos réflexions que cette chasse est motivée par le fait de confectionner des vêtements en cuir de cerf et de tirer de la poudre de leurs bois, pour des raisons non explicitées. Cette scène peut être immédiatement mise en relation avec la seule autre espèce faisant l'objet d'échanges de ce type dans le manuscrit de Luján. Il s'agit du récit de la rencontre avec un tapir femelle et sa portée en forêt. Si les chiens sont encore cités, la mort de l'animal, croisé sur les rives d'un cours d'eau limoneux, est causée à coups de flèches à pointes en métal, plusieurs des Indiens étant obligés de se défendre de la mère furieuse, avec la pointe de leurs arcs<sup>441</sup>. Le tapir ou « grande bête » est en effet l'autre proie régulièrement évoquée par les chroniqueurs, qui évoquent des battues nocturnes réalisées avec des torches voire le recours à des appeaux, à des affûts et à des pièges<sup>442</sup>. De nouveau cependant, les lexiques ne nous offrent guère de détails. Montoya cite certes les « *barreras* », ces rives pleines de limon où les protagonistes des *Diálogos* croisent précisément la femelle et ses petits<sup>443</sup>. *Frases selectas* mentionne la confusion déjà évoquée avec le cerf et la parenté de son cri avec celui de la mule, ainsi que l'existence de chemins très surveillés par les chasseurs<sup>444</sup>. Mais, de tous ces détails, Restivo ne conserve rien du tout. Une tendance généralisée à l'érosion du lexique cynégétique semble donc se maintenir dès 1687 et surtout en 1722, où le nouveau siècle paraît s'ouvrir sur un recul systématique de la présence de la chasse dans les lexiques, correspondant, nous l'avons vu, à un recul de la zoonymie.

Même chose avec un autre gibier, le capybara, dont les modalités de chasse ont là-aussi de nombreux points communs avec les pratiques européennes, puisqu'on le

<sup>439</sup> CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 359-360 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay, op. cit.*, p. 210-211 ; LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 286 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 10 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza, op. cit.*, p. 197-200 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales, op. cit.*, p. 47.

<sup>440</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján], doc. cit.*, p. 97-99.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 24-29.

<sup>442</sup> LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 290-291 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay, op. cit.*, vol. 1, p. 32-33 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 63.

<sup>443</sup> MYMBA 1640-154.

<sup>444</sup> MYMBA 1687-2603, 3387.

poursuit jusqu'aux cours d'eau avec des chiens<sup>445</sup>. Le manuscrit de Luján cite de façon ponctuelle cet animal, mais les lexiques n'offrent aucun détail relatif à sa chasse<sup>446</sup>. Le constat vaut également pour le tamanoir, le singe et le tatou, dont les chroniques nous indiquent pourtant qu'il est fondamental de savoir bien différencier les espèces pour distinguer celles qui sont comestibles<sup>447</sup>. Seuls les rongeurs trouvent grâce auprès des lexicographes, puisqu'on mentionne les terriers des agoutis et des lièvres, sans doute assimilés à leurs équivalents européens, dont la poursuite dans les garennes constituait le principal loisir de la petite noblesse<sup>448</sup>. En définitive, ce sont plus les oiseaux qui ont attiré l'attention des dictionnaires, peut-être parce que, comme l'a démontré le cas d'Antonio von Sepp, une plus grande tolérance était de rigueur pour les ecclésiastiques pratiquant ce type de chasse, contrairement à celle du gros gibier<sup>449</sup>. Nous avons déjà identifié la perte massive de lexique frappant toutes les « perdrix » (*perdiꝛ*), en réalité des tinamous. Montoya évoque pourtant l'existence de chiens « à perdrix » (*perdigueros*), tandis qu'en 1687 est précisément décrit le comportement de l'oiseau se blottissant de peur à l'arrivée du chasseur et la technique employée par le chien pour poursuivre et faire s'envoler le tinamou, qui peut parfois être capturé au dernier moment par quelque faucon de passage<sup>450</sup>. Là encore, Restivo supprime l'intégralité de ces notations. Pour leur part, les « faisans » (*faisanes*) ou hoccas n'inspirent pas de gloses cynégétiques, en dépit des remarques de Dobrizhoffer, qui souligne la facilité avec laquelle on les abat<sup>451</sup>. Contre toute attente, un gibier absent de la plupart des chroniques, le *mbigua* ou *cuervo de agua* (« corbeau aquatique »), une sorte de cormoran, est précisément mentionné à plusieurs reprises par Montoya, qui souligne son incapacité à sortir de l'eau mais aussi l'existence d'une flèche spécifique pour le capturer. Aucun de ces détails ne lui survit<sup>452</sup>.

Le cas des quelques chasses plus originales vis-à-vis des pratiques connues en Péninsule est différent, probablement parce qu'elles ont plus attiré l'attention des Pères par leur singularité. C'est surtout le cas du nandou, dont les « meutes » assaillies à l'arc et aux *boleadoras* figurent toujours dans les récits des missionnaires<sup>453</sup>. Montoya

<sup>445</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 302-303 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 57, 59. Ces auteurs évoquent un « porc » ou « sanglier d'eau » (*puerco de agua, jabalí de agua*).

<sup>446</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 180-187.

<sup>447</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 268-270, 282-286, 288, 289-291 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 304 pour une explicitation détaillée de la différence entre les divers types de tatous.

<sup>448</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 301-302 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 275-278 ; SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 86-87. MYMBA 1640-310, 834 et 1687-2800, 3028, 3155 puis 1722-1587, 2142. Une renvoi à la chasse aux lapins *tapi'iti* apparaît dans ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 128-129.

<sup>449</sup> CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 6r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 15-16.

<sup>450</sup> MYMBA 1640-1010 et 1687-2565, 2629, 3351.

<sup>451</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 318-319. Les « faisans » *jaku* appartiennent aux *Cracidae*.

<sup>452</sup> MYMBA 1640-549, 987. Le *mbigua* semble correspondre au *Phalacrocorax Olivaceus*, issu des *Phalacrocoridae*.

<sup>453</sup> CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 6r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 210-211 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 339-341 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 33-34 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 156-158, 243-245 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 311-314. Sans doute ce *topos* répond-il à une demande ou une curiosité spécifiques du lectorat métropolitain.



les passe sous silence, sans doute parce qu'il écrit son dictionnaire depuis les forêts du Guayrá, tandis qu'en 1687 est mentionnée la poursuite de ces oiseaux par les chiens et les nombreux détours réalisés par l'oiseau afin d'échapper aux canidés<sup>454</sup>. Fidèle à lui-même, Restivo ne retient pas ces détails. Les autres proies insolites, comme le caïman, l'iguane ou la loutre, évoquées avec curiosité par Dobrizhoffer en particulier, ne sont pas à l'origine d'entrées spécifiques<sup>455</sup>. Une dernière exception correspond toutefois au jaguar, pour des motifs que nous aurons l'occasion de comprendre plus avant. Des gloses renvoient à son terrier, au besoin de perdre la peur qu'il suscite et de poser des lacets spécifiquement conçus pour le tuer<sup>456</sup>. *Frases selectas* évoque en particulier l'art de cribler un félin de flèches, celui-ci étant en mesure de s'enfuir vivant malgré tout<sup>457</sup>. Restivo, de son côté, est encore et toujours assez avare en détails. Les chroniqueurs énumèrent pourtant de très nombreuses autres techniques, qu'il s'agisse de chasse à la lance, au fusil, au lasso, à la cage ou même par brûlis, le plus souvent à cheval et à l'aide de véritables meutes de mâtins spécialement dressés<sup>458</sup>. Mais aucune d'entre elles ne sont citées dans les lexiques. Certes, l'intérêt des chroniqueurs s'explique plus par le désir de captiver le lectorat européen, qui aura sans doute établi un parallèle avec la chasse au loup préoccupant la métropole, en particulier au XVIII<sup>e</sup> siècle où voit le jour une série d'attaques anthropophages très médiatisés<sup>459</sup>. Dans des missions où, nous le verrons, la menace était en vérité bien plus concrète et fréquente, il est surprenant que les ignatiens n'aient pas souhaité armer lexicalement leur lectorat indien face au fauve.

En définitive, et c'est là un paradoxe tout à fait fondamental qu'il nous faudra tenter d'expliquer, si une espèce est fréquemment citée en tant que gibier dans les deux lexiques les plus tardifs, c'est surtout le bétail bovin. Nous avons déjà eu l'occasion de noter que certains missionnaires, tel Dobrizhoffer, rapprochaient le comportement des bœufs paraguayens de celui des cervidés sauvages. De fait, son récit insiste sur la menace des hordes de bovidés marrons menaçant les voyageurs de leurs cornes lors de la traversée des plaines. Dobrizhoffer indique comment les bêtes des *vaquerías* sont tuées, à cheval, le cavalier coupant le nerf des pattes arrières avant de laisser le taureau, la vache ou le veau agoniser, activité qu'il n'hésite pas à qualifier de « chasse » (*hunting*) mais aussi de « massacre » (*slaughtering*)<sup>460</sup>. Le terme réapparaît dans les sources rédigées

<sup>454</sup> MYMBA 1687-2524.

<sup>455</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 291-299, 303-304, 304-306. La chasse au caïman est toutefois brièvement mentionnée par ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 180-187.

<sup>456</sup> MYMBA 1687-2626 puis 1722-2142, 2175.

<sup>457</sup> MYMBA 1687-2637.

<sup>458</sup> CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 359-364 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 207-208 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 294-295 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 17-18 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 156-158 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 251-260. Ces techniques sont connues de longue date des tout premiers observateurs des Guarani. Voir par exemple MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 221-223.

<sup>459</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 71-74, 85-86. Se reporter à notre chapitre 9 sur cette peur du jaguar-loup.

<sup>460</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 218, 221-222.

dans d'autres langues, dans la mesure où, entre autres cas, on trouve l'emploi du mot « chasse » chez Muratori et Charlevoix, tandis qu'on lit le terme *caza* chez Sepp<sup>461</sup>. C'est toutefois Gaetano Cattaneo qui nous offre le meilleur compte-rendu de ces pratiques.

Une vingtaine de chasseurs à cheval vont du côté où l'on sait qu'il y a le plus de bœufs sauvages, ils ont en main un long bâton armé d'un fer taillé en croissant et bien aiguisé, dont ils se servent pour frapper le taureau qu'ils poursuivent, au niveau d'une des jambes de derrière, puis ils le frappent si adroitement qu'ils lui coupent presque toujours le nerf au-dessus de la jointure ; l'animal tombe bientôt à terre et ne peut plus se relever. Le chasseur, au lieu de s'y arrêter, poursuit les autres taureaux à bride abattue, frappant de la même manière tous ceux qu'il rencontre, et les met hors d'état de fuir. 18 ou 20 hommes abattent ainsi sans peine 700 à 800 taureaux en une heure. Quand ils sont las de les frapper, ils descendent de cheval pour prendre quelque repos, ils assomment ensuite sans danger les taureaux qu'ils ont abattus ; après en avoir pris la peau et quelquefois la langue ou le suif, ils abandonnent le reste aux corbeaux [aux urubus]<sup>462</sup>.

Dans quelle mesure retrouve-t-on ce glissement de l'élevage vers la chasse dans les sources en guarani ? Une piste tout à fait significative nous est offerte par le journal de guerre de 1705, à travers la présence d'une correction lexicale. En plein siège de Colonia, un allié des Espagnols part tuer des vaches marronnes mais est assassiné par des Indiens infidèles. La première version du récit explique que son départ était motivé *jeporakávo*, « [par le fait de] chasser » des vaches, mais cette formule s'est vue raturée par une autre main que celle du copiste, et remplacée par la tournure plus neutre *vaka juka*, « [en allant] tuer des vaches ». Quelques pages plus loin dans le même document, les Indiens des missions se plaignent que les Espagnols les exploitent en les forçant *ñandeporakávo vakajukávo*, « [à] chasser et tuer des vaches »<sup>463</sup>. Malgré la vigilance du ou des correcteurs, c'est ici le même lapsus qui réapparaît et qui s'impose aux dépens de l'euphémisme « tuer des vaches ». Pour les Indiens, cette activité est donc bel et bien une forme de chasse comme une autre. Nous le verrons, ce constat peut être appliqué à l'identique aux chevaux qui, s'ils ne sont pas tués comme les bovidés, n'en sont pas moins capturés suivant des modalités prédatrices relevant plutôt de l'appivoisement.

Ces dernières apparaissent avec un grand luxe de détail dans les vocabulaires. Montoya n'évoque que très peu le lexique de la chasse au boeuf, encore très marginale à l'époque où il fonde les premières missions, même si la « lance » ou *garrocha* est déjà présente, cette arme étant traduite de façon littérale comme un « outil servant à couper les taureaux » (*mi, toro kutukáva, apiháva*)<sup>464</sup>. C'est bien plus à partir de 1687 que voit le jour un vocabulaire technique spécialisé : on les tue avec des couteaux très effilés, on

<sup>461</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 205 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 17-18 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 64-65.

<sup>462</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 347-351 ; voir aussi CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 17-18.

<sup>463</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekoue*, op. cit., p. 117, 125. « [K]arai rovaja jeporakávo [barré] vaka juka ohova'e ave akói ára tapy'yi ojuka. [...] [E]guĩ karai ñande nako guĩ papaha rupi ñote jaha mba'e apo hápe jepi, 60, ambua'ekue nako 80 ñote oho papaha ave [barré] ahose hagüe ñote nako guĩ oho ñandeporakávo vakajukávo jepi [...] »

<sup>464</sup> MYMBA 1640-601 et 1687-3040 puis 1722-1999.

les encercle, on leur coupe les tendons, on les capture au lasso, on s'entraîne également à les mettre à mort<sup>465</sup>. En 1722, Restivo pousse cette logique à son extrême, puisque certaines entrées font désormais parler des Indiens qui affirment que tuer des vaches est devenu « leur profession » (*aporojuka vaka rebe, tengo ejercicio de matar vacas*). L'objet emblématique de cette période est devenu le lasso (*laço*), traduit par le mot *tukumbo*<sup>466</sup>. En termes de dynamisme lexical, c'est donc le bétail qui inspire le plus grand nombre d'entrées cynégétiques, sans doute parce que la chasse au bétail impliquait le recours au cheval. Elles étaient donc nouvelles, et inspiraient sans doute une créativité accrue de la part des Indiens les découvrant à l'issue de leur intégration à la vie missionnaire. En Europe même, les traités de chasse à cheval sont très tardifs et peu nombreux, au point qu'ils sont considérés comme un véritable impensé de la tradition cynégétique<sup>467</sup>. Un cas marginal mais intéressant est celui des canards qui, selon Lozano, donneraient parfois lieu à la chasse d'individus semi-domestiqués échappés des missions<sup>468</sup>. Il est à ce sujet remarquable que les lexiques distinguent toujours strictement, par le biais de deux zoonymes différents, les individus sauvages des animaux ayant été apprivoisés<sup>469</sup>.

En somme, si le bœuf est l'animal chassé par excellence, et qu'on le capture à cheval et à l'aide de lances, peut-on en déduire que le silence lexicographique entourant les autres proies se traduit également par une érosion du lexique technique associé aux pratiques de chasse anciennes ? Contre toute attente, malgré la présence très timide du gibier américain dans les dictionnaires, ces derniers ne témoignent pas d'une perte notable du savoir-faire cynégétique. Au contraire, toutes les techniques présentes du temps de Montoya le sont encore sous *Frases selectas* et, paradoxalement, dans les écrits de Restivo, pourtant peu sensible à la chasse en général. On n'observe pas de tentative d'importation en guarani de la fameuse « langue » de la chasse, ce répertoire de mots très codifiés caractérisant l'aristocratie chasseresse en Europe<sup>470</sup>. À l'inverse, le lexique que l'on retrouve est celui qui apparaît, plusieurs siècles plus tard, dans les relevés des ethnographes. Ce champ lexical n'est toutefois pas simplement reconduit de 1640 à 1722, dans la mesure où il est marqué par quelques variations dialectales d'une mission à une autre mais aussi par l'intégration progressive de deux innovations : les armes à feu d'une part, les chiens de chasse, que nous avons déjà mentionnés, de l'autre<sup>471</sup>. Les unes et les autres paraissent avoir déclenché une véritable intensification de la chasse.

<sup>465</sup> MYMBA 1640-131, 407, 1164 et 1687-2562, 2760, 2890, 2957, 3002, 3119, 3209, 3257.

<sup>466</sup> MYMBA 1640-754, 755, 756, 757, 758, 759 et 1687-2563, 2605, 2633, 2839, 3134, 3275, 3336 puis MYMBA 1722-1459, 1589, 1791, 1846, 1913, 1956, 2102, 2114, 2162, 2210, 2354, 2365, 2378, 2443, 2457.

<sup>467</sup> SALVADORI, *La chasse, op. cit.*, p. 105.

<sup>468</sup> LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 15-16, 327.

<sup>469</sup> MYMBA 1722-1549, 2254. Cette distinction entre *guarimbe* ou *ñarimbe* domestique et *ypeg* ou *ypegapa* sauvage est propre à Restivo et établie à partir du fait que les seconds voleraient, contrairement aux premiers.

<sup>470</sup> SALVADORI, *La chasse, op. cit.*, p. 40, 62-66 ; BERGMAN, « A Spectacle of Beasts », *art. cit.*, p. 62.

<sup>471</sup> Sur l'utilisation contemporaine des armes à feu et des chiens de chasse par les Mbyá, voir CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza, op. cit.*, p. 228-232. Consulter également notre chapitre 4.

Les techniques cynégétiques peuvent être divisées en deux grandes catégories. La première correspond au piégeage et dispose actuellement de la faveur des Guarani, qui ont peu recours à la chasse mobile<sup>472</sup>. Bien évidemment, l'utilité des pièges était connue en Europe, où ils avaient cependant très mauvaise presse, dans la mesure où ils étaient la marque de fabrique des braconniers et ce, malgré un regain d'intérêt au XVIII<sup>e</sup> siècle sous l'effet d'une curiosité nouvelle pour les arts mécaniques<sup>473</sup>. Adeptes comme nous l'avons vu d'un « braconnage missionnaire », Antonio von Sepp affirme qu'il a dû apprendre lui-même l'art du lacet à ses Indiens, qui n'auraient auparavant chassé qu'en tuant leurs proies unes à unes, à l'arc<sup>474</sup>. Cette assertion est peu crédible si nous tenons compte de l'énorme quantité de lexique présent dans les dictionnaires et donnant à voir la très grande richesse des solutions pratiques répertoriées. Nous retrouvons ainsi tels quels les trois grands types de pièges décrits par les ethnographes : d'une part, les *monde* et *mondepi* tuant les quadrupèdes par la chute soudaine d'un rondin de bois, de l'autre les lacets *nũhã* surtout destinés aux oiseaux en les prenant à la patte<sup>475</sup>. Cependant, tous les lexicographes débordent amplement ce cadre en citant le recours à des fosses, à des cages, à des leurres et même à de la glu<sup>476</sup>. La reconduction constante de ces connaissances indique clairement que les techniques en question ont dépassé le statut de simple loisir dominical et ont sans doute contribué de manière considérable aux stratégies de subsistance des missions, notamment en temps de famine. Il est par ailleurs intéressant de noter qu'à la même époque les traités de chasse européens font preuve d'un intérêt croissant pour l'ingéniosité caractérisant ces « chasses sauvages »<sup>477</sup>.

Le second type de chasse est dynamique. Pourtant avare de compliments sur ce point, Sepp reconnaît aux Guarani un véritable génie pour le pistage du gibier<sup>478</sup>. De fait, le champ lexical de la poursuite, de l'épuisement des proies et de la soumission de ces dernières, est lui-aussi constant dans les trois lexiques<sup>479</sup>. Il a sans doute bénéficié de la révolution provoquée par l'arrivée des chiens européens qui, contrairement à

<sup>472</sup> FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 54-56 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 227-228.

<sup>473</sup> SMETS et VAN DEN ABEELLE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 63 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>474</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 88-89. « *Las palomas no se crían en este país en palomares, sino que vuelan en bandadas por sobre los campos. Para cazarlas no es necesario sino colocar un lazo de crin o bien una trampa, y ya se las tiene a montones. He enseñado estos métodos a mis indios, que por su gran ingenuidad no sabían nada de semejante astucia europea, y no conocían otro método que tirar sobre cada pájaro por separado, con arco y flechas.* »

<sup>475</sup> Pour un aperçu de ces pièges, photographies à l'appui, voir à nouveau CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 227-228 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 54-56 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 46-47.

<sup>476</sup> MYMBA 1640-88, 112, 113, 201, 202, 363, 397, 398, 760, 761, 762, 801, 805, 992, 993, 1068, 1073, 1307, 1438 et 1687-2626, 2653, 2715, 3280, 3283, 3418 puis 1722-1537, 1563, 1587, 1691, 1841, 2103, 2125, 2303, 2478, 2479.

<sup>477</sup> SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>478</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 253-254. « *Los indios, por naturaleza, disponen de un olfato tan agudo que no van en zaga a los mejores lebreles, acostumbrados a encontrar el rastro de cualquier animal en el campo o monte más inaccesible, jamás pisado por ningún ser humano.* » Voir sur ce point MYMBA 1640-714, 715, 716, 717, 945, 1009, 1043, 1134, 1136, 1227, 1228, 1229, 1230, 1308, 1372, 1417 et 1687-2650, 2826, 2831, 3014, 3093, 3219, 3304, 3314, 3351, 3466 puis 1722-1514, 1638, 2070, 2287, 2343, 2409.

<sup>479</sup> MYMBA 1640-17, 18, 19, 129, 262, 264, 265, 737, 738, 837, 867, 869, 870 et 1687-2882, 3001, 3175 puis 1722-1487.

l’Ancien Monde, ne sont pas ici l’apanage de la noblesse. D’après Alfred Métraux, leur utilisation à l’appui de la chasse serait ainsi documentée dès le XVI<sup>e</sup> siècle et la base MYMBA indique bien, nous l’avons vu, que c’était là leur principal rôle au sein des missions<sup>480</sup>. Le fait que les lexicographes n’aient pas cherché à conserver les subtilités du langage cynégétique européen, distinguant allans, dogues, chiens courants et chiens couchants, ne signifie pas que ces auxiliaires aient eu un rôle mineur. Au contraire, on peut lire cette simplification comme le signe d’un accès relativement démocratique à ces animaux, pourtant si intimement liés à la culture aristocratique de la Péninsule<sup>481</sup>. L’ethnographie contemporaine confirme d’autre part le fait que la chasse guarani est actuellement indissociable du recours au chien, considéré comme un auxiliaire tout à fait consubstantiel à cette activité<sup>482</sup>. Au sein de la base MYMA, les mentions répétées à un objet-clé pour la chasse à courre, la laisse, nous permettent de penser que cet usage des canidés comme prédateurs était effectivement fréquent dans les missions<sup>483</sup>. Si l’organisation de battues, stratégie la plus utilisée en Espagne, n’est pas présente dans les vocabulaires, ces derniers mettent plus volontiers l’accent sur des tactiques individuelles, et notamment sur la mise en place d’affûts de chasse afin de prendre les proies en ayant recours à des appâts<sup>484</sup>. Nous avons déjà mentionné ces *rokái* ou postes de chasse, décrits par Sánchez Labrador et associés aux flèches à bout rond, puisque nous avons vu plus haut qu’ils ont servi de point de référence pour traduire d’abord le poulailler puis les *corrales* pastoraux, avant que l’emprunt castillan *kora* ne s’impose<sup>485</sup>.

Nous comprenons bien mieux le sens de cette transition de la chasse vers le pastoralisme, ou plutôt, d’une forme de chasse à une autre, si nous consultons le relevé établi par Ambrosetti auprès des Guarani sylvestres à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>486</sup>. Celui-ci nous indique en effet que le *rokái* est surtout employé pour capturer des perruches. Pour ce faire, un oiseau apprivoisé est utilisé comme appât, avec des graines de maïs, afin d’attirer un grand nombre d’individus sauvages, qui sont ensuite capturés un à un depuis le *rokái* à l’aide d’un bâton assorti d’un nœud coulant. Aussi incongrue que cette transposition puisse paraître, c’est bien la même technique qui est utilisée à l’appui du *rodeo* des vaches marronnes, où des troupeaux domestiqués sont manipulés pour attirer les troupeaux sauvages puis les capturer à cheval, avant de les parquer dans les *corrales*. L’utilisation du terme *rokái* dans le cadre de l’élevage s’illumine donc peut-être si on la considère avant tout à l’aune d’une extension des techniques de chasse traditionnelles

<sup>480</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 94.

<sup>481</sup> SMETS et VAN DEN ABELE, « Medieval Hunting », art. cit., p. 59, 61 ; SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 91-98 ; BERGMAN, « A Spectacle of Beasts », art. cit., p. 64.

<sup>482</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 228-229.

<sup>483</sup> MYMBA 1640-1303, 1304 et 1687-3255 puis 1722-1794.

<sup>484</sup> MYMBA 1687-2642 puis 1722-1493. SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 118, 200.

<sup>485</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 288.

<sup>486</sup> AMBROSETTI Juan B., « Los indios caingú del Alto Paraná (Misiones) », *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, vol. 15, 1894, p. 728-729. L’auteur offre un très intéressant dessin du bâton et du lacet utilisés dans le cadre de cette technique et susceptibles, selon lui, de mener à la capture rapide de dizaines d’oiseaux.

vers le domaine nouveau qu'a constitué l'exploitation extensive des hardes de bovins. Dès lors, la dichotomie habituellement mise en avant par les jésuites entre élevage et chasse, bétail et gibier, se voit considérablement limitée par la continuité des pratiques.

Si les stratagèmes de chasse sont conservés, qu'en est-il des armes utilisées ? La période couverte de Montoya à Restivo correspond à une étape de transition dans le Vieux Monde, où l'arbalète traditionnelle laisse progressivement la place au fusil, de plus en plus perfectionné<sup>487</sup>. C'est ce même processus que subissent à l'heure actuelle les Guarani, qui ont presque tous abandonné l'arc<sup>488</sup>. Dans la mesure où les missions se caractérisaient par un statut unique de garnison frontalière, conférant aux Indiens le privilège de pouvoir porter des armes à feu, la question se pose de savoir dans quelle mesure ces fusils ont été utilisés à la chasse. Il est de ce point de vue remarquable de noter qu'en Europe également, les frontières étaient exemptées du contrôle strict de la possession des fusils, qui visait à limiter la pratique du braconnage<sup>489</sup>. Pour en revenir au Paraguay, il s'avère toutefois que la majorité des chroniqueurs affirment que les armes à feu n'étaient employées qu'à la guerre, car elles étaient rares, tout comme la poudre, et peu familières des Indiens qui leur préféraient les arcs, y compris dans les milices<sup>490</sup>. Ce désaveu paraît être confirmé par l'obsession des livres d'ordres pour l'organisation d'exercices de tir au fusil, tous les dimanches, dans le but de compenser les difficultés des miliciens en la matière<sup>491</sup>. Il est vrai que, d'autre part, les *Diálogos en guaraní* ne mentionnent jamais l'utilisation de fusils au service de la chasse, et que leur propriété n'a pas été individuelle, mais communale<sup>492</sup>. Toutefois, le champ lexical lié à ces armes est en inflation constante, en 1687 et surtout en 1722, où toutes les parties du fusil et les modalités de son entretien sont énumérées par Restivo<sup>493</sup>. Il est certes

<sup>487</sup> SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 119-123.

<sup>488</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 46-47 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 54, 61, 64, 75, 76 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 228-232.

<sup>489</sup> SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 283-286, 294.

<sup>490</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 313 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 219-220 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 110, 137, 153-156 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 343 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 97.

<sup>491</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 220. Ces ordres se répètent sans cesse tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Voici à titre d'exemple les recommandations adressées à Mártires en 1727 puis à Concepción en 1731. « *Cómprense bocas de fuego para que se adiestren los indios a tirar y serán enseñados por algunos que las sepan manejar bien. [...] Prosígase con toda aplicación en el frecuente ejercicio de las armas y, por lo que toca a las bocas de fuego, siendo muy pocas las que hay en el pueblo no solo procurará Vuestra Reverencia cobrar cuanto antes las que traje de Buenos Aires, sino también cuidará de que se acreciente su número hasta el de 80 siquiera y, para que se conserven siempre corrientes y limpias como es razón, hará Vuestra Reverencia se registren a menudo a lo menos cada mes y se aplicará algún indio capaz que sepa o aprenda a componer las que se maltrataren.* » Une lettre provinciale de 1699 nous révèle en effet que les Indiens ne savent alors ni armer, ni viser, ni déclencher un fusil, raison pour laquelle est mise en place une récompense pour les plus adroits. COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 198.

<sup>492</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 84-85 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 32r-32v.

<sup>493</sup> MYMBA 1687-2622, 2641, 2661, 2839, 2901, 2914, 2993, 3202, 3357, 3374 puis 1722-1581, 1610, 1613, 1634, 1654, 1703, 1713, 1866, 1934, 1950, 1960, 2163, 2200, 2389, 2398, 2460, 2522.

possible, de ce point de vue, que les jésuites aient été les seuls usagers des armes à feu dans les rares cas où ils devaient se faire chasseurs, principalement face aux jaguars<sup>494</sup>.

L'arc et la flèche demeurent donc probablement les armes de chasse indiennes par excellence. Effectivement, elles sont sans doute l'un des objets les plus souvent cités dans les trois dictionnaires. Qu'il s'agisse de leur fabrication, de leur empennage ou des différentes manières de les tirer, les entrées spécialisées sont innombrables et se maintiennent dans le temps. Les flèches peuvent ainsi être en bois, en métal pour les proies les plus coriaces, rondes pour assommer les oiseaux et les prendre vivants, avec ou sans harpons, empoisonnées<sup>495</sup>... Leur description correspond à celle qu'en donne Métraux à partir des collections ethnographiques : de grande taille, ornées de plumes, associées à un étui en écorce pour les flèches, issues de matériaux que Guevara et Sánchez Labrador décrivent en détail<sup>496</sup>. Indispensables, ce sont en vérité elles qui prennent le pas sur les pratiques européennes, puisque le fusil ne s'impose pas. Cette prolongation a sans doute été encouragée par le souvenir latent, chez les jésuites, des arcs médiévaux, longtemps l'arme de chasse la plus démocratique, tandis que d'autres pratiques guarani, comme le recours à des *virotos* ou flèches à pointe ronde destinées à assommer les proies sans les tuer, étaient aussi connues en Europe<sup>497</sup>. Le cas le plus emblématique de ce type de convergence est celui de la « chasse » aux bovins, puisque celle-ci peut également être menée à l'arc et, de fait, Sepp encourage les enfants de sa mission à pratiquer le tir sur des boeufs, avec à la clé des scènes tout à fait improbables.

En ce qui concerne les mousquets, dont j'ai une cinquantaine dans mon pauvre arsenal, il est regrettable que les Indiens, tout maladroits qu'ils sont, n'apprennent pas à tirer correctement, en partie parce qu'ils sont très peureux et qu'ils prennent peur si une détonation se produit. Je les fais tirer sur une cible le dimanche, mais peu nombreux sont ceux qui apprennent à faire mouche, petit à petit. Je leur donne souvent l'ordre de tirer sur un taureau, non sur une cible, mais ils échouent misérablement, même dans ces conditions. Ces gens sont donc peu adroits dans l'usage des armes à feu, mais bien plus habiles s'ils tirent à l'arc ou capturent un animal avec un lasso, de telle sorte que le pauvre taureau porte sur le champ une forêt de flèches sur son dos, et il est tant criblé de coups de flèches qu'il ressemble plus à un hérisson qu'à un taureau ; ils lui jettent des pierres à la tête, de sorte que

<sup>494</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 314. Sepp mentionne toutefois le recrutement d'un maître d'armes espagnol dans le but explicite d'enseigner aux Indiens la fabrication de fusils et d'en généraliser ainsi l'usage. Sur les Pères tueurs de jaguars, voir notre chapitre 9.

<sup>495</sup> MYMBA 1640-51, 109, 164, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 1064, 1066, 1347, 1413, 1416 et 1687-2547, 2637, 2688, 2797, 2928, 2944, 2976, 3013, 3163, 3369, puis 1722-1469, 1495, 1601, 1660, 2201, 2303, 2305, 2395, 2514, etc. Il est intéressant de noter que l'entrée 1687-3457 mentionne des variations dialectales liées aux flèches.

<sup>496</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 70-78 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 36, 44 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 286-288. Voir également DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 90 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 733-734 ; MÉTRAUX, « The Guaraní », art. cit., p. 84-85 ; BARTOLOMÉ Miguel A., *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Asunción : Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991, p. 73.

<sup>497</sup> SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », art. cit., p. 62-63. Sur les *virotos* et leur description, comparer par exemple DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 318 et vol. 2, p. 358-359 d'une part ; de l'autre, AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 701. Voir notre chapitre 9 pour une illustration, gravée, de cette pratique.

l'animal se met à mugir lamentablement, puis il fait ce qu'il peut pour encorner ses ennemis, et tombe finalement au sol<sup>498</sup>.

Malgré la célébration du génie des Indiens pour le tir à l'arc, les livres d'ordres notent une perte de précision qui préoccupe les autorités jésuites dans l'éventualité d'une attaque portugaise, ce qui débouche sur une intensification des exercices de tir dominicains tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>499</sup>. Dès 1666, le visiteur Andrés de Rada avait remarqué cette perte progressive de savoir-faire en matière de tir à l'arc, à tel point qu'il plaidait déjà pour des mesures strictes visant à « ressusciter cet exercice si naturel chez les Guarani » et à remplir les missions de flèches, quitte à faire en sorte que les Indiens se rendent chaque dimanche à l'église armés de leurs arcs, afin d'être parés à toute attaque surprise<sup>500</sup>. Pourtant, sept décennies plus tard, en 1730, le risque est de nouveau évoqué, en des termes extrêmement sévères, par le Provincial Herrán, décidé à remédier à cette apathie des milices guarani en les faisant désormais former, comble du paradoxe, par des archers tout récemment convertis et donc jugés encore rompus au maniement de l'arc et des flèches, avant que la vie missionnaire ne les ait émoussés. Voilà donc à nouveau un bel exemple des contradictions ignatiennes, cette fois entre la vocation militaire des Réductions d'une part et le projet de pastoralisation de l'autre, lequel devrait en toute logique conduire à un abandon progressif du recours à l'arc, objet lié à la chasse et à la guerre tribale, qui reste cependant indispensable aux Indiens.

Que l'on prenne au sérieux la question si souvent évoquée de l'exercice militaire des flèches, des gourdins, des lances et des pièces d'artillerie, en les maniant avec le plus de vigueur et d'efficacité possibles. Et, pour faciliter et mettre en œuvre un objectif aussi important, on conviera quelques Indiens *tobatines* parmi les plus adroits, en les attirant avec l'appât des louanges et de quelque récompense, car n'importe lequel d'entre eux y sera très bien employé, afin de susciter la honte et la totale consternation dans lesquels cette nation [guarani] doit se trouver à cause

---

<sup>498</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 233-235. « En cuanto a los mosquetes, de los cuales tengo 50 en mi pobre arsenal, es lamentable que los indios en su torpeza no aprendan a disparar correctamente, en parte también porque son muy espantadizos y se asustan si se produce una detonación. Les hago tirar a blanco los domingos, pero hay muy pocos que aprenden paulatinamente a dar en el hito. Esta gente es, pues, poca diestra en el uso de armas de fuego, pero mucho más hábil si tiran con el arco o enlazan un animal, así que el pobre toro lleva enseguida un bosque de flechas en su pellejo, y es tan acribillado a flechazos que se asemeja más a un erizo que a un toro; le tiran piedras a la cabeza, de modo que el animal empieza a mugir de manera lastimera, trata de cornear a su enemigo y cae finalmente al suelo. »

<sup>499</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 395 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit. ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit. ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit. MYMBA 1722-1610, 1654 alternent les renvois au fusil, à l'arc et à la fronde lorsqu'il s'agit d'évoquer les entraînements militaires.

<sup>500</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 37. « Queja ha sido común que con las armas de fuego se fueron olvidando los arcos y flechas y que apenas se halla ya tirador de importancia, y así encargo a Vuestra Reverencia vuelva a resucitar este ejercicio tan natural de los guaraníes y que se haga mucha y muy buena flechería y tenga cada indio 50 flechas, dos arcos y cuatro cuerdas y que todas las reseñas a los flecheros se les reconozca no sólo el número de éstas sino la calidad de ellas. Atendiendo a que cada Reducción fuera de las flechas, arcos y cuerdas de los particulares tenga de común en el alma con 5.000 o 6.000 flechas de manifiesto para cualquiera arrebató con los arcos y cuerdas que según el número de indios de cada pueblo se juzgarán convenientes para que se sobre antes que falten para los flecheros. » Sur les arcs et flèches dominicains, *Ibid.*, p. 39 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 32r-32v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 538.



de la négligence déplorable qu'elle a manifesté à ce sujet. Et je ne laisserai aucune pierre non retournée tant que cette dernière n'aura pas été bannie<sup>501</sup>.

Ces précautions sont tout à fait surprenantes, étant donné le faisceau d'indices témoignant du maintien du rôle décisif de la chasse et, nous allons le voir, du statut social associé au fait de porter l'arc et de l'utiliser avec expertise. Il n'empêche que ce dernier n'est pas la seule arme à la disposition des chasseurs des missions. Ainsi, sont également évoquées des frondes et des *boleadoras*, c'est-à-dire des pierres liées par des lanières et permettant de capturer les proies après les avoir entravées<sup>502</sup>. Les premières sont peut-être d'origine européenne, car les livres d'ordres exigent leur introduction à usage militaire, tandis que les *boleadoras* sont des emprunts aux cultures non-guarani de la Pampa<sup>503</sup>. Elles sont utiles pour stopper des nandous, des bœufs et des chevaux, et bien des chroniqueurs décrivent ce genre de scène de poursuite<sup>504</sup>. Des arbalètes sont enfin citées du temps de Montoya, mais elles n'ont prospéré que sous la forme de jouets, pas plus que les sarbacanes, dont les Guarani n'auraient que très peu l'usage<sup>505</sup>.

Restent à décrire les ressources les plus marginales, tels les filets, dont on sait l'importance dans les pratiques de chasse ibériques, et qui semblent avoir eux-aussi été importés dans les missions<sup>506</sup>. Outre les *garrochas* déjà évoquées pour tuer les taureaux, de simples bâtons sont mentionnés par Sepp et par Charlevoix dans le but d'assommer les perdrix, à la capture tellement aisée que ce dernier l'assimile à une sorte de pêche à la ligne, certains Indiens faisant même l'usage de leurs lassos pour étourdir les oiseaux lors de leurs chevauchées<sup>507</sup>. Lozano nous explique enfin que les bâtons en question ont pour finalité de « pêcher » les perdrix qui, menacées avec un lasso, sont forcées à passer leur tête dans un nœud attaché à une canne, se refermant sur eux lorsqu'elles tentent ensuite de s'envoler<sup>508</sup>. Des pieux sont enfin mentionnés à l'occasion<sup>509</sup>. Nous

<sup>501</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 241. « *Téngase presente la materia tantas veces insinuada del ejercicio de las armas de flecha, macana, lanzas y bocas de fuego, ejercitándolos con el mayor empeño y eficacia posible y, para facilitar y poner por obra punto tan importante, se convidarán algunos indios tobatines más diestros, alentándolos con el cebo de la alabanza y algún premio, que cualquiera será muy bien empleado para suscitar el descaimientoy la consternación suma con que se halla esta nación por el deplorable descuido que ha habido en esta parte; y no dejaré piedra por mover hasta verlo desterrado.* »

<sup>502</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 208-209, 220-221 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 10, 12 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 155 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 343. MYMBA 1640-703, 704, 1287, 1288 et 1687-3089, puis 1722-2065, 2288.

<sup>503</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 37-38 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 258-259, 528 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 80.

<sup>504</sup> MÉTRAUX, « The Guarani », art. cit., p. 85 ; CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 15r. « *[E]stas bolas son dos que, atadas a las puntas de un cordel, tiran con ellas a un tigre, león o avestruz y con gran facilidad lo enredan.* »

<sup>505</sup> MYMBA 1640-146, 147, 1351 et 1687-2664, 3453. MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 79-80 ; MÉTRAUX, « The Guarani », art. cit., p. 85.

<sup>506</sup> MYMBA 1640-200, 492 puis 1722-1922. SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », art. cit., p. 63.

<sup>507</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 20-21, 88-89 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 33-34.

<sup>508</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 327-328 ; voir aussi GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 63. La « pêche » aux perdrix vise-t-elle à euphémiser des actes pouvant être reprochés aux Pères ?

<sup>509</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 359-364.

le constatons donc, malgré l'effondrement massif de la zoonymie endogène dans les dictionnaires et en dépit du peu d'entrées spécifiquement consacrées à telle ou telle proie, les techniques de chasse, elles, survivent sur le temps long et font l'objet d'une attention soutenue. Faut-il attribuer cette durabilité aux seuls impératifs alimentaires ? Il faut nous rappeler à ce sujet que la prouesse cynégétique demeure, chez les Guarani, une pratique éminemment sociale, où la répartition du gibier compte autant sinon plus que son obtention. Or, de ce point de vue, les lexiques nous révèlent que cette valeur d'activité de prestige n'a pas du tout disparu et que, paradoxalement, elle a pénétré le discours chrétien lui-même, voire des champs lexicaux en théorie étrangers à la chasse.

Quand Dobrizhoffer se rend en mission dans le Taruma, le premier Guarani qu'il rencontre est un jeune homme chassant des oiseaux à l'arc<sup>510</sup>. Cette image typique de l'Indien insoumis n'est pourtant pas si éloignée de ce que devait être la réalité des missions puisque, nous l'avons vu, les armureries devaient conserver un nombre élevé de flèches et les habitants se rendaient à la messe chaque dimanche avec leur arc<sup>511</sup>. Celui-ci faisait donc partie de la vie quotidienne, et les vocabulaires insistent sur la possession personnelle de cette arme, qui était sans doute fabriquée individuellement et dont le manuscrit de Luján nous apprend que les flèches étaient désormais surtout faites de cornes de vache<sup>512</sup>. Plus encore, ils nous indiquent que les arcs étaient légués de père en fils, au point que transmettre son arme semblait être un euphémisme pour renvoyer au fait de décéder, contrairement aux infidèles qui, selon Sánchez Labrador, n'héritaient pas des arcs et les laissaient dans une hutte funéraire, suivant une pratique toujours bien documentée de nos jours<sup>513</sup>. L'arc, dont la traduction en guarani, *gyrapa*, renvoie dans son signifiant même aux « oiseaux » (*gyra*), constituait donc un marqueur social, au point que les dictionnaires enregistrent la notion de « possesseur d'arc » (*gyrapa ja*), sans doute comme unité de mesure militaire<sup>514</sup>. On sait par l'ethno-histoire qu'au XVI<sup>e</sup> siècle les nouveau-nés de sexe masculin recevaient des arcs miniatures et que des pratiques visant à modifier leur corps par le biais de ligatures et de tatouages devaient, tout au long de leur croissance, garantir leur talent dans le maniement des arcs, des griffes de jaguars et des serres d'aigles étant offertes pour cultiver la férocité des futurs guerriers<sup>515</sup>. Ces croyances ont toujours cours chez les groupes indiens de l'époque contemporaine, et il est possible qu'elles aient également pu survivre dans les missions, où l'arc disposait d'une légitimité nouvelle via les milices chargées de garder

<sup>510</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 63-64.

<sup>511</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 222.

<sup>512</sup> Par exemple MYMBA 1687-2532, puis 1722-1583, parmi de nombreux autres exemples. Il est très rare que l'arc soit évoqué avec des modalités impersonnelles. Sur les cornes, ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 126-128.

<sup>513</sup> MYMBA 1687-2826, 2929. SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 287. Voir aussi MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 158 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 271 ; AMBROSETTI, « Los indios caingá », art. cit., p. 738 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 134.

<sup>514</sup> MYMBA 1640-556 et 1687-2624, puis 1722-1972.

<sup>515</sup> MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 136-139 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 212-213 ; MÉTRAUX, « The Guarani », art. cit., p. 83.

la frontière, ce qui explique sans doute pourquoi Restivo inclut, très tardivement, une entrée consacrée spécifiquement à « l'archer courageux » (*valiente, flechero, ogyrapa pypira atãva'e*, c'est-à-dire, littéralement « celui qui ouvre son arc avec dureté »)<sup>516</sup>. Cet indice nous rappelle que, selon les conquistadores, les Guaraní avaient coutume de déclarer la guerre en envoyant un arc et une poignée de flèches pour signifier leurs intentions<sup>517</sup>.

Car posséder un arc ne suffit pas, encore faut-il le manier avec expertise. Les entrées sont ainsi très nombreuses qui célèbrent le talent des uns en qualité de *gran flechador* ou *poroyvõ harete*, « grand tireur » ou brocardent, à l'inverse, le peu de dextérité des autres, laissant fuir leurs proies indemnes ou blessées<sup>518</sup>. Derrière cette exaltation de la précision, il faut sans doute également voir la célébration de la générosité du grand chasseur, capable de répartir un nombre important de proies à ses proches, mais aussi celle du grand guerrier, puisque nous savons que des concours de tir à l'arc étaient organisés au sein des milices, avec la participation des garçons dès le plus jeune âge<sup>519</sup>. Définitoire de la masculinité voire de l'humanité chez les Guaraní contemporains, l'arc est en effet une composante-clé de l'individualisation et du prestige social<sup>520</sup>. Une entrée est exceptionnelle de ce point de vue et, une fois n'est pas coutume, elle nous est fournie par Restivo. Celui-ci indique ainsi que *kuña tirõ jepe oporoyvõkuaa*, c'est-à-dire que « même les femmes savent comment tirer à l'arc » (*aín las mujeres saben flechar*)<sup>521</sup>. Cette observation est fondamentale, car les ethnographies contemporaines indiquent, à la suite de Clastres, que la chasse est chez les Guaraní un art exclusivement masculin, la cueillette demeurant, elle, féminine dans la majorité des sociétés amazoniennes<sup>522</sup>. En Europe, aussi bien la fauconnerie que la chasse à courre étaient des activités qui incluait, à l'inverse, les femmes de la haute aristocratie, le braconnage demeurant une activité masculine<sup>523</sup>. Serait-il possible que les jésuites aient pu tolérer l'usage des arcs par les femmes ? Montoya décrit, dans ses premières descriptions des Indiens du XVII<sup>e</sup> siècle, la coutume de certaines femmes de tirer des flèches lors des cérémonies funéraires nobiliaires<sup>524</sup>. De la même manière que les filles nobles pouvaient hériter du caciquat de leur père en cas d'absence d'héritier mâle, on peut supposer que la maîtrise

<sup>516</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 691 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales, op. cit.*, p. 60, 77 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión, op. cit.*, p. 64 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza, op. cit.*, p. 224. MYMBA 1722-1469.

<sup>517</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 39 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba, op. cit.*, p. 236.

<sup>518</sup> MYMBA 1640-508, 555, 558, 1133 et 1687-2783, 3313, 3406, puis 1722-1973.

<sup>519</sup> JARQUE, *Insignes misioneros, op. cit.*, p. 314 ; SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 96-97 ; ESCANDÓN Juan de, *Juan de Escandón y su Carta a Burriel*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Theoria, 1760<sup>1965</sup>, p. 96 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 344 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes, op. cit.*, p. 97.

<sup>520</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta, op. cit.*, p. 24, 27 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay, op. cit.*, p. 41. Sur le prestige lié à la figure du chasseur généreux, voir là encore FERNANDES, *Os animais, op. cit.*, p. 71, 74.

<sup>521</sup> MYMBA 1722-1625.

<sup>522</sup> CLASTRES, *La société contre l'État, op. cit.*, p. 88-89, 90-92 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza, op. cit.*, p. 223, 225 ; FERNANDES, *Os animais, op. cit.*, p. 45, 73, 75.

<sup>523</sup> SMETS et VAN DEN ABELE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 61 ; SALVADORI, *La chasse, op. cit.*, p. 138, 188, 297-298.

<sup>524</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual, op. cit.*, f° 83v.

de l'arc, exigée par ce type de fonction, pouvait aussi être acquise<sup>525</sup>. Il est clair, dans tous les cas, que la glose citée par Restivo vise surtout à donner honte à un mauvais tireur en le comparant aux femmes. La présence durable d'une célébration des talents cynégétiques est en tout état de cause incontestable, à tel point qu'il est noté en 1687 que les gauchers sont supposés être meilleurs tireurs que les autres, alors que Restivo présuppose l'existence de prédispositions héréditaires et reproduit une exclamation qui en dit véritablement beaucoup sur le statut associé à la chasse : « comme si tu étais fils d'un mauvais tireur, tu laisses le gibier s'échapper » (*mba'e avyha ñemoña pochy, ejávo ruguaĩ panga mba'e eremondo jepe, como si fueras hijo de un mal tirador, dejas ir libre la caza...*)<sup>526</sup> !

Un dernier point mérite notre attention à ce sujet. Comme l'a démontré Pierre Clastres dans « L'arc et le panier », l'une des principales phobies des chasseurs indiens réside dans le fait d'être *panẽ*, c'est-à-dire d'être frappé par une malédiction rendant caduque toute entreprise de chasse, surtout en cas de non-respect des prescriptions exigées par les « maîtres » du gibier<sup>527</sup>. En théorie, cette idée devrait être absente des dictionnaires, et pourtant elle est bien citée, innocemment, par *Frases selectas* comme la situation de celui qui est « malheureux à la chasse » (*che so'o panẽ, soy desgraciado en la caza*) ou à la pêche (*pira panẽ*)<sup>528</sup>. Cet indice n'est certes pas suffisant pour déduire que les croyances guarani liées aux interdits de chasse ont survécu souterrainement dans les missions, mais la coïncidence sémantique est frappante, tout comme la présence d'un renvoi à une autre croyance typique, selon laquelle le gibier peut « savoir » qu'on l'attend en embuscade<sup>529</sup>. Toutefois, bien plus encore qu'une survivance de l'animisme à travers la chasse, c'est surtout la pénétration de celle-ci au sein même du discours chrétien qui peut être remarquée dans certains cas, particulièrement notables. Le plus emblématique est celui de l'arc-en-ciel. Le *Tesoro* de Montoya nous indique ainsi que ce phénomène météorologique était originellement nommé *ÿ'y*, c'est-à-dire « coin de hache »<sup>530</sup>. Or, si les *Frases selectas* n'ajoutent rien à ce sujet, Restivo note que cet usage a été déplacé par un autre, tendant à identifier l'arc-en-ciel comme *Tupã guyrapa*, « l'arc de Dieu »<sup>531</sup>. Que conclure de cette remarque, *a priori* anodine ? Faut-il y voir une christianisation d'un objet central pour l'identité guarani ou, à l'inverse, l'insertion

<sup>525</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 69-70. L'auteur évoque une oratrice, sans doute noble, l'accueillant à Yapeyú.

<sup>526</sup> MYMBA 1687-3108 puis 1722-2057. Muratori note à ce propos que « [l']adresse et la valeur sont presque les seules qualités que les Sauvages estiment et dont ils se piquent. On leur apprend de bonne heure à tirer de l'arc et à manier les autres armes qui sont en usage parmi eux. Ils deviennent si habiles dans ces exercices qu'ils manquent rarement leur coup, même en tirant au vol ». Voir MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 34 ; voir également LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 387.

<sup>527</sup> CLASTRES, *La société contre l'État*, op. cit., p. 92-93. « Car, lorsqu'un homme est victime de cette véritable malédiction, étant incapable de remplir sa fonction de chasseur, il perd par là même sa propre nature, sa substance lui échappe : contraint d'abandonner un arc désormais inutile, il ne lui reste plus alors qu'à renoncer à sa masculinité [...] »

<sup>528</sup> MYMBA 1640-935, 1336 et 1687-2715, 2887, 3440, puis 1722-1975.

<sup>529</sup> MYMBA 1687-2571. « Héva'e gua'arõramo ndouri. No acude la caza si la aguardan. »

<sup>530</sup> RUIZ DE MONTAYA, *Tesoro*, op. cit., f° 195v.

<sup>531</sup> MYMBA 1722-1584, 2089.

d'une arme préhispanique au cœur du système de représentations catholique ? On peut tout aussi bien postuler un transfert sémantique depuis le castillan *arco iris*, d'autant plus que d'autres cas sont à notre disposition, comme « l'archet » ou *arco* utilisé pour les instruments de musique, traduit comme un *guyrapa mbaraka kytykáva*, soit un « arc permettant de limer le violon »<sup>532</sup>. Mais on peut également établir un parallèle avec la mythologie guarani contemporaine, où les Jumeaux rejoignent la demeure céleste de leur père en tirant des flèches qui forment ainsi un pont suspendu dans les airs<sup>533</sup>. Par-delà le silence des chroniqueurs, la chasse irrigue donc bien l'ensemble de la vie des missions, après avoir été réactivée paradoxalement par l'élevage bovin d'une part et les milices de l'autre. Qu'en est-il alors la pêche (et la cueillette), l'autre grande activité traditionnelle également associée à l'arc, mais cette fois sans lien avec le bétail ? Irrémédiablement américaine, sera-t-elle la perdante du processus de pastoralisation ?

### 1.2.3. Retour à la pêche et la cueillette

Plus encore que la chasse, la pêche relève de l'angle mort documentaire, à tel point que même les chroniqueurs les plus diserts à propos des pratiques cynégétiques, tel Sepp, se montrent silencieux au sujet des activités halieutiques. Chez ce dernier, les mentions sont rares et surtout liées à la pêche en haute mer lors de la traversée de l'Atlantique, alors même que les Réductions n'avaient pas recours à l'exploitation des poissons d'eau salée<sup>534</sup>. L'un des très rares passages dédiés aux ressources fluviales, décisives dans une région qui sera nommée par la suite « Mésopotamie argentine », relève de la contradiction, dans la mesure où le chroniqueur affirme que la pêche y est abondante, aisée et universelle, mais aussi que « personne » ne la pratiquerait en réalité. À la lecture de ce passage, le Paraguay devient une sorte de Paradis terrestre ou plutôt aquatique, débordant de vie et de prospérité, mais n'ayant jamais été exploité par des Indiens totalement inconscients de la véritable manne qui se cache dans leurs fleuves. Il reviendrait dès lors aux missionnaires d'imposer une exploitation utile des poissons.

Il y a ici de nombreuses espèces parmi les poissons les plus exquis, qui abondent, même si je n'en ai pas vu un seul qui s'apparente à nos espèces européennes, sauf quelque menu fretin qui ne coïncide pas non plus totalement avec ses parents dans le Nouveau Monde. J'ai moi-même pêché de nombreux poissons sans nasse ni hameçon. N'importe qui peut le faire. Il suffit seulement de joindre les mains, de les plonger dans l'eau, et de les en sortir rapidement. L'eau bout de poissons. Et quand les rayons du soleil réchauffent un peu l'eau, les poissons sautent sans cesse verticalement, et tombent par conséquent souvent dans les bateaux qui sont de passage. De cette manière, nous nous sommes nous-aussi divertis et en avons

<sup>532</sup> MYMBA 1687-3058.

<sup>533</sup> MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 68.

<sup>534</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 30, 31, 38-39, 41. Il n'est pas impossible que ce passage soit aussi sous l'influence du motif biblique de la pêche miraculeuse, Sepp étant expert en matière de mise en scène évangélique implicite.

pêché un grand nombre. Cela s'explique car, depuis la création du monde, jamais personne n'a pêché ici<sup>535</sup>.

Ce paradoxe n'est pas propre à Sepp. Nombreux sont en effet les jésuites qui célèbrent la quantité presque providentielle de poisson frayant dans les fleuves Paraná et Uruguay, tout en considérant que la pêche était certes une activité essentielle pour les anciens Guarani, qu'elle a pu jouer un rôle de premier plan dans la fondation des premières missions, mais qu'elle a désormais été rendue obsolète par l'élevage<sup>536</sup>. Tout comme en matière de chasse, le savoir-faire halieutique des Indiens n'est pas valorisé et se voit considéré au contraire comme un obstacle au pastoralisme, la facilité d'accès à des poissons nombreux et de très grande taille offrant une invitation constante à la fainéantise<sup>537</sup>. Contre toute attente, l'attitude des ethnographes correspond au constat inverse, et même un spécialiste de l'envergure d'Alfred Métraux a pu considérer que la pêche constituait une activité « d'importance secondaire », tandis qu'Ambrosetti n'a pas de difficultés à affirmer que les techniques développées par les Caingú du Haut-Paraná sont « imparfaites »<sup>538</sup>. Il a fallu attendre les travaux d'Egon Schaden pour que soit mise en avant la grande variabilité du recours à la pêche d'un groupe à l'autre en fonction des ressources écologiques disponibles, et les apports décisifs de Francisco Noelli et de l'archéologie pour que l'on découvre, tout à fait récemment, le très haut degré de raffinement des pratiques halieutiques guarani, fondées sur une authentique forme d'exploitation très planifiée des cycles reproductifs des poissons d'eau douce<sup>539</sup>.

Pour revenir aux missionnaires, leur silence est d'autant plus incompréhensible que la pêche constituait à l'époque moderne, et contrairement à la chasse, un acte très positivement considéré et même directement encadré par l'Église. En effet, depuis le Moyen Âge et la consolidation des restrictions alimentaires entourant le Carême mais aussi le jeûne hebdomadaire, l'essentiel de la population européenne devait se priver de viande environ une centaine de jours par an. Combiné à une symbolique ancienne associant le Christ au poisson et faisant de l'Apôtre saint Pierre un pêcheur, cet interdit

---

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 58. « Hay aquí múltiples especies de los más exquisitos peces en abundancia, a pesar de que no he visto aún un solo pez que se asemeje a una de nuestras especies europeas, menos unos pescaditos que tampoco coinciden del todo con sus parientes en el Nuevo Mundo. Yo mismo he pescado numerosos peces sin anzuelo ni nasas. Cualquiera lo hace. Sólo es necesario unir las manos, sumergirlas en el agua y sacarlas otra vez rápidamente. El agua hierve de peces. Y cuando los rayos del sol calientan un poco el agua, los peces saltan continuamente hacia lo alto, y caen por lo tanto a menudo dentro de los barcos que pasan. De este modo también nosotros tuvimos la diversión de pescar muchos. La causa está en que desde la creación del mundo nadie ha pescado aquí jamás. »

<sup>536</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 303 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 179-180 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 83 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 271.

<sup>537</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 60-61 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 56. « La ingénita desidia de los naturales, tan sujetos a la ociosidad, y tan poco aplicados a la útil labor de los campos, por naturaleza fecundísimos, necesita una dispensa inagotable de los ríos y lagunas, cuyas riberas habitan y eligen por el interés de la pesca. »

<sup>538</sup> MÉTRAUX, « The Guarani », art. cit., p. 81. « Fishing is of secondary importance. » AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 701. « Los caingú, cuando tienen oportunidad, pescan y consumen muchos pescados, pero generalmente de las especies pequeñas, que son las que pueden conseguir con sus procedimientos imperfectos de pesca. »

<sup>539</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 47 ; NOELLI, « Piratípe », art. cit., p. 32.

faisait des monastères médiévaux de véritables laboratoires en matière d'exploitation piscicole, tandis que la commercialisation internationale du hareng fumé avait comme objectif de garantir l'approvisionnement des populations rurales et montagnardes<sup>540</sup>. Les impôts ecclésiastiques comme la dîme étaient intimement liés au trafic de poisson, et, par conséquent, la pêche n'était frappée par aucune des réglementations limitant par ailleurs strictement la chasse aux nobles et la prohibant aussi aux ecclésiastiques<sup>541</sup>.

Les missions ne pouvaient échapper à cette règle universelle et, contrairement au gibier voué à être substitué par le bétail bovin, le poisson s'avérait ici indispensable à l'observation de la liturgie catholique. En l'absence de réseaux d'approvisionnement maritime coloniaux, les Réductions étaient tributaires des savoirs-faires traditionnels afin de garantir un bon approvisionnement en poisson, lequel fournissait également un complément décisif en temps de famine ou de pénurie de bétail bovin<sup>542</sup>. Preuve en est le fait que le manuscrit de Luján fait régulièrement référence à la nécessité tout à fait impérieuse de garantir un stock suffisant de poisson, notamment sous forme de farine, afin de pouvoir respecter le jeûne<sup>543</sup>. Cette importance est trahie de l'aveu même des Pères, qui confessent avoir choisi les sites de fondation des missions avant tout en raison de leur proximité vis-à-vis des cours d'eau les plus poissonneux, par le fait que la pêche n'est jamais réglementée dans les livres d'ordres et, en outre, par des cas de conflits entre des Indiens missionnaires et des groupes infidèles autour de l'accès aux ressources halieutiques, consignés par Sánchez Labrador et laissant dès lors imaginer l'importance stratégique réelle du poisson<sup>544</sup>. Enfin, les missionnaires eux-mêmes ne cessent de trahir leur propre intérêt pour la pêche en se présentant dans leurs écrits comme des pêcheurs capturant les néophytes sans les blesser, avec les filets de la foi<sup>545</sup>.

Or, nous l'avons vu, pour les Guarani, contrairement aux Européens, la pêche ne constituait pas une activité sémantiquement et culturellement autonome vis-à-vis de la chasse. Tout comme les pratiques cynégétiques, elle était régulée par un ensemble complexe d'interdits prohibant cycliquement d'y avoir recours, la limitant uniquement aux hommes et l'associant à un idéal de générosité et de redistribution<sup>546</sup>. Du point de

<sup>540</sup> DELORT, *Les animaux ont une histoire*, op. cit., p. 285-313 ; SÁNCHEZ QUIÑONES Julián, « Los peces en la Edad Media: simbolismo, peces fluviales, peces marítimos, tipos de pesca y comercialización », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 327-354.

<sup>541</sup> SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 32 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 111-112.

<sup>542</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 103. Cardiel est l'un des seuls auteurs à évoquer explicitement la pêche comme activité contribuant à l'auto-suffisance alimentaire des missions.

<sup>543</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 12-13, 278-280.

<sup>544</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 279-281 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 76. « *Todas las Reducciones se construyen sobre colinas y cerca de los ríos, para evitar las inundaciones y las sequías y beneficiarse de la pesca.* » Voir de ce point de vue notre chapitre 6 et les importantes difficultés posées par le respect du jeûne.

<sup>545</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 120-121, 252-253, 313-314 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 83-86.

<sup>546</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 287 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 692 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 135-146, 165-168.

vue des dictionnaires qui nous intéressent ici, cette parenté s'exprime par le fait que toutes les entrées, ou presque, relatives aux verbes *poraka* et *jeporaka* mentionnent de façon explicite le fait qu'il peut s'appliquer aussi bien à la chasse qu'à la pêche<sup>547</sup>. Cet effort d'explicitation est particulièrement prégnant chez Restivo, qui donne pour son entrée « pêcher » (*pescar*) la glose redondante *ajeporaka pira rebe* (« je pêche du poisson ») associée à une sous-glose qui nous est désormais familière : *aiporaka cherúva pira rebe*, « je pêche du poisson pour mon père » (*pezco para mi padre, de ese verbo también usan para cazar*)<sup>548</sup>. De la même manière que la chasse au filet ou au piège est plus spécifiquement associée au verbe *mbo'a*, « faire tomber », celui-ci s'applique tout aussi bien à l'usage des mêmes filets pour capturer le poisson<sup>549</sup>. Et tout comme le fait de *montear* donnait lieu à des locutions particulières, celui de pêcher à la ligne, *pindapói*, constitue un cas particulier d'une activité générale d'approvisionnement<sup>550</sup>. Cette dimension est peut-être plus perceptible encore dans le cas de la pêche que dans celui de la chasse, dans la mesure où *Frases selectas* inclut le verbe *pindapói* comme sous-glose d'une entrée liée au fait de « convier quelqu'un à manger, à boire, etc. » (*convidar a alguien a comer, beber, etc.*)<sup>551</sup>. Il faut rappeler à ce sujet, avec les ethno-historiens, que le calendrier des groupes tupi-guarani était étroitement lié à un phénomène écologique prenant place au mois d'août et correspondant à l'apparition soudaine de bancs de poisson, marquant le début de la période propice aux guerres en raison du surplus de nourriture accumulé<sup>552</sup>.

Contrairement à la chasse, placée en opposition directe avec l'élevage et l'idéal de vie chrétienne prôné par les jésuites, la pêche pose donc un problème plus ambigu, dans la mesure où elle s'avère indispensable à la pérennité alimentaire et liturgique des missions tout en restant intimement connectée aux pratiques et aux croyances de type prédateur et guerrier que les jésuites s'étaient donné comme objectif d'extirper. Cette contradiction explique probablement en grande partie le silence des sources sur le maintien d'une activité perçue comme relativement banale pour le lectorat européen, mais qui devait assurément susciter un nombre important de dilemmes dans la vie quotidienne des Réductions. Comment cette tension apparaît-elle dans les lexiques et assiste-t-on à un phénomène d'évolution comparable à celui de la chasse ? Du point de vue des espèces privilégiées par les activités halieutiques, nous retrouvons en effet une situation familière, dans la mesure où aucun poisson ne se voit spécifiquement mis en avant dans les dictionnaires en tant que destinataire des pêcheurs des missions.

<sup>547</sup> MYMBA 1640-1026, 1032, 1033, 1027, 1028 et 1687-2715 puis 1722-2280. Dans le cas de la pêche toutefois, *aiporaka* signifie ici pêcher pour autrui mais *ajeporaka* indique par le préfixe réflexif *-je-* que l'activité est effectuée au bénéfice du pêcheur lui-même. Il ne semble pas que l'auto-consommation de poisson ait pu être réprimée comme celle du gibier.

<sup>548</sup> MYMBA 1722-2281.

<sup>549</sup> MYMBA 1640-1031 puis 1722-2282

<sup>550</sup> MYMBA 1640-97, 1026, 1027 et 1687-2604 puis 1722-2282.

<sup>551</sup> MYMBA 1687-2790.

<sup>552</sup> COMBÈS Isabelle, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-guarani*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992, p. 119-123, 132-135.



Pourtant, comme nous avons pu le souligner, des documents pratiques tels que les *Diálogos en guaraní* indiquent le maintien dans la langue de tous les jours d'une zoonymie foisonnante, que les lexiques ne parviennent à capter que de manière très imparfaite. D'autre part, les chroniqueurs plus tardifs se plaisent eux-mêmes à offrir des listes particulièrement riches des principaux types de poisson réputés les plus savoureux, Sánchez Labrador ayant même consacré une partie notable de son *Paraguay natural* à un petit traité d'ichtyologie missionnaire<sup>553</sup>. Celui-ci nous a d'ailleurs permis d'identifier les équivalences entre les zoonymes guarani des dictionnaires et ceux que l'on lit dans la nomenclature castillane de l'époque, particulièrement vague et calquée sur l'Europe.

En tout état de cause, seule une espèce est nommément citée dans des entrées à thématique halieutique, à savoir les sars ou *mojarras*, poissons de petite taille nommés génériquement *piky* et faisant l'objet d'une pêche à l'épuisette ou à la ligne mais sans hameçon, pratique si singulière qu'un verbe spécifique lui est dédié par *Frases selectas*, *apikypói*, « pêcher des sars », cas particulièrement notable d'incorporation verbale d'un objet grammatical<sup>554</sup>. Outre ce cas isolé, il nous est nécessaire de croiser les *Diálogos en guaraní* avec les chroniques si nous souhaitons identifier les espèces les plus exploitées. Apparaît ainsi en premier lieu la « daurade » ou *dorado*, c'est-à-dire le « poisson jaune » *piraju*, qui est mentionné dans un bref chapitre du manuscrit de Luján consacré au *jeporaka* fluvial. Rappelons-nous d'ailleurs que c'était ce poisson qui était pêché et cité en premier par Mbasá, le pêcheur expert auteur d'une liste ahurissante de zoonymes halieutiques. L'autre espèce évoquée dans ce même chapitre sur la pêche est l'alose ou corumbata connue en castillan sous le nom de *sábalo* (*karymbata* en guaraní) et citée fréquemment par les chroniqueurs, à l'image de la daurade. Toutes deux sont ici tuées à l'arc<sup>555</sup>. Outre ce duo de tête, trois autres espèces sont particulièrement saillantes chez les chroniqueurs, mais ne se distinguent ni dans les dictionnaires ni dans les écrits de la vie quotidienne : le *pejerrey*, sans zoonyme connu en guaraní, sans doute en raison de la limitation de son aire géographique à la région de Buenos Aires, le poisson-chat *paku* et en dernier lieu le *parati* ou *pati*<sup>556</sup>. Plus largement, Dobrizhoffer et Sánchez Labrador décrivent aussi la pêche de divers crustacés, des grenouilles et des tortues, mais ces notations ne rencontrent pas plus d'écho dans la documentation en guaraní et ne semblent donc pas avoir exercé un poids important dans l'approvisionnement

<sup>553</sup> SÁNCHEZ LABRADOR José, *Peces y aves del Paraguay natural ilustrado, 1767*, CASTEX Mariano N. (éd.), La Plata : ProBiota, 1767<sup>2013</sup>. Plusieurs chroniqueurs offrent des listes de poissons susceptibles d'être pêchés. Voir notamment LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 323-326 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 58-60 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 333-341.

<sup>554</sup> MYMBA 1687-2566, 2604, 3244.

<sup>555</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 128-129. SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 85-86 ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 320 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 324-325 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 334.

<sup>556</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 85-86 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 322-324 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 334, 335, 337.

des Réductions, ni dans le prestige social associé aux bons pêcheurs. Sans doute les deux jésuites les mentionnent-elles à cause de leur exotisme vis-à-vis de leur lectorat<sup>557</sup>.

Comme pour la chasse, ce manque relatif de détails au niveau des espèces est largement compensé par l'abondance remarquable d'informations techniques liées à la pêche en général, et dont la reproduction constante dans le temps permet de voir dans les trois lexiques hispano-guarani autant de vrais traités halieutiques pratiques. Nous y retrouvons en vérité l'ensemble des savoirs-faires compilés par des naturalistes tels que Sánchez Labrador et décrits à l'identique, deux siècles plus tard, par les tout premiers ethnographes des Guarani. Ainsi que l'indique Francisco Noelli, ceux-ci se divisent en deux types de gestes : le premier consiste en la simple pêche ponctuelle, tandis que le second, sous-évalué par l'historiographie, répond à l'organisation de pêcheries massives, planifiées selon un calendrier annuel et présentant des rendements tout à fait exceptionnels car assurés par des connaissances éthologiques et écologiques très fines, dont nous allons pouvoir démontrer la survie<sup>558</sup>. En ce qui concerne la pêche ponctuelle, celle-ci pouvait tout d'abord être pratiquée à l'arc, comme nous avons pu le constater en renvoyant au manuscrit de Luján<sup>559</sup>. Cette technique peu productive est quasiment absente des dictionnaires, qui ne comptent de fait qu'une seule entrée spécifiquement consacrée au tir halieutique, en 1687<sup>560</sup>. À l'inverse, les lexiques sont extrêmement diserts en ce qui concerne la pêche à la ligne. Grâce aux archéologues, nous savons que celle-ci était connue à l'époque précolombienne, avec des hameçons en os ou en bois, sur lesquels Sánchez Labrador nous offre quelques détails<sup>561</sup>. Mais, de 1640 à 1722, le nombre d'entrées spécialisées ne faiblit pas, pour nous apprendre par le menu que divers matériaux servent à la confection de la canne, que les plombs sont des petites pierres lestées dotées d'un trou et que plusieurs types d'appâts doivent être privilégiés<sup>562</sup>. Cet intérêt pour un outil à usage avant tout individuel trahit le rôle important qu'a dû jouer la pêche ponctuelle dans la vie quotidienne des missions. Celles-ci, comme le reste de la région, ont en effet été très profondément marquées par l'irruption du métal, révolutionnant les savoir-faire des Indiens à tel point que, comme le rappelle Sepp, les hameçons de fer en étaient venus à devenir l'une des principales monnaies d'échange avec les groupes infidèles et un prix très convoité pour

<sup>557</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 287 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 340-341. Les tortues d'eau ont beaucoup plus retenu l'attention des chroniqueurs. Voir à ce sujet LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 325 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 60 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 341.

<sup>558</sup> NOELLI, « Piratýpe », *art. cit.*, p. 32-34.

<sup>559</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 4, p. 85-86 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 344. Voir ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 36-40.

<sup>560</sup> MYMBA 1687-3014.

<sup>561</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 287 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 727-728 ; NOELLI, « Piratýpe », *art. cit.*, p. 40-41. Cette dernière référence offre d'intéressants dessins de hameçons préhistoriques.

<sup>562</sup> MYMBA 1640-85, 86, 87, 361, 735, 808, 1030, 1045 et 1687-2604, 2754, 3263, puis 1722-1551, 1562, 1702, 1805, 2280. La pêche à la ligne a sans doute aussi été privilégiée parce qu'elle était perçue comme une activité pacifique.

récompenser les néophytes les plus zélés<sup>563</sup>. Pour sa part, Dobrizhoffer ajoute que le gros de la pêche à la ligne est désormais pratiqué avec de la viande de bœuf en guise d'appât, nouvel indice d'une compénétration poussée entre l'élevage et les activités de subsistance traditionnelles, d'autant plus que ce même auteur nous apprend qu'une nouvelle trouvaille consiste à ce que deux cavaliers aient recours à un filet tendu entre leurs montures immergées<sup>564</sup> ! Outre la simple pêche à la main déjà évoquées plus haut, l'autre arme de base à disposition des habitants des missions était la lance, surtout citée en 1640, mais dont *Frases selectas* indique encore qu'il est nécessaire d'en faire un bon apprentissage. Restivo la consigne toujours en 1722, ce qui confirme son rôle décisif<sup>565</sup>.

Les autres outils évoqués sont plus volontiers liés à la pêche planifiée, dans la mesure où ils servent à capturer une quantité très importante de poisson en un laps de temps limité. Il s'agit d'abord des filets que nous venons d'évoquer, dont les flotteurs, les modalités de fabrication et les matériaux sont détaillés par les lexicographes et dont l'archéologie nous apprend là encore que leurs modalités locales de confection étaient différentes de celle des filets européens<sup>566</sup>. Il faut ensuite faire références aux épuisettes et autres nasses. Leur importance devait réellement être majeure, si l'on juge du soin avec lequel Restivo prend en compte les variations dialectales dans la désignation de ces objets d'un village à l'autre. Pour sa part *Frases selectas* propose une glose formulée au discours direct et citant un pêcheur expliquant comment il pose ses nasses<sup>567</sup>. Selon Noelli, celles-ci étaient surtout utilisées par les femmes et les enfants collaborant aux pêcheries de masse cycliques<sup>568</sup>. Celles-ci, associées au mois d'août et au frai simultané de milliers de poissons, étaient réalisées par le biais de deux grandes techniques très fidèlement mentionnées dans les dictionnaires : d'une part, la construction de barrages de bois ou de pierre nommés *pari* et à propos desquels on insiste, en 1687, sur le fait de les construire de manière bien étanche et de les surveiller régulièrement, de l'autre le recours à des lianes ichtyotoxiques infusées à grande échelle dans l'eau pour réaliser de vrais « massacres » (*matanzas, ñngykené*) de poissons<sup>569</sup>. Sur ce point, contrairement à son habitude, c'est bien Restivo qui nous offre le plus d'informations dans une entrée à portée presque encyclopédique (« pêcher en enivrant les poissons avec de l'écume de racines », *pesca emborrachando los peces con espuma de raíces*) qui indique les lieux où cette

<sup>563</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 60-61, 91.

<sup>564</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 343-344.

<sup>565</sup> MYMBA 1640-546 et 1687-3011, puis 1722-1970.

<sup>566</sup> MYMBA 1640-776, 1031, 1150 et 1687-3322, puis 1722-1922, 2356. Les flotteurs étaient notamment confectionnés à partir de liège. Sur ce point, voir également NOELLI, « *Piratýpe* », art. cit., p. 40.

<sup>567</sup> MYMBA 1640-374, 597, 921 et 1687-3038, 3208, puis 1722-1996, 2207. Pour une reconstitution graphique de ce type d'outil halieutique, consulter à nouveau *Ibid.*, p. 39, 42.

<sup>568</sup> *Ibid.* Un croisement avec l'archéologie doit permettre de confirmer l'importance de cette pratique dans les missions.

<sup>569</sup> MYMBA 1640-868, 922, 1029, 1289 et 1687-2858, puis 1722-1803. Se reporter en outre à l'évocation qu'en donne, toujours avec autant de détails, DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 344. Ces installations très impressionnantes sont encore confectionnées à l'heure actuelle, tandis que celles du passé ont laissé leur marque sur le paysage de la région, comme l'ont démontré les relevés satellitaires de NOELLI, « *Piratýpe* », art. cit., p. 43, 46-50.

activité est la plus appropriée, les nasses employées à cette occasion et les endroits précis où le courant permet de capturer le plus de proies<sup>570</sup>. Combinées au témoignage de Dobrizhoffer, décrivant *de visu* ces deux stratégies de pêche, il nous est possible d'affirmer que les missions ont probablement fondé une part très considérable de leurs moyens de subsistance sur la prolongation de pêcheries préhispaniques cycliques, au rendement très important et d'autant plus capital que la concentration démographique indienne avait connu une hausse dramatique au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>571</sup>. Ce rôle crucial expliquerait par conséquent le maintien, en pleine période coloniale, de toutes les techniques halieutiques guarani observées par l'ethno-histoire et l'ethnographie<sup>572</sup>.

Dans ce contexte, tout autant que le statut de grand chasseur, celui de pêcheur expérimenté a donc probablement fait l'objet d'une reconnaissance explicite de la part des missionnaires. Celle-ci est perceptible dans le fait notable que, de Montoya jusqu'à Restivo, tous les dictionnaires incluent une entrée relative au goût, au sens de plaisir, lié à la pêche, avec l'inclusion de la sensibilité inverse comme sous-glose<sup>573</sup>. De manière paradoxale, la pêche illustre également son importance quotidienne par l'existence de l'euphémisme figuré *po pinda* (« main d'hameçon ») afin de désigner le larcin, que l'on retrouve exclusivement dans les dictionnaires les plus tardifs<sup>574</sup>. C'est sans doute en raison de cette omniprésence que les lexiques abondent en observations éthologiques liées aux lieux fréquentés par les poissons, au temps spécifique de leur reproduction et de la présence d'œufs dans le cours d'eau, voire à de véritables dialogues au discours direct entre Indiens sur le caractère poissonneux ou non de telle ou telle rivière<sup>575</sup>. La familiarité vis-à-vis de ces animaux est d'ailleurs tout aussi marquée que dans le cas de la chasse, avec divers renvois à l'agentivité propre aux poissons, tel que le fait de tordre l'hameçon pour s'échapper, sauter pour éviter le pêcheur voire sortir la tête de l'eau<sup>576</sup>. On note presque un certain enthousiasme à ce sujet chez Montoya, qui crée des néologismes rêvant de la création de futures « poissonneries » (*pescaderías*, *piratýpe*, *pira me'engápe*, *pira joguatýpe*) ou lieux consacrés au troc de poisson, projet qui ne semble cependant pas avoir prospéré si l'on en juge par la disparition de ces termes aussi bien dans *Frases selectas* que chez Restivo<sup>577</sup>. Les Pères n'étaient pourtant pas dupes des

<sup>570</sup> MYMBA 1722-2283. Cette pratique est décrite notamment chez LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 417 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 287, 344 ; pour un relevé plus récent, AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 728.

<sup>571</sup> NOELLI, « Piratýpe », art. cit., p. 43. Ces pêches avaient lieu à l'occasion du phénomène dit de *pirasëma*, c'est-à-dire de frai simultané d'une grande quantité de poissons d'eau douce, cité par SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 85-86.

<sup>572</sup> Comparer notamment avec MÉTRAUX, « The Guaraní », art. cit., p. 81 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 47-48 ; NOELLI, « Piratýpe », art. cit., p. 51.

<sup>573</sup> MYMBA 1640-97 et 1687-2868, puis 1722-2037, 2388. Cette dernière entrée inclut le fait de faire aimer la pêche à son prochain. « *Hevy hevygi chéve pindapoita. Váme sabiendo bien la pesca. Iporã chéve, más usan. Amboevy evygi hese, hago que guste de ella.* »

<sup>574</sup> MYMBA 1687-2566, 3096, puis 1722-1551.

<sup>575</sup> MYMBA 1640-952, 1024, 1064 et 1687-2570, 3092, 3244, puis 1722-2279.

<sup>576</sup> MYMBA 1687-2640, 2947, 2996, 3240, 3356, puis 1722-1903, 2397.

<sup>577</sup> MYMBA 1640-1023.

risques inhérents à la pêche, lesquels apparaissent dans les pages de leurs dictionnaires. Les aiguilles acérées du poisson-chat *mandi'i* et le dard au venin mortel de la raie *javery* font ainsi l'objet d'entrées spécifiques<sup>578</sup>. Le fait que cette menace apparaisse dans le manuscrit de Luján, où un Indien est piqué par une raie, et que les chroniqueurs citent très lourdement ces dangers, offrent à nos yeux une preuve de plus de l'importance de la pêche, dont la pratique à grande échelle rendait sans doute cette prise de risque plus importante, sans compter l'agressivité proverbiale des piranhas nommés *palometas* ou *pirái*, et dont les mâchoires acérées n'épargnaient ni les pêcheurs, ni leurs chevaux<sup>579</sup>.

Enfin, et en lien direct avec ces malheurs, un dernier point commun tout à fait remarquable avec la chasse consiste en l'importance accordée au fait d'être chanceux à la pêche, et donc d'éviter l'état tant redouté de *panẽ* rendant toute activité halieutique vaine. Pour une pratique aussi centrale pour le catholicisme missionnaire, on pourrait penser que la prolongation des croyances anciennes en la nécessité de se concilier les faveurs des esprits « maîtres » des rivières serait particulièrement censurée. Pourtant, sous des noms variés, cette « fortune » (*fortuna*) ou « bonne étoile » (*ventura*) à la pêche est bien présente chez tous les lexicographes, qui n'en explicitent bien entendu pas les causes<sup>580</sup>. La hantise de cette malédiction est toutefois palpable au niveau des paroles d'un pêcheur dépité, reproduites dans une entrée consacrée aux filets par *Frases selectas* : « j'ai passé toute la nuit à jeter mon filet, et je n'ai rien pris » (*pyhavo jakatu apysa eity iko guirekóvo, namboári aete mba'e amo*)<sup>581</sup>. Derrière la simple anecdote de pêche se dissimule peut-être, une fois de plus, la prolongation souterraine de croyances liées à l'animisme. Quoi qu'il en soit, plus encore que la chasse soumise à une censure très marquée, la pêche constitue donc l'archétype de la pratique précolombienne prolongée, actualisée et même promue par le catholicisme américain des missionnaires, malgré le silence généralisé de l'historiographie liée à ces enjeux, à l'aune du déficit d'intérêt chronique qui caractérise l'histoire des animaux lorsqu'il s'agit de considérer le rôle des poissons. Cet oubli est toutefois plus prononcé encore dans le cas de la quatrième et dernière pratique qu'il nous faut à présenter interroger, elle-aussi antérieure à l'arrivée des Pères.

Sur la pente douce qui mène de l'élevage à la chasse puis à la pêche, la cueillette occupe en effet sans doute le lieu le moins éminent dans les écrits des missionnaires,

<sup>578</sup> MYMBA 1687-2657, 3308. 1722-1832 renvoie plus généralement aux attaques de poissons. Sur ce point, voir GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 59 ; et surtout CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 320. « Il y a dans le fleuve de la Plata un autre poisson qu'on appelle *viagros*. Il a quatre longues barbes ou moustaches et sur le dos un aiguillon dont la piqûre est fort dangereuse, car elle fait enfler sur le champ la partie qui en est atteinte et elle cause des douleurs très aiguës, auxquelles il n'est pas aisé de remédier. Cet aiguillon paraît assez faible, mais vous jugerez de sa force et de sa dureté par le trait suivant. Nous avons mis un de ces poissons sur une table épaisse d'un bon doigt, il la perça de part en part sans paraître faire un grand effort. »

<sup>579</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 167-187 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 58-59 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 335-336, 338-340 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 322-324.

<sup>580</sup> MYMBA 1640-935, 1336 et 1687-2887, 3440, puis 1722-1975.

<sup>581</sup> MYMBA 1687-3322.

qui la mentionnent au mieux de façon fragmentaire et en la présentant le plus souvent comme le reliquat d'un passé préchrétien défini par la sauvagerie et la fainéantise. C'est ainsi avec une satisfaction non dissimulée que Sánchez Labrador affirme être parvenu à dissuader les Guarani infidèles du Taruma de « vagabonder des mois entiers dans les forêts, en s'empiffrant de baies et de miel »<sup>582</sup>. Ce silence teinté de mépris autour des pratiques de récollection s'explique par de nombreux motifs. En premier lieu, il faut considérer que cette activité est associée par les jésuites aux difficultés rencontrées par les premiers Pères lors de la fondation des Réductions et de l'exode du Guayrá, époque durant laquelle la Compagnie était à la merci du « vagabondage » local pour survivre<sup>583</sup>. D'autre part, cette absence d'intérêt n'est pas propre au terrain colonial américain, puisque les historiens de l'Europe moderne rencontrent des difficultés documentaires de même ordre, la cueillette, activité informelle par définition, ayant laissé fort peu de traces dans les archives, y compris dans le cas des pratiques les plus rémunératrices, à l'image de l'apiculture<sup>584</sup>. Enfin, la récollection étant, comme nous le verrons, une tâche assumée par les femmes guarani, il n'est pas étonnant que le poids de leur contribution à la subsistance des missions ait été globalement négligé par le témoignage des Pères<sup>585</sup>.

Nous retrouvons toutefois et là encore un même désintérêt du point de vue des ethnographes et ethno-historiens, en raison de l'identification prédominante des groupes tupi-guarani à l'horticulture, à tel point qu'un spécialiste de l'acabit de Raúl Martín Crovetto a pu écrire que « [c]omme c'est le cas de tous les peuples agriculteurs [sic.], cet aspect revêt une importance secondaire en termes alimentaires »<sup>586</sup>. C'est ainsi que la récollection est généralement mentionnée en dernier lieu dans les monographies consacrées aux Guarani, et le plus souvent uniquement à travers la collecte de plantes plus qu'en lien avec la faune locale<sup>587</sup>. Cette marginalité supplémentaire répond, selon Philippe Erikson, au fait qu'il s'agit là d'étudier le rôle joué par quelques mollusques et surtout par divers insectes, deux catégories qui, avec les poissons dont nous venons de constater l'oubli historiographique, sont systématiquement mises de côté par les relevés de terrain et par l'histoire des animaux. Celle-ci reste à l'heure actuelle focalisée

<sup>582</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 286. Ce mépris face au fait de « *andar vagos meses enteros por los montes, comiendo frutillas y miel con exceso* » est lié au risque que les Indiens désertent les missions pour cette raison.

<sup>583</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 11r, 19r-19v, 52v-53r.

<sup>584</sup> MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 94-96.

<sup>585</sup> CEBOLLA BADIE Marilyn, « El conocimiento y consumo de heminópteros, coleópteros y lepidópteros en la cultura mbyá-guaraní, Misiones, Argentina », in MEDEIROS COSTA-NETO Eraldo et AL. (dir.), *Manual de etnozoología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valence : Tundra, 2009, p. 215-223; p. 216. Bartolomé note dans son étude des Ava-Katu-Ete que la collecte est guidée par les rêves des chamanes afin d'assurer que femmes et enfants ne seront pas mordus par des serpents. BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>586</sup> MARTÍNEZ CROVETTO Raúl, « La alimentación entre los indios guaraníes de Misiones (República argentina) », *Etnobiológica*, vol. 4, 1968, p. 1-24; p. 10. « *Como sucede con todo pueblo agricultor, este aspecto es de secundaria importancia en lo que toca a la alimentación.* »

<sup>587</sup> MÉTRAUX, « The Guarani », *art. cit.*, p. 80-81 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 46 ; MÜLLER Franz, *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*, DISTEL Ana I. et TAPPEN María R.G. de (trad.), Sankt Augustin : Societatis Verbi Divini, 1935<sup>1989</sup>, p. 77.

sur les seuls mammifères et oiseaux alors même qu'une espèce-clé telle que l'abeille mélipone figure, nous l'avons vu, parmi les zoonymes les plus cités en général et dans la médecine missionnaire en particulier<sup>588</sup>. Il y a donc ici un double intérêt à dépouiller la base MYMBA, spécifiquement à la recherche d'indices lexicaux liés à ces pratiques, dans le but de documenter une activité constituant un angle mort des écrits jésuites et une carence latente de l'ethno-histoire, mais aussi des relations anthropo-zoologiques. L'importance de ce dossier est enfin cruciale pour notre propos si nous tenons compte du fait que la cueillette a constitué, d'après les archéologues, l'un des quatre grands piliers du système d'approvisionnement polyvalent des Guarani préhispaniques, aux côtés de l'horticulture, de la pêche et de la chasse<sup>589</sup>. Or, contre toute attente, si cette dernière a pu offrir un substrat propice à la transition vers l'élevage par la transposition de certaines techniques, il en va peut-être de même avec divers savoirs-faires liés à la récollecion ayant pu servir de tremplins vers l'adoption et surtout la compréhension de la domestication. C'est particulièrement le cas de l'apiculture sylvestre qui, nous allons le voir, peut sans doute être considérée comme un véritable exemple de semi-domestication. Mais avant de nous intéresser au rôle des abeilles mélipones, évoquons en premier lieu deux ressources bien plus discrètes, mais tout aussi intéressantes : le ramassage de coquillages d'une part, celui des larves d'insectes de l'autre. Comment ces deux moyens de subsistance, traditionnels, apparaissent-ils dans les dictionnaires ?

L'une des activités de collecte présentes avec le plus de constance dans la base MYMBA a trait à la cueillette de mollusques, terrestres (*jatyta*) ou aquatiques (*urugua*), d'après une distinction maintenue inchangée de 1687 à 1722<sup>590</sup>. Le primat des fruits de mer est indiqué par l'existence d'une catégorie spécifique pour désigner ces *mariscos* sous l'appellation de *para póre* (« originaires de la mer »), *Frases selectas* désignant même une profession à part liée à cette ressource, celle de mareyeur ou *mariscador*, *parapórari tekuára* (« celui qui vit des choses de la mer »)<sup>591</sup>. L'importance de cette activité a dû être considérable, notamment pour les missions de l'Uruguay les plus proches de la mer, le toponyme *Uruguay* renvoyant littéralement à « la rivière des coquillages de mer *urugua* »<sup>592</sup>. Leur utilisation semble avoir été en premier lieu alimentaire, notamment les « palourdes » (*almejas*) *ita ramba*, plusieurs entrées célébrant la consommation de ces invertébrés<sup>593</sup>. Toutefois, c'est surtout l'artisanat missionnaire qui semble avoir le plus profité de leur ramassage. De Montoya à Restivo, de nombreux termes renvoient en

<sup>588</sup> ERIKSON Philippe et AL., « Les insectes dans les pratiques médicales et rituelles d'Amazonie indigène », in MOTTE-FLORAC Élisabeth et THOMAS Jacqueline M.C. (dir.), *Les « insectes » dans la tradition orale*, Louvain - Paris : Peeters, 2003, p. 395-406; p. 397.

<sup>589</sup> NOELLI, « *Piratype* », art. cit., p. 34.

<sup>590</sup> MYMBA 1640-224, 225 et 1687-2739, puis 1722-1707. Montoya indique d'autres espèces, comme le *caracol chico mbujeti* ou *mbujechi* ou encore le *caracol muy chico, mu'ü*, qui disparaissent en 1687 et 1722.

<sup>591</sup> MYMBA 1640-860, 861 et 1687-3169.

<sup>592</sup> MYMBA 1687-2739. « *Uruguay, el río donde se crian estos caracoles.* »

<sup>593</sup> MYMBA 1640-59, 309, 880 et 1687-2739, 2799, 3182 puis 1722-2174. Montoya explique que *ita ramba* renvoie à *lo que contiene la concha* et *tamba* aux *mejillones*. Le terme est censuré en 1687 et 1722 car il renvoie au sexe féminin.

effet simultanément à un coquillage et à un objet homonyme, comme la *bocina* ou *trompeta*, la « trompette » *guatapy*, la *cuchara* ou « cuillère » *ita*, ou bien l'escargot de terre *jatyta*, également défini en 1639 comme un « peigne des Indiens » (*cepillo de los indios*). En 1722, Restivo documente encore ces trompettes faites de mollusques (qu'il nomme *urugua mymby* ou « flûtes d'escargots ») mais distingue désormais la cuillère indienne traditionnelle, *ita*, de la cuillère espagnole, *kucha*, issue sans aucun doute d'un emprunt contracté du terme péninsulaire *cuchara*, *Frases selectas* ayant introduit quelques années auparavant le néologisme *yvyra ita*, « coquillage de bois », pour se référer à la cuillère. Restivo indique enfin que les coquilles des *ita* sont désormais utilisées dans l'artisanat du bois, afin de sertir des meubles<sup>594</sup>. Il semble donc que, loin de disparaître, l'art indien de ramasser des mollusques (*aita mono'o*, *aurugua pysis*) soit réinvesti au sein d'une culture matérielle nouvelle, où cohabitent sans conflit référents préhispaniques et coloniaux<sup>595</sup>.

Si l'on en croit Métraux, cette activité était réalisée, dans le cas des *urugua*, en ayant recours à la plongée en apnée. Elle aurait débouché, selon lui, sur de véritables cas de proto-élevage d'huîtres sur la côte brésilienne, et il n'est pas inintéressant de noter que des chroniqueurs tardifs tels que Lozano célèbrent la grande abondance de ces invertébrés de grande taille, fournissant les missions en perles<sup>596</sup>. Du reste, tous ces mollusques brillent par leur absence dans la documentation jésuite, si ce n'est chez Sánchez Labrador, indiquant que leurs coquilles servent à aiguiser outils et armes<sup>597</sup>. Un indice de leur véritable importance est cependant fourni par Dobrizhoffer, lequel nous apprend que « [l]es coquilles vides des escargots, réduites en cendres dans un feu, sont utilisées par les Guaranis pour blanchir les murs, quand les pierres nécessaires à la fabrication de chaux font défaut »<sup>598</sup>. Contre toute attente, la récollection de fruits de mer aurait donc été l'un des prérequis nécessaires à l'urbanisation des missions. Loin d'être anecdotique, ce rôle structurant est confirmé par les mémoires administratifs, lorsqu'est célébrée en 1747 la découverte d'une mine de chaux à San Cosme, dont la qualité est contrôlée « dans un petit four où l'on brûle les coquillages ». Le texte laisse

<sup>594</sup> MYMBA 1640-175, 226, 308, 368, 1312, 1345 et 1687-2739, 2799, 2835 puis 1722-1659, 1756, 1790, 1884. *Frases selectas* est le texte le plus explicite : « *guatapy, caracol grande de la mar, que sirve de bocina* », « *urugua ita, su concha, que sirve a los indios de cuchara* ». Ce dictionnaire décline par ailleurs ces objets à la première personne du singulier possessive, ce qui semble attester de leur importance dans la culture matérielle quotidienne des Indiens missionnaires. Les conques tupinamba sont mentionnées par MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 214.

<sup>595</sup> MYMBA 1687-2739, 2799. Voir le témoignage de Strasser, MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 111.

<sup>596</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 82, 91, 121, 126, 170-177, 180 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 15, 325, 332. Selon Métraux, les Tupinamba auraient également eu recours au parcage des écrevisses dans des cages en osier dotées d'un couvercle, pratique qui se rapproche à nouveau d'une forme de proto-élevage. Chez tous les Tupi-guarani, les coquillages auraient par ailleurs joué un rôle important dans la confection de parures, notamment sous la forme de colliers, de ceintures, de boucles d'oreilles ou d'ornements de massues.

<sup>597</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 288. Le jésuite indique que ces coquilles coupent comme du verre.

<sup>598</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 342-343. « *Empty snail-shells, burnt to ashes in the fire, are used by the Guaranies for whitening walls, when stones for making lime are not to be found.* » Il ajoute plus loin : « *[o]n the shores of the river Uruguay, there is an odd kind of snail, larger than a man's fist, which the Indians roast in its shell, and devour with avidity* ». Il semble que l'extrait des *Diálogos en guaraní* renvoie précisément à cette pratique.



donc entendre que, jusqu'à cette date, ce sont donc bien les escargots qui permettent de blanchir les murs de San Cosme et de nombreuses autres Réductions et il est permis de se demander, comme dans le cas des poissons, si cette utilisation n'a pas atteint des dimensions quasi-industrielles et relevant d'une forme de proto-élevage planifié<sup>599</sup>. Le témoignage de Cardiel, la même année, permet d'imaginer une exploitation à l'échelle quasi-industrielle. De la même manière, la présence dans les *Diálogos en guaraní* d'un chapitre tout spécifiquement dédié aux *urugua*, et ayant lieu sur les rives de l'Uruguay, est révélateur. Il souligne en effet une valorisation alimentaire calquée sur les rythmes biologiques de reproduction des fruits de mer et laisse envisager des récoltes massives.

Pour blanchir les murs, nous faisons la [chaux] nécessaire à partir d'escargots de grande taille, que l'on trouve partout. On ordonne aux femmes de ramener, lors de leurs allées et venues vers leurs jardins, de ramener trois ou quatre d'entre eux à chaque fois qu'elles viennent recevoir leur ration de viande [bovine]. Ils sont placés dans un petit four de deux pieds de profondeur, autant de large et cinq pieds de hauteur. On place une couche de charbon, puis une couche de coquilles puis une autre de charbon et encore une autre de coquilles. On allume ensuite le charbon du dessous par un orifice et tout est brûlé en quelques heures. On broie ensuite ces escargots brûlés puis on les mélange avec de la colle tirée de l'eau des cuirs bouillis. On peut de la sorte blanchir et illuminer les murs sans que la chaux n'adhère aux vêtements, grâce à la colle<sup>600</sup>.

Q[uestion]. N'allons-nous pas collecter [*mono'ò*] des escargots d'eau [*urugua*] ?

R[éponse]. Si, mais attention, il n'est pas possible que nous perdions notre temps en vain pour cela, ces escargots n'étaient pas mûrs hier, laissons-les donc dans leur patrie, qu'ils se multiplient, et nous reviendrons alors les manger<sup>601</sup>.

Cette planification remarquable de la récolte apparaît avec les mêmes modalités dans le ramassage des vers comestibles. Avant de l'évoquer, il nous faut mentionner la valorisation des œufs de diverses espèces ovipares, citée dans l'ethnographie comme une pratique menée en parallèle de la récolle de plantes<sup>602</sup>. Sur ce point, les sources missionnaires sont taiseuses, sauf pour l'exploitation alimentaire des œufs de nandous, documentée chez Lozano mais discrète dans MYMBA, si ce n'est via une occurrence

<sup>599</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 391. « En un hornito en que se queman los caracoles, se probará la piedra de cal que hay en la otra banda del Aguapey, que ya antiguamente se probó y salió bien. Con esto, aunque no haya piedras grandes, puede servir de algún alivio al Pueblo. »

<sup>600</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 155. « Para blanquear las paredes, hacemos la [cal] suficiente de caracoles grandes, que en todas partes se hallan algunos. Mándase a las mujeres que de los que encuentran al ir y volver de sus sementeras, traigan tres o cuatro cuando vienen a tomar carne. Éstos se ponen en un hornito de dos pies de ancho y otro tanto de largo y como cinco de alto. Pónese abajo una capa de carbón, encima de ella otra de caracoles, encima de ésta, otra de carbón y después otra de caracoles. Dase fuego al carbón de abajo por un agujero que allí tiene y en pocas horas se quema todo. Muélense estos caracoles quemados, y se les mezcla agua de cueros blancos, y con ella se da un blanqueo lucido a las paredes, que por la cola no se pega a la ropa. » Sur les distributions de viande bovine, voir notre chapitre 6.

<sup>601</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 40-41. « P[regunta]. Ma urugua amo anga tepiã niñamono'óiche heranépa. R[espuesta]. Ta, aipo jepe viña, a'ete ndikatúi ñandeára mokañy teĩ haguã, ndijajúri akói urugua rehe kuehe, tove urugua kuái guetãme, toñemoña okuápa, oĩrã jajevývo ja'úne. » La discussion implique deux Indiens navigant sur l'Uruguay. Sur le renvoi à la « patrie » (*retã*) des coquillages, voir notre chapitre 6 sur le champ lexical transversal.

<sup>602</sup> MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 7-8, 10-12.

unique en 1687<sup>603</sup>. Notons que Montoya mentionne lapidairement la confection de musc à partir d'œufs de caïman, pratique intrigante qui disparaît dans les vocabulaires postérieurs<sup>604</sup>. Car, si les Guarani dénichent peu les œufs d'oiseaux ou de reptiles, c'est parce que leur source privilégiée de protéines sur pied réside dans la « cueillette » de larves d'insectes, pratique qui n'a eu de cesse d'inspirer la curiosité des observateurs européens, de Cabeza de Vaca jusqu'aux anthropologues contemporains. Cette récolte concerne ici trois types d'animaux : les vers à bambous, les fourmis et les abeilles. Les premiers sont de loin les plus intéressants et célèbres, car ce sont eux qui ont permis, sur conseil des Guarani, aux premiers conquistadores du Paraguay d'éviter la famine.

[Ils] souffrirent considérablement de la faim et on survit avec bien des difficultés, en ouvrant des chemins dans les bamboueraies. Il y avait des vers blancs dans les tiges de ces joncs, longs et larges comme un doigt. On les mettait à frire pour les manger et ils exhalaient tant de graisse, que cela suffisait pour les frire très bien et tout le monde les mangeait, en les considérant comme un fort bon repas [...]. Ils cherchaient cela sur tout leur chemin, de sorte qu'ils s'en sustentèrent et remédièrent ainsi à leurs besoins et à leur faim en traversant ce désert<sup>605</sup>.

Trois puis quatre siècles plus tard, cette pratique est décrite à l'identique par Ambrosetti et Martínez Crovetto. Elle concerne d'une part les très grosses larves d'un papillon nichant dans les bambous *takuára* et nommées *takua raso*, d'autre part les premiers stades de développement d'un coléoptère parasitant les palmiers *pindo*, que le guarani contemporain désigne comme *pindo raso* ou *tambu*. Ces deux espèces sont en effet définies par la grande quantité de graisse qu'elles renferment et que les Indiens consomment directement ou conservent à des fins médicinales<sup>606</sup>. La singularité de ces insectes tient au fait que les Guarani défrichent volontairement des bamboueraies ou des palmeraies afin de les faire pourrir et de prévoir l'apparition à terme de vers, qu'ils viennent récolter dans un second temps, ce qui a poussé Métraux à considérer cette activité comme pleinement planifiée. Pour Ambrosetti, il s'agit même d'une stratégie de subsistance faisant partie intégrante de l'horticulture guarani, Cebolla Badie parlant plus récemment d'une « quasi-culture » de ces animaux qu'il s'agit bien de « cueillir », non pas en les élevant mais en aménageant leur environnement afin de favoriser leur

<sup>603</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 341-342. MYMBA 1687-2524.

<sup>604</sup> MYMBA 1640-60. L'insistance de *Frases selectas* quant aux œufs de tortues peut laisser penser à une valorisation alimentaire que le reste de la documentation ne permet pas de confirmer. MYMBA 1687-3029, 3413. La finalité réelle de cet *almizcle* de caïman reste cependant mystérieuse, en particulier dans un contexte missionnaire pionnier, mais il y a peut-être un lien avec les vertus vermifuges de cette substance que nous évoquons dans notre chapitre 9.

<sup>605</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », art. cit., p. 18. « [P]asaron mucha hambre y se sostuvo con mucho trabajo, abriendo camino por los cañaverales. En los cañutos de estas cañas había unos gusanos blancos, tan gruesos y largos como un dedo, los cuales la gente freían para comer y salía de ellos tanta manteca, que bastaba para freírse muy bien y los comían toda la gente y los tenían por muy buena comida [...]. Esto andaban a buscar para comer en todo el camino, por manera que con ellos se sustentaron y remediaron su necesidad y hambre por aquel despoblado. » D'autres auteurs ont fait cette expérience et la décrivent, y compris BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f<sup>os</sup> 22v-23r.

<sup>606</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 699-701 ; MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 9. Ce dernier auteur identifie le *takua raso* comme *Morpheis smerintha* tandis que le *pindo raso* correspondrait à *Rynchophorum palmarum*.

prolifération et leur récolte groupée<sup>607</sup>. Erikson y voit plus explicitement un cas négligé de « semi-domestication » d'insectes. Très communes à l'échelle de toute l'Amazonie, ces pratiques ont toujours cours chez les Guarani contemporains, ce qui prouve leur rôle central et les importants apports de calories et de protéines qu'elles supposent<sup>608</sup>.

Ces vers se font pourtant discrets dans la base MYMBA, qui documente certes sans interruption entre 1639 et 1687 les *takua raso* et une forme ancienne pour *pindo raso*, *yva pytāngy raso*, mais sans faire directement référence à leur consommation. Seules les *Frases selectas* évoquent des « vers de palmiers que les Indiens mangent » (*gusano de palmas que comen los naturales*), en renvoyant en réalité au *Tesoro* de Montoya<sup>609</sup>. Il va sans dire que Restivo a certainement eu à cœur de mettre fin à une pratique sans véritable équivalent européen et, de surcroît, perçue comme peu policée, ce qui donnerait une explication à son absence dans son *Vocabulario*. Quoi qu'il en soit, il ne fait aucun doute que les Guarani missionnaires ne se sont pas privés de ce mets, que Guevara observe encore en 1764 en décrivant « des vers gras, aliment de choix des Indiens », tandis que Sánchez Labrador se souvient, une décennie plus tard, d'une « sorte de vers blancs de la taille du pouce, très gras, qu'ils grillent pour les manger ; c'est un plat très courant à leur table »<sup>610</sup>. Qu'elle ait été ou non du goût des ignatiens, cette coutume constitue bel et bien un précédent de manipulation à visée alimentaire, certes indirecte, d'une espèce animale. Il serait une erreur de l'ignorer, d'autant plus qu'elle ne se limite pas à ces deux types de larves et s'applique à bien d'autres grandes familles d'insectes<sup>611</sup>.

Sánchez Labrador note en effet aussi que les Guarani « [c]hassent les fourmis nommées *isa* en les embrochant, lorsqu'elles viennent ravager leurs champs de maïs, ils les grillent avec leur propre graisse, puis les mangent »<sup>612</sup>. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Del Techo avait attiré l'attention sur le fait que « [c]ertaines de ces [fourmis] ont un corps fort gros, que les Espagnols comme les Indiens mangent grillées sur le feu, en les considérant comme un délice exquis »<sup>613</sup>. Curieusement, là où les vers ont semblé-t-il être censurés à terme par les lexicographes du guarani, cela n'a pas été le cas de ces « fourmis comestibles », en réalité des champignonnistes, qui figurent effectivement

<sup>607</sup> MÉTRAUX, « The Guaraní », *art. cit.*, p. 81 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 727 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento y consumo de heminópteros », *art. cit.*, p. 220-221.

<sup>608</sup> ERIKSON et AL., « Les insectes dans les pratiques », *art. cit.*, p. 398. Pour une photographie de *tambu* donnant foi de la vitalité de ces pratiques chez les Guarani contemporains, voir FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>609</sup> MYMBA 1640-643, 1687-2621, 2735, 3061. Les vers comestibles apparaissent dans RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 165v-166r. En règle générale, le *Tesoro* est bien plus prolixe en matière de vers que tous les ouvrages lui faisant suite.

<sup>610</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 44. « [G]usanos mantecosos, gustoso alimento para los naturales ». SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 288. « [U]nos gusanos blancos del tamaño del dedo pulgar, muy mantecosos, los cuales asan y se los comen. Es plato muy usado en su mesa. »

<sup>611</sup> Cette pratique a été adoptée par les créoles selon DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 375.

<sup>612</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 288. « Cazan las hormigas llamadas isa ensartándolas cuando salen a comerles sus maizales, las fríen con la grasa que de ellas mismas sale y se las comen. »

<sup>613</sup> DEL TECO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 312-313. « Algunas de éstas [hormigas] son de cuerpo muy grande y las comen tanto españoles como indios, tostadas al fuego, reputándolas por manjar delicioso. »

sous l'appellation de *isa* et de *hormigas que se comen*, aussi bien chez Montoya que Restivo ou *Frases selectas*<sup>614</sup>. Cette valorisation d'un ravageur contraste avec le portrait sinistre qui en est généralement fait par ailleurs dans les chroniques missionnaires, soulignant à quel point ces insectes condamnent toute culture fruitière et notamment la vigne que les jésuites s'évertuent à cultiver pour s'approvisionner en vin de messe<sup>615</sup>. Une fois de plus, c'est par l'aménagement de leur système d'horticulture que les Guarani ont accès à des formes de subsistance insoupçonnées, lesquelles ont très probablement joué un rôle crucial dans les nombreux épisodes de famines frappant l'histoire des Réductions.

Le fait que ces techniques soient également appliquées aux larves d'abeilles est une invitation à conclure notre propos en étudiant le cas particulièrement décisif, car trop négligé, de la proto-apiculture guarani<sup>616</sup>. Celle-ci constitue pourtant un passage obligé de toutes les chroniques du XVI<sup>e</sup> siècle : Cabeza de Vaca ne cesse d'évoquer des dons de miel de la part des Indiens qu'il croise sur son chemin, Schmidel et Knivet ne doivent leur survie qu'en prélevant les ruches américaines, tandis qu'un chapitre entier du récit de captivité de Staden parmi les Tupi de la côte méridionale du Brésil est dédié à cette ressource, décidément omniprésente<sup>617</sup>. Nous retrouvons, quasiment à l'identique, ces observations chez Montoya, lui-aussi récipiendaire d'offrandes de miel, tout comme les divers missionnaires catholiques et protestants venant rencontrer les Apapokúva ethnographiés par Nimuendajú au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>618</sup>. Pourquoi cette insistance sur les abeilles, quels usages en étaient-ils tirés par les Guarani et avec quelles potentielles solutions de continuité au sein même des Réductions ? Peut-on identifier un lien avec la prégnance spécifique de cet animal dans la liturgie chrétienne ?

<sup>614</sup> MYMBA 1640-707 et 1687-3090, puis 1722-2066. Les *Frases selectas* parlent de fourmis « qui se mangent » (*que se comen*) sans renvoyer spécifiquement aux Indiens, contrairement aux deux autres dictionnaires. Restivo donne la forme *yga*, qui résulte peut-être d'une erreur d'impression. Il s'agit dans tous les cas de *Formicidae* du genre *Atta*. Connues sous le nom vernaculaire de « coupes-feuilles » ou « champignonnistes », elles forment des colonies très denses qui se fondent sur l'élevage d'un champignon exigeant d'être nourri de feuilles découpées à très grande échelle. Métraux cite, à partir de Thevet, une ancienne cantilène tupi visant à faire sortir des fourmis, dans le but de les cueillir et les manger. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>615</sup> Sepp raconte qu'une mission doit déménager à cause d'une invasion de fourmis. SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 173-174. Guevara ajoute qu'elles peuvent faire fuir un dormeur de son lit et blesser des enfants. GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 73-75. Ces observations réapparaissent dans la quasi-totalité des chroniques. CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 347, 384-385 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f° 5v ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 26-27 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 2, p. 331-337.

<sup>616</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 700 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento y consumo de heminópteros », *art. cit.*, p. 217-220.

<sup>617</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 14, 17, 21, 104, 117 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 61, 65, 111, 123, 129-130 ; KNIVET Anthony, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes of Master Anthony Knivet, Which Went with Master Thomas Cavendish in His Second Voyage to the South Seas », in PURCHAS Samuel (dir.), *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, Londres : W. Stansby, 1599<sup>1625-1626</sup>, vol. 4, p. 1207-1216 ; STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, TERNAUX-COMPANS Henri (éd.), Paris : Métailié, 1557<sup>2005</sup>, p. 224.

<sup>618</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 2v. « [C]ógese cera de nueve o diez especies diversas de abejas silvestres, que nunca se han dejado domesticar y se crían muy bien por los montes. » NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e distribuição do mundo*, *op. cit.*, p. 28.

Si l'on en croit Jarque, puis la grande majorité des chroniqueurs jésuites qui lui ont succédé, le rôle des abeilles paraguayennes s'est réduit à portion congrue avec la conversion au christianisme, à tel point que la présentation des produits tirés de leurs ruches ne mérite généralement qu'une mention rapide et peu détaillée, le plus souvent dans une simple énumération des denrées locales visant à célébrer la générosité de la nature paraguayenne<sup>619</sup>. La raison de ce silence paradoxal est claire. Ces mêmes auteurs s'empressent en effet de souligner que l'amour du miel, et surtout de l'hydromel que l'on peut en tirer, est une affaire d'Indiens insoumis. Qu'il s'agisse des Guarani libres du Taruma ou, tout particulièrement, des mystérieux et indomptables Guayaki, le miel est donc perçu comme un marqueur de résistance au système colonial et missionnaire, ce qui explique pourquoi il n'a plus sa place dans un mode de vie chrétien. La cire et les autres produits dérivés des hyménoptères, comme le pollen, jouent encore un rôle secondaire, sauf pour qualifier certains groupes indiens qui, tel les Yraiti de l'Uruguay, tirent leur nom des couvre-chefs en cire qui les caractérisent<sup>620</sup>. Cette rupture culturelle, matérielle mais aussi alimentaire avec le monde sylvestre doit cependant rester soumise à caution, dans la mesure où aussi bien les témoignages précoces du XVI<sup>e</sup> siècle que l'ethnographie contemporaine font des peuples du Paraguay autant de « civilisations du miel », rendant sans doute illusoire toute suppression brutale du lien aux abeilles<sup>621</sup>.

Outre l'hydromel, se trouvant au cœur des rites de boisson primordiaux pour la vie sociale et religieuse des Guarani insoumis, le miel fournit en effet, nous devons y revenir, une grande quantité de remèdes indispensables à la pharmacopée indienne<sup>622</sup>. Plus encore, la cire joue un rôle décisif, comme en Europe d'ailleurs, en tant que seule matière plastique disponible au Paraguay. Elle est ainsi mobilisée dans la fabrication des arcs, des flèches, mais aussi de pièges de chasse, de la plumasserie et d'autres types d'ornements corporels tels que les colliers ou les bracelets. Elle est combinée avec du miel ou du pollen pour préparer des peintures corporelles impliquées notamment dans les festins cannibales des Tupi côtiers. On l'exploite également dans le but de sceller des sections de bambous, servant ainsi de contenants imperméables pour conserver des plumes et d'autres objets précieux ou pour fabriquer des bâtons de rythme ainsi

<sup>619</sup> VIANNA Hélio (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 4, Jesuítas e bandeirantes no Uruguai: 1611-1758*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1611<sup>1970</sup>, p. 249 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 303 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 32-33, 179-180 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 413, 415 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 92, 300-303, vol. 2, p. 86 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 286.

<sup>620</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 36, 270.

<sup>621</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 282-284. Nous renvoyons à la monographie sur les Guayaki, datée mais ayant fait référence en son temps, de VELLARD Jean-Albert et RIVET Paul, *Une civilisation du miel : les Indiens guayaki du Paraguay*, Paris : Gallimard, 1939<sup>1954</sup>. Voir aussi BUARQUE DE HOLANDA Sergio, « Les civilisations du miel », *Annales*, vol. 5, n° 1, 1950, p. 78-81 ; LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Paris : Plon, 1964<sup>2009</sup>.

<sup>622</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 62, 89, 127 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 112 ; MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 8, 19-21, 23. « Las mieles silvestres constituyen un recurso importante. »

que diverses flûtes<sup>623</sup>. La cire peut enfin être employée à la guerre pour enflammer les flèches et mettre le feu à distance aux établissements des ennemis<sup>624</sup>. À l'exception des usages belliqueux, tous ces usages sont encore bien documentés par les ethnographies.

L'hostilité des jésuites vis-à-vis d'animaux si utiles est d'autant plus notable que les abeilles jouissent globalement d'une bonne presse parmi les ecclésiastiques depuis le Moyen Âge, qui y voient le modèle même d'une société chaste, laborieuse mais aussi fortement hiérarchisée<sup>625</sup>. La difficulté, dans le cas paraguayen, provient du fait que les espèces locales ne relèvent pas du taxon *Apis mellifera* connu des jésuites et constituent un genre à part, celui des abeilles mélipones<sup>626</sup>. Sans dards, celles-ci s'organisent en des communautés arboricoles ou souterraines bien plus modestes que leurs cousines de l'Ancien Monde, sont généralement dépourvues de dard et produisent une cire noire ou jaune difficilement blanchie, tandis que leur miel présente diverses particularités chimiques, dont une toxicité chronique bien connue des Indiens<sup>627</sup>. La caractéristique la plus notable des mélipones est toutefois le fait qu'elles ne se laissent pas sédentariser dans des ruches anthropisées, ce qui impose, pour leur exploitation, d'aller prospecter directement en forêt, en les identifiant à l'oreille bien plus qu'à la vue, car elles sont microscopiques<sup>628</sup>. Il est donc nécessaire de faire preuve d'une connaissance poussée des nombreuses espèces de mélipones, leur habitat et leur comportement, afin de les localiser et de les exploiter sans risque<sup>629</sup>. Ces savoirs-faires étant l'apanage des Indiens, même si les créoles paraguayens en ont aussi fait l'acquisition, il n'est pas surprenant que les missionnaires se soient montrés prudents vis-à-vis d'une activité susceptible de leur faire perdre une partie du contrôle établi sur leurs administrés. Et ce n'est pas un hasard si la caractérisation de ces mélipones par Del Techo est privative, le modèle des abeilles européens restant implicite : « [i]l y a de nombreuses variétés d'abeilles ;

<sup>623</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 90 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 707, 722, 734 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 92, 101, 128-129, 149, 171, 174, 184, 216, 218, 228 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 59-63.

<sup>624</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 207.

<sup>625</sup> ALBERT-LLOORCA Marlène, « Les "servantes du Seigneur" : l'abeille et ses oeuvres », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, vol. 10, 1988, p. 23-36. Sur la valeur religieuse des abeilles « chrétiennes » et leur appropriation problématique par les congréganistes indiens, voir notre chapitre 8.

<sup>626</sup> Les recherches récentes sur les mélipones sont en pleine expansion, après des décennies de désintérêt. Consulter notamment ROIG ALSINA Arturo et AL., « Stingless Bees in Argentina », in VIT Patricia et AL. (dir.), *Pot-Honey: A Legacy of Stingless Bees*, New York : Springer, 2013, p. 125-134. Plus généralement, la référence reste CRANE Eva, « The Past and Present Status of Beekeeping with Stingless Bees », *Bee World*, vol. 73, n° 1, 1992, p. 29-42.

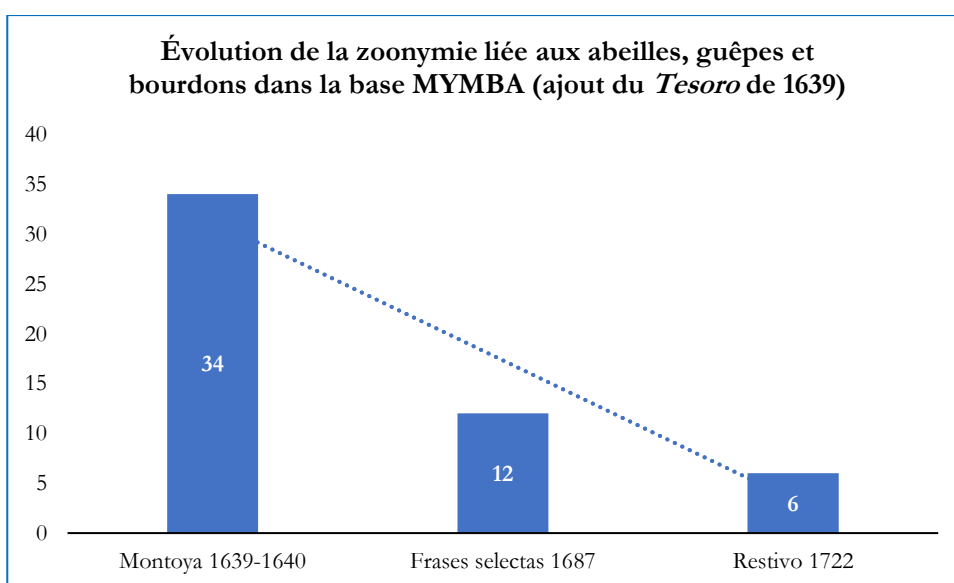
<sup>627</sup> CEBOLLA BADIE Marilyn, *Una etnografía sobre la miel en la cultura mbyá-guaraní*, Quito : Abya-Yala, 2009, p. 41-46. Au sens strict, les mélipones recouvrent divers genres d'abeilles tropicales. Les hyménoptères paraguayens peuvent d'autre part, outre le cas particulier des fourmis, être grossièrement divisés en trois grands groupes : abeilles dépourvues de dards (*Meliponinae*) et guêpes (*Vespidae*) ou bourdons (*Bombinae*) susceptibles de piquer.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 48-51 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 126.

<sup>629</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 272 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 245 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 419-422 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 699-700 ; CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, op. cit., p. 47-48, 59, 73-80 ; 121-130 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 124.

aucune n'a pu être domestiquée ; la cire qu'elles font est de couleur sombre [noire] et il n'est pas possible de la blanchir ; le miel sert à confectionner une boisson exquise »<sup>630</sup>.

Si nous retournons à la base MYMBA, et que nous y ajoutons un relevé rapide dans le *Tesoro* de Montoya, nous constatons en effet que cette hostilité s'est traduite par une érosion massive de la zoonymie liée aux abeilles, guêpes et autres bourdons, qu'il nous faut ajouter au dossier que nous avons réuni dans le chapitre précédent. En un peu moins d'un siècle, ce répertoire a en effet été divisé par cinq avec, fait notable, une très forte inflexion dès *Frases selectas*, qui divise déjà le lexique spécialisé par deux. Cet appauvrissement est à comparer avec les travaux de l'ethno-entomologie actuelle, qui reconnaît une trentaine d'espèces au Paraguay, dont la zoonymie est foisonnante<sup>631</sup>.



**Figure 21 : évolution quantitative de la base MYMBA (zoonymie, abeilles)**

Un tel oubli jésuite est d'autant plus remarquable que des naturalistes tels que Dobrizhoffer et Sánchez Labrador sont par ailleurs parfaitement capables d'énumérer et de décrire un grand nombre de ces abeilles, guêpes et bourdons<sup>632</sup>. Les motifs de la censure semblent donc être avant tout d'ordre technique, même si les missionnaires

<sup>630</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 2, p. 134-137. « De abejas se conocen muchas variedades; ninguna se ha podido domesticar; la cera que hacen es de color oscuro y no es posible blanquearla; la miel sirve para confectionar una bebida exquisita. » Voir aussi le récit peu élogieux de SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 245. « En los bosques, en las concavidades de los árboles, labran sus colmenas muchas especies de abejas. Entre éstas hay unas, cuya miel es tan agria casi como el limón. Otras abejas trabajan debajo de tierra y forman a modo de una tinaja su panal de miel escogida. De las avispa hay muchas especies y todas de un agujón horrible que, aunque lo clavan, no mueren, como tampoco las abejas que lo tienen. »

<sup>631</sup> WINKELRIED BERTONI Arnaldo de, « Contribución a la biología de las avispa y abejas del Paraguay (*Hymenoptera*) », *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, vol. 5, 1912, p. 7-146 ; CADOGAN León, *Ywyrá Ñe'ery: fluye del árbol la palabra*, Asunción : CEADUC, 1971, p. 74 ; CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel, op. cit.* ; ZAMUDIO Fernando et ALVAREZ Leopoldo J., *Abejas sin agujón de Misiones: guía etnotaxonomica*, Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, 2016. Le sujet mériterait amplement une étude monographique à part entière.

<sup>632</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia, op. cit.*, p. 25, 41.

n'ignorent pas dans leurs écrits les pratiques utilisées par les Guarani pour collecter le miel, soit par coupe de l'arbre où les abeilles ont installé leur ruche, soit par escalade à l'aide de lianes de *guembepi*, permettant de se harnacher aux troncs, technique qui a d'ailleurs fait l'objet d'un beau dessin de Florián Paucke dans son ouvrage, certes dédié aux Indiens du Chaco mais dont le témoignage s'applique sur ce point aux Guarani<sup>633</sup>.

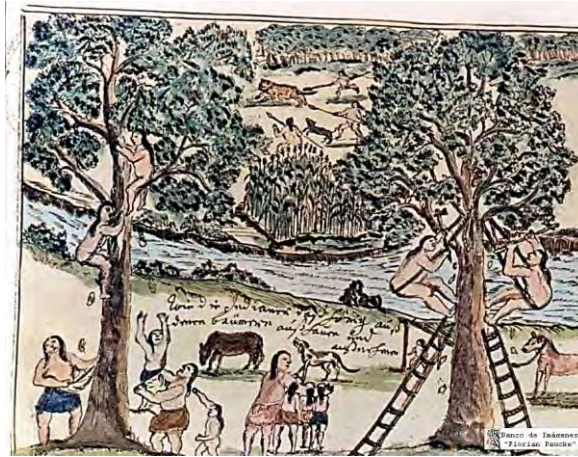
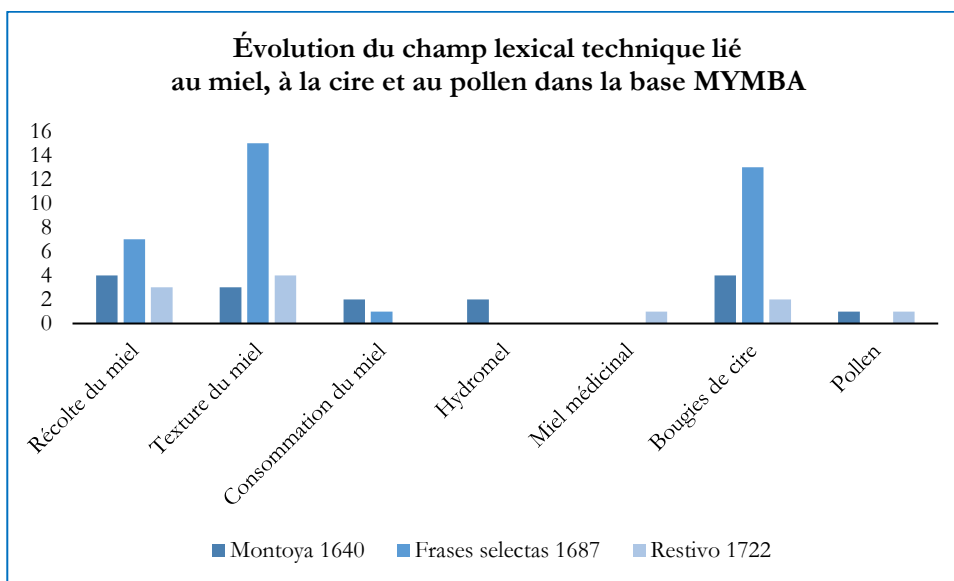


Figure 22 : technique de méliponiculture indienne d'après Florián Paucke (1778)

La consultation du champ lexical technique spécifiquement lié à la récolte des produits dérivés des mélipones nous réserve pourtant plusieurs surprises. Certes, les entrées liées à la consommation du miel et surtout à l'hydromel déclinent au point de disparaître totalement en 1722, au profit d'un nouvel usage de ce produit, strictement médicinal. La cire, quant à elle, se développe considérablement dans des occurrences liées à la fabrication de bougies, c'est-à-dire de cierges. Le pollen reste très minoritaire. Mais si nous nous référons au champ lexical spécialisé dans la collecte du miel, voire dans le traitement, délicat, de sa texture après récolte, nous relevons un maintien de ces référents, voire une inflation considérable en 1687, époque où les termes liés à la cire se multiplient également. Restivo, pour sa part, semble manifester un désintérêt patent pour la question, en ne reconduisant pas la majeure partie des innovations mises en place par *Frases selectas*, notamment autour des cierges. Ce hiatus est ici tout à fait surprenant, car rien n'indique que les difficultés d'approvisionnement des missions en cire d'abeille, nécessaire à la liturgie chrétienne, n'aient été résolues entre 1687 et 1722, puisque c'est seulement au XIX<sup>e</sup> siècle que les abeilles européennes peuvent faire leur apparition au Paraguay, une fois les difficultés techniques causées par la traversée de l'Atlantique par les ruches résolues. S'agit-il ici d'un simple oubli de la part du Sicilien ?

<sup>633</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 270, 416 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 381. Les Guarani contemporains utilisent également la fumigation et, semble-t-il comme leurs ancêtres, récoltent le miel traditionnellement à l'aide de Calebasses creuses. CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, op. cit., p. 48-51 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 81. PAUCKE Florián, *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*, WERNICKE Edmundo (éd.), Córdoba : Nuevo Siglo, 1778<sup>1999</sup>, 3 vol.





**Figure 23 : évolution quantitative de la base MYMBA (pratiques apicoles)**

D'un point de vue qualitatif, ce bilan ambigu se confirme. Si Montoya mettait l'accent sur l'expérience gustative du miel, son odeur et son goût, toutes ces références disparaissent en 1687, où l'on peut toutefois croiser le récit d'un Indien affirmant que le miel lui a gâté les dents. Ce même dictionnaire insiste par ailleurs sur la possession privée de portions de miel prélevées en forêt<sup>634</sup>. Comble du paradoxe, Restivo consacre une entrée isolée, mais sans équivalent par ailleurs, au discours direct d'un récolteur de miel fier d'avoir identifié un gros essaim : « *ei ryapu guasu ajobu*, expression utilisée par un Indien, pour dire "j'ai trouvé une ruche grosse comme une petite calebasse" (*lo usó un indio, "hallé un panal grande, como un poronguito"*) »<sup>635</sup>. Dans le même ordre d'idées, les notations relatives à l'éthologie des abeilles, décisives afin d'exploiter correctement leurs ruches, se font plus nombreuses au fil du temps. Montoya se contente de noter une expression indiquant que les abeilles font leur miel ou se battent entre elles, tandis que *Frases selectas* ajoute des remarques sur leur tendance à s'enfermer en hiver ou bien à préférer les troncs creux pour nicher. Le *Vocabulario* de 1722 souligne le fait qu'elles abandonnent à l'occasion leurs ruches et qu'elles ne prélèvent que la meilleur part des fleurs<sup>636</sup>. Comment expliquer ces oscillations ? Il faut de surcroît garder à l'esprit que le nom même du miel de mélipones évolue au fil du temps, Montoya le désignant comme « miel véritable » (*eirete*), *Frases selectas* comme « miel d'arbre » (*yyryra ei*), Restivo sous l'appellation moins prestigieuse encore de « miel issu de la forêt » (*ka'apegua ei*)<sup>637</sup>.

<sup>634</sup> MYMBA 1640-712, 947, 1186 et 1687-2742, 2778. Une précaution est toutefois de rigueur, car il ne faut pas oublier que les Pères introduisent simultanément le miel de canne à sucre, dont ils font la promotion aux dépens de celui des abeilles mélipones. Cela explique peut-être également l'évolution du terme « miel » lui-même.

<sup>635</sup> MYMBA 1722-2238.

<sup>636</sup> MYMBA 1640-883, 1159 et 1687-2523, 2798, puis 1722-1454, 1829, 1902.

<sup>637</sup> MYMBA 1640-881 et 1687-2523, puis 1722-2176.

De ces multiples indices lexicographiques, il semble cohérent de déduire que le recours aux expéditions de collecte semble s'être maintenu, tout en s'orientant vers une dévalorisation d'un miel désormais à vocation plus médicinale qu'alimentaire, au profit d'une cire revalorisée par son nouvel emploi comme luminaire chrétien, tous les témoignages coloniaux convergeant pour affirmer que les Guaraní n'utilisaient pas ce matériau pour s'éclairer avant leur conversion<sup>638</sup>. Cette hypothèse se voit confirmée par deux fragments décisifs des *Diálogos en guaraní*. Dans le premier, un Père supervise la fabrication locale de cierges de cire et de suif, puis ordonne à des Indiens d'aller chercher du miel de mélipones. Dans le second, nous assistons ni plus ni moins aux échanges entre des individus partis prélever du miel. Nous y apprenons non seulement que cette activité est risquée, car elle met les collecteurs aux contact d'une faune hostile et d'Indiens insoumis, attirés par la même ressource, mais qu'elle devient de surcroît de plus en plus difficile pour ceux « qui ne vivent pas dans la forêt » et qui ne « savent » plus véritablement chercher le miel. Il est de ce point de vue remarquable qu'en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, le protagoniste de cet extrait soit en mesure de citer trois zoonymes de mélipones qui ont par ailleurs totalement disparu des dictionnaires depuis 1687. Une fois de plus, les sources de la vie quotidienne révèlent donc la continuité de pratiques et de savoirs anthropo-zoologiques censurés non seulement par les lexiques à usage interne, mais également par les chroniques destinées au lectorat européen. Comment en effet justifier le fait que des Indiens chrétiens, urbanisés et sédentaires, reçoivent l'autorisation, voire l'ordre, de se rendre de nouveau dans la forêt dont ils sont issus ? Le cas de la cire de mélipones offre ici un autre cas de puissant paradoxe missionnaire.

Q[uestion]. Quand remuez-vous la cire ? R[éponse]. Quand tu nous diras de le faire, mon Père, ainsi elle sera prête pour la fête, bien préparée pour être utilisée, mon Père. Q. Et qu'en est-il des bougies de cire ? R. Toutes celles que voici ne sont faites que de cire, mon Père, elles sont plus nombreuses, mais nous devons toutefois en fabriquer quelques-unes de plus, mon Père. [...] Q. Est-il possible qu'après la fête les Indiens aillent en forêt chercher du miel ? R. Sans difficulté, mon Père, cela ne pose aucun problème, cela sera fait avec plaisir, mon Père<sup>639</sup>.

[I]l y a des Indiens très féroces près de la rivière aux abeilles ; depuis longtemps, il y a aussi des renégats, avec des jaguars qui ont causé la perte de pauvres gens, mais il est vrai qu'il y a aussi beaucoup d'abeilles. Cependant, ce n'est pas chose aisée, elles mordent sans cesse, il faut être de ceux qui savent vraiment chercher le miel et qui laissent de côté les mauvaises abeilles, tout cela est difficile. Ce n'est qu'au cœur même de la forêt que se trouve ce miel, c'est une chose ardue pour les Indiens qui ne vivent pas dans la forêt. Le miel ne se trouve pas qu'en hauteur. Les abeilles dites *vora* nichent dans les vrais arbres, mais elles ne méprisent pas

<sup>638</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 421.

<sup>639</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 11-12 voir également 67-71. « P[regunta]. Araka'e panga iraity pembrovaváne. R[espuesta]. Nde imombe'úramo orojapóne Pa'i; aipo java'e niko arete guasúramo iporúpy vel ojeporuva'e, ojearoeteima Pa'i. P[regunta]. Ha'e sevo rehegua. R[espuesta]. Sevo reheguára ñote akói oimengatu vyte Pa'i, aete ñaikotevẽ ave amo apo haguã rehe rano Pa'i. P[regunta]. Marã amo pipo ko arete guasu rire mbya ho haguã ka'a rupi ei rehe ra'e. R[espuesta]. Namarãiete katu evokói Pa'i vel ndipói katu evokói marã amo Pa'i vel namarãndyvi evokói cherúva. »

ceux qui sont plus médiocres. C'est aussi le cas des petites abeilles *tapesu'a*. Les abeilles *mondori* les plus féroces ne se laissent pas prendre ainsi<sup>640</sup>.

Situées au Nord des missions les plus septentrionales, à proximité de bras d'eau connus pour leur dangerosité, les zones mellifères exposent en effet les Indiens à des dangers nombreux, mais aussi à de nombreuses tentations<sup>641</sup>. Il est donc surprenant qu'une telle activité sylvestre soit tolérée voire encouragée de la sorte par les jésuites, étant donné que toutes les études ethnographiques convergent pour faire de la collecte de miel et de cire une pratique toujours associée à la chasse et la pêche<sup>642</sup>. Tout comme ces dernières, la cueillette fait en effet sémantiquement partie du *jeporaka* et suppose la même éthique de la part des collecteurs, qui se doivent de se ménager les faveurs d'un « maître du miel » au moins tout aussi ombrageux que celui du gibier<sup>643</sup>. Plus encore, l'exploitation du miel est une activité exclusivement masculine, fortement associée à la prédation et l'éthique de chasse<sup>644</sup>. Un exemple en est offert par Guevara, ce dernier narrant le cas d'un Indien qui, sur son lit de mort, préfère partir une dernière fois chercher du miel en forêt pour plaire à sa femme infidèle, plutôt que d'être baptisé<sup>645</sup>.

Au-delà de ce lien étroit avec une chasse par ailleurs fortement réprimée par les missionnaires, le principal enjeu de telles expéditions en forêt est le fait de laisser aux Indiens une liberté suffisante pour se procurer un hydromel de fabrication aisée, car le miel de mélipones fermente rapidement. Or, toutes les chroniques soulignent les ravages causés par cette boisson, qui provoque de nombreux homicides, à tel point que divers mémoires administratifs menacent les villages y ayant recours de supprimer leur fête patronale<sup>646</sup>. C'est sans doute dans le but de mieux contrôler ces excès que les Pères introduisent la canne à sucre, laquelle explique probablement pourquoi le miel de mélipones est nommé « vrai » puis « arboricole » ou « sylvestre », par opposition au

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 24-29. « [O]ĩme ava pochete eiretã iñakãva'e evapo; oĩme ave ava saete oiko ymava'e, oĩme ave jaguarete yma mbya amyĩ mboai ai haréra, ei tenanga ajete heta viña, haete ndypiri, ei poka ñote, iei rekakuaaeteva'e upeguarã ñote, iey porãeĩva'ei akói evapo ojere teĩ ñote anga, hasy katu anga akói. Ka'a pyte año akói ei rendaete anga'u, ava ka'a rupi tekuareyete jepe akói ha'eve ete vérami anga'u evapo. Ma yvate ño ei kuavámo tamó herã. Vora yvyraete etei rehe okuava'e jepe akói, ndoherói yvyra anga'u rehe jepe okuápa. Vyte tenanga tapesu'a amyĩ he'yietei; mondori hesaeteva'éve a'uva'e jepe akói ndijarámi evapo. » Il faut noter que, dans le texte en guarani, les Indiens apostats et les abeilles *mondori* partagent une même condition « rebelle » (*hesaete*). Les « vrais arbres » (*yvyraete*) sont peut-être ceux qui sont les plus grands et « véritables », sur le modèle du jaguar ou du pécarí face au chien ou au porc.

<sup>641</sup> FURLONG, *Misiones*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>642</sup> CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, *op. cit.*, p. 27. La récolte du miel est en effet souvent coordonnée avec la vérification des pièges de chasse et de pêche statiques.

<sup>643</sup> CADOGAN, *Yvyra Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 32 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 87 ; CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, *op. cit.*, p. 53, 84-86, 88-93 ; RUIZ ZUBIZARRETA et ORANTIN, « *Poraka ?* », *art. cit.*

<sup>644</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 692 ; CLASTRES Pierre, « L'arc et le panier », *L'Homme*, vol. 6, n° 2, 1966, p. 13-31 ; p. 14 ; ERIKSON et AL., « Les insectes dans les pratiques », *art. cit.*, p. 404 ; CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, *op. cit.*, p. 48-51, 67-68 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>645</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>646</sup> FURLONG, *Misiones*, *op. cit.*, p. 412 ; CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuítas e bandeirantes no Guaira: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1594<sup>1951-1952</sup>, p. 131, 173, 296, 348-349 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 392-393. Ces mesures répressives sont prises en 1747.

miel de canne<sup>647</sup>. En tout état de cause, la documentation interne des missions nous révèle que cette solution cause vite de nouveaux problèmes, les Guarani apprenant au contact des créoles comment tirer du *guarapo* (ou eau de vie) de la canne à sucre, vice adopté par certains Pères en flagrante contradiction avec le droit colonial qui l'interdit, ce qui pousse la Province à prohiber la fabrication de tout alcool fort, y compris pour motif médical, en 1717-1719<sup>648</sup>. Bien que cette mesure soit célébrée par des auteurs tels que Charlevoix ou Cardiel, la flexibilisation de cette législation dans les années qui suivent, ainsi que des plaintes répétées pour fabrication d'hydromel de contrebande, laissent planer le doute sur le bien-fondé de l'ensemble de ces mesures de contrôle<sup>649</sup>.

Dès lors, pourquoi s'évertuer à tolérer une activité de collecte faisant courir des risques pour la santé corporelle et spirituelle des Guarani chrétiens, en les faisant notamment tomber dans un vice d'ébriété considéré partout ailleurs dans l'Amérique coloniale comme le principal fléau décimant les Indiens ? Plus que de supposer un peu crédible recours au miel en situation de famine sur le temps long, il faut ici prendre en compte des intérêts économiques plus terre-à-terre, quoique généralement tus par les ignatiens<sup>650</sup>. Afin de pouvoir mener sa vie liturgique, une mission de plusieurs milliers d'habitants nécessite en effet une quantité considérable de cire, en lien avec l'éclairage de l'église, mais aussi avec des cérémonies telles que les baptêmes ou les enterrements, les bougies de suif n'étant vouées qu'aux usages temporels quotidiens<sup>651</sup>. Or, dans une Amérique du Sud où les abeilles européennes n'ont pas pu être importées par bateau, les jésuites du Paraguay doivent acheter leur cire blanche dite « de Castille » à prix d'or auprès des marchands d'Asunción, voire de recourir aux réseaux péruviens important de la cire de Guinée, dans le cadre du commerce triangulaire<sup>652</sup>. Bien que jaune voire noire et en tout cas impossible à blanchir, la cire de mélipones constitue donc une ressource tentante, d'autant plus que les Guarani en offrent aux Pères depuis les toutes premières années des Réductions et que cette activité dispose du potentiel nécessaire

<sup>647</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. XX, p. 36, 44, 149-150, 305 ; FURLONG, *Misiones*, op. cit., p. 702 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 68-75.

<sup>648</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 520-521 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reduccionen*, doc. cit. Ces documents reconnaissent de façon implicite l'existence d'un problème d'alcoolisme chez certains jésuites.

<sup>649</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 74 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 101 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA Tirso et TAMBURINI Miguel Á., « Las cartas de los Generales Tirso González y Miguel Ángel Tamburini para la Provincia del Paraguay », *IHS*, vol. 1, n° 1, 2013, p. 248-321 ; p. 306.

<sup>650</sup> L'utilisation du miel en cas de famine est documentée par CADOGAN León, « Cómo interpretan los chiripá (avá-guaraní) la danza ritual », *Revista de Antropología*, vol. 7, n° 1-2, 1959, p. 65-99 ; p. 73-74.

<sup>651</sup> VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 117.

<sup>652</sup> JAIME LORÉN José M. de, « Sobre la primacia hispana en cuanto a los envíos de abejas europeas a América », *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 26, n° 56, 2003, p. 595-612 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 536 ; TUCK Michael W., « Everyday Commodities, the Rivers of Guinea, and the Atlantic World: The Beeswax Export Trade », in GREEN Toby (dir.), *Brokers of Change: African Commerce and Cultures in Pre-colonial Western Africa*, Oxford - New York : Oxford University Press, 2012, p. 285-303 ; NEWSON Linda A., « Piety, Beeswax and the Portuguese African Slave Trade to Lima, Peru in the Early Colonial Period », *Atlantic Studies. Global Currents*, vol. 16, n° 2, 2019, p. 144-162.

pour alimenter à terme une activité d'exportation vers le Pérou et le Chili, malgré la concurrence rapide des créoles ayant également identifié cette aubaine, tout comme d'ailleurs les missions franciscaines<sup>653</sup>. L'intérêt économique est d'autant plus fort que les jésuites font tisser aux Indiennes de l'étoffe de coton pour bougies<sup>654</sup>. Cette auto-production cirière, avouée à mi-mots par quelques jésuites, ne tarde pas à susciter l'ire des ennemis de la Compagnie, soulignant qu'elle devrait plutôt payer ses luminaires avec le synode attribué par la Couronne, au lieu de se livrer au négoce inverse<sup>655</sup>. En tout état de cause, les Pères sont invités à tenir la comptabilité de la cire qui entre et sort des Réductions et celles-ci ne tardent pas à se déchirer pour l'accès aux ruches<sup>656</sup>. Peut-on alors quantifier la magnitude de cette activité fort discrète car très polémique ?

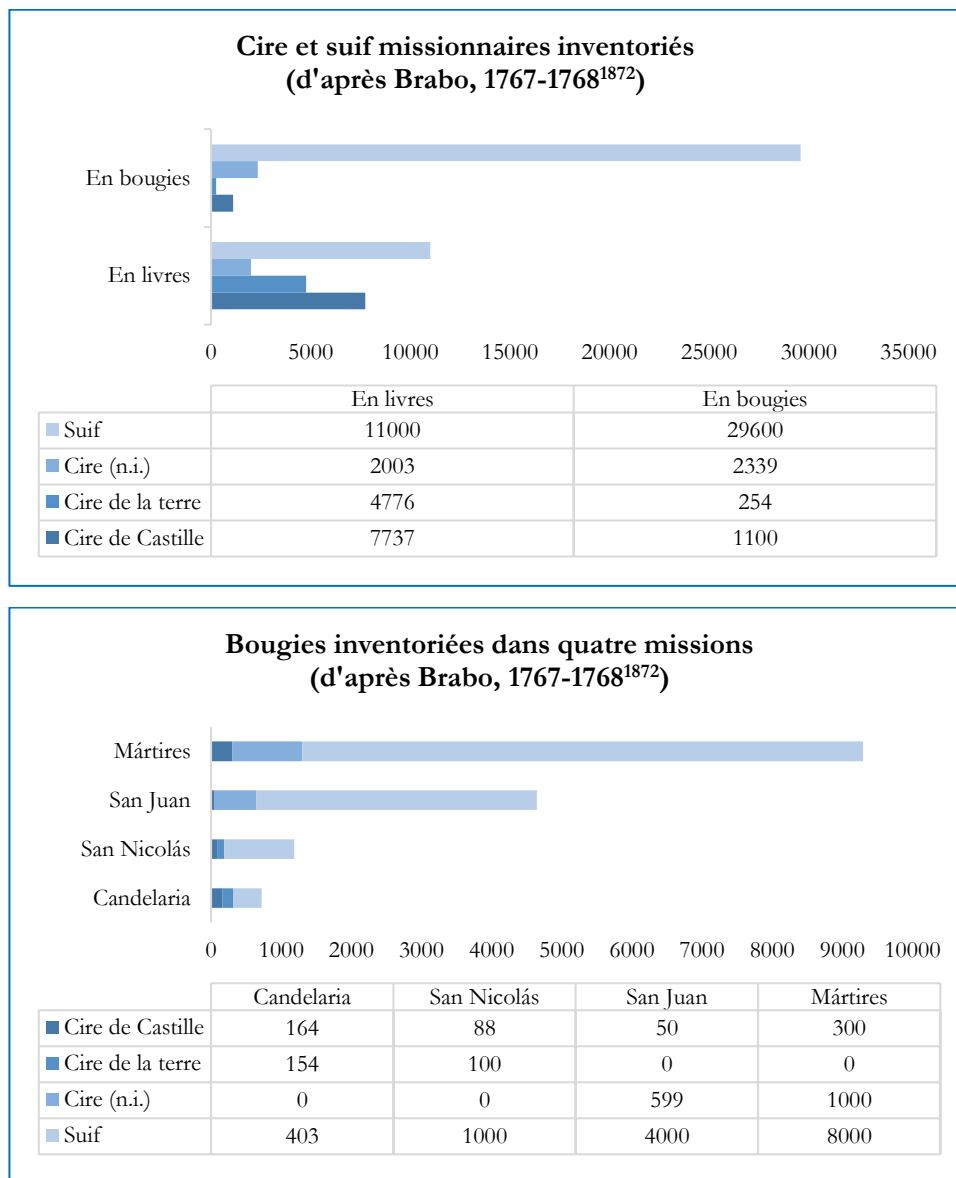
Trois types de preuves sont à notre disposition pour reconstituer, de manière imparfaite néanmoins, le poids de la dépendance jésuite vis-à-vis des mélipones. Dans un premier temps, nous pouvons nous en remettre une fois de plus aux inventaires dressés à l'expulsion des missionnaires en 1767-1768. Ceux-ci pêchent toutefois par une certaine imprécision, car les luminaires n'y sont pas systématiquement répertoriés, ni avec les mêmes unités de mesure (en livres, en caisses, en bougies...), tandis que la provenance des cierges n'est pas toujours aisée à identifier (avec des bougies issues de façon explicite « de Castille » et blanches, d'autres dites « de la terre » car noires et un grand nombre d'exemplaires jaunes d'origine non identifiée, dans la mesure où la cire d'Europe non raffinée a également cette couleur et, enfin, des bougies de suif). Malgré tout, le compte final nous indique que pour environ 11.000 livres de suif, les missions disposaient d'environ 15.000 livres de cire, dont 7.700 venues de Castille, 4.800 issues d'une production locale et 2.000 non identifiées. La proportion se fait inverse si nous additionnons les comptes établis en bougies et non en gros, avec 30.000 unités en suif pour environ 4.000 cierges de cire, dont 1.100 de Castille, 2.400 non identifiées et un reliquat local. Nous pouvons en déduire que les Pères avaient créé d'importants stocks de cire européenne et américaine, qu'ils exploitaient au fur et à mesure sous la forme de bougies, peut-être parce qu'une part de ce matériau brut était destinée à l'export. Il est en tout cas évident que l'activité cirière de la Compagnie était tout sauf anecdotique et qu'elle a donc dû supposer une mobilisation considérable des Indiens des missions.

<sup>653</sup> CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 1*, op. cit., p. 169, 172, 214 ; CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 2, Jesuítas e bandeirantes no Itatim: 1596-1760*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1596<sup>1951-1952</sup>, p. 57, 180, 317 ; NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains*, op. cit.

<sup>654</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 536 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 300 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 116, 118.

<sup>655</sup> PASTELLS et MATEOS, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 7, p. 222 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 270 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 453 ; IBÁÑEZ DE ECHÁVARRI Bernardo, *Reino jesuítico del Paraguay, por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto*, Madrid : Imprenta Real de la Gazeta, 1770. La vente de miel de mélipones à Santa Fe est aussi mentionnée par JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 303, 306-307.

<sup>656</sup> VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 47, 52-53 ; CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 7, Do Tratado de Madri à conquista dos sete Povos: 1750-1802*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1750<sup>1969</sup>, p. 101. COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 37v-38r.



**Figure 24 : profil des luminaires des missions d'après l'inventaire de 1767-1768**

Quoi qu'il en soit, la répartition de ces bougies par Réduction réserve quelques surprises de taille. Plusieurs sources jésuites laissent en effet penser que la production de cire était une prérogative des missions tropicales du Nord, qui échangeaient leurs bougies contre du bétail et sans doute du suif venu des plaines du Sud<sup>657</sup>. Or, contre toute attente, l'échantillon tiré de quatre villages, dont deux septentrionaux (Mártires et San Juan), un méridional (San Nicolás) et un central (Candelaria) débouche sur un résultat inverse. Le suif est en effet massivement présent au Nord, alors même que la « cire de la terre » n'est mentionnée, et modestement, qu'au Sud. Les écarts sont par ailleurs énormes entre Mártires, disposant de presque 10.000 bougies, et Candelaria,

<sup>657</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay, op. cit.*, vol. 2, p. 54 et 86 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 332. Cette spécialisation productive de chacune des 30 Réductions constitue en effet un aspect fondamental.

pourtant capitale des missions, n'en comptabilisant qu'environ 700<sup>658</sup>. Ce dernier cas est peut-être le plus représentatif, car il propose un panorama relativement équilibré : environ 150 bougies blanches « de Castille » pour la même proportion de cierges noirs locaux, les luminaires de suif dépassant à eux seuls ces deux catégories cumulées. En tout état de cause, il ressort de cette comptabilité qu'il y a bien une production notable de cire de mélipones missionnaires, stockée en gros et liée à des échanges externes ou internes, la présence de cire au Sud et de suif au Nord en étant l'illustration éclatante.

Un autre type de preuve est lié aux textes normatifs, qui précisent les usages respectifs du suif et de la cire. Le premier ne peut être utilisé pour éclairer l'église que tôt le matin ou en cas de mauvais temps, il est réservé à la vie quotidienne et son prix doit être fixé pour cette raison<sup>659</sup>. La cire est en revanche réservée à l'église, les cierges locaux devant être utilisés avec précaution, puisqu'ils finissent par noircir les retables, comme c'est le cas à Santa María la Mayor en 1724<sup>660</sup>. Divers objets de dévotion indiens conservés dans les musées de la région missionnaire confirment ce fait par la couleur qui les caractérise, indiquant que la cire noire a surtout été utilisée au sein des foyers guarani, peut-être plus que dans les églises, phénomène sur lequel nous pourrions revenir en détail à la fin de notre étude<sup>661</sup>. De manière plus explicite, plusieurs décisions réglementaires visent à encadrer le commerce ou revente de la cire en gros ou en détail, fixant des plafonds afin que l'activité jésuite en la matière n'éveille pas les soupçons<sup>662</sup>. Le fait que Sánchez Labrador note l'existence d'artisans ciriers dans les missions ne laisse cependant aucun doute sur la réalité de cette activité<sup>663</sup>. Tout porte donc à croire qu'il y a bien eu une valorisation massive de la cire de mélipones, ce qui transparait d'ailleurs dans certains fragments du témoignage de Sepp, où ce dernier affirme que ses Indiens ont pris la coutume d'aller chercher de la cire en forêt, non pas dans le but d'éclairer leur église mais bien de l'orner en troquant ce matériau contre de l'artisanat. Comble du paradoxe, les *Diálogos en guaraní* contiennent à l'inverse un échange où ce sont bien les Indiens qui renâclent à aller en forêt, à la grande déception des jésuites ! C'est sans doute entre ces deux extrêmes qu'il faut situer la place réelle de la collecte.

Nos bons Indiens sont si zélés qu'il suffit pour eux de voir une jolie chasuble, une belle chape, un orgue spécial ou une mignonne petite clochette d'argent que l'on fait résonner durant le Sanctus, pour qu'ils ne cessent de supplier le curé de leur paroisse de leur rapporter la même chose de Buenos Aires et c'est là le seul motif qui peut les induire à voler vers les forêts pour y chercher du miel et de la

<sup>658</sup> ROJAS Liliana M., « Candelaria como centro de distribución económica de los poblados guaraní-jesuíticos », *IHS*, vol. 8, 2020, p. 1-26.

<sup>659</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 185-186 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, doc. cit., f<sup>os</sup> 36r-37r.

<sup>660</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 149 ; HAUBERT, *La vie quotidienne*, op. cit., p. 415.

<sup>661</sup> Sur la cire missionnaire et ses liens avec la dévotion indienne, voir notre chapitre 8 ainsi que AHLERT Jacqueline, *Estátuas andarilhas: as miniaturas na imaginária missioneira*, São Paulo : Pimenta Cultural, 2020.

<sup>662</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, doc. cit.

<sup>663</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, doc. cit., p. 325.

cire et en ramener de l'herbe du Paraguay [du maté], si appréciée des Espagnols, malgré la distance, ou de planter le tabac et le coton que le Père utilise comme objet de troc pour leur acheter ce qu'ils désirent. Je ne sais pas si les bons paysans allemands font couler la sueur de leur front pour si peu et font tant pour leur église et pour leurs prêtres<sup>664</sup>.

Q[uestion]. Est-il possible que les gens aillent aussi chercher du miel, de la cire ? R[éponse]. Cela, mon Père, pose quelque problème. Q. Pourquoi ? R. Durant les grandes réjouissances, cela n'est pas bon, à cause de nos coutumes, cela ne nous agrée pas du tout, mon Père. C'est pourquoi, mon Père, nous irons chercher de la cire un autre jour<sup>665</sup>.

Le troisième et dernier type de preuve correspond enfin aux observations très détaillées de Dobrizhoffer, confessant un manque généralisé de cire. Celui-ci devient si prégnant que le jésuite en propose d'exploiter de manière inventive une espèce locale de fourmis, secrétant d'infimes quantités de cire dont l'utilisation pure ou mêlée à des cierges d'abeilles mélipones produirait des luminaires très prisés car blancs et odorants, bien que les objets en question soient dangereux, en raison de leur texture malléable<sup>666</sup>. Mais Dobrizhoffer souligne par ailleurs que les bougies de suif ne sont pas plus fiables, puisqu'elles attirent la voracité des surmulots, qui n'hésitent pas à les dévorer, au point qu'il devient nécessaire de relier les bougies aux chandeliers par des chaînettes lestées, afin de prévenir des incendies accidentels<sup>667</sup>. Sánchez Labrador va plus loin en citant un projet de valorisation de cire végétale qui libérerait enfin les missions de leur forte dépendance envers les mélipones<sup>668</sup>. Guevara s'en tient pour sa part à la cire de fourmi, idée qui lui paraît excellente, puisque le Provincial Bernardo Nusdorffer se fait un point d'honneur d'en envoyer des échantillons en Europe par le biais du Procureur Ladislao Orosz et dans l'espoir de créer un nouveau débouché commercial pour les Réductions<sup>669</sup>. L'inventivité des ignatiens en matière de luminaires liturgiques semble

<sup>664</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 319. « [N]uestros buenos indios son tan celosos que basta que vean una casulla linda, una capa pluvial hermosa, un órgano especial o una bonita campanilla de plata que se toca durante el Sanctus, para que no dejen de suplicar al cura párroco traerles la misma cosa de Buenos Aires; y éste es el único señuelo que les puede inducir a volar hacia el monte a buscar miel y cera y traer la yerba paracuaria, tan apreciada por los españoles, desde lejos o a plantar el tabaco y el algodón que el Padre usa como medio de canje para comprarles lo que desean. No sé si los buenos campesinos alemanes dan el sudor de su frente a precios tan bajos y hacen tanto por su iglesia y sus párrocos. » La p. 311 célèbre le fait que la collecte de miel et de cire est totalement libre pour les Indiens des missions, ce qui sous-entend que de telles pratiques sont plus contraintes en Europe, sans doute à cause des droits seigneuriaux.

<sup>665</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 67-71. « P[regunta]. Aguyjetei panga mbya eiretã ave, koterã eiraity ave ogueru haguãma. R[espuesta]. Aipova'e ñote ndoikokatúi mirĩ Pa'i. P. Mba'éramo panga. R. Ñemboaseta guasu pýpe ñanderekóramo ñote ndivykatúi vel niñaruãngatúi oréve cherúva; ha'ére ára ambua'éramo oroiko irayty rekavóne Pa'i. » Le texte n'indique pas clairement en quoi consistent les « grandes réjouissances » citées (*ñemboaseta guasu*) mais il est intéressant de constater que ces dernières sont présentées comme un point commun avec les jésuites par le recours à une première personne du pluriel inclusive (*ñandereko*) tandis que le refus est exprimé à la première personne du pluriel exclusive, comme étant donc le propre des seuls Indiens (*niñaruãngatúi oréve*). Pour l'usage de la cire face aux serpents, voir aussi DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 308.

<sup>666</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 379.

<sup>667</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 343.

<sup>668</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 252.

<sup>669</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 75-76.



donc sans bornes et à la proportion des bénéfices économiques en jeu, à tel point que les autres apports de la cire semblent passer au second plan. Outre leur intérêt médical comme emplâtres face aux piqûres ou morsures, notamment des raies et serpents, les cires de mélipones ont semble-t-il servi la lutherie missionnaire, du moins si l'on en croit l'ethnographie contemporaine, confirmant que les Guarani y ont actuellement recours non seulement pour fabriquer leurs flûtes, mais également des violons dont la qualité reste renommée<sup>670</sup>. Si la cire est ainsi mise au premier plan, qu'en est-il du miel ?

Si l'on en revient aux inventaires de 1767-1768, l'absence du miel est tout aussi remarquable que l'inflation de la cire. On ne le retrouve en effet, sous forme de « miel d'arbre » (*miel de palo*, sans doute une traduction d'*yvyra ei*) uniquement au niveau de la boutique de l'apothicaire des Réductions, ce qui semble donc confirmer que ce produit est désormais banni des usages alimentaires au profit de la canne à sucre<sup>671</sup>. Cardiel en particulier souligne en effet que, lors des fêtes et des mariages, les majordomes offrent seulement du miel de canne aux convives, ce qui n'a pas dû améliorer l'état déplorable des dentitions indiennes, relevé par Dobrizhoffer dans le cas des insoumis aux dents gâtées par le miel sylvestre<sup>672</sup>. Les jésuites sont malgré tout conscients de la haute valeur médicale du miel, bien connue en Europe mais spécialement puissante dans le cas des abeilles mélipones, dont les produits de la ruche se caractérisent par des propriétés antiseptiques uniques et connues par les colons dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>673</sup>. Ainsi, Sepp soigne les affections gastriques causées par les épidémies en faisant boire aux malades une décoction à base de miel, tandis que Dobrizhoffer vante les mérites d'un miel de chardons paraguayens aux propriétés si merveilleuses que, dit-il, les Européens y sont sensibles et le consomment en métropole<sup>674</sup>. Toujours est-il que ces nombreux atouts médicaux, encore d'actualité pour les Guarani contemporains, sont tout à fait

<sup>670</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 167-180. Cet extrait correspond à la fin d'un voyage à Santa Fe, durant lequel l'un des navigateurs indiens, Basi, est blessé par une raie. Come se charge de le soigner. « Nous soignerons bien notre compagnon, les gens, si on ne la soigne pas, sa blessure ne séchera pas. J'ai en ma possession de la cire et du *guembepi* qui serviront de remède à la raie. Il faut chauffer la cire et la placer sur la blessure puis la faire tenir avec du *guembepi*. » (*Jaipohãongatu ñandeirũ mbya, ñaipohãnoeÿramo noka'ëiséne. Che rako areko javevy pohã amo iraity, ha'e guembepi ave ipohã. Ha'e amboaku ase iraity ikua rehe imboja mbojávo hese, ha'e guembepi pype ase omomby ichugui*). Sur les liens entre cire de mélipones et lutherie indienne, voir AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 670 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 81 ; BALDUS Herbert, « Breve notícia sobre os Mbyá-Guaraní de Guarita », *Revista do Museu Paulista. Nova serie*, vol. 6, 1952, p. 479-488 ; p. 482 ; MACLEAN STEARMAN Allyn et AL., « Stradivarius in the Jungle: Traditional Knowledge and the Use of "Black Beeswax" among the Yuquí of the Bolivian Amazon », *Human Ecology*, vol. 36, n° 2, 2008, p. 149-159.

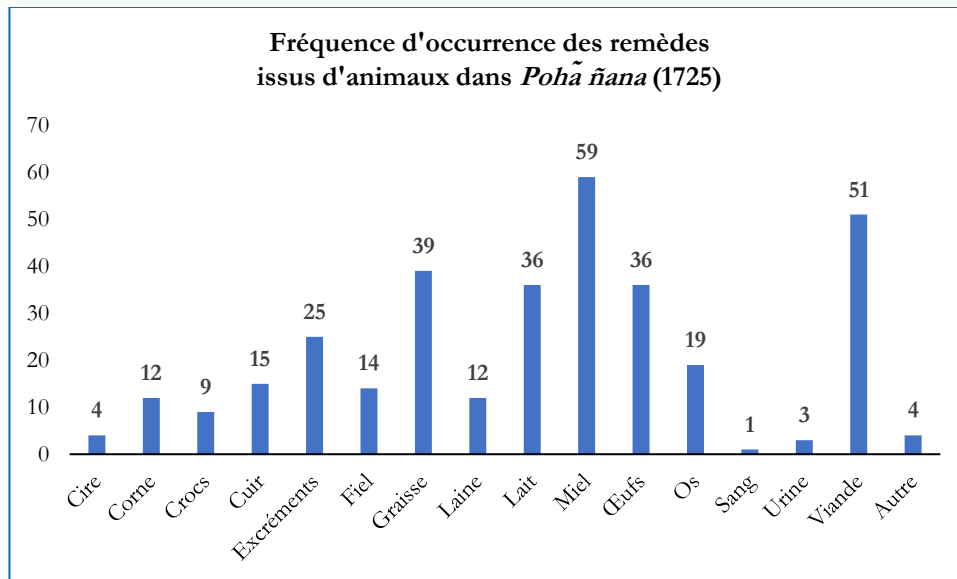
<sup>671</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 260. Cette spécialisation médicale du miel américain a déjà été relevée par ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, *op. cit.*, p. 110. Elle pose question, car eu égard à la toxicité importante et cyclique des miels paraguayens, les Frères coadjuteurs (ici à Candelaria) ont dû faire leur apprentissage auprès de guérisseurs indiens.

<sup>672</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 137 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 2, p. 220.

<sup>673</sup> ZAMUDIO Fernando et HILGERT Norma I., « Miel y plantas en la medicina criolla del Norte de Misiones, Argentina », *Bonplandia*, vol. 20, n° 2, 2011, p. 165-184. Sur les usages européens, voir LAGUÉRENNE Claude de, « Abeille, miel et cire au XVII<sup>e</sup> siècle dans des recettes manuscrites en thérapeutique et cosmétologie », *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, vol. 91, n° 337, 2003, p. 37-48.

<sup>674</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 410 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 151-153.

documentés par les sources missionnaires en guarani, et notamment par le traité de médecine de 1725, dont les pages n’ont de cesse d’avoir recours à ce « miel d’arbre »<sup>675</sup>.



**Figure 25 : types de remèdes animaux employés dans le manuel de médecine**

Un relevé comparatif des produits dérivés d’animaux (et non plus des seuls zoonymes, comme nous l’avons fait dans le chapitre précédent) évoqués par *Pohã ñana* nous fait de la sorte découvrir, sans équivoque, le poids réel du miel médicinal<sup>676</sup>. 60 occurrences environ dépassent de loin la viande, la graisse, le lait et les œufs, autant de produits issus, eux, des élevages bovin et aviaire. Un siècle après l’arrivée des jésuites, la pharmacopée chrétienne reste donc avant tout débitrice des mélipones, ce qui n’est sans doute pas étranger à l’importance soutenue de ces petits animaux dans l’ensemble de la zoonymie missionnaire, en termes de fréquence d’occurrence. Un second relevé, cette fois lié aux affections traitées par le miel, nous permet d’inventorier pas moins de 14 domaines d’application, liés aux principales menaces pour la vie des Indiens des Réductions, notamment les épidémies (complications ophtalmologiques, de la gorge et des poumons), les maladies digestives (parasites intestinaux), les risques reproductifs (accouchements difficiles) et, plus que tout, les blessures liées à la guerre (lésions par balle ou armes à feu, gangrène, luxations...). Il y a en effet fort à parier que les milices missionnaires ne portaient pas en campagne sans se munir de pots de « miel d’arbre ».

<sup>675</sup> PASTELLS et MATEOS, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 3, p. 287 ; CADOGAN León, « Síntesis de la medicina racional y mística mbýa-guaraní », *América Indígena*, vol. 9, n° 1, 1949, p. 21-35 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 1959.

<sup>676</sup> La recherche sur la médecine missionnaire est actuellement en pleine expansion et a souligné l’intérêt que porte notamment Sánchez Labrador à l’exploitation du potentiel médicinal des insectes paraguayens. Consulter par exemple ALLIATTI JOAQUIM Mariana, « “Bastaba esta general insinuación de la utilidad, que saca la Medicina de los Insectos, para apreciarlos [...]”: um estudo das virtudes terapêuticas de insetos na obra *Paraguay Natural*, do Padre jesuíta José Sánchez Labrador », *Revista Latino-Americana de História*, vol. 3, n° 12, 2014, p. 70-84 ; DECKMANN FLECK Eliane C., « Sobre as virtudes medicinais dos insetos na obra *Paraguay natural ilustrado* de José Sánchez Labrador S.J. (1776-1776) », *História em Revista*, vol. 261, n° 1, 2020, p. 67-89.

Tableau 13 : types d'emploi du « miel d'arbre » dans le traité de médecine

Type d'affection ( <i>Pohã ñana</i> , 1725)	Occurrences du miel liées
Problèmes circulatoires	1
Maladies des yeux	4
Affections auditives	4
Maux de gorge	13
Toux	8
Douleurs abdominales	2
Parasites intestinaux	3
Troubles urinaires	6
Accouchements difficiles	3
Variole et rougeole	2
Blessures par armes blanche ou à feu	2
Gangrène	7
Luxations	3
Remèdes généralistes	2

En somme, tous ces exemples confirment bien une réactivation de la cire et du miel puis, à travers eux, de la cueillette traditionnelle, pour des motifs insoupçonnés, tenant autant à la commercialisation de cierges qu'à la lutte contre les maux frappant le système missionnaire<sup>677</sup>. À l'heure de clore ce chapitre, il est important de garder à l'esprit que la proto-apiculture guarani est considérée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle comme une forme particulièrement originale de semi-domestication indienne. Ambrosetti est notamment l'un des premiers à remarquer que les collecteurs prennent toujours soin de ne pas détruire les ruches prélevées et de mémoriser leur localisation, afin de les valoriser de nouveau à l'avenir, les mélipones essaimant de manière moins fréquente que leurs cousines européennes<sup>678</sup>. Cette spécificité de la méliponiculture amazonienne a également été relevée par Nordenskiöld dans une étude pionnière, qui n'a cependant suscité que trop peu d'émules jusqu'à présent, malgré les apports décisifs en la matière de Darrell Posey<sup>679</sup>. De nombreux éléments de la religion guarani sont en effet indexés

<sup>677</sup> L'importance du miel médicinal, y compris pour les jésuites eux-mêmes, est palpable si l'on tient compte du fait que les pages de garde de l'exemplaire de Madrid du *Pohã ñana* ont été complétées par une *marginalia* en castillan indiquant les informations suivantes. « *Se ha de hervir. Nota. El occimiel es o se compone de una parte de miel blanca, dos de vinagre y ocho de agua. Bebida muy sana y conservadora según experiencia de los filósofos de la Grecia.* »

<sup>678</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 700 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 96 ; MÉTRAUX, « The Guaraní », *art. cit.*, p. 81.

<sup>679</sup> NORDENSKIÖLD Erland, « L'apiculture indienne », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 21, n° 1, 1929, p. 169-182 ; POSEY Darrell A., « Folk Apiculture of the Kayapó Indians of Brazil », *Biotropica*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 154-158 ; DIGARD, « Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique », *art. cit.*, p. 256, 260, 263 ; CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, *op. cit.*, p. 41-46, 78-80.

à ces pratiques, comme le fait que tout chamane qui se respecte se doit de posséder un essaim de mélipones à proximité de sa hutte rituelle, ou que des prières existent afin de solliciter la protection des « arbres à miel », de sorte qu'ils ne soient pas frappés par la foudre, ce qui trahit bien une volonté de les prélever à nouveau à l'avenir<sup>680</sup>. Une telle préoccupation pour la préservation des essaims n'a pas pu passer inaperçue chez des jésuites qui, bien que prompts à souligner la différence majeure entre l'apiculture européenne et celle des Guarani, ne pouvaient que remarquer des similitudes, à une époque où les cadres mobiles n'existaient pas encore en Europe et où la propriété des ruches était un souci constant pour les paysans de l'Ancien Monde. Tout comme les Guarani et les ignatiens eux-mêmes, ils tiraient de cette vraie manne une part décisive de leurs bénéfices économiques<sup>681</sup>. Si la semi-domestication apicole indienne a toujours été perçue avec mépris par des ecclésiastiques ne jurant que par la domestication pleine d'un bétail entièrement soumis à l'homme, il serait une erreur de négliger le rôle de la cueillette, aux côtés de la chasse et de la pêche, dans l'appréhension par les Guarani d'une domestication qui ne devait, pour ce motif, pas leur être totalement étrangère<sup>682</sup>.

Toutefois, en dépit de ces continuités, d'un bétail traité avant toute chose en gibier et de poissons voire d'abeilles faisant l'objet d'un quasi-élevage, une rupture majeure demeure et doit donc faire l'objet d'une étude à part. Car si les Guarani ont pu transposer aux bœufs marrons la technique du *rokái*, pêcher à grande échelle pour le Carême ou récolter des quantités massive de cire afin de fabriquer des cierges, rien ne les préparait *a priori* à adopter le cheval, l'équitation et la vie équestre nécessaires à l'installation du système d'élevage bovin extensif qu'on constitué les *vaquerías*. Avant de conclure notre examen de la pastoralisation lexicale de la langue guarani et de ses très nombreuses contradictions échecs, il convient dès lors de tourner notre regard vers ces équidés qui, paradoxalement, ont peut-être été censurés par les jésuites bien plus encore que les pécaris, les daurades, les vers à bambous ou encore les fourmis cirières.

<sup>680</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 673 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 78. Cette dépendance est particulièrement forte vis-à-vis de l'espèce de mélipones nommée *jate'i*, qui concentre le plus grand nombre des vertus morales et médicinales appréciées par les Guarani.

<sup>681</sup> BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 36 ; THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 71, 126 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 29 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 27 ; MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 94-95 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », *art. cit.*, p. 90.

<sup>682</sup> Le mépris ecclésiastique pour les pratiques de cueillette et l'obsession pour la soi-disant supériorité des pratiques de domestication directe en matière d'apiculture a récemment été relevée pour l'époque contemporaine par l'étude de PERICHON Samuel, « Cueilleurs de miel, chasseurs d'abeilles, piégeurs d'essaims et apiculteurs dans le monde : études ethnozoologiques réalisées au Pérou, Brésil, Cuba, Népal et en Australie (2012-2019) », *Études Caribéennes*, vol. 45-46, 2020. Nous remercions vivement l'auteur d'avoir éclairci nos doutes sur les mélipones du Paraguay.

### 1.3. CHAPITRE 3. MOTS ET MAUX DES ÉQUIDÉS GUARANI

Le premier contact des Guarani avec les chevaux importés d'Espagne nous est connu à travers le témoignage du deuxième *adelantado* et troisième gouverneur du Río de la Plata, Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Dans ses *Commentaires* relatifs à la décennie 1540, ce dernier souligne la terreur suscitée par la découverte des équidés, à tel point qu'il consacre un chapitre entier « à la peur que les Indiens ont des chevaux » (*del miedo que los indios tienen a los caballos*) et au rôle qu'elle a joué dans la conquête de la région<sup>683</sup>.

Il fallait voir à quel point les chevaux étaient redoutés par tous les Indiens de cette terre et province, car, en raison de l'effroi qu'ils en avaient, ils sortaient sur leur chemin pour leur donner de nombreuses victuailles, des poules et du miel, en disant qu'ils leur donneraient fort bien à manger pour éviter qu'ils se mettent en colère. Et, pour les apaiser et éviter qu'ils ne désertent leurs villages, ils [les Espagnols] établissaient leur campement loin d'eux, afin que les chrétiens ne les forcent ni ne les maltraitent. Et, de la sorte, voyant que le gouverneur châtiât celui qui leur causait du tort, tous les Indiens accouraient en confiance, avec leurs femmes et leurs enfants, ce qu'il fallait voir, car ils venaient de fort loin chargés de victuailles, dans le seul but de voir les chrétiens et leurs chevaux, puisqu'aucun d'entre eux n'avait jamais vu passer de telles choses sur leurs terres<sup>684</sup>.

Un peu plus loin, Cabeza de Vaca indique explicitement que ces offrandes de poules et de miel étaient bien destinées aux chevaux eux-mêmes, et non pas à leurs cavaliers : « ils étaient tout à fait terrifiés par les chevaux et priaient le gouverneur de dire aux chevaux de ne pas s'énervier et, afin de les contenter, ils leur amenaient de quoi manger »<sup>685</sup>. Cette révérence envers un animal inconnu, supposé carnivore et perçu comme ombrageux, prend tout son sens à la lumière d'un troisième passage de cette même chronique, où il est expliqué qu'une des stratégies favorite des Espagnols consistait à assiéger les villages indiens de nuit, les mors des chevaux étant bourrés d'herbe afin de garantir leur silence. Les équidés étaient ensuite couverts de sonnailles puis chargeaient soudainement, leur vacarme causant la fuite paniquée des ennemis<sup>686</sup>. Il ne restait plus aux conquistadors qu'à se présenter comme des médiateurs, capables de contrôler la furie des montures, mais aussi de la déchaîner sur tous ceux qui leur résisteraient. Nous retrouvons cet emploi terroriste des équidés, lié à cette croyance

<sup>683</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.* Le chapitre en question correspond aux p. 19-20.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 14. « Era cosa muy de ver cuan temidos eran los caballos por todos los indios de aquella tierra y provincia, que del temor que les habían, les sacaban al camino para que comiesen muchos mantenimientos, gallinas y miel, diciendo que porque no se enojasen que ellos les darían muy bien de comer; y por los sosegar, que no desamparasen sus pueblos, asentaban el real muy apartado de ellos, y porque los cristianos no les hiciesen fuerzas ni agravios. Y con esta orden, y viendo que el gobernador castigaba a quien en algo les enojaba, venían todos los indios tan seguros con sus mujeres e hijos, que era cosa de ver, y de muy lejos venían cargados con mantenimientos sólo por ver los cristianos y los caballos, como gente que nunca tal cosa había visto pasar por sus tierras. »

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 19. « [T]enían muy gran temor de los caballos y rogaban al gobernador que les dijese a los caballos que no se enojasen, y por los tener contentos los traían de comer [...]. »

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 44, 46.

indienne en la férocité, voire l'anthropophagie des chevaux, dans la plupart des récits de conquête ayant trait tant à la Nouvelle-Espagne qu'au Pérou, ce qui doit nous pousser à une grande prudence face à un véritable *topos* narratif, dont la fonction a été, à n'en pas douter, de légitimer la supériorité militaire des Espagnols et de souligner la crédulité des Indiens, que l'on suppose alors prompts à diviniser les nouveaux venus<sup>687</sup>.

Cabeza de Vaca note pourtant volontiers que les Guarani adoptent les chevaux d'eux-mêmes, étant donné qu'ils se multiplient très vite au Paraguay et que leur utilité dans la chasse au cerf et au nandou ne tarde pas à être remarquée<sup>688</sup>. Un autre membre de la même expédition, Ulrich Schmidel, rappelle à l'inverse que les Indiens résistant aux Espagnols ont adapté sans délais leurs armes de chasse aux nandous, les *boleadoras*, afin d'entraver efficacement les chevaux de guerre et de faire chuter leurs cavaliers<sup>689</sup>. Dès les années 1540 apparaissent de la sorte les germes d'une culture équestre hispano-guarani, consistant aussi bien dans l'équitation que dans la chasse au cheval, et dont nous avons pu mesurer la maturité dans nos pages consacrées à la zoonymie, aux pratiques et à la culture matérielle. À chaque fois, nous y avons en effet retrouvé le cheval comme espèce la plus fréquemment nommée, la plus intensément employée et la plus intimement liée à l'artisanat des missions. Autrefois victimes de la cavalerie espagnole, les Guarani se seraient ainsi convertis, sur plus de deux siècles, à un art de la guerre par le cheval qui les aurait rendus redoutables, si l'on en croit les *satisfecit* répétés des chroniques missionnaires écrites tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

Les premiers chevaux que virent les Indiens leur firent tellement peur qu'ils en grimpaient en haut des arbres comme s'ils eussent aperçu des lions ou des tigres. Ils montent aujourd'hui fort bien à cheval et la cavalerie indienne est la terreur de tous les ennemis des Réductions. [...] Les Indiens sont invincibles quand ils peuvent faire usage de leurs chevaux et des armes à feu<sup>690</sup>.

Dans les ouvrages d'ethno-histoire consacrés à l'équitation indienne, on ne trouve que très peu de renvois aux Guarani, perçus comme étant des *indios de a pie*<sup>691</sup>. La découverte progressive de l'équitation est pourtant évidente dans les relevés de la base MYMBA, où le nombre absolu d'entrées et d'occurrences consacrées au cheval ne cesse d'augmenter entre 1640 et 1722, avec un point médian atteint en 1687. En

<sup>687</sup> SANZ CAMAÑES Porfirio, « Los caballos y los perros en la Conquista de América: la mirada de los cronistas », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 455-502, p. 463, 466-470, 488, 498 ; SCHUERCH Isabelle, « Of Horses and Men, Mules and Labourers: Human-Animal Semantics, Practices and Cultures in the Early Modern Caribbean », *Iberoamericana*, vol. 20, n° 73, 2020, p. 13-35, p. 17-18, 20. La constance de ces témoignages en dépit de contextes culturels très divers est en effet suspecte.

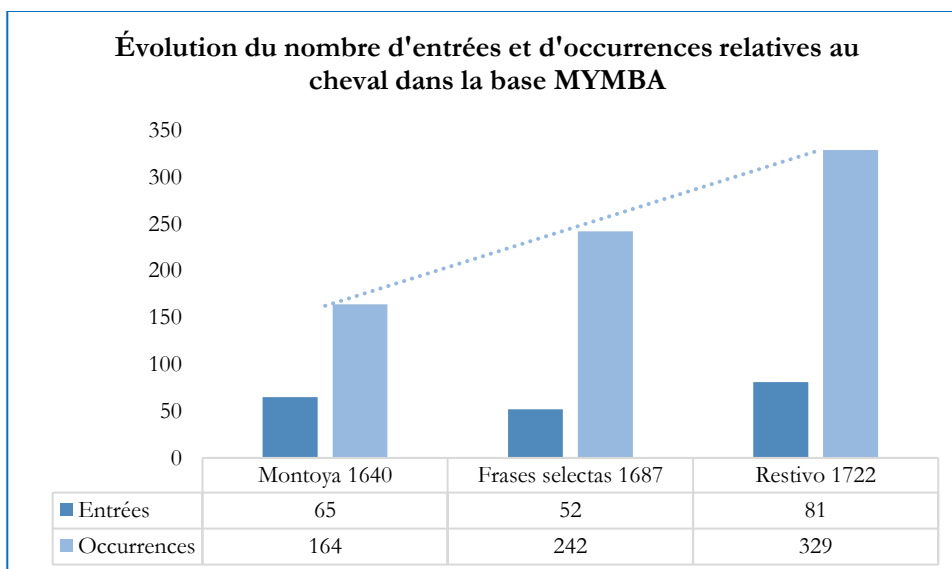
<sup>688</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 47, 78.

<sup>689</sup> SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>690</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 220-222 ; Il s'agit de la traduction littérale d'un extrait de JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 314. « A los caballos temían tanto en los principios, que se subían en los más altos árboles, huyendo de un caballo, como pudieran de un tigre o león africano; pero con estos alardes y sus fiestas de sortija, torneos y cañas, les han perdido tanto el miedo, que ya corriendo a carrera abierta, disparan las bocas de fuego y es formidable su escuadrón de lanzas a caballo. »

<sup>691</sup> MITCHELL, *Horse Nations*, *op. cit.* Le prototype de l'*indio de a caballo* est le Guaykuru du Chaco ou le Charrúa pampéen.

un peu moins d'un siècle, le champ lexical équestre relevé par les dictionnaires jésuites a donc été doublé, avec l'addition de 80 termes environ toutes les quatre décennies<sup>692</sup>.



**Figure 26 : évolution quantitative de la base MYMBA (présence du cheval)**

En regroupant des données jusque-là éparées, la base MYMBA nous permet de prendre la mesure de l'apparition tardive d'un véritable langage équestre en langue guarani qui n'a, à notre connaissance, jamais fait l'objet d'une analyse détaillée, malgré l'attention constante des linguistes pour la richesse de ce vocabulaire, aussi bien pour l'espagnol américain que dans les langues amérindiennes<sup>693</sup>. Si nous avons fait le choix de traiter le cas du cheval de manière séparée, et en guise de conclusion de notre étude de la pastoralisation des champs lexicaux en guarani missionnaire, c'est dès lors parce que cette adoption des équidés suppose un phénomène exceptionnel à tous égards. Celui-ci se singularise non seulement par le statut personnel accordé aux montures mais aussi en raison des spécificités éthologiques et domesticatoires de cet animal, qui représente le seul cas d'espèce d'origine américaine ayant disparu du continent et ayant fait son retour, paradoxalement, sous l'égide des Européens<sup>694</sup>. Ce rôle primordial du cheval dans l'histoire de la pastoralisation américaine, mais aussi et à l'inverse, ce rôle à part de l'Amérique dans l'histoire de la domestication du cheval, expliquent pourquoi la « centaurisation du Nouveau Monde » et la genèse d'une « conception équestre » amérindienne du monde, propre à « l'homme à cheval », ont retenu de si longue date

<sup>692</sup> Les fluctuations indiquées par les entrées sont moins nettes. Elles sont liées avant tout aux différences de structure entre les trois dictionnaires. Nous ici entendons par « occurrence » tout renvoi à l'art équestre, avec ou sans zoonyme.

<sup>693</sup> CAHUZAC Philippe, « Aspects socio-linguistiques de la civilisation du cheval en Amérique latine », in DIGARD Jean-Pierre (dir.), *Des chevaux et des hommes : équitation et société*, Avignon : Caracole, 1988, p. 83-89 ; KIDDLE Lawrence B., « American Indian Borrowings of Spanish *caballo* », in HONSA Vladimir et AL. (dir.), *Papers on Linguistics and Child Language*, La Haye : Mouton, 1978, p. 151-167.

<sup>694</sup> EDWARDS, « Domesticated Animals », *art. cit.*, p. 80 ; DIGARD Jean-Pierre, *Une histoire du cheval : art, techniques, société*, Arles : Actes Sud, 2004<sup>2007</sup>, p. 11-12, 24 ; CLUTTON-BROCK Juliet, *Horse Power: A History of the Horse and the Donkey in Human Societies*, Cambridge : Harvard University Press, 1992.

l'attention des ethno-historiens, sans que cet attrait ancien et justifié s'applique pour autant aux Guarani, plus volontiers associés aux forêts subtropicales qu'aux plaines<sup>695</sup>.

Cet intérêt s'est en réalité essentiellement manifesté dans le cas de l'Amérique du Nord, où l'historiographie sur ces questions est particulièrement bien fournie, en lien notamment avec les Indiens des Plaines tandis que, dans le cas plus spécifique de l'Amérique ibérique, les études disponibles, souvent fort anciennes, sont dans leur très grande majorité cantonnées au XVI<sup>e</sup> siècle voire aux seules décennies de conquête, les montures étant généralement étudiées au prisme exclusif de leurs propriétaires les plus illustres, tels Cortes et Pizarro eux-mêmes<sup>696</sup>. Si le Brésil dispose de quelques travaux à plus forte sensibilité sociologique, ces derniers excluent les Indiens et se concentrent sur des acteurs européens<sup>697</sup>. En contexte hispanophone, les textes disponibles, rares, sont soit consacrés à l'adoption de l'équitation comme privilège nobiliaire par les élites indiennes centrales, telles celles de l'ancien empire aztèque, soit aux peuples définis comme « équestres » en ce qu'ils ont eu recours au cheval comme instrument durable de résistance ou, plus rarement, de collaboration semi-autonome vis-à-vis du système colonial, comme dans le cas emblématique des Navajo, des Guajiro ou, plus près du Paraguay, des Guaykuru du Chaco<sup>698</sup>. Un troisième type d'analyse, enfin, se consacre aux masses indiennes de la colonie tardive et aux liens entre les types de montures et les phénomènes de métissage<sup>699</sup>. Dans tous les cas, les missions d'évangélisation sont tout à fait absentes de ces approches, alors même qu'elles donnent à voir l'adoption en actes d'une « culture équestre » dont on sait qu'elle définit toute l'Europe moderne.

Dans quelle mesure, en effet, les missionnaires se sont-ils efforcés de censurer ou de transmettre à leurs ouailles le « mode d'emploi » lié à l'utilisation du cheval<sup>700</sup> ? Cette transition a-t-elle abouti à un usage « prédateur » ou « domesticatoire » de ces équidés, au service de l'élevage ou bien de la prédation, par le biais de quels ponts vis-à-vis des pratiques cynégétiques amérindiennes<sup>701</sup> ? Plus encore, à un âge où la « raison cavalière » fait partie intégrante du procès de civilisation et de la construction des États européens, les jésuites ont-ils eu à cœur de promouvoir ou, à l'inverse, de contrôler l'accès au cheval comme garant ou obstacle à l'adoption d'un mode de vie chrétien,

<sup>695</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 115-120.

<sup>696</sup> JOHNSON John, « The Introduction of the Horse into the Western Hemisphere », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 23, n° 4, 1943, p. 587-610 ; DENHARDT, *The Horse of the Americas*, op. cit. ; MITCHELL, *Horse Nations*, op. cit. ; CUNNINGHAME GRAHAM, *Los caballos de la Conquista*, op. cit. ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit. Voir enfin l'approche de HÄMÄLÄINEN Pekka, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », *The Journal of American History*, vol. 90, n° 3, 2003, p. 833-862.

<sup>697</sup> GOULART José A., *Tropas e tropeiros na formação do Brasil*, Rio de Janeiro : Conquista, 1961 ; GOULART, *O cavalo na formação do Brasil*, op. cit.

<sup>698</sup> DU BRON, *Le cheval mexicain*, op. cit. ; PICON François-René, « Le cheval dans le Nouveau Monde : histoires culturelles », *Études Rurales*, vol. 151-152, 1999, p. 51-75.

<sup>699</sup> SCHUERCH, « Of Horses and Men, Mules and Labourers », art. cit.

<sup>700</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 116.

<sup>701</sup> PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », art. cit., p. 60, 63, 68-71.



sédentaire et pacifique<sup>702</sup> ? Paradoxalement, alors que cet enjeu a sans doute constitué l'une des pierres de touche du projet missionnaire de la Compagnie au Paraguay où, nous l'avons vu, la ligne de séparation des eaux entre peuples « convertibles » ou non a principalement résidé dans le caractère équestre des groupes à évangéliser, nous ne disposons encore d'aucune analyse consacrée à l'adoption du cheval par les Guarani des missions, qui ne sont de fait jamais définis comme un peuple équestre, alors même que les chroniqueurs jésuites ne cessent de célébrer leur maîtrise de l'équitation. Le décalage entre l'intérêt des acteurs historiques et celui des historiens se fait ici maximal.

En effet, quasiment toute l'historiographie coloniale du Río de la Plata n'a eu de cesse de se focaliser sur le cas particulier de l'élevage de mules dans les *estancias* de la Compagnie, à destination du marché péruvien, activité qui représentait au XVIII<sup>e</sup> siècle entre 40 et 60% des revenus du Collège de Córdoba, avec l'envoi de pas moins d'un demi-million d'animaux dans les Andes à cette époque<sup>703</sup>. Authentique cas pour les spécialistes de l'économie coloniale, cette activité florissante a totalement éclipsé les missions, qui n'y participaient qu'à la marge, et a dès lors oblitéré un fait pourtant central, à savoir le lien primordial entre les Guarani missionnaires et la future culture *gaucha* si emblématique du Río de la Plata, et dont on sait que l'équitation *sui generis* a en partie été forgée par les anciens Indiens chrétiens, suite à l'expulsion des jésuites<sup>704</sup>. Nous voilà donc face à un véritable paradoxe ethno-historique, que l'exploitation des relevés de la base MYMBA a comme principale ambition de contribuer à résorber. Toutefois, nous ajouterons à cet objectif ardu un autre, plus délicat encore mais rendu indispensable par l'état actuel de la recherche relative à l'histoire des relations anthropozoologiques. Effectivement, la profonde richesse des matériaux lexicographiques à notre disposition, croisés avec les textes de la vie quotidienne, les documents d'ordre normatif et le témoignage des chroniqueurs, nous permet de répondre à l'appel récent en faveur d'une prise en compte du « point de vue animal » et de la mise en marche d'une histoire de l'élevage qui serait aussi et avant tout une histoire des bêtes élevées<sup>705</sup>. Par « point de vue animal », il faut entendre selon Éric Baratay non seulement le fait de réinterpréter les phénomènes historiques autour des non-humains mais également à partir de leur perspective propre, celle d'acteurs à part entière, de sujets dotés d'une perception qu'il est possible de reconstituer en croisant les méthodes traditionnelles

<sup>702</sup> ROCHE Daniel, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle : économie, utilité, distinction », *La Découverte*, vol. 42, 2010, p. 233-346, p. 233, 245 ; ROCHE, *La culture équestre occidentale*, op. cit. ; GRANGE Yves, *Le cheval oublié : essai sur les aspects socio-politiques de la relation de l'homme et du cheval en France, 1614-1916*, Grenoble : Institut d'Études Politiques, 1981 ; THIRSK Joan, *Horses in Early Modern England: For Service, for Pleasure, for Power*, Reading : University of Reading, 1978 ; RIVAS RIVAS Francisco, *Omnia equi: caballos y jinetes en la España medieval y moderna*, Cordoue : Almuzara, 2005.

<sup>703</sup> CUSHNER, *Jesuit Ranches*, op. cit., p. 49-65, 49, 59 ; CLARENCE-SMITH William G., « Jesuits and Mules in Colonial Latin America: Innovators or Managers? », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 209-228, p. 209-210, 222.

<sup>704</sup> SÁENZ Justo P., *Equitación gaucha en la Pampa y la Mesopotamia*, Buenos Aires : Peuser, 1942<sup>1951</sup>.

<sup>705</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 19.

de l'histoire avec celles de l'éthologie d'une part, de l'ethnographie de l'autre<sup>706</sup>. Certes, les sources disponibles à ce sujet sont rares et doivent être soumises à une critique très suivie, mais elles existent, à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'individus domestiqués et donc liés à des situations de travail co-construites avec l'homme<sup>707</sup>. Le cheval et, dans une moindre mesure, la mule et l'âne représentent, de ce point de vue, sans doute le cas le mieux documenté, à l'époque contemporaine aussi bien qu'à l'époque moderne voire au Moyen Âge, comme l'a récemment prouvé un test en ce sens qui a revendiqué l'intérêt de l'approche lexicographique que nous avons adoptée<sup>708</sup>. Les doutes émis par Corinne Beck et Fabrice Guizard font à ce propos écho à nos propres préoccupations.

Par rapport aux siècles antérieurs, de même que la documentation s'est enrichie [à la fin du Moyen Âge], le vocabulaire désignant le cheval et le chien semble en apparence s'être étendu, mais bien des imprécisions demeurent : est-ce dû à un manque de familiarité [...] ? Ou, au contraire, à l'absence de nécessité de décrire plus précisément un élément fort commun à tous<sup>709</sup> ?

Force est de constater, malgré tout, que l'ensemble des études d'histoire équine à notre disposition et citées plus haut n'ont pas appliqué cette approche, voire ont nié la possibilité d'une analyse en ces termes, dans la mesure où le cheval serait un produit de l'action humaine, un simple objet historique ou même une variable statistique dont on pourrait dénombrer la quantité d'individus vendus, blessés ou abattus sans jamais évoquer leurs vécus réels<sup>710</sup>. Seuls quelques travaux, les plus récents, s'intéressent aux interactions effectives, c'est-à-dire non symboliques, entre humains et non-humains<sup>711</sup>. Or, depuis plusieurs années, divers zoo-historiens spécialistes des Amériques latine ou hispanique ont formulé un appel visant à « recentrer » l'historiographie de la région sur les animaux considérés comme des sujets doués d'agentivité<sup>712</sup>. L'ouvrage portant ces revendications constate néanmoins que cette approche n'a été que très inégalement appliquée à la période coloniale, principalement autour de Mexico et dans les Andes centrales, le Paraguay constituant une terre presque totalement vierge de ce point de vue, à l'exception d'un travail dédié au jaguar<sup>713</sup>. La frilosité paraguayenne ne tient pas uniquement à l'historiographie elle-même, car bien des chroniqueurs jésuites ont eux-mêmes souligné la supposée banalité des équidés missionnaires, perçus comme trop proches de leurs parents européens pour intéresser les lecteurs, comme chez Guevara.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 43, 45-46, 52, 56.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 33, 36, 54, 107-134, 211, 251-253, 270, 340-344 ; BECK Corinne et GUIZARD Fabrice, « Être chien, être cheval au Moyen Âge : quelles sources pour atteindre la condition des animaux ? », in BARATAY Éric (dir.), *Aux sources de l'histoire animale*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 129-138, p. 130, 133.

<sup>709</sup> BECK et GUIZARD, « Être chien, être cheval au Moyen Âge », *art. cit.*, p. 135.

<sup>710</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, *op. cit.*, p. 12 ; PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », *art. cit.*, p. 51 ; CUSHNER, *Jesuit Ranches*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>711</sup> SCHUERCH, « Of Horses and Men, Mules and Labourers », *art. cit.*, p. 14-15.

<sup>712</sup> TORTORICI et FEW, « Introduction », *art. cit.*, p. 3, 7.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 10 ; VÉLEZ, « By Means of Tigers », *art. cit.* Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette dernière étude, qui a profondément influencé notre approche de la faune paraguayenne. Voir notre chapitre 9 à ce sujet.

Certes, de telles affirmations peuvent décourager, voire pousser à adhérer à un discours banalisant, d'autant plus que les équidés intéressent peu en temps de paix et que nous ne pouvons ici nous appuyer sur les ethnographies de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, n'étudiant les Guarani qu'au prisme des villages sylvestres n'ayant pas ou plus recours au cheval<sup>714</sup>. Comme l'observe Éric Baratay, tout l'enjeu consiste à étudier des communications inter-spécifiques et la genèse de communautés hybrides entre hommes et chevaux, alors même que les sources de la vie quotidienne relatives à ces interactions, allant de soi à l'époque, sont paradoxalement exceptionnelles ou le plus souvent transmises par des relevés quantitatifs voire, à l'inverse, des récits de type littéraire<sup>715</sup>. Or, nous considérons pour notre part que, dans le contexte spécifique des missions jésuites du Paraguay et de leur langue générale guarani, ce sont avant tout les dictionnaires qui constituent le répertoire le plus riche et le plus fiable, dans la mesure où il nous permet de reconstituer l'intégration linguistique progressive de locutions et de termes nouveaux, rendant compte non seulement de l'adoption du cheval par les Indiens chrétiens, mais aussi et surtout de la manière avec laquelle ces derniers ont peu à peu perçu les chevaux comme des individus à part entière, notamment par le biais d'une prise en compte croissante de leur éthologie propre à l'échelle de l'espèce, des groupes, mais aussi des sujets. L'émergence d'une telle sensibilité constitue sans doute la preuve la plus éclatante de la consolidation de la culture équestre missionnaire, tout autant que la multiplication des abus et des maltraitances, qui ne s'opposent pas à cette assimilation mais qui leur sont consubstantiels, comme le rappelle Éric Baratay.

[Il s'agit de] faire non pas une histoire de l'élevage mais du bétail [...] c'est-à-dire non pas des manières d'enrôler et d'utiliser les animaux mais de ce qu'ils vivent, sentent, ressentant, en prêtant toute l'attention possible à des postures, des gestes, des cris. Deux pièges sont à éviter : celui du déni de réalité, alors qu'on doit évoquer les transformations forcées, les charges imposées, les violences ; celui de l'indignation, car il faut aussi prendre en compte les formes de coopération, de connivence et d'influence entre les bêtes et les hommes<sup>716</sup>.

Pour ce faire, nous suivrons quatre grandes étapes. Nous commencerons par nous intéresser, comme toujours, aux spécificités de la culture équestre missionnaire vis-à-vis de l'Ancien Monde, à travers l'origine, l'abondance et les usages des chevaux, mules et ânes du Paraguay, traduites par une culture matérielle *sui generis*, très fortement hispanisée en raison de contacts croissants avec des acteurs hispanophones. Cette toile de fond nous révélera des conditions de vie particulièrement difficiles pour ces équidés confrontés à des cavaliers novices et distants, à de nombreuses maltraitances faisant suite à un dressage particulièrement dur, dans un milieu par ailleurs hostile et où les Guarani sont de peu de secours. Ces derniers, à travers la langue des dictionnaires et

<sup>714</sup> Pour une exception, liée à un entretien avec un jeune Guarani féru d'équitation bien qu'élevé dans la forêt, voir AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 684 ; sur cette invisibilité ethnographique, voir PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », *art. cit.*, p. 51, 65, 73.

<sup>715</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, *op. cit.*, p. 59-60, 63.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 65.

des sources de la vie quotidienne, font toutefois preuve d'une capacité de distinction croissante quant à l'existence d'individualités animales, les conduites des uns et des autres différant face aux menaces humaines et non-humaines, causant des accidents très nombreux et inspirant de véritables typologies de montures au caractère défini, à tel point que les meilleures font l'objet de vols fréquents. Ces actes nous permettront en dernier lieu de saisir l'importance réelle des interactions entre chevaux et Indiens, débouchant sur une inculturation réciproque, où la monture fait le cavalier qui, non seulement, la possède mais la revendique, coopère avec elle et se montre capable d'en saisir les besoins, au risque de prendre la fuite avec elle si elle s'ensauvage ou, autre cas de figure, de se préoccuper de son bien-être voire de son salut dans l'au-delà. Pour chacun de ces enjeux, l'apparition du lexique correspondant dans la base MYMBA nous permettra de confirmer que le cheval est bien un attracteur néologique, c'est-à-dire un animal servant de pivot pour une hispanisation des champs lexicaux animaliers.

### 1.3.1. Vers un idiome équestre hispanisé

Si nous avons mis l'accent sur la continuité entre la chasse et l'élevage équin, c'est bien parce qu'elle constitue l'une des grandes spécificités des relations anthropozoologiques entretenues avec les chevaux paraguayens. En effet, contrairement à une Europe où l'existence de troupeaux sauvages en liberté est réelle mais minoritaire, le Río de la Plata colonial se caractérise par le poids prédominant de ce que les acteurs de l'époque décrivent comme des « forêts mobiles » d'équidés, vivant en autonomie totale vis-à-vis de l'homme et représentant un vrai danger pour les voyageurs, dans la mesure où leurs montures domestiquées n'hésitent pas à faire désertion dès qu'elles croisent leurs congénères sauvages ou étant eux-mêmes revenus à une vie autonome. Forts de dizaines voire de centaines de milliers d'individus, ces groupes libres seraient, selon les récits dominants de l'époque, les descendants de cinq chevaux et sept juments abandonnés à l'issue de la toute première expédition des Espagnols dans la région, celle de l'*adelantado* Pedro de Mendoza, avortée quelques mois après son débarquement en 1537<sup>717</sup>. Vite rejoints par des ânes importés dans les décennies suivantes, ils auraient spontanément donné naissance à des mules en grand nombre. Aussi séduisante qu'elle puisse paraître, cette hypothèse, formulée en des termes très similaires dans un grand nombre d'autres régions d'Amérique hispanique, telle la Nouvelle-Espagne du Nord, est aujourd'hui remise en cause<sup>718</sup>. Loin d'être un miracle spontané lié à la fertilité de la terre, cet essor des équidés serait plutôt la conséquence de la mise en place d'élevages extensifs par les colons espagnols au début du XVII<sup>e</sup> siècle, du temps d'Hernandarias.

<sup>717</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 272-273.

<sup>718</sup> PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », art. cit., p. 51 ; cette théorie de la génération spontanée est encore reprise sans distance critique par SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 471.

En tout état de cause, le Río de la Plata en général et les missions du Paraná et de l'Uruguay en particulier sont ce que Jean-Pierre Digard désigne comme des « zones de marronnage », l'épithète « marron » se rapportant aux « chevaux domestiques qui sont retournés à un état proche de l'état sauvage, soit après avoir échappé à l'homme, soit après avoir été relâchés ou abandonnés par celui-ci »<sup>719</sup>. Ce phénomène serait issu d'un contexte de pression démographique humaine trop lâche pour assurer le contrôle constant nécessaire au maintien des animaux dans un état de stricte domestication, en particulier dans les régions où l'élevage extensif s'est fait par contrainte plus que par choix, la multiplication exponentielle des montures débordant vite le maigre potentiel d'encadrement des colons, de surcroît dans des contextes militaires instables. Comme le synthétise Digard, « le marronnage est un phénomène typique de la colonisation pastorale des nouveaux mondes », laissant ainsi une très grande liberté aux animaux, chargés d'assurer eux-mêmes leur pâture ainsi que leur reproduction<sup>720</sup>. Il aurait quoi qu'il en soit été mathématiquement impossible d'assurer « manuellement » la survie de milliers de représentants d'une espèce nécessitant un hectare de pré par tête mais aussi 30 litres d'eau par jour<sup>721</sup>. La tentation du laisser-faire était d'autant plus forte que, nous l'avons vu, la libre pâture des chevaux dans les forêts et les landes a longtemps été une tradition européenne, issue du Moyen Âge mais encore vivace à l'époque moderne<sup>722</sup>. Dans ce contexte de surabondance de montures et de pénurie de cavaliers, la première conséquence réside dans l'inversion radicale des fondements distinctifs de la « société à écuyers » européenne, telle qu'a pu la définir Daniel Roche au sujet du XVIII<sup>e</sup> siècle.

L'équitation y est réservée à une minorité par nécessité de fonction ou par privilège de classe, alors que chez les peuples cavaliers de l'Orient, proches ou lointains, le cheval envahit tous les aspects du champ social et culturel. Dans la société du XVIII<sup>e</sup> siècle européen, la culture équestre sert à marquer les distances et à manifester la supériorité sans être cependant coupée de la société globale. Elle définit une hiérarchie des usages, qui est aussi celle des chevaux, et les techniques équestres s'y adaptent<sup>723</sup>.

Le récit de Dobrizhoffer débute ainsi sur sa surprise face à des villes où tout le monde va à cheval, sans pour autant que les plus riches n'aient recours à des voitures, qui n'existent tout simplement pas. En effet, dans la mesure où une grande quantité de chevaux marrons erre sans marquage, dans des plaines non bornées, tout un chacun peut se saisir de la monture de son choix pour son usage personnel, là où la possession d'un animal de selle constituait en Europe le principal privilège d'une noblesse par ailleurs fort peu représentée au Río de la Plata. En résulte une sorte de banalisation du

<sup>719</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval, op. cit.*, p. 23.

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 29-33, 29 pour la citation.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 33-38 ; ROCHE, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, p. 236-237.

<sup>722</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval, op. cit.*, p. 35-36 ; PASCUA, « From Forest to Farm and Town », *art. cit.*, p. 83-84.

<sup>723</sup> ROCHE, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, p. 234 ; voir aussi ROCHE, *La culture équestre occidentale, op. cit.* ; DIGARD, *Une histoire du cheval, op. cit.*, p. 121-141.

cheval, d'autant plus remarquable que le cavalier *rioplatense* par excellence est indien<sup>724</sup>. Le contraste est tout saisissant avec la France de Louis XIV, où « l'art équestre » était la principale occupation d'une aristocratie plus présente dans les Académies équestres que sur le champ de bataille, et qui en avait fait sa philosophie du bon gouvernement<sup>725</sup>. Simultanément, l'Europe connaît une explosion du nombre de voitures hippomobiles, à présent indissociables de la vie en ville mais aussi de la distinction de ses élites<sup>726</sup>. On comprend mieux le désarroi de Dobrizhoffer face à une vraie dilution de la distinction équestre en contexte paraguayen, d'autant plus impressionnante que les Indiens les plus insoumis au pouvoir colonial, qu'ils soient issus du Chaco ou de la Pampa, ont eux-aussi pour principal attribut la maîtrise du cheval, de l'équitation mais aussi de la capture, de l'achat et surtout de la vente des montures marronnes les plus recherchées.

Comme le rappelle Sepp, le cheval constitue, dans une région dépourvue de ressources minières et donc de monnaie, le principal bien d'échange, c'est-à-dire de troc, aussi bien entre Espagnols qu'entre et auprès des Indiens<sup>727</sup>. Il n'est donc pas surprenant que, dès les années 1630, les Pères fondateurs des missions des Guarani aient eu à cœur d'y établir des élevages de chevaux et de mules dont, rappelons-le, les progrès ont été durablement compromis par les incursions portugaises de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>728</sup>. Du temps de Sepp, la situation est toute différente, à tel point que son témoignage est ponctué de très nombreuses scènes de troc d'équidés auprès d'Indiens insoumis, pour des aiguilles, des limes, des couteaux, du tabac, voire un bout de pain, une canne à pêche et des hameçons, jusqu'à une poignée de maté ou de sel<sup>729</sup>. Il s'agit donc là de la première source d'approvisionnement des missions en matière de chevaux, tout à fait assumée dès la décennie 1630, à tel point que les documents réglementaires fixent le prix d'achat de ces chevaux « infidèles » à un peso par tête, contre deux pour les échanges réguliers, c'est-à-dire menés au sein même des missions, dont on devine que la dépendance initiale vis-à-vis des approvisionnements extérieurs

<sup>724</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. I, p. 3, 4. « You may count more carriages in Austrian Vienna in one street, and in one hour, than you can here, in the whole city [Buenos Aires], during a whole year. Troops of horses may be seen every moment, nor is it surprising, that even those of moderate estate should, in the Spanish tongue, be called caballeros. » Il convient de rappeler que Martín Dobrizhoffer était d'origine autrichienne. Voir aussi SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 51-52. « Tampoco se encuentra un pueblo o casa o choza de pastores, sino solamente miles de reses y caballos, que no pertenecen ni a un dueño, sino a cualquiera que los quiera poseer. Solamente es necesario echarles un cabestro por el cuello y llevárselos. » Même remarque chez CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 53. « Todos, en aquellos países, caminan a caballo, porque las cabalgaduras son muy baratas [...]. »

<sup>725</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 121-128.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 128-132.

<sup>727</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 52. Voir aussi p. 89-90. « De esta manera, mis indios justifican un proverbio que usan los niños europeos, cuando hablan de dar un caballo por un pifano, pues aquí el pifano efectivamente vale más que el mejor y más hermoso caballo, por exceso de caballos y escasez de pifanos. »

<sup>728</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. 2, 140, 734. Ces *cartas anuas* précoces évoquent un élevage de mules dans le Paraná et de chevaux dans le Yabebirí dès les années 1635-1637.

<sup>729</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 60-61, 64-65, 114-115, 116-118, 259-260.

a rapidement été un obstacle<sup>730</sup>. Des dispositions généralices ou provinciales tentent donc d'interdire ce commerce réalisé librement par les curés de chaque village, mais ces ordres sont finalement annulés après quelques années, les responsables jésuites se contentant de limiter le troc au maté et à préconiser l'envoi de Guarani négociateurs de confiance, dans le but d'éviter les désertions auprès des groupes équestres<sup>731</sup>. L'autre grand partenaire commercial des Pères est bien entendu la colonie, et les inventaires dressés lors de l'expulsion nous informent qu'une partie des chevaux des Réductions ont été obtenus, là encore en échange de maté, auprès des créoles d'Asunción ou de Corrientes, voire auprès des franciscains d'Itatí, dans le cadre de commandes massives réalisées par le Supérieur depuis Candelaria<sup>732</sup>. En découlent des situations paradoxales, comme à San Francisco de Borja, en 1725, quand une même visite ordonne l'achat de chevaux aux colons et le don de montures aux Indiens infidèles afin de les apaiser et d'éviter les vols de troupeaux<sup>733</sup>. Le cheval est donc au cœur des échanges coloniaux, à tel point qu'est inaugurée en 1735 une sorte d'assurance prévoyant la prise en charge par Candelaria des équidés morts à l'issue de leur transfert depuis leurs lieux d'achat<sup>734</sup>.

Pour la Compagnie, toutefois, le principal enjeu est d'éviter de dépendre de ce commerce toujours suspect, en développant la solidarité entre les missions mais aussi avec les Collèges de la Province, qui échangent régulièrement leurs mules contre des chevaux marrons missionnaires<sup>735</sup>. Les textes règlementaires insistent sur la nécessité de privilégier les approvisionnements internes aux fournisseurs espagnols, dans le but de limiter les frais que l'on imagine considérables. Même si les *estancias* jésuites ont pour principal but de financer les Collèges, où l'enseignement demeure gratuit, par la vente des animaux au Pérou, une part non négligeable des montures sont destinées à un usage auto-suffisant, qui est de fait la principale vocation de ces animaux dans le cas des Réductions des Guarani<sup>736</sup>. Ces dernières bénéficient par ailleurs des cheptels tout à fait pléthoriques de Córdoba, de Tucumán, d'Asunción et de Corrientes mais

<sup>730</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 10r, 70r ; DONVIDAS Tomás, « Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial Padre Tomás Donvidas y aprobado por el General Padre Tirso », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1689<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 597 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 136, 291, 298-299.

<sup>731</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 4v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 299.

<sup>732</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 233, 268, 298, 308 ; cette pratique et ces prix sont confirmés par le témoignage de DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. I, p. 109.

<sup>733</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 286 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 259-260 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 36r.

<sup>735</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 306 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 290.

<sup>736</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 70 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 179, 180, 278, 329 ; CLARENCE-SMITH, « Jesuits and Mules in Colonial Latin America », *art. cit.*, p. 209, 211, 214-215. « *Equids on Reductions were usually for local use by missionaries and Amerindians rather than for sale to the wider world. [...] The mule numbers in the Guaraní missions reflected an unusual arrangement, whereby some Jesuit commercial ranches were administratively attached to missions rather to Colleges.* »

aussi de la lointaine Salta, où une part notable des bêtes élevées dans les contreforts des Andes ont pour vocation de répondre aux besoins logistiques de la Compagnie<sup>737</sup>.

Si l'on en croit Sepp, toutefois, les missions étaient loin d'être dans le besoin. Son récit estime que celles-ci disposent de 30.000 bêtes au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant de se contredire puisqu'il affirme ensuite que chaque village dispose en moyenne de 3.000 à 4.000 montures ce qui, pour 30 missions, nous donnerait 120.000 têtes de bétail équin au bas mot<sup>738</sup>. Lozano n'est pas moins enthousiaste au sujet des mules, qui selon lui seraient vendues chaque année au nombre de 50.000 à l'échelle de la Province toute entière, Réductions comprises<sup>739</sup>. Ces chiffres gargantuesques contrastent avec les textes normatifs qui, du temps même de Sepp, évoquent plutôt de graves pénuries de chevaux, à tel point qu'en 1701 les missions connaissent une lourde défaite militaire face à la cavalerie des Indiens infidèles, inspirant une réaction des plus vigoureuses de la part du Père provincial Ignacio de Frías, pour qui il s'agit d'une question de survie<sup>740</sup>.

J'ordonne ainsi que tous les villages aient le plus grand et le meilleur cheptel qu'ils puissent réunir en fonction de leurs forces, suivant l'avis des Pères supérieurs sur les moyens et les devoirs de chacun d'entre eux, en les obligeant, s'ils ne les ont pas, à en acheter et, de la sorte, lesdits Supérieurs les verront et visiteront lors de leur visite des villages, et je me vois forcé d'émettre cet ordre en voyant le grave manque de chevaux qu'il y a et qu'il y a eu lors de cet incident soudain [la déroute de 1701], où ce manque aurait pu causer la ruine de ces missions<sup>741</sup>.

Par la suite, les livres d'ordres exigent localement l'entretien suivi de 200 à 400 chevaux disponibles pour la cavalerie missionnaire, en particulier pour les villages qui se trouvent aux frontières des Portugais et des Indiens infidèles. Ces chiffres sont bien confirmés par Dobrizhoffer, qui les cite dans son témoignage<sup>742</sup>. En réalité, plus que d'une pénurie généralisée, il s'agit sans doute ici de fortes disparités d'une mission à l'autre. Loin d'être anecdotique, cet aspect est fondamental pour notre étude, dans la mesure où il nous rappelle que l'expérience équestre des Guarani a dû très fortement varier à l'échelle locale, et que nos conclusions relèveront sans doute d'une forme de généralisation inévitable. Un premier préjugé à remettre en cause à ce sujet serait de

<sup>737</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 372-373.

<sup>738</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 51-52, 91. « Un Pueblo que no reúna de 3.000 a 4.000 caballos de montar es considerado pobre. »

<sup>739</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 273 ; voir aussi, pour le même enthousiasme à propos des équidés, GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 4.

<sup>740</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 124.

<sup>741</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 205-206. « Asimismo ordeno que todos los Pueblos tengan la mayor y mejor caballada que posible fuere según sus fuerzas, que dando a juicio de los Padres superiores señalar el número que cada Pueblo puede y conviene que tenga, obligándoles si no los tienen a que compren, y asimismo dichos Padres superiores los vean y visiten cuando visitaren los pueblos, y me mueve a poner esta orden el ver la suma falta de caballos que hay y ha habido en este repentino accidente, pudiendo haber ocasionado su falta la ruina de estas misiones. »

<sup>742</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 32r-32v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 528 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. I, p. 343.



supposer que l'essentiel de la culture équine missionnaire s'est concentrée dans un Uruguay que l'on imaginerait plus propice à l'élevage équin que le Paraná et ses forêts.

Or, la consultation des inventaires de 1767 nous révèle un panorama tout à fait inverse où, à l'exception de Yapeyú, les plus grands producteurs de chevaux sont bien les villages du Paraná, à l'exception notable des mules, dont les cheptels sont répartis de manière plus équilibrée d'une rive à l'autre, malgré des variations municipales très importantes et une moyenne d'une mule pour trois chevaux<sup>743</sup>. Certes, ces données sont postérieures à la période que nous analysons, et restent donc fortement marquées par les conséquences de la guerre guaranitique ayant ravagé les sept villages rebelles de l'Uruguay, mais elles nous donnent un aperçu précieux, qui n'existe pas pour les décennies antérieures. On note principalement que les Réductions ont, à cette époque, une moyenne d'environ 4.000 montures par village, avec un total de 120.000 têtes qui correspond au récit de Sepp, soit plus d'un équidé pour habitant des missions, chiffre tout à fait symbolique. Il faut mettre en relation ce total avec les standards coloniaux, où le ratio d'une mule pour cinq à dix individus constituait, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'un des taux les plus élevés au monde, bien inférieur toutefois à celui des cheptels guarani<sup>744</sup>. En tout état de cause, il nous faut donc retenir que les Indiens vivent au contact de chevaux, de juments, de mules et d'ânes toujours plus nombreux et dont la présence dans la vie quotidienne est au moins comparable à celles des autres humains, bien que l'essentiel des animaux en question paise, nous le verrons, hors des villages.

**Tableau 14 : état du bétail équin des missions d'après l'inventaire de 1767-1768**

Mission	Rive	Chevaux-juments	Mules-ânes	Total	Pourcentage de mules-ânes
Yapeyú	Uruguay	8323	3812	12135	31,41%
Nuestra Señora de Fe	Paraná	9432	1358	10790	12,59%
Itapúa	Paraná	7680	2191	9871	22,20%
Santa Rosa	Paraná	6865	2187	9052	24,16%
Santa Ana	Paraná	5260	1776	7036	25,24%
San Ignacio Miní	Paraná	5376	1120	6496	17,24%
La Cruz	Uruguay	4450	1920	6370	30,14%
Candelaria	Paraná	4308	894	5202	17,19%
San Carlos	Uruguay	3508	1582	5090	31,08%
Santiago	Paraná	3573	1329	4902	27,11%
San José	Uruguay	3048	1400	4448	31,47%
San Cosme y San Damián	Paraná	3583	818	4401	18,59%
Santos Apóstoles	Uruguay	2940	958	3898	24,58%
Santa María la Mayor	Uruguay	1960	1693	3653	46,35%

<sup>743</sup> BRABO (dir.), *Inventarios, op. cit.*, p. 20-22, 34-35, 58, 64-65, 83, 98, 112, 125, 132-133, 144-145, 159, 176, 188, 195, 207, 215, 230, 246, 271-273, 289, 302-303, 306, 319, 324-325, 344, 354, 364-365, 426-427. Notre relevé comptabilise dans la catégorie « mules et ânes » tous les poulains dont la race n'est pas indiquée, tandis que toutes les juments sont classées dans l'autre catégorie, qu'elles soient destinées à engendrer des chevaux ou des mules.

<sup>744</sup> CLARENCE-SMITH, « Jesuits and Mules in Colonial Latin America », *art. cit.*, p. 212.

Corpus	Paraná	2431	1110	3541	31,35%
Loreto	Paraná	2956	295	3251	9,07%
San Miguel	Uruguay	2095	164	2259	7,26%
San Borja	Uruguay	1835	218	2053	10,62%
Jesús	Paraná	1727	290	2017	14,38%
Concepción	Uruguay	1257	569	1826	31,16%
Santo Tomé	Uruguay	1265	365	1630	22,39%
Trinidad	Paraná	1285	138	1423	9,70%
San Nicolás	Uruguay	1040	210	1250	16,80%
San Francisco Javier	Uruguay	940	272	1212	22,44%
San Ignacio Guasú	Paraná	828	333	1161	28,68%
Santos Mártires	Uruguay	475	227	702	32,34%
Santo Ángel	Uruguay	454	206	660	31,21%
San Lorenzo	Uruguay	451	67	518	12,93%
San Luis	Uruguay	324	193	517	37,33%
San Juan	Uruguay	227	108	335	32,24%
<b>Total</b>	<b>Total</b>	<b>89896</b>	<b>27803</b>	<b>117699</b>	<b>23,62%</b>

**Proportion de chevaux par rive  
selon l'inventaire général de 1767-1768**

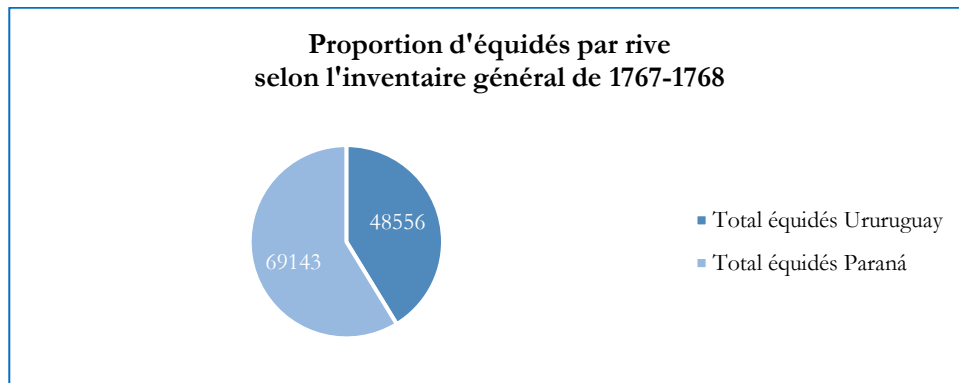


745

**Proportion de mules par rive  
selon l'inventaire général de 1767-1768**



<sup>745</sup> Nous entendons par « rive » la bi-partition traditionnelle des missions jésuites des Guarani en deux ensembles, l'un occidental sur les rives gauches du Paraná et de l'Uruguay, plus en lien avec Asunción et l'autre oriental sur les rives droites des mêmes fleuves, connecté bien plus directement à Buenos Aires. Les Pères établissent eux-mêmes cette séparation dans leurs recensements et *cartas anuas*, à tel point qu'un Vice-supérieur existait pour chacune des « rives ».



**Figure 27 : répartition du bétail équidé selon l'inventaire de 1767-1768**

Dans un tel contexte, à quoi servent ces montures pléthoriques ? Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner plus haut, les missions se singularisent par une très forte et précoce spécialisation des animaux d'élevage, chaque espèce étant associée à un usage généralement unique, ce qui joue pleinement dans le cas des chevaux mais bien moins dans celui des mules. Il s'agit là du second grand contraste avec l'Europe, où, jusqu'à la fin de l'époque moderne, le cheval par excellence est une bête de trait, sélectionnée pour sa robustesse et peu ou pas montée, comme le rappelle Jean-Pierre Digard, estimant que 88% des équidés français étaient associés à cet usage au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>746</sup>. Les débats sont alors vifs à cette époque entre les partisans de la quantité des animaux de trait et la petite élite de nobles et de militaires défenseurs de la qualité des montures destinées uniquement à la parade ou à la guerre<sup>747</sup>. Au Paraguay, ce hiatus, hérité du Moyen Âge, où l'on distinguait même lexicalement l'*equus* guerrier du simple *caballus* rural, n'existe tout simplement pas, à tel point que nous n'avons trouvé aucune référence à l'emploi de chevaux de trait dans les documents espagnols<sup>748</sup>. Fait curieux mais significatif, le manuscrit de Luján inclut toutefois le dialogue de deux ouvriers charriant des cannes *takua* pour construire des maisons et les faisant tracter par leurs chevaux, tâche légère qui se rapproche plus du bât que du trait<sup>749</sup>. Dans tous les autres cas où des charges lourdes doivent être déplacées, ce sont les bœufs qui sont utilisés.

Les chevaux servent en réalité essentiellement à la guerre, donc à cette cavalerie des Réductions tant redoutée, selon Jarque et Muratori. D'après Cardiel, chaque soldat des milices jésuites doit disposer de deux voire de trois montures<sup>750</sup>. Sepp ainsi que les textes réglementaires ajoutent des détails qui nous permettent de déduire que ces bêtes étaient soigneusement choisies parmi les animaux ayant servi dans les *vaquerías* et plus

<sup>746</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 128 ; BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 77 ; ROCHE, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 234-235.

<sup>747</sup> ROCHE, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 239, 241, 246 ; BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 72-73.

<sup>748</sup> BECK et GUIZARD, « Être chien, être cheval au Moyen Âge », art. cit., p. 132, 135.

<sup>749</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 266-267. Les chevaux sont nommés par le zoonyme indirect *tenda*. Nous le verrons plus bas, les ânes sont également utilisés par les Indiennes pour porter les récoltes des jardins.

<sup>750</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 153-156 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 541.

tard dans les *estancias*, qu'on mettait à part du reste des bêtes pour les milices<sup>751</sup>. Cet ordre daté de 1666 nous permet de lire les caractéristiques qui étaient attendues d'elles.

Avant toute chose, que chacune des Doctrines, en fonction du nombre de ses familles, désigne une ou deux compagnies de soldats à cheval dotés de lances et de boucliers, en choisissant les plus braves, lesquels devront avoir été entraînés comme il se doit à l'exercice de la lance et à la protection du bouclier, en faisant en sorte de disposer de chevaux forts, rompus aux escarmouches et aux charges réalisées au son des tambours, des cris et des flûtes, afin qu'ils ne s'en troublent pas durant le conflit, et on fera en sorte que chaque cavalier ait deux chevaux de ce type, qui ne devront servir à rien d'autre et seront gardés à part dans un lieu choisi de telle sorte qu'ils puissent être à disposition en cas de besoin [...] <sup>752</sup>.

Cette sélection extrêmement pointilleuse s'explique par le fait que la cavalerie avait pour principale fonction de défendre les villages frontaliers face au spectre jamais exorcisé des assauts portugais et des raids des Indiens infidèles<sup>753</sup>. L'accent mis sur l'art militaire explique le deuxième grand emploi des chevaux, cette fois en contexte festif, où les réjouissances prenaient principalement la forme de démonstrations et autres simulacres équestres réalisés par les mêmes miliciens<sup>754</sup>. Dans ces occasions où il était, nous y reviendrons bientôt, permis de briller par la maîtrise de l'équitation, des bêtes spéciales, aux sabots particulièrement sûrs, étaient employées. Celles-ci constituaient le pendant religieux de l'élite équine militaire et recevaient une dénomination spéciale que nous retrouvons dans les inventaires sous l'intitulé de « chevaux du saint » (*caballos del Santo*), de « juments de la sainte » (*yegua de la Santa*) ou « de Notre Dame » (*de Nuestra Señora*) dans les villages étant placés sous le patronage de figures féminines<sup>755</sup>. Sánchez Labrador nous révèle que ces chevaux d'exception étaient nommés en guarani *Santos rymba* (« cheptel du saint ») précisément parce qu'ils étaient destinés à la fête patronale.

[I]ls célèbrent avec grandeur la fête du titulaire, c'est-à-dire du patron du village. Elle se singularise par la démonstration, à cheval et à pied, qui a lieu la veille. Pour ce spectacle, ils ont des chevaux sélectionnés et très bien dressés, qu'ils nomment *Santos rymba*, cheptel du saint [*caballerías del Santo*]<sup>756</sup>.

<sup>751</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 313 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 206 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 148, 528.

<sup>752</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 37. « Primeramente que en todas las Doctrinas según el número de sus familias se señalen una o dos compañías de soldados de a caballo con lanzas y adarga, escogiendo los más briosos, los cuales es muy conveniente estén muy ejercitados en el jugar bien la lanza y en el reparo de la adarga, procurando tener a caballos fuertes y bien ejercitados en las escaramuzas y acometimientos hechos al son de las cajas y ruido de la vocería y pingullos, para que en el conflicto no lo extrañen y se tenga para cada jinete dos caballos de este parte, los cuales no han de servir para otras faenas y se guarden aparte y en puesto tan acomodado que se hallen a mano para cualquiera suceso. »

<sup>753</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. II, p. 86.

<sup>754</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 138, 140-141.

<sup>755</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 20-22, 289, 302-303, 324-325, 426-427.

<sup>756</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 368-369. « *Hacen con grandeza la fiesta del titular o patrón del Pueblo. Lo particular que hay en ella es la víspera o alarde a caballo y a pie. Para esta función tienen caballos escogidos y muchos muy bien enseñados, que llaman Santos rymba, caballerías del santo.* » Sans anticiper sur le contenu de notre chapitre 4, soulignons que cette formulation surprenante rappelle les liens unissant le gibier aux « esprits-mâtres ».

Les spectacles en question consistaient le plus souvent en des simulations de charges de cavalerie, de prises de fortifications ou de combat au corps à corps, avec le recours à de véritables salves de canons ainsi qu'à des pétards jetés sous les sabots des chevaux, dont on comprend mieux pourquoi ils devaient être sélectionnés avec soin. La qualité de ces démonstrations était décisive lorsqu'elles étaient réalisées à l'occasion des visites des Provinciaux et évêques, à qui on offrait des mules, à plus forte raison lors de la venue des gouverneurs, théoriquement à la tête des milices missionnaires<sup>757</sup>. Nous le verrons plus bas, le rôle le plus important était tenu par l'*alférez real* ou porte-étendard royal, représentant du roi d'Espagne dans chaque village et chargé de réaliser des prouesses équestres, sur un cheval bien choisi, qui devait de fait être fauve (*overo*)<sup>758</sup>.

Outre ces équidés d'élite, le gros des montures était destiné aux voyages et au travail dans les *vaquerías* et les *estancias*. Dobrizhoffer explique en détail qu'elles étaient divisées en quatre classes, non pas en fonction de leurs robes mais de leur pas naturel, les plus recherchées étant celles en mesure d'ambler sans trotter ni galoper, les chevaux se limitant au trot étant jugés plus sûrs mais bien moins confortables. Les voyages les plus longs étaient réalisés auprès d'animaux ne marchant presque qu'au pas, tandis que les équidés spécialisés dans le galop ne font pas l'objet de commentaires spécifiques<sup>759</sup>. Ces chevaux de selle se trouvent alors, de l'avis du même auteur, en concurrence avec les mules, dont la principale fonction est également d'assurer les déplacements, à ceci près qu'elles sont jugées plus robustes et plus sûres, exception faite de leur plus grande tendance à être effrayées, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus avant<sup>760</sup>. Destinées aux terrains difficiles, caillouteux ou boueux, en montagne ou en forêt, les mules sont dressées spécifiquement pour le bât, qui les distingue aussi des chevaux<sup>761</sup>. Ce sont ces animaux qui ont fait la fortune et la réputation des jésuites du Paraguay, qui les vendent dans les Andes et au Chili, pour l'industrie minière et le commerce<sup>762</sup>. Leur valeur est le double de celle du cheval le plus rare, raison pour laquelle des ordres nombreux interdisent aux Pères de les vendre sans licence préalable du Provincial, garantissant ainsi la logistique missionnaire<sup>763</sup>. Elles peuvent servir, à la marge, de main d'œuvre suppléant les bœufs pour fouler la boue ou dans les moulins de canne à sucre,

<sup>757</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 11r ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. II, p. 75 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 151-152 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 538.

<sup>758</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 313.

<sup>759</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. I, p. 225-226.

<sup>760</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 240-244.

<sup>761</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 313 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 213-214 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 340-347 ; CARDIEL, Breve relación, *doc. cit.*, f° 13v ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. I, p. 18-19 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 112, 132-133, 207, 271, 273.

<sup>762</sup> CARDIEL, Breve relación, *doc. cit.*, f°s 8r-8v ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. I, p. 4, 41, 102-103, 240-241.

<sup>763</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 66, 69-70 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 35, 238, 516.

cependant, comme les chevaux, elles ne servent quasiment jamais au trait<sup>764</sup>. Les ânes, pour leur part, n'ont aucune autre utilité que de servir à la production de mules, quand ils n'aident pas les Indiennes à se déplacer ou à ramener les récoltes issues des jardins<sup>765</sup>.

En résumé, et c'est là une information capitale, là où les équidés d'Europe ont pour principale fonction d'en avoir plusieurs, ceux du Paraguay ont chacun une tâche attréée, que ce soit à la guerre, lors des fêtes, sur les chemins ou, très rarement, pour charrier des objets<sup>766</sup>. On ne fait que retrouver ici les usages propres à tout le Río de la Plata, où c'est invariablement aux bovidés qu'il incombe d'assumer les travaux les plus lourds et pénibles. Plus qu'une sélection des individus visant à garantir la plus grande force de trait, c'est donc sans doute la recherche d'animaux au pas sûr qui a dû guider les efforts des Guarani à l'heure de choisir leurs montures<sup>767</sup>. Ce très haut degré de spécialisation est perceptible dans les inventaires tardifs, où la taxonomie équine se fait foisonnante et varie sensiblement d'un village à l'autre, avec l'insertion de termes en guarani lorsque l'état des lieux a été réalisé par des Indiens<sup>768</sup>. La typologie équine y est riche, tout d'abord par espèce, « cheval » (*caballo*, *kavaju*), « mule » (*mula*, *mburika*) ou « âne » (*burro*, *burro*), mais aussi par sexe en distinguant la « jument » (*yegua*, *jegua*), ou bien par âge avec le « poulain » (*potro*), le « petit poulain » (*potranco*) et la « petite mule » (*mula de un año*, *de dos años*, *mulita*). On peut également indiquer l'origine de certaines bêtes, comme la « jument *paraguari* » (*yegua paraguari*), probablement issue de l'*estancia* jésuite asuncène du même nom, ou bien évaluer leur degré de domestication, entre l'individu « domestique » (*manso*), « récemment domestiqué » (*nuevo manso*), « à dresser » (*por domar*), « n'ayant jamais été au contact de l'homme » (*chúcaro*) ou encore « ensauvagé » (*redomón*). Mais c'est surtout la fonction qui prime, et la liste est fournie : « cheval du saint » (*caballo del Santo*), « jument pour la fête de Notre Dame » (*yegua para la fiesta de Nuestra Señora*), « cheval au pas » (*caballo de paso*), « cheval de marche » (*caballo de andar*) « cheval vacher » (*caballo vaquero*), « jument rapide » (*yegua aguililla*), « cheval des *estancieros* » (*caballo de los estancieros*), « mule de bât » (*mula del trajín*), « mule de la chaise de poste » (*mula de silla*), « mule charriant des sacs » (*mula bolsera*), « mule servant à fouler la boue » (*mula para pisar el barro*), « mule à moulin » (*mula para la tabona*), tandis que des termes renvoient à des tâches spécifiquement reproductives, tel « l'étalon » (*hechor*, *garaanón*, *cojudo*), le « circoncis » lui laissant la place (*retajado*), la « jument mère » (*yegua de cría*) et la « jument marraine des mules » (*yegua madrina*), sans oublier le cas rare mais bien présent des « ânesses et de leur cheval étalon » (*burras y caballo su hechor*) qui

<sup>764</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 267, 289 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, doc. cit., f° 22r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 380, 386 ; sur cette polyvalence modérée, voir aussi CUSHNER, *Jesuit Ranches*, op. cit., p. 50.

<sup>765</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. I, p. 244-246.

<sup>766</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 72-73.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>768</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 20-22, 34-35, 58, 64-65, 83, 98, 112, 125, 132-133, 144-145, 159, 176, 188, 195, 207, 215, 230, 246, 271-273, 289, 302-303, 306, 319, 324-325, 344, 354, 364-365, 426-427.

produisent des mulets aux vertus différentes de celles des mules. Les relevés rédigés en guarani reprennent toutes ces catégories et, fait remarquable, les associent à une localisation des bêtes, qui sont soit *tavapegua* (« originaires du village »), soit *estanciapegua* (« originaires des *estancias* »). On retrouve donc jusque dans les faits de langue la très haute spécialisation faisant la fierté et la réputation régionale de l'élevage des Pères<sup>769</sup>.

Une fois ce cadre général posé, il nous faut à présent retourner à notre base de données lexicographiques et définir comment ces singularités se sont traduites par la création d'une langue guarani équestre *sui generis*, à partir du castillan. Notre première porte d'entrée sera, logiquement, la culture matérielle singulière associée à ces animaux car, là où en Europe les objets incontournables pour une culture du cheval encore liée au trait sont la bricole, le collier d'épaule, l'attelage, le fourrage enrichi en céréales et le fer à cheval, aucune de ces techniques, sauf la bricole, n'existe au Paraguay et ne se manifeste donc dans la base<sup>770</sup>. Pourtant, l'effort néologique en matière d'équitation y est ancien, car il se manifeste avec vigueur dès 1640, dans le *Vocabulario* de Montoya. Jusqu'en 1722, ce champ lexical ne fait que s'enrichir, avec cependant un fort hiatus à partir de 1687. En effet, avant cette date, la plupart des termes en question relèvent de traductions par glose descriptive et didactique, parfois extrêmement rébarbatives, mais manifestant un refus décidé de recourir à l'emprunt direct à la langue castillane. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, cette opposition commence à s'estomper, la création de néologismes par glose ne cessant pas pour autant et donnant donc lieu à une langue hybride, entre périphrases guarani et hispanismes, dont voici la généalogie. Au risque de la lourdeur, nous avons reproduit ici tous les technicismes équestres de MYMBA. Nous offrons la traduction littérale des gloses guarani en note de bas de page et notons entre crochets le terme castillan ayant donné lieu à l'entrée ainsi que la date de première occurrence de chaque terme ou locution. Dans le cas où un même vocable castillan serait traduit différemment au fil du temps, nous le faisons suivre d'un numéro afin d'indiquer qu'un autre missionnaire linguiste a ou va proposer une alternative lexicale.

Étrille [*almobaza*, 1640]. *Kavaju kygua, kavaju kytykáva*<sup>771</sup>.

Étriller [*almobazar*, 1640]. *Aikyty kavaju*<sup>772</sup>.

Bât [*angarillas*, 1640]. *Mba'e reroata yta kavaju arigua*<sup>773</sup>.

Préparer les bêtes [*aparejar bestias*, 1640]. *Tenda amoĩ kavaju áramo*<sup>774</sup>.

<sup>769</sup> CLARENCE-SMITH, « Jesuits and Mules in Colonial Latin America », *art. cit.*, p. 210, 221 ; le rôle pionnier de la Compagnie de Jésus en matière d'exploitation pastorale a été souligné de longue date par CHEVALIER François, *La formation des grands domaines au Mexique : terre et société aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Institut d'Ethnologie, 1952.

<sup>770</sup> ROCHE, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, p. 235.

<sup>771</sup> MYMBA 1640-61. « Peigne à cheval, ce qui sert à frotter le cheval. »

<sup>772</sup> MYMBA 1640-62. « Je frotte le cheval. »

<sup>773</sup> MYMBA 1640-77. « Armature sur laquelle on marche avec le cheval. »

<sup>774</sup> MYMBA 1640-97. « Je mets le lieu [la selle] sur le cheval. »

Sous-barbe de chevaux [*barbada de caballos*, 1640]. *Kavaju kã mamã, kavaju juru mombykáva*<sup>775</sup>.

Licou 1 [*cabestro*, 1640]. *Kavaju sãma*<sup>776</sup>.

Mettre le licou 1 [*cabestro, poner*, 1640]. *Amoajusã kavaju*<sup>777</sup>.

Cuirasses [*corazas*, 1640]. *Mba'e piratã kavaju asojãva*<sup>778</sup>.

Donner des rênes au cheval [*dar rienda al caballo*, 1640]. *Amboapipyu kavaju upe ijurupýpia sã, amborui ijurupýpia sãma*<sup>779</sup>.

Enlever le licou au cheval [*desencabestrar, caballo*, 1640]. *Amoñemamã ra kavaju, aisã ra, aimamã ra*<sup>780</sup>.

Enlever le mors au cheval [*desenfrenar*, 1640]. *Ajurupýpia mbo'ĩ*<sup>781</sup>.

Mettre le mors au cheval 1 [*enfrenar el caballo*, 1640]. *Ajurupýpia moĩ, akũmombyka moĩ*<sup>782</sup>.

Mettre sa selle au cheval [*ensillar caballo*, 1640]. *Tendãva amoĩ kavaju áramo*<sup>783</sup>.

Harnachement du cheval [*enjalma de caballo*, 1640]. *Mbohýta upa kavaju ariguára*<sup>784</sup>.

Harnacher le cheval [*enjalmar caballo*, 1640]. *Mbohýta yta upa amoĩ kavaju áramo*<sup>785</sup>.

Mettre la bride [*enjaquimar*, 1640]. *Añakã mbua*<sup>786</sup>.

Éperonner [*espolear*, 1640]. *Aykentu*<sup>787</sup>.

Éperon 1 [*espuela*, 1640]. *Myatĩ, pyatĩ*<sup>788</sup>.

Étable [*establo*, 1640]. *Kavaju koty*<sup>789</sup>.

Mors 1 [*freno*, 1640]. *Kavaju jurupýpia, kũ mbykáva*<sup>790</sup>.

Mettre le mors 1 [*freno, poner*, 1640]. *Akavajujurupýpíamo*<sup>791</sup>.

Fer à cheval [*berradura*, 1640]. *Kavaju kuarepoti pyptéra*<sup>792</sup>.

<sup>775</sup> MYMBA 1640-150. « Lien de la langue du cheval, attache de la bouche du cheval. »

<sup>776</sup> MYMBA 1640-191. « Corde du cheval. »

<sup>777</sup> MYMBA 1640-192. « J'ajuste la corde du cheval. »

<sup>778</sup> MYMBA 1640-318. « Couverture du cheval en cuir dur. »

<sup>779</sup> MYMBA 1640-394. « Je relâche la corde qui va dans la bouche du cheval, j'adoucis la corde qui va dans sa bouche. »

<sup>780</sup> MYMBA 1640-402. « Je détache le cheval, je dénoue la corde, je la détache. »

<sup>781</sup> MYMBA 1640-404. « Je mets en morceaux ce qui va dans la bouche. »

<sup>782</sup> MYMBA 1640-479. « Je mets ce qui va dans la bouche, je mets l'attache de la langue du cheval. »

<sup>783</sup> MYMBA 1640-496. « Je mets le lieu [la selle] sur le cheval. »

<sup>784</sup> MYMBA 1640-500. « Charge que l'on met au milieu du cheval. »

<sup>785</sup> MYMBA 1640-501. « Je mets l'armature de la charge au milieu du cheval. »

<sup>786</sup> MYMBA 1640-503. « J'attache sa tête. »

<sup>787</sup> MYMBA 1640-523. « Je blesse. »

<sup>788</sup> MYMBA 1640-526. « Pointe de pieds, pointe de pieds [variation phonologique liée à l'harmonie nasale]. »

<sup>789</sup> MYMBA 1640-529. « Appartements du cheval. »

<sup>790</sup> MYMBA 1640-564. « Ce qui va dans la bouche du cheval, ce qui attache la langue. »

<sup>791</sup> MYMBA 1640-565. « Je mets ce qui va dans la bouche du cheval. »

<sup>792</sup> MYMBA 1640-678. « Semelles de cheval en fer. »



Porter dans des bâts [*llevar en angarillas*, 1640]. *Ajaka kõi pỹpe araba, ryru jovái pỹpe araba*<sup>793</sup>.

Mangeoire 1 [*pesebre*, 1640]. *Kavaju karuhápe*<sup>794</sup>.

Sangle à grelots [*pretal de cascabeles*, 1640]. *Agua'i pemby kavaju ajurichúa ariguára*<sup>795</sup>.

Selle de cheval 1 [*silla de caballo*, 1640]. *Tenda kavaju ariguára*<sup>796</sup>.

Mettre la selle 1 [*silla, poner*, 1640]. *Amoĩ tendáva kavaju áramo, amoatyřõ kavaju tenda rebe*<sup>797</sup>.

Bride 1 [*jáquima*, 1640]. *Kavaju tĩnguaba*<sup>798</sup>.

Si les sangles sont lâches, la selle tombera [*si están flojas las cinchas, se caerá la silla*, 1687]. *Iku'akaba okatãramo tendáva ho'áne*<sup>799</sup>.

Trousse-queue 1 [*gruperu*, 1687]. *Hevi koka*<sup>800</sup>.

Bricole 1 [*pretal*, 1687]. *Iju koka*<sup>801</sup>.

Bride 2 [*jáquima*, 1687]. *Iñakã mbo'aba*<sup>802</sup>.

Mettre la selle 2 [*ensillar*, 1687]. *Amboromi kavaju, enlomillo el caballo*<sup>803</sup>.

Éperon 2 [*espuela*, 1687]. *Kavaju kutukáva*<sup>804</sup>.

Je raccourcis les étriers [*acorto los estribos*, 1687]. *Amosã mbaturĩ chepyenda*<sup>805</sup>.

Les étriers sont très lâches [*están muy largos los estribos*, 1687]. *Isã mbuku chepyenda*<sup>806</sup>.

Selle de cheval 2 [*silla de caballo*, 1687]. *Sija, romi*<sup>807</sup>.

Sacoques de selle [*alforjas*, 1722]. *Guasu pi kua jovái, porque las hacen de piel de venado. Ao vosa, ao pi juru jovái, si fueren de lienzo*<sup>808</sup>.

Sangle de frein [*arritranca*, 1722]. *Vaka pi sãingo kavaju revi áramõnguã*<sup>809</sup>.

Mettre la sous-barbe au cheval, ou le mors 2 [*barbiquejo, poner al caballo, o freno*, 1722]. *Aikũmby kavaju*<sup>810</sup>.

<sup>793</sup> MYMBA 1640-823. « Je porte dans deux paniers attachés, je porte dans deux récipients l'un en face de l'autre. »

<sup>794</sup> MYMBA 1640-1034. « Lieu où mange le cheval. »

<sup>795</sup> MYMBA 1640-1079. « Clochettes liées sur le cou du cheval. »

<sup>796</sup> MYMBA 1640-1241. « Lieu [selle] sur le cheval. »

<sup>797</sup> MYMBA 1640-1242. « Je mets le lieu [la selle] sur le cheval, j'ajuste le lieu [la selle] au cheval. »

<sup>798</sup> MYMBA 1640-1346. « Côtés du nez du cheval. »

<sup>799</sup> MYMBA 1687-2709. « Si ses sangles se déplacent, le lieu [la selle] tombera. »

<sup>800</sup> MYMBA 1687-2709. « Attache de ses fesses. »

<sup>801</sup> MYMBA 1687-2709. « Attache de son collier. »

<sup>802</sup> MYMBA 1687-2709. « Ce qui fait tomber sa tête. »

<sup>803</sup> MYMBA 1687-2962. « Je mets les *romi* [*lomillos*] sur le cheval, je mets les *lomillos* au cheval. »

<sup>804</sup> MYMBA 1687-2987. « Ce qui blesse le cheval. »

<sup>805</sup> MYMBA 1687-3003. « Je raccourcis la corde du lieu de mes pieds [de mes étriers]. »

<sup>806</sup> MYMBA 1687-3003. « La corde du lieu de mes pieds [de mes étriers] est longue. »

<sup>807</sup> MYMBA 1687-3378. « *Sija* [*silla*], *romi* [*lomillos*]. »

<sup>808</sup> MYMBA 1722-1539. « Attaches en cuir de cerf l'une en face de l'autre, parce qu'ils les font en peau de cerf. Sacs en toile, sacs en bouche de cuir l'un en face de l'autre, s'ils sont en tissu. »

<sup>809</sup> MYMBA 1722-1595. « Sangle en cuir de vache sur les fesses du cheval. »

<sup>810</sup> MYMBA 1722-1637. « Je mets sur la langue du cheval. »

- Licou de cheval 2 [*cabestro de caballo*, 1722]. *Kavaju tĩnguabasã*<sup>811</sup>.
- Mettre le licou 2 [*ponerlo*, 1722]. *Amoakãsã, amoatĩnguabasã, amoapisã*<sup>812</sup>.
- Mettre les *lomillos*, ils [les Indiens] disent [*poner los lomillos, dicen*, 1722]. *Ayromino kavaju, amoromĩ*<sup>813</sup>.
- Mettre le mors au cheval 3 [*enfrenar el caballo*, 1722]. *Ambojurupĩpia*<sup>814</sup>.
- Mettre la selle 3 [*ensillar*, 1722]. *Amoromĩ, dice poner lomillos*<sup>815</sup>.
- Éperon 3 [*espuela*, 1722]. *Kavaju ssysykáva*<sup>816</sup>.
- Mors 2 [*freno*, 1722]. *Idem, jurupégua*<sup>817</sup>.
- Je mets le mors 4 [*pongo el freno*, 1722]. *Amoĩ jurupégua besẽ*<sup>818</sup>.
- Matelas [*gualdrapa*, 1722]. *Ao bevi aramõnguára*<sup>819</sup>.
- Trousse-queue des *lomillos* 2 [*grupera de los lomillos*, 1722]. *Kavaju revĩ sã*<sup>820</sup>.
- Parure de filet de cheval [*jaez de caballo*, 1722]. *Kavaju mbojeguaba*<sup>821</sup>.
- Lomillo* [*lomillo*, 1722]. *Romĩ*<sup>822</sup>.
- Mettre les *lomillos* au cheval [*poner los lomillos al caballo*, 1722]. *Amoromĩ, ayromino kavaju*<sup>823</sup>.
- Mangeoire 2 [*pesebre*, 1722]. *Kavaju renda*<sup>824</sup>.
- Mettre des entraves au cheval [*poner trabas al caballo*, 1722]. *Aikupy sã mo*<sup>825</sup>.
- Bricole que l'on met au cheval 2 [*pretal que se pone al caballo*, 1722]. *Kavaju poti'a sã, aju sã*<sup>826</sup>.
- Rênes [*riendas*, 1722]. *Kavaju jurupĩpia sã*<sup>827</sup>.
- Mets la selle au cheval [*pon la silla al caballo*, 1722]. *Emoromĩ, eïromino kavaju*<sup>828</sup>.

<sup>811</sup> MYMBA 1722-1686. « Corde des côtés du nez du cheval. »

<sup>812</sup> MYMBA 1722-1686. « Mettre la corde de tête, mettre la corde des côté du nez, mettre l'apisã. » L'apisã ou apisãma est une corde utilisée par les Indiens pour porter des poids sur leur tête. Elle est mentionnée comme *cuerda de la cabeza en que está la carga que llevan los indios* dans RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f° 50r.

<sup>813</sup> MYMBA 1722-1873. « Je mets les romino [lomillos] au cheval, je mets les romi [lomillos]. »

<sup>814</sup> MYMBA 1722-1902. « Je mets ce qui va dans la bouche. »

<sup>815</sup> MYMBA 1722-1920. « Je mets les romi [lomillos], je mets les romi [lomillos], ce qui signifie mettre les lomillos. »

<sup>816</sup> MYMBA 1722-1946. « Ce qui fait palpiter le cheval. »

<sup>817</sup> MYMBA 1722-1978. « Freno, ce qui vient de la bouche. »

<sup>818</sup> MYMBA 1722-1978. « Je lui mets ce qui vient de la bouche. »

<sup>819</sup> MYMBA 1722-2021. « Tissu qui va sur ses fesses. »

<sup>820</sup> MYMBA 1722-2034. « Corde des fesses du cheval. »

<sup>821</sup> MYMBA 1722-2095. « Ce qui rend le cheval élégant ». Les *jeguakáva* renvoient à l'origine, comme nous l'avons vu, aux ornements de plumes propres aux Tupi-guarani. Se reporter à RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f° 191v.

<sup>822</sup> MYMBA 1722-2132. « Romi [lomillos]. »

<sup>823</sup> MYMBA 1722-2132. « Je mets les romi [lomillos], les romino [lomillos] au cheval, mettre les lomillos au cheval. »

<sup>824</sup> MYMBA 1722-2284. « Lieu du cheval. »

<sup>825</sup> MYMBA 1722-2303. « Je lui mets une corde aux jambes. »

<sup>826</sup> MYMBA 1722-2310. « Corde de la poitrine du cheval, corde de collier. »

<sup>827</sup> MYMBA 1722-2373. « Cordes de ce qui va dans la bouche du cheval. »

<sup>828</sup> MYMBA 1722-2418. « Mets les romi [lomillos], les romino [lomillos] au cheval. »

Tapis du cheval, que l'on met sur le dos sous les *lomillos* [*sudadero del caballo, que se pone sobre los lomos debajo del lomillo, 1722*]. *Idem, kavaju kupe uvãnda*<sup>829</sup>.

En synthèse, le vocabulaire de la culture matérielle proprement équestre est donc composé d'un total de 60 termes : 28 créés dès 1640, dix ajoutés en 1687, 22 mis en forme à partir de 1722. Cet ensemble se caractérise par une stabilité relative, dans la mesure où la moitié de ces vocables apparaît chez Montoya et se maintient dans le temps, seuls 15 termes soit 25% de l'ensemble étant des alternatives lexicales à une traduction préexistante. En réalité, la tendance à la réforme linguistique est surtout liée à Restivo, qui propose 11 corrections contre quatre seulement dans les *Frases selectas*. Enfin, le fait le plus marquant est indéniablement la forte progression des hispanismes ou emprunts directs au castillan, totalement absents dans le *Vocabulario* de Montoya, introduits assez timidement en 1687 mais systématisés à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, où ils correspondent à environ 30% des innovations lexicales. En termes plus généraux, l'inflation de ce vocabulaire technique est indéniable de 1640 à 1722, avec une grande majorité de variations et d'ajouts introduits du temps de Restivo sur une robuste base lexicale forgée par Montoya, vigoureusement complétée et cultivée sur plus d'un siècle.

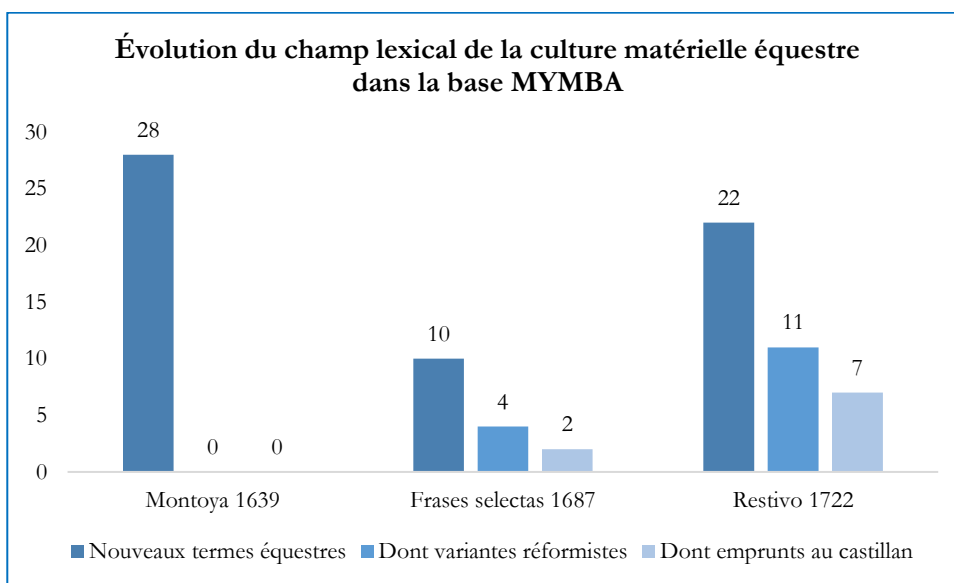


Figure 28 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, culture matérielle)

Si nous entrons plus dans le détail, nous observons que cette évolution d'ordre quantitatif s'accompagne de variations qualitatives. Outre l'apparition progressive de citations au discours direct ainsi que de commentaires explicitant le contexte d'usage et l'étymologie de certains termes techniques, notamment les hispanismes, associés toujours plus clairement à la langue des Indiens, on observe qu'il serait beaucoup trop simpliste d'opposer d'une part un Montoya partisan des gloses didactiques et d'autre part *Frases selectas* et Restivo, ayant fait le choix plus simple des emprunts au castillan. Effectivement, les deux dictionnaires les plus tardifs promeuvent aussi de très longues

<sup>829</sup> MYMBA 1722-2434. « *Sudadero* [tapis], rembourrage du dos du cheval. »

gloses descriptives et, souvent, corrigent celles de Montoya. Ainsi la bride, glosée en tant que « côtés du nez du cheval » en 1640, devient « ce qui fait tomber sa tête » en 1687, tandis que l'éperon, « pointe du pied » dans le *Vocabulario*, apparaît comme « ce qui blesse le cheval » dans *Frases selectas* » avant d'être désormais perçu comme « ce qui fait palpiter le cheval » sous Restivo. On note aussi que ce dernier introduit des gloses faisant intervenir des référents indiens, comme le licou rapproché de l'*apysãma*, une corde de tête, ou les parures de filet comparées aux vieux ornements de plumes *jeguaka*.

Le phénomène le plus caractéristique correspond toutefois à l'abandon dès 1687 du terme « lieu » (*tenda*) pour se référer à la selle, au profit de l'hispanisme *sija* puis du terme castillan très technique *lomillo*, *romi* en guarani, Restivo ajoutant la forme *romino*, encore plus proche de l'original. Selon Jean-Pierre Digard, les *lomillos* sont une « selle à arçon de bois de la province de Buenos Aires », jugée typique de l'équitation du Río de la Plata<sup>830</sup>. Le terme n'apparaît pas dans le *Diccionario de Autoridades* et semble donc bien être un régionalisme, dont la forte présence dans le guarani missionnaire est remarquable, d'autant plus qu'il fait l'objet d'un très grand nombre d'incorporations le transformant en verbe, suivant le modèle castillan *ensillar* (*amoromi*, *airomino*). L'objet est ainsi directement ancré dans l'acte technique qui lui est associé, détail tout sauf anodin dans la mesure où l'incorporation verbale constitue un trait morphosyntaxique extrêmement productif en guarani. Sa la présence constitue ici un indice très fort de l'emploi effectif et fréquent des hispanismes *romi* et *romino*. Outre l'emprunt *sudadero* (« tapis ») préféré à la glose *kavaju kape uvãnda* (« rembourrage du dos du cheval »), l'autre hispanisme décisif est la reconnaissance de *freno* pour le mors traditionnellement glosé depuis Montoya comme « ce qui va dans la bouche du cheval » (*kavaju jurupypia*). Nous savons que les mors étaient des objets extrêmement précieux dans les missions, où les métaux n'abondaient pas, à tel point que la fabrication et la distribution de ces outils d'équitation faisaient l'objet d'un contrôle communal. On les offrait, ainsi que des éperons, lors des tournois d'équitation, afin de récompenser les meilleurs cavaliers. Le manuscrit de Luján contient à ce propos un dialogue où Saro et Sabati, forgerons, fabriquent une grande variété d'objets en fer où figurent, parmi les coins, les burins, les ciseaux et les clefs communaux, tous nommés en guarani, des *freno* mentionnés par le biais d'un emprunt direct au castillan, ce qui nous conduit donc à penser que le vocabulaire de l'équitation a bel et bien servi d'attracteur néologique « hispanisant »<sup>831</sup>.

Plus généralement, d'autres indices sont à notre disposition, confirmant que cette hispanisation équestre s'est poursuivie à moyen terme. Le plus important d'entre eux est la présence, en 1767-1768, d'un inventaire de la mission de San Nicolás rédigé

<sup>830</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 118.

<sup>831</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], doc. cit., p. 159-162. « *Tove tamomba katu rãngue ha'ete imomba katúramo oropytyvõne che ave niko aikotevẽ mirĩẽngatu chepytyvõ haguã rehe ndoatári mba'e ñanderembiaporãma oĩme, kyse, freno ha'e tapi'i ju pyko'ẽ ha'e jetapa koterã ju oĩmeva'e mba'e tetĩrõngatu koterã ñokẽndavoka ndoatári mba'e ñande ahose ete etei ha'e emona ave kova'emi rehe Pa'i ñande moãngue ete etei, "penãngue anga hese" ojávo ñote.* »

en guarani où, outre les *lomi*, on retrouve les termes *estribo* et *espuelas* au lieu des *pyenda* et *keavaju sisykáva* prescrits par Restivo un demi-siècle auparavant pour les étriers et les éperons, respectivement<sup>832</sup>. Ce recours croissant au castillan au fil du temps est sans aucun doute dû aux spécificités techniques de l'équitation dans une région où, comme le souligne Dobrizhoffer, la culture matérielle équestre n'a rien à voir avec les normes européennes : les étriers sont larges, protecteurs et conçus en bois comme des sabots, les mors ont recours à la corne afin de limiter au maximum l'utilisation du fer, tandis que les éperons ne sont pas pointus mais oblongs, dans le but ne pas provoquer des chevaux qui, nous le verrons, s'avèrent être bien plus ombrageux qu'en métropole<sup>833</sup>.

À une époque où les Bourbons tentent d'imposer la monte aristocratique *a la brida*, c'est-à-dire avec des étriers très lâches et les jambes tombantes, comme l'exige l'équitation française « académique », le Río de la Plata est resté fidèle à la tradition de la monte *a la jineta*, héritée de la Reconquista et ayant recours à des étriers courts, le cavalier se trouvant en appui sur ses cuisses, les talons au contact direct de la monture et le buste penché en avant. Cette technique d'origine berbère, associée à la ruralité, à la chasse et à l'hispanité, a vite vite dans le Nouveau Monde un conservatoire tout à fait inattendu par l'intermédiaire de l'équitation indienne, la reprenant à son compte au moment où l'élite péninsulaire se voyait imposer la monte à la française, certes présente depuis le Moyen Âge<sup>834</sup>. L'utilisation de la bride *jáquima*, d'origine berbère et dotée de branches afin de faire levier par pression sur le chanfrein du cheval, symbolise cette intégration d'un héritage hispano-musulman ici parfaitement bien assimilé, si l'on note que *Frases selectas* se propose de gloser ce technicisme par la locution *iñakã mbo'aba* (« ce qui fait baisser sa tête [du cheval] »). La synchronie de ces prescriptions lexicales vis-à-vis des usages effectifs se consolide si l'on tient compte des textes réglementaires fixant les modalités de transport des jésuites du Paraguay à cette époque et précisant la longue liste des objets d'équitation dont tout bon missionnaire se doit de disposer.

Une bonne monture pour les chemins, sellée et disposant d'une couverture de toile de laine épaisse et d'une bride [*jáquima*] ; une bête de somme avec tous ses harnachements, une cote avec son petit coussin, deux bonnes couvertures et un autre coussin [...], des besaces ou sacoches, [...] des éperons et les ferrures qui s'avèreraient nécessaires<sup>835</sup>.

La culture matérielle des missions tourne donc intimement autour du cheval, ce que confirme Peramás, pour qui le fait que les Guarani s'habillent tous avec un

<sup>832</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 195. « Un jovái estribo ijuva'e. Cuatro jovái estribo hierro rehegua. 49 agua'i tuvichaveva'e. Tres jovái espuelas. [...] Un lomi alférez rehegua. »

<sup>833</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. I, p. 235-236.

<sup>834</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 109, 111, 117, 118.

<sup>835</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 497. « Una cabalgadura buena de buen camino ensillada y en forma con su caparazón de paño de cordellate y jáquima; una bestia de carga con todos sus aparejos, un almófar con su colchoncillo y dos frazadas buenas y una almohada [...] unas árquenas o alforjas [...] espuelas, el herraje que pareciere necesario. » Ces normes logistiques ou *orden de los viáticos* ont été formulées par le Provincial péruvien Esteban Páez.

poncho nommé *ao vasy* répond en priorité aux nécessités pratiques de l'équitation<sup>836</sup>. Comment expliquer, toutefois, que la stratégie descriptive et hostile aux emprunts de Montoya ne se maintienne pas plus dans le temps et laisse au contraire la place à des hispanismes toujours plus nombreux ? Chez Restivo, en effet, ces derniers vont bien au-delà des objets équestres, puisque son *Vocabulario* enregistre, nous en avons croisé quelques-uns plus haut, les termes *reromo* pour *redomón* (« bête ensauvagée »), *buro* pour *burro* (« âne »), *jegua* pour *yegua* (« jument »), *garaño* pour *garañón* (« étalon ») et *overo* (« cheval fauve »), sans oublier le verbe *retajar* repris tel quel pour le fait de castrer un cheval<sup>837</sup>. Tous ces vocables étaient auparavant absents ou traduits par des gloses en guarani. Il y a donc bien un changement global de conjoncture linguistique dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'il nous appartient à présent d'essayer d'interpréter.

Car d'où proviennent ces technicisms équestres, si ce n'est des jésuites eux-mêmes, dont on sait d'ailleurs qu'un nombre conséquent, tel Restivo lui-même, mais aussi Sepp ou Dobrizhoffer, n'étaient pas des hispanophones natifs et, par ailleurs, ne devaient sans doute pas pratiquer une monte à l'espagnole ? Pour notre part, la piste la plus crédible semble être celle de contacts linguistiques ayant lieu prioritairement, à cheval, dans le cadre de l'exploitation pastorale des *vaquerías* puis des *estancias*. En effet, le soin des équidés en général et surtout des mules était traditionnellement délégué par les Frères coadjuteurs jésuites à des employés permanents (*peones*) ou bien temporaires (*conchavados*) surveillés et dirigés par des contremaîtres (*capataces*), la majeure partie de la main-d'œuvre étant formée par des esclaves africains passés maîtres dans cette tâche délicate<sup>838</sup>. Certes, si l'on s'en tient aux écrits des principaux chroniqueurs, tel Peramás, aucun Espagnol ni métis ni mulâtre ne pouvait rester dans les missions plus de trois jours, en raison de la stricte politique de ségrégation isolant les Réductions du reste du système colonial<sup>839</sup>. On pourrait postuler que les Guarani ont d'abord été influencés par le castillan pastoral en quittant leurs missions pour être employés par les créoles, avant de revenir dans les villages, mais il existe un facteur plus simple et direct<sup>840</sup>. En effet, ne serait-ce que de manière illégale, les Espagnols étaient bel et bien présents sur le territoire missionnaire, comme s'en plaignent régulièrement les livres d'ordres, qui exigent l'expulsion de ces intrus et leurs bêtes, le plus souvent des mules<sup>841</sup>. Toutefois,

<sup>836</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 143-150.

<sup>837</sup> MYMBA 1722-1586, 1600, 1671, 1682, 1994, 2227, 2369.

<sup>838</sup> CUSHNER, *Jesuit Ranches*, *op. cit.*, p. 54-55 ; CLARENCE-SMITH, « Jesuits and Mules in Colonial Latin America », *art. cit.*, p. 220-221. La supervision espagnole des pasteurs indiens des *estancias* apparaît dès les années 1616-1623 dans PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 28-30.

<sup>839</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 138-142 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 115 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>840</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 96. Le jésuite affirme en effet, à propos de ces apostats partis à Santa Fe ou à Buenos Aires, que « *como saben que allá todos estos pecados los pueden hacer sin castigo, porque en estos desiertos y más en las granjas y estancias de ganados, adonde ellos comúnmente huyen, los pueden ocultar mejor que en su Pueblo, es una tentación vehemente para los malignos* ».

<sup>841</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 176-179.

cette occupation est loin d'avoir été uniquement subie, dans la mesure où, une fois encore, les inventaires de l'expulsion de 1767-1768 nous apprennent que des *estancieros*, des « *kamba* » africains, des *capataces* et quelques *peones* étaient tous très officiellement en activité dans les Réductions<sup>842</sup>. Dobrizhoffer lui-même se trahit en citant, dans le chapitre de son récit consacré aux nuisibles, le cas d'un bouvier espagnol convalescent après avoir été piqué par un scorpion<sup>843</sup>. Et si nous laissons de côté les ouvrages de propagande pour nous plonger dans les documents internes à la Compagnie, comme les mémoires de visites, aucun doute ne subsiste quant à la fréquence et à l'importance du recours à ce type d'auxiliaires. Tel est par exemple le cas d'un mémoire secret pour le Supérieur des missions en 1724, où leur recrutement est fort explicitement imposé.

Votre Révérence autorisera quelques Espagnols au curé de Corpus pour son *estancia* et dans le but d'aller aux *vaquerías*. Ces derniers vivront régulièrement dans l'*estancia* en question, sauf quand il leur sera donné de venir au village pour y traiter avec le Père ou lorsqu'ils assisteront à quelque cérémonie dans le but de se confesser ou pour quelque autre besoin spirituel ou de dévotion<sup>844</sup>.

11 ans plus tard, cette demande se voit répétée et généralisée à l'occasion de la création des deux grandes *estancias* communes de Yapeyú et de San Miguel. En 1737, on autorise même la venue de créoles dans les missions afin d'y négocier la vente ou l'achat de bêtes, mesure réitérée en 1742<sup>845</sup>. Pourtant, en 1719, un ordre contradictoire avait été émis afin d'expulser tous les employés espagnols ou métis des Réductions, y compris les marchands de bêtes, afin d'interdire à l'avenir leur présence, en raison des « graves inconvénients que l'on a connus en ayant dans ces missions des *conchavados* pour la direction des *estancias* » (*todos [los] graves inconvenientes que se han ballado en que estén en estas misiones conchavados para el manejo de las estancias*)<sup>846</sup>. Dès 1737 cette décision est à nouveau annulée, le troc de bétail dans les *estancias* étant relégalisé en 1742<sup>847</sup>. Ce n'est sans doute pas par hasard que ces hésitations législatives se superposent dans le temps avec celles qui ont tenté de limiter le troc de mules, car l'un entraînait nécessairement l'autre. On peut imaginer que parmi les « grands inconvénients » en question figurait le délitement de la langue guarani préservée du castillan et forgée par Montoya. Mais, d'autre part, les missionnaires étaient confrontés à d'indépassables difficultés dans la formation des Guarani aux tâches pastorales, qui ne pouvaient être surmontées que par le recours à des experts plus nombreux que les Frères coadjuteurs disponibles. Si, comme nous le verrons bientôt, le soin des animaux était assuré de façon quasiment hégémonique par les Indiens membres des congrégations laïques, il n'en demeure pas

<sup>842</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 73, 231, 299, 414.

<sup>843</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. II, p. 301.

<sup>844</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 162-163. « *Permitirá Vuestra Reverencia algunos españoles al cura del Corpus para su estancia y para vaquear; y los dichos vivirán regularmente en dicha estancia, si no es cuando se les ofreciere venir al Pueblo a tratar con el Padre o acudieren a alguna función de confesión u otra espiritual y de devoción.* »

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 291, 299.

moins que leur apprentissage du métier a dû être réalisé par des acteurs extérieurs<sup>848</sup>. Bien que ce fait ait très systématiquement été passé sous silence par l'historiographie des Réductions, il semble bien que la solution choisie par la Compagnie ait consisté en un moindre mal correspondant au recours non à des Espagnols ni à des esclaves mais à des mulâtres libres, intégrés au sein des missions au point d'y être considérés comme des Indiens à part entière, du moins d'un point de vue légal. Il faut mentionner à ce sujet le cas exceptionnel et pourtant méconnu de Marcos de Moncada, spécialiste des activités pastorales mentionné non seulement par les chroniqueurs mais aussi par les textes normatifs jésuites eux-mêmes. Cardiel nous en fait le portrait en ces termes.

Un mulâtre que j'ai très bien connu dans ma jeunesse se maria avec une cacique, dont le caciquat avait perdu la lignée mâle, chose dont je ne pense pas qu'elle se soit reproduite une autre fois, puisque les Indiennes ne se marient jamais qu'avec des Indiens. On l'admit dans le village pour qu'il y prenne soin de ses vassaux. Il savait lire et écrire et se comportait bien et, ainsi, il fut presque toujours nommé majordome de la maison des Pères, ce qui revenait à l'être de tout le village. Les Pères des autres villages l'appelaient pour visiter les *estancias* et d'autres missions d'importance, l'employant comme s'il était un Frère coadjuteur. Celui-ci, dans un coin de l'*estancia* de son village, avait son troupeau de vaches pour sa maisonnée [*su casa*, c'est-à-dire l'ensemble de ses vassaux], des chevaux et mules qu'il soignait très bien. Il fit sa plantation de tabac et de canne à sucre, et ce qu'il en tirait, il l'envoyait à Buenos Aires [...], en gardant bien le nécessaire pour sa maisonnée. D'autres fois, il vendait sa production au Frère coadjuteur du Supérieur de tous les missionnaires, chargé de faire en sorte qu'ils soient pourvus de vêtements et de tout ce qui leur était nécessaire. Et, de cette façon, il [Moncada] ne manquait de rien. Il était capable, économe et honorable comme pouvait l'être un Espagnol d'entendement moyen. Son curé et les autres Pères l'aidaient pour qu'il se porte de la sorte. Les Indiens voyaient tout cela et, cependant, aucun ne l'imitait<sup>849</sup>.

Tout, dans ce texte, se voit confirmé par les écrits internes. Les mémoires, en particulier, nous permettent de suivre l'ensemble de la carrière de Moncada, année après année. Ainsi, en 1722, on le charge de régler un conflit frontalier entre Candelaria et San Cosme, causé par des mules errantes<sup>850</sup>. La même année, il a pour mission de mettre le feu au plaines pour préparer les pâtures des bêtes, poursuivre les apostats mais aussi déposer un témoignage auprès des autorités coloniales, en faveur du droit

<sup>848</sup> Cette double acception du pastoralisme chez les congréganistes est l'objet de notre chapitre 8.

<sup>849</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 98-99. « *Un mulato, a quien traté mucho, siendo mozo, se casó con una cacica, cuyo cacicazgo había perdido la línea varonil, que es cosa que no sé que haya sucedido otra vez, porque las indias nunca se casan sino con los indios. Admitiósele en el Pueblo para cuidar de sus vasallos. Sabía leer y escribir; portábase bien, y así casi siempre fue mayordomo de la casa de los Padres, que es serlo de todo el Pueblo; y los Padres de los demás Pueblos le llamaban para visitar estancias, y otros encargos de monta, valiéndose de él como de un Hermano coadjutor. Éste, en un ángulo de la estancia de su Pueblo, tenía su manada de vacas para su casa, y caballos, y mulas, y los guardaba muy bien. Hizo su tabacal y su cañaveral, y el tabaco y el azúcar que de ellos hacía, lo enviaba a Buenos Aires [...], dejando lo necesario para su casa. Otras veces lo vendía al Hermano coadjutor que tenía el Superior de todos los misioneros para cuidar de proveerlos de vestuario y todo lo necesario. Y de esta manera andaba muy abastecido de todo. Era de la capacidad, economía y honra de un español de mediano entendimiento. Su cura y los demás Padres le ayudaban para que así se portase. Todo esto veían los indios, y ninguno le imitaba.* » Voir aussi les références présentes dans CARDIEL, « *Costumbres de los guaraníes* », art. cit., p. 499.

<sup>850</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 134.



des Indiens à l'accès à la *vaquería de los Pinares*, document où figure, effectivement, sa déposition signée, ce qui confirme qu'il savait écrire<sup>851</sup>. Un autre mémoire, daté de 1724, permet de supposer qu'il était rattaché au village de Mártires, car on y apprend que les Indiens sacristains de cette mission étaient en conflit ouvert avec lui, peut-être parce que les Pères avaient émis le souhait, évoqué dans le même écrit, que Moncada siège au sein du *cabildo* municipal sans y être élu, en qualité d'homme de confiance des Pères<sup>852</sup>. Un an plus tard, c'est désormais à Trinidad que ses services sont requis, car le village projette d'acheter des terres à la mission voisine de Santiago et demande à Moncada de vérifier qu'elles disposent de l'eau et de l'herbe dont les troupeaux ont besoin<sup>853</sup>. Enfin, en 1728, il est envoyé en mission spéciale de reconnaissance pour évaluer l'état des hardes de la *vaquería* et la présence d'éventuels intrus indésirables<sup>854</sup>. Dans la mesure où Cardiel n'arrive au Paraguay qu'en 1731, on peut dès lors supposer que l'activité de Moncada a duré au moins une décennie, au cours de laquelle aucune décision importante relative à l'activité pastorale des missions semble n'avoir été prise sans avoir recours à ses conseils avisés, lui ayant valu le statut paradoxal de cacique, c'est-à-dire de noble indien, mais aussi de quasi-*cabildante* et de quasi-Frère coadjuteur.

On conçoit ainsi que ce soit par le biais de ce type d'individus, sans doute bien peu enclins à employer les gloses descriptives alambiquées d'un Montoya, que des hispanismes toujours plus importants aient pu faire leur entrée dans la langue de tous les jours des Guarani des *estancias*, d'autant plus que Moncada devait sans doute parler le guarani créole, mêlé de castillan, que les jésuites comme Cardiel méprisaient tant. Cette hypothèse se justifie à plus forte raison si nous considérons que le cas de Marcos de Moncada n'a pas été isolé. Ainsi, en 1754, les mémoires nous révèlent la promotion d'un autre mulâtre nommé Pablo Gori, lié à la mission franciscaine de Santo Domingo Sánchez mais installé dans la grande *estancia* de Yapeyú. Comme son prédécesseur, il est « fait Indien », dans la mesure où on l'exempte de l'interdiction de séjour prolongé frappant les mulâtres, et on lui offre dès lors la possibilité de se marier à une femme du commun pour pouvoir s'intégrer ensuite à un caciquat indien en qualité de vassal.

---

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 131-132 ; Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: De Angelis, ms. 508 (23) DOC. 590, COMPAGNIE DE JÉSUS, Información jurídica del derecho que tienen los indios guaraníes a las Vaquerías del Uruguay y del Mar, s.l., 1722, f<sup>os</sup> 21r-24r. Ce fragment est intitulé « *declaración del maestro de campo Don Marcos de Moncada* », ce dernier y étant présenté comme le « *maestre de campo general* » des missions mais aussi, fait curieux, comme « *vecino de la villa de Tarija* ». Cette contradiction est sans doute liée au fait qu'il était légalement impossible pour un mulâtre de vivre de manière permanente dans les Réductions et que son statut de cacique indien par alliance aurait sans doute pu jouer en défaveur de son témoignage, où jamais sa qualité de mulâtre n'est pas ailleurs mentionnée. Celui-ci a été enregistré à Loreto et non à Mártires, où il semble qu'il ait effectivement résidé. L'ensemble de ces données plaident donc pour une étude monographique de ce personnage hors normes, qui attend encore d'être menée à bien. Nous avons identifié son rattachement effectif au caciquat Yrama de Mártires grâce à SARREAL Julia, « Caciques as Placeholders in the Guarani Missions of Eighteenth Century Paraguay », *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 224-251 ; p. 242-243.

<sup>852</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales, op. cit.*, p. 149-150.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 235. En réalité, Moncada est déjà mentionné en 1705 dans le récit de GONZÁLEZ Silvestre et CARDIEL José, « Las Vaquerías del Mar », in CAMPAL Esteban (dir.), *Enciclopedia Uruguaya*, Montevideo : ARCA, 1705<sup>1968</sup>, vol. 5, p. 212-213.

On a concédé au mulâtre Pablo Gori l'autorisation d'être dans ce village [Yapeyú] et dans l'*estancia*. Que les Pères Gaete, Ignacio Pérez et Lorenzo Daffe vérifient qu'il est bien libre. Qu'on vérifie aussi à Santo Domingo Sánchez s'il ne s'y est pas marié à nouveau, puisqu'il est certain que sa première femme est morte. Et, en l'absence de ces deux obstacles, il pourra se marier dans le village et s'y établir avec le statut de n'importe quel autre Indien, sans le moindre privilège<sup>855</sup>.

Outre ces résidents permanents, une autre voie de pénétration plus ponctuelle mais sans doute tout aussi, voire plus influente, était celle des officiers espagnols qui dirigeaient les milices guarani dans le cadre des campagnes militaires<sup>856</sup>. Il nous faut mettre en avant à ce sujet un passage clé du journal de guerre de 1705, où les Indiens regrettent que leurs supérieurs leur reprochent sans cesse de maltraiter leurs montures, une accusation qu'ils leur renvoient d'ailleurs avec pugnacité en les accusant d'incurie. Il n'est pas difficile d'imaginer que ce contexte d'émulation équestre ait été propice à l'échange de technicismes face à des militaires dont certains devaient être issus de la Péninsule<sup>857</sup>. Enfin, il convient de ne pas négliger les vendeurs de bétail déjà cités ainsi que les postiers créoles assurant les transferts de courrier dans les *estancias*, sans oublier que les quatre missions du Paraná les plus occidentales, les *Pueblos de abajo* (« villages d'en bas ») jouissaient d'exemptions pour le stationnement prolongé d'Espagnols sur leurs terres, lesquelles, coïncidence sans doute non innocente, étaient, nous l'avons vu, celles qui possédaient le plus grand nombre d'équidés après la *gran estancia* de Yapeyú<sup>858</sup>.

En somme, qu'il s'agisse d'employés espagnols ou esclaves, de mulâtres ayant définitivement établi leurs quartiers dans les missions ou de commerçants, d'officiers ou de postiers de passage, il est certain que la capacité de la langue guarani réduite à s'extraire de l'influence technique du castillan a été fragilisée par le passage au régime de *vaquerías* puis d'*estancias* dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, lié à l'essor du champ lexical équestre, de la réforme du vocabulaire de Montoya et de la multiplication des hispanismes relatifs à la monte *a la jineta*. Peut-on déduire de cette effervescence que les Guarani se sont rapprochés de leurs bêtes, et que ces dernières en ont été mieux traitées ? Tant la controverse du siège de Colonia entre soldats espagnols et guarani sur les maltraitances subies par les montures que certaines entrées de la base MYMBA, comme le fait d'éperonner traduit tel une « blessure » (*ketu*), inspirent certes le doute. Afin de nous en assurer, il nous faut changer de perspective et tenter, dans la mesure du possible, d'adopter un « point de vue animal » dont, nous allons le voir, la présence dans les dictionnaires hispano-guarani n'est, paradoxalement, pas du tout négligeable.

<sup>855</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 345-348. « Al mulato Pablo Gori se dio licencia que esté en este Pueblo y en la estancia. Averigüese el Padre Gaete, Ignacio Pérez y Lorenzo Daffe su libertad. Averigüese también en Santo Domingo Sánchez si no se casó ahí nuevamente, como está averiguado que su primera mujer murió; y no hallándose ni uno ni otro impedimento se podrá casar en el Pueblo y avecindarse en él, con el trato todo de cualquier otro indio sin privilegio ninguno. »

<sup>856</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 227.

<sup>857</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 125-126.

<sup>858</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 528.

### 1.3.2. Interdits et maltraitements hippiques

Le grand capitaine, certainement, ne voit pas tout cela, pas plus que les autres capitaines en vérité, et pour cela, ils croient toujours, en vain, aux paroles des Espagnols, et après qu'eux-mêmes n'ont fait que se jouer des chevaux, ils n'ont de cesse de mentir en disant tout de suite avec malice, « ce sont les Indiens qui se sont joués des chevaux ». C'est ce qu'ils disent encore et encore et, de cette manière, ils font comme s'ils ne connaissaient pas du tout nos paroles<sup>859</sup>.

C'est en ces termes que, lors du siège de Colonia de 1704-1705, un long débat éclate entre miliciens guarani et espagnols à propos de leur gestion du cheptel équin. La querelle porte en réalité sur les excès des seconds, qui privent les Indiens de leur nourriture et les exploitent pour chasser des vaches. Mais les invectives tournent vite autour de la maltraitance animale et tout particulièrement du fait de, littéralement, « se jouer des chevaux » (*oñembosarái hese*), c'est-à-dire de leur causer du tort<sup>860</sup>. À quels actes cet euphémisme fait-il référence et pourquoi les soldats des missions sont-ils accusés de maltraitements ? Un autre conflit, la guerre guaranitique de 1750-1756, nous donne l'occasion de comprendre que la milice des Guarani était réputée pour la rudesse, voire l'irresponsabilité, avec laquelle elle traitait ses nombreuses montures, à tel point que José Cardiel, qui narre la défaite des sept villages rebelles, l'attribue explicitement à l'état désastreux des équidés, totalement négligés en l'absence des jésuites. Sans les ignatiens pour les canaliser et sans officiers espagnols pour les diriger sur le terrain, les miliciens indiens se livreraient spontanément à une forme de cruauté ou d'indifférence envers leurs chevaux, réduisant à néant des décennies de consolidation de la cavalerie.

[La] plupart d'entre eux [les rebelles uruguayens] allaient à pied. Non pas parce qu'ils manquaient de montures, car il y avait des chevaux, et mêmes des chevaux de rechange pour chacun d'entre eux mais, parce que tout était confusion, sans ordre ni obéissance, et que chacun était capitaine de soi-même, tous prenaient les chevaux qu'ils désiraient, et tout consistait à errer et marcher sur 50 lieues et plus, revenir, galoper et galoper encore, en détruisant et tuant les chevaux. Car l'Indien n'est pas le propriétaire du cheval, mais bien plutôt son bourreau, puisqu'après une brève période où il l'utilise, il le recouvre immédiatement de plaies. Et même si on lui fournit un cheval de rechange, il ne le laissera pas sans l'avoir brisé et épuisé au point qu'il ne peut plus marcher, pas plus qu'il ne se soucie de l'abreuver et de le faire paître. Pour cette raison, quand ils se confrontèrent à l'armée, après tant de désordres et de barbaries, ils avaient tué tant de chevaux, qu'ils n'avaient plus rien pour se déplacer, et encore moins pour se défendre. Or, l'Indien à pied

<sup>859</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 125. « *Kapitã guasu niko ndohechái, koterã eguĩ kapitã ambua'e niko ndohechái, aipova'e rehe oguerovia rovia a'u karai ñe'ẽ, ha'e tekatuai kavaju rehe oñembosarái rire ñote omombe'u voi voi a'u oñemo'ã hápe, "kavaju rehe áva oñembosarái" he'i he'i, eguĩ rami oikóvo katu rako ñandé'ẽ ndoikuaáiete ra'ãnga anga'u ra'e.* »

<sup>860</sup> *Ñembosarái* signifie en effet, « jouer » (*jugar*) selon Montoya, qui ne donne pas d'exemples précis, mais dont les gloses laissent imaginer qu'il s'agit de jeux « d'argent », c'est-à-dire liés à des formes de troc. Il indique toutefois que la locution *oñembosarái che rehe* se traduit par « il se joue de moi » (*búrlase de mí*) dans le sens d'une tromperie réussie. Voir RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 250r.

ne sert à rien. [...] De ce grand chaos, les militaires les plus sensés concluent [...] que les Pères n'ont pas été à l'origine de la rébellion<sup>861</sup>.

Il faut bien entendu se montrer prudents face au témoignage de Cardiel, qui vise très explicitement à dédouaner la Compagnie du soulèvement désastreux des sept missions orientales. Toutefois, sa rude description de l'incurie indienne nous offre la possibilité d'imaginer en quoi consistait le fait de « se jouer » d'un cheval. Il apparaît ainsi que cette violence, volontaire (coups, galops forcés) tout autant qu'involontaire (oubli de la pâture et de l'abreuvement), découle d'une absence de propriété privée et d'une tendance à changer sans cesse de monture. Nous la retrouvons effectivement dans la base MYMBA, dans la mesure où Restivo lexicalise en 1722 le fait de changer de cheval, *amboekovia*, *aipyru kavaju* (*mudo caballo*), dans des entrées consacrées à l'idée de se succéder les uns après les autres dans une même tâche, ou de changer de rôle<sup>862</sup>. Cette pratique semble donc réelle et, de fait, il s'agit d'une disposition légale très ferme qui apparaît constamment dans les livres d'ordres et les correspondances généralices.

Une des raisons pour lesquelles il y a actuellement tant d'Indiens et d'Indiennes fugitifs, et pour lesquelles ils volent et massacrent tant de vaches dans les *estancias*, outre leurs penchants naturels, est le fait qu'ils aient tant de chevaux et de mules en propre. Que les Pères fassent en sorte de leur retirer petit à petit les chevaux qu'ils ont à titre personnel en leur rachetant et en les mettant au service commun. Que l'on impose avec toute la rigueur nécessaire le fait de ne pas leur permettre d'avoir des chevaux en propre, en punissant ceux qui n'y soumettraient pas<sup>863</sup>.

Dans les villages où les Indiens auraient des chevaux en propre, si les Pères curés estiment qu'ils en abusent au préjudice de leurs propres villages ou d'autres qui leur sont voisins, qu'ils les leur confisquent, en les leur payant s'ils le souhaitent au juste prix fixé par les ordres et en leur donnant, si leurs jardins sont éloignés, un âne ou une charrette à bœufs en lieu et place des chevaux confisqués, afin de leur faciliter la tâche consistant à rapporter les récoltes de leur jardin<sup>864</sup>.

---

<sup>861</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 428-429. « [L]os más iban a pie. Y no porque no los tuviesen, que caballos y caballos de remuda había para todos; sino porque como todo era confusión, sin orden ni obediencia, y cada uno era capitán de sí mismo, cogía cada cual los caballos que quería, y todo era andanza y caminatas de 50 y más leguas, y vuelta de ellas, y correr y más correr, destruyendo y matando caballos; y el indio no es dueño del caballo, sino verdugo, que a poco tiempo que lo use, luego lo llena de mataduras; y aunque tenga remuda, no lo deja hasta que se rinde y cansa que no puede caminar; ni cuida de darle de comer y beber; y por eso, cuando llegaron a avistarse con el ejército, como ya por mucho tiempo habían precedido estos desórdenes y barbaridades, habían muerto tantos caballos, que no tenían para andar, y menos para resistir; y el indio a pie nada sirve. [...] De este gran desorden arguyen los de sano juicio en el ejército [...] que los Padres no han influido en la rebelión. »

<sup>862</sup> MYMBA 1722-2199, 2432.

<sup>863</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, doc. cit., f<sup>os</sup> 29v-30r. « Una de las causas de haber el día de hoy tantos fugitivos indios e indias y de que hurten y destrozén tantas vacas en las estancias, fuera de su natural, es por tener tantos caballos y mulas propios. Procuren los Padres ir poco a poco quitándoles los caballos que tienen propios, por vía de compra y poniéndolos en el común. [...] Obsérvese con todo rigor el no permitirles caballos propios, castigando a los que en esto no se sujetaren. »

<sup>864</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, doc. cit., p. 296. « En los Pueblos donde los indios tuvieren caballos propios, si reconocen los Padres curas que abusan de ellos en daño de los mismos Pueblos o de otros inmediatos, se los quiten, si quieren pagándoles el justo precio conforme al orden que hay y dándoles, si tuvieren lejos sus chacras, en lugar de los caballos quitados un burro o una carretilla con una junta de bueyes, para alivio de su trabajo en traer los frutos de su chacra. »

L'absence d'attachement personnel entre les Guarani et leurs montures n'est donc pas la conséquence d'un quelconque « penchant naturel » aux « abus », mais le résultat d'une politique générale visant à contrôler et limiter la mobilité des Indiens, en circonscrivant l'accès aux bêtes de selle au profit du bât et du trait. Nous retrouvons cette stratégie chez Peramás, qui loue la communauté des biens permise par l'existence de « chevaux publics » en rappelant que ce communisme respecte l'idéal platonicien<sup>865</sup>. Pour sa part, Dobrizhoffer se montre plus explicite, et son témoignage reprend trait pour trait les dispositions réglementaires et la nécessité de limiter l'errance des Indiens au quotidien, ce qui semble indiquer que ces dispositions ont bel et bien été appliquées.

Nous avons pris soin, par une législation avisée, d'interdire aux Guarani d'avoir des chevaux, afin de les priver de la dangereuse tentation de l'errance. Les gens des deux sexes avaient recours à leurs propres ânes afin de ramener chez eux les produits des jardins voisins. Mais ceux en charge du gardiennage du bétail et des autres offices municipaux avaient toujours des chevaux et des mules préparés et à leur disposition<sup>866</sup>.

De son côté, Cardiel se montre moins enthousiaste et, fidèle à ses habitudes, plus enclin à attribuer à ses ouailles des vices ataviques rendant inévitable le recours à des mesures sévères. Il répond en effet aux officiers espagnols, scandalisés par le fait que les Indiens ne possèdent pas leurs propres montures, que les Guarani n'ont rien à voir avec les laboureurs péninsulaires, ni même avec les peuples du Mexique et des Andes qui, eux, sont capables de maintenir leurs animaux en vie sans dépendre de la supervision directe des jésuites<sup>867</sup>. Il en veut pour preuve que les renégats ayant fui les missions pour s'installer dans les villes ou les *estancias* des créoles ne seraient jamais en mesure de conserver leurs propres chevaux, en dépit de leurs moyens financiers<sup>868</sup>. Et, de fait, le renvoi par Cardiel au cas unique du cacique mulâtre Marcos de Moncada, possédant son propre cheptel équin, avait pour but de souligner que la mortalité élevée des chevaux missionnaires était bien liée à l'incapacité indienne et non aux rigueurs du climat local. Nous avons vu qu'effectivement, la Couronne espagnole a diligenté des enquêtes au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle afin de déterminer si cette incompétence guarani à garder le bétail en vie relevait du mythe ou de la réalité. Le fait que, lors des premières décennies du siècle, les mémoires de visites ne cessent d'insister sur la nécessité, encore et encore, de confisquer les chevaux, nous permet toutefois de déduire que les Indiens

---

<sup>865</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 59 ; voir aussi PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 177, 189. En 1725, les chevaux d'Itapúa sont collectivisés de la sorte, et leurs propriétaires indiens dédommagés par « rachat », c'est-à-dire sans doute par troc, tandis que les habitants de San Borja reçoivent des ânes pour leurs besoins quotidiens.

<sup>866</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 245-246. « *By a useful edict we took care to prevent the Guarani from possessing horses, to deprive them of the dangerous opportunity of wandering. Persons of both sexes made use of their own asses to carry home the produce of the neighbouring fields. But those charged with guarding cattle and other offices in the town, always had horses and mules prepared and in readiness.* » Dobrizhoffer fait ici probablement référence à la circulaire provinciale de 1719. Elle est émise par Juan Bautista de Zea et fait suite aux dispositions de Luis de la Roca, peu respectées, sur la propriété des chevaux. Cf. PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 527.

<sup>867</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 94-95 ; CARDIEL, « *Costumbres de los guaraníes* », art. cit., p. 497-499.

<sup>868</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 286.

avaient bien leurs propres bêtes, puisqu'il était nécessaire de les arracher de force, ce qui semble avoir posé problème, puisqu'en 1724 le *corregidor* de Jesús est menacé de destitution car il n'applique pas cette mesure, sans doute extrêmement impopulaire<sup>869</sup>.

En réalité, l'hypocrisie des accusations jésuites ne doit pas être négligée si l'on prend en compte que les Pères eux-mêmes étaient frappés d'une interdiction stricte de posséder toute monture en propre, au nom du vœu de pauvreté. Les mémoires regorgent de la sorte de dispositions minutieuses encadrant l'équitation dès les années de formation des jeunes ignatiens à Córdoba, dont les *estancieros* sont régulièrement rabroués car ils laissent les étudiants s'ébattre librement à cheval alors que la règle est de limiter la monte aux seules vacances, quatre fois maximum sur deux semaines et sans galoper ni s'éloigner excessivement<sup>870</sup>. En ce qui concerne les missionnaires, le règlement général de 1689 est très clair sur la volonté d'éviter tout excès d'attachement des jésuites vis-à-vis de leurs bêtes, excès sans doute perçu comme vanité temporelle : « on ne permettra pas les cadeaux d'anniversaires, etc. ni le fait que les Pères aient un cheval, une selle, une mule en propre ou qu'ils les prennent avec eux en partant »<sup>871</sup>. Or, il est frappant de constater que, tout comme les Indiens qui renâclent à remettre leurs montures, les Pères sont eux-aussi l'objet d'une série de reproches dans les livres d'ordres et de correspondances généralices, soit parce qu'ils gardent des « instruments d'équitation » (*aderezos de andar a caballo*) dans leurs propres appartements afin de ne pas avoir à les partager, soit parce qu'ils conservent leur animal toujours près d'eux et l'emportent en quittant la mission<sup>872</sup>. La situation est donc très complexe avec, d'une part, une exigence de détachement inspirée par les idéaux monastiques, de l'autre des attachements personnels difficiles à déraciner et, en troisième lieu, des accusations de négligence presque congénitale qui restent difficiles à confirmer ou infirmer de façon rigoureuse, car elles servent d'abord l'apologétique de la Compagnie. Le tout tranche cependant singulièrement avec une Amérique hispanique où le cheval était, en théorie, l'apanage des Espagnols, les Indiens ne pouvant légalement prétendre qu'aux ânes<sup>873</sup>.

Des historiens des animaux tels qu'Éric Baratay ont souligné tout à la fois le grand intérêt et le défi documentaire que suppose l'étude des maltraitements du passé, dans la mesure où ces pratiques, souvent banales et rarement assumées, ont laissé peu de traces dans le récit des acteurs humains<sup>874</sup>. Paradoxalement, ce sont en majorité les élites, aux montures coûteuses, qui ont eu tendance à mettre par écrit les conséquences

<sup>869</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 156.

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 102-104, 137-138, 367.

<sup>871</sup> DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », art. cit., p. 593. « No se permitan cuelgas, etc. ni que los padres tengan caballos, ni sillas, ni mulas, como cosa propia, ni las lleven consigo cuando se mudan. »

<sup>872</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 89-91 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 7r-7v, 12v-13r.

<sup>873</sup> SCHUERCH, « Of Horses and Men, Mules and Labourers », art. cit., p. 17, 25-26.

<sup>874</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 173.

financières des abus<sup>875</sup>. En effet, la règle générale selon laquelle moins un animal a de valeur, symbolique ou économique, plus il est maltraité, semble être un invariant que l'on retrouve aussi bien dans la France contemporaine que dans le Paraguay colonial<sup>876</sup>. De ce point de vue, l'absence théorique de propriété privée des équidés missionnaires a sans doute constitué un facteur aggravant, d'autant plus que l'on sait par les avancées de l'éthologie que les changements fréquents de cavaliers constituent une source de stress important pour les chevaux, animaux fragiles auprès desquels toute négligence se transforme vite en maltraitance réelle<sup>877</sup>. En nous offrant un accès relatif et partiel mais intime aux faits de langue du quotidien, la base MYMBA est en mesure de nous offrir des éléments de remise en cause de la *doxa* jésuite. Nous avons déjà souligné que le passage du temps était accompagné d'un degré plus important d'interventionnisme corporel sur les bêtes, traduit dans le cas du cheval par la diffusion de la pratique de la coupe des oreilles ou de celle de la castration. Mais des témoignages comme celui de Cardiel dénoncent des abus beaucoup moins utilitaires et beaucoup plus graves, qu'il nous faut prendre au sérieux et tenter de localiser dans les entrées des dictionnaires<sup>878</sup>.

Le mieux que l'on ait pu obtenir est de faire en sorte qu'ils aient une paire de bœufs pour passer l'aire et quelque bourricot pour aller et venir de leur jardin et, encore, chez quelques-uns seulement. On a aussi pu obtenir des plus capables qu'ils aient quelque cheval ou mule, mais ils sont peu nombreux. Ils sont tout à fait négligents dans l'élève et la manipulation des animaux. Quelques jours à peine après qu'ils ont eu un cheval ou une mule, ils le laissent maigre comme un clou, devenu un spectre squelettique couvert de plaies. Ils ne soucient pas de lui donner à boire ou à manger. Ils le gardent souvent attaché un ou deux jours sans manger, pour ne pas se donner la peine de le chercher, ou ils le lâchent au champ<sup>879</sup>.

Dès qu'il [l'Indien] a un cheval, il le recouvre immédiatement de plaies, il ne lui donne pas de nourriture ni ne lui permet de la chercher lui-même et, bien vite, il est la cause de sa mort. L'âne est plus adapté à son caractère, mais il a coutume de l'attacher trois ou quatre jours au pilier du corridor de sa maison, sans boire ni manger, ni le laisser s'ébattre dans les champs, pour ne pas se donner la peine d'aller le chercher. Et, c'est ainsi qu'il cause sa perte<sup>880</sup>.

<sup>875</sup> BECK et GUIZARD, « Être chien, être cheval au Moyen Âge », *art. cit.*, p. 136-137.

<sup>876</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, *op. cit.*, p. 180, 182, 186.

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 154, 208, 213, 216.

<sup>878</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 483. « *Raro hay de los principales o más juiciosos que acierte a conservar largo tiempo asno, mula o buey. Por eso estos animales se tienen en común [...].* »

<sup>879</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 289-290. « *Lo más que se ha podido conseguir es el que tengan algún par de bueyes para arar y algún jumento para ir y volver de su sementera, y esto no en todos. De los más capaces se suele también conseguir que tengan algún caballo o mula, pero son pocos. Son descuidadísimos en la cría y manejo de animales. A pocos días que tengan un caballo o mula, lo ponen en la espina hecho una miseria de mataduras y de flaqueza. No cuidan de darle de comer y beber. Tiénelo muchas veces atado uno o dos días sin comer, por no tener el trabajo de cogerlo, o lo echan al campo.* »

<sup>880</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 75-76. « *En teniendo un caballo, luego lo llena de mataduras, no le da de comer, ni aún lo deja ir a buscarlo, y luego se le muere. El burro es más propio para su genio, pero lo suele tener tres y cuatro días atado al pilar del corredor de su casa, sin comer ni beber, sin echarlo al campo, por no tener el trabajo de ir a cogerlo allá. Y luego se le acaba.* »

Ce n'est qu'en explorant le profond bouleversement des taxonomies guarani que nous pourrions comprendre pourquoi ces soins basiques peuvent être donnés sans problèmes aux gallinacés, mais pas aux équidés<sup>881</sup>. Pour l'instant, il nous appartient de remarquer que cette violence ou négligence apparaît bel et bien dans les dictionnaires. Paradoxalement, MYMBA ne relève que très peu le fait de laisser dépérir son animal et nous donne plutôt à voir la violence directe, consciente, physique. Elle apparaît ainsi dès l'époque de Montoya, où la notion de « muletier » (*arriero*) voit son action (*arrear*) liée au fait de « frapper le cheval, le terrifier pour le faire marcher, contrarier le cheval » (*aiñupã kavaju, amondýi imboatávo, amokuã kavaju*), gloses reprises invariablement aussi bien en 1687 qu'en 1722<sup>882</sup>. C'est toutefois *Frases selectas* qui insiste le plus explicitement sur les maltraitements, curieusement atténués chez Restivo, mais qui se manifestent à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans toute leur crudité, et au discours direct : « j'ai mal utilisé ton cheval » (*aiporu vai nderymba, usé mal tu caballo*) en lien avec l'entrée principale « abuser, mal utiliser » (*abusar, usar mal*), « il a frappé mon cheval à grands coups de poing » (*opoapy pye oitãnga cherymba, a puño cerrado apuñeteó mi caballo*) pour « donner des coups de poing » (*apuñear*) ou bien « faire mal au cheval » (*aroyere kavaju heroñana, hacer mal al caballo*) pour illustrer l'idée de « galoper » (*correr*)<sup>883</sup>. Une autre glose va dans le sens de Cardiel en notant que, pour bien faire courir le cheval, il ne faut pas hésiter à lui donner vigoureusement des éperons : « en plantant l'éperon, le cheval galope bien » (*myatĩ oike rehe imbojaramo ikavakuãngatu kavaju, en arrimando la espuela al caballo, corre bien*)<sup>884</sup>. Mais faut-il pour autant attribuer une telle brutalité à un supposé *ethos* propre aux Guarani ?

En effet, les historiens de l'équitation n'ont pas manqué de souligner la grande rudesse des méthodes traditionnelles de dressage en Europe, notamment en France, où le recours à des techniques minorant quelque peu le rapport de force direct ne voit le jour qu'avec l'essor de la monte académique et aristocratique du XVIII<sup>e</sup> siècle. On avait auparavant recours aux coups, ballots de paille enflammés, injections d'eau dans les yeux à la seringue, voire à des chats suspendus à des bâtons, dans le but de terrifier les montures récalcitrantes<sup>885</sup>. La violence du dressage paraguayen doit dès lors être replacée dans ce contexte, à ceci-près qu'il se double ici du fait que les chevaux ne sont pas élevés dès leur plus jeune âge mais sont au contraire surtout capturés à l'âge adulte et avec une méthodologie qui, nous l'avons vu, est en réalité dérivée de la chasse au nandou et de la lutte contre la cavalerie espagnole, *boleadoras* à l'appui ou à l'issue d'une

<sup>881</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 483. « Los indios no aciertan a tener bueyes, ovejas, ni caballos, ni mulas. Sólo crían en sus casas gallinas. Muy a menudo hemos probado que críasen también reses mayores, pero en vano. » Se reporter sur ce point à notre chapitre 4.

<sup>882</sup> MYMBA 1640-663 et 1687-2628, 3065. Restivo se montre moins violent dans ses traductions de cette notion et offre des gloses plus neutres autour du fait de « faire marcher » les chevaux : « *araha, amoaguã, amboata, aroata* » au niveau de 1722-1589.

<sup>883</sup> MYMBA 1687-2537, 2615, 2693, 2819.

<sup>884</sup> MYMBA 1687-2709.

<sup>885</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval, op. cit.*, p. 123.



poursuite montée ayant pour but d'épuiser l'animal à capturer<sup>886</sup>. C'est ce que décrit en détail Charlevoix dans son histoire des Réductions du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que Dobrizhoffer ajoute de précieux détails qui nous permettent de mesurer avec plus d'acuité la parenté directe entre l'approvisionnement en chevaux et l'art cynégétique<sup>887</sup>.

Les chevaux se prennent avec des lacets, et comme ils sont de race espagnole, et nés sauvages, ils sont fort beaux et d'une grande légèreté. Cependant les Indiens, qui de leur côté sont fort lestes, les font tourner vers les endroits où ils savent qu'ils trouveront des embarras qui les arrêteront. Dès qu'ils les voient à leur portée, ils leur jettent des lacets aux jambes, sautent ensuite dessus, et les ont bientôt domptés<sup>888</sup>.

Certains cavaliers ramènent de la sorte plus d'un millier de chevaux de la plaine en quelques jours. Une chasse de ce type est faite de diverses manières. Certains attrapent chaque cheval qu'ils croisent avec une corde de cuir. D'autres forment un gros enclos avec une entrée large comme la manche d'un vêtement, au travers de laquelle ils mènent une horde de chevaux, séparés du reste, dans l'espace clos où, après avoir été confinés quelque temps, la faim et la soif les rendent dociles. Ensuite, ils sont aisément déplacés selon le bon vouloir de leurs propriétaires, en compagnie des autres chevaux domestiqués. Parfois, on met le feu à une portion de la plaine. Les chevaux, se rassemblant avec avidité afin de brouter l'herbe qui vient de repousser, sont encerclés de tous côtés, et emportés de force par leurs chasseurs. Certains avaient aussi pour coutume d'immobiliser les juments prises de cette manière en leur sectionnant légèrement le nerf des pattes postérieures, dans le but de prévenir leur fuite<sup>889</sup>.

Le dressage en lui-même s'apparente lui-aussi à une tentative d'épuisement de la ou du captif. Selon Cardiel, « [l]es chevaux et les mules sont dressés en leur jetant dessus d'abord un lasso, puis immédiatement un autre. Ils les abattent ainsi au sol, leur mettent la selle et les montent. Ils lâchent alors les lassos et plus l'animal galope avec fureur, plus ils l'éperonnent. En trois ou quatre jours, ils les rendent déjà domestiques. Et dans tout cela, s'illustrent le plus ceux qui ont le moins de jugement »<sup>890</sup>. Ce véritable rodéo est accompagné de nouveaux sévices visant à « enseigner » au cheval le fait de

<sup>886</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 207. « Les chevaux donnent bien moins de prise et courent incomparablement mieux que les bœufs. Du reste toute la difficulté consiste à les joindre d'assez près pour leur placer le lacet au col. » Voir notre chapitre 2 pour la parenté de cette technique avec la chasse aux bovinés marrons.

<sup>887</sup> Sur ce point, voir également CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 153-156.

<sup>888</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 18-19.

<sup>889</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 224-225. « Some horsemen, within a few days, bring home more than a 1.000 horses from the plain. A hunt of this kind is performed in various ways. Some catch every horse they come near with a leathern cord. Others construct a hedge with a wide entrance like the sleeve of a garment, through which they drive a herd of horses, separated from the rest, into the inclosed space, where, after they have been confined for some time, hunger and thirst render them gentle, and they are easily led away wherever the owner chooses, in compagny with other tame horses. Sometimes a part of the plain is burnt. The horses crowding eagerly to crop the new grass, are surrounded on all sides, and forced away by the hunters. There were some who secured the mares that were taken in this manner, by slightly cutting the nerve of the hinder foot, to prevent their running away. »

<sup>890</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 484-485. « Los caballos y mulas doman echándoles primero un lazo, y en seguida otro. Con esto los derriban en tierra, los ensillan y montan. Sueltan entonces los lazos, y cuanto más furiosamente corren, tanto más espolean, y en tres o cuatro días los entregan ya mansos. En todo lo cual sobresalen tanto más cuanto menos cabeza tienen. » Voir aussi CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 76-77. Un autre récit notable à ce sujet est celui de MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 205-207.

savoir ambler sur de longues distances puisque, nous l'avons vu, c'est ce pas qui fait toute la valeur des meilleures montures. Pour ce faire, comme l'explique Dobrizhoffer, on leur lie les pattes de devant à celles de derrière afin de les forcer à les mouvoir deux à deux, tandis que les individus trop prompts à galoper voient leurs sabots attachés à des pierres entourées de cuir, qui les frappent à chaque fois qu'ils tentent de courir, jusqu'à les en dissuader de façon définitive<sup>891</sup>. On comprend mieux, dès lors, pourquoi tous les dictionnaires hispano-guarani depuis Montoya traduisent de façon simultanée le dressage animal et le châtiment physique par un seul et même terme, le verbe *arakuua* qui, appliqué aussi aux humains, nous donnera l'occasion plus bas de comprendre en quoi consiste véritablement « l'enseignement » dans la catéchèse jésuite<sup>892</sup>. Retenons pour l'instant que les méthodes de dressage guarani n'ont rien à envier en brutalité à celles des autres groupes équestres amérindiens, qui n'hésitent pas à faire charrier de lourds poids à leurs montures, à les écarteler voire à les noyer afin de les soumettre<sup>893</sup>. On comprend mieux pourquoi, dans ces conditions, les équidés se trouvent impropres à un travail de trait qui demanderait une docilité plus ferme, des contacts plus proches et durables avec l'homme et, surtout, un meilleur état de santé. Dobrizhoffer ajoute en effet à ces facteurs une exposition permanente aux éléments, aux parasites et aux prédateurs, ainsi qu'un manque chronique de fourrage et parfois aussi d'accès à l'eau<sup>894</sup>.

C'est qu'effectivement les chevaux, les mules et les ânes paraguayens ne sont pas seulement soumis à des cavaliers à la fois certainement plus distants et peut-être plus brutaux qu'en Europe. Les menaces auxquelles ils sont confrontés dans les forêts et les plaines missionnaires sont en réalité incommensurables avec celles d'un Ancien Monde où les équidés ne risquent pas leur vie à chaque instant<sup>895</sup>. Les historiens ayant étudié l'élevage jésuite ne s'y sont pas trompés, en relevant qu'une part considérable des cheptels de la Compagnie disparaît chaque année, engloutie par des ennemis très nombreux et impitoyables. Ainsi, en 1767-1768, l'un des secrétaires chargés de rédiger l'inventaire de San Ignacio Miní indique que le bétail du village meurt trop rapidement pour être recensé efficacement, tandis que les mules d'Apóstoles ont été exterminées par une zoonose. Un autre, lié à la mission de San Nicolás, admet que 300 montures viennent d'être volés par les Portugais voisins<sup>896</sup>. Outre les maladies, le premier danger est en effet d'origine humaine car, en plus des raids venus du Brésil, il faut prendre en compte la prédation exercée par les Indiens « infidèles » dont certains, à l'image des Guaykurutĩ, ne se contentent pas de capturer les équidés pour les dresser, comme le

<sup>891</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 225-226.

<sup>892</sup> MYMBA 1640-23, 430, 431, 432 et 1687-2920, puis 1722-1547, 1684, 1868.

<sup>893</sup> PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », art. cit., p. 56-57, 70.

<sup>894</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 226-228, 249-250.

<sup>895</sup> CUSHNER, *Jesuit Ranches*, op. cit., p. 54.

<sup>896</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 20-22, 208, 319 ; sur la fréquence de ces larcins de bétail commis par des Portugais, voir CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 331, 334.

font les groupes pampéens, mais ont pris l'habitude de les chasser dans le seul but de les manger comme un simple gibier, qu'il s'agisse de chevaux, de mules voire d'ânes<sup>897</sup>.

À ce harcèlement constant de la part d'humain nombreux et rivaux, car il faut compter les *estancieros* créoles, s'ajoute l'hostilité des animaux entre eux au sein même des *estancias*, où l'on sait par les mémoires de visites que les mules ont tendance à tuer ou à blesser les poulains en les piétinant, raison pour laquelle il faut tenir les petits bien séparés des adultes<sup>898</sup>. Le fait d'être réunis dans les *estancias* ne constitue donc pas du tout un gage de sécurité, d'autant plus que la promiscuité a sans doute été un facteur de transmission des zoonoses entre les montures. Celles-ci ne sont en outre pas mieux protégées des intempéries lorsqu'elles sont ainsi parquées, dans la mesure où aucun couvert n'est prévu pour elles, ni en été ni en hiver, ce qui ne manque pas de causer la surprise d'un Muratori décontenancé, qui note « [qu']ils n'ont ni étables ni écuries. À l'exception d'un ou deux chevaux qu'ils retiennent près de leurs maisons dans une espèce de cour, ils laissent tous les autres errer en liberté dans la campagne. Lorsqu'ils ont besoin de bœufs et de chevaux, soit sauvages, soit domestiques, ils les prennent avec un lacet, comme on le fait dans certains cantons d'Italie, où les bestiaux errent pareillement en liberté »<sup>899</sup>. La principale différence avec les référents européens réside toutefois dans la quantité astronomique de prédateurs venant se repaître des équidés.

Il y a d'abord les parasites de toutes sortes, tiques, taons et autres moustiques, qui harcèlent les cheptels de jour comme de nuit et vont parfois jusqu'à causer leur mort dans le cas des premières<sup>900</sup>. De fait, une part considérable des poulains nouvellement nés décèdent en quelques jours à peine en raison des mouches qui pondent des œufs sur leur cordon ombilical, donnant naissance à des vers qui les dévorent vivants, ainsi que le relève Sepp dans ses instructions temporelles aux missionnaires<sup>901</sup>. Il y aussi les oiseaux de proie, urubus en premier lieu, qui ont coutume de crever les yeux des bêtes les plus jeunes, tandis que celles qui ont été élevées dans les *estancias* du piémont andin ont grandi dans la peur constante d'être emportées puis mises à mort par les condors. Au Paraguay, ce sont plutôt les pumas qui se régalaient des poulains en se livrant à de véritables massacres à grande échelle<sup>902</sup>. Mais des menaces plus insoupçonnées existent aussi, telles les termites dont les hordes dévorantes n'épargneraient pas le bétail, tandis que l'on sait depuis Cabeza de Vaca que des chauves-souris hématophages se délectent des oreilles et des pis du bétail, affaiblissant les adultes en les saignant et affamant les

<sup>897</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 127 ; des accusations similaires ont pu être formulées à propos des Pampa, qui sont pourtant moins signalés pour leur hippophagie, cf. CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 369.

<sup>898</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 269, 279, 322.

<sup>899</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 205-207.

<sup>900</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 318, 320-321, 330-331.

<sup>901</sup> SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 37.

<sup>902</sup> *Ibid.* ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 260, 310-311 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 330-332.

petits privés de lait<sup>903</sup>. Dès qu'une bête est blessée, elle se trouve de surcroît recouverte de vers que des urubus s'empressent de picorer, supprimant les parasites mais ouvrant donc à nouveau les blessures et causant de la sorte une surmortalité supplémentaire<sup>904</sup>.

À ces dangers universels, il faut rajouter les enjeux spécifiques aux plaines de l'Uruguay d'une part et aux forêts du Paraná de l'autre. Dans le premier cas, la foudre constitue un risque majeur, dans la mesure où les sources abondent en références à des troupeaux décimés de la sorte, leur grégarisme démultipliant les effets des éclairs, comme le relèvent aussi bien Sepp que Dobrizhoffer. Tous deux soulignent aussi la grande pénibilité que supposent les déplacements dans de grandes étendues planes en cas de pluies abondantes, les chevaux non ferrés s'empêtrant dans la boue et ayant du mal à ne pas s'épuiser<sup>905</sup>. Le terrain présente d'autres défis, comme l'omniprésence des termitières pouvant compliquer la circulation, tandis qu'abondent des herbes au fort poison, foudroyant les montures qui les broutent<sup>906</sup>. Mais le principal risque de toute la région est représenté, nous y reviendrons, par le nombre impressionnant de jaguars et de meutes de chiens marrons les arpentant et s'étant fait une spécialité de la chasse aux chevaux, qu'ils soient ou non montés. Nous pourrions considérer que Muratori exagère quand il affirme « [qu']on a peine à concevoir comment ces animaux se sont si fort multipliés, vu la quantité de lions [de pumas], de tigres [de jaguars], d'ours [sic.], de chiens et de chats sauvages [d'ocelots] qui leur font une guerre continuelle »<sup>907</sup>. Mais les références constantes aux nuées d'oiseaux charognards peuplant l'Uruguay laissent très peu de doutes quant au nombre élevé de carcasses les jonchant, à tel point que, selon Dobrizhoffer, certains animaux omnivores et opportunistes, tel le tatou, se sont exclusivement reconvertis dans le nettoyage de ces charognes<sup>908</sup>. Il ne faut enfin pas oublier les nombreux chevaux mortellement encornés par les bovidés sauvages dans le cadre des campagnes de capture de bétail dans les *vaquerías*. Le manuscrit Göllich inclut à ce propos une discussion entre vachers qui mentionne la mort récente d'un cheval mortellement blessé. Ces accidents étaient fréquents, comme le déplore Cardiel.

Certains chevaux en meurent, soit encornés par les taureaux qui font usage de leurs cornes pour se jeter sur la monture et sur son cavalier, soit de l'extrême épuisement et des maltraitances que leur assène l'Indien. Les autres demeurent dans un état tel qu'ils ne peuvent plus servir à rien tout le reste de l'année, et on

<sup>903</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 238 et vol. 2, p. 335 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentaríos », art. cit., p. 91.

<sup>904</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 238.

<sup>905</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 201-203 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 4, 248-249.

<sup>906</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 230-231, 234-235 et vol. 2, p. 335 ; sur l'absence de fers et ses causes économiques, voir SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 89.

<sup>907</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 17-18 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 296 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 31 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 255. Voir également les p. 234-235 pour le constant suivant. « *But alas! There are many other instruments of death, tigers, serpents and worms, by which an incredible number of horses are yearly destroyed.* »

<sup>908</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 221, 238, 290, 329 ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 347-351 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 18.

les met dans de vertes prairies pour qu'ils y fassent leur convalescence et puissent engraisser à nouveau. C'est à ce prix que l'on réalise cette tâche<sup>909</sup>.

Vence. Ce jour-là, je suis allé couper [les nerfs] des taureaux, uniquement pour en faire des sacs de cuir pour la laine. Alors qu'on poursuivait les taureaux, l'un d'entre eux s'est énervé et s'est mis à courir et à se jeter sur celui qui l'avait blessé, et qui montait un très bon cheval. Le taureau était de plus en plus mauvais et lançait sans arrêt des regards furieux pour montrer sa colère. C'est ainsi que ce taureau s'est jeté sur un Indien, a encorné sa monture et lui a ouvert le ventre.

Miguel. Et il a tué le cheval qui servait de monture à cet Indien ? Il a couru ? Il n'a pas tué l'Indien ?

Vence. Oui, il a totalement épargné l'Indien, il n'a fait que tuer sa monture.

Miguel. Et celui qui montait le cheval mort, a-t-il tué ce taureau ?

Vence. Oui, il l'a tué. L'Indien qu'il avait essayé de tuer l'a pris avec un lasso, ce mauvais taureau-là était très gras et plein de suif<sup>910</sup>.

Si les dangers de l'Uruguay sont le lot quotidien des chevaux, dont le risque d'éventration n'est pas sans rappeler le destin des montures de la *corrida*, mourant par dizaines au XIX<sup>e</sup> siècle en raison de leur faible valeur monétaire, les mules sont quant à elles les principales victimes des menaces sylvestres propres au Paraná<sup>911</sup>. On les y envoie charrier des sacs de maté sauvage mais aussi conduire les Pères dans les villages des Indiens infidèles, installés dans les forêts les plus impénétrables, précisément afin que les jésuites ne puissent s'y rendre avec leurs animaux. Jarque souligne en particulier que, dans les premiers temps de l'évangélisation tout comme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, nombreux sont les équidés qui périssent après avoir été mordus par des vipères, au venin si actif qu'il est capable de tuer le gros bétail en causant une hémorragie fatale, à laquelle Dobrizhoffer lui-même a assisté<sup>912</sup>. Selon Cardiel toutefois, ces décès isolés ne sont rien en comparaison de la quantité massive de mules mourant sur le chemin des *yerbales*, principalement de soif mais aussi en raison des maltraitances des Guarani, à tel point que la longue et complexe domestication du maté aurait surtout été motivée, par le souhait d'économiser au possible les hordes d'animaux tués chaque année en

<sup>909</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 79-80. « De los caballos mueren algunos, ya a cornadas de los toros que arremeten a cornadas al caballo y jinete, ya del mucho cansancio y maltrato que les da el indio. Los demás quedan tales, que no pueden servir en todo el año y se ponen en lozanos pastos a convalecer y engordar. Todo eso cuesta esta faena. » Les montures des Guarani n'étaient en effet nullement protégées par des plastrons.

<sup>910</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Harrisburg], doc. cit., p. 115. « Vense. Aipo ára aju hyrurã jukávo ñote toro kytĩmo vechara ryrurã rehe. Aipópe katu rako toro oavykýramo, ahẽ rei, ijavaete katuetei ase omoñani ase ikytĩhára upe kavaju katupyryete áramo omoñani ojavykývo ase ipochy matete katu omaẽ maẽ pichyvy avaete katu opochy renoãma ahẽ. Aipóramo rako áva amo moña toro ahẽ rei, ohenda kutu, ohye mbovo kavaju ahẽ rei. Miguel. Ojuka panga kavaju aipo áva renda. Omoña panga. Ndojukái panga áva. Vense. Ta, ndaavamomaraiete, hendague ñote ojuka. Miguel. Ha'e aete evokói toro ojura panga áva renda juka háre ahẽ. Vense. Ta, ojuka. Ojura evokói áva juka harãngue toro kyraete isevo matete katu evokói toro ipochyva'ekue ahẽ rei [dernier mot illisible]. »

<sup>911</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 234.

<sup>912</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 370-373 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 311. Cette stratégie de défense sylvestre vis-à-vis des colonisateurs à cheval a été maintenue jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle si l'on en croit AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 693 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 25.

raison de cette activité<sup>913</sup>. D'autres mules prendront ensuite le relais pour aller vendre le maté sur les lointains marchés andins, avec des taux de mortalité bien documentés par l'étude de Nicolas Cushner, qui relève, par exemple, 60 pertes sur 140.000 têtes envoyées au Pérou en 1748, mais aussi l'abandon de pas moins de 400 mules, laissées mourantes sur les chemins pentus des montagnes lors de la désastreuse année 1733<sup>914</sup>.

En somme, si l'on prend en compte l'ensemble de ces facteurs, il semble bien trop facile de faire porter toute la charge de l'hécatombe équine paraguayenne sur les seules épaules des Guarani. La meilleure preuve en est que les *cartas anuas* des toutes premières décennies missionnaires, ainsi que la *Conquête spirituelle* de Montoya, font constamment référence à des pénuries de montures dans les années 1630, causées par le fait que tous les chevaux et toutes les mules sont morts soit de soif, soit de faim, soit d'épuisement sous les assauts des moustiques<sup>915</sup>. Les jésuites sont donc mal placés pour reprocher à leurs administrés de ne pas maintenir en vie des animaux qu'ils sont par ailleurs les premiers à envoyer se faire encorner en Uruguay ou empoisonner dans le Paraná. Quoi qu'il en soit, l'abondance généralisée en matière de bétail constitue un facteur aggravant, dans la mesure où les bêtes, confrontées à un milieu très hostile, ne peuvent compter sur le soutien des hommes, qu'il s'agisse des Pères ou des Indiens, lorsqu'ils tombent malades ou sont blessés. Dobrizhoffer affirme d'ailleurs que les chevaux du Paraguay sont, paradoxalement, en meilleur état de santé global que ceux d'Europe en raison de leur vie en plein air et de l'absence de surexploitation liée au trait, mais que les individus les plus faibles ne survivent guère à la première affection venue, puisque leurs maîtres n'ont aucun intérêt à soigner une monture en particulier, qui sera aisément remplacée après son décès grâce à l'immense cheptel missionnaire<sup>916</sup>.

Cet attitude envers les chevaux marrons, considérés comme de quasi-nuisibles, est bien documentée dans d'autres aires géographiques, et notamment en Europe où Jean-Pierre Digard relève que les habitants de l'Ancien Monde ont fait preuve d'une énergie effarante afin d'exterminer les dernières hardes d'animaux vivant en véritable liberté, accusés d'être des voleurs de juments<sup>917</sup>. À l'inverse, et comme le remarque une fois de plus Dobrizhoffer ainsi que les ethno-historiens, les « peuples équestres » du Chaco, tels les Abipon et autres Guaykuru, mais aussi les groupes pampéens, étaient reconnus à l'époque coloniale pour la minutie avec laquelle ils prenaient soin de leurs chevaux, en se montrant très soucieux de les baigner, de ne pas les exposer au soleil ni au froid, de les nourrir correctement, de soigner leurs blessures et de prévenir les

<sup>913</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 88-92 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 493.

<sup>914</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 241 ; CUSHNER, *Jesuit Ranches*, *op. cit.*, p. 58, 60-61, 64.

<sup>915</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, *op. cit.*, vol. XIX, p. 183 et XX, 50, 57, 145 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 29r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 303.

<sup>916</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 239-240.

<sup>917</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, *op. cit.*, p. 27-28, 33.

maladies liées notamment à l'excès de transpiration<sup>918</sup>. Pour leur part, les Espagnols et créoles font preuve d'une inflexibilité en complet décalage avec l'essor simultané de l'hippiatrie de l'autre côté de l'Atlantique<sup>919</sup>. En effet, lorsque leurs montures souffrent de dysurie ou de rhumatismes, affections courantes chez les chevaux, le traitement consiste à les écarteler, leur uriner dessus, les rouer de coups et les faire galoper le plus possible, l'alternative attendue étant soit la mort, soit la guérison du malade<sup>920</sup>... Les deux causes de mortalité les plus fréquentes sont, selon Dobrizhoffer, toutefois liées aux sabots pourris par l'inondation soudaine des plaines et, surtout, à l'infection fatale des blessures dorsales causées par les selles et la monte paraguayenne serrée *a la jineta*.

Les vers qui rongent les chevaux sont causés par les selles utilisées au Paraguay. Celles qui sont recouvertes de cuir sont rembourrées de deux paquets de joncs qui pendent sur les côtes du cheval de telle manière que les selles ne touchent pas la colonne vertébrale de l'animal sur sa croupe. Elles sont fort dépourvues de coussins, à la place desquels on met à l'arrière du cheval quatre aunes de tissu de coton pliées les unes sur les autres et, sur cela, ils placent en guise de harnais un tapis de cuir doux, diversement gaufré et orné de dessins. Tout ceci est placé sous la selle afin de ne pas blesser le dos du cheval, sur lequel, afin que le cavalier puisse s'asseoir plus convenablement, est placée une peau de mouton ou un tapis en laine orné de diverses teintures colorées. [...] Il arrive fréquemment que la friction d'un tapis rugueux ou que la dureté et la compression de la selle irrite le dos du cheval et que, après une fatigue prolongée, une fois le tapis enlevé, alors qu'il est encore tout suant, la blessure gonfle au contact soudain de l'air froid ou de la pluie, jusqu'à ce que la tumeur grossisse et devienne une plaie. La chair, sanglante et ulcérée, est vite infestée par des hordes de mouches, dont les œufs et la crasse engendrent des vers blancs. L'attente est dangereuse, puisque les vers croissent rapidement heure après heure, et creusent leur chemin vers les entrailles de l'animal. [...] Que le dos d'un cheval soit blessé par la dureté de la selle ou par une monte prolongée, et les mouches apparaissent, aussi compactes que si elles étaient invitées à un festin, puis elles engendrent d'innombrables vers, qui broient le cheval et le détruisent en quelques jours<sup>921</sup>.

<sup>918</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 232-234 ; PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », art. cit., p. 70.

<sup>919</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 137-141.

<sup>920</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 218-220 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 239.

<sup>921</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 235-239 et vol. 2, p. 314. « *The worms which gnaw the horses are occasioned by the saddles made use of in Paraguay. Those that are made of dressed leather are stuffed with two bundles of rushes, which lie upon the ribs of the horse in such a manner, that the saddles do not touch the spine of the back. They are quite unprovided with cushions, in the place of which, the back of the horse is covered with four ells of woollen cloth, folded up together, and on this, by way of harness, they place the horsecloth of softish leather, variously embossed and adorned with figures. All this is placed beneath the saddle, that it may not hurt the horse's back, on which, that the rider may sit the easier, is placed a sheep's skin, or an ornamented horsecloth of sheep's wool, died of various colours. [...] It frequently happens that the friction of a rough horsecloth, or the hardness or compression of the saddle galls the back of the horse and if, after long fatigue, his horsecloth be taken off, whilst he is still smoking with sweat, it is swelled by the sudden admission of the cold air, or of rain, till the tumour by degrees grows into a wound. The ulcerated and bloody flesh is quickly infested by swarms of flies, the eggs and filth of which ingender white worms. Delay is dangerous, for the worms increase rapidly every hour, and creep to the interior parts of the animal. [...] Should a horse's back be injured by the hardness of the saddle, or by long riding, the flies will swarm thither as if bidden to a feast, and breed innumerable worms, which mangle the horse, and in a few days destroy him.* »

Bien connues des historiens des chevaux car présentes à toutes les époques, ces lésions sont très peu visibles dans la base MYMBA, ce qui confirme l'intérêt relatif porté aux soins des chevaux, à propos desquels même un spécialiste de la trempe de Sepp ne donne aucune indication dans son manuel d'administration temporelle<sup>922</sup>. Seules les blessures dorsales sont évoquées dès Montoya, qui utilise le terme castillan consacré *matadura*, traduit littéralement par « mal de dos » (*atukupe ai, ikupe ai*) et repris tel quel en 1722 (*ijatukupe ai mburika, tiene la mula matadura*)<sup>923</sup>. Ce n'est toutefois qu'avec *Frases selectas* qu'apparaît la première mention aux sabots ou *empeines cabelludos (uñe atã)*, Restivo ajoutant, trois décennies plus tard, l'affection qui les fait pourrir et cause la mort irréversible des équidés, c'est-à-dire « l'écloppement » ou « mal de pied » (*ipy ai, despearse, está despeado el caballo*)<sup>924</sup>. Livrées à elles-mêmes en cas de douleur, les montures se montrent donc logiquement distantes vis-à-vis de leurs éleveurs, qui semblent en réalité se comporter principalement en prédateurs. Toutefois, aussi pessimiste qu'il puisse paraître, ce panorama permet aux animaux de manifester avec plus de clarté l'individualité de leur conduite face à toutes ces menaces et en l'absence d'un véritable appui humain, une agentivité exacerbée qui finit par attirer l'attention des Guarani eux-mêmes et donc de déboucher sur des entrées *ad hoc* dans les dictionnaires tardifs.

### 1.3.3. Du cheval marron à l'Indien apostat

Cette segmentation des conduites face à un milieu particulièrement hostile, et la divergence qu'elle suppose vis-à-vis des équidés européens vivant dans un contexte moins agressif, est d'abord perçue par les chroniqueurs, et tout particulièrement par Dobrizhoffer, dont la sensibilité en la matière est exceptionnelle. D'après Éric Baratay, cette plasticité comportementale peut se manifester à trois niveaux et trois temporalités, à l'échelle de l'espèce, des groupes puis des individus<sup>925</sup>. Les sources en castillan nous renseignent surtout sur les deux premiers phénomènes, que les avancées de l'éthologie cognitive permettent désormais de désigner comme des « cultures animales » à part entière, soit comme des ensembles de traits développés collectivement à moyen voire à court terme et transmis entre les membres d'un groupe déterminé, sans que la seule hérédité puisse les expliquer<sup>926</sup>. C'est par exemple le cas des chevaux uruguayens qui, à force de subir le harcèlement des moustiques, ont pris l'initiative de se rapprocher chaque nuit des feux de camps indiens afin de dormir protégés par la fumée, suivant

<sup>922</sup> BARATAY, *Le point de vue animal, op. cit.*, p. 220.

<sup>923</sup> MYMBA 1640-866, puis 1722-2161.

<sup>924</sup> MYMBA 1687-2938, puis 1722-1852.

<sup>925</sup> BARATAY, *Le point de vue animal, op. cit.*, p. 113, 388-389.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 303, 387-388 ; pour une exploration heuristique de la notion de « culture animale », consulter BARATAY, *Cultures félines, op. cit.* Ce concept s'appuie notamment sur les apports de LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris : Flammarion, 2001<sup>2009</sup>.



le modèle de leurs cavaliers eux-mêmes<sup>927</sup>. Mais l'exemple le plus frappant réside dans les stratégies de survie différenciées des équidés confrontés aux attaques fréquentes des jaguars, ces derniers s'étant vite spécialisés, comme nous le verrons, dans l'attaque des hardes de montures en plaine, afin de les traîner, vivantes ou mortes, vers la forêt.

Les ânes, en particulier ceux qui ont pour fonction de s'accoupler avec les mules, sont la proie continuelle des tigres [des jaguars], qui préfèrent ces derniers aux ânes communs. Aucun Américain n'a jamais accusé les ânes de pusillanimité, car ils repoussent bravement, avec leurs sabots, tous les tigres qui s'approchent d'eux, et se défendent plus opiniâtement que les chevaux. Mais étant, ici comme partout, stupides et lents, ils sont généralement vaincus par la rapidité et la ruse des tigres. [...] Le tigre n'épargne aucun être vivant. Il les attaque tous, avec une fortune et un succès divers, car les chevaux et les mules, sauf s'ils sauvent leurs vies par une fuite rapide, sont généralement vaincus. Les ânes, quand ils peuvent atteindre un lieu où ils pourront défendre leurs arrières, repoussent l'assaillant et tournant en rond et en donnant pendant un long moment des coups de sabots secs. En plaine, toutefois, ils n'obtiennent que rarement la victoire. [...] Les juments, au contraire, abandonnent les poulains et fuient à l'approche du tigre<sup>928</sup>.

Le Paraguay missionnaire et ses menaces constituent donc un beau laboratoire éthologique pour étudier comment, face à un même contexte, des individus différents élaborent des stratégies variées, ventilées par espèce mais aussi par classe d'âge et par sexe<sup>929</sup>. De ce point de vue, un Muratori postule, avec quelques siècles d'avance, que le marronnage généralisé des bêtes américaines constitue une riposte à la pression trop violente des prédateurs et à l'absence de défense des troupeaux par des hommes qui, nous l'avons vu, n'ont que peu recours à des chiens de bergers<sup>930</sup>. En tant que « zone de marronnage », les missions ont débouché sur des bouleversements éthologiques en cascade, que nous avons pu étudier ailleurs en détail<sup>931</sup>. Loin d'être futiles ou liées à d'autres préoccupations que celles qui nous intéressent ici, ces données sont tout à fait centrales pour l'étude des relations anthropo-zoologiques paraguayennes et de leur traduction lexicale, dans la mesure où elles ont directement conditionné la façon avec

<sup>927</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 320-321. « I pitied the horses which, after being debilitated with toil and fasting, were surrounded by such a swarm of hungry gnats, that, as they could neither take any rest, nor graze the herb, they stood round the fire to inhale the smoke, which, if rather sharp, will keed off those trumpeting insects. »

<sup>928</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 245, 259. « Asses continually fall a prey to tigers, especially those kept to breed mules, which they prefer to the common sort. No American ever accused asses of pusillanimity, for they bravely repel any tiger, whom they see approaching, with their heels, and defend themselves more pertinaciously than horses ; but being here, as everywhere else, stupid and dilatory, they are generally vanquished by the swiftness or cunning of tigers. [...] The tiger spares no living creature. All it attack, but with various fortune and success: for horses and mules, unless they save their lives by speedy flight, are generally overcome. Asses, when they can gain a place where they may defend their backs, repel the assaillant, by going round and round, and kicking very quickly for a long time. But in the open plain they seldom obtain a victory. [...] Mares, on the contrary, at the approach of a tiger, desert their foals and take to flight. »

<sup>929</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 124.

<sup>930</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 17-18, 202-203.

<sup>931</sup> BRIGNON Thomas, « Un bouleversement éthologique en cascade : animaux européens et américains dans les missions jésuites des Guarani (Paraguay, XVIII<sup>e</sup> siècle) », in BARATAY Éric (dir.), *Les animaux historicisés : pourquoi situer leurs comportements dans le temps et l'espace ?*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 83-98.

laquelle jésuites et Indiens ont chevauché leurs montures. Ainsi, de l'aveu même de Lozano, la menace constante des jaguars constitue une vraie préoccupation pour les cavaliers, en raison de la bête elle-même, mais aussi des accidents d'équitation qu'elle provoque indirectement. Là où la monte européenne n'a pas à se préoccuper de la menace des grands fauves, les cavaliers des Réductions se déplacent donc en craignant heure après heure l'éventualité d'une mauvaise rencontre, d'autant plus que la réaction de leurs montures est tout aussi imprévisible que les apparitions du félin tant redouté.

Le tigre [le jaguar] est donc l'ennemi juré de tous les êtres vivants. Sa férocité n'épargne personne et tous le fuient comme la peste. En raison de l'odeur ou de la puanteur qu'il émet, les animaux pressentent son approche sans même le voir. Dès que les mules s'en rendent compte, elles s'inquiètent et se tendent, faisant sursauter leurs oreilles. Si le cavalier imprudent les mène là où se cache le fauve, elles paniquent totalement et ne cessent pas avant d'avoir éjecté leur maître pour mener une fuite effrénée. Le cheval, à l'odorat moins vif, ne le perçoit pas de si loin mais, dès qu'il l'identifie avec certitude, il se comporte de la même manière avec la même issue, bien que dans d'autres occasions il se fige, raide et immobile comme une statue, jusqu'à ce que le tigre quitte le lieu d'où vient le vent, tandis que dans d'autres cas encore ce dernier le réduit en pièce par sa férocité<sup>932</sup>.

Ce témoignage de Lozano est d'autant plus frappant qu'il correspond trait pour trait à l'expérience de Dobrizhoffer, pour qui la divergence comportementale entre les équidés de l'Ancien et du Nouveau Monde s'explique par la paranoïa généralisée dont ces derniers font preuve. Les observations du missionnaire autrichien font à ce sujet preuve d'une acuité trop importante pour ne pas les reproduire dans leur intégralité, au risque d'une redondance nécessaire pour bien saisir la quotidienneté de ces enjeux.

[Je] dois avouer, en vérité, que je n'ai jamais enfourché un cheval paraguayen, de quelque robe qu'il soit, avec la même confiance et sécurité que j'ai ressenties en montant un européen. Car ils sont nombreux à être très prompts à tressaillir, à se montrer obstinés, à trébucher et jeter leur cavalier au sol, et presque tous sont inquiets et peureux, terrifiés au moindre bruit soudain ou à la vue de tout objet étrange. Après quoi, si la bride est négligée, ils se cabreront, leur tête hissée au niveau de la poitrine du cavalier, ou rueront en le précipitant au sol ou l'éjectant à bonne distance, s'il n'est pas assis avec une fermeté extrême. [...] Toutes dociles et obéissantes qu'elles [les mules] peuvent sembler avoir été dans le passé, vous ne pouvez jamais leur faire entièrement confiance. Car, comme le dit le proverbe espagnol, une mule servira son maître 70 ans afin de pouvoir en fin de compte le tuer à coups de sabots. Des jambes brisées, des corps traînés sur le sol, des mains coupées, des têtes fracassées contre des arbres ou des pierres et bien d'autres

<sup>932</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 293. « *Es, pues, el tigre jurado enemigo de todos los vivientes. A ninguno perdona su ferocidad, y todos huyen de él como de la peste. Por el olor o hedor que de sí despide, conocen los animales su cercanía, aunque no le vean. Luego que le perciben las mulas, se inquietan y aguzan con sobresalto las orejas. Si el jinete incauto las guía hacia donde se oculta la fiera, se alborotan del todo, y no paran hasta sacudir de sí al jinete para huir a rienda suelta. El caballo, como de olfato menos vivo, no lo siente tan de lejos, pero en llegándole a percibir de lleno, hace las mismas demostraciones con el mismo fin, aunque otras veces para yerto e inmóvil como una estatua, hasta que el tigre se muda del sitio de donde sopla el viento, aunque otras veces queda hecho estrago de su fiereza.* » Les jaguars attaquent en effet en priorité les chevaux montés, comme le déplore DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 256. « *Sometimes a tiger, lurking unseen under the high grass or in a bramble bush, quietly watches a troop of horses passing by, and rushes with impetuosity on the horseman that closes the company.* »

accidents de même nature confirment déplorablement cet adage. Car les mules, bien que plus fortes que tout cheval, et habituées à traverser les forêts, les lieux rocaillieux et les plaines dépourvues de chemins, avec un pas à la fois plus ferme et plus doux, et quoique moins prompts à blesser leurs sabots, doivent être bien plus redoutées par leurs cavaliers, car elles craignent constamment le danger. Subitement, elles s'immobilisent sur la route, hébétées, reniflent l'herbe, tendent leurs oreilles pour mieux écouter et, leurs yeux errant en tous sens, elles fixent les objets les plus distants. La couleur inhabituelle d'une plante, une odeur étrange, le gazouillis des oiseaux, le bruissement des arbres ou une agitation inaccoutumée du feuillage sous l'effet du vent, les remplissent de la suspicion qu'un tigre [un jaguar] est en train de s'approcher, en particulier au coucher du soleil ou au cœur de la nuit. Désormais en proie à une terreur soudaine, elles s'enfuient avec leur cavalier et, à moins que ce dernier ne soit doté d'une grande présence d'esprit, elles le projettent au sol ou le traînent derrière elles, les pieds pris dans les étriers. Les ruades des mules sont très dangereuses, parce qu'elles sont très sèches et très fréquemment répétées. Ces animaux, en somme, ne doivent jamais être autant craints que lorsqu'ils sont eux-mêmes effrayés, parce qu'alors ils deviennent tout à fait ingérables et semblent avoir perdu tout contrôle<sup>933</sup>.

Dobrizhoffer sait de quoi il parle. En effet, son récit contient trois épisodes de chutes violentes, toutes causées dans les étouffantes forêts du Taruma par la rencontre de ses montures avec des animaux sylvestres. Dans les deux premiers cas, ce sont des couleuvres *ampalaba* et *moñaĩ* qui provoquent la fuite de l'équidé tandis que, dans le troisième, c'est une mule piquée par des guêpes forestières qui manque de coûter la vie à Dobrizhoffer<sup>934</sup>. Les exemples ne manquent pas, en effet, de jésuites ou d'Indiens tués par leurs bêtes, qu'il s'agisse, en 1639, du pionnier et contemporain de Montoya José Cataldino ou, au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, des compagnons de Sepp, dont le récit évoque deux chutes mortelles ou graves<sup>935</sup>. Même le journal de guerre de Colonia, du temps de Sepp, consigne le décès de miliciens guarani jetés au sol, en dehors des

<sup>933</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 229-230, 241-243. « [I] may truly say that I never bestrode a Paraguayan horse, of whatever colour it might be, with that confidence and security which I feel in mounting an European one. For many of them are apt to wince, and be stubborn, to stumble and throw their rider, and almost all are startlish and fearful, being terrified at any sudden noise, or the sight of any strange object. Whereupon, if the bridle be neglected they will stand with their head lifted up to the breast of their rider, or rear, and throw him off, or fling him to a distance, if he be not very firmly seated. [...] However docile and obedient they may have appeared in times past, you never can entirely trust them [les mules]. For as the Spanish proverb goes, a mule will serve his master 70 years, that he may kick him to death at last. Broken legs, bodies dragged along the ground, cut hands, heads dashed against trees or stones, and other accidents of the same nature, mournfully confirm the truth of this adage. For mules, though stronger than any horse, though accustomed to traverse woods, rocky places, and trackless plains, with both a firmer and gentler pace, and though less liable to hurt their feets, are much more to be dreaded by their riders, on account of their being constantly suspicious of danger. All of a sudden they halt on the road astonished, smell the grass, prick up their ears to listen, and with eyes wandering in every direction descry the most distant objects. The uncommon colour of a plant, a strange smell, the piping of birds, the rustling of trees, or an unusual agitation of the leaves occasioned by the wind, fills them with suspicions of the approach of a tiger, especially at dusk, or at dark night. Presently, seized with sudden terror, they run away with their rider, and unless he be possessed of great presence of mind, either throw him on the ground or drag him along with his feet sticking in the stirrup. The kicking of mules is very dangerous, on account of its being so quicky and frequently repeated. These animals, therefore, are never more to be dreaded than when they are themselves afraid, for at such times they become unmanageable, and seem as if they had lost their senses. »

<sup>934</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 293, 296, 318. Voir notre chapitre 9 sur la peur panique universelle suscitée par ces reptiles.

<sup>935</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 80v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 272-273, 286-289.

combats, par leurs chevaux<sup>936</sup>. Il n'est dès lors par surprenant que la base MYMBA manifeste une inflation progressive des néologismes liés à ces chutes tant redoutées. Déjà mentionnées dans le premier *Vocabulario* qui lexicalise comment un équidé peut « se cabrer » (*opu'ã kavaju, empinarse el caballo*), les ruades deviennent bien plus courantes à partir de 1687 et surtout de 1722, la liste de gloses spécialisées devenant pléthorique autour de la racine *pyvoi* utilisée pour traduire le verbe castillan *acocear, dar de coces* et *reity* pour *arrojar* ou *derribar*<sup>937</sup>. Il faut remarquer que la plupart de ces gloses se réfèrent aussi bien au cheval qu'à la mule et sont formulées à la première personne du singulier, avec chez Restivo un témoignage de victime ayant semble-t-il gardé des séquelles d'une chute de ce type : « le cheval m'a fait tomber, issu du radical *pyvang*, estropié » (*kavaju chemopyvang, del radical pyvang, patituerto*)<sup>938</sup>. On peut lui ajouter d'autres indices de révolte équine, comme le fait de « se dandiner » (*ajekupy eja eja, contonearse y corcovear el caballo*), ou de « hennir » (*kavaju oñe'ẽ, relinchar el caballo*)<sup>939</sup>. Il semble donc que la langue tardive des missions accorde une importance croissante à l'agentivité des équidés mais aussi à leurs caractères individuels, dans le but évident de prévenir les chutes, dont nous avons une occurrence lexicale seulement en 1640, contre 11 en 1689, et ensuite 13 en 1722.

En effet, il est remarquable d'observer que ces renvois toujours plus appuyés aux chutes sont doublés de l'émergence de tout un vocabulaire visant à individualiser les montures, autant d'innovations encore totalement absentes du temps de Montoya. Cette typologie en germe débute par la prise en compte des différentes robes puisque, comme le rappelle Dobrizhoffer, on croit alors que ces dernières influent directement sur le caractère des animaux : les chevaux blancs et aux yeux couleur noisette seraient peu aptes à l'effort prolongé, contrairement aux alezans noirs et rouge sombre voire aux robes blanches et à tâches, crinières et queues noires, ainsi qu'aux bais. Enfin, les montures pies sont considérées rusées et dangereuses, comme le jésuite l'aurait de fait appris à ses dépens<sup>940</sup>. Cet éventail de psychologies chromatiques apparaît bel et bien dans la base MYMBA à partir de 1687, où les robes blanche, fauve tachetée, châtain, pommelée, baie, noire, fauve, cendrée, à front blanc (*todo blanco, pintado de overo, castaño, tordillo, bayo, negro, overo, ceniciento, frontino*) sont désignées par l'intermédiaire de gloses descriptives issues du lexique des couleurs guarani, Restivo ajoutant quelques nuances supplémentaires, notamment avec, nous l'avons vu, l'hispanisme *ove* pour *overo*<sup>941</sup>. Cela nous donne au total zéro renvoi aux robes chez Montoya, cinq sous *Frases selectas* et un seulement chez Restivo, l'essentiel du travail de réforme ayant déjà été fait en 1687.

<sup>936</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue, op. cit.*, p. 3. « [P]eteĩ San Lorenzo ygua vaka ojuráramo kavaju oguerovyvapi ha'e o'ajurupy omopẽ omanóvo. »

<sup>937</sup> MYMBA 1640-456 et 1687-2540, 2632, 2771, 2880, puis 1722-1550, 1690, 1770, 1771.

<sup>938</sup> MYMBA 1722-1482.

<sup>939</sup> MYMBA 1687-3265, puis 1722-2364.

<sup>940</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 228-229.

<sup>941</sup> MYMBA 1687-2679, 2709, 2787, 3024, puis 1722-2227. Voir également nos chapitres 1 et 2.

Étant donné que toute sélection équine s'effectue autant à partir de caractères individuels que d'attributs physiques, il est tout à fait logique que cette prise en compte des individualités se double de caractérisations psychologiques bien plus sophistiquées encore que dans le cas des robes<sup>942</sup>. La palette, modeste mais réelle, de profils pris en compte par Montoya se voit là encore considérablement enrichie par les apports des dictionnaires de 1687 et 1722. Comme pour les objets techniques, ce vocabulaire vaut la peine qu'on le reproduise *in extenso*, car nous y retrouverons les principaux attributs mentionnés par Dobrizhoffer, notamment le rôle des pas et de l'impressionnabilité. De la même manière que précédemment, nous offrirons une traduction littérale pour chacune des locutions, en note de bas de page, ainsi que la date de première occurrence de chacune d'entre elles, dans le but de révéler leur anthropomorphisation progressive.

Débridé, cheval [*desbocado, caballo*, 1640]. *Kavaju juru atã, ijuru poreroviareỹ mba'e, juru ñy*<sup>943</sup>.

Effréné [*desenfrenado*, 1640]. *Jurupýpia renõi hareỹ*<sup>944</sup>.

Cheval au pas large [*caballo de camino*, 1687]. *Kavaju ijatapyĩva'e*<sup>945</sup>.

Mule au pas large [*mula de paso*, 1687]. *Mburika ijatapyĩva'e*<sup>946</sup>.

Mule fainéante [*mula floja*, 1687]. *Mburika ññateỹ*<sup>947</sup>.

Mule peureuse [*mula espantadiza*, 1687]. *Mburika oñemboguaševa'e*<sup>948</sup>.

Il est farouche, qu'il soit rationnel ou animal, comme une mule, un cheval, etc., ils disent [*es arisco, sea racional, sea animal, como mula, caballo, etc. dicen*, 1722]. *Hesaete, hesaitẽ*<sup>949</sup>.

Se dit d'une mule qui ne se laisse ni attraper ni domestiquer [*de una mula que no se deja coger ni amansar*, 1722]. *Itavyse, itarovase, ññemondýise*<sup>950</sup>.

Dit d'un Indien à propos d'un cheval qui, parce qu'il ne l'avait plus utilisé, était devenu farouche [*dijo un indio de un caballo que, por no usarlo, se había hecho arisco*, 1722]. *Itavy pykopy*<sup>951</sup>.

Dit d'un autre, il s'agit du mot espagnol *redomón* corrompu et, par conséquent, *reromó* est *redomón* [*dijo otro, es la palabra española redomón corrupta y reromó es redomón*, 1722]. *Oñemoreromó*<sup>952</sup>.

[Cheval] au pas large [*de paso*, 1722]. *Ijatapyĩ*<sup>953</sup>.

<sup>942</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 99.

<sup>943</sup> MYMBA 1640-399. « Cheval à la bouche dure, à la bouche désobéissante, à la bouche rêche. »

<sup>944</sup> MYMBA 1640-403. « Qui ne répond pas au mors. »

<sup>945</sup> MYMBA 1687-2709. « Cheval au pas large. »

<sup>946</sup> MYMBA 1687-2639. « Mule au pas large. »

<sup>947</sup> MYMBA 1687-2639. « Mule fainéante. »

<sup>948</sup> MYMBA 1687-3116. « Mule qui se fait hurler elle-même. »

<sup>949</sup> MYMBA 1722-1586. « Aux yeux grands ouverts, aux yeux grands ouverts. » La variation est ici sans doute dialectale.

<sup>950</sup> MYMBA 1722-1586. « Elle veut être bête, elle veut être idiote, elle veut être effrayée. »

<sup>951</sup> MYMBA 1722-1586. « Cela fait longtemps qu'il est bête. »

<sup>952</sup> MYMBA 1722-1586. « Il s'est rendu *redomón*. »

<sup>953</sup> MYMBA 1722-1684. « Au pas large. »

Qui ne sent pas l'éperon et ne veut pas avancer, un Indien l'a utilisé et, interrogé, a dit *ñoñemondýi okutúramo, bosângatu* [que no siente la espuela y no quiere andar, úsolo un indio y, preguntado, dijo ñoñemondýi okutúramo, bosângatu, 1722]. *Ipijy, ipy'a guasu*<sup>954</sup>.

Il le cuir dur, c'est ce qu'ils disent du cheval qui ne craint pas l'éperon [*tiene el pellejo duro, dicen del caballo que no siente la espuela*, 1722]. *Ipirana*<sup>955</sup>.

Il a le cuir tendu, épais, dur, cela se dit du cheval qui ne craint pas l'éperon, il est tendu, nerveux [*tiene la piel tiesa, recia, dura, dícese del caballo que no siente la espuela*, 1722]. *Ipijy, ijy*<sup>956</sup>.

Cheval qui a pour coutume de trébucher [*caballo que suele tropezar*, 1722]. *Kavaju inēpykãngapiseva'*<sup>957</sup>.

Cheval trotteur [*trotón, caballo*, 1722]. *Oataguasuva'e, popova'*<sup>958</sup>.

La progression est ici tout à fait impressionnante, d'un Montoya ne donnant que quatre gloses pour caractériser la psychologie équine, à *Frases selectas* offrant quatre termes supplémentaires et surtout à Restivo multipliant les entrées avec 16 vocables ou locutions relevés. Outre le renvoi aux pas, il faut noter le fait que ces qualificatifs sont dérivés du champ lexical des émotions et de la corporéité humaines (« effrayé », « bête », « idiot », « courageux », « à la bouche rêche », « à la peau épaisse ») et qu'ils manifestent un intérêt croissant pour le discours rapporté indien. Ce dernier est par ailleurs marqué, et c'est tout à fait décisif, là encore par une présence plus visible des hispanismes, notamment avec le verbe *oñemoreromo* pour « devenir *redomón* », exemple d'autant plus remarquable qu'il témoigne d'une compréhension avancée du signifiant castillan, puisque la structure morphosyntaxique guarani liée aux préfixes réflexif et factitif *-ñemo-* souligne bien qu'il s'agit d'un animal « se rendant lui-même » sauvage, ce que le castillan exprime de son côté par le préfixe *re-*. Un autre exemple frappant est celui du néologisme *hesaete* ou *hesaite* pour se référer à ces bêtes farouches, car ce terme peut littéralement être traduit par « aux yeux véritables », c'est-à-dire « aux yeux grands ouverts ». Or, on sait par l'éthologie contemporaine que la dilation des pupilles constitue un signe majeur de stress chez les équidés, comme pour le reste du bétail, ce qui expliquerait pourquoi ce terme a été choisi pour rendre compte du comportement de montures hors de contrôle, pour les raisons humaines et environnementales que nous avons détaillées plus haut<sup>959</sup>. Que ce soit par le biais des emprunts au castillan, de néologismes guarani ou de la combinaison des deux, il est indéniable que les Indiens des missions ont eu recours à tous les outils linguistiques à leur disposition afin de

<sup>954</sup> MYMBA 1722-1684. « Il a la peau dure et un grand cœur [il est courageux]. » Le dialogue introduit dans l'entrée castillane indique une réponse de l'informateur indien qui peut être traduite de la manière suivante : « il ne prend pas peur quand on l'éperonne, il le supporte ».

<sup>955</sup> MYMBA 1722-1870. « Il a la peau épaisse. »

<sup>956</sup> MYMBA 1722-2457. « Il a la peau dure, il est dur. »

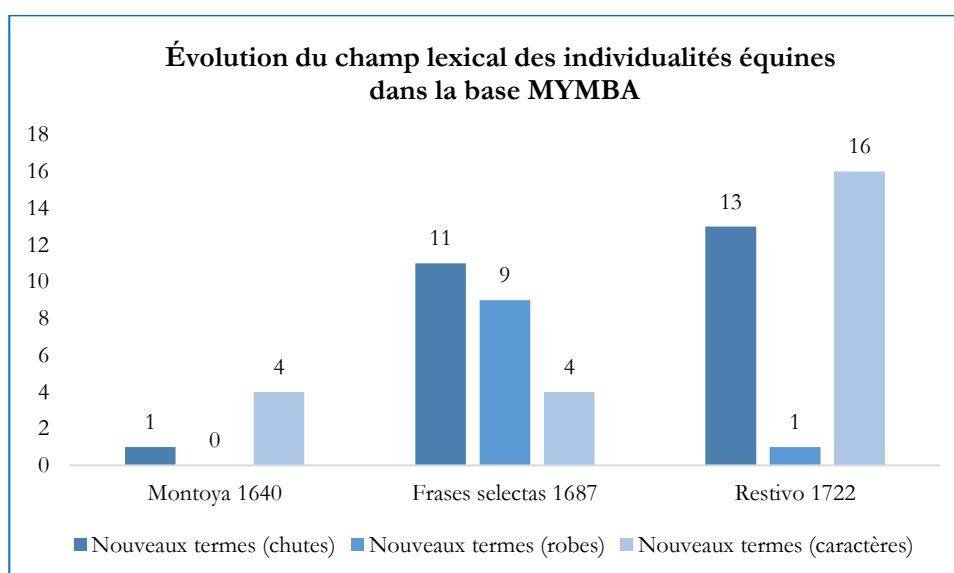
<sup>957</sup> MYMBA 1722-2485. « Cheval qui aime faire trébucher les os de ses pieds. »

<sup>958</sup> MYMBA 1722-2486. « Il marche grandement [à grandes foulées], il saute. »

<sup>959</sup> BARATAY, *Le point de vue animal, op. cit.*, p. 177-178. L'autre grand signe de stress équin est indiqué par la dilatation des naseaux, indice qui, nous l'avons vu, n'est passé inaperçu ni chez Lozano, ni chez Dobrizhoffer.

mettre des mots sur l'agentivité exacerbée des montures qu'ils côtoyaient. De la sorte, il est clair que le guarani réduit est devenu une langue équestre indissociable du cheval.

Ce mouvement de fond, décisif car il constitue un indice majeur d'adoption de la domestication et du pastoralisme auprès d'Indiens toujours plus attentifs mais aussi prudents face à leurs bêtes, a donc sans doute suivi un triple mouvement, débuté du temps de Montoya par une prise en compte des chutes, doublée d'une description très poussée des robes par *Frases selectas*. Ce n'est que dans un troisième temps, et sur cette base, que Restivo prend enfin en compte les individualités équines, ce qui n'est rendu possible en réalité que par une attention accrue à la langue quotidienne des Guarani eux-mêmes. Une nouvelle fois, le recours à un graphique nous permet de visualiser ce lent déploiement d'une sensibilité nouvelle aux singularités éthologiques des chevaux, mules et ânes, prenant place dans la langue quotidienne des habitants des Réductions.



**Figure 29 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, individualités)**

Ces données tranchent franchement non seulement avec le préjugé postulant une équitation guarani peu soucieuse des équidés mais aussi avec les présupposés de l'équitation académique européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle, imprégnée de cartésianisme et voyant dans les montures autant de mécanismes à régler plus qu'à apprivoiser<sup>960</sup>. Cette sensibilité nouvelle est d'autant plus incontestable qu'elle apparaît explicitement dans les *Diálogos en guaraní*, où elle figure parmi les discussions quotidiennes. Ainsi, deux Guarani envoyés en forêt chercher du bois à l'aide de bœufs, Chuã et Nave, sont-ils finalement amenés à débattre des chevaux qu'ils ont eu l'occasion de connaître. Il est alors très frappant de retrouver ici deux phénomènes que nous venons de croiser dans d'autres documents, à savoir le fait de « se jouer » de l'animal (*ñembosarái*) et celui de redouter que la bête « prenne peur » (*okybyje*). Nous devons enfin noter que l'équitation

<sup>960</sup> DIGARD, *Une histoire du cheval*, op. cit., p. 124.

est ici présentée comme un corollaire de la participation aux fêtes dans le cas de Nave, qui représente donc la culture équestre officielle, tandis que Chuã et son utilisation purement récréative du cheval s'apparentent aux abus réprouvés par les missionnaires.

Chuã. Un jour j'ai utilisé un bon cheval [*kavaju katupyry*] pour me jouer [de lui] [*ñembosarái hápe*] et, toi, tu en as déjà utilisé un ?

Nave. Oui, j'ai en utilisé un lors de la fête du village [*arete guasúramo*].

Chuã. Et celui que tu as utilisé n'a pas pris peur [*ndokyhyjéi*] ?

Nave. Non, il n'a eu peur de rien.

Chuã. Celui que j'ai utilisé était très peureux.

Nave. Pourquoi est-ce que tu n'en as pas utilisé un qui n'était pas peureux<sup>961</sup> ?

Rappelons que les « chevaux du saint » (*Santos rymba*) étaient bel et bien dressés pour ne pas prendre peur dans le contexte très agité des fêtes patronales, où comme nous l'avons vu, toutes sortes de manifestations bruyantes étaient organisées, au point, de jeter des pétards sous les pattes des chevaux ou de donner du canon. On y apprend ainsi qu'un « bon » cheval [*katupyry*], sans doute en termes de pas, peut se révéler très peureux du point de vue de sa conduite individuelle, s'il est mis entre les mains d'un cavalier mal intentionné ou négligeant, ce qui semble bien être le cas de Chuã, tandis que Nave fait preuve d'une modération exemplaire. Le débat entre les deux bouviers s'interrompt malheureusement à la dernière réplique, la discussion retournant à leurs tâches forestières. Toutefois, leur cas n'est pas isolé. En effet, le manuscrit de Luján contient un autre fragment où, sans surprise, il s'agit cette fois d'employer les chevaux au service d'une *estancia*. Simo en est le « majordome » (*estancia rerekua yvyra'ija*, emprunt au castillan qu'il importe de relever) et ordonne à Dui, vacher, de préparer l'arrivé d'un Procureur jésuite venant compter les bêtes. Les échanges tournent vite autour de la nécessité de choisir des montures vigoureuses car épargnées par les blessures de selle.

Simo. Le Procureur vient d'arriver pour compter les vaches. Par conséquent, au petit matin vous préparez promptement la selle de quelques bons chevaux [*kavaju ikatupyryva'e*] et vous laisserez de côté ceux qui ont des plaies sur le dos [*ijatukupe aiva'e*] ou qui ont le dos enflé [*ijatukupe ruruva'e*].

Dui. Pour cela, moi je veillerai à en prendre un grand nombre et je les attacherai aussi. Hélas, espérons que je ne causerai pas la perte de mes mauvaises bêtes, en vérité, celles-là, hier, étaient avec nous et ne savaient rien faire, elles ne savaient même pas quelles étaient leurs tâches ni comment elles devaient se comporter<sup>962</sup>.

<sup>961</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 89-93. « Chuã. Ára amo pýpe kavaju katupyry aiporu ñembosarái hápe, ha'e nde ave panga ereiporu amo ra'e. Nave. Ta aiporu rako amo arete guasúramo. Chuã. Ndokyhyjéi nipo aipova'e nderembiporu. Nave. Aani, ndokyhyjéi mba'e amo hegui. Chuã. Cherembiporu okyhyje etei. Nave. Mba'éramo panga okyhyjee'va'e nde reiporúí amo ra'e. »

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 164-167. « Simo. Ovahẽ rako kuri Procurador vaca papa haguã rehe, ha'e ramóke ko'éramo peñemoendavoíke kavaju ikatupyryva'e amo rehe, perekoteĩne kavaju ijatukupe aiva'e koterã ijatukupe ruruva'e amóne. Dui. Che ajeveramo atĩ mirĩe'ngatu nipóne ha'e añotĩ ranóne. Hipipo oiko cherem'ymba vai amokañy ramóne guitekóvo ra'éne. Ko ahẽ niko kuehe ñote oiko ñandeirũramo ha'éramo ndoikuái mba'e amo koterã guembiaporã amo jepe ha'e guekorã amo jepe oikóvo. »



Difficile à traduire en raison de sa syntaxe complexe, la réponse de Dui laisse toutefois entendre qu'au-delà de leur bon état de santé, les montures peuvent être de mauvaise qualité si elles ne sont pas correctement dressées ou ne connaissant pas, en vérité, leur métier. Dans tous les cas, les animaux sont clairement individualisés en fonction de leurs qualités et leurs défauts. Il faut aussi remarquer que l'angoisse de Dui est liée au fait de les attacher. Or, nous avons vu que, selon Cardiel, c'est cette pratique, et les négligences qu'elle entraîne, qui causent le plus souvent « la perte » des animaux condamnés à périr par la faim ou par la soif. Le manuscrit Güllich nous offre encore quelques compléments au niveau des échanges, déjà cités plus haut, entre des pasteurs peu enclins à tondre leurs moutons et soumis à la tentation constante de désertir pour aller à la chasse au bétail. L'un de ces mauvais pâtres, Miguel, décide de passer à l'acte, quand un de ses comparses, Tícu, le dissuade : « laisse donc cela. Nous ne chercherons que des ennuis en tuant du bétail. De surcroît, nous n'avons que des mules [*mburika*] et elles ne seront pas rapides [*na ñakuãiche*] »<sup>963</sup>. Ici, c'est le type même de la mule lente, paresseuse, intraitable, croisé dans les entrées les plus tardives de la base MYMBA, qui réapparaît dans le discours d'Indiens sur le point de renoncer à leurs fonctions mais limités par les capacités de leurs montures. Or, les jésuites n'ont-ils pas précisément légiféré en faveur de l'accès des Guarani aux seuls ânes et mules afin de contrôler leur mobilité et les dérives potentielles qu'elle pouvait inspirer ? Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que ces mêmes pâtres poursuivent leur discussion sur le chemin en évoquant, encore une fois, les qualités et le caractère individuels de leurs montures. Tícu, l'Indien le plus prudent du groupe, se distingue encore par ses talents équestres.

Tícu. Oui, ma monture [*cherenda*] n'a pas cessé de trotter.

Diego. Et ensuite, comment cela se fait-il que ta monture [*nderenda*] n'ait pas de tout arrêté de trotter ? Et elle n'a pas essayé de te jeter par terre ?

Tícu. Oui, en vérité elle n'a pas essayé de me jeter par terre, celle-là. Je me tiens très fermement et les gens voient bien que l'animal n'a pas cessé de trotter.

Vence. Mais après, moi, dès que je monte sur cet animal-là, j'en tombe tout de suite et, comme je laisse pendre mes jambes en allant sur lui, il m'a vraiment maltraité et, pour cette raison, je n'ai pas cessé de me blesser.

Miguel. Mais celui-là [Vence] n'était-il pas en train de manger quand il s'est fait jeter par terre ? Ne voit-il pas de quelle manière son prochain [Tícu] se tient bien fermement<sup>964</sup> ?

<sup>963</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 114. « Tícu. Tove mburu. Jaheka amo ñande mba'e rasyrã amo. Ñande juka mba'e mymbáne. Mburika meme ete ave jareko rano, ñaikuãiche amo. »

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 118. « Diego. Ta cherenda rako chereropopo matete katu kuri ahẽ rei. Diego. Ha'e rire marã ramingatu nderenda nderopopo pói katu ra'eno ahẽ rei. Ha'e aete nandereityi aete ra'e viña. Tícu. Ta ndachereityi rako kuri, ahẽ. Aĩ ratã matete katu ako kuri mbya rako cherecha mba'e mymba chereropopo matete katúramo kuri. Vence. Ha'e rire ma chekatu akói mymba hegui a'a voietei kuri, ha'e chejyva amosẽ gui'a guihóvo kuri ahẽ rei chereko marãniete herã kuri aipo rehe niko ajejuka guitekóvo kuri ahẽ. Ma ndí'úi katu aipo ahẽ oikóvo ra'e mba'e mymba upe ojeityuka haguã rehe oikóvo ra'e. Ma ndohechái katu pipo guĩ guapicha oĩ ratãva'e ri ra'e. »

Sans doute, la « fermeté » en question a-t-elle à voir avec la monte très serrée *a la jineta* pratiquée par Ticu, tandis que Vence est la risée de ses comparses parce qu'il laisse ses jambes pendre et ne fait pas attention à bien contrôler sa monture. Il convient de rappeler à ce sujet que les études d'Éric Baratay ont souligné que les chevaux de transport étaient particulièrement exposés à des maltraitements lorsque leurs cavaliers étaient inexpérimentés<sup>965</sup>. Outre l'enjeu de la maîtrise technique de l'art de l'équitation, il faut surtout retenir le fait que les Indiens renvoient explicitement à « leurs » animaux, définis par le terme *renda*. Nous avons vu que celui-ci désignait, chez Montoya, la selle, avant que les hispanismes *romi* et *romino* ne s'imposent. Restivo nous explique à ce sujet que le sens de *renda* a changé et que sa valeur initiale de « siège ou lieu » (*asiento o lugar*) en est venue à signaler le cheval ou la mule par métonymie (*koniko cherenda, éste es mi asiento, puede decir mi caballo o mula que uso*)<sup>966</sup>. Cette évolution est loin d'être anodine, car elle laisse imaginer un fort degré de relation entre le cavalier et sa bête et un rapport presque ontologique dans la mesure où cette dernière devient littéralement son « lieu » de vie, l'endroit à partir duquel il se situe et perçoit le monde, où il se trouve. Propre au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce phénomène lexical doit nous pousser à remettre toujours plus en cause l'idée d'Indiens guarani nécessairement distants et insensibles vis-à-vis de leurs bêtes, sans individualisation poussée de ces dernières ni impact sur la culture indienne.

Un autre indice nous permet de trancher en faveur d'un lien réel, ou en tout cas désiré, entre cavaliers et animaux. Le tournant du siècle correspond en effet à une vague de vols de montures que les livres d'ordres peinent à réprimer. Sepp, dans ses instructions temporelles, insiste sur le fait que le bétail doit être attentivement surveillé, surtout de nuit, car il a tendance à être dérobé par les habitants mêmes des missions<sup>967</sup>. Ce délit existe également à l'échelle communale, dans la mesure où certains villages auraient tendance à subtiliser les cheptels de leurs voisins, ce qui provoque des conflits ouverts, à l'image du procès entre San Cosme et Candelaria pour des mules limitrophes qui, nous l'avons vu, a nécessité l'intervention de Marcos de Moncada pour être résolu. Un autre cas de figure correspond aux missions surpeuplées et scindées en deux. Les Pères ont alors à cœur d'éviter tout débat en garantissant une répartition équitable des montures<sup>968</sup>. Il y a donc bien un « désir de chevaux » de la part des Indiens, d'autant plus prégnant qu'on leur interdit d'en posséder en propre. Cet enjeu est assez sérieux pour que les jésuites prévoient des mesures drastiques dans leurs livres d'ordres, alors que Muratori nous indique que la plupart de ces larcins étaient motivés par la volonté de vendre les montures ainsi dérobées aux Espagnols, afin de leur troquer des objets<sup>969</sup>.

<sup>965</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 177-178.

<sup>966</sup> MYMBA 1722-1611. L'assise ou le lieu en général sont désignés par la forme nominale absolue *tendáva*.

<sup>967</sup> SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 44.

<sup>968</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 489. Le problème se pose notamment en 1730 lors de la scission de San Javier, impliquant un partage des montures disponibles avec l'aide de Yapeyú.

<sup>969</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 271.

Si quelque Indien d'un village devait aller dans un autre y vendre des chevaux, des mules ou des vêtements volés, qu'on lui donne 25 coups de fouet et qu'on restitue le larcin, avec l'Indien, au curé auquel il obéit et qui, une fois rentré au village, lui donnera 25 coups supplémentaires et un mois de prison, où il ne sera pas oisif mais travaillera. Et on lui confisquera tous ses chevaux et ses mules pour lui faire passer l'envie d'aller vagabonder dans un autre village et de voler<sup>970</sup>.

Ces mesures, très dissuasives, semblent avoir fonctionné un temps, mais, au moment de l'expulsion, le village de San Cosme doit reconnaître qu'une grande partie de ses chevaux, mules et même ânesses ont disparu immédiatement après l'annonce du départ des jésuites et, avec eux, du risque d'être roué de coups et jeté en prison par les missionnaires<sup>971</sup>. Sans doute cette ruée sur les équidés a-t-elle été motivée par une volonté longtemps réprimée d'accéder à des animaux non seulement associés aux plus prestigieux offices municipaux, mais aussi au monde créole en général et à la possibilité de se déplacer à sa guise ou d'échanger les animaux contre des denrées jusque-là liées aux politiques d'achat et de redistribution strictement encadrées par la Compagnie<sup>972</sup>.

Comment expliquer cette contradiction entre, d'une part, des Indiens accusés de maltraitance et privés de montures et, de l'autre, des faits législatifs et lexicaux qui semblent plaider en faveur d'une possession en propre, d'une vraie reconnaissance des individualités et d'une relation interpersonnelle intime ? Comme nous allons à présent le constater avant de clore notre étude, il s'avère que les Guarani ont développé au fil du temps une véritable affinité vis-à-vis des équidés, sous la forme d'une coopération et d'une inculturation réciproques qui tiennent autant de la soif de prestige social que d'une sensibilité éthologique accrue et, surtout, d'un désir de liberté et d'autonomie inspiré par les animaux-mêmes qui acquièrent au fil du temps une individualité accrue. Ainsi que l'a relevé Éric Baratay dans sa théorisation du « point de vue animal », il est fréquent que des situations de maltraitance avérée se superposent, paradoxalement, avec un important degré de connivence entre humains et équidés. Ces variations sont bien entendu liées à des sensibilités divergentes de la part de différents cavaliers dans un même contexte historique, mais il est également possible qu'un même individu se caractérise par des conduites segmentées en fonction des montures auxquelles il est confronté<sup>973</sup>. Dans le cas du Paraguay missionnaire, nous avons souligné que celles-ci étaient fortement distinguées et spécialisées. Il n'est donc pas étonnant que certains

---

<sup>970</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 527. « [S]i algún indio de un Pueblo fuese a otro a vender caballos o mulas o ropa que sea hurtada, sea lo primero preso en dicho Pueblo; y si se averiguare haber vendido caballos o mulas hurtadas, fuera de prenderle se le dará una vuelta de azotes y hará que el hurto se restituya al Padre cura propio suyo; y éste, llevado el indio a su Pueblo, le dará otra vuelta de azotes y le tendrá un mes en la cárcel, pero que no esté en ella ocioso sino que trabaje, y se le quitarán cuantos caballos o mulas tuviere para que se le quite la gana de irse a pasear a Pueblo ajeno y de hurtar. » Cette mesure datée de 1719 réapparaît donc dans les livres d'ordres. Voir COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 27r.

<sup>971</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 302-303.

<sup>972</sup> Rappelons que malgré les spécificités du Río de la Plata, le reste de l'Amérique coloniale faisait du cheval la marque de la supériorité espagnole. Cf. à nouveau SCHUERCH, « Of Horses and Men, Mules and Labourers », art. cit., p. 25-26.

<sup>973</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 249.

des chevaux les plus prisés fassent l'objet d'égards spécifiques, qui semblent contredire le peu de soin accordé par ailleurs aux bêtes plus communes ou anonymes. Un fait culturel majeur pour la vie sociale des Réductions est particulièrement caractéristique de ces différences de traitement. Il s'agit une fois de plus des fêtes patronales, où les « chevaux du saint » jouent un rôle si important pour leurs cavaliers et pour la mission tout entière qui les possède, que les Provinciaux s'inquiètent vite des dépenses réalisées afin d'orner le plus magnifiquement possible ces bêtes objets de toutes les attentions et destinées exclusivement à parader un jour par an. Sous l'influence des Espagnols, les Guarani dépouilleraient leurs propres églises au profit de leurs animaux et, pire encore, organiseraient des démonstrations équestres au sein même des temples lors des réceptions, toujours célébrées en grande pompe, des visites provinciales. Ces deux excès, pourtant indices d'une hispanisation équestre avancée, se voient alors censurés.

Dans les fêtes réalisées dans les villages à l'occasion de la fête de leur patron, il convient d'éviter toute profanité, aussi bien dans les diverses cérémonies qui ont fait l'objet d'innovations que dans le fait que les *alfereces* entrent et restent dans l'église les éperons au pied, la tête couverte et avec leur coussin [de selle]. Que l'on mette fin à tout cela, ainsi qu'aux ornements des chevaux avec des rubans et tissus de Cologne, car il n'est pas licite de dépouiller l'ornementation des temples pour l'appliquer aux chevaux, comme cela a été le cas dans quelques villages, à la grande surprise de ceux qui ont assisté à ces fêtes. Et cela n'est pas justifié par l'exemple donné dans les terres des Espagnols, car il doit bien y avoir quelque différence entre les uns et les autres<sup>974</sup>.

Dans la réception des Pères provinciaux, que l'on évite d'introduire de nouvelles choses ni de laisser de côté les anciennes. Courir la bague, jouer avec des lances ou avec des étendards dans l'église elle-même font partie des choses nouvelles. La démonstration [équestre] est le propre de la visite [provinciale]. Le fait de le recevoir [le Provincial] avec des hommes à cheval et des soldats est autorisé par les ordres et constitue une coutume ancienne<sup>975</sup>.

Il est donc évident que les Guarani se sont pris d'affection pour une « coutume ancienne » suscitant un enthousiasme excessif, au point que, comme le décrit Cardiel, lors de ces batailles rangées à cheval ayant lieu le long de la grand-place des missions, l'affrontement de huit compagnies d'infanterie et de cavalerie termine souvent « avec de nombreux tirs de fusil et, dans quelques villages, à coups de canon, on jette parfois des pétards sous les chevaux », scènes de chaos et d'expression d'une liberté retrouvée tranchant résolument avec l'obsession jésuite de contrôle des corps durant le reste de

<sup>974</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 138. « *En las fiestas que se hacen en los Pueblos en el día de su patrón, se evite toda profanidad, así en ceremonias varias que se han introducido, como en que los alfereses entran y esten en la iglesia con cogía, espuelas y sombreros puestos. Que todo esto se quite y también el aderezo de los caballos con listones y colonias, que no conviene privar el adorno de los templos por aplicarlos a los de los caballos, según se ha ejecutado en algunos Pueblos con no pequeño reparo de los que asisten a las fiestas. Y no satisface el ejemplar en las tierras de los españoles, pues alguna diferencia ha de haber entre los unos, y los otros.* »

<sup>975</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 11r. « *En los recibimientos de los Padres provinciales no se entablen cosas nuevas, ni se dejen las permitidas. Cosa nueva es correr sortija, jugar picas y banderas en la misma iglesia. El alarde es propio de la visita. El recibirle con gente de a caballo y militar lo permite el orden, y es costumbre antigua.* »

l'année liturgique<sup>976</sup>. Paradoxalement, loin de critiquer ces excès, le jésuite ne dissimule pas son propre enthousiasme, en affirmant que « [c']est un spectacle réellement digne d'être vu, car ils sont d'excellents cavaliers, et l'Indien à cheval paraît être un homme nouveau, à plus forte raison avec les costumes, les uniformes et les autres ornements qu'ils portent, et tous les rubans, clochettes et plumages des chevaux »<sup>977</sup>. Les livres d'ordres craignent pourtant, outre des frais excessifs, les risques d'incendies causés par ces courses très souvent nocturnes et où les feux d'artifice constituaient le clou du spectacle<sup>978</sup>. Si aucune Réduction n'a effectivement été réduite en cendres de la sorte, le poids de ces loisirs coûteux sur le budget municipal n'a semble-t-il jamais fait l'objet d'une véritable modération, si l'on se fie une fois encore aux inventaires de 1767-1768. Ainsi, à San Miguel, on découvre que les « chevaux du saint » disposaient d'une garde-robe particulièrement fournie, où abondaient les matières les plus nobles et coûteuses.

#### Ornements des chevaux.

Une cuirasse de velours rouge brodé d'argent. Une autre de damas rouge avec son ruban bleu. Une autre de tissu fin garni d'or. Deux de laine rouge garnie d'or. Deux de laine rouge. Deux de laine rouge et bleue. Dix de gros tissu bleu. [...] Sangles à grelots, six en velours. Deux de satin rouge. Deux autres de satin vert. Une de damas. Six de laine rouge. [...] 18 paires d'étriers en bronze<sup>979</sup>.

Bien entendu, les cavaliers eux-mêmes étaient richement vêtus d'uniformes à l'espagnole, spécialement conservés à cette occasion et dont les plus beaux étaient le privilège des conseillers municipaux, de l'*alférez* et plus généralement des caciques<sup>980</sup>. On pourrait en conclure, comme le font les Pères, que cette débauche de moyens est inspirée par le souhait d'imiter l'élite espagnole, intimement associée à ses montures, à tel point que, selon Dobrizhoffer, toute atteinte physique au cheval d'un *don* revenait à blesser son propriétaire, raison pour laquelle les nobles avaient coutume d'équeuter les montures de leurs rivaux en cas de conflit ouvert<sup>981</sup>. Cette hypothèse imitative n'est pas à rejeter si nous prenons en compte le cas notable de la révolte menée vers 1661 par le cacique Pedro Mbaiugua. Influencé par les autorités coloniales de Buenos Aires,

<sup>976</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 143-144. « *Dispara uno contra otro una pistola, y a esta señal sale con gran furia toda la caballería por las cuatro partes a carrera abierta, rodeando la infantería, haciendo además de quererla romper. Pero ellos se defienden mucho con lanzas a los costados y escopetas con rodela por todos lados y desde el centro con muchos tiros de escopeta y en algunos Pueblos con piezas de campaña y algunas veces arrojan cohetes a los pies de los caballos.* » La syntaxe accumulative du témoignage de Cardiel reproduit bien l'enchaînement des détonations.

<sup>977</sup> *Ibid.* « *Es función realmente digna de verse, porque son excelentes jinetes y el indio a caballo parece otro hombre. Y más con los vestidos y uniformes y otros adornos que llevan y con tantas cintas y cascabeles y plumajes de los caballos.* »

<sup>978</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 24v.

<sup>979</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 188. « *[A]derezos de caballos. Un caparazón de terciopelo colorado bordado de plata. Item, otro de damasco colorado con su cinta azul. Item, otro de granilla con guarnición de oro. Item, dos de sempiterna colorado, con guarnición de plata. Item, tres de tripe colorado. Item, tres de sempiterna colorada y azul. Item, diez de pañete azul. [...] Pretales con cascabeles, seis de terciopelo. Item, dos de raso colorado. Item, dos más de raso verde. Item, uno de damasco. Item, seis de paño colorado. [...] Idem, diez y ocho pares de estribos de bronce.* » Sur ce point, voir également CARDIEL, « *Costumbres de los guaraníes* », art. cit., p. 536.

<sup>980</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 69-70 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 298.

<sup>981</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 231-232.

il exige des jésuites la reprise en main de l'économie des missions par les Guarani eux-mêmes, son insoumission manquant de tourner à la guerre civile. Or, afin de mettre ses menaces en action, Mbaigua commence par s'emparer du meilleur cheval de son village et se présente en uniforme devant son curé, tandis que ses partisans mettent à mort les montures des missionnaires<sup>982</sup>. Loin d'être un simple passe-temps cosmétique, l'accès aux meilleurs chevaux est perçu comme un enjeu de pouvoir face aux jésuites.

Mais le génie équestre constitue surtout une vraie marque d'autorité au sein de la société guarani, ce qui explique sans doute bien plus encore les soins entourant les meilleures bêtes. En effet, comme le remarque Cardiel, si toutes les fêtes patronales débutent par une démonstration équestre collective qui, « si on la leur interdisait, cela leur causerait le plus grand dépit du monde », elles se concluent par un authentique rite de passage, réalisé en grande pompe à la fin de la célébration et matérialisé par une course de bague<sup>983</sup>. Réservé à l'élite de la mission, cette épreuve est indispensable pour légitimer son prestige devant toute la population rassemblée à cette occasion, mais elle obéit aussi à des intérêts plus matériels, puisque les ordres précisent que le vainqueur obtient un prix substantiel de 300 *pesos buecos* destinés au troc<sup>984</sup>. Le reste des prix est non moins séduisant pour les compétiteurs : rosaires et médailles, mais aussi et avant tout aiguilles, limes, peignes, matés, couteaux, bijoux, boutons, tabac, etc<sup>985</sup>. Afin de les mériter, il faut se plier à l'exercice suivant, effectué devant un jury de Pères jésuites.

On procède ensuite à la course de bague. Ils installent une bague au milieu de la place, pendant à une poutre transversale qui repose sur deux piliers. Le *corregidor* saisit un bâton en guise de lance et se jette au galop sur cette bague pour l'y ficher. S'il y parvient, il agrippe la bague de telle manière qu'elle est arrachée et reste sur le bâton. S'il échoue au premier coup, il peut galoper jusqu'à trois fois. Elle est ensuite installée à nouveau et c'est au tour de l'*alférez real* puis de celui des autres *cabildantes* et officiers militaires. À chaque fois que l'un d'entre eux emporte la bague, toute la cavalerie fait le tour de la place au galop, en hurlant et répétant le nom du saint patron<sup>986</sup>.

On comprend dès lors tout l'enjeu social que pouvait représenter le fait d'avoir un bon cheval et surtout une bonne maîtrise de ce dernier et comment, sans doute, les ignatiens pouvaient utiliser l'accès aux meilleures montures comme un moyen de pression efficace afin de contrôler les conseillers municipaux et d'éviter les velléités

<sup>982</sup> BAPTISTA Jean T. et DOS SANTOS Maria C., *Dossiê Missões*, Brasília : IBRAM, 2015, vol. 2, p. 200-207.

<sup>983</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 140-141. « [S]i esto no se les permitiera, sería el mayor sentimiento para ellos. »

<sup>984</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>o</sup>s 24v-25r.

<sup>985</sup> ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 96.

<sup>986</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 146. « Después entra a correr la sortija. Ponen una sortija en medio de la plaza, colgada de un palo atravesado, que estriba en dos pilares. Toma el corregidor un palo de lanza, y a carrera abierta va a meterlo por aquella sortija. Si lo mete, prende de tal modo la sortija, que se desprende y va metida en el palo. Si de la primera vez no la llevó, vuelve a correr hasta tres veces. Vuelven a ponerla, y le sigue el alférez real, después, los demás cabildantes y cabos militares, y a cada uno que llevó la sortija, toda la caballería da unas cuantas carreras alrededor de la plaza, gritando y apellidando el nombre del santo patrón. » D'autres descriptions peuvent être lues chez CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 538 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 307-308.

indépendantistes des imitateurs de Pedro Mbaïugua. Si l'on prend en compte que la course de bague était aussi associée à des tournois et autres jeux de lances ou cannes, cette nécessité de briller devait concerner l'ensemble de l'élite indienne, créant une parenté paradoxale avec l'éthique équestre des groupes indiens insoumis, où le pouvoir des caciques était là-aussi lié à l'exhibition constante de grandes prouesses en matière d'équitation<sup>987</sup>. Nous retrouvons cette valorisation dans chacun des dictionnaires de la base MYMBA, où le fait d'être littéralement « au-dessus », c'est-à-dire « sur un cheval » (*kavaju áramo*) constitue à n'en pas douter un statut social tout autant qu'une évidence physique, si l'on se souvient que seuls les officiers et travailleurs des *estancias* avaient, en théorie, accès aux chevaux<sup>988</sup>. Il n'est pas anodin que le « capitaine de cavalerie », *capitán* ou *caudillo* en castillan, constitue l'un des rares cas de terme originellement issu d'un hispanisme chez Montoya (*kapitã*) puis remplacé sous *Frases selectas* et Restivo par une glose à la portée assez transparente : « celui qui est au-dessus de ceux qui sont au-dessus des chevaux » (*kavaju arigua yvá[te]mo*)<sup>989</sup>. Chez ces deux derniers lexicographes, ce titre est d'ailleurs évoqué dans des entrées à la première personne du singulier, où l'on sent l'orgueil d'un officier récemment nommé (*kavaju arigua yvámo oiko, soy capitán de caballo; kavaju aramongua yvámo chemoïngo, púsome por caudillo de los soldados de a caballo*)<sup>990</sup>. Comment, toutefois, penser une noblesse équestre tout à fait dépourvue de montures possédées à titre individuel, là où le privilège de l'aristocratie européenne reposait de fait sur la propriété de ces animaux, dont la confiscation était un châtement honteux<sup>991</sup> ?

Ce paradoxe n'en est pas un si nous relevons, à partir des apports inédits de la base MYMBA, qu'à partir de 1687 et de 1722, les entrées abondent qui renvoient, contre toute attente, à des indices évidents de possession individuelle des montures, puisqu'il s'agit de les marquer, les emprunter, les acheter ou les vendre, mais aussi les sélectionner voire les collectionner en grandes quantités. Les quelques gloses que nous proposons plus bas sont en contradiction directe avec l'ensemble des sources jésuites rédigées en castillan, et l'on pourrait postuler qu'elles renvoient plus aux *estancieros* créoles guaranophones qu'aux Indiens des missions, mais Restivo lui-même indique à suffisamment de reprises qu'il s'inspire ici du discours direct des Guarani. Ces données linguistiques ne prennent toutefois leur sens qu'à la lumière d'un contexte social qui, nous venons de le voir, a fait de la maîtrise et du contrôle des montures un prérequis nécessaire à l'exercice légitime du pouvoir politique. Plus qu'un fait culturel universel dans les missions, les rapports de possession individuelle vis-à-vis d'un cheval sont donc l'apanage d'une petite élite nobiliaire et communale, ce qui explique sans doute pourquoi les *corregidores* eux-mêmes appliquent avec autant de difficulté la législation

<sup>987</sup> PICON, « Le cheval dans le Nouveau Monde », *art. cit.*, p. 56.

<sup>988</sup> MYMBA 1640-189 et 1687-2709, puis 1722-1479, 1553, 1684, 1819.

<sup>989</sup> MYMBA 1640-222 et 1687-2551, puis 1722-1729.

<sup>990</sup> MYMBA 1722-1729.

<sup>991</sup> SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », *art. cit.*, p. 456-457.

des jésuites interdisant la possession individuelle des bêtes. Car comment ces autorités pourraient-elles interdire à leurs administrés un plaisir qu'elles cultivent elles-mêmes ?

J'ai loué mon cheval [*alquilé mi caballo*, 1687]. *Aiporuuka cherymba hepy rebe*<sup>992</sup>.

Je marque ou je signale mon cheval au fer [*hierro o señalo mi caballo con hierro*, 1687]. *Aba'ãnga cherymba kuarepoti pype*<sup>993</sup>.

Créancier. Pedro est mon créancier, à qui je dois la paye du cheval qu'il m'a vendu [*acreedor. Pedro es mi acreedor, a quien yo debo la paga del caballo que me vendió*, 1722]. *Peru nanga kavaju che hepyvẽ haguã, kavaju repy che imẽ haguã, Peru upe kavaju repy me'ẽngára niko che. Che nanga kavaju repy Peru imẽ'ehára niko che, yo soy acreedor de Pedro* [je suis le créancier de Pedro]<sup>994</sup>.

Il a une grande quantité de chevaux [*tiene cantidad de caballos*, 1722]. *Kavaju reta foguero*<sup>995</sup>.

J'ai une lignée de chevaux doués d'un bon pas [*tengo casta de caballos de buen paso*, 1722]. *Kavaju ijatakaturyryva'e ñemoña areko*<sup>996</sup>.

Je n'ai pas voulu le reste des chevaux, etc. [*no quise el deshecho de los caballos, etc.*, 1722]. *Hejapyre amondo, ipe'apyre, japaravopyrey ndaipotar*<sup>997</sup>.

Un dernier marqueur peut être cité. Il suffit de comptabiliser l'ensemble des gloses équestres utilisant la marque de possession de première ou deuxième personne du singulier (*che-*, *nde-*) pour constater qu'elles se multiplient au fil du temps, qu'elles renvoient aux équidés ou aux instruments d'équitation : deux en 1640 contre huit en 1687 puis sept en 1722. Nous assistons dès lors à la convergence d'indices soulignant l'existence officieuse de relations interpersonnelles, voire de possessions effectives, de certains équidés par des Guarani sans doute issus de l'élite et probablement affiliés aux deux congrégations, dont nous étudierons les liens étroits avec les milices. Ce sont en effet ces dernières, impliquées d'ailleurs dans l'organisation des fêtes patronales, qui ont dû constituer les écoles d'équitation des Réductions, et l'on peut postuler que les principaux officiers de ce corps exclusif avaient des montures attitrées, en dépit de la législation qui attribuait des chevaux temporaires et communaux aux militaires<sup>998</sup>. Ces derniers avaient pourtant visiblement plaisir à exhiber leurs compétences, comme le remarque Sepp à l'occasion de son tout premier contact avec des Guarani lors de son arrivée à Yapeyú, où il est reçu par deux miliciens désireux d'exhiber leurs talents, le premier faisant caracolier sa bête tandis que le second se lance dans un galop débridé<sup>999</sup>.

<sup>992</sup> MYMBA 1687-2590. Nous ne proposons pas ici de rétro-translation systématique des gloses guarani, qui s'avèrent très proches des entrées castillanes correspondantes.

<sup>993</sup> MYMBA 1687-3370.

<sup>994</sup> MYMBA 1722-1490.

<sup>995</sup> MYMBA 1722-1701.

<sup>996</sup> MYMBA 1722-1726.

<sup>997</sup> MYMBA 1722-1843.

<sup>998</sup> Ce rapport était particulièrement marqué chez les Espagnols, comme le note SCHUERCH, « Of Horses and Men, Mules and Labourers », *art. cit.*, p. 23. Sur les liens entre congrégations, milices et domestication, voir notre chapitre 8.

<sup>999</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 67-68.



Le manuscrit de Luján nous permet de confirmer ce rapport intime des soldats à leur monture puisqu'un de ses chapitres, précisément dédié aux milices, propose en réalité une véritable leçon d'équitation. Peru, probablement chef des forcées armées du village, c'est-à-dire *maestre de campo*, passe ses troupes en revue et leur transmet des consignes, dont certaines sont dirigées aux cavaliers et à la manière avec laquelle ils se doivent de traiter leur animal. On remarquera tout d'abord l'emploi constant du terme *renda* pour se référer aux équidés, ainsi que le puissant protagonisme accordé au *kapitã*.

Peru. Allez, mettez-vous en rang comme nous le faisons, que nos Pères [jésuites] n'aient pas à parler à notre sujet [n'aient rien à nous reprocher] et tenez-vous tous sur votre monture [*penendápe*], suivez immédiatement la monture de celui-là, votre capitaine [*eguĩ pekapitã rendápe*]. [...] Et ainsi, que les maîtres des chevaux [*kavaju jára*], prennent garde les uns des autres et se mettent parfaitement en rang. [...] Ainsi, que ceux qui sont à cheval [*kavaju aramoguára*] se mettent parfaitement en rang, qu'ils ne lâchent pas la tête du cheval, qu'ils se suivent les uns les autres et, ensuite, jetez-vous sur les côtés de votre cheval et faites galoper ces chevaux en ordre, ne les lâchez pas, sinon vous les ferez trébucher et, à votre tour, le cheval vous jettera et vous brisera les os. [...] Allez, maîtres des chevaux, préparez-vous et dirigez vos chevaux aux côtés de ces guerriers-ci et prenez bien soin de tenir le rang qui est le vôtre. [...] [A]insi, que les maîtres des chevaux ne fassent qu'un avec leurs chevaux, sans les lâcher, et si un Indien tombe de cheval, frappez-le et séparez-le du reste de sa troupe<sup>1000</sup>.

À la tonalité martiale, comme on pouvait s'y attendre, cette harangue insiste avec dureté sur le fait que les mauvais cavaliers ne risquent pas seulement d'être blessés mais qu'ils seront de surcroît exclus de ce corps d'élite que constitue la cavalerie des missions, châtiments physiques à la clé. Outre les prouesses techniques exigées à ces miliciens, qui rappellent curieusement les techniques de guerre des Indiens infidèles si l'on se rapporte au témoignage de Sánchez Labrador, il faut surtout retenir d'une part qu'on leur demande de « ne faire qu'un » (*tombojoyvy kavaju herekóvo*) avec leur animal et que, d'autre part, ils n'en sont pas les simples utilisateurs mais bien les « maîtres » (*kavaju jára*), notion qui, nous le verrons bientôt, implique normalement en guarani un lien intime de possédé à possesseur<sup>1001</sup>. Cette brève leçon d'équitation, qui semble être

<sup>1000</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 126-128. « Peru. Peñeĩ, peñesyryĩ ko rupi ñandéve rei, tiñamoñe'ẽuka eme ñanderu ñande jeupe, ha'éramo opakatu peĩ penendápe, eguĩ pekapitã rendápe peñemoĩ raivívo. [...] Aipórami ave kavaju jára, toma'ẽngatu ojoeha ha'e toñesyryĩngatupyry ave. [...] Emona ave kavaju aramoguára, toñesyryĩngatupyry, tombojoavy eme kavaju akã, tomoĩ ojoeha'ĩ rupi, ha'e mi ave pembojero'a, kavaju ike rupi pemoĩ, ha'e joja hápe eguĩ kavaju penoña, pembojoavy eme, añeĩramo kavaju pembojoapíne ha'e peẽ ave kavaju pendeityne ha'e pemongaraúne. [...] Peñeĩ kavaju jára peñembosako'ĩ ha'e kova'e guariniha reta yvyri kavaju peraha, aete peñangareko eguĩ pendysy rehe [...]. [E]mona ave kavaju jára tombojoyvy katu kavaju herekóvo, imbojoavyeĩmo, kavaju agui o'áva'e ava amo peinupã, ha'e pembojepe'a hapicha re'yi agui. »

<sup>1001</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 344. « [E]s cosa vistosa singularmente si hay encuentro de infieles con cristianos, porque manejan en este caso con singular destreza los caballos y remedan cuanto hacen los infieles en sus acometidas. Ya se ven tendidos sobre el caballo, ya a un lado como colgados de un pie, haciendo parapeto de la cabalgadura, ya inclinados hacia adelante y escondidos con el cuello del animal, finalmente ya en pie sobre el caballo, como quien atalaya el campo enemigo. Estos alardes de la caballería e infantería tienen bastante artificio en sus enlaces y acometidas. Son incansables en esta diversión militar, o porque es entretenimiento de sus genios alegres, o porque hace impresión en sus marciales ánimos. » Sur *jára*, voir notre chapitre 4.

le prélude à une mise en scène festive, puisque les cavaliers seront reçus par l'infanterie à grands coups de fusils, flèches et lances dont ils devront se protéger à l'aide de petits boucliers, laisse entrevoir l'existence de liens profonds entre les Guaraní et leurs bêtes.

Une fois de plus, la base MYMBA ne fait que confirmer cette idée. Sans entrer dans un inventaire exhaustif qui s'avèrerait trop fastidieux, nous pouvons simplement remarquer que les trois dictionnaires à notre disposition cumulent un impressionnant répertoire technique lié à l'art équestre, avec une glose pour la course à cheval, une autre synthétisant tous les pas existants, deux gloses pour le trot, six pour le galop, quatre pour les escarmouches de cavalerie, quatre pour le fait de freiner le cheval, trois sur la manière de monter en selle, quatre sur celle d'en descendre, quatre sur la pratique consistant à porter quelqu'un sur la croupe et enfin deux sur la possibilité de charrier un prisonnier en l'attachant à la queue de l'animal, pour un total d'une grosse trentaine de technicisms spécialement consacrés à l'équitation, sans aucun hispanisme<sup>1002</sup>. Plus que Restivo, c'est ici *Frases selectas* qui présente la palette d'entrées la plus détaillée, avec notamment des conseils équestres pratiques, des renvois à la reconnaissance du savoir-faire associé à la monte et quelques expressions idiomatiques sur l'usage des chevaux.

En serrant les éperons sur le cheval, il galope bien [*en arrimando la espuela al caballo, corre bien*]. *Myatĩ oike rebe imbojárano ikavakuãngatu kavaju*<sup>1003</sup>.

Si les sangles sont lâches, la selle tombera [*si están flojas las cinchas, se caerá la silla*]. *Iku'akaba okatãramo tendáva o'áne*<sup>1004</sup>.

Avant que le cheval ne galope, je cale mon chapeau [*antes que corra el caballo, me calo el sombrero*]. *Kavaju cheberonaĩ renonde ajatyka che akãngao*<sup>1005</sup>.

Vous êtes adroits pour faire galoper le cheval [*sois diestros en correr el caballo*]. *Pekarakatu kavaju renoãvo*<sup>1006</sup>.

Je pars avec les éperons déjà chaussés [*ando ya con las espuelas calzadas*]. *Ajupavog kakarĩ guitekóvo*<sup>1007</sup>.

Plus généralement, un autre phénomène remarquable consiste en l'apparition de gloses mobilisant le préfixe co-participatif *-ro-*, également désigné par l'appellation préfixe « commitatif » chez Manfred Ringmacher<sup>1008</sup>. Comme l'explique Restivo dans son *Arte de la lengua guaraní* de 1724, « [l]a particule *ro* fait que l'action du verbe se réalise avec autre chose ou en compagnie d'un autre, par exemple *aíke*, “j'entre”, *aróike*,

<sup>1002</sup> MYMBA 1640-76, 245, 327, 512, 513, 824, 825, 1246, 1247, 1379, 1380, 1400, 1404, 1479 et 1687-2597, 2671, 2709, 2819, 3382, 3389 puis 1722-1550, 1552, 1569, 1623, 1781, 1850, 1929, 1985, 2138, 2424.

<sup>1003</sup> MYMBA 1687-2709.

<sup>1004</sup> MYMBA 1687-2709.

<sup>1005</sup> MYMBA 1687-2723.

<sup>1006</sup> MYMBA 1687-2901.

<sup>1007</sup> MYMBA 1687-3241.

<sup>1008</sup> RINGMACHER Manfred, « Classical Guaraní beyond Grammars and Dictionaries: On an 18th-century Jesuit Manuscript », *STUF*, vol. 67, n° 2, 2014, p. 229-246 ; p. 239-243. Ringmacher définit cette *voz comitativa* comme le fait de mener à bien une action en compagnie d'un objet élevé au rang de quasi-sujet, même s'il est normalement inanimé.

«j'entre avec la chose ou je la fais entrer, en entrant moi-aussi»<sup>1009</sup>. En 1696, le même Restivo, sous le pseudonyme de Pretovio, notait que « tout en gardant la signification du verbe, elle fait qu'il signifie autre chose, qui se produit de manière concomitante avec l'exercice et la signification du verbe »<sup>1010</sup>. En d'autres termes, ce préfixe permet de marquer la co-participation à une même action, l'un des exemples donnés par la grammaire de 1724, mais aussi par le *Vocabulario* de 1722, étant *mburika cherero'a*, pour signifier qu'une mule fait tomber son cavalier et tombe avec lui, la formule *mburika chereity* ou *mburika chemombe* devant être préférée si l'animal rue sans s'effondrer lui-même<sup>1011</sup>. Ce préfixe se prête particulièrement bien à l'équitation, car il indique un régime verbal où il devient difficile d'indiquer quel sujet grammatical est à l'origine d'une action co-subie, comme l'est l'art équestre, où cheval et cavalier sont sommés de coopérer. Ce lien était observé dès la première grammaire du guarani, léguée par Alonso de Aragona vers 1629 et selon laquelle « *ro* fait en sorte que l'action du verbe se fasse avec autre chose, *ayta*, je nage, *aroyta* je nage avec quelque chose, comme celui qui franchit une rivière avec son cheval, *aroyta kavaju*, je cours, *aroña*, avec quelque chose, *aroña kavaju*, je galope à cheval, *aikie*, j'entre, *arokie*, j'entre avec autre chose »<sup>1012</sup>.

Si l'on en croit les travaux anthropo-zoologiques de Carole Ferret, le poids de ce type de « co-activité » est considérable dans le cadre de l'équitation, étant donné que « l'action participative est le point d'orgue de la manipulation, car l'objet y joue le rôle d'un acteur, lequel coopère à l'action d'une manière quasi-intentionnelle et non contraignante [...]. Une action sera, dès lors, dite participative quand l'objet participe activement à l'action alors qu'il aurait pu se comporter autrement »<sup>1013</sup>. Pour Ferret, la dimension manipulatrice et indirecte s'oppose à la simple imposition verticale fondée

<sup>1009</sup> RESTIVO Pablo, *Arte de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor : s.e., 1724, p. 66-70. P. 66 pour la citation suivante. « *La partícula ro hace que la acción del verbo se haga con otra cosa o en compañía de otro, ut : aike, "entro", aroike, "entro con otra cosa o lo hago entrar, entrando también yo".* » Montoya, pour sa part, y voyait une particule offrant la possibilité de transformer un verbe neutre en verbe actif. RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid : J. Sánchez, 1640, p. 48-49. Dans sa grammaire abrégée pour Frères coadjuteurs, Restivo reprend cette idée et donne comme exemple le verbe *aroke* associé au fait d'entrer quelque part avec une « selle » (*sija*) ou bien une monture. Voir RESTIVO Pablo, *Breve noticia de la lengua guaraní sacada del Arte y escritos de los Padres Ruiz de Montoya y Simón Bandini de la Compañía de Jesús para los Padres y Hermanos de la misma Compañía, en las misiones del Paraguay*, SEYBOLD Christian F. (éd.), Stuttgart : G. Kohlhammer, 1718<sup>1890</sup>, p. 26.

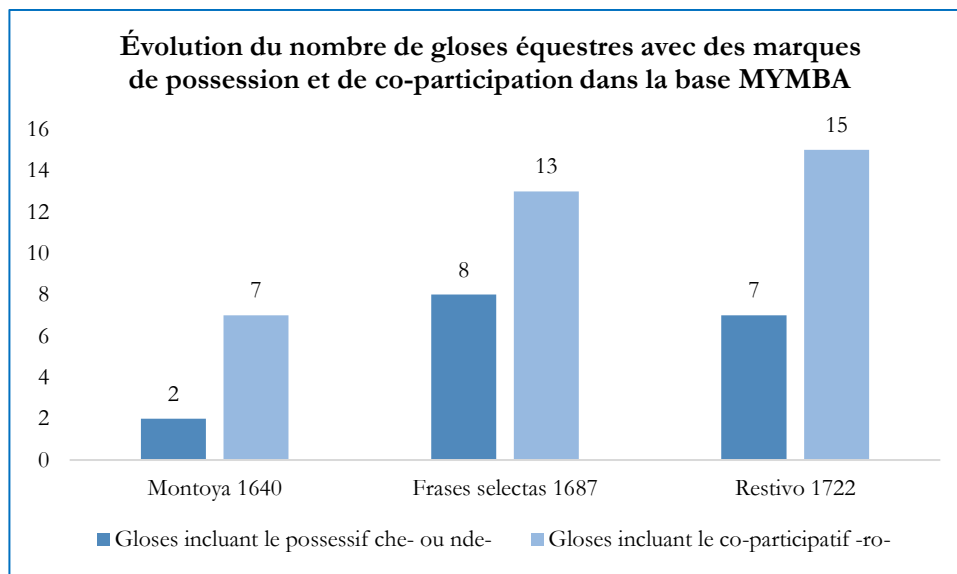
<sup>1010</sup> Biblioteca Universitaria de Grenade, Cote: ms. CA.38, PRETOVIO Blas, *Arte de la lengua guaraní*, s.l., 1696, p. 87-90. P. 87 pour la citation suivante, relative au fait que « [la particule *ro*] *hace que signifique otra cosa, que se hace conconmitanter con el ejercicio y significación del verbo* ».

<sup>1011</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. I.67. MYMBA 1722-1690. « *Mburika che rero'a, también dice me derribó la mula, cayendo la mula juntamente, pero echándolo de sí dice chereity, chemombe.* »

<sup>1012</sup> Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, *Breve introducción para aprender la lengua guaraní*, s.l., s.d., p. 18. « *Ro hace que la acción del verbo se haga con otra cosa, ayta, nado, aroyta, nado con algo, como quien pasa el río con el caballo, aroyta kavaju, corro, aroña, con algo, aroña kavaju, corro a caballo, aikie, entro, arokie, entro con otra cosa.* »

<sup>1013</sup> FERRET Carole, « Towards an Anthropology of Action: From Pastoral Techniques to Modes of Action », *Journal of Material Culture*, vol. 19, n° 3, 2014, p. 279-302 ; p. 286. « *Participative action is the acme of manipulation, as the object plays the role of actor, cooperating in the action in a quasi-intentional and non-compelled manner. [...] An action is, then, participative when the object actively participates in the action when it could have acted otherwise.* »

sur la coercition, laquelle est lexicalisée en guarani par le préfixe factitif *-mbo-*. Celui-ci distingue, à l'inverse de *-ro-*, un sujet actant et un objet passif subissant un ordre ou les conséquences d'une action. Tel aurait donc été l'outil grammatical parfait pour une vision cartésienne de l'équitation considérant le cheval comme un simple « outil » et non comme un sujet avec lequel il s'agit de composer, de négocier, de manipuler. Or, en prenant en compte toutes les gloses équestres relevées dans MYMBA, nous notons que la particule *-ro-*, parfois nasalisée en *-no-*, est présente à sept reprises en 1640 contre 13 en 1687 puis 15 en 1722. Cette évolution semble avoir été simultanée vis-à-vis de la progressive augmentation des marques grammaticales de propriété privée des bêtes.



**Figure 30 : évolution quantitative de la base MYMBA (équitation, possession, coopération)**

Certes, ces données doivent être maniées avec précaution en raison des faibles effectifs totaux pour chaque dictionnaire, mais la tendance globale semble bien être à la référence plus fréquente à de véritables rapports de possession et co-participation. Peut-on en déduire que les animaux impliqués dans ces formes de coopération plus intenses, sans doute des montures de miliciens ou des « chevaux du saint », sont mieux traités que leurs congénères anonymes, frappées, abandonnées ? Comme le rappelle à nouveau Éric Baratay, les équidés se caractérisent d'un point de vue éthologique par leur capacité à exprimer visiblement leurs besoins, émotions et douleurs, à l'inverse d'autres espèces, promptes à demeurer impassibles pour éviter d'attirer l'attention de leurs prédateurs<sup>1014</sup>. Qu'il s'agisse d'indices physiques ou de vocalises, la proximité de ce répertoire équin vis-à-vis de celui des humains fait que leur écoute par les cavaliers est relativement aisée et s'avère performative. Cohabitant quotidiennement avec leurs bêtes, les miliciens de la cavalerie ont sans doute développé cette sensibilité, comme l'illustre un épisode resté célèbre. Ainsi, d'après le récit de Jarque et de Muratori, lors du tout premier siège de Colonia en 1679, l'armée espagnole, confrontée à l'artillerie

<sup>1014</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, op. cit., p. 223, 318-319.

portugaise, décide de sacrifier ses 4.000 chevaux en les lâchant sur les fortifications ennemies, afin qu'une fois les munitions de celui-ci épuisées, une charge d'infanterie se fraye un chemin. Toutefois, les capitaines de cavalerie guarani pressentent que leurs montures, terrifiées par les détonations, feront volte-face et piétineront les troupes missionnaires. Arrivant à convaincre le général contre l'avis des Espagnols, ils évitent ce lâcher de chevaux, sauvent les vies de leurs bêtes et triomphent enfin sur Colonia<sup>1015</sup>.

Cette fine connaissance éthologique du comportement des chevaux n'apparaît pourtant pas dans la base MYMBA, qui limite les observations en la matière au fait que les montures aiment faire fuir les mouches avec leur queue, tandis que les données anatomiques se réfèrent seulement au crin en 1687 et 1722<sup>1016</sup>. Une plus grande aisance dans le maniement des équidés transparait plus volontiers dans l'apparition de gloses relatives aux soins à leur apporter, quasiment toutes insérées à partir de *Frases selectas* : ainsi, il convient de décharger son animal, de l'attacher lâchement afin de lui permettre de brouter à sa guise ou encore de détendre de temps en temps les rênes afin qu'il puisse bouger librement<sup>1017</sup>. Curieusement, ces préoccupations réapparaissent ensuite dans la grammaire de Restivo de 1724, où de nombreux exemples se réfèrent à la façon d'exprimer la propriété, les compétences, l'utilité voire les goûts en matière d'herbe des équidés, le cas le plus remarquable étant « le cheval mourra si son maître ne lui donne pas à manger » (*el caballo morirá si su dueño no le da de comer, kavaju omanõ, oja vel ija omongarueymõne*)<sup>1018</sup>. En vérité, le témoignage de Dobrizhoffer nous invite à supposer que les individus qui, comme lui, sont les plus sensibles au bon état des bêtes, sont aussi ceux qui développent l'expertise empirique nécessaire afin de les garder vivants.

Il mentionne ainsi l'utilisation de peaux d'aguaras sous les selles pour éviter les rhumatismes mais aussi d'éventails en plumes de nandous pour préserver les chevaux des mouches et taons<sup>1019</sup>. Surtout, il évoque des remèdes missionnaires voués à sauver, au prix d'énormes efforts, les bêtes en proie aux blessures dorsales infestées par des vers. Il faut pour cela appliquer du tabac mâché avec de suif de bœuf ou du gras de jaguar, de la cendre de carapace de tatou, du sel, du vinaigre, du jaune d'œuf voire de l'huile d'olive, les mêmes remèdes ardues à se procurer étant d'usage pour les humains en proie aux parasitoses<sup>1020</sup>. Le fait que les instructions temporelles de Sepp reprennent

<sup>1015</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 330-331 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 227.

<sup>1016</sup> MYMBA 1640-914 et 1687-2709,2779, puis 1722-1731, 1813, 2015.

<sup>1017</sup> MYMBA 1640-400 et 1687-2541, 2883, puis 1722-1616, 1684.

<sup>1018</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.80. Voir aussi p. II.146. « "[E]jupe tukú viñara" he'i vérami ojerovávo chugui, dijo [un Indio] de un caballo que encontró cierto género de hierba que le parecía buena, pero viendo que era mala, la dejó, volviendo a buscar otra. » Également p. II.161. « [C]uando temen algún daño a otro, como si alguno subiendo a caballo desbocado temiendo que le haya de derribar dicen: eti etikera; y si lo derriba, dicen luego hĩndotyp, "¿no lo dije yo?" » Consulter aussi la p. 197. « Kavaju nani, caballo sin lomillo o sin carga. » Enfin p. II.217. « Piũm, explica con esta particula el sonido del arcabuz y del azote que el caballerizo usa para hacer caminar los caballos; piũmpe ajuka, dijo un caballerizo hablando de una perdiz que le había muerto con dicho azote ». Nous retrouvons ces référents dans le *Vocabulario* de 1722.

<sup>1019</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 300, 312.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 312.

ces conseils, en leur ajoutant la bouse de jument pour soigner les poulains harcelés par les mouches, plaide en faveur de la réalité de ces pratiques<sup>1021</sup>. Un autre croisement frappant correspond au traitement des morsures de serpents. Dobrizhoffer souligne, comme nous l'avons vu, leur fréquence et leur gravité. Il propose de tenter de sauver les bêtes victimes du venin en leur faisant ingurgiter du nard coupé d'eau de vie<sup>1022</sup>. Or, si le traité de médecine *Pohã ñana* attribué à Marcos Villodas n'est en aucun cas un manuel de science vétérinaire ni d'hippiatrie, discipline encore en gestion en Europe au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, nous remarquons qu'un petit sous-chapitre est discrètement consacré au cas du bétail empoisonné par toutes sortes de nuisibles : « et pour tous les animaux mal en point, mordus par des serpents, piqués par des scorpions, des guêpes et des mygales, on les soigne bien en leur faisant ingérer de la dénommée thériaque et en l'appliquant à leurs morsures ou leurs piqûres »<sup>1023</sup>. Une fois encore, le remède ici prescrit est exactement le même que pour les humains. Nous comprenons dès lors mieux pourquoi les équidés étaient si peu soignés au Paraguay, dans la mesure où leurs traitements devaient entrer en concurrence avec ceux réservés à leurs maîtres, raison pour laquelle seules les montures les plus précieuses entre toutes devaient recevoir de l'aide. Dobrizhoffer indique ainsi, par exemple, au sujet des herbes vénéneuses, que les cavaliers les plus attentionnées prenaient la peine, très fastidieuse, d'en faire des bouquets et d'y mettre le feu sous les naseaux des animaux, afin de les dégoûter de ces plantes toxiques et d'éviter qu'ils s'empoisonnent en les broutant par inadvertance<sup>1024</sup>.

Ne serait-ce qu'à la marge, autour de quelques cavaliers et de quelques bêtes, il est donc incontestable qu'une vraie coopération équestre a vu le jour au sein même des missions du Paraguay et contrairement à ce qu'affirment le gros des chroniqueurs. Leur circonspection est sans doute due au fait que, nous l'avons vu, un lien trop étroit avec les chevaux pouvait donner lieu à des fuites. À la lumière des phénomènes que nous venons d'identifier, il nous est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle les jésuites avaient vu juste, dans la mesure où ces défections pouvaient être inspirées par les animaux eux-mêmes. Les chevaux ne sont en effet pas un espèce conformiste et territoriale, ce qui signifie qu'ils peuvent aisément retourner à la vie sauvage en cas de besoin, ce qui vaut également pour les mules et les ânes<sup>1025</sup>. Les mémoires insistent de ce point de vue sur le problème constant que posent tous les équidés prompts à quitter les *estancias* de la Compagnie pour rejoindre un lieu de vie qu'ils refuseront désormais de quitter et que la langue espagnole du Río de la Plata identifie sous le vocable de

<sup>1021</sup> SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 37.

<sup>1022</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 2, p. 311.

<sup>1023</sup> ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], *doc. cit.*, vol. 2, p. 36. « *Ha'e opa mba'e mymba remimbochykue, mbói rembisu'ukue, mbói repoti rembijopikue, káva, ñandupe rembisu'ukue, oipohãno katupyry triaka ja ijuru rupi oiporúramo, ha'e isu'u hague rehe, koterã ijopi hague rehe imbojáramo.* » Sur la chronologie de l'hippiatrie européenne ayant joué un rôle précurseur dans la genèse de la science vétérinaire, voir DIGARD, *Une histoire du cheval*, *op. cit.*, p. 137-141.

<sup>1024</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 234-235.

<sup>1025</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, *op. cit.*, p. 120.

*querencia*, traduit par Montoya et Restivo comme *tekoha*, « lieu de vie » ou comme *vy'aba*, « lieu de bonheur », les deux lexicographes consacrant une entrée spécifique au fait que l'animal y retourne<sup>1026</sup>. Ce sont toutefois les *Frases selectas* qui nous ont mis sur la piste d'apostasies co-induites par l'animal lui-même, puisque ce dictionnaire présente le problème explicitement en ces termes : « j'ai pris la fuite avec le cheval » (*huíme con el caballo, kavaju aronëguahẽ*), dans une formulation en guarani recourant à la particule de co-participation *-ro-*, en sorte qu'il est grammaticalement impossible de déterminer qui du cavalier ou de la monture a fait le choix de désertre, ce que le castillan exprime de manière bien moins forte, expressive et ambiguë, par la préposition *con*, « avec »<sup>1027</sup>.

Dans la mesure où l'on sait aujourd'hui que Colonia del Sacramento a constitué à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle une plaque tournante du trafic de mules en particulier et d'équidés en général vers un Brésil en manque chronique de montures, il est tout à fait plausible de supposer que la perspective d'y échanger un animal ait pu pousser des Guarani à abandonner leurs missions, comme le regrettent les livres d'ordres<sup>1028</sup>. Mais nous pouvons tout autant considérer que ces décisions ont été prises à l'issue d'un processus d'inculturation réciproque entre l'homme et l'animal. Comme l'a démontré Éric Baratay, les exemples historiques ne manquent en effet pas de chevaux ayant littéralement « formé » des humains à certaines tâches, les individus en question étant par la suite stigmatisés en raison de leur comportement « chevalin »<sup>1029</sup>. Il s'agit là bien entendu de cas marginaux, concernant des humains placés au contact quotidien et quasi-continu de chevaux eux-mêmes profondément intégrés à la sociabilité humaine. Dans le cas du Paraguay jésuite, il semble toutefois que le phénomène en cause soit inverse, le caractère opiniâtre et semi-sauvage des montures constituant sans doute une tentation imitative pour certains cavaliers tout aussi désireux de retrouver leur liberté que la bête qu'ils chevauchent. Si l'éthologie contemporaine commence à parler de « cultures animales », nous pouvons peut-être envisager l'existence d'une « culture équestre guarani », fondée en partie sur des dynamiques de marronnage transversales.

Quoi qu'il en soit, et au-delà du cas périphérique des déserteurs, il apparaît qu'une « communauté hybride équine » a vu le jour dans les Réductions, caractérisée certes par la maltraitance du plus grand nombre mais aussi par une petite proportion de coopérations et d'affinités intenses, en dépit des lois répressives des missionnaires. L'ensemble de ces évolutions paraît avoir été corrélé, comme nous l'avons vu, à une intense activité néologique et à une pénétration accrue des emprunts au castillan, sans doute associés à la présence d'auxiliaires laïcs espagnols, créoles ou mulâtres dans les

<sup>1026</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 53-55, 399. MYMBA 1640-1110, 1432, puis 1722-2327.

<sup>1027</sup> MYMBA 1687-2577. Sur le champ lexical transversal de la « patrie » (*retã, tekoha*), voir notre chapitre 6.

<sup>1028</sup> CLARENCE-SMITH, « Jesuits and Mules in Colonial Latin America », *art. cit.*, p. 213-214, 220 ; DIGARD, *Une histoire du cheval*, *op. cit.*, p. 116 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f° 28r. Les livres d'ordres prévoient de punir ces fugitifs vers le Brésil en les exilant sur la rive opposée à celle dont ils sont issus, à savoir vers le Paraná pour les natifs de l'Uruguay et inversement.

<sup>1029</sup> BARATAY, *Le point de vue animal*, *op. cit.*, p. 121, 257-258.

*vaquerías* ou dans les *estancias*. En guise de conclusion, il nous faut souligner comment, paradoxalement, cet engouement pour un animal devenu attracteur néologique a pu avoir un effet retour sur la perception indienne de la doctrine chrétienne, le cheval étant, contre toute attente, au cœur des préoccupations spirituelles des Guarani. Cette inquiétude pour l’au-delà équin, support d’émotions, constitue précisément l’un des marqueurs de la création des « communautés hybrides », si l’on en croit Dominique Lestel, qui parle de « ces associations particulières entre hommes et animaux, dans lesquelles se partagent non seulement des intérêts bien compris, mais également des affects et du sens, et l’émergence “d’individus animaux” et de “personnes animales” qui en résulte »<sup>1030</sup>. L’une des conséquences inespérées de la catéchèse jésuite semble donc avoir résidé dans l’extension des inquiétudes spirituelles soulevées par la doctrine chrétienne aux animaux de monte exogènes, amenés par les missionnaires eux-mêmes.

Cette intégration du cheval au domaine de l’éternel peut tout d’abord prendre la forme d’un repoussoir, comme l’indique cette entrée tout à fait remarquable du *Vocabulario* de Restivo, assimilant le pécheur à un cheval effréné, ce qui rappelle ici aussi la tentation du marronnage touchant les cavaliers : « comme un cheval débridé, tu marches sur le chemin de l’enfer » (*a rienda suelta como un caballo andas por el camino del infierno, kavaju jurusã moatãmyreỹ ave rami ereguata guata porenduveỹ, éste dice sin freno, kavaju jurupypiaeyva’e ñaveve erenañi nañi poreroviarẽ Añaretã via rupi ehóvo*)<sup>1031</sup>. Au-delà du fait que l’on y retrouve le champ lexical technique de l’équitation appliqué à des enjeux relevant du domaine religieux, cette comparaison entre en écho avec deux autres témoignages guarani. Le premier est celui d’un Indien moribond soigné par Sepp et agonisant dans l’angoisse d’être emporté par un « terrible » cheval noir doté d’une selle et de rênes, ne cessant de le poursuivre afin de le faire galoper jusqu’en Enfer<sup>1032</sup>. L’autre est issu de la plume de Nicolás Yapuguay lui-même, expliquant dans son catéchisme que l’âme doit contrôler le corps tout comme le mors du cavalier tempère sa monture, afin qu’elle ne vague pas en suivant ses seuls instincts bestiaux, comme le font les Indiens apostats. Tous les éléments lexicaux que nous avons croisés jusqu’à présent sont donc mobilisés à l’appui d’une catéchèse visiblement désireuse d’intéresser ses destinataires en ayant recours à des référents particulièrement significatifs dans leur vie quotidienne.

Ne voyez-vous donc pas ce cheval, lui qui veut ne marcher que suivant sa volonté propre, mais que son maître fait avancer à pas très larges, en réfrénant bien son mors, encore et encore ? De cette manière, exactement, notre âme réfrène encore et encore notre corps en utilisant la peur de Dieu comme un mors, afin de ne lui faire accomplir que la sainte volonté de Dieu. De cette façon, assurément, vous devez vous comporter et, lors du Jugement Dernier et une fois ressuscité, il [le

<sup>1030</sup> LESTEL, *L’animal singulier*, op. cit., p. 14.

<sup>1031</sup> MYMBA 1722-1585. Nous consacrons une part importante de notre chapitre 5 à l’élucidation des liens surprenants entre dressage équin et catéchèse humaine, dans le cadre de ce que nous avons appelé le paradigme de l’*arakuaa*. Nous serons amenés, à cette occasion, à évoquer à nouveau ces comparaisons animalières (voir également notre chapitre 7).

<sup>1032</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 155-156.



corps] vous dira : « je te remercie du fond du cœur de m'avoir jadis dressé [*che mboarakuaa*] parfaitement »<sup>1033</sup>.

D'une part, voilà donc la valeur « officielle » du cheval dans les missions, celle d'un être incontrôlable car trop prompt à obéir à ses instincts, devant être maté de force et tenu à distance du commun des Indiens mais également soumis à un processus de dressage rigoriste, qui s'apparente curieusement à l'ascèse chrétienne. Précisément, l'autre face de cette « communauté hybride équine » réside dans l'individualisation très poussée de ces mêmes chevaux, et donc dans le désir de les soigner et de les préserver, y compris après leur mort. *Frases selectas* a même le souci de mettre fin d'emblée à cette interrogation, sans doute prégnante, en indiquant dans une entrée remarquable que « le corps et l'âme des chevaux meurent l'un avec l'autre » (*cuervo y alma de los brutos juntamente mueren, kavaju guete rebeve oãnga rebeve omanõ*)<sup>1034</sup>. Mais, indice discret, modeste et périphérique de l'insistance de ces doutes, pourtant bien peu orthodoxes, un manuel de rites tel que l'*Ordo baptismi*, originellement destiné à faciliter la liturgie trilingue des missions, a vu ses toutes dernières pages complétées par une prière en latin destinée au salut du bétail des Guarani et intitulée *Benedictio pro animalibus infirmantibus*<sup>1035</sup>. Par-delà le seul recours, courant à l'époque moderne, à des exorcismes en cas d'épizootie, c'est ici l'application aux animaux de la prière et même du latin comme langue sacrée, supposant l'existence de cérémonies officielles et donc d'une demande indienne, qui est tout à fait remarquable et qui dissimule mal l'intérêt des croyants pour l'intégration de leurs bêtes à la communauté des croyants, qu'elles soient indigènes ou exogènes<sup>1036</sup>.

C'est sur cette image des Indiens chrétiens priant en latin pour la guérison de leurs bêtes malades car affaiblies par le Diable que nous mettons fin à notre enquête sur la découverte du cheval dans les missions, en soulignant ce qui, à nos yeux, semble primer, à savoir une intégration véritable de cet animal, aux côtés des mules mais aussi des ânes, à la « communauté hybride » constituée par les missions jésuites du Paraguay, en dépit des préventions et des préjugés des Pères. Si les équidés ont profondément marqué la langue des Réductions, ils ont également laissé leur empreinte dans la vie de leurs habitants qui, pour certains d'entre eux, en ont fait des individus à part entière.

<sup>1033</sup> RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del Padre Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, Santa María la Mayor : s.e., 1724, vol. 1, p. 145. « Napehechái tepanga nguĩ kavaju ha'e nanga guemimbota rupi oguata potáramo jepe, akói ojára ojurupýpia rerova rova reko rupi katu oguata koĩeĩngatu jepe ohóvo. Eguĩ ramietei nanga ñandeãnga ñanderete rerekóni Tupã poyhu háva ijurupýpia avyareĩ pype oguerova rova Tupã remimbota marãngatu hemimboaje ñoterã rehe herekóvo, aipórami pendekóramo nanga, arakañymbápe guekove jevýramo "aguyjevete chemboarakuaa katupyry chererecóvo araka'e ra'e", he'i peẽméne. »

<sup>1034</sup> MYMBA 1687-3118.

<sup>1035</sup> Biblioteca Brasileira Mindlin de São Paulo, Cote: Acervo digital, ANONYME, *Ordo baptismi parvulorum*, s.l., s.d. Le texte n'est pas paginé et nous ne pourrions donc pas le citer avec plus de précision. Il est remarquable que ce type de bénédictions du bétail soit documenté parmi les rituels chamaniques des Guarani contemporains. Consulter notamment BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 118-119.

<sup>1036</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 137-141.



**2. PARTIE II.**  
**ENTRE LE BOEUF ET LE JAGUAR :**  
**LA PASTORALISATION**  
**GRAMMATICALE**



## 2.1. CHAPITRE 4. UN NOUVEAU NOM POUR L'ANIMAL

Lorsqu'en 1732 Antonio von Sepp consigne en castillan ses conseils en matière d'administration temporelle des missions, une part importante de son argumentaire est consacrée à « la manière d'attacher correctement les bœufs de trait » (*cuándo se han de atar los bueyes para el trabajo*). Comme nous l'avons déjà évoqué à propos des chevaux, la principale difficulté en la matière réside dans le fait que les Indiens laissent leurs bêtes mourir de faim sur pied, sans jamais les détacher. Or, à l'heure de présenter les solutions à ce problème, Sepp conclut ses remarques par un léger lapsus linguistique, que l'on retrouve fréquemment sous la plume des jésuites auteurs de documents ayant vocation à être diffusés exclusivement à l'intérieur des missions, et qui consiste à avoir spontanément recours à un terme en guarani, ici *mymba*, au lieu d'employer le castillan.

La raison [de ces mesures] est claire : car si les jeunes gens les attachent avant la messe, ils ne paissent pas de toute la journée, alors même que tous les animaux [animales] ont pour coutume de manger avant le lever du soleil, lorsque la rosée est tombée, car ils boivent alors simultanément cette rosée. Or, si on les attache avant la messe, ce n'est pas pour cela qu'on les fait travailler immédiatement, puisque les Indiens les emmènent du village à leurs maisons et les y attachent par paires, raison pour laquelle ils maigrissent beaucoup et travaillent peu ce jour-là. Il convient donc qu'ils aient bien mangé le matin, ne serait-ce qu'une ou deux heures, avant ou après la messe. Et puisqu'il est certain qu'aucun Indien ne travaille toute la journée à quelque tâche que ce soit, il vaut mieux qu'ils laissent au moins paître leurs *mymba*<sup>1037</sup>.

À quoi ce terme, *mymba*, fait-il ici référence ? Nous l'avons déjà croisé un peu plus haut lors de notre étude du champ lexical de l'équitation, dans la mesure où nous avons remarqué que le cheval pouvait alternativement être désigné comme *kavaju*, comme *renda* ou comme *mymba*. S'agissant ici de bœufs, il est tentant d'imaginer que le lapsus guarani de Sepp renvoie non pas à un zoonyme spécifique, mais plutôt à une catégorie générale, peut-être celle des quadrupèdes ou encore celle du bétail. Pourtant, si l'on prête bien attention à l'économie du texte, il apparaît que *mymba* fait suite à la mention, quelques lignes plus haut, du substantif castillan *animal* (« animal »). Aussi anecdotique qu'elle puisse paraître, cette mise en équivalence, implicite et sans doute involontaire, entre la catégorie européenne d'animal et un lexème guarani représente un cas unique à l'échelle de l'immense corpus documentaire en castillan ou en latin légué par les missionnaires. Comme nous venons de le voir, ces derniers ont pourtant

---

<sup>1037</sup> SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 44. « La razón es clara: porque si los mozos antes de misa los atan, ya no comen todo el día, siendo así, que todos los animales antes del alba por el rocío que cayó, suelen comer y juntamente el rocío les sirve por bebida, y si los atan antes de misa, no por esto van luego al trabajo, trayéndolos al Pueblo a sus casas, los atan acollarados los indios, por lo cual se enflaquecen mucho y trabajarán muy poco aquel día. Conviene pues que coman bien antes una o dos horas siquiera por la mañana antes o después de misa. Y es cierto que ningún indio trabaja todo el día de cualquier faena que fuese, luego es mejor dejar a lo menos comer a sus *mymbas*. » L'accord, ici, du terme guarani *mymba* au pluriel est notable et plaide en faveur d'un lapsus lexical relativement contrôlé.

été reconnus, à juste titre, comme de vrais pionniers dans la mise en inventaire de la nomenclature zoologique indienne, qu'il s'agisse de leurs dictionnaires bilingues ou de leurs histoires naturelles, tâchant tant bien que mal d'établir des parallèles entre les zoonymes guarani et leurs équivalents péninsulaires<sup>1038</sup>. Ce constat s'inverse toutefois si nous changeons d'échelle et nous délaissions le domaine de la nomenclature et celui du lexique pour celui de la taxonomie et de la grammaire, c'est-à-dire la façon suivant laquelle les différents noms d'animaux sont classés, mis en ordre et, le cas échéant, hiérarchisés et articulés dans une série de catégories ou taxons<sup>1039</sup>. Or, là où les espèces sont généralement évoquées à partir de leurs noms guarani dans les textes des Pères naturalistes, ces derniers changent de tactique dès qu'il s'agit de taxonomie, en ayant recours aux classifications castillanes ou latines, de telle sorte que même les jésuites les plus perméables à la zoonymie indienne, tel José Sánchez Labrador, ne s'appuient que sur les classifications européennes « d'animal » (*animal*), de « quadrupède » (*cuadrúpedo*), « d'oiseau » (*pájaro*), de « poisson » (*pez*), « d'amphibien » (*anfíbio*), de « reptile » (*réptil*) ou encore « d'insecte » (*insecto*), sans plus d'égards pour d'éventuels taxons guarani<sup>1040</sup>.

C'est donc paradoxalement dans les documents consacrés aux activités les plus banales du quotidien, à l'image du manuel d'administration de Sepp, que nous sommes en mesure de trouver des indices indirects de l'existence, par création ou par reprise, d'une taxonomie non réductible aux cadres conceptuels des naturalistes. Il est bien évident que la constitution ou la reconfiguration d'une certaine mise en ordre de la faune a constitué un enjeu de premier plan pour des missionnaires désireux, nous l'avons vu, d'imposer le bétail importé aux dépens des espèces endémiques et, par là même, de réformer en profondeur la teneur des relations anthropo-zoologiques des Guarani vis-à-vis d'un monde animal distingué autant que possible d'une sphère supposée propre à l'humanité. Mais, précisément, était-il réaliste de mener à bien une telle entreprise sans nommer explicitement cet ensemble expulsé hors des limites de l'humain ? C'est précisément vers cette interrogation que nous conduit le lapsus lexical, mais aussi taxonomique, d'un Sepp reliant animal d'une part, *mymba* de l'autre. Cette question est d'autant plus fondamentale que nous ne disposons à l'heure actuelle que d'un nombre fort limité d'études consacrées à l'ethno-taxonomie des Guarani

<sup>1038</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, op. cit., p. 55.

<sup>1039</sup> Pour une introduction à l'ethno-taxonomie et à ses principaux concepts, consulter MEDEIROS COSTA-NETO Erlando et SANTOS FITA Dídac, « Sistemas de clasificación etnozoológicos », in MEDEIROS COSTA-NETO Erlando et AL. (dir.), *Manual de etnozología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valence : Tundra, 2009, p. 67-94; p. 68. La notion de « nomenclature » (*nomenclatura*) y est définie comme la « descripción de los principios lingüísticos de denominación de las clases organizadas de seres vivos en cada idioma » tandis que l'idée de « classification » (*clasificación*) renvoie pour sa part au « conjunto de principios por los cuales los diferentes tipos de organismos son lógicamente organizados en la mente ». Voir également GRANGE Juliette, « De la nomenclature à la classification », in REYNAUD Denis et SELOSSE Philippe (dir.), *Nomenclatures au dix-huitième siècle : la science, langue bien faite*, Cusy : Presses de l'Aristoloche, 2015, p. 175-188.

<sup>1040</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, op. cit., p. 39-40. Il est toutefois vrai que Sánchez Labrador ne manque pas d'indiquer, quand il le peut, l'existence de ces concepts, mais il ne structure pas ses ouvrages naturalistes à partir d'eux.

contemporains<sup>1041</sup>. Portant pour la plupart sur la botanique, elles ont pourtant mis à jour l'extrême richesse, l'ancienneté et la durabilité de systèmes de classification dont on retrouve la structure dans toutes les langues de la famille tupi-guarani<sup>1042</sup>. Dans le cas des Mbyá du Paraguay, les dictionnaires de León Cadogan et Robert Dooley nous offrent un précieux point de départ. Nous y constatons qu'à l'exception des notions « d'oiseau » (*gyryra*) et de « poisson » (*pira*), aucune des classes castillanes employées par Sánchez Labrador ne disposent d'une traduction approximative dans la langue mbyá-guarani<sup>1043</sup>. Les travaux plus récents, menés spécifiquement autour du rapport de ce groupe aux animaux par Marilyn Cebolla Badie, n'ont fait que confirmer ce constat. En règle générale, l'ensemble des êtres vivants, plantes incluses mais humains exclus, sont réunis sous la dénomination de « simples choses » (*mba'e rei rei*) sans distinguer de manière explicite les animaux. Pour se référer à ces derniers en contexte d'interaction avec des hispanophones ou des lusophones, les Mbyá auraient recours à l'emprunt « bestiole » (*vicho*, issu du castillan *bicho*), soulignant par la même occasion l'absence d'un terme natif équivalent. À l'inverse, les quadrupèdes se verraient divisés en deux sous-groupes selon qu'ils vivent en forêt (*ka'apo*) ou dans les rivières (*ypo*), sans que ces deux classes ne forment un groupe homogène ni ne correspondent à la notion plus hybride d'amphibiens<sup>1044</sup>. En l'absence d'études d'ethno-herpétologie et d'entomologie guarani évoquant, à notre connaissance, l'enjeu de la taxonomie, nous concluons ce rapide état des lieux en notant qu'à l'exception des poissons et des oiseaux, les classes faunistiques européennes et guarani ne semblent se superposer que très difficilement.

Dans un contexte où aucun terme pour les quadrupèdes en général et le bétail en particulier ne semble avoir survécu parmi les Guarani contemporains, faut-il en déduire que la notion de *mymba* constitue un néologisme propre au guarani jésuite, prescrit afin de mettre un nom sur des bêtes importées d'Europe, ne vivant ni dans les bois ni dans les cours d'eau et permettant, par la même occasion, de cristalliser

<sup>1041</sup> Ce constat est notamment posé par l'étude suivante, qui constitue l'un des seuls exemples en la matière : CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 11. Pour une autre étude pionnière sur ce sujet, voir COMBÈS Isabelle, « Aproximación a la clasificación guaraní de los animales », in CUÉLLAR Erika et NOSS Andrew (dir.), *Mamíferos del Chaco y de la Chiquitania de Santa Cruz*, Santa Cruz : FAN, 2003, p. 1-8.

<sup>1042</sup> BALÉE William et MOORE Denny, « Similarity and Variation in Plant Names in Five Tupí-Guaraní Languages (Eastern Amazonia) », *Bulletin of the Florida Museum of Natural History*, vol. 35, n° 4, 1991, p. 209-262 ; BALÉE William, « Language, Culture and Environment: Tupí-Guaraní Plant Names over Time », in ROOSEVELT Anna (dir.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, Tucson : University of Arizona Press, 1994, p. 363-380 ; NOELLI Francisco, « Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII », *Fronteiras*, vol. 3, n° 4, 1999, p. 275-296 ; BALÉE William, « Antiquity of Traditional Ethnobiological Knowledge in Amazonia: The Tupí-Guaraní Family and Time », *Ethnohistory*, vol. 47, n° 2, 2000, p. 399-422 ; BALÉE William et CEBOLLA BADIE Marilyn, « The Meaning of Tree in Two Different Tupí-Guaraní Languages from Two Different Neotropical Forests », *Amazônica*, vol. 1, n° 1, 2009, p. 96-135 ; KELLER Héctor A., « Problemas de la etnotaxonomía guaraní: las plantas de los animales », *Bonplandia*, vol. 20, n° 2, 2011, p. 111-136.

<sup>1043</sup> CADOGAN León, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, GRÜNBERG Friedl et MELIÀ Bartomeu (éd.), Asunción : CEADUC, 1992, p. 51, 142 ; DOOLEY Robert A., *Léxico guaraní, dialecto mbyá*, Cuiaba : SIL, 2006, p. 50, 143-144.

<sup>1044</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 153 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, *op. cit.*, p. 105 ; DOOLEY, *Léxico guaraní*, *op. cit.*, p. 191.

l'existence d'un ensemble d'êtres vivants explicitement différencié des plantes ? Si tel est le cas, comment expliquer le choix de ce terme ? S'agit-il d'un néologisme ou bien de la resémantisation d'un lexème préexistant ? Le retrouve-t-on effectivement dans la documentation en guarani ? Si oui, indexé à quelles pratiques anthropo-zoologiques effectives ? Et à quelles espèces animales en particulier ? En d'autres termes : assiste-t-on ici à la genèse d'un concept guarani « d'animal » décalqué d'un modèle européen ?

Avant de nous lancer dans notre enquête, revenons au cas d'Antonio von Sepp. Trois décennies avant d'écrire son manuel d'administration, ce dernier a en effet déjà recours à un terme proche de *mymba* dans l'un de ses récits de voyage, pourtant pensés pour un public européen. Cette occurrence prend place lors d'un déplacement sur le fleuve Paraná, en direction de la mission de San Carlos. Souhaitant y établir un élevage de colombes, Sepp emporte avec lui un couple d'oiseaux qu'il a nourris à la main après les avoir reçus en cadeau de la part d'un Espagnol. À la suite de la négligence d'un des bateliers indiens, la colombe mâle s'échappe. Résigné à cette perte, Sepp reprend son voyage lorsque, trois jours plus tard, il est tiré de ses prières par les cris de l'équipage.

Cependant, ils [les Indiens] continuaient à ramer de bonne humeur et répétaient sans cesse : *Pa'i rymba, Pa'i apykasu*, « le petit animal du Père, la petite colombe du Curé » [*el animalito del Padre, la palomita del cura*] [...]. Je sortis par conséquent de mes quartiers et demandai aux rameurs quelle était la cause de leur allégresse et de leur prolixité. *Pa'i nderymba orohecha !* « Nous avons vu ta petite colombe ». [...] Je donnai l'ordre d'arrêter le petit bateau, demandai au Indiens de mettre leurs rames doucement hors de l'eau et criai aussi fort que je le pouvais, provoquant un écho dans les bois voisins : *Apykasu !* « Petite colombe ! » *Ejukiévo ! Ejukiévo !* « Viens ici ! Viens ici ! » C'est avec ces mots que j'avais l'habitude d'appeler mes colombes qui, alors, descendaient du toit de l'église en volant vers moi pour se poser sur mes mains. J'avais à peine donné trois fois de la voix, quand ma petite colombe, blanche comme la neige, vola à moi et se posa sur mes quartiers dans un premier temps, puis sur ma tête et, enfin, sur ma main, épuisée. Le petit animal affamé montra visiblement à son protecteur sa joie de l'avoir retrouvé, inclinant sa tête d'un côté, battant des ailes, étendant sa queue<sup>1045</sup>.

Certes, Sepp clôt cet épisode en renvoyant au miracle de la colombe de Noé et la résurrection de l'oiseau après trois jours d'absence n'est pas sans rappeler celle du Christ lui-même. On peut donc légitimement douter de cette anecdote, précisément parce qu'elle met un animal à l'honneur en lui consacrant un chapitre à part, fait tout

<sup>1045</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 166-168. « Sin embargo, siguieron remando de buen humor y decían siempre de nuevo: *Pa'i rymba, Pa'i apykasu*, "el animalito del Padre, la palomita del cura". [...] Salí, por lo tanto, de mi choza y pregunté a los remeros por la causa de su buen humor y de su locuacidad. ¡*Pa'i nderymba orohecha!* "¡Vimos a tu palomita!", contestaron. [...] Di entonces orden de detener el barquito, mandé a los indios sacar con cuidado los remos del agua y clamé tan alto como pude: ¡*Apikasu !*, "¡Palomita!" ¡*Ejukiévo!* ¡*Ejukiévo!* "¡Ven acá! ¡Ven acá!", así que resonaba en los bosques vecinos. Con estas palabras solía llamar a mis palomas que entonces descendían volando del techo de la iglesia hacia mí y se sentaban en mis manos. No bien había levantado mi voz por tercera vez, cuando mi palomita, blanca como la nieve, vino volando hacia mí y se sentó primero en la choza, luego en mi cabeza y finalmente, muy cansada, en la mano. El animalito hambriento mostró su alegría de haber encontrado a su sustentador de manera bien visible, inclinando la cabeza hacia un lado, batiendo las alas y extendiendo la cola. »



à fait inhabituel hors des histoires naturelles jésuites<sup>1046</sup>. Toutefois, cet extrait offre un complément exceptionnel au manuel d'administration en ce qu'il met en scène un échange langagier issu de la vie quotidienne, où l'apparition du terme *rymba* ne relève plus du lapsus mais de l'acte volontaire, visant à immerger le lecteur dans un monde étranger dont le missionnaire maîtrise à l'évidence les codes. Or, à quoi *rymba* fait-il ici référence ? Non plus à un cheval ou à un bœuf venus d'Europe mais à une colombe, probablement d'origine américaine, bien qu'offerte par un Espagnol, et sans doute destinée à un usage d'agrément, même si nous avons vu que Sepp n'hésite pas à servir des oiseaux grillés à ses invités. Cette relation intime, soulignée par le Père lui-même, est d'ailleurs reconnue par les bateliers indiens, qui identifient l'animal et sa proximité envers le jésuite, exprimée ici par l'accord de la racine *-ymba* au possessif (*nderymba*, « ta petite colombe ») et par les renvois insistants au fait que le missionnaire a nourri lui-même son oiseau et que celui-ci s'offre à lui « affamé ». C'était la situation exactement inverse qui concernait les boeufs *mymba*, dénués de tout lien de possession grammatical et condamnés par leurs bouviers à mourir de faim par manque de soins. Dans les deux cas, une bête singulière, bovidé ou colombiforme, est citée non pas par son zoonyme, *ndovi* ou *apykasu*, mais par un terme plus englobant, suffisamment générique en réalité pour concilier un quadrupède exogène domestiqué et un volatile endogène apprivoisé.

Voilà donc réunis devant nous l'ensemble des problèmes concrets qu'il va nous falloir éclaircir dans les pages suivantes, afin de répondre aux interrogations bien plus générales que nous avons formulées plus haut. Quel est le champ sémantique précis des termes *mymba/rymba* ? En quoi mettent-ils en jeu des renvois implicites à l'élevage d'une part, à l'apprivoisement de l'autre ? Quelles espèces impliquent-ils dans l'usage effectif de la langue et avec quel rapport avec l'enjeu décidément fondamental du fait de nourrir des bêtes et, le cas échéant, de s'en nourrir ? Ce n'est qu'en répondant à ces questionnements que nous pourrions déterminer dans quelle mesure les ignatiens ont bel et bien donné naissance à un équivalent guarani à la catégorie globale d'animal, au prix de quelles compromissions et avec quels résultats. De ce point de vue, nous partons avec l'avantage de savoir que cette hypothétique traduction n'a pas prospéré chez les Guarani contemporains, au contraire de bien d'autres legs jésuites, ce qui nous indique qu'il y a bien eu ici un problème, et un échec, essentiels pour l'évangélisation.

Ce faisant, nous serons amenés à contribuer à un débat ancien et fondamental pour l'histoire de la sociologie puis de l'anthropologie. Faut-il en effet considérer, avec Marcel Mauss, Émile Durkheim puis Tim Ingold et Roy Ellen, que les catégorisations de la faune constituent une projection des catégories sociales sur le monde vivant ou

---

<sup>1046</sup> Ce chapitre, correspondant au numéro II, 11 de la *Continuación de las labores apostólicas* est en effet intitulé « [I]a palomita blanca del Padre Antonio yerra tres días por bosques y campos, vuela luego detrás de él y llega finalmente a su barca, sentándose en su mano. » L'édition allemande de 1710 emploie le terme *Tierlein* (« petit animal ») pour gloser *rymba*, tandis que le zoonyme *apykasu* est traduit par *Taublein* (« petite colombe »). SEPP Antonio von, *Kontinuation oder Fortsetzung der Beschreibung*, Ingolstadt : A. de la Haye, 1709<sup>1710</sup>, p. 176.

rallier le parti inverse de Harold Conklin, Claude Lévi-Strauss et Brent Berlin, pour qui ce sont au contraire les discontinuités saillantes, présentes d'un animal à l'autre, qui sont « bonnes à penser » pour structurer une société<sup>1047</sup> ? Si tel est le cas, quel sens donner au fait que, comme nous allons immédiatement le constater, un très grand nombre de langues extra-européennes ne disposent d'aucun mot explicitement chargé de catégoriser « l'animal » en tant qu'ensemble autonome<sup>1048</sup> ? De ce point de vue, le projet jésuite de pastoralisation, visant à altérer d'un même coup la culture guarani et son milieu naturel, offre un cas d'école qui nous donne la chance de pouvoir observer la genèse longue, difficile et ambiguë du concept « d'animal » sous le double effet de la christianisation et de la domestication. Pour ce faire, nous aurons à nouveau recours à la base MYMBA et aux écrits guarani temporels, que nous combinerons cette fois à un nouveau type de sources : les grammaires missionnaires, indispensables afin pour passer de l'étude de la pastoralisation lexicale (qui concerne des mots) à l'analyse de la pastoralisation grammaticale (qui a trait à des catégories et à leur articulation logique).

### 2.1.1. Sylvestres contre familiers

Que recherchons-nous lorsque nous menons l'enquête sur les traces de l'idée « d'animal » à l'époque moderne et sur ses potentielles traductions en guarani ? Avant de nous plonger à nouveau dans les sources missionnaires, il convient de souligner que répondre à cette question n'a rien d'évident, que ce soit en termes conceptuels, méthodologiques ou documentaires. Il nous revient en effet, dans un premier temps, d'associer nous-mêmes un nom précis à cette catégorie générale dont nous prétendons retracer la généalogie. Pour ce faire, l'outil le plus commode à notre disposition est issu de la terminologie comparatiste de l'ethno-taxonomiste Brent Berlin. Ce dernier a en effet mis au point une grille d'analyse supposant que toutes les langues classent les animaux en les répartissant par taxons, c'est-à-dire par catégories définies par les principes de hiérarchie et d'exclusion mutuelle : tout taxon appartient à un taxon plus générique ou inclut des taxons plus spécifiques, sans que les taxons se situant sur un même rang hiérarchique ne se superposent. Comparables aux principes fondateurs de

---

<sup>1047</sup> DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, *De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris : Presses Universitaires de France, 1901<sup>2017</sup> ; INGOLD Tim, « Introduction », in INGOLD Tim (dir.), *What is an Animal ?*, Londres - New York : Routledge, 1988<sup>1994</sup>, p. 1-16 ; ELLEN Roy F., « The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 103-124 ; CONKLIN Harold, *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, New Haven : Yale University Press, 1954 ; LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962<sup>1983</sup> ; BERLIN Brent et AL., « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist*, vol. 75, 1973, p. 214-242.

<sup>1048</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 3. « On s'est longtemps plu à citer ces langues où les termes manquent, pour exprimer des concepts tels que ceux d'arbre ou d'animal, bien qu'on y trouve les mots nécessaires à un inventaire détaillé des espèces et des variétés. » Ce paradoxe est à l'origine de la démarche ethno-taxonomique lévi-straussienne.

la systématique biologique contemporaine, ces présupposés découleraient de la prise en compte de discontinuités perceptives manifestées par la faune elle-même, ce qui expliquerait pourquoi l'ensemble des langues connues ont tendance à catégoriser les animaux suivant une même structure, avec un petit nombre de rangs hiérarchiques apparaissant suivant un ordre fixe et bien précis. L'exemple arbitraire du rouge-gorge nous permettra d'illustrer plus concrètement cette structure. D'après Berlin, ce sont tout d'abord un grand nombre de « genres » (*generic taxa*) qui se distinguent, à partir de saillances empiriques flagrantes, à l'image de la coloration du rouge-gorge, lui donnant son nom. Dans un deuxième temps, ces génériques se voient réunis en un très petit nombre de « formes de vie » (*life-forms*) englobantes, telle que la forme de vie oiseau, tandis qu'apparaissent des « espèces » (*specific taxa*) sous-divisant les genres en dyades ou triades contrastives, par exemple en différenciant le rouge-gorge familier du rouge-gorge américain. Ce n'est que dans un quatrième et tout dernier temps que l'ensemble des formes de vie se voient réunies sous un seul et même terme universel, le « règne » (*kingdom, unique beginner*) qui est ici le règne animal. En résulte la pyramide suivante<sup>1049</sup>.

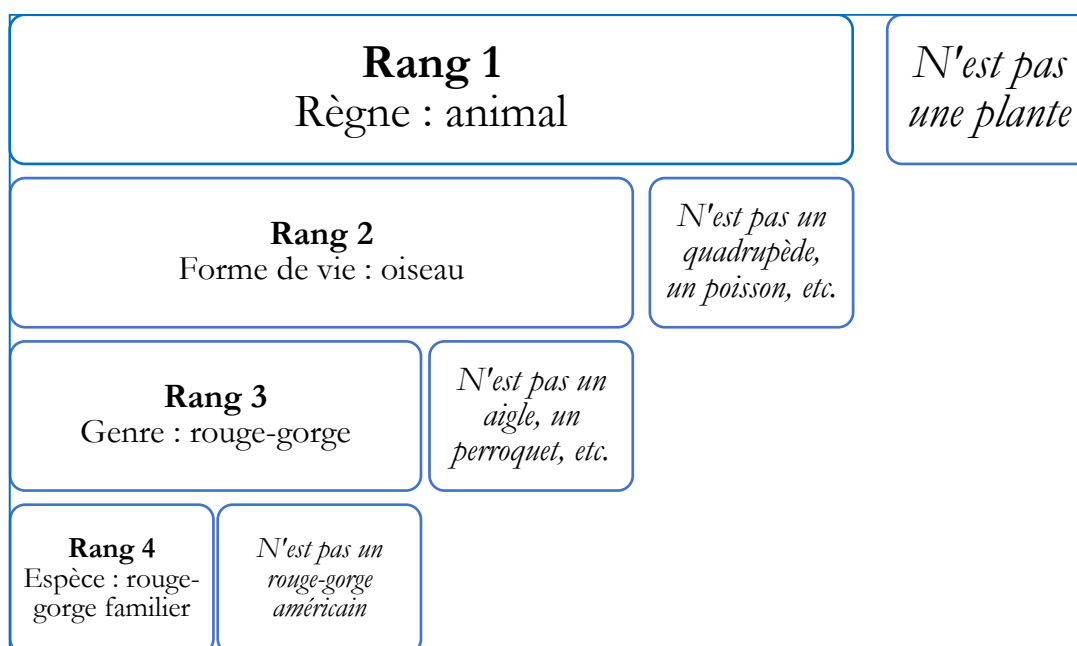


Figure 31 : paradigme taxonomique universel de Brent Berlin (1992)

Le guarani fait-il exception au modèle berlinien universel, dans la mesure où le taxon de règne animal semble lui faire défaut ? L'un des grands apports de Brent Berlin a précisément été de remarquer, à partir des travaux de Harold Conklin, qu'un grand

<sup>1049</sup> BERLIN Brent, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton : Princeton University Press, 1992, p. 24, 27, 190-195. Pour la clarté de l'exposition, nous simplifions ici à l'extrême le modèle berlinien, qui se structure en réalité autour de six rangs. Le cinquième est dit « intermédiaire » (*intermediate taxa*) et forme des sous-groupes de genres au sein d'une forme de vie, comme le serait par exemple ici la catégorie « passereau ». Le sixième est celui des « variétés » (*varietal taxa*) et renvoie à des sous-divisions d'espèces très précises, le plus souvent pour des motifs utilitaires liés à leur exploitation, du type « rouge-gorge familier de jardin ».

nombre de langues se passent d'une dénomination explicite du règne animal, tout en le distinguant d'un point de vue morpho-syntaxique ou bien lexical. Si cette théorie des taxons « implicites » (*covert*) a essuyé de nombreuses critiques en raison de sa nature *ad hoc*, elle nous permet de comprendre que le problème ne réside pas en réalité dans l'existence ou non d'un taxon de règne animal, mais dans le fait qu'il soit ou non désigné par un terme « explicite » (*overt*)<sup>1050</sup>. Quels facteurs pourraient, ainsi, déterminer l'explicitation de cette classe en castillan et, par contraste, son occultation en guarani ?

Poursuivant les recherches de Berlin, Cecil H. Brown puis Greg Urban offrent des éléments de réponse précieux. Grâce à la comparaison de 112 langues, le premier a soutenu que l'explicitation du règne animal ne pouvait avoir lieu qu'à l'issue d'une séquence impliquant la création successive des formes de vie « oiseau » (*bird*), suivie de « poisson » (*fish*), « serpent » (*snake*) puis « ver-insecte » (*wug*, contraction de *worm* et de *bug*), les « quadrupèdes » (*mammal*) apparaissant en dernier et représentant l'ultime palier avant la lexicalisation du règne animal. Celle-ci ne verrait le jour que dans les sociétés les plus urbanisées, fortement peuplées et stratifiées, généralement pastorales et délaissant ainsi les taxons de genre et d'espèce dominants chez les petits groupes de chasseurs-cueilleurs, au profit de catégories toujours plus englobantes<sup>1051</sup>. Pour sa part, Urban a consolidé cette hypothèse en examinant 149 idiomes, dont les 23,5% n'ayant pas explicité le règne animal correspondraient uniquement à des sociétés dispersées, tandis que les 42,6% de cas d'explicitation seraient systématiquement dépendants de l'agriculture et du pastoralisme ou, *a minima*, de l'horticulture. Urban note enfin que 9,4% du total nommerait le règne animal à partir d'un emprunt à une autre langue, la plupart du temps dans un contexte de colonisation ou d'asymétrie sociopolitique<sup>1052</sup>. Ce constat est validé par diverses monographies classiques qui, à l'image de Philippe Descola pour les Achuar ou de Berlin lui-même pour les Tzeltal, ont pu démontrer que les groupes forestiers les plus isolés ne disposent pas d'un règne animal explicite, tandis que les sociétés ayant été colonisées utilisent des emprunts ou, autre possibilité, forgent le plus souvent un néologisme en convertissant une forme de vie en règne<sup>1053</sup>.

<sup>1050</sup> Parmi les critiques adressées à l'approche de Berlin, voir en particulier BROWN Cecil H., « Unique Beginners and Covert Categories in Folk Biological Taxonomies », *American Anthropologist*, vol. 76, 1974, p. 325-327. Pour une présentation synthétique de la théorie berlinoise des taxons *covert*, se reporter à BERLIN Brent et AL., « Covert Categories and Folk Taxonomies », *American Anthropologist*, vol. 70, 1968, p. 290-299.

<sup>1051</sup> BROWN Cecil H., « Folk Zoological Life-forms: Their Universality and Growth », *American Anthropologist*, vol. 81, n° 4, 1979, p. 791-812, notamment p. 805. L'auteur avait développé la même approche dans BROWN Cecil H., « Folk Botanical Life-forms: Their Universality and Growth », *American Anthropologist*, vol. 79, n° 2, 1977, p. 317-342. Cette théorie n'a pas manqué d'être critiquée à partir d'études monographiques contradictoires. Voir par exemple RANDALL Robert A. et HUNN Eugene S., « Do Life-forms Evolve or Do Uses for Life? Some Doubts about Brown's Universals Hypotheses », *American Ethnologist*, vol. 11, n° 2, 1984, p. 329-349. Il faut enfin noter que l'ensemble de ces débats sont débiteurs de l'étude décisive de BERLIN Brent et KAY Paul, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Stanford : CSLI, 1969<sup>1999</sup>.

<sup>1052</sup> URBAN Matthias, « Terms for the Unique Beginner: Cross-linguistic and Cross-cultural Perspectives », *Journal of Ethnobiology*, vol. 30, 2010, p. 203-230.

<sup>1053</sup> DESCOLA, *La nature domestique*, *op. cit.*, p. 120 ; BERLIN, *Ethnobiological Classification*, *op. cit.*, p. 194 ; HUNN Eugene S., « The Tenejapa Tzeltal Version of the Animal Kingdom », *Anthropological Quarterly*, vol. 48, n° 1, 1975, p. 14-30.

Si l'on s'en tient à ce cadre conceptuel général, l'hypothèse à éprouver dans le cas guarani serait la suivante : un groupe forestier et dispersé, ne distinguant de façon explicite que les formes de vie « oiseau » (*gyra*) et « poisson » (*pira*), aurait été amené, par la colonisation, l'évangélisation et la pastoralisation, à compléter par traduction ou par néologisme ses formes de vie « manquantes » et donc à lexicaliser un règne animal explicité par l'appellation *mymba*. Si ce scénario semble particulièrement séduisant, il demeure également très difficile à démontrer du point de vue de la méthode. En effet, comme l'a revendiqué Lévi-Strauss d'abord et Berlin après lui, il semble illusoire de prétendre reconstituer fidèlement les classifications des sociétés du passé, en l'absence d'informateurs vivants et, surtout, sans accès à un écosystème dont l'évolution radicale depuis l'époque coloniale ne fait pas de doute<sup>1054</sup>. Notre démarche serait de la sorte confrontée à une impasse si un autre ethno-taxonomiste de renom, Roy Ellen, n'avait pas souligné la possibilité d'élaborer une authentique historiographie classificatoire, à partir des sources écrites en général et des documents lexicographiques en particulier.

Pour Ellen en effet, et en opposition avec le déterminisme cognitif de Berlin, l'évolution des catégorisations ne dépend pas uniquement du donné environnemental mais tient aussi à des enjeux fluctuants, d'ordre social, politique ou religieux, causant des reconfigurations permanentes qu'il est possible et nécessaire de retracer. Il observe par ailleurs que les deux principes fondateurs de la théorie berlinienne, c'est-à-dire la hiérarchie et la non-superposition, sont loin d'être respectés dans une vie quotidienne où des critères utilitaires viennent fréquemment se superposer à la grille de lecture taxonomique et en brouillent les contours<sup>1055</sup>. Apparaissent ainsi des classifications non systématiques, que Fabiola Jara nomme « contextes » (*contexts*) parce qu'elles fluctuent sans cesse, un même individu animal pouvant être rapporté à telle ou telle catégorie en fonction par exemple de critères alimentaires (*context of food*) tels que des tabous ou des prescriptions<sup>1056</sup>. Cette position a récemment été reprise dans l'une des rares études de la classification zoologique en guarani, menée par Françoise Grenand et concluant à la cohabitation d'une grande variété de facteurs irréductibles à la seule taxonomie<sup>1057</sup>. Or, s'il s'agit de réfléchir également en termes de « contextes » utilitaires et non plus uniquement à partir d'invariants universels, c'est tout l'intérêt d'une étude historique des systèmes de classification du vivant que d'en décrire les fluctuations dans le temps.

<sup>1054</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 79 ; BERLIN, *Ethnobiological Classification*, op. cit., p. 268.

<sup>1055</sup> ELLEN Roy F., *The Categorical Impulse: Essays in the Anthropology of Classifying Behaviour*, New York - Oxford : Berghahn, 2006. Ellen n'en remet pas pour autant en cause la validité du taxon de règne animal, dont il note la présence implicite dans son propre terrain de recherche : ELLEN Roy F., *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuaulu Animal Categories from Central Seram*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1993, p. 96-98.

<sup>1056</sup> JARA Fabiola, « The Meaning of Nominal Animal Categories among the Caribs of the Guianas », *Anthropos*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 117-126.

<sup>1057</sup> GRENAND Françoise, « Nommer son univers : pourquoi ? Comment ? Exemples parmi des sociétés amazoniennes », in PRAT Daniel et AL. (dir.), *Peut-on classer le vivant ? Linné et la systématique aujourd'hui*, Paris : Belin, 2008, p. 119-130. Cette dimension contextuelle de la taxonomie guarani, avec une prégnance de l'habitat et du lien avec la mythologie, a ensuite été mise en avant par CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 91, 102-104, 109.

Le point de vue d'Ellen nous rappelle donc que notre enquête autour du règne animal se doit d'intégrer des catégorisations ne relevant pas des seules discontinuités perceptives<sup>1058</sup>. Il en veut pour preuve l'exemple de la langue anglaise elle-même où, de fait, le règne animal n'émerge dans l'usage courant qu'à l'issue du XVII<sup>e</sup> siècle, où domine longuement l'emploi polysémique de la forme de vie « bête » (*beast*), en raison de sa prégnance dans la version autorisée de la Bible anglicane, éditée en 1611<sup>1059</sup>. Cette remarque doit en outre nous pousser à prendre en compte le fait que l'asystématicité classificatoire n'est pas à mettre au seul crédit des Guarani, mais également à celui des jésuites lexicographes. En effet, rappelons que les Pères du Paraguay ont, comme leurs coreligionnaires européens, recours à une classification zoologique aristotélicienne antérieure à la taxonomie linéenne et, contrairement à bien des préjugés, totalement irréductible aux principes de base de la systématique scientifique contemporaine<sup>1060</sup>. Encore immergés dans ce que Michel Foucault a pu qualifier « d'*épistémè* renaissante », irréductible à la « langue bien faite » de la biologie, les ignatiens sont les héritiers d'une tradition encyclopédique médiévale où des enjeux tels que l'autorité de la Genèse, les liens supposés avec Dieu ou le Diable, le rôle des quatre éléments ou les normes de la diététique chrétienne ont plus de poids que la saillance perceptuelle mise au premier plan par Brent Berlin, en faisant fi des variations culturelles et historiques effectives<sup>1061</sup>.

À une époque où le terme « d'animal » fait encore partie du lexique savant, la grande majorité des Européens, dont font partie les jésuites, n'emploient en vérité pas couramment le règne animal, ni les concepts-clés de « genre » ou « d'espèce » ni même les formes de vie qui nous semblent aujourd'hui évidentes<sup>1062</sup>. C'est par exemple le cas de l'idée « d'insecte », lente invention de l'époque moderne ne s'imposant, comme l'a

<sup>1058</sup> Pour une constatation des limites de l'approche berlinoise en contexte amérindien, voir MARTIN Emmanuel, *La proie, l'animal personne ou l'ennemi des hommes : nommer, classer, penser et se nourrir d'animaux sur le haut-Maroni des Wayana (Guyane française)*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Philippe Erikson, Paris : Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, 2014, p. 103-166. Et pour un état des lieux des difficultés méthodologiques, notamment documentaires, liées à la recherche en ethno-taxonomie historique, on consultera avec profit BRÉMONT Axelle et AL., « Appréhender les catégories zoologiques en anthropologie historique : enjeux méthodologiques et épistémologiques », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 73-93.

<sup>1059</sup> ELLEN, *The Categorical Impulse*, op. cit., p. 25. Sur ce point, se référer à l'étude décisive, mais malheureusement trop peu imitée, de ANDERSON Earl R., *Folk-taxonomies in Early English*, Madison : Fairleigh Dickinson University Press, 2003.

<sup>1060</sup> ZUCKER Arnaud, « Le mirage des classifications naturelles : remarques critiques sur un totem, d'Aristote à l'anthropologie contemporaine », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 199-218 ; pour une précieuse introduction aux principes classificatoires de la biologie contemporaine, consulter TILLIER Simon, « Terminologie et nomenclature : l'exemple de la taxonomie zoologique », *Langages*, vol. 157, 2005, p. 103-116.

<sup>1061</sup> FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966<sup>1998</sup> ; VAN DEN ABEELE Baudouin, « Classifier et inventorier le monde animal : les choix des encyclopédies médiévales latines (VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 173-185 ; PASTOUREAU Michel, « Classer les animaux : l'exemple du Moyen Âge occidental », in JEUDY-BAILLINI Monique (dir.), *Le Monde en mélanges : textes offerts à Maurice Godelier*, Paris : CNRS, 2016, p. 403-424.

<sup>1062</sup> HÜNEMÖRDER Christian, « Aims and Intentions of Botanical and Zoological Classification in the Middle Ages and Renaissance », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 5, n° 1, 1983, p. 53-67 ; SELOSSE Philippe, « Peut-on parler de classification à la Renaissance : les concepts d'« ordre » et de « classe » dans les ouvrages sur les plantes », *Seizième Siècle*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 39-56.

démontré Brian Ogilvie, qu'au siècle des Lumières<sup>1063</sup>. Dans un Paraguay jésuite fort éloigné des débats européens, c'est ainsi qu'un Florián Paucke structure son histoire naturelle autour de catégories aussi variées que les animaux aquatiques, ceux qui sont nocifs, les oiseaux d'eau, les oiseaux de rivière, les oiseaux de proie, les oiseaux des champs, les perroquets, toucans et nandous, les oiseaux domestiques, les animaux sylvestres, le gibier, les pécaris et enfin les bestioles rampantes<sup>1064</sup>. Ici, ni hiérarchie en quatre rangs, ni respect du principe de non-superposition, mais une très grande variété de « contextes » combinés, comme l'exige une époque bouleversée par la découverte du Nouveau Monde et n'ayant pas encore entrepris sa mise en inventaire systématique, qui sera la tâche des grandes expéditions scientifiques de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit au moment même où Paucke écrit son ouvrage, digne d'une encyclopédie médiévale<sup>1065</sup>. Afin de ne pas préjuger des représentations des ignatiens, nous aurons donc recours au *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias (1611) ainsi qu'au *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) contemporains de Montoya et de Restivo, afin de tenter de reconstituer le sens des grandes catégories castillanes qu'il nous sera donné de croiser<sup>1066</sup>. Car, et il s'agit là du dernier défi qu'il nous faudra relever, si les traductions du règne animal évoluent dans notre corpus, cette dynamique devra être attribuée aussi bien à l'évolution des stratégies de traduction en guarani qu'à l'histoire interne de la langue castillane elle-même, qui connaît sa propre destinée en Europe<sup>1067</sup>.

Une fois ce cadre conceptuel, méthodologique et documentaire établi, nous pouvons retourner à la base MYMBA et dresser un premier relevé des catégories qui y apparaissent. Dans ce but, nous avons inventorié toutes les entrées castillanes faisant référence au règne animal ou à l'une des cinq formes de vie répertoriées par Berlin et Brown. Ce premier tri a été complété par l'adjonction de toutes les entrées évoquant une catégorie « contextuelle » utilitaire et incluant plusieurs genres. Ainsi, des notions

<sup>1063</sup> OGILVIE Brian W., « Nature's Bible: Insects in Seventeenth-century European Art and Science », *Tidsskrift for Kulturforskning*, vol. 7, n° 3, 2008, p. 5-21.

<sup>1064</sup> AIMINO Matías, « Lenguajes, taxonomías e ilustraciones en la obra del naturalista jesuita Florián Paucke », *Bibliographica Americana*, vol. 15, 2019, p. 86-98.

<sup>1065</sup> GRENAND Françoise, « Nommer la nature dans un contexte prélinéen : les Européens face aux Tupi, du XVI<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 15-28 ; OGILVIE Brian W., *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*, Chicago : The University of Chicago Press, 2006 ; DE BENI Mateo (dir.), *De los descubrimientos a las taxonomías: la botánica y la zoología en la lengua española del Renacimiento a la Ilustración*, Mantoue : Universitas Studiorum, 2015.

<sup>1066</sup> Nous nous référons à l'*editio princeps* de chacun de ces deux dictionnaires en employant respectivement les sigles TC et DA pour renvoyer à COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid : L. Sánchez, 1611 ; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid : F. del Hierro, 1726, 6 vol. Ce dernier divise d'ailleurs les animaux, comme Paucke le fait, en « *anfíbios* » (crocodile, castor, loutre), « *acuáticos* » (baleine, saumon, canard, sangsue), « *cuadrúpedos* » (cheval, lion, chien), « *réptiles* » (couleuvre, ver de terre), « *terrestres* » (cheval, éléphant, lion) et « *volátiles* » (aigle, mouche), aucune de ces classes ne répondant à la taxonomie de Berlin.

<sup>1067</sup> De ce point de vue, nous nous inspirons des intuitions fondatrices de THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 65-89. Pour une proposition actualisée d'approche méthodologique en diachronie, voir POMMERENING Tanja et BISANG Walter (dir.), « Classification and Categorization through Time », in *Classification from Antiquity to Modern Times: Sources, Methods, and Theories from an Interdisciplinary Perspective*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2017, p. 1-17.

comme celles de « gibier » (*caza*), « bétail » (*ganado*), « proie » (*presa, montería*) ou même « monstre » (*monstruo, engendro*) ont été retenues, bien qu'absentes du modèle berlinois. Toutes les gloses guarani associées ont été prises en compte, et la signification des termes castillans a été systématiquement définie et précisée en note de bas de page. Nous aboutissons ainsi à une liste de 29 catégories, dont six taxons, 25 étant présentes chez Montoya, 20 dans les *Frases selectas* mais 19 seulement chez Restivo, cette érosion progressive du nombre de classes constituant déjà un fait historique remarquable et sans doute lié à une volonté de simplifier et de concentrer le système de classification missionnaire autour d'un plus petit nombre de termes, dont le rôle paraît s'affirmer<sup>1068</sup>.

Tableau 15 : principales classifications animalières (MYMBA)

Entrée castillane	Rang taxo.	Montoya 1640	F. selectas 1687	Restivo 1722
<i>Animal</i> <sup>1069</sup>	Règne	<i>Mba'e, so'o, héva'e, mymbáva</i>	<i>Cherymba</i>	<i>Mba'e mymba, mymba, cherymba, mburika, kavaju, vaka</i>
<i>Animal aguada</i> <sup>1070</sup>	Contexte	<i>So'o ypeguára, so'o ypetapiariguára</i>	Ø	Ø
<i>Animal casero, criado en casa</i> <sup>1071</sup>	Contexte	<i>Mba'e mymba, mymba</i>	<i>So'o, so'o mymbáva, mymba, cherymba</i>	Ø
<i>Animal del monte, montés</i> <sup>1072</sup>	Contexte	<i>So'o ka'apypáara, so'o ka'apeguára</i>	<i>So'o</i>	<i>So'o ka'apegua, héva'e ka'apegua</i>
<i>Animal doméstico</i> <sup>1073</sup>	Contexte	Ø	<i>Cherymba</i>	<i>Mymba</i>
<i>Animal fiero</i> <sup>1074</sup>	Contexte	Ø	Ø	<i>Mba'e mymba avae, pichyry, pochete</i>

<sup>1068</sup> Les entrées de la base MYMBA correspondant à ce relevé étant en nombre extrêmement élevé, nous n'indiquons pas leur localisation exacte, qui pourra être identifiée à partir d'une consultation directe de la base. Nous avons exclu les entrées castillanes proposant un simple adjectif (par exemple, *feroz*) mais avons inclus les catégories dérivées du terme « chose » (*cosa feroz*) dans la mesure où la glose guarani renvoie explicitement à la faune. Nous avons regroupé dans une même catégorie deux classifications homonymes en français, comme *ave* et *pájaro* (« oiseau »), ainsi que d'autres classes au signifié proche (*cosa feroz, fiera, espantosa, cruel, horrible*) afin de garantir la lisibilité des données.

<sup>1069</sup> TC [ce sigle renvoie à Covarrubias], f. 1.72r. « *Animal es sustancia animada, adornada de sentido y movimiento, y entre todos el principal es el hombre por ser animal racional, y se dice del bruto, y es nombre genérico para él y para el hombre [...]*. » DA, vol. 1. « *Cuerpo animado, que tiene sentidos y movimiento. El principal es el hombre, por ser animal racional, capaz de razón y entendimiento: los demás son brutos, bestias, sabandijas, monstruos, insectos, etc.* »

<sup>1070</sup> Entrée absente dans TC et dans DA.

<sup>1071</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 2. « *Lo que se hace, se cría o se tiene en casa y no se compra de fuera: como el lienzo, el pan y otras cosas que se fabrican para el uso de ella, y también se entiende de los animales, como conejos, palomas, gallinas, etc.* »

<sup>1072</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 4. « *Lo que anda, está, o se cría en el monte.* »

<sup>1073</sup> TC, f. 1.325r. « *Todo lo que se cría en casa y por esta razón es manso y apacible, más que lo que se cría en el campo [...]*. » DA, vol. 3. « *En su riguroso sentido vale todo lo que pertenece o es propio de la casa. [...] Vale también lo que se cría en casa, que con el trato de la gente se hace manso y apacible, a diferencia de lo que se cría en el campo.* »

<sup>1074</sup> TC, f. 1.403v. « *[Fiera], presupone y se ha de entender bestia, aunque no se exprima.* » DA, vol. 3. « *El bruto indómito, feroz y carnícero.* »



<i>Animal manso</i> <sup>1075</sup>	Contexte	<i>Mymba ijarakuava'e</i>	<i>Cherymba</i>	Ø
<i>Animalillo, gusano</i> <sup>1076</sup>	F. de vie	<i>Iso, taso, mba'e ape ape</i>	<i>Taso, iso, mba'e iso</i>	<i>Taso</i>
<i>Ave, pájaro</i> <sup>1077</sup>	F. de vie	<i>Guyra</i>	<i>Guyra, urutáu</i>	<i>Guyra</i>
<i>Ave de agüero, pájaro de agüero</i> <sup>1078</sup>	Contexte	Ø	<i>Guyra poroa'uwõ</i>	<i>Guyra poroa'uwõ</i>
<i>Ave de rapüña</i> <sup>1079</sup>	Contexte	<i>Guyra poru</i>	<i>Guyra poro, urutaürã</i>	<i>Guyra poru</i>
<i>Ave doméstica</i> <sup>1080</sup>	Contexte	<i>Guyra mymba</i>	Ø	Ø
<i>Ave silbadora</i> <sup>1081</sup>	Contexte	<i>Guyra ñe'engára, guyraño mongó'iva'e</i>	Ø	Ø
<i>Bestia, bruto</i> <sup>1082</sup>	F. de vie	<i>So'õ, héva'e, mba'e mymba, mymbáva, kavaju</i>	<i>So'õ, héva'e, mymbáva, mymba, kavaju</i>	<i>Mba'e mymba, mymba, cherymba</i>

<sup>1075</sup> TC, f. I.537v. « Se dice [de] lo que es apacible y sin violencia, como correr el agua o el río manso. De los animales aquéllos se llaman mansos que se dejan tratar y palpar con la mano, la cual amansa aún a la bestia cerril, trayéndole la mano por el rostro, cuello y lomo. Hay animales de su naturaleza mansos, y otros bravos, que los amansan. A los unos decimos mansuetos y a los otros mansuefactos. En los hatos de ganado llamamos manso al carnero que va delante de los demás. » DA, vol. 4. « Benigno, blando, tratable y dulce. [...] Usado como sustantivo, se toma por el carnero, buey u otro animal que va delante guiando a los demás. Dijóse así porque le tienen enseñado y amansado para eso. »

<sup>1076</sup> TC, f. I.458v. « Hay muchas diferencias de gusanos y en la consideración de ellos, siendo tan tristes animalejos, hay mucho que considerar en su naturaleza [...]. Muchas especies de gusanos refiere Antonio de Nebrija en el Vocabulario, a él me remito. » DA, vol. 4. « Cualquier insecto largo y delgado, de varios colores y figuras, que se cría en la tierra, en el agua, en los cuerpos vivos y en los muertos. Anda arrastrando, y no tiene hueso alguno. »

<sup>1077</sup> TC, f. I.103r et f. I.581v. « Ave absolutamente se toma por la gallina. [...] En Castilla [pájaro] no es nombre genérico, que comprende toda especie de pajaritos y pájaros y a los halcones llaman pájaros. » DA, vol. 1. « Todo animal que cubierto de plumas vuela y pone huevos. [...] Por antonomasia se entiende, según estilo familiar, la gallina o polla, y así se dice se comieron dos aves asadas, el principio fue un ave en la olla o puchero hubo ave, etc. [...] Nombre genérico que comprende toda especie de aves, aunque más especialmente se suele entender [con pájaro] las pequeñas. [...] Particularmente se toma por el gorrión. »

<sup>1078</sup> TC, f. I.22r-22v. « El que adivina por agüeros. [...] Género de adivinanza por el vuelo de las aves y por su canto o por el modo de picar los granos o migajas que se les echaban para conjeturar los augures, buenos o malos sucesos. [...] Todo esto se entiende entre gentiles y bárbaros y no entre cristianos. » DA, vol. 1. « Los gentiles llamaban así a cierto género de adivinación por el canto, el vuelo y otras señales, que tenían observadas en las aves y se llamaban augures los que formaban estos pronósticos. Pero entre nosotros se toma esta voz por los pronósticos buenos o malos, que neciamente se forman de algunas casualidades, que no pueden tener conexión alguna para inferir de ellas los sucesos, que son libres y penden de superior providencia, en que se cometen muchas supersticiones. »

<sup>1079</sup> TC, f. I.103r. « La carnícera, que se mantiene de las demás y de la carne de animales terrestres [...]. » DA, vol. 1. « Es aquella que se sustenta y mantiene de otras aves y animales, como son el águila, el halcón, el gavilán, el cernícalo y otros. »

<sup>1080</sup> Voir la note *supra* relative à *animal doméstico*.

<sup>1081</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 6. « Lo que silba. »

<sup>1082</sup> TC, f. I.134r-134v et f. I.153v. « Es nombre genérico, que comprende todos los animales irracionales [...]. Esto es de rigor en la lengua latina, pero en la castellana, ordinariamente se toma por los animales de cuatro pies corpulentos, de los cuales unos son domésticos, como el asno, el mulo, el caballo, etc. y otros salvajes feroces, como el león, el oso, el elefante, etc. [...] Bruto, comunmente se toma por el animal irracional, cuadrúpedo, tardo, grosero, cruel, indisciplinable. [...] » DA, vol. 1. « Aunque en su origen y significado latino bestia, de donde se ha tomado, comprenda todo género de animales terrestres, volátiles y acuáticos, en castellano por esta palabra solamente se entiende el animal corpulento y cuadrúpedo y específicamente los domésticos, como caballos, mulos, asnos, pues los salvajes y feroces, como leones, tigres, osos, elefantes y otros, aunque sean en la realidad bestias y de cuatro pies, siempre se añade el adjetivo fiero para denotarlos y expresarlos. [...] Comumente se toma [bruto] por el animal cuadrúpedo, como el caballo, mulo, asno, etc. »

<i>Bestia del monte</i> <sup>1083</sup>	Contexte	Ø	<i>So'ò ka'apeguára</i>	<i>Héva'e ka'apegua, so'ò ka'apegua</i>
<i>Caza</i> <sup>1084</sup>	Contexte	<i>Mba'e, so'ò, héva'e</i>	<i>Mba'e, so'ò, héva'e</i>	<i>Mba'e, so'ò, héva'e</i>
<i>Cosa alada</i> <sup>1085</sup>	Contexte	<i>Ipepova'e</i>	Ø	Ø
<i>Cosa apetitosa</i> <sup>1086</sup>	Contexte	<i>Héva'e, he katu, hevãng, hevry</i>	Ø	Ø
<i>Cosa feroz, fiera, espantosa, cruel, horrible</i> <sup>1087</sup>	Contexte	<i>Mba'e ijanaete reko, pichyry, avaete</i>	<i>Mba'e avaete, mymba avaete</i>	<i>Mba'e pichyry katu, avaete katu, poropy'a mond'iva'e</i>
<i>Cosa marina</i> <sup>1088</sup>	Contexte	<i>Paraguasypyiára, para po</i>	Ø	Ø
<i>Cosa montesa, montara</i> <sup>1089</sup>	Contexte	<i>Ka'ygúara, ka'apeguára</i>	<i>Ka'apeguára, ka'apypíara, ka'ayguára</i>	<i>Ka'aygua</i>
<i>Cosa ponzoñosa</i> <sup>1090</sup>	Contexte	<i>Ipopiava'e, porojukava'e, porapitiva'e, mbói</i>	Ø	Ø
<i>Ganado</i> <sup>1091</sup>	Contexte	<i>Héva'e, mba'e mymba, mymbáva, mymba, cherymba</i>	<i>Mymba, cherymba</i>	<i>Mymba, cherymba, va'ka</i>
<i>Marisco</i> <sup>1092</sup>	Contexte	<i>Para pore</i>	<i>Paranambo</i>	Ø
<i>Monstruo, engendro</i> <sup>1093</sup>	Contexte	<i>Oñemoñangaiva'e</i>	<i>Ñemoñangai</i>	<i>Mba'e mymba hecha avaete katu, pichyry katu, ñemoñangai</i>
<i>Pescado, pez</i> <sup>1094</sup>	F. de vie	<i>Pira, ypóra</i>	<i>Pira, ypyiára</i>	<i>Pira, ypóre, ypyiáre</i>

<sup>1083</sup> Voir la note *supra* relative à *animal del monte, montés*.

<sup>1084</sup> TC, f. l.166v-167r. « *El ejercicio de prender los animales y las aves, lo cual llamamos cazar.* » DA, vol. 2. « *La acción de buscar, seguir, acosar y perseguir las aves o animales, para rendirlos y sujetarlos el hombre a su dominio, lo que se ejecuta con armas, lazos, trampas y otras invenciones. [...] Se llaman también las mismas aves, o animales, que se van a cazar, antes o después de ser cogidas.* »

<sup>1085</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 1. « *La cosa que tiene alas.* »

<sup>1086</sup> TC, f. l.78r. « *Lo que pone apetito y gana de comer, por tener buen gusto.* » DA, vol. 1. « *Lo que es digno de apetecerse y desearse.* »

<sup>1087</sup> TC, f. l.401r. « *Feroz, el hombre o animal furioso y ensañado.* » DA, vol. 3. « *Bravo, cruel, inhumano, violento.* »

<sup>1088</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 4. « *Lo que es del mar, como agua marina, paz marino, etc.* »

<sup>1089</sup> Voir la note *supra* relative à *animal del monte, montés*. TC, f. 554v. « *Montaraz y montesino, lo que es del monte.* » DA, vol. 4. « *Lo que anda o está hecho a andar en los montes, o se ha criado en ellos.* »

<sup>1090</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 5. « *Lo que tiene o encierra en sí ponzoña.* »

<sup>1091</sup> TC, f. l.427r. « *Primera y especialmente significa el hato de las ovejas y luego cualquier otro que se apacienta en el campo [...].* » DA, vol. 4. « *Nombre genérico de las bestias de una especie, que regularmente se apacientan juntas, como ganado ovejuno, vacuno y otros [...].* »

<sup>1092</sup> Entrée absente dans TC. DA, vol. 4. « *Pescados pequeños encerrados en unas conchuelas que se hallan en las riberas del mar y pegados a las peñas.* »

<sup>1093</sup> TC, f. l.554v. « *Es cualquier parto contra la regla y orden natural, como nacer el hombre con dos cabezas, cuatro brazos y cuatro piernas.* » DA, vol. 3 et vol. 4. « *Parto o producción contra el orden regular de la naturaleza. [...] El parto informe que nace sin la proporción y composición debida, lo que también conviene a los monstruos.* »

<sup>1094</sup> TC, f. l.586v-587r. « *Es todo género de peces. [...] Pez que se cría en el agua.* » DA, vol. 5. « *Nombre que se da a todo género de peces. [...] Privativamente se llama el bacallao o abadejo, y sus especies. [...] Se toma también por el pez, especialmente si es grande. [...] Animal que nada y vive en el agua. [...] Se toma particularmente por los que se crían en los ríos, y no tienen nombre determinado.* »

<i>Presa, montería</i> <sup>1095</sup>	Contexte	<i>So'o, tembia</i>	<i>Tembia, cherembia</i>	<i>Tembia, cherembia</i>
<i>Serpiente, culebra, víbora, sierpe, lagarto, lagartija</i> <sup>1096</sup>	F. de vie	<i>Mbói, teju</i>	<i>Mbói, teju, kuriju</i>	<i>Mbói, teju, moñat</i>
<i>Víbora ponzoñosa</i> <sup>1097</sup>	Contexte	<i>Mbói ipopiava'e, porojukava'e, pochyna'e</i>	Ø	<i>Mbói porojukava'e, porne'õva'e</i>

Avant même d'entrer dans le détail de ces classifications, il apparaît au premier regard que la majorité d'entre elles répondent à un ensemble restreint de gloses très productives, pouvant être agglomérées morphologiquement dans les cinq groupes qui suivent : *mba'e*, *so'o*, *héva'e*, *tembia-cherembia*, *mba'e mymba-mymbáva-mymba-cherymba*. À quoi correspondent-ils ? Il suffit pour s'en assurer de consulter le *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya, seul ouvrage qui, rappelons-le, propose des explicitions en castillan de concepts guarani. Nous y apprenons d'abord que *mba'e* est un mot extrêmement vague désignant génériquement une « chose, quelque chose, fantôme » (*cosa, algo, fantasma*)<sup>1098</sup>. Les trois groupes suivants sont, eux, fortement liés à l'alimentation. Ainsi, *so'o* signifie littéralement « viande, pulpe, bêtes, moëlle » (*carne, pulpa, bestias, meollo*) et renvoie donc aussi bien à la chair humaine qu'à celle du gibier, voire à celle du poisson, des fruits ou même du pain, le verbe *so'o* équivalant au fait de convier à un festin<sup>1099</sup>. *Héva'e*, pour sa part, ne dispose pas d'une entrée attitrée dans le *Tesoro*, mais celui-ci nous apprend que la racine *he* signifie « saveur » (*sabor*) et, de fait, notre propre relevé indique que la notion de « chose appétissante » (*cosa apetitosa*) est traduite par *héva'e* (« ce qui est bon ») ou *he katu* (« très bon »)<sup>1100</sup>. Quant à *tembia-cherembia*, il s'agit de la forme absolue et de première personne du singulier d'un terme lié à la prédation, comme nous le révèle Montoya : « ce que j'ai pris à la chasse ou à la pêche, la part qui m'est revenue, ce qu'il a pris à la guerre » (*lo que cogí cazando, o pescando, la porción que le cupo, lo que cogió en guerra*),

<sup>1095</sup> Entrées absentes dans TC. DA, vol. 4 et vol. 5. « *En la volatería se llama el ave a quien prende el halcón u otra ave de rapiña. Y por metáfora se toma por aquello que se gana o adquiere, aunque sea cosa no material. [...] La caza de jabalías, venados y otras fieras, que llaman caza mayor.* »

<sup>1096</sup> TC, f. II.27r, f. I. 258v-259r, f. I.139r-139v, f. 512r. « *Comunmente llamamos serpiente a un género de culebra que fingimos tener alas y grandes uñas en los pies. [...] Por la misma razón que se va deslizando por la tierra, se llama serpiente [...] y sierpe, culebra, dragón, son nombres que se toman el uno por el otro. [...] Especie de serpiente bien conocida y aunque en cuerpo y cantidad es pequeña, su veneno es terrible y casi irreparable [...]. Lagarto, un género de serpiente bien conocido, váse arrastrando por la tierra con cuatro pies a manera de brazos de hombre. [...] Lagartija, animal de esta especie, aunque pequeño.* » DA, vol. 2, vol. 4, vol. 6. « *Animal, que arrastra por la tierra, o por no tener pies como las culebras y sus semejantes, o por tenerlos muy cortos, como los largartos, etc. [...] Animal bien conocido, el principal de los que arrastran por la tierra. Su cuerpo es de mucha longitud respecto del grueso, pues las hay de dos o tres varas, y se va adelgazando desde la cabeza hasta rematar la cola en punta. [...]. Pequeña serpiente venenosa, [...] la cola no va adelgazando proporcionadamente, como otras serpientes, sino de repente se hace muy sutil a distancia determinada del cuerpo. [...] Lo mismo que serpiente. [...] Insecto de color verde [...]. Tiene la cabeza grande y la cola larga y cuatro bracillos de la misma hechura que los del hombre, aunque muy cortos. [...] Especie de lagarto, de color pardo y mucho menor que él.* »

<sup>1097</sup> Voir les notes *supra* relatives à *víbora* et à *cosa ponzoñosa*.

<sup>1098</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 211r-211v.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 116v-117r.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 147r. L'étymologie du terme est donc très probablement *he-va'e*, c'est-à-dire la racine *he* associée au suffixe *-va'e* à valeur nominalisatrice.

le concept s'appliquant donc aussi bien à la faune qu'aux humains<sup>1101</sup>. Enfin, le groupe *mba'e mymba-mymbáva-mymba-cherymba* constitue un ensemble de déclinaisons du terme *mymba*, que nous avons déjà croisé deux fois chez Sepp, et que le *Tesoro* explicite de façon lapidaire comme « animal familier » (*animal casero*)<sup>1102</sup>. Remarquons d'emblée que, à l'exception de *mymba*, aucune de ces classes ne renvoie à titre exclusif au règne animal dans les explications qu'offre Montoya dans les pages de son trésor guarani-castillan.

Mais revenons à nos taxonomies. Dans la mesure où Berlin et Brown font du développement des formes de vie un préalable absolument nécessaire à l'explicitation du règne animal, il convient de débiter notre analyse par ces *life-forms* censées désigner les taxons « oiseau », « poisson », « serpent », « ver-insecte » et enfin « quadrupède ». Comme nous l'avons vu en nous référant à l'ethnographie des Mbyá, il n'y a pas de doute sur l'existence en guarani des formes de vie « oiseau » (*gyyra*) et « poisson » (*pira*), présentes de 1640 à 1722 sans altérations, si ce n'est le recours par *Frases selectas* à un genre, l'engoulevent ibijau (*urutáu*, famille des *Nyctibiidae*) promu représentant de sa forme de vie suivant une stratégie de prototypicité sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. À cette forme de vie sont associées plusieurs classes contextuelles, liées à des facteurs religieux (*ave de agüero*), éthologiques (*ave de rapña*, *ave silbadora*) ou utilitaires (*ave doméstica*, logiquement glosée *gyyra mymba*). Dans tous les cas, c'est bien le terme *gyyra* qui est employé, le *Tesoro* le traduisant sans difficultés par « oiseau » (*pájaro*, *ave*)<sup>1103</sup>. Le cas des « choses ailées » (*cosa alada*, *ipepova'e*), évoqué par Montoya mais non repris par ses successeurs, est singulier car il ne semble pas s'être limité aux seuls oiseaux, raison, peut-être, pour laquelle cette notion a été écartée. La situation est la même pour les « poissons » (*pira*), glosés sans ambiguïtés mais qui sont ici en concurrence avec une autre formule, « choses de l'eau » (*ypóra*, *ypypíara* avec des variantes dialectales en *-re*). Montoya donne une sous-catégorie contextuelle désignant les « choses de la mer » (*cosa marina*, *paraguasypypíara*, *para pó*) et les « fruits de mer » (*marisco*, *para póre*, *panambo* en 1687)<sup>1104</sup>. Si la situation peut sembler ici transparente, avec d'une part des animaux des airs et de l'autre ceux des eaux, n'oublions pas que l'acception des termes *ave* et *pez* sont très larges à l'époque moderne. Sepp, Guevara, Dobrizhoffer et même Sánchez Labrador incluent par exemple les caïmans, tortues, serpents d'eau et capybaras parmi

<sup>1101</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 377r-377v. Il semble que *tembia*, également orthographié *tembi'a* par Montoya, soit constitué de la racine *-a* signifiant « chute », « capture » et du préfixe quadriforme passif *tembi-*. La *tembia* ou *cherembia* est donc de façon très littérale « ce qui a été capturé » ou « ce que j'ai capturé ».

<sup>1102</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 221v-222r. Montoya prend comme point de départ la forme de première personne du singulier *cherymba*, qu'il indique dériver de *cheremymba* devenu *chereymba* par chute de la consonne intervocalique. Comme nous aurons bientôt l'occasion de le voir, cette étymologie fait donc de *cherymba* le pendant exact de *cherembia*, le signifié initial de *che-rem(b)i-ymba* étant difficile à établir, la racine *-mba* indiquant les idées de fin ou de mort, deux concepts peu compatibles avec la notion de *mymba*. *Mymbáva* est la forme substantifiée de *mymba*, qui est elle-même la forme absolue de *cherymba* (la forme grammaticalement correcte *tymba* étant rarement documentée). Quant à la locution *mba'e mymba*, elle relève d'une autre logique, possiblement néologique, qu'il nous appartiendra d'interpréter plus bas.

<sup>1103</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 132v-133r.

<sup>1104</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 297v.

les poissons qui, en Europe, peuvent même inclure des oiseaux aquatiques puisque, nous l'avons vu, ce concept répond avant tout à des enjeux contextuels (alimentaires et religieux), visant à définir ce qui peut ou ne peut pas être consommé durant le jeûne.

La situation est plus complexe en ce qui concerne les « serpents » et les « vers-insectes ». En effet, il ne semble pas, dans le premier cas, qu'un seul taxon corresponde ni en castillan ni en guarani à cette catégorie, puisque nous retrouvons pêle-mêle dans les entrées des dictionnaires les termes *teju* (« lézard terrestre » selon le *Tesoro, lagarto de tierra, lagartija*) et *mbói* (« vipère », *víbora*, terme recouvrant en réalité presque tous les ophidiens, venimeux ou non) qui recourent des catégories européennes elles-mêmes confuses, les substantifs *víbora*, *culebra*, *serpiente*, *sierpe*, *lagarto* et *lagartija* ayant alors des frontières particulièrement floues<sup>1105</sup>. Deux espèces de gros *Colubridae-Boidae* servent par ailleurs de prototypes en 1687 et 1722, la *kuriju* d'une part, le *moñã* de l'autre. Nous notons aussi la présence, chez Montoya et Restivo, d'une sous-classe contextuelle de « vipères venimeuses » (*víbora venenosa*) définies comme « mortelles » ou « mauvaises » (*ipopiava'e, porojukava'e, poroe'õva'e, pochyya'e*), en lien avec la classe plus générique des « choses venimeuses » (*cosa ponzoñosa*) disparaissant après 1640. En ce qui concerne les « vers-insectes », deux termes apparentés semblent s'imposer, *taso* (« ver à bois et à chair », *gusano de palos y carne*) et *iso* (« ver » en général, *gusano*), le premier étant considéré comme un prototype<sup>1106</sup>. Le troisième terme mis en avant par Montoya, *mba'e ape ape*, littéralement « choses rampant sous terre », ne semble pas s'être imposé pour désigner l'ensemble des « petits animaux » ou « animalcules » (*animalillo*)<sup>1107</sup>. Ici bien plus encore qu'avec les oiseaux et les poissons, nous voilà donc face à des taxons aux limites très floues, difficilement stabilisées et, comme toujours, il suffit de lire les chroniqueurs de la Compagnie pour découvrir qu'ils classent eux-mêmes pêle-mêle, chauves-souris, puces, vipères et même souris dans la catégorie fourre-tout des « bestioles » (*sabandijas*) recouvrant l'ensemble de ces deux champs, aussi vagues en castillan qu'en guarani<sup>1108</sup>.

Nous voilà donc arrivés à l'étape centrale pour notre propos, relative à la forme de vie « quadrupède » jugée indispensable à l'émergence d'un règne animal explicite. De ce point de vue, le terme castillan savant *cuadrúpedo* brille par son absence, au profit de deux notions quasiment synonymes et, nous l'avons vu avec le cas anglais, d'usage beaucoup plus courant : « bête » (*bestia*) et « brute » (*bruto*). Comme l'a souligné Ellen, la première a longtemps eu, dans les langues vulgaires d'Europe de l'Ouest, la valeur d'un équivalent populaire du règne animal tout entier, bien que son emploi le plus fréquent ait été restrictif, en se limitant aux seules « brutes », c'est-à-dire aux seuls gros

<sup>1105</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 215v, 376v.

<sup>1106</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 172v-173r, 350v.

<sup>1107</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 48r. Sur l'importance centrale de ces serpents et de ces vers dans la pastorale jésuite, voir notre chapitre 9.

<sup>1108</sup> Le terme de *sabandija* ne dispose pas d'une entrée dédiée dans les vocabulaires hispano-guarani mais apparaît très fréquemment sous la plume des ignatiens. Il est absent en tant qu'entrée dans TC mais est bien défini par DA, vol. 6. « *Animalillo imperfecto de los que se crían de la putrefacción y humedad de la tierra.* »

quadrupèdes, généralement domestiques. Une fois cette nuance posée, observons les choix de traduction des dictionnaires hispano-guarani. Au premier regard, il apparaît que la situation est extrêmement confuse. Sous Montoya, cinq gloses sont proposées : *so'o*, *héva'e*, *mba'e mymba*, *mymbáva* et, notablement, le genre *kavaju*. *Frases selectas* reprend cette liste à l'identique en supprimant *mba'e mymba*, tandis que Restivo ne conserve que trois termes : *mba'e mymba*, *mymba*, *cherymba*. La logique d'ensemble est clairement celle d'une réduction de la notion de bête et de brute, c'est-à-dire de quadrupède, aux seuls dérivés de la racine *mymba*, tout d'abord en évacuant le cheval *kavaju*, puis en excluant les classes *so'o-héva'e*. En d'autres termes, cette forme de vie est de plus en plus liée à une idée « d'animal familier » qui semble être la clé de voûte du casse-tête taxonomique missionnaire. Retenons pour l'instant la curieuse disparition du cheval, qui ne pourra être éclaircie qu'à la lumière de l'évolution du règne animal lui-même. Un dernier détail à relever est l'apparition tardive, en 1687 et 1722, d'une sous-classe contextuelle de « bêtes sylvestres » (*bestia del monte*) qui fait réapparaître les termes *so'o* et *héva'e* en les associant à un toponyme (« de la forêt », *ka'apegua*, *ka'epeguára*) issu d'une sous-classe plus englobante, celle des « choses de la forêt ou sylvestres » (*cosa montesa*, *montaraz*) que l'on retrouve sans altération de Montoya à Restivo. Il semble donc que *so'o* et *héva'e* n'aient pas été exclus complètement de la forme de vie « quadrupède », mais aient été petit à petit rétrogradés à un cas particulier, celui des bêtes étant originaires de la forêt.

Cet accent mis sur la topographie interroge. Il divise les bêtes entre, d'une part, la faune non marquée (*mymba*) et, de l'autre, les quadrupèdes sylvestres marqués (*so'o*, *héva'e*). Il faut, pour saisir cette dichotomie, prêter attention à la traduction des classes contextuelles de « proie » (*presa*, *montería*), de « gibier » (*caza*) et de « bétail » (*ganado*). Ces catégories ont en commun d'agglomérer différentes formes de vie (les perroquets et les pécaris pour le gibier, les poules et les bœufs pour le bétail, à titre d'exemple) sans atteindre le degré maximal de généralité associé au règne animal. Or, de 1640 à 1722, les termes liés à la chasse ou à la pêche n'évoluent pas : la proie reste *tembia* ou *cherembia* (elle était aussi *so'o* pour Montoya) et le gibier est invariablement *mba'e*, *so'o* ou *héva'e*. La situation est inverse dans le cas du bétail. Dans le premier *Vocabulario*, ce dernier inspire une grande quantité de gloses, via l'ensemble des dérivés de *mymba* et *héva'e*. *Frases selectas* opère un choix radical en ne conservant que *mymba* et *cherymba*, que Restivo complète par l'ajout du genre *vaka*. En un siècle, on assiste à la séparation des champs lexicaux du bétail et du gibier, superposés chez Montoya mais différenciés par Restivo : à *tembia*, *cherembia*, *so'o* ou *héva'e*, le gibier, à *mymba* et ses dérivés, le bétail. Sous ce rapport, l'évolution de la forme de vie « bête » ou « brute » est limpide, car elle paraît reproduire un phénomène que nous avons déjà observé à propos de la zoonymie et du lexique pratique<sup>1109</sup>. Au fil du temps, le quadrupède par excellence est rapproché du bétail, c'est-à-dire de la vache, le gibier ne devenant qu'une sous-catégorie sylvestre à la valeur restreinte et en tout cas non prototypique là où, en 1640, il était encore sur

<sup>1109</sup> Nous renvoyons sur ce point à nos chapitres 1 et 2.

un pied d'égalité avec des classes plus englobantes et jouait donc un rôle de premier plan dans la taxonomie missionnaire. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est le bétail qui assure ce rôle.

Cet état de fait mérite de nous arrêter un instant sur l'idée de prototype. Nous avons établi à partir de Brown et de son concept « d'inversion de marquage » (*marking reversal*) que l'usurpation du nom du pécari par le porc (*tajasu*), de celui du colin ou tocro par la poule (*uru*) et de celui du jaguar par le chien (*jagua*) met en évidence que l'animal européen a acquis une saillance supérieure à celle de son jumeau américain<sup>1110</sup>. Selon Brent Berlin, ce type de phénomène est lié au fait qu'un petit nombre d'animaux sont systématiquement conceptualisés comme des « prototypes » (*prototypes*) de leurs classes, dans la mesure où ils les incarnent mieux que tout autre. Ainsi le genre *jagua* sera parfaitement représenté par le chien *jagua* homonyme, aux dépens du *jaguarete*, c'est-à-dire du jaguar devenu un exemplaire marginal de son propre genre. Berlin note, que ce phénomène d'homonymie entre deux rangs peut parfois se reproduire dans l'ensemble de la pyramide taxonomique, quand une espèce devient tellement saillante qu'elle désigne son genre, sa forme de vie, voire son règne tout entier<sup>1111</sup>. Dans le cas du guarani jésuite, nous assistons à une promotion exceptionnelle du genre *vaka*, qui en vient à incarner le bétail par excellence, bétail qui est lui-même le prototype de tout les quadrupèdes. Mais comment expliquer, dès lors, que le genre *kavaju*, prototypique pour les bêtes et les brutes du temps de Montoya, se soit vu progressivement effacé ?

Cette contradiction disparaît si nous changeons à nouveau de focale et si nous nous intéressons enfin au règne animal, car nous découvrirons que le cheval a en réalité été au promu au rang de prototype non pas des seuls quadrupèdes, mais bien de tous les animaux. Sous Montoya, en effet, nous lisons que le règne animal, c'est-à-dire les entrées se contentant du seul terme « animal » (*animal*) non adjectivé, peut être signifié par une grande diversité de termes, liés à la chasse aussi bien qu'à l'élevage : *mba'e*, *so'o*, *béva'e* d'une part, *mymbáva* de l'autre. Du point de vue de la variété des termes engagés, la balance pèse encore très largement du côté du monde de la forêt et de ses proies. Le changement de paradigme est donc d'autant plus radical lorsqu'en 1687, les *Frases selectas* se limitent au seul terme *cherymba*. Restivo ne fait que décliner ce dernier avec l'ajout de *mba'e mymba* et de *mymba*, tout en incluant pour la toute première fois trois prototypes du règne animal : sans surprise, la vache *vaka*, le cheval *kavaju* et, avec lui, la mule *mburika*. Nous retrouvons ainsi, tout au sommet de la pyramide taxonomique, la même dynamique que pour la forme de vie « quadrupède », qui a sans doute joué à plein dans la reconfiguration de « l'animal » : d'un ensemble mixte entre gibier et bétail en 1640, nous passons dès 1687 à un règne animal pensé exclusivement au prisme du bétail et, plus précisément, des bovinés et des équidés. La promotion de la vache est

<sup>1110</sup> Consulter aussi notre chapitre 1 à ce sujet. Si l'on suit la logique de Berlin, cela signifie que le porc serait devenu le prototype du pécari, la poule celui du colin et le chien celui du jaguar. Si ce raisonnement se défend du point de vue des structures purement linguistiques, nous verrons dans notre chapitre 9 que la saillance de la faune locale reste prégnante.

<sup>1111</sup> BERLIN, *Ethnobiological Classification*, op. cit., p. 24.

donc totale, au point de représenter son règne ainsi que sa forme de vie, tandis que les chevaux et les mules gardent une place de choix en tant qu'animaux par excellence<sup>1112</sup>.

Les choses sont toutefois loin d'être aussi simples. En effet, nous avons relevé pas moins de six sous-classes consistant en des adjectivations, par nature paradoxales, du terme *animal*, c'est-à-dire des sous-ensembles relativement comparables à celui de proie, gibier ou bétail. Cette fragmentation revêt une grande importance, car elle nous révèle une difficulté à transposer la notion englobante de règne animal sans la scinder en différents domaines, qui ont pu jouer un rôle plus décisif que le règne lui-même. Sous Montoya, nous retrouvons de la sorte une sous-classe chère aux ethnographes contemporains, celle « d'animal d'eau » (*animal aguado*) qui renvoie sans aucun doute à la chasse en ségréguant des *so'o* « issus de l'eau » ou « vivant sans cesse dans l'eau » (*so'o ypeguára, so'o ypetapiariguára*)<sup>1113</sup>. Elle disparaît néanmoins par la suite. L'idée « d'animal apprivoisé » (*animal manso*) a eu une plus forte postérité : indexée cette fois sur *mymba* pour discriminer les individus « doués d'entendement » (*mymba ijarakuaava'e*), elle est substituée par *cherymba* en 1687<sup>1114</sup>. L'opposition la plus décisive est en réalité celle entre les « animaux familiers » (*animal casero, animal criado en casa*) et les « animaux de la forêt ou sylvestres » (*animal del monte, montés*) qui semble rejouer, en miroir et à un rang plus bas, le hiatus que nous venons d'identifier à propos des quadrupèdes. Ici-non plus, aucune évolution en ce qui concerne les animaux forestiers, toujours liés à *so'o* ou *héva'e* et « originaires de la forêt » (*so'o, héva'e ka'a pypiára, ka'a ypeguára, ka'a ypegua*). Le cas des animaux familiers est singulier car, ici, Montoya n'hésite pas et renvoie sans confusion aux seuls dérivés de *mymba*. C'est paradoxalement *Frases selectas* qui introduit à son tour un élément de confusion en mêlant le groupe *mymba* avec *so'o*, doute que Restivo résout tout simplement en supprimant cette sous-classe de son répertoire. La logique semble donc être encore celle d'une ségrégation toujours plus claire du monde de la forêt et de celui des foyers. Les deux dernières sous-catégories vont dans ce sens, bien que de manière très différente. *Frases selectas* introduit en effet l'idée « d'animal domestique » (*animal doméstico*), entendu au sens restreint d'animal de la *domus*, vivant dans la maison, et le glose par un *cherymba* que Restivo change en *mymba*. Le dernier cas est plus original car il est introduit en 1722 seulement et relatif à « l'animal féroce » (*animal fiero*). Nous pourrions logiquement nous attendre à un usage adjectivé de *so'o* ou *héva'e* mais c'est à l'inverse *mymba*, ou plus précisément *mba'e mymba*, qui est ici

<sup>1112</sup> Cette promotion du cheval aux côtés de la vache est cohérente si nous tenons compte, avec nos chapitres 1 à 3, de la forte progression du lexique et des pratiques équestres dans le guarani missionnaire à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>1113</sup> L'ethnographie des Mbyá contemporains a en effet souligné l'existence d'une classe composite « d'habitants de l'eau » (*ypo* ou *y rupigua*), contrepartie fluviale des « habits de la forêt » (*ka'a rupigua*) et incarnée prototypiquement par les loutres *ypo guasu* (*Pteronura brasiliensis*) et *guairaka* (*Lontra longicaudis longicaudis*). Cette catégorie inclut, en lien avec la mythe des Jumeaux qui lui fixe son origine, d'autres genres aussi variés que les caïmans et les serpents aquatiques, tous considérés comme des bêtes féroces créées par les Jumeaux pour dévorer les Jaguars. NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 138, 147, 154, 156 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 76 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 54, 58 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 165-168.

<sup>1114</sup> Sur le lien entre ce renvoi à « l'entendement » et l'idée de domestication, voir notre chapitre 5.



convoqué et associé au fait d'être « horrible, terrible, méchant » (*mba'e mymba avaeete, pichyvy, pochete*), une terminologie qui rappelle celle de la sous-classe plus ancienne des « choses féroces » (*cosa feroz, fiera, espantosa, cruel, horrible*) indexées sur *mba'e*. Il semble ici y avoir eu un glissement de *mba'e* vers *mba'e mymba*, qui ne tient pas uniquement à une proximité du signifié, mais aussi au fait qu'en raison du triomphe du groupe *mymba* comme représentant des animaux en général, l'animal féroce ne devient qu'un cas particulier, un *mymba* en mode mineur et non plus une notion autonome. En d'autres termes, l'opposition entre sauvage et familier devient une subordination du sauvage au familier, du moins dans le cadre du discours lexicographique des jésuites. C'est la même logique qui révèle pourquoi la sous-classe du « monstre » (*monstruo, engendro*), c'est-à-dire, à l'époque moderne, de l'animal qui est un hybride de quadrupède, de bestiole, de serpent, d'oiseau ou de poisson, passe d'un terme autonome signifiant « mauvais engendrement » (*oñemoñangaiva'e, ñemoñangai*) chez Montoya et *Frases selectas* à une locution inféodée à *mba'e mymba* et faisant de tout être monstrueux un exemplaire marginal et défectueux du règne animal, caractérisé par le fait d'être « d'horrible aspect et très méchant » (*mba'e mymba hecha avaeete katu, pichyvy katu*)<sup>1115</sup>. Rien donc, pas même les hybrides, n'échappe au primat tardif mais total de la classe *mymba*, ayant désormais vocation à englober par dérivation tout cas particulier et à désigner ainsi les animaux.

Le panorama d'ensemble est ainsi parfaitement cohérent : à une poignée de formes de vie plus (oiseau-*gyra* et poisson-*pira*) ou moins (insecte-ver-*taso* et serpent-lézard-*mbói-teju*) bien définies, les missionnaires ont tenté d'ajouter la catégorie unifiée de quadrupèdes-*mymba* en passant outre une distinction fondamentale établie par le guarani entre gibier-*mba'e-so'o-héva'e-tembia* d'une part et animaux familiers-*mymba* de l'autre. Cette entreprise a été rendue possible par l'introduction de la sous-classe bétail, initialement ambiguë chez Montoya car rapprochée alternativement du gibier et des animaux familiers, mais progressivement indexée sur le seul groupe *mymba* en général et sur la seule vache-*vaka* en particulier. Cette consolidation d'une notion unitaire de la forme de vie quadrupède-*mymba* aurait constitué la dernière étape avant l'extension de cette logique à l'échelle du règne animal tout entier, avec une expulsion ou une dégradation des catégories cynégétiques au profit du bétail, toujours classé comme *mymba* et toujours représenté par la vache, mais aussi par le cheval-*kavaju* et la mule-*mburika*, qui se voient promus au rang d'animaux par excellence. Jouant, nous allons le voir, sur l'ambiguïté et la flexibilité de la notion d'animal familier, cette transition a sans doute visé à déplacer le centre de gravité du système classificatoire, de la forêt vers les missions, en amplifiant le sémantisme du groupe *mymba* et en spécialisant, à l'inverse, toujours plus celui de l'ensemble sauvage constitué par *mba'e-so'o-héva'e-tembia*.

Ce phénomène est particulièrement transparent si nous reprenons notre relevé taxonomique en l'inversant et en le limitant désormais aux seuls taxons mettant en

<sup>1115</sup> Voir notre chapitre 9 pour une explication pastorale de cette resémantisation tardive du concept de monstre.

opposition la forêt et le village, le gibier et l'animal familier<sup>1116</sup>. Prêtons attention au nombre d'entrées castillanes associées à chacun d'eux, à leur rang dans la hiérarchie taxonomique globale, du XVII<sup>e</sup> siècle au XVIII<sup>e</sup> siècle et à l'apparition de potentiels phénomènes d'extension ou de restriction sémantique se manifestant au fil du temps.

**Tableau 16 : répartition des classes zoologiques castillanes par classes guarani (MYMBA)<sup>1117</sup>**

Glose guarani	Montoya 1640	F. selectas 1687	Restivo 1722
<i>Mba'e</i>	<i>Caza, cosa feroz</i> 2 cont.	<i>Caza, cosa feroz</i> 2 cont.	<i>Caza, cosa feroz</i> 2 cont.
<i>So'o</i>	<i>Animal, animal agnado, animal del monte-montés, bestia-bruto, caza, presa-montería</i> 1 règne, 1 f. de vie, 4 cont.	<i>Animal casero-criado en casa, animal del monte-montés, bestia-bruto, bestia del monte, caza</i> 1 f. de vie, 4 cont.	<i>Animal del monte-montés, bestia del monte, caza</i> 3 cont.
<i>Héva'e</i>	<i>Animal, bestia-bruto, caza, cosa apetitosa, ganado</i> 1 règne, 1 f. de vie, 3 cont.	<i>Bestia-bruto, caza</i> 1 f. de vie, 1 cont.	<i>Animal del monte-montés, bestia del monte, caza</i> 3 cont.
<i>Tembia-cherembia</i>	<i>Presa-montería</i> 1 cont.	<i>Presa-montería</i> 1 cont.	<i>Presa-montería</i> 1 cont.
<i>Mba'e mymba-mymbáva-mymba, cherymba</i>	<i>Animal, animal casero-criado en casa, animal doméstico, animal manso, bestia-bruto, ganado</i> 1 règne, 1 f. de vie, 4 cont.	<i>Animal, animal casero-criado en casa, animal doméstico, animal manso, bestia-bruto, cosa feroz... , ganado</i> 1 règne, 1 f. de vie, 5 cont.	<i>Animal, animal doméstico, animal fiero, bestia-bruto, monstruo-engendro, ganado</i> 1 règne, 1 f. de vie, 4 cont.

La résultat de ce panorama est sans appel. Sous Montoya, trois gloses guarani sont en lutte pour le titre de règne animal, deux liées à la forêt (*so'o*, *héva'e*), l'une à la vie domestique (*mymba...*), tandis que la forme de vie quadrupède se voit soumise à la même oscillation. Dès 1687, le monde sylvestre est cependant exclu du règne animal, limité au seul groupe *mymba*, les termes *so'o* -*héva'e* étant toujours en compétition pour la forme de vie quadrupède. En 1722, ils perdent aussi cette bataille au profit de *mymba*, tous les termes associés à la sauvagerie étant désormais relégués à des sous-classes. L'ensemble de la pyramide taxonomique est nommé à partir de la sphère domestique, dont le sémantisme reste, lui, tout à fait stable sur plus d'un siècle. Nous comprenons mieux, dès lors, pourquoi Sepp peut employer *cherymba* ou *mymba* pour se référer à sa colombe apprivoisée tout autant qu'aux bœufs de trait. Non seulement ce concept renvoie à la sphère de la domesticité qui est un point commun, du moins théorique, entre le volatile et le bovin, mais, d'un point de vue taxonomique, ces termes en sont

<sup>1116</sup> Le même exercice a été réalisé avec les autres classes missionnaires, il apparaît toutefois que cette dialectique de spécialisation sylvestre et d'extension domestique épargne les autres catégories, à l'exception de celle de l'oiseau *gyura*.

<sup>1117</sup> Les abréviations « cont. » indiquent une classe contextuelle et « f. de vie » une classe correspondant à une forme de vie suivant la terminologie de Brent Berlin.

venus à désigner toute la faune missionnaire, par un système de poupées gigognes. Un cerf, un jaguar, un dragon seront donc désormais en premier lieu des *mba'e mymba* avant d'être un *so'o* ou *béva'e ka'apeguára* dans le premier cas, un *mba'e mymba avaete* dans le second, un *mba'e mymba becha avaete katu* dans le dernier. Sepp écrivant entre 1696 et 1731, son usage de *mymba* coïncide bien avec l'état de la langue documenté par Restivo.

Nous venons d'identifier la prise de pouvoir qualitative du groupe domestique des *mymba* sur celui des *mba'e-so'o-béva'e-tembia* sylvestres. Ce glissement est-il également perceptible d'un point de vue quantitatif et, si tel est le cas, le retrouve-t-on au niveau des écrits du quotidien, plus libres, comme nous l'avons vu, vis-à-vis des prescriptions lexicographiques ? Répondre à cette question suppose d'abord de réaliser un relevé de l'ensemble des classifications issues de notre base MYMBA, en castillan et en guarani. Afin de garantir la lisibilité de nos résultats, nous avons pris le parti de nous tenir à la mise en inventaire des catégories nous semblant les plus mouvantes dans le temps, en les regroupant en quatre ensembles : en premier lieu, les classes taxonomiques au sens strict (règne *animal* et ses dérivés, forme de vie *bestia-bruto*), suivies des classes sylvestres contextuelles (*animal aguado*, *animal del monte-montés*, *animal fiero*, *bestia del monte*, *caza*, *cosa feroz*, *cosa apetitosa*, *presa-montería*) et des classes domestiques contextuelles (*animal casero-criado en casa*, *animal doméstico*, *animal manso*, *ave doméstica*, *ganado*). Nous avons fait le choix de ne pas prendre en compte les catégories liées aux formes de vie non-quadrapèdes (*ave doméstica* étant une exception) ni aux monstres. Pour réaliser ce relevé de la manière la plus représentative possible, il nous a fallu inventorier non seulement les cas de correspondances directes entre ces classes castillanes et des gloses guarani, mais aussi les cas de correspondances indirectes motivées par l'apparition d'une classe guarani non immédiatement corrélée à une classe castillane, le contexte de l'entrée permettant le plus souvent d'en déduire le sens<sup>1118</sup>. Considérons ces quatre cas, issus de Montoya.

Faire pâître le bétail [*apacentar ganado*]. Je donne à manger aux *mymbáva* [*amongaru mymbáva*]<sup>1119</sup>.

Pâtûre [*pasto*]. Nourriture des *béva'e*, paille [*béva'e rembi'u, kapi'i*]<sup>1120</sup>.

Pâître [*pastor*]. Responsable, gardien des *mymba* [*mymba rerekuára, ra'arôhára*]<sup>1121</sup>.

Faire pâître [*pastorear*]. Je garde les *mymbáva* en leur donnant à manger [*aba'arô mymbáva ymongarúvo*]<sup>1122</sup>.

<sup>1118</sup> Par souci de simplicité, nous n'avons pas comptabilisé un troisième cas de figure, celui des « refus de traduction » (cas où une classe castillane n'est traduite par aucune classe guarani dans la glose correspondante). Cet indicateur ne nous offre en effet aucune évolution statistique signifiante dans le temps, mais nous indique toutefois un fait notable : sur 24 refus en 1640, sept en 1687 et 38 en 1722, un sur deux en moyenne est lié à la non-traduction du taxon *animal* (respectivement 63%, 43% et 50%). Ce résultat tend donc à confirmer que c'est bien la création ou plutôt l'explicitation lexicale d'un règne animal unifié qui a principalement posé problème aux lexicographes jésuites.

<sup>1119</sup> MYMBA 1640-92.

<sup>1120</sup> MYMBA 1640-979.

<sup>1121</sup> MYMBA 1640-980.

<sup>1122</sup> MYMBA 1640-981.

Ici, seule la première entrée offre une « correspondance directe », entre la classe castillane *ganado* et la classe guarani *mymbáva*. Dans les trois autres cas, le terme *ganado* est absent de l'entrée castillane, mais les gloses proposées par Montoya n'en ont pas moins recours aux classes *héva'e*, *mymba*, *mymbáva*, formant autant de « correspondances indirectes » avec le champ sémantique de l'élevage et, par conséquent, avec les classes « domestiques ». Nous sommes conscients du fait que ce type d'extrapolation implique un acte interprétatif de notre part, mais nous avons considéré que nous en tenir aux « correspondances directes » aurait impliqué une perte de données, comme l'illustre ce tableau, où nous obtenons au total entre 30 et 40% de « correspondances indirectes ».

**Tableau 17 : types de correspondances entre classes zoologiques (MYMBA)**

Type de correspondance	Montoya 1640	Frases selectas 1687	Restivo 1722
Corr. directes	75 [71%]	44 [61%]	42 [60%]
Corr. indirectes	31 [29%]	28 [39%]	28 [40%]
Sous-total	106	72	70
<b>Total</b>		<b>248</b>	

Une fois ce cadre analytique posé, nous pouvons procéder à l'analyse de nos résultats. De nouveau par souci de clarté, nous avons regroupé les classes guarani en trois ensembles, « chose-viande-proie » (*mba'e*, *so'o*, *héva'e*, *tembia-cherembia*), « familiers » (*mba'e mymba*, *mymbáva*, *mymba*, *cherymba*) puis « prototypes » (dans le petit nombre de cas où un taxon générique guarani a une valeur plus générale, comme nous l'avons vu dans le cas du genre *vaka* promu au rang de forme de vie, voire de règne animal)<sup>1123</sup>. Il ne nous reste qu'à comparer la répartition des ensembles de classes castillanes, des ensembles de classes guarani et leur évolution dans le temps. Nous débuterons par le cas le plus important pour notre propos : celui des catégories purement taxonomiques.

Comme nous pouvons le constater, entre 1640 et 1722 s'opère une véritable révolution copernicienne au sein de la taxonomie zoologique missionnaire. En effet, là où Montoya glosait majoritairement la forme de vie quadrupède et le règne animal en ayant recours à *mba'e*, *so'o*, *héva'e* ou *tembia-cherembia*, Restivo inverse totalement ce paradigme en privilégiant *mymba* et ses dérivés pour traduire les notions de quadrupède et d'animal. On observe en outre une légère hausse du recours aux « prototypes »<sup>1124</sup>. Ce changement de polarité est précisément retraçable à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle, puisque *Frases selectas* ne semble que prolonger les stratégies de traduction de Montoya, l'effort de réorganisation du système taxonomique étant bien à mettre au crédit de Restivo.

<sup>1123</sup> Les dénominations « chose-viande-proie » et « familiers » nous ont été inspirées par la traduction littérale de chacun des termes guarani qui composent ces ensembles, plutôt que la traduction castillane qu'en donnent les missionnaires.

<sup>1124</sup> Plus précisément, Montoya emploie deux fois *kavaju* pour traduire *bestia-bruto*, *Frases selectas* une fois ce même *kavaju* pour *bestia-bruto*, tandis que Restivo a recours à *vaka*, *jagua* et un remarquable *jaguarate* pour gloser *animal*.

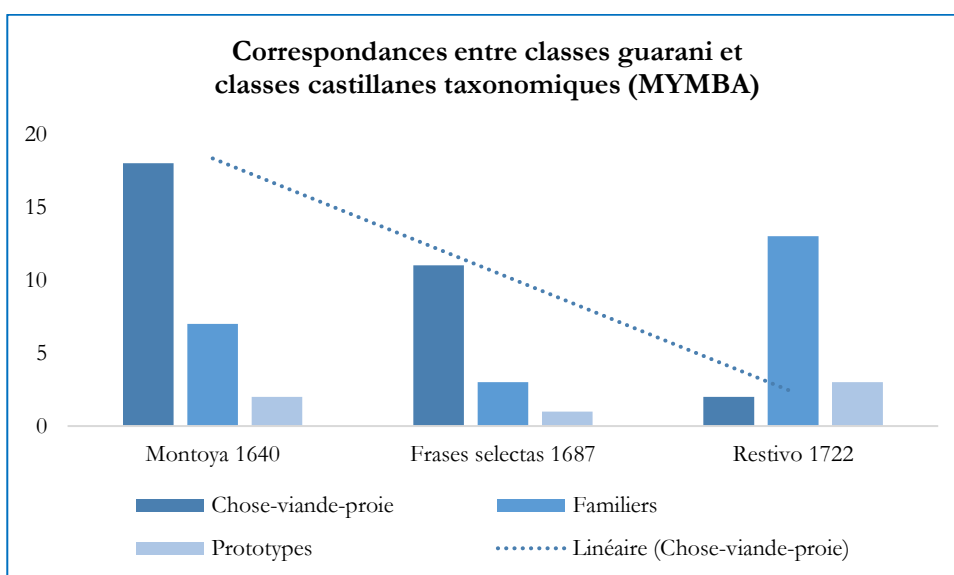


Figure 32 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes taxonomiques)

Comme l'indique la courbe de tendance en pointillés, cette réforme a consisté en l'exclusion croissante du groupe « chose-viande-proie » au profit des « familiers », ce qui corrobore le constat qualitatif que nous avons fait plus haut<sup>1125</sup>. Ce phénomène de perte de puissance sémantique est perceptible en des termes relativement similaires en ce qui concerne la traduction des classes castillanes domestiques, bétail et assimilés.

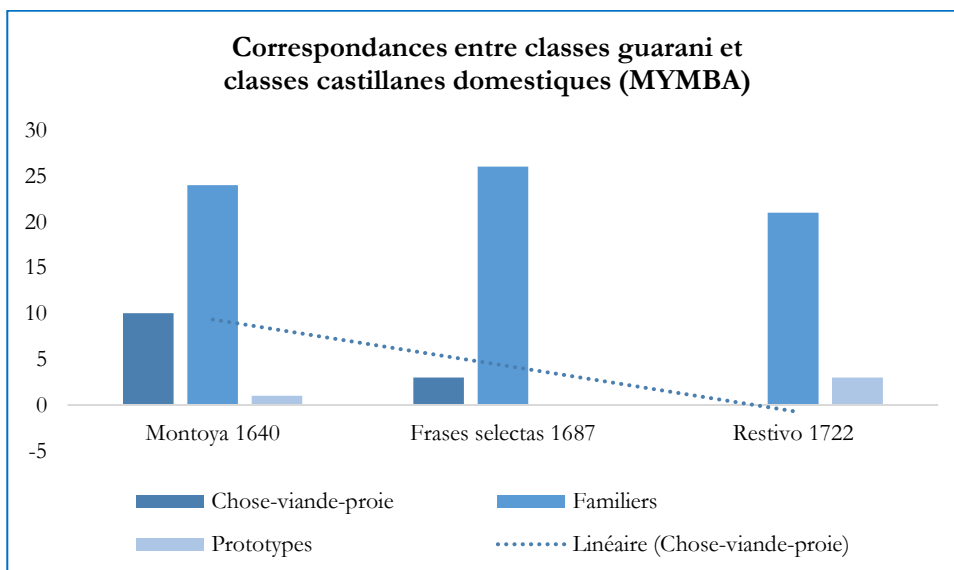
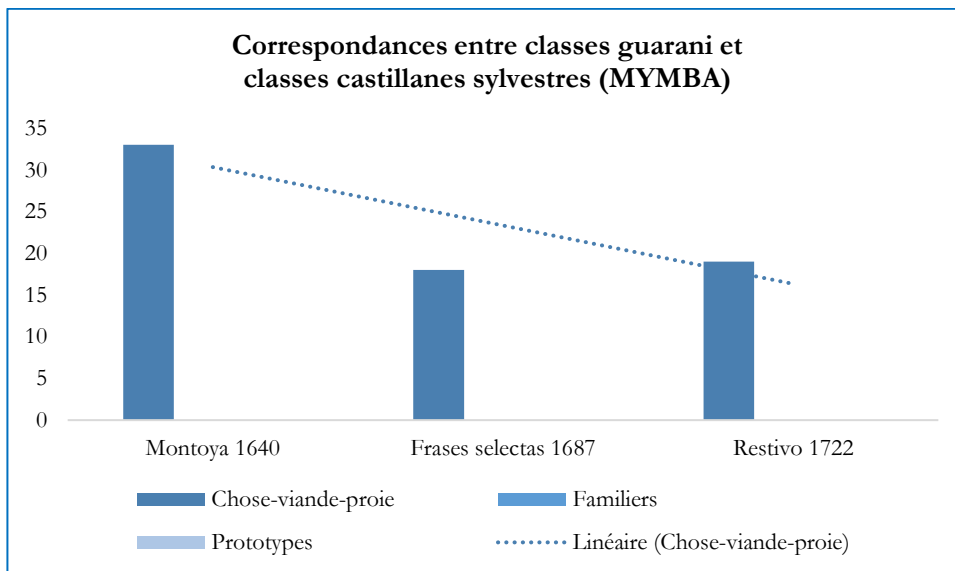


Figure 33 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes domestiques)

Apparaissent de nouveau les grandes constantes de notre analyse qualitative. Si, sous Montoya, l'ensemble « familiers » est déjà prédominant dans la traduction des classes contextuelles domestiques, on observe la présence d'une part non négligeable de gloses associées à « chose-viande-proie », lesquelles s'érodent fortement dans *Frases*

<sup>1125</sup> En d'autres termes, plus le temps passe, plus le gibier cesse d'être un référent premier à l'heure de classer la faune.

*selectas* avant de disparaître définitivement chez Restivo. Le progrès des « prototypes » est ici plus notable que précédemment<sup>1126</sup>. En somme, comme *mba'e*, *so'o*, *héva'e*, *tembiacherembia* ont été dégradés hors du système de classification taxonomique, ils se voient également expulsés du champ sémantique de la domesticité, lequel, en 1722, ne tolère aucune alternative aux dérivés de *mymba*. À cette date, ces derniers sont hégémoniques afin de traduire l'animal, le quadrupède, mais aussi le bétail et assimilés. Il en résulte, logiquement, que l'ensemble « chose-viande-proie » se retrouve relégué à un usage très limité, spécialisé dans la traduction des classes castillanes associées à l'univers sylvestre.



**Figure 34 : évolution quantitative de la base MYMBA (classes sylvestres)**

Fait remarquable, à aucun moment sur près d'un siècle la traduction des classes contextuelles liées au gibier et au monde sylvestre n'a suscité la moindre hésitation des lexicographes jésuites, lesquels choisissent « chose-viande-proie » sans citer les dérivés de *mymba* ni même un « prototype ». En d'autres termes, il apparaît que si problème de traduction il y a eu, ce dernier ne s'est posé que pour les notions, taxonomiques, d'animal ou de quadrupède et celles, plus contextuelles, de bétail et assimilés, le champ sémantique castillan de la chasse se superposant sans vraie difficulté à son homologue guarani. Par conséquent, les différences de résultats entre 1640, 1687 et 1722 sont, en ce qui concerne la forêt, de degré et non de nature : les mêmes termes sont employés, seule leur fréquence d'occurrence varie avec le poids relatif des pratiques cynégétiques d'un lexique à un autre<sup>1127</sup>. De ce point de vue, il est intéressant d'analyser l'évolution dans le temps des occurrences des ensembles guarani. Le résultat est le suivant, sous forme de tableau pour les données absolues et de courbes lorsqu'elles sont pondérées.

<sup>1126</sup> Ici, Montoya emploie un surprenant *ovecha* comme équivalent de *ganado*. *Frases selectas* ne propose pour sa part aucun prototype, tandis que Restivo privilégie à deux reprises *vaka* et à une reprise *(o)vecha* rapportés à *ganado*. Il est notable que l'animal *casero* ou *doméstico* n'inspire pas ici l'emploi de la prototypicité, contrairement au bétail.

<sup>1127</sup> La courbe de tendance que nous offrons à titre indicatif est donc moins pertinente que dans les deux cas précédents.

Tableau 18 : synthèse des occurrences absolues des classes zoologiques guarani (MYMBA)

Ensemble	Montoya 1640	F. selectas 1687	Restivo 1722
Chose-viande-proie	72	42	29
Familiers	31	29	35
Prototypes	3	1	6
Sous-total	106	72	70
<b>Total</b>		<b>248</b>	

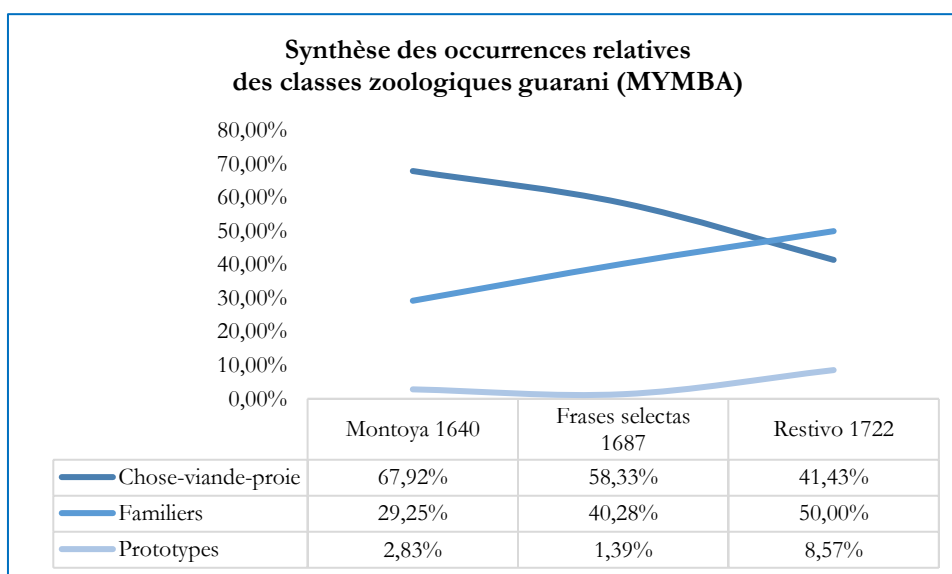


Figure 35 : évolution quantitative de la base MYMBA (occurrences des classes)

L'image de ces deux courbes se croisant au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle nous est familière. Nous l'avons en effet déjà croisée dans notre premier chapitre, lorsque nous avons constaté que, du temps de Restivo, la zoonymie exogène prenait le pas sur les noms d'animaux autochtones<sup>1128</sup>. Grâce à nos derniers résultats, nous pouvons affirmer qu'un même phénomène touche également la classification de la faune, c'est-à-dire un niveau plus profond et moins aisément identifiable de l'organisation de la langue missionnaire. Ainsi, les catégories guarani liées aux choses, aux viandes et aux proies laissent progressivement leur place à celles qui sont en lien avec la notion de domesticité<sup>1129</sup>. Le chiffre symbolisant cette inversion est le fait que, chez Restivo, une

<sup>1128</sup> Nous renvoyons sur ce point de nouveau à notre chapitre 1, ainsi que pour les trois études de cas *infra*.

<sup>1129</sup> Ces résultats globaux ne doivent pas nous faire oublier qu'il existe des disparités internes à chacun des ensembles guarani. Ainsi, au sein du groupe « familiares », il faut noter que les dérivés de *mymba* ne jouissent pas exactement du même traitement d'un lexicographe à l'autre. Ainsi, Montoya emploie huit fois *mba'e mymba* et Restivo 11, mais *Frases selectas* ne le mentionne à aucune reprise. La situation est strictement inverse avec *mymbáva* et *cherymba*. Le premier apparaît dix fois en 1640 et deux fois en 1687 mais aucune fois en 1722. Le second n'apparaît qu'à une seule occasion dans le premier *Vocabulario*, mais est bien représenté chez ses deux successeurs, avec respectivement 22 et 14 renvois. Quant à lui, *mymba* est assez constant, avec 12 occurrences, puis cinq et enfin dix. Nous reviendrons sur cet aspect *infra*.

classe guarani sur deux renvoie désormais aux « familiers » là où, chez Montoya, deux classes sur trois étaient encore liées aux « choses-viandes-proies ». Du point de vue de la nomenclature comme de celui de la catégorisation, il y a donc bien ici deux langues guarani qui se succèdent : l'une, endogène et sylvestre, du temps de Montoya, l'autre, exogène et domestique, avec Restivo, *Frases selectas* servant à chaque fois de charnière.

Il convient de demeurer prudents face à l'excessive cohérence de ces données qui ne reflètent, après tout, que les prescriptions linguistiques de trois dictionnaires missionnaires. Nous avons déjà pu constater que, du point de vue de la zoonymie, l'effacement de la faune américaine était contredit par la documentation en guarani relative à la vie quotidienne, et notamment par les *Diálogos en guaraní*, qui manifestent une nomenclature endogène parfois bien plus riche que celle du premier *Vocabulario* lui-même. Qu'en est-il donc pour ce qui est des catégories zoologiques ? L'exercice de comparaison est ici plus ardu, pour plusieurs raisons. En premier lieu, parce que ces sources temporelles étant monolingues, nous ne disposons ici plus que des classes guarani, sans mise en correspondance directe, ce qui évacue d'emblée l'enjeu lié aux « prototypes »<sup>1130</sup>. D'autre part, nous avons vu que certaines classes guarani, telles *mba'e* (« chose ») ou *so'ò* (« viande »), ont des champs sémantiques lâches, qui peuvent nous induire en erreur en renvoyant par exemple à des végétaux ou à des objets. Nous avons donc pris soin, dans notre relevé, de ne prendre en compte que les occurrences de ces lexèmes apparaissant dans un contexte phrastique suffisamment explicite pour juger qu'ils sont bien employés en tant que classes zoologiques et ce, même si l'ambiguïté inhérente à *so'ò* n'a jamais pu être totalement levée<sup>1131</sup>. Nous aboutissons de la sorte à des résultats extrêmement différenciés d'un type de document à l'autre. Le journal de guerre ne nous fournit pas, de ce point de vue, un cas de document particulièrement concluant, en raison du nombre très limité de classes guarani relevées. Le fait qu'elles soient réparties en quasi-équilibre entre « chose-viande-proie » et les « familiers » ne nous indique en vérité qu'un évitement des classes zoologiques de la part du ou des rédacteurs du texte. Nous avons en effet montré plus haut qu'en matière de zoonymie, ce sont les espèces exogènes qui sont de loin les plus citées dans ce texte décrivant une campagne militaire menée à cheval et dépendant de la viande de boeuf pour son

<sup>1130</sup> Prenons en effet le cas du zoonyme *vaka*, dont nous avons vu que sa prototypicité l'amène à signifier du temps de Restivo aussi bien le genre vache que la forme de vie quadrupède ou le règne animal. Comment, dès lors, déterminer si une occurrence du terme *vaka* dans un texte monolingue renvoie à l'une de ces trois acceptions en particulier ?

<sup>1131</sup> Une occurrence isolée du terme *so'ò* ne permet en effet jamais de déterminer de manière certaine s'il renvoie à une classe zoologique (exclusivement en lien avec le gibier au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons vu, contrairement à l'époque de Montoya où son sémantisme était considérablement plus étendu) ou simplement à de la « viande », qu'elle soit issue du gibier, du bétail ou d'un quadrupède voire de tout autre type d'animal (oiseau, poisson, etc.). Dans le doute, nous avons privilégié l'interprétation classificatoire, ce qui doit pousser à la prudence dans la lecture des résultats associés à l'ensemble « chose-viande-proie », sans doute exagérément sur-représenté pour cette raison, d'autant plus que l'enjeu de l'ambiguïté ne se pose absolument pas pour l'ensemble « familiers », lié à une racine *mymba* toujours classificatoire. Ces difficultés sont cependant consubstantielles à toute tentative de systématisation de la taxonomie guarani.



approvisionnement<sup>1132</sup>. Il semble dès lors difficile de considérer que les classifications proposées par *Guarinihápe tekokue* soient représentatives de l'état général de la langue missionnaire, par manque d'extension quantitative et surtout de cohérence qualitative.

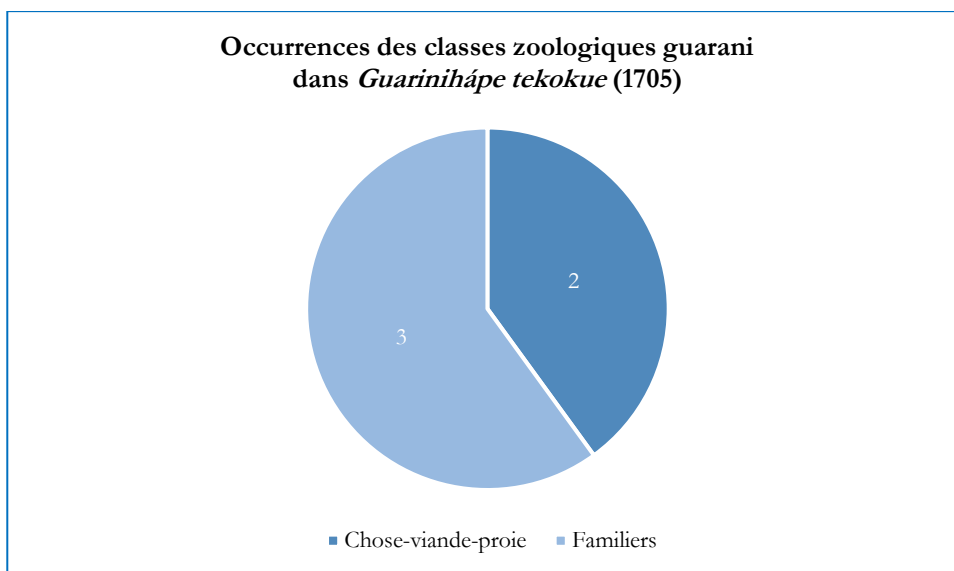


Figure 36 : occurrences des classes zoologiques guarani dans le journal de guerre

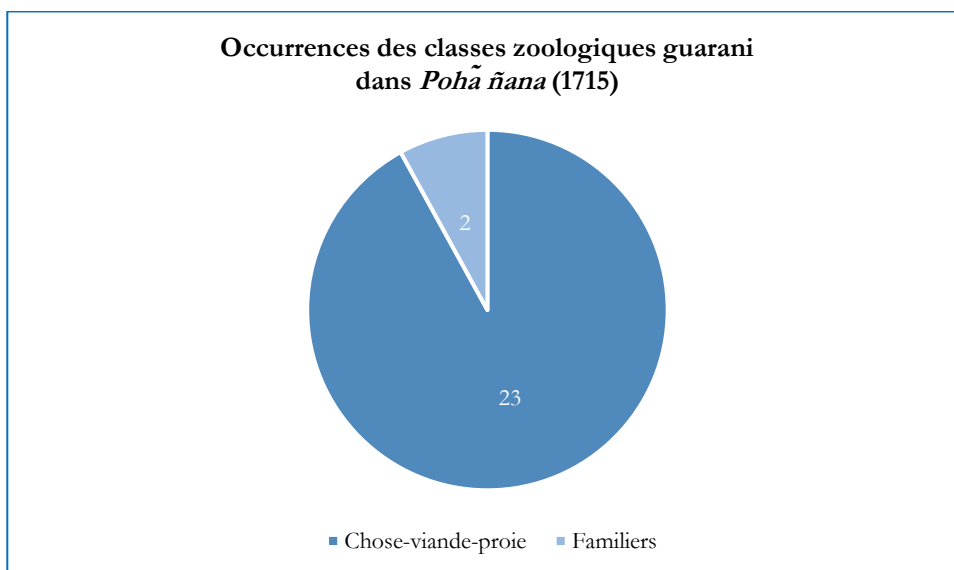
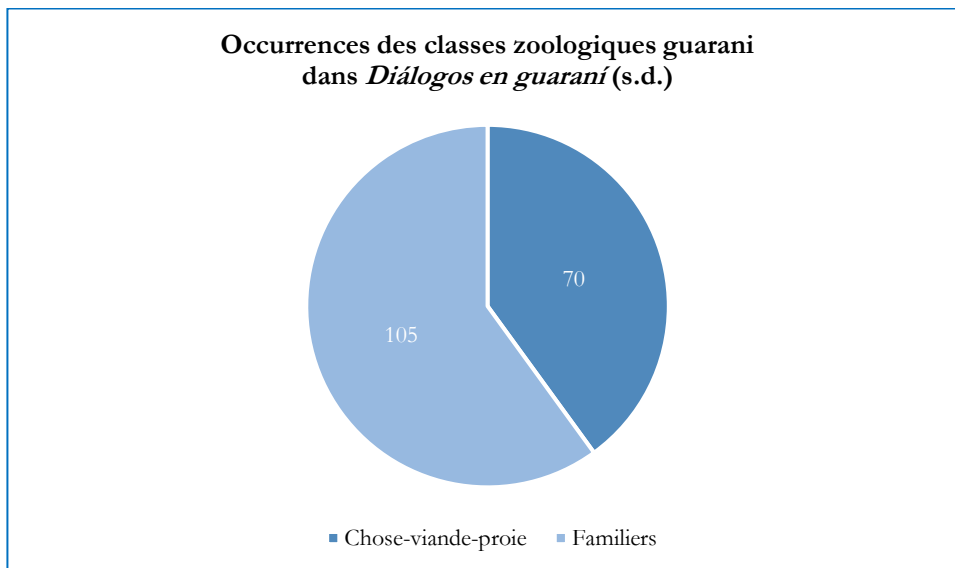


Figure 37 : occurrences des classes zoologiques guarani dans le traité de médecine

Cette opposition entre nomenclature et taxonomie réapparaît, pour des raisons différentes, dans notre deuxième source de la vie quotidienne : le manuel de médecine. Le primat de l'ensemble « chose-viande-proie » semble ici relativement cohérent si nous tenons compte du fait que c'est la zoonymie endogène qui domine tout au long de *Pohã ñana*. Toutefois, la quasi-absence des « familiers » devient ici si radicale qu'elle constitue une autre anomalie statistique, étant entendu que les animaux domestiques

<sup>1132</sup> En toute logique, l'ensemble « familiers » devrait donc primer notablement, ce qui n'est pas le cas ici.

jouent également un rôle réel, bien que minoritaire, dans la pharmacopée missionnaire. Cette incohérence reste difficile à expliquer, mais elle peut être partiellement éclaircie en postulant que, dans la mesure où les remèdes issus du bétail sont généralement associés à un genre en particulier, comme la vache et son lait, le recours à la catégorie contextuelle *mymba* et ses dérivés a été marginal. Ce constat se consolide d'autant plus en notant que les deux seules occurrences de l'ensemble « familiers » ne renvoient en réalité pas à des remèdes mais à des bêtes recevant des soins vétérinaires, cas de figure qui, nous l'avons vu, est extrêmement peu fréquent dans ce traité de médecine qui est avant tout pensé comme un manuel de pharmacopée humaine. Le recours très vague au gibier n'en reste pas moins surprenant dans un texte à visée médicale. Comme dans le cas du journal de guerre, ces contradictions font qu'il est difficile de considérer *Pobã ñana* comme une source représentative des classifications dominantes dans le parler quotidien. Ce n'est heureusement pas le cas avec les *Diálogos en guaraní*, plus complets.



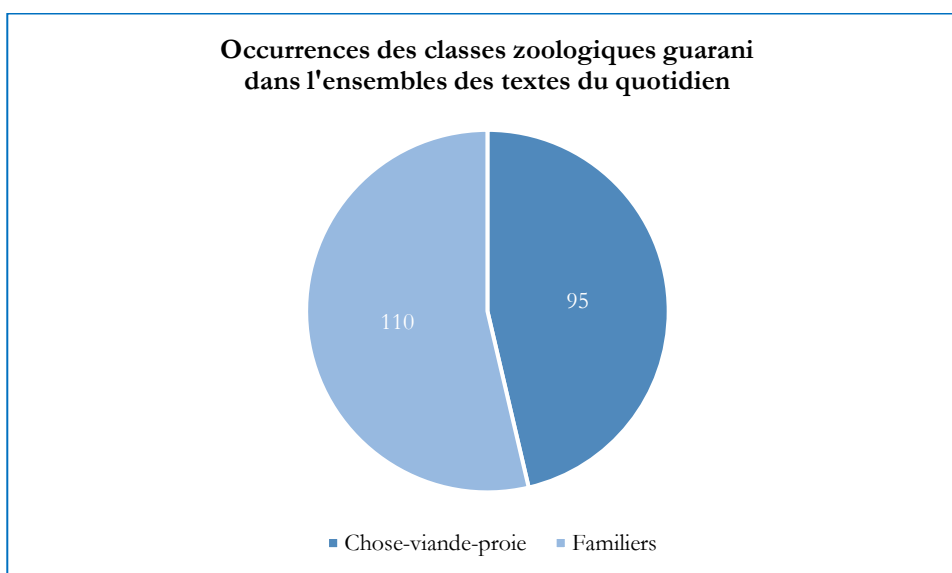
**Figure 38 : occurrences des classes zoologiques guarani dans les manuels d'administration**

Dans ce troisième et dernier exemple, la correspondance entre le rapport de force taxonomique et la répartition de la zoonymie est en effet idéale, dans la mesure où, comme nous l'avons démontré plus haut, le manuel d'administration fait la part belle au bétail sans négliger le gibier<sup>1133</sup>. Le nombre élevé d'occurrences, pour les deux ensembles, paraît en outre jouer en faveur de la représentativité de ce document qui, rappelons-le, présente le grand avantage de traiter aussi bien de chasse, que de pêche, de cueillette ou encore d'élevage. Le fait que le poids total de l'ensemble « familiers » ne soit pas plus accentué qu'il ne l'est ici doit nous conduire à penser que, si *mymba* et ses dérivés ont pris l'ascendant, notamment en contrôlant totalement la taxonomie et les classes domestiques contextuelles, ils n'en sont pas pour autant hégémoniques, dans la mesure où les « choses-viandes-proies » restent capitales, sans doute parce que

<sup>1133</sup> Sur ce point, et sur les deux précédents, se reporter à notre chapitre 1.

les activités cynégétiques elles-mêmes le demeurent et que la population des missions conserve la flexibilité sémantique nécessaire pour passer d'un monde à l'autre au cours de sa vie quotidienne. Cette donnée est loin d'être anecdotique : elle souligne que la conversion des Guarani au pastoralisme reste effectivement partielle et qu'elle a plus consisté en l'addition d'un nouveau répertoire qu'en l'abolition du substrat précédent.

Dans la mesure où nous acceptons les *Diálogos en guaraní* comme l'échantillon le plus représentatif de la langue courante des missions, il est raisonnable de considérer que l'essor des dérivés de *mymba* a donc bel et bien eu lieu au-delà des prescriptions lexicographiques des jésuites, avec un ratio d'occurrence global des « familiers » que l'on peut fixer à environ 50-60%. C'est en effet cet ordre de grandeur équilibré qui apparaît si nous additionnons et si nous pondérons les chiffres des trois sources de la vie quotidienne, avec un total de 54% cohérent vis-à-vis du résultat que nous pouvons obtenir en appliquant cette même approche aux dictionnaires (55% chez Restivo)<sup>1134</sup>.



**Figure 39 : occurrences des classes zoologiques guarani (sources de la vie quotidienne)**

En somme, retenons l'ensemble des données suivantes, validées d'un point de vue qualitatif tout autant que quantitatif : entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, le guarani des missions aligne son système de classification zoologique sur celui du castillan en forgeant une forme de vie quadrupède et un règne animal unifiés, malgré la présence d'une forte bipartition entre bêtes de la forêt d'une part et bêtes familières de l'autre. Pour ce faire, les jésuites ont petit à petit marginalisé et spécialisé le premier ensemble (*mba'e, so'o, béva'e, tembia, cherembia*) au profit du second (*mba'e mymba, mymbáva, mymba, cherymba*), surtout destiné à désigner le bétail, mais également les quadrupèdes et les animaux en général. Les classes sylvestres ont, quant à elles, été reléguées aux notions de proie, de gibier et d'animal forestier, et ont donc vu leurs occurrences diminuer.

<sup>1134</sup> Rappelons que « chose-viande-proie » apparaît 72 fois en 1640, 42 en 1687 et 29 en 1722, tandis que les « familiers » ont 31, 29 et 35 occurrences. Le ratio est donc de 30% chez Montoya, 41% chez *Frases Selectas*, puis 55% chez Restivo.

En a résulté un déplacement du centre de gravité classificatoire, du monde de la forêt vers celui des villages, sous la forme d'un glissement cohérent vis-à-vis de l'effacement simultané des zoonymes endogènes au profit des noms d'animaux exogènes. Dès lors, si nous considérons, avec Berlin, Brown et Urban, que l'explicitation de la forme de vie quadrupède et du règne animal ne se produit, tardivement, que dans des sociétés concentrées, agraires et pastorales, nous pouvons déduire que, dans le cas du guarani des missions, elle doit être mise au crédit du procès de réduction jésuite, combinant concentration démographique, sédentarisation agricole et conversion à l'élevage bovin extensif, trois conditions socioéconomiques qui ne sont remplies qu'au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle avec les *vaquerías*, soit exactement à l'époque où Sepp et Restivo rédigent leurs textes et où, en toute probabilité, sont mis en forme les deux *Diálogos en guaraní*<sup>1135</sup>.

Aussi séduisant qu'il puisse paraître, ce panorama s'avère toutefois incomplet. La substitution de l'ensemble « chose-viande-proie » par le groupe des « familiers » ne constitue en effet que le premier niveau, émergé, d'un iceberg classificatoire dont les fondations profondes demeurent les plus décisives. Jusqu'à présent, nous avons suivi le paradigme dominant formé par *mba'e mymba*, *mymbáva*, *mymba* et *cherymba* comme s'il s'agissait d'un ensemble homogène et stable. Comment expliquer l'existence de quatre dérivés là où *mba'e*, *so'o*, *béva'e* et *tembia-cherembia* présentent bien moins de variations ? Pourquoi ces oscillations sont-elles d'ordre morphosyntaxique, autour d'une seule et même racine composée, au lieu de recourir à des distinctions purement lexicales ? Surtout, en quoi consiste la notion ambiguë de « familiarité » qui semble être à l'origine de ce groupe et qui recoupe pourtant, comme nous le rappelle Sepp, un oiseau sauvage américain apprivoisé tout autant qu'un bœuf de trait importé et domestique ? L'enjeu est donc ici de déterminer précisément comment et pourquoi le bétail exogène se voit rapproché d'une classe « d'animaux familiers » qui semble reposer sur des référents antérieurs à l'arrivée des Espagnols. En approfondissant cette question, c'est tout le système de classification missionnaire que nous pourrions relire à nouveau frais, dans la mesure où nous avons vu que le bétail conditionne la perception non seulement des quadrupèdes, comme forme de vie, mais également celle du règne animal tout entier.

### 2.1.2. Possédés contre objectivés

Si nous revenons au témoignage de Sepp, nous remarquons que celui-ci utilise *cherymba* pour se référer à « sa » colombe en cage, tandis qu'il a recours à *mymba* pour désigner « les » bêtes de somme anonymes, surveillées par les bouviers indiens de sa mission. Cette segmentation s'explique-t-elle par des impératifs purement formels (un cas de possession à la première personne du singulier contre une forme objective) ou

<sup>1135</sup> Sur la question de la datation du manuscrit de Luján, nous renvoyons à ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, op. cit.

est-elle liée à une dichotomie sémantique entre deux types d'animaux familiers et donc deux types de relations anthropo-zoologiques<sup>1136</sup> ? Sur ce point, la consultation des trois lexiques hispano-guarani à notre disposition ne nous sera pas d'une grande aide.

Animal élevé chez soi [*animal criado en casa*]. *Mymba*<sup>1137</sup>.

Oiseaux domestiques [*aves domésticas*]. *Guyra mymba*<sup>1138</sup>.

Animal de chez soi [*animal casero*]. *Mymba*. *Cherymba*, mon animal, comme mon cheval, mon bœuf, ma poule, etc. parce qu'ils vivent chez soi et sont apprivoisés [*mi animal, como mi caballo, mi buey, mi gallina, etc. por ser caseros y mansos*]. *Nacherymbái*, je n'ai pas d'animal chez moi [*no tengo animal casero*]<sup>1139</sup>.

Bétail [*ganado*]. *Mymba*. *Cherymba*, mon animal vivant chez moi [*mi animal casero*]. *Nacherymbái*, je n'ai pas d'animaux domestiques [*no tengo animales domésticos*]<sup>1140</sup>.

Animal domestique [*animal doméstico*]. *Mymba*. [...]. *Cherymba*, *cherymba*, c'est mon animal, qu'il soit chien ou oiseau [*es mi animal, sea perro, sea pájaro*]<sup>1141</sup>.

Bête, animal [*bestia, animal*]. *Mymba*. [...]. *Cherymba*, ma bête, qu'elle soit cheval, chien ou canard, etc. [*mi bestia, sea caballo, sea perro, sea pato, etc.*]<sup>1142</sup>.

Comme nous pouvons le constater, si l'opposition entre *mymba* dans l'absolu et le *cherymba* possédé individuellement est claire, la nature de cette relation demeure floue, entre cohabitation dans un même foyer (*casero*), subordination domesticatoire (*doméstico*) ou élevage (*ganado*). En quoi consiste par ailleurs l'état d'apprivoisement ou en tout cas de non-fuite et de non-agression (*manso*) qui est évoqué dans plusieurs de ces entrées, mais pas explicité ? Cette confusion est traduite par les genres zoologiques cités à titre d'exemples, mêlant des animaux américains traditionnellement apprivoisés par les Guarani (*pato*), du bétail exogène consommable (*gallina*) ou non consommable (*caballo, perro*) mais aussi des bêtes au statut alimentaire oscillant (*buey*). L'absence, dans ces six entrées, des formes *mba'e mymba* et *mymbáva* pose en outre question. En effet, une couche de complexité supplémentaire s'ajoute si nous tenons compte du fait que Montoya, *Frases selectas* et Restivo n'ont pas recours à toutes ces variantes avec la même fréquence, chacun des lexicographes ayant plutôt tendance à exclure l'une d'entre elles de son vocabulaire. Ils ne les utilisent d'ailleurs pas pour traduire les mêmes classes castillanes, les oscillations entre catégories taxonomiques et contextuelles étant nettes. C'est ce qu'il ressort d'un relevé systématique synthétisant plus finement leur présence et permettant de confirmer que *mba'e mymba*, *mymba* et *cherymba* ne sont pas synonymes.

<sup>1136</sup> En rigueur, Sepp emploie le possessif dans les deux cas, en guarani dans le premier (*nderymba*, forme de deuxième personne singulière de *cherymba*), en castillan dans le second (*sus mymbas*). Le fait que le lien de possession ne soit pas exprimé en guarani dans le second cas est révélateur d'une relation singulière, pensée avant tout en et par les Guarani.

<sup>1137</sup> MYMBA 1640-81.

<sup>1138</sup> MYMBA 1640-142.

<sup>1139</sup> MYMBA 1687-2602.

<sup>1140</sup> MYMBA 1687-3033.

<sup>1141</sup> MYMBA 1722-1556.

<sup>1142</sup> MYMBA 1722-1648.

**Tableau 19 : répartition des classes zoologiques guarani « familières » par classes castillanes et par lexicographes (MYMBA)**

Classe cast.	Glose gua.	Montoya 1640	F. selectas 1687	Restivo 1722
<i>Animal</i>	<i>Mba'e mymba</i>	0	0	3
	<i>Mymbáva</i>	1	0	0
	<i>Mymba</i>	0	1	1
	<i>Cherymba</i>	0	0	2
<i>Animal casero-criado en casa, doméstico, manso</i>	<i>Mba'e mymba</i>	0	0	0
	<i>Mymbáva</i>	0	1	0
	<i>Mymba</i>	2	2	1
	<i>Cherymba</i>	0	11	3
<i>Bestia-bruto</i>	<i>Mba'e mymba</i>	1	0	4
	<i>Mymbáva</i>	3	1	0
	<i>Mymba</i>	1	1	2
	<i>Cherymba</i>	0	0	1
<i>Ganado</i>	<i>Mba'e mymba</i>	6	0	1
	<i>Mymbáva</i>	6	0	0
	<i>Mymba</i>	8	1	6
	<i>Cherymba</i>	1	12	6
<b>Total</b>	<b>Total</b>	<b>29</b>	<b>30</b>	<b>30</b>

Ces chiffres sont très riches d'enseignements et nous en disent paradoxalement plus que les entrées des dictionnaires elles-mêmes<sup>1143</sup>. Nous découvrons tout d'abord que Montoya n'emploie quasiment pas la forme possessive *cherymba* (une occurrence), tandis que *Frases selectas* s'appuie au contraire presque exclusivement sur cette dernière, tout en excluant *mba'e mymba* (aucune occurrence) et que Restivo se passe pour sa part de *mymbáva* (aucune occurrence). Au-delà de ces variations d'un lexique à l'autre, qui indiquent de véritables divergences en matière de stratégies de traduction, plusieurs constantes remarquables peuvent être identifiées. En effet, il est notable que les classes taxonomiques (*animal*, *bestia-bruto*) évitent en règle générale de recourir à *cherymba* (trois exceptions sur 15 occurrences). La situation est plus incertaine avec les catégories contextuelles. Celles liées au foyer (*animal casero-criado en casa, doméstico, manso*) priorisent *cherymba* sans exclure les autres gloses (12 occurrences contre six), tandis que le bétail (*ganado*) suit la configuration inverse (19 recours à *cherymba* contre 28 autres solutions).

<sup>1143</sup> L'exemple de la base MYMBA illustre bien l'importance de croiser les sources, mais aussi les termes étudiés au sein d'un même document, afin de mettre en lumière la complexité et souvent l'asystématisme de leurs champs sémantiques.

Il apparaît que, contrairement aux taxonomies, ces classes contextuelles ont suscité des stratégies de traduction divergentes. Ainsi, si Montoya a décidé d'exclure *cherymba* (une exception sur 23 traductions), *Frases selectas* fait le choix opposé (23 recours à *cherymba* sur 27 traductions), Restivo offrant un compromis intermédiaire, se situant presque parfaitement entre ces deux pôles (neuf présences de *cherymba* sur un total de 17 traductions). Il ressort de cette analyse que, si problème de traduction il y a eu, il a porté sur les animaux « de chez soi » et du bétail, associés à des formes absolues en 1640, à des formes possessives en 1687 et à un mélange des deux en 1722. Comment expliquer ces hésitations, et le fait qu'elles ne touchent que les classes contextuelles ?

Ces variations ne peuvent être comprises que par la prise en compte conjointe d'un facteur morphosyntaxique (l'expression grammaticale de la possession) et de son retentissement sémantique (accepté par les uns, refusé par les autres, associé à telle ou telle classe d'animaux), en lien intime avec des pratiques elles-mêmes diverses. Afin de démêler cet écheveau, nous aurons recours à trois types de sources : d'une part, les grammaires jésuites, à même de nous informer sur le fonctionnement de la possession en guarani, de l'autre, les relevés ethnographiques, susceptibles de nous éclairer sur la perception des animaux possédés et, en dernier lieu, les témoignages des missionnaires qui, tels Sepp, relient ces enjeux linguistiques à des relations de chair et d'os, vécues<sup>1144</sup>. Prenons comme point de départ non pas une grammaire, mais bien une entrée de dictionnaire à valeur grammaticale. Dans son *Vocabulario*, Pablo Restivo évoque au niveau de son entrée « chien » (*perro*) une exception à la règle générale de l'expression de la possession en guarani, passant normalement par le simple ajout d'un préfixe (on dira ainsi *che-kyse* pour « mon couteau »). Or, comme le remarque Restivo, le cas des animaux est particulier en ce qu'il implique non seulement l'adjonction du préfixe personnel, mais aussi un changement d'ordre lexical, la classe *che-rymba* devant être obligatoirement substituée au zoonyme courant. Ainsi, « mon chien » ne pourra pas être dit *che-jagua* (*che* suivi du générique « chien ») mais devra être traduit *che-rymba* ou, le cas échéant, afin d'éviter toute ambiguïté, *che-rymba jagua* (littéralement : « mon chien de chez moi, familial, domestique, apprivoisé »)<sup>1145</sup>. Comment expliquer le fait qu'une règle apparemment morpho-syntaxique, l'expression de la possession, se trouve ici, et spécifiquement dans le cas de l'animal, couplée à un processus classificatoire qui relève normalement du domaine lexico-sémantique ? Paradoxalement, aucune grammaire jésuite paraguayenne n'explique cette spécificité, pas même celle de Restivo, qui se contente de prescrire un usage correct sans en interpréter les motivations profondes.

<sup>1144</sup> Un tel croisement de sources coloniales et de travaux ethnographiques contemporains court bien entendu le risque de l'anachronisme mais demeure incontournable en raison des lacunes de la documentation à notre disposition.

<sup>1145</sup> MYMBA 1722-2275. « *Cherymba*, y no *chegagua*, mi perro. » Il est tout à fait remarquable de constater, de ce point de vue, que *Frases selectas* ne semble pas respecter cette règle, dans la mesure où les entrées liées aux chiens proposent « *chegagua*, mi perro ». Un exemple de discours direct est même fourni : « *amo amóme ño chegagua cheveguarãmo oiko, algunas veces nomás me es provechoso mi perro* ». Les dérogations à la norme fixée par Restivo sont en réalité très fréquentes dans l'ensemble de la documentation en guarani des missions. Consulter MYMBA 1687-2586, 3255 et 3430.

Il nous faut, pour nous sortir de l’embarras, étendre exceptionnellement notre aire de recherche et recourir à la toute première grammaire d’une langue tupi-guarani, l’*Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, du jésuite José de Anchieta, éditée en 1595 mais composée plusieurs décennies auparavant<sup>1146</sup>. Dans le chapitre consacré aux pronoms, le Père brésilien consacre en effet un paragraphe spécifique à la question des animaux et de leur possession, en couplant de manière particulièrement lumineuse le syntagme *cherymba* avec une autre formule nous étant désormais familière : *cherembia*.

Pour les noms d’animaux, on n’a pas coutume d’antéposer l’adjectif ou le génitif, par exemple : *tapi’ira*, « vache », ne donne pas *chetapi’ira*, « ma vache », mais bien *cherymbáva tapi’ira*. *Pira*, « poisson », ne donne pas *chepira* mais *cherembiára pira*. Et, de la même manière, *mymbáva*, quelque animal que ce soit, élevé ou apprivoisé par l’homme, antéposé au relatif, donne *seymbáva* avec ses altérations de lettres, c’est-à-dire *cherymbáva*, *oeymbáva*. *Mbiára*, de la même manière, signifie « proie », et si l’on ajoute *se* en guise de relatif, donne *sembiára*, *cherembiára*, *oembiára*<sup>1147</sup>.

Nous retrouvons ici nos deux catégories zoologiques, familière et sylvestre. Ce qu’indique Anchieta est capital : qu’il s’agisse d’individus apprivoisés (*cher-e-ymba*) ou de proies (*che-rembi-ra*), il est prohibé d’exprimer leur possession sans les extraire de leur genre ou espèce originels. Dans les deux cas, leur possession par un être humain prime désormais sur leur appartenance à une espèce animale, ce qui explique déjà en partie pourquoi la classe des *cherymba* peut inclure des cas aussi divers qu’une poule, un chien ou un bœuf. Nous notons également au passage que le terme *mymbáva* semble être une forme archaïque de *mymba*, avant la chute de la dernière syllabe qui distingue généralement le tupi, plus conservateur, du guarani, privilégiant les formes brèves. Le même phénomène a en effet touché *tembiára*, qui donne *tembia*. Mais, pour en revenir à la sémantique, en quoi consiste le lien de possession qui unit le Guarani à son *cherymba* ou son *cherembia* et en quoi est-il différent des formes non possessives *mymba* et *tembia* ?

Sur ce point, les grammaires du Paraguay nous offrent bien plus de détails que leurs équivalents brésiliens. Nous lisons ainsi dans l’*Arte* de Restivo édité en 1724 que *cherymba* ou *cherymba* dérivent du préfixe passif quadriforme *tembi-*, pouvant également être identifié dans *che-rembi-a*. Dans son propre *Arte*, Montoya note effectivement que le préfixe *tembi-*, décliné comme nous allons le voir en *rembi-*, *hemb-*, *guembi-*, a tendance à se simplifier lorsqu’il est mis au contact de voyelles ou de consonnes nasales, ce qui permet de postuler une possible étymologie de *cherymba* via *\*cheremimba* puis *chereimba*

<sup>1146</sup> La consultation de l’ouvrage d’Anchieta nous a été inspirée par le lumineux article de POTTIER Bernard, « La gramática del Padre Ioseph de Anchieta », *Suplemento Antropológico*, vol. 1-2, n° 33, 1998, p. 155-176. La prudence est toutefois de mise dans la comparaison du tupi du XVI<sup>e</sup> siècle avec le guarani des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, langue sœurs mais diverses.

<sup>1147</sup> ANCHIETA José de, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, Lisbonne : P. Craesbeeck, 1595, f° 14v. « Em nomes de animais, não se soe pôr antes o adjetivo ou genitivo, ut *tapi’ira*, “vaca” não se diz *chetapi’ira*, “minha vaca”, senão *cherymbáva tapi’ira*. *Pira*, “peixe”, não se diz *chepira*, senão *cherembiára pira*. Et autem, *mymbáva*, qualquer animal manso que homem cria ou amansa et praeposto o relativo, diz *seymbáva* com suas mudanças de letras, ut *cherymbáva*, *oeymbáva*. *Mbiára*, da mesma maneira, quer dizer “presa”, addito se por relativo, ut *sembiára*, *cherembiára*, *oembiára*. » Nous modernisons partiellement la graphie du tupi, divergeant en partie de celle du guarani.



et enfin *chereymba*, le changement de voyelle répondant sans doute à une simplification articulaire<sup>1148</sup>. L'interprétation de cette hypothétique racine *\*-mba* est ardue, le *Tesoro* indiquant les sens de « fin, conclusion, mort » (*fin, acabamiento, muerte*) pour *-pa/-mba* et celui de « coup, coup de bâton » (*golpe, porrazo*) pour *-pã/-mbã*<sup>1149</sup>. Le recours à une autre source brésilienne, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publiée par Jean de Léry en 1578, nous apprend qu'une femme tupinamba, interrogée par l'auteur au sujet de son perroquet familial, le nomme *cherymbavé* (*cherymbá-va* ?) et traduit cette expression par « la chose que j'aime bien »<sup>1150</sup>. Nous retrouvons la forme passive *remi-* dans cette glose. En ce qui concerne le possessif *cherembia*, l'étymologie nous en est fournie par Restivo lui-même, qui le fait dériver de la racine *-a*, « prendre » (*coger*). Le « maître » ou *jára* est « celui qui prend » (*el que coge*), tandis que *cherembia* est « ce que je prends » (*lo que cojo*)<sup>1151</sup>. Quelle que soit la racine de *cherymba* et *cherembia*, il apparaît que tous deux ne se contentent pas d'exprimer un lien de possession, mais renvoient à une forme de passivité de l'animal possédé, passivité qui est celle de la bête familiarisée ou chassée. C'est en ces termes que les grammairiens glosent *temi-*, d'Alonso de Aragona à Restivo.

Dans les verbes actifs, l'accusatif seul, de personne ou de chose, est transformé par le *temi* à condition que l'on mentionne l'agent. [...] Ils utilisent parfois le *temi* en termes absolus [...] transformé en pronom et non plus en nom, par exemple [...] la proie, *tembia* [...] <sup>1152</sup>.

Cette particule *temi* est passive. Située avant le verbe au lieu des lettres A, ERE, O, elle transforme en participe, elle a pour relatif H et pour réciproque GU et, si un nom ou pronom la précède, elle change son T en R [...]. Le nom qui est au début ou à la fin de la phrase est patient et celui qui se trouve le plus près du verbe est agent. [...] Ce *temi* s'emploie en termes absolus, par exemple *tembiayhu*, ce qui est aimé, *tembi'u*, ce qui est comestible, *temimborára*, ce qui est souffert. On lui enlève également le TE, par exemple, *mimboke*, ce qui est cuit dans des feuilles, *mbyayhu*, ce qui est aimé<sup>1153</sup>.

<sup>1148</sup> Nimuendajú note aussi la simplification de *cherymba* vers *chimymba* chez les Apapókuva. NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 22. RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, op. cit., p. I.32

<sup>1149</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 259r-259v.

<sup>1150</sup> LÉRY Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris : A. Chuppin, 1578, p. 173. « Aussi, cette femme sauvage, en l'appelant son *cherymbáve*, c'est-à-dire "chose que j'aime bien", le tenait-elle si cher, que quand nous lui demandions à vendre et ce qu'elle en voulait, elle répondait par moquerie *mbokavusu*, c'est-à-dire une "artillerie", tellement que nous ne le pûmes jamais avoir d'elle. »

<sup>1151</sup> Sans anticiper prématurément la suite de notre démonstration, des propositions d'explicitation de l'étymologie de *cherymba* et de *cherembia*, convergentes avec les nôtres, ont été proposées de longue date à partir du tupinamba par FAUSTO Carlos, « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », vol. 26, n° 4, 1999, p. 933-956; p. 941 et p. 950-951. Voir également CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 161. RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.27-28.

<sup>1152</sup> ARAGONA, Breve introducción, doc. cit., p. 36. « En los verbos activos, el acusativo solamente, ora sea de persona, ora de cosa, se convierte por el *temi* con tal que se nombre el agente [...]. Algunas veces usan el *temi* en absoluto [...] hecho ya no participio sino nombre, por ejemplo [...] la presa, *tembia* [...]. »

<sup>1153</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, op. cit., p. 32. « Esta partícula *temi* es pasiva. Puesta antes del verbo en lugar de las notas A, ERE, O, hace participio y tiene por relativo H y por recíproco GU y si le antecede nombre o pronombre, muda su T en R [...]. El nombre que está al principio o fin de la oración es paciente y el inmediato al verbo aparte ante es agente [...]. Este *temi* se usa absoluto, por ejemplo *tembiayhu*, lo amado, *tembi'u*, lo comestible, *temimborára*, lo que se padece. También se le quita el te, por ejemplo *mimboke*, lo asado en hojas, *mbyahu*, lo amado. »

La particule *temi* ou *tembi*, antéposée immédiatement au radical du verbe actif, le rend participe, ce que certains nomment actif tandis que d'autres (auxquels je me joins plus volontiers) veulent qu'il soit passif, avec expression de la personne qui agit. C'est une question de nom. Ce qui est certain, c'est qu'en ajoutant le *temi* en question au radical verbal, on signifie l'action du verbe exécutée sur la personne patiente, par exemple, *cherembiayhu*, « celui que j'aime » ou « ce que j'aime », où est exprimée la personne agente par le *che* et où le patient « aimé » est contenu et signifié par le *rembiayhu*. [...] Ce participe évoque et se dirige toujours, dans la phrase, principalement et en soi, vers le cas patient, c'est-à-dire, la chose aimée, vue, etc. [...] <sup>1154</sup>.

En synthèse, *cherymba* et *cherembia* n'expriment pas simplement une relation de possession envers un animal, mais le fait d'avoir exercé une action qui le transforme en patient dépendant (morpho-syntaxiquement, sémantiquement et pratiquement) de son agent humain, l'ayant « pris » dans le cas du *cherembia* ou l'ayant « aimé » dans celui du *cherymba*. La possession d'un animal, par la violence ou la familiarisation, n'est pas un fait objectif, mais une relation subjective en actes, que la classification vient décrire et actualiser tout à la fois. Cette dimension relationnelle, cette « contenance » et cette « signification » du possédé par le possesseur, sont notées par la déclinaison du préfixe *temi* en *remi*, ce que les grammairiens jésuites nomment un « relatif » (*relativo*), distingué de la forme « absolue » (*absoluto*) liée à la consonne initiale *t-* et évoquant l'action sur le mode de l'abstraction, déconnectée de tout contexte pragmatique individualisé. Le « relatif » prend une forme en *r-* s'il est attaché à une première, une deuxième personne ou bien un nom propre, mais adopte une forme en *b-* s'il se rapporte à une troisième personne, la forme en *g-* étant employée comme « réciproque » (*reciproco*) pour éviter toute confusion dans des énoncés où plusieurs troisièmes personnes non nommées sont simultanément impliquées. On obtient les variantes *tembia*, *rembia*, *hembia*, *guembia* et, dans le cas de *mymba*, *rymba*, *hymba*, *guymba*, une exception remarquable veut que la forme absolue normale et attendue, *\*tymba*, soit remplacée par un hapax en *m-*, *mymba*. Cette dernière connote donc un rapport impersonnel, car décontextualisé, à un animal.

Il y a dans cette langue de nombreux noms qui commencent par la lettre T, ce qui fait que le nom existe pour lui-même, absolument, sans lien avec autre chose. De ces noms qui commencent par T, une grande partie, si on les associe à des pronoms, changent le T en R, bien d'autres ne le font pas. [...] Il faut rajouter, à propos des noms en question, qu'ils ont H pour relatif, et qu'en sens réciproque ils prennent GU [...]. On conclut donc de cela, en synthèse, que les noms qui

<sup>1154</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. I.107, 109. « La partícula *temi* o *tembi*, antepuesta inmediatamente al radical del verbo activo, hace participio, que algunos llaman activo, otros (a quienes más me inclino), quieren que sea pasivo con expresión de la persona que hace. Es cuestión de nombre. Lo cierto es que añadiendo el dicho *temi* al radical del verbo, significamos la acción del verbo ejecutada en la persona paciente, por ejemplo, *cherembiayhu*, "a quien yo amo", o "lo que amo", en que se ve expresada la persona agente que es *che* y el paciente "amado" está embebido y significado en el *rembiayhu*. [...] Este participio en la oración siempre trae y mira principalmente, en sí, el caso paciente, esto es, la cosa amada, vista, etc. » En 1696, « Blas Pretovio » se montrait plus prudent et ne prenait pas encore le parti de l'interprétation passive de la particule *temi*, se contentant d'évoquer l'existence de controverses. PRETOVIO, *Arte*, doc. cit., p. 154.

voient leur T changée en R avec des pronoms ont H pour relatif et GU pour réciproque, même les noms de parenté<sup>1155</sup>.

Toute partie du discours qui commence par R ou qui reçoit R, de quelque façon que ce soit, a pour relatif H et pour réciproque G, lequel, pour son harmonie sonore, admet U si le nom ne l'a pas. Ainsi, des noms : *téra*, *cheréra*, « mon nom », *héra*, « le sien » [*eius*], *guéra*, « son nom » [*suus*]. [...]. [De même] des participes : *temi*, *cheremimbo'e*, « celui que j'enseigne », *hemimbo'e*, relatif, *guemimbo'e*, réciproque. [...] *Mymbáva*, « animal domestique », *cherymba*, *chereymba*, *cheremymba*, *hemymba*, *guemymba* ou *gueymba*<sup>1156</sup>.

Si l'on en revient à José de Anchieta et à sa grammaire brésilienne, l'exception constituée par la forme en *m-* et non en *t-* de *mymba* s'expliquerait par le fait que « les [noms] débutés par T qui signifient les parties du corps ou une chose liée à l'homme, quand ils sont absolus, s'entendent communément comme étant humains, ainsi *tete* en termes absolus, signifie corps humain. *To'o*, chair humaine. »<sup>1157</sup>. En définitive, une forme *\*tymba* tomberait dans une sorte de contradiction en classant un animal familier comme un humain à part entière. Comment expliquer, dès lors, que ce même animal soit malgré tout lié à une classe de noms relationnels associés au corps humain et à l'humanité en général<sup>1158</sup> ? Faut-il considérer ici que la familiarisation ou la prédation rapprochent l'animal, par une relation intime et vécue, d'une sphère qui est celle du corps, de la parenté, des noms, des choses aimées et des autres référents personnels ?

L'explication réside sans doute dans la nature du lien de possession impliqué par la forme en *r-*. Cette dernière renvoie en effet à ce que les linguistes nomment « possession inaliénable » (*inalienable possession*), c'est-à-dire à la distinction sémantique, exprimée formellement, entre les objets ou les sujets possédés de manière accidentelle ou transitoire et ceux perçus comme inséparables de façon inhérente ou permanente, les prototypes de ce type de relation étant les parties du corps et les termes de parenté, ayant en commun de ne pouvoir exister ou être nommés sans faire immédiatement

<sup>1155</sup> ARAGONA, Breve introducción, *doc. cit.*, p. 9-10. « Muchos nombres hay en esta lengua que comienzan por la letra T, la cual hace que el nombre esté de por sí absolutamente sin respeto a otra cosa. De estos nombres que comienzan por T gran parte de ellos si se juntan los pronombres dichos mudan la T en R, otros muchos no. [...] Algo más hay que decir de los nombres dichos que tienen H por relativo. Y es que en sentido recíproco toman GU [...]. De lo dicho se saca en breve que los nombres que mudan la T en R con los pronombres tienen H por relativo y GU por recíproco, aun los nombres de parentesco. »

<sup>1156</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, *op. cit.*, p. 9; 11. « Toda parte de oración que comenzare por R o que reciba R de cualquiera manera que sea, tiene por relativo H y por recíproco G, la cual por el buen sonido admite U si el nombre no lo tiene. De nombre: *téra*, *cheréra*. “mi nombre”, *héra*, “*eius*”, *guéra*, “*suum nomen*”. [...] De participio, *temi*, *cheremimbo'e*, “el que yo enseño”, *hemimbo'e*, relativo, *guemimbo'e*, recíproco. [...] *Mymbáva*, “animal doméstico”, *cherymba* o *chereymba* o *cheremymba*, *hemymba*, *guemymba* o *gueymba*. »

<sup>1157</sup> ANCHIETA, *Arte de gramática*, *op. cit.*, f° 15r. « [O]s começados por T que significão partes do corpo humano ou coisa tocante a homem quando são absolutos se entendem comumente de homes, por exemplo *tete*, absolutamente quer dizer corpo humano. *To'o*, carne humana. » Noter l'écart entre *to'o*, « chair humaine » et *so'o*, « viande » ou « gibier ».

<sup>1158</sup> On pourrait objecter que *tembia*, bien que portant sur des « proies » animales, tolère une forme en *t-*. Il faut dans ce cas précis tenir compte du fait, toutefois, que *tembia* vaut également pour la prise de guerre et notamment pour les captifs et captives qui, nous le verrons, sont aussi rapprochés des animaux apprivoisés. Il n'en reste pas moins que la superposition sémantique entre proies animales et humaines est lexicalement prégnante.

référence à leur possesseur<sup>1159</sup>. Or, c'est tout à fait le cas avec *cherymba* qui, nous venons de le voir, implique nécessairement l'antéposition immédiate d'un agent possesseur : un *\*rymba* sans antécédent est impossible, tout autant que le serait un *mymba* possédé traduit par le barbarisme *\*chemymba*. Si nous revenons à la règle de Restivo, *\*chejagua* constitue donc un solécisme parce que cette locution revient à formuler sur le mode de l'aliénabilité (le zoonyme *jagua* peut tout à fait exister sans un possesseur déterminé) un lien ne pouvant être imaginé et exprimé que sur le mode de l'inaliénabilité. De ce point de vue, les animaux possédés se rapprochent sémantiquement et formellement du champ lexical inaliénable de la « sphère personnelle » définie par le linguiste Charles Bally<sup>1160</sup>. C'est ici l'hypothèse défendue par la guaranologue Maura Velázquez Castillo, considérant que le guarani paraguayen contemporain offre à ses locuteurs la possibilité de classer les animaux comme étant les patients d'une relation de possession de type inaliénable, par déclinaison d'un paradigme issu des parties du corps et de la parenté. Cette possibilité serait la raison d'être de *cherymba* et constituerait non pas une forme d'obligation grammaticale, mais bien un libre choix du locuteur ayant la possibilité de marquer la proximité qu'il ressent vis-à-vis d'un être lui étant devenu consubstantiel et duquel il ne peut plus se détacher, de la même manière qu'on ne peut cesser d'avoir un bras ou une belle-mère. Étant donné la puissante charge émotionnelle rattachée à la catégorie *cherymba*, on comprend mieux l'écart qui la sépare du simple *mymba* abstrait qui, lui, ne fait pas partie de cette « sphère personnelle », dans la mesure où il ne fait pas l'objet d'une relation de possession incarnée, interpersonnelle. Il convient de bien saisir la singularité de ce champ sémantique guarani, que le castillan ignore totalement.

En guarani, cette notion [la « sphère personnelle » inaliénable] semble être limitée à ses éléments les plus naturels : les parties du corps et les entités intimement associées au corps humain. Il a en outre été démontré qu'il y a à l'heure actuelle une extension limitée incluant les relations de parenté. Cela indique que la sphère personnelle, valeur prototypique de l'inaliénabilité, est un espace sémantique flexible qui peut être étendu pour inclure des éléments déterminés d'un point de vue contextuel comme faisant partie de la nature même du possesseur, ou être réduits à leurs composantes naturelles les plus basiques. Dans la mesure où les parties du corps ont toutes les composantes notionnelles citées plus haut, elles peuvent être considérées comme des membres prototypiques de la catégorie inaliénable en guarani. Les termes de parenté peuvent être considérés comme le groupe le plus proche de ce prototype. D'autres noms relationnels, qui ne sont pas interprétables comme faisant partie de la sphère personnelle du possesseur, figureraient ensuite et, en dernier lieu, des termes désignant des possessions se révélant importantes du point de vue culturel et qui, en dépit de leur nature non-relationnelle, sont interprétables comme étant très intimement associés à leurs

<sup>1159</sup> VELAZQUEZ CASTILLO Maura, *The Grammar of Possession: Inalienability, Incorporation, and Possessor Ascension in Guarani*, Philadelphie : John Benjamins, 1996, p. 23-25. Ce concept a d'abord été identifié par Edward Sapir dès 1917. Voir à ce sujet SAPIR Edward, « Review of Het Identificeerend Karakter der Possessieve Flexie in Talen van Noord-Amerika by C.C. Uhlenbeck », *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, 1917, p. 86-90.

<sup>1160</sup> BALLY Charles, « L'expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les langues indo-européennes », in FRANKHAUSER Frank et JUD Jakob (dir.), *Festschrift Louis Gauchat*, Aarau : Sauerländer, 1926, p. 68-78.

possesseurs, pourraient également être perçus comme situés à la périphérie de la catégorie<sup>1161</sup>.

Les noms de la catégorie « humain » (non définis relationnellement) sont en règle générale très réticents à indiquer un possesseur spécifique. [...] Ils ne deviennent des possédés naturels que lorsque leur conceptualisation inclut une relation à une autre entité humaine, généralement plus saillante. La catégorie « animal » [*mymba*] (définie non-relationnellement) semble elle-aussi très réticente au fait d'avoir un possesseur spécifié. Ceci, bien entendu, ne signifie pas que les animaux ne sont jamais possédés par des humains dans la culture guarani. En vérité, la relation homme-animal est si importante qu'il y a un terme relationnel spécifique, *rymba*, « animal d'humain », très proche d'un terme de parenté, pour désigner un animal en relation avec un humain [...]. Remarquons que ce terme relationnel voit sa racine être altérée et implique le plus souvent la mention d'un possesseur<sup>1162</sup>.

En d'autres termes, ce qui se joue ici dépasse de loin la seule morphosyntaxe et met en avant une relation ontologique à l'animal, en ce qu'un locuteur a la possibilité (voire l'obligation, selon Anchieta et Restivo), de signaler que le fait de le posséder le convertit en une sorte de prothèse corporelle et parentale intimement liée à sa « sphère personnelle », le possédé ne pouvant plus exister sans le possesseur, d'un point de vue grammatical, sémantique mais aussi pragmatique. N'est-ce pas l'enjeu que nous avons appréhendé à travers le témoignage de Sepp, désespéré par la perte de « sa » colombe familière *cherymba* ? En somme, l'importante charge conceptuelle associée à ce terme indique clairement que celui-ci n'est pas une simple déclinaison possessive de *mymba* mais bien, à l'inverse, que *mymba* est la formulation aberrante, car absolue et virtuelle, d'une relation normalement affective et interpersonnelle, consistant dans l'intégration d'un individu animal dans la « sphère personnelle », c'est-à-dire humaine, du locuteur.

L'option inverse, consistant à désigner tel ou tel animal comme simplement *mymba*, revient dès lors, pour paraphraser Alonso de Aragona, à le qualifier comme « existant pour lui-même, absolument, sans lien avec autre chose ». Au prix d'une sorte de contradiction dans les termes, *mymba* constitue ainsi ce que le linguiste Hans-Jakob

---

<sup>1161</sup> VELAZQUEZ CASTILLO, *The Grammar of Possession*, op. cit., p. 203. « In Guaraní, this notion was found to be limited to its most natural elements: body-parts and entities closely associated with the human body. Furthermore, it was shown that there is, at present, a limited extension that includes kinship relations. This indicates that the personal sphere, which is the prototypical value of inalienability, is a flexible semantic space which can expand to include elements that are contextually determined to be part of the possessor's nature, or can be reduced to its basic most natural components. Since body-parts terms have all of the notional components cited above, they can be considered prototypical members of the inalienable category in Guaraní. Kinship terms can be considered to be the next group closest to the prototype. Other relational nouns which are not construable as part of the personal sphere of the possessor would be the next closest, and, finally, terms designating culturally important possessions, which despite their nonrelational nature are construable as closely associated with their possessors, would be considered in the periphery of the category. »

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 60. « Nouns in the category of "human" (non-relationally defined) are shown to be very reluctant to take a specified possessor. [...] They become natural possessums only when their conception includes a relation to another (presumably more salient) human entity. The category "animal" (non-relationally defined) is also shown to be very resistant to having a specified possessor. This, of course, does not mean that animals are never owned by humans in the Guaraní culture; in fact, the relation animal/human is so important that there is a special relational term (*rymba*, "human's animal"), much like a kinship term, which designates an animal in relation to a human [...]. Note that this relational term is also root-changing and occurs with a specified possessor most of the time »

Seiler nomme un « dé-relationnel » (*derelational*), c'est-à-dire la montée en abstraction d'un référent normalement indexé à un contexte d'énonciation concret et singulier<sup>1163</sup>. Il en découle que la classe *mymba* ne peut guère renvoyer qu'au concept même d'animal familier, domestique ou apprivoisé, c'est-à-dire à un signifiant épuré de sa dimension affective et individuelle, notamment parce qu'il reste déconnecté de toute « sphère personnelle » identifiée ou identifiable. Faire le choix de l'emploi de *mymba* au lieu de *cherymba* implique donc d'exprimer, en quelque sorte par la négative, l'absence de lien intime envers un animal familier, qui se trouve de la sorte anonymisé. C'est en ce sens que les bêtes des bouviers citées par Sepp sont simplement des *mymba*, en ce qu'elles ne sont pas possédées par ces Indiens, qui les traitent sur le mode de l'indifférence. *Mymba* et son doublet archaïque *mymbáva* ne sont toutefois pas les seules alternatives à *cherymba* figurant dans la palette sémantique des locuteurs du guarani jésuite, car elles figurent, notamment chez Restivo, aux côtés de la quatrième et dernière inconnue de notre équation : *mba'e mymba*, qui rajoute une couche à notre mille-feuille taxonomique.

Nous avons en effet vu que la classe *mba'e* figurait parmi le groupe des animaux sylvestres, se traduisant généralement par « chose » et renvoyant donc au XVIII<sup>e</sup> siècle presque exclusivement au gibier. Comment, dès lors, expliquer son association avec les dérivés familiers de *mymba* ? Sur ce point, seul Restivo est susceptible de nous venir en aide dans son *Arte* de 1724, où il indique que « l'on utilise aussi *mba'e* pour rendre quelque chose absolu ». Plus encore, ce terme est associé à une connotation péjorative voire dépréciative, qui semble être au cœur du syntagme *mba'e mymba*, car « ils l'utilisent très fréquemment dans les surnoms : *mba'e nambikua guasu*, “oreillard”, *mba'e mymba*, “animal”, *mba'e aigue*, “misérable” »<sup>1164</sup>. On retrouve effectivement cette valeur dans les entrées du *Vocabulario* de 1722, où les mots « animal domestique » (*animal doméstico*) et « bête, animal » (*bestia, animal*) inspirent l'insulte suivante : « *mba'e mymba ha'e chupe*, je lui ai dit qu'il était un animal, une bête »<sup>1165</sup>. *Mba'e mymba* serait ainsi une sorte de déclinaison méprisante, car excessivement réifiée, de *mymba*<sup>1166</sup>. Nous aurions tort de nous arrêter à cette interprétation, relativement anecdotique. En effet, si nous nous en référons au linguistique Wolf Dietrich, *mba'e* est avant tout un véritable classificateur nominal, dont la fonction est de réaliser une « objectivation » (*objectivization*) des noms auxquels il est associé. Le raisonnement de Dietrich, bien qu'élaboré à partir du guarani

<sup>1163</sup> SEILER Hans-Jakob, *Possession as an Operational Dimension of Language*, Tübingue : Narr, 1983.

<sup>1164</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.192. « *Mba'e, úsanlo también para decir una cosa absoluta, por ejemplo: mba'e pire, “cuero”, literalmente, dice “pellejo de cosa”. Mba'e akãngue, “calavera”. Mba'e easy, “dolor”. [...] Lo usan muchísimo en los apodos, por ejemplo: mba'e nambikua guasu, “orejudo”, mba'e mymba, “animal”, mba'e aigue, “vil”. »*

<sup>1165</sup> MYMBA 1722-1556 et 1648. « *Mba'e mymba ha'e chupe, le dije que era un animal [...] una bestia* ».

<sup>1166</sup> Bernard Pottier nous permet de mieux saisir le fonctionnement de cette valeur « axiologique » (*axiológica*) de *mba'e* en indiquant, toujours à partir d'Anchieta, « *el uso de mba'e por ava cuando se quiere injuriar a alguien* ». Le jésuite met en effet en opposition deux traductions possibles de « voleur », *ava monda* et *mba'e monda*, en indiquant que celle-ci est formulée « avec plus de force, comme pour mépriser ou injurier » (*pondo a éste, mba'e, que quer dizer “coisa” em lugar de ava, que quer dizer “pessoa”, diz o mesmo, com mais força, como apodando, injuriando*). POTTIER, « La gramática del Padre », art. cit., p. 176 ; ANCHIETA, *Arte de gramática*, op. cit., f° 32v.

contemporain, est décisif pour notre propos et tout à fait applicable aux données issues des écrits coloniaux, raison pour laquelle il est ici nécessaire de le citer en détail.

L'élément lexical *mba'e* [...] est très répandu parmi les langues tupi-guarani. C'est un terme générique pour tout objet non-humain (en incluant les animaux non-domestiques) qui fait référence aux « objets », aux « choses », aux « possessions », aux « biens » et aux « animaux (non domestiques) ». Il est opposé aux éléments lexicaux qui désignent des êtres humains et des animaux domestiques. [...] Le sens lexical de *mba'e* est impliqué dans tous ses usages grammaticaux, il est le fondement ainsi que la condition de chacun d'entre eux. Le sens lexical « chose, objet » déclenche une sorte « d'objectivisation » [*objectivization*] dans ces processus de dérivation. [...] Dans les racines nominales, *-mba'e-* dérive, de la même façon, des termes abstraits et génériques à partir de termes réellement et syntaxiquement prédicatifs. [N]ous pouvons constater que les formules liées à *mba'e* impliquent un haut degré de généralité, ou plutôt, un haut degré de non-sous-catégorisation. [...] Les mots basiques font référence à des choses déterminées, possédées ; leur élargissement par le biais de *mba'e-* marque le caractère générique, non-déterminé, non-possédé de cette même notion. [...] Seuls les noms basiques peuvent faire référence à des objets réels, référentiels et peuvent donc être déterminés par des marqueurs de personnes ou des démonstratifs. Dans la mesure où elles font référence à des notions génériques, les formes en *mba'e-* n'admettent aucun marqueur personnel ou démonstratif qui les actualise<sup>1167</sup>.

Les conséquences de cette théorie sont très importantes pour notre étude de la taxonomie zoologique du guarani jésuite, car nous comprenons dès lors beaucoup mieux pourquoi certains lexicographes, à l'image de Restivo, s'appuient en particulier sur *mba'e mymba* pour traduire le règne animal. Si *mymba* dé-relie un *cherymba* de tout possesseur identifié, *mba'e mymba* indique un stade supérieur d'abstraction, renvoyant à un animal « objectivé » au sens de réduit à la qualité d'objet. C'est probablement pour la même raison que Montoya préférerait employer le terme *mba'e* ou les formes absolues *so'o* ou *héva'e* pour se référer à l'animal, sans s'embarrasser de la forte charge émotive et vécue du terme *cherymba*, que *Frases selectas* fait le choix de mettre au premier plan, tandis que Restivo privilégie *mba'e mymba*. Ces oscillations ne sont pas anodines, car Wolf Dietrich voit dans *mba'e* un début de classification nominale dans une langue, le guarani, qui n'est pas perçue comme ayant des « classificateurs » au sens traditionnel,

<sup>1167</sup> DIETRICH Wolf, « Word Formation, Syntax or Noun Classification? Tupi-Guaraní *mba'e* Between Lexicon and Grammar », *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, vol. 8, 1994, p. 109-123; p. 110-111, 113, 116, 120. « The lexical item *mba'e* [...] is widespread in Tupi-Guaraní languages. It is a generic term for any nonhuman object (including non-domesticated animals) and refers to "objects", "things", "possessions", "belongings" and (non-domesticated) "animals". It is opposed to lexical items that designate human beings and domestic animals. [...] The lexical meaning of *mba'e* is involved in all its grammatical uses, it is the basis and condition of all of them. The lexical meaning "thing, object" brings about a kind of "objectivation" in those derivational process. [...] In nominals stems *-mba'e-* likewise derives abstract, generic terms from concrete, actual and syntactically predicative terms. [W]e can see that formations by means of *mba'e* imply a high degree of generality or, rather, a high degree of nonsubcategorization. [...] The basic words refers to determined, possessed things; the enlargement by means of *mba'e-* marks the generic, nondetermined, and non possessed character of the same notion. [...] Only basic nouns may refer to actual, referential objects and therefore may be determined by person markers or demonstratives. Since they refer to generic notions, *mba'e-* forms do not admit any actualizing personal marker or demonstrative. »

c'est-à-dire grammatical du terme<sup>1168</sup>. Pour Dietrich, ce système classificatoire en cours d'émergence oppose les formes marquées en *mba'e* à tous les autres mots non marqués, ce qui revient, dans le cas de la taxonomie, à faire de *mba'e mymba* un vrai règne animal.

Le tupi-guarani n'emploie pas de classificateurs de manière courante, si ce n'est en termes généraux. Cela signifierait que le tupi-guarani oppose un classificateur « générique » à tous les autres noms, qu'ils soient non-classifiés ou marqués par une sorte de morphème-zéro signifiant « spécifique ». [...] Je soutiens de la sorte l'existence d'un système de classification rudimentaire en tupi-guarani. Il n'a qu'un seul classificateur positif, pour la classe générique. Sa morphologie est liée à une construction syntaxique attributive fondée sur le déterminant *mba'e*, dont l'extension lexicale et sémantique conditionne la fonction grammaticale<sup>1169</sup>.

En synthèse, nous aurions tort de considérer l'ensemble des dérivés de *mymba* comme un bloc homogène et neutre : ce qui se joue entre Montoya, *Frases selectas* et Restivo est bel et bien une controverse sur la manière de conceptualiser l'animal, entre dimension relationnelle, vécue et singulière d'une part (*cherymba*), simple neutralisation et anonymisation de cette dernière (*mymba*) ou objectivisation radicale au prix d'une quasi-réification d'un animal-chose (*mba'e mymba*). Comme nous l'avons vu, le gros de ces oscillations touche très spécifiquement les catégories conceptuelles des animaux du « foyer » d'une part, et le bétail de l'autre, évoqués en termes objectifs ou possessifs d'un lexicographe à l'autre. Si nous reprenons nos chiffres précédents en les pondérant et en distinguant donc deux stratégies générales, « l'objectivation » d'une part (*mymba*, *mba'e mymba*) et la « possession » de l'autre (*cherymba*), nous pouvons constater que cette divergence trouve, comme nous l'avons déterminé, chez Restivo une solution centriste en termes quantitatifs, bien que faisant la part belle à *mba'e mymba* en termes qualitatifs.

La situation présentée ici est donc tout à fait inédite vis-à-vis des autres chiffres à notre disposition, qui indiquent généralement une logique d'ensemble initiée par les *Frases selectas* à partir de Montoya et confirmée ou accentuée par Restivo. Du point de vue de l'objectivisation ou non des animaux, il y a clairement un désaccord entre les états de la langue documentés en 1640 et 1687, puis une tentative de synthèse opérée en 1722, avec un ratio de deux objectivations pour chaque possession chez Restivo<sup>1170</sup>. Avant de poursuivre notre enquête en recourant à l'ethnographie contemporaine, il

<sup>1168</sup> Pour une définition grammaticale des classificateurs, voir ALLAN Keith, « Classifiers », *Language*, vol. 53, n° 2, 1977, p. 285-311; p. 286. Selon cet auteur, toutes les langues classifient mais certaines seulement peuvent être définies en tant que « langues à classificateurs » (*classifier languages*) disposant de structures morpho-syntaxiques dédiées.

<sup>1169</sup> DIETRICH, « Word Formation, Syntax or Noun Classification? », *art. cit.*, p. 122. « *Tupi-Guarani does not use classifiers regularly, but only for generic view. This would mean that Tupi-Guarani opposes one classifier "generic" to all the rest either of unclassified nouns or of nouns marked by a kind of zero morpheme for "specific". [...] Therefore I claim the existence of a rudimentary noun classification in Tupi-Guarani. It has only one positive classifier for the generic class. Its morphology is based on a syntactical attributive construction by means of the determinant mba'e, whose lexical semantic extension conditions its grammatical function.* » Une synthèse récente reprend Dietrich sur *mba'e* comme « *general ontological category* ». AUWERA Johan van der et KRASHNOUKHOVA Olga, « How to Do Words with 'Things': Multiple Grammaticalization from 'Thing' in Tupi-Guarani », *Italian Journal of Linguistics*, vol. 33, n° 2, 2021, p. 69-98 ; p. 71.

<sup>1170</sup> Notons aussi la singularité chronologique de cette rupture, qui n'a pas lieu en 1722 mais ici aux alentours de 1687.



nous revient, une fois encore, de tester la représentativité du compromis établi par Restivo en le comparant à la source temporelle la plus emblématique, nous l'avons vu, des échanges langagiers quotidiens, à savoir les *Diálogos en guaraní*. Retrouve-t-on chez eux un degré global d'objectivation d'environ 60%, à l'image de l'ouvrage de Restivo ?

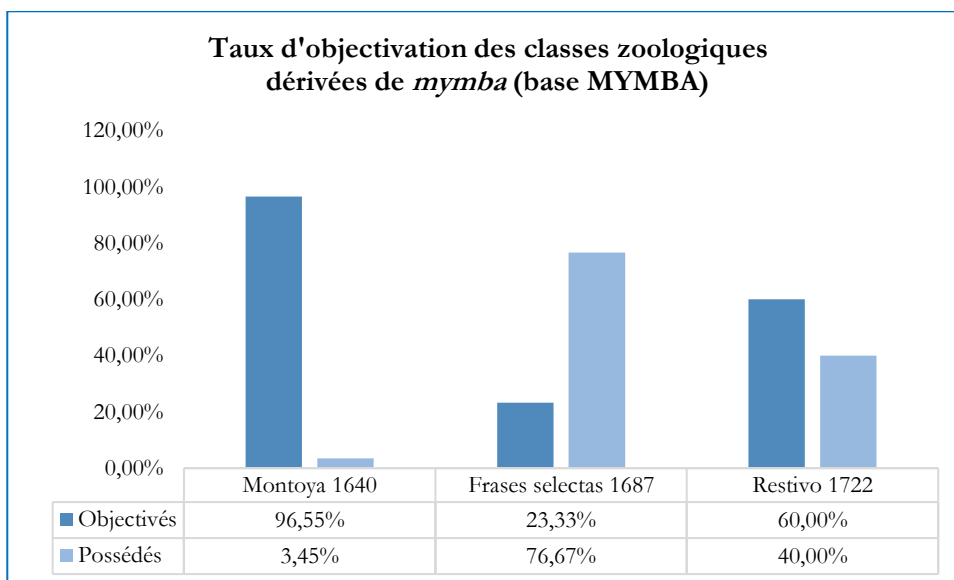


Figure 40 : évolution quantitative de la base MYMBA (taxonomie, objectivation)

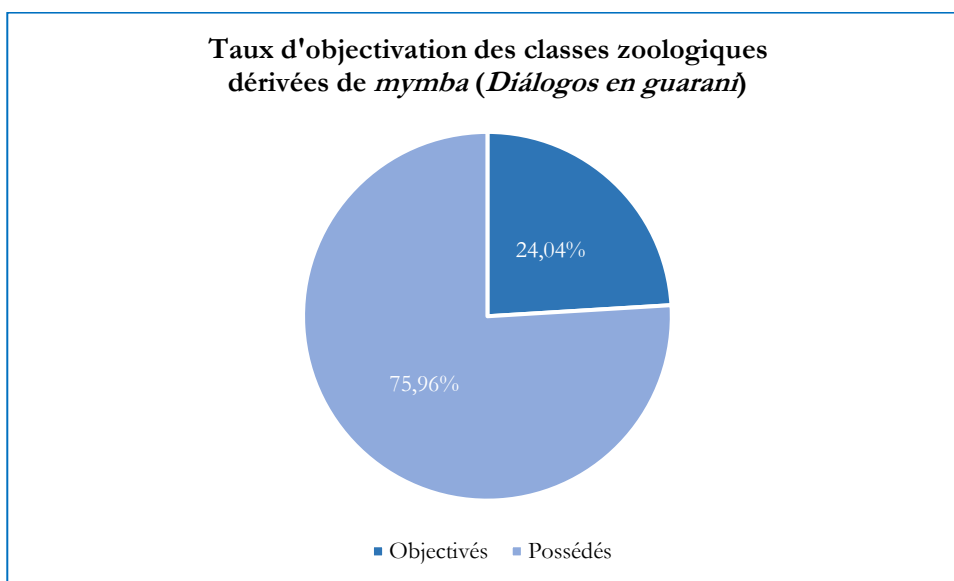


Figure 41 : taux d'objectivation des manuels d'administration

Contre toute attente, et pour la première fois, les *Diálogos en guaraní* présentent une divergence majeure vis-à-vis de Restivo et une très forte affinité vis-à-vis de *Frases selectas*, où le degré d'objectivation était limité à seulement 20% environ du total des occurrences de *mymba* et dérivés, bien loin des 60% atteints par Restivo et surtout, des 90% manifestés par Montoya<sup>1171</sup>. Ce primat écrasant des formes incarnées, possessives

<sup>1171</sup> Rappelons que dans tous les relevés précédents, les *Diálogos en guaraní* se rapprochent plus de 1722 que de 1687.

et individualisées de la relation à l'animal familier nous permet de douter légitimement de la représentativité des prescriptions du *Vocabulario* de 1722, où le recours à *mba'e mymba*, *mymbáva* et *mymba* représente sans doute un état de langue idéal, éloigné d'une pratique quotidienne où c'est le rapport inaliénable et humanisé à l'animal qui prime dans les échanges langagiers, alors que les Pères voudraient sans doute imposer une conceptualisation plus abstraite, proprement taxonomique et moins contextuelle, du règne animal pensé comme idée théorique et non comme expérience ontologique<sup>1172</sup>.

Effectivement, nos chiffres indiquent que pour tout renvoi à un animal familier abstrait et décontextualisé, les *Diálogos en guaraní* mentionnent trois *cherymba* rattachés explicitement à un propriétaire donné, qu'il soit identifié comme l'un des locuteurs mis en scène ou sous l'appellation plus générique « d'animal des gens », *mbya rymba* qui elle, fait remarquable, ne figure pas dans le *Vocabulario* de Restivo mais est largement préférée, dans la pratique, au dé-relationnel *mymba*. Même lorsqu'il s'agit d'évoquer des bêtes possédées à l'échelle de la mission toute entière, ou sans propriétaire connu, c'est la forme relationnelle qui est privilégiée, aux dépens d'une conceptualisation abstraite décidément peu soluble dans les pratiques langagières des Indiens des missions. Il y a donc, semble-t-il, une résistance de l'usage quotidien à l'objectivation de l'animal, au profit de rapports de possession vécus qui, contrairement aux langues européennes, où ils sont souvent conceptualisés en termes de réification, impliquent d'intégrer les animaux à une « sphère intime » proche de l'humanité. Comment expliquer cet attrait pour la possession et pour la dimension relationnelle et inaliénable qu'elle dénote ? Et, symétriquement, comment expliquer ce refus obstiné de l'objectivation des animaux ?

Répondre à ces interrogations implique de quitter la sphère des grammaires et des dictionnaires pour revenir à des pratiques anthropo-zoologiques concrètes, bien connues et observées continuellement, des premiers explorateurs de l'Amérique aux ethnographes contemporains. Le tout premier d'entre eux à identifier cet enjeu est peut-être Everard Im Thurn qui, dès 1882, souligne l'ubiquité des animaux familiers dans les foyers arawak et karib des Guyanes : y cohabitent des dizaines de perroquets et d'autres oiseaux endogènes, de la volaille d'origine européenne, des singes, de gros ou petits mammifères tels que les tapirs, cervidés, pécaris, capybaras, pacas et autres agoutis, des iguanes, des félins endogènes ou exogènes et enfin des chiens importés qui, nous le verrons bientôt, constituent véritablement un problème en soi. Im Thurn confronte immédiatement cette impressionnante ménagerie à l'absence très choquante

---

<sup>1172</sup> Remarquons que ce dilemme est propre à *cherymba*, *mymba*, *mba'e mymba* : l'existence de la forme *tembia* rend la création d'une locution *mba'e tembia* superflue, tandis que les termes liés au gibier ne sont pas quadriformes, à l'exception de *so'o*, qui, nous l'avons vu, ne peut être utilisé qu'en termes absolus pour se référer aux animaux et à la viande, la forme relative *chero'o* indiquant la chair du locuteur lui-même. Sur ce point, Restivo est très clair aussi bien dans sa grammaire que dans son vocabulaire. RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. 1.16. « *So'o*, "carne", muda la S en R así, *chero'o*, "mi carne". Significa también animal o caza del monte y en este sentido no muda la S en R, sino que retiene su S en la composición, así, *cheso'o*, "mi porción de carne". » MYMBA 1722-1717. « Carne. *So'o*, *cheso'o* dice "carne que como", para decir "la carne de mi cuerpo", dirá *chero'o* [...]. »

à ses yeux de bétail et aux spécificités de « l'apprivoisement » (*taming*) de ces animaux sauvages (à l'exception, nous y reviendrons, de la volaille, des chats et chiens) : pris à la chasse après la mise à mort de leurs parents, ces juvéniles sont nourris au sein ou à la becquée prémâchée par les femmes des chasseurs, qui les ornent et les élèvent au sein de leur foyer, parfois dans leur propre hamac, pour maintenir un contact corporel permanent. Devenus adultes, ils doivent se nourrir par leurs propres moyens et servent d'ornements et de monnaie d'échange. Ils ne sont pas consommés ni ne remplissent de fonction utilitaire, si ce n'est l'extermination des insectes dans le cas des oiseaux. Traités avec affection par leurs propriétaires, ils souffrent de maltraitements et meurent très vite, dans l'indifférence généralisée, lorsque leur propriétaire décède lui-même<sup>1173</sup>.

Si Im Thurn fait ici référence à des groupes non tupi-guarani, son article fait de ces pratiques d'apprivoisement un phénomène commun à toute l'Amérique du Sud. Il est de fait frappant de remarquer comment, à presque quatre siècles d'intervalle, ses observations font écho à celles des premiers explorateurs du Río de la Plata, qui ne se contentent pas d'identifier auprès des Guarani toutes les caractéristiques énumérées par le texte de 1882, mais soulignent que ces animaux apprivoisés sont présents chez tous les peuples de la côte atlantique sud-américaine qu'ils parcourent, du Pernambouc à l'Uruguay. Durant les cinq premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, les témoignages sont ainsi nombreux qui, à l'image de Paulmier de Gonneville en 1505, de Luis Ramírez en 1528 puis de Hans Staden en 1557, font allusion à des « guenons et perroquets » apprivoisés, dont les marins font l'acquisition afin de les revendre en Europe, tandis que leur subsistance lors des escales est assurée par des offrandes de « canards » et de « poules » (*gallinas, patos*) aux côtés du gibier ramené de l'intérieur des terres (*faisanes, pavas, patos, perdices, venados, antas*)<sup>1174</sup>. Ce sont encore les mêmes détails qui ressortent du témoignage des tout premiers conquistadors du Paraguay, notamment Alvar Núñez Cabeza de Vaca, qui s'émerveille devant la multitude de perroquets peuplant les foyers des Guarani et célèbre le fait que leur volaille, outre la chasse aux insectes, joue un rôle primordial dans l'approvisionnement de l'armée espagnole<sup>1175</sup>. Ulrich Schmidel, bien qu'opposant à Cabeza de Vaca sur le plan politique, pondère lui-aussi cette multitude

<sup>1173</sup> IM THURN Everard F., « Tame Animals among the Red Men of America », *Thimeri*, vol. 1, 1882, p. 25-43; p. 25. « *The American Indian finds means to tame almost every wild bird and beast of his country; so that these domesticated animals are ever among the most prominent members of his household. All who have traveled among the Red Skins of South America have mentioned these facts [...].* »

<sup>1174</sup> PAULMIER DE GONNEVILLE Binot, *Campagne du navire « l'Espoir », de Honfleur, 1503-1505 : relation authentique du voyage*, Genève : Slatkine Reprints, 1505<sup>1971</sup>, p. 104 ; RAMÍREZ Luis, « Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): orígenes de lo "real maravilloso" en el Cono Sur. Edición, introducción y notas », *Lemir*, 2007 [1528], p. 1-63; p. 23-24 et 27-28 ; STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 132, 154, 161. La gravure p. 85 représente un de ces perroquets. Les témoignages iconographiques et narratifs de ce type sont nombreux chez Jean de Léry, André Thevet, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville et les autres explorateurs du Brésil, auxquels nous ne renvoyons pas par souci de privilégier autant que possible la documentation la plus proche du Paraguay colonial d'un point de vue ethno-historique. Plus tardif, le récit d'Anthony Knivet cite, vers 1590, des nandous apprivoisés. KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*; p. 1225-1232.

<sup>1175</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 12, 17, 64, 101.

providentielle d'oiseaux, qui lui plaisent tant qu'il tente de rapporter divers perroquets en Europe. Leur perte lors d'un naufrage aux portes du Portugal lui inspire d'ailleurs des lignes marquées par un deuil peu commun chez ce vigoureux mercenaire, qui fait toutefois représenter l'un des volatiles perdus sur la belle gravure illustrant son récit<sup>1176</sup>.

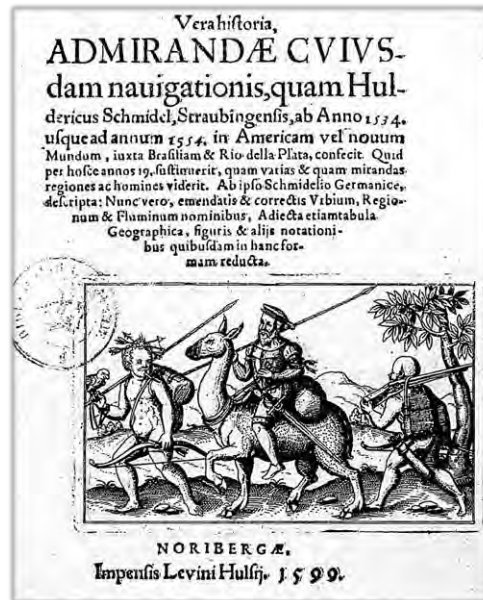


Figure 42 : le conquistador Ulrich Schmidel et son perroquet apprivoisé (1599)

Si l'existence de pratiques d'apprivoisement préhispaniques ne fait aucun doute parmi les Guarani, du moins en ce qui concerne les oiseaux et les primates, comment, dès lors, interpréter ces relations à l'aune des oscillations de la classe *mymba* ? Pas plus que les missionnaires, les explorateurs du XVI<sup>e</sup> siècle n'offrent de véritable explication à la présence de ces animaux *caseros* ni à l'absence du bétail. Pour sa part, Im Thurn se contente d'évoquer un « certain plaisir infantile » (*a certain child-like pleasure*) de la part d'Indiens séduits par le vif chromatisme de la faune locale<sup>1177</sup>. Bien que, comme nous allons le voir, cette clé de lecture esthétisante ne manque pas de fondement, depuis les années 1980, l'intuition de Im Thurn a été profondément renouvelée par une série d'ethnographies consacrées à ces êtres, étudiés par Philippe Erikson sous l'appellation de « mascottes », soit des « individus déplacés de leurs lieux d'origine pour entrer dans la sphère d'influence des humains »<sup>1178</sup>. Erikson note en effet que l'apprivoisement est

<sup>1176</sup> SCHMIDEL, *Voyage curieux*, op. cit., p. 58, 71, 114, 132-135. Schmidel emmène aussi avec lui deux Guarani, mourant avant de pouvoir s'embarquer pour l'Europe et qui étaient peut-être liés à ces perroquets. La gravure est issue d'une édition de 1599. Le lama chevauché est remarquable car l'auteur évoque le recours à l'une de ces montures suite à une blessure à la jambe. La présence de camélidés domestiques d'origine andine est limitée aux contreforts andins du Chaco. Notons que le perroquet est représenté entravé, même si le naturalisme de ces illustrations est bien sûr sujet à caution.

<sup>1177</sup> IM THURN, « Tame Animals », art. cit., p. 26.

<sup>1178</sup> ERIKSON Philippe, « Apprivoisement et habitat chez les Amérindiens Matis (langue pano, Amazonas, Brésil) », *Anthropozoologica*, vol. 9, 1988, p. 25-35; p. 27. Erikson propose « mascotte » comme traduction du terme anglais *pet*.

d'abord un phénomène spatial, consistant en la soustraction d'un jeune animal de son milieu d'origine pour l'intégrer au foyer humain à l'issue d'un processus de « mise en quarantaine » impliquant un éventail de techniques (altération du régime alimentaire, ornements et contact physique, adoption de vocatifs particuliers) qui les transforment en des « quasi-prolongement[s] du corps de leurs propriétaires ». À l'issue de cette acclimatation, la mascotte obtient le même statut social qu'un enfant en bas âge, ne doit plus jamais quitter son maître ou sa maîtresse, se voit frappée par un solide tabou alimentaire et fera enfin l'objet d'un enterrement dans les règles en cas de décès<sup>1179</sup>. En somme, ne retrouvons-nous pas ici, incarnés dans des pratiques, l'ensemble des traits définitoires des notions de « possession inaliénable » et de « sphère personnelle » qui, nous l'avons vu, consistent à rapprocher les *cherymba* des champs sémantiques de la parenté, d'une part, et du corps de l'autre comme prothèses ontologiques du locuteur ?

Erikson éclaire d'autre part le parallélisme morpho-syntaxique entre *cherymba* et *cherembia*, dans la mesure où il considère que les mascottes constituent avant tout des « compléments sémantiques du gibier », dont ils forment les « images-au-miroir ». Son analyse consiste en effet à considérer que la familiarisation constitue une sorte « d'antidote » à la non-réciprocité inhérente à la chasse<sup>1180</sup>. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, les activités cynégétiques amazoniennes sont très fortement encadrées par une sévère éthique de chasse, liée aux figures des « esprits-mâtres » du gibier, qui traitent eux-mêmes les animaux sauvages en mascottes. Tout prélèvement sanglant implique alors un risque de vendetta spirituelle devant être équilibré par une forme de sacrifice inversé : le maintien en vie compensatoire d'individus également traités en mascottes et dont les soins, essentiellement féminins, visent surtout à éviter la rétribution des « esprits-mâtres » sur les chasseurs masculins ou leur descendance, sous la forme de maladies ou d'accidents en forêt. Ce statut de quasi-otages explique donc à la fois la formulation passive (racine *tembi-*) qui frappe les mascottes, mais aussi le fait qu'elles sont indissociables de leurs propriétaires et, surtout, la règle voulant que les animaux apprivoisés soient exclusivement issus des rangs des espèces chassées, ce qui, nous y reviendrons, pose avec force l'inclusion du bétail à la catégorie des *cherymba*.

Reprise deux décennies plus tard par Carlos Fausto, cette théorie du « malaise conceptuel » des chasseurs amazoniens acquiert désormais une portée ontologique plus universelle, dans la mesure où Fausto considère que l'idée de « maîtrise » (*maestria*) constitue « un mode généralisé de relation » (*um modo generalizado de relação*) s'appliquant potentiellement à tous les êtres, humains ou non, en décalquant le prototype associé aux « esprits-mâtres » du gibier<sup>1181</sup>. Dans la mesure où les mythologies amazoniennes

<sup>1179</sup> *Ibid.*, p. 26-29, 30-31 ; ERIKSON Philippe, « Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas) », *Anuário Antropológico*, vol. 2011, n° 2, 2012, p. 15-32; p. 16-18 et 22-23.

<sup>1180</sup> ERIKSON Philippe, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, vol. 9, 1987, p. 105-140; p. 105-106, 107-108, 116.

<sup>1181</sup> FAUSTO Carlos, « Donos demais: maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, vol. 14, n° 2, 2008, p. 329-366; p. 329.

postulent que tout être dispose d'un « maître » qui le possède, le protège et le distribue (le contrôle) individuellement, toute interaction avec la faune implique une nécessaire et délicate négociation qui consiste essentiellement en un transfert de propriété au sens amérindien du terme (un contrôle). Cette transaction passe essentiellement par le fait de nourrir autrui, le maintenant ainsi dans un état de passivité transitoire qui constitue précisément la définition essentielle de la maîtrise, dont la relation de la mascotte au maître représente la matérialisation la plus exemplaire et la plus tangible<sup>1182</sup>. D'après Fausto, qui travaille concrètement sur les Parakanã, un groupe de langue tupi-guarani, c'est bien la dialectique entre « mascotte » (*cherymba*), « proie » (*cherembia*) et « maître » (*jára*) qui sert de vecteur linguistique à ce mode de relation universel, qu'il qualifie de « prédation familiarisante » (*familiarizing predation*) et qu'il définit de la manière suivante.

Toutes les langues amazoniennes possèdent un terme qui désigne une position dénotant le contrôle et/ou la protection, l'engendrement et/ou la possession, et qui s'applique aux relations entre personnes (humaines et non-humaines) et entre personnes et objets (tangibles et intangibles). Ce terme est hautement productif et s'applique à un vaste spectre de champs sémantiques. [...] La catégorie étant en position réciproque vis-à-vis de celle de propriétaires-maître est généralement celle « d'enfant » ou « d'animal apprivoisé » [*pet animal*], impliquant dans les deux cas l'idée d'une adoption. La relation prototypique de maîtrise-propriété est ainsi la filiation adoptive, une relation qui n'est pas donnée mais qui est constituée par une dynamique que j'ai nommée la prédation familiarisante. Une telle dynamique rend compte de relations aussi diverses que celle qui unit le chamane à ses esprits auxiliaires, le guerrier et l'enfant captif, le tueur et l'esprit de sa victime, ou encore l'officiant rituel et les objets servant à sa cérémonie<sup>1183</sup>.

Cette « filiation interspécifique » (*interspecific filiation*) joue donc ici le rôle d'un « opérateur cosmologique » (*cosmological operator*) qui dépasserait de loin la seule sphère des relations anthro-zoologiques<sup>1184</sup>. Sans entrer dans des considérations qui nous éloigneraient exagérément de notre objet d'étude, rappelons que, depuis l'intuition de Patrick Menget relative au fait que « l'adoption externe » de captifs humains et non-humains suit des modalités parallèles, l'ethnologie amazoniste a constamment souligné

<sup>1182</sup> *Ibid.*, p. 330-333 et 338-341 ; FAUSTO Carlos et AL., « Introduction: Altering Ownership in Amazonia », in FAUSTO Carlos et AL. (dir.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, New York - Oxford : Berghahn, 2016, p. 1-35; p. 1-3, 6-7, 13-14, 16. « [W]hat is owned is not not so much things themselves as relations. In other words, intangible property relations are less relations between people with regards to things than they are rights over relationships. » Cet éclaircissement permet de dissiper le préjugé d'une Amazonie dépourvue d'intérêt pour la propriété.

<sup>1183</sup> FAUSTO Carlos, « Too Many Owners : Ownership and Mastery in Amazonia », in BRIGHTMAN Marc et AL. (dir.), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York - Oxford : Berghahn, 2012, p. 85-105; p. 30-32. « All Amazonian languages possess a term that designates a position involving control and/or protection, engendering and/or possession, and that applies to relations between persons (human and non-human) and between persons and things (tangible and intangible). This term is highly productive and applies to a wide spectrum of semantic fields. [...] The owner-master reciprocal category is usually "child" or "pet animal", both implying the idea of adoption. The prototypical relation of mastery-ownership is adoptive filiation, a relation that is not given but constituted through a dynamic I have called familiarizing predation. Such a dynamic accounts for relations as diverse as those between the shaman and auxiliary spirits, the warrior and the captive child, the killer and the victim's spirit, or the ritual officiant and ceremonial objects. »

<sup>1184</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

comment la création de nouveaux individus au sein d'un groupe implique la capture d'éléments extérieurs. Ceux-ci sont soumis à une « filiation adoptive » prenant la forme d'une acculturation poussée à l'extrême (changement de l'alimentation, du nom, des mœurs, de l'ornementation corporelle, etc.) que l'on retrouve également à l'origine des techniques d'apprivoisement de la faune, elle-aussi « consanguinisée » de la sorte<sup>1185</sup>. Le témoignage de Hans Staden, captif des Tupinamba méridionaux et nommé par eux *cherymba nde* (« tu es mon animal à l'attache »), en constitue une illustration éclatante<sup>1186</sup>. Si Philippe Erikson peut conclure, que « [e]n fin de compte, apprivoisement et chasse peuvent donc être considérés comme deux aspects complémentaires d'un phénomène unique : l'assimilation d'animaux par la société humaine », cette dernière vaut aussi pour les humains eux-mêmes, la guerre venant jouer un rôle symétrique à la chasse<sup>1187</sup>.

L'essentiel est ici de retenir que, contrairement à la domestication européenne pensée comme une forme de réification par la possession, la « maîtrise » amérindienne des mascottes implique la création de sujets animaux, dont on encadre l'humanisation alimentaire, spatiale, sociale et comportementale<sup>1188</sup>. Ce « statut familial des animaux », pour citer Georges-André Haudricourt, explique pourquoi l'apprivoisement constitue une tâche féminine, outre le fait que les mascottes servent de substituts d'enfants aux mères âgées ou victimes de fausses couches<sup>1189</sup>. Dans des sociétés amazoniennes où, là encore tout à l'inverse de l'Europe, la consanguinité n'est jamais donnée mais est toujours construite processuellement par la commensalité, les soins corporels et la

<sup>1185</sup> MENGET Patrick, « Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 12, n° 2, 1988, p. 63-72; p. 64-66 et p. 68. L'auteur évoque « une propriété plus générale des sociétés amazoniennes, le recours à la substance étrangère dans la constitution et le maintien de soi [...] ». Voir aussi FAUSTO, « Of Enemies and Pets », *art. cit.*, p. 937-939 et 949. « *The phenomenon I call familiarizing predation is precisely the process through which alien subjects are consumed and controlled in order to produce new subjects on the inside of the group.* » Nous empruntons l'idée de « consanguinisation » à DESCOLA Philippe, « Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia », *Mana*, vol. 4, n° 1, 1998, p. 23-45 ; p. 33 et p. 35-36.

<sup>1186</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 85. Sur cette dialectique trans-spécifique entre *cherymba* captif et *jára* prédateur, voir FAUSTO, « Donos demais », *art. cit.*, p. 331 et 334-335.

<sup>1187</sup> ERIKSON, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », *art. cit.*, p. 117 et p. 118-120. La même année que Menget et quelques-unes avant Fausto, Erikson observe la parenté entre mascottes, captifs, orphelins, esprits chamaniques, etc. Sur l'apprivoisement comme garantie de fertilité animale et humaine, voir ERIKSON, « The Social Significance of Pet-keeping », *art. cit.* ; p. 14-16.

<sup>1188</sup> FAUSTO Carlos, « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, vol. 48, n° 4, 2007, p. 497-530 ; p. 502-504. « *Predation is thus intimately connected to the cosmic desire to produce kinship. Every movement of appropriation unleashes another process of fabrication-familiarization, which endows the captured entity with the distinctive affects and dispositions of the captor's species.* » Fausto précise, à la p. 507, que « *what I have termed familiarizing predation [is] the conversion of relations of predation into familiarization, modeled as the passage from affinity to consanguinity.* » Pour plus de détails sur la théorie de la prédation familiarisatrice, voir FAUSTO, *Warfare and Shamanism*, *op. cit.*

<sup>1189</sup> HAUDRICOURT Georges-André, « Note sur le statut familial des animaux », *L'Homme*, vol. 99, 1986, p. 119-120 ; ERIKSON, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », *art. cit.*, p. 107 ; TAYLOR Anne-Christine, « Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro », in RIVAL Laura et WHITEHEAD Neil (dir.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford : Oxford University Press, 2001, p. 45-56; p. 47-49 ; CORMIER Loreta, « Animism, Cannibalism, and Pet-keeping Among the Guajá of Eastern Amazonia », *Tipití*, vol. 1, n° 1, 2003, p. 81-98; p. 81, 92, 94.

corésidence, « consanguiniser » un enfant ou une mascotte revient à poursuivre le même but, à la différence toutefois que les animaux apprivoisés n’atteignent pas l’âge adulte, comme en témoignent leur dépendance alimentaire ainsi que leur incapacité à se reproduire<sup>1190</sup>. D’après l’anthropologue Luiz Costa, le statut alimentaire de receveur de nourriture (*feeding*), par la passivité qu’il suppose, distingue tout autant l’enfant que la mascotte (mais aussi le vassal face au cacique, le chamane face aux esprits auxiliaires, le grand guerrier face à son captif...) du reste des adultes autonomes, qui eux ont accès à une consommation collective, active et horizontale de la nourriture (*commensality*). Il n’en demeure pas moins que les mascottes les mieux intégrées accèdent finalement à une forme de commensalité, bien manifestée par le partage du repas de leur maître<sup>1191</sup>.

C’est ce traitement du gibier « comme le sujet indépendant et collectif d’une relation contractuelle avec les hommes » qui a poussé Philippe Descola à ajouter à cet échafaudage théorique l’idée, déjà évoquée par Erikson, selon laquelle loin d’être une forme de proto-domestication, l’apprivoisement amérindien exprimerait en réalité un refus vigoureux de l’élevage, malgré un environnement écologiquement favorable à la reproduction supervisée, par exemple, du pécaré<sup>1192</sup>. Si, depuis Geoffroy Saint-Hilaire, l’apprivoisement est généralement conçu comme une antichambre de l’élevage, pour Descola, ce dernier impliquerait une « artificialisation d’une portion du règne naturel » contraire à « l’incorporation sociale » des animaux qui primerait en Amazonie, tout en constituant une forme de concurrence ou de défi face aux « esprits-mâtres » du gibier. Or, et c’est véritablement fondamental pour notre propos, Descola définit ce « choix négatif » comme le refus d’un procès « d’objectivation » de la faune, refus qui nous rappelle inmanquablement la manière avec laquelle les *Diálogos en guaraní* résistent au procès d’objectivation du terme *cherymba* au profit des formes *mymba* et *mba’e mymba*<sup>1193</sup>.

Pour qu’il y ait une « chose », en effet, il faut qu’il y ait eu objectivation d’une relation particulière, que l’on peut provisoirement qualifier de « séparation ontologique ». Qu’elle soit un élément de l’environnement naturel ou un artefact, la chose n’advient à une existence autonome que lorsque son essence [...] est conçue comme entièrement indépendante, ou d’une nature totalement distincte,

<sup>1190</sup> TAYLOR, « Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro », *art. cit.*, p. 53-54 ; VILAÇA Aparecida, « Making Kin out of Others », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 2, 2002, p. 347-365 ; p. 349-353 et p. 353-355 ; sur cette notion de parenté inter-spécifique, voir plus généralement l’ethnographie de CORMIER Loreta, *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*, New York : Columbia University Press, 2003.

<sup>1191</sup> FAUSTO Carlos et COSTA Luiz, « Feeding (and Eating): Reflections on Strathern’s “Eating (and Feeding)” », *Cambridge Anthropology*, vol. 31, n° 1, 2013, p. 156-162 ; p. 156-159 ; COSTA Luiz, « Fabricating Necessity: Feeding and Commensality in Western Amazonia », in FAUSTO Carlos et AL. (dir.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, New York - Oxford : Berghahn, 2016, p. 81-109 ; p. 81-82, 84-88, 93-95, 102. Cette importance du *feeding* est liée au fait que la mascotte doit manger des denrées liées au régime humain ou la chair de sa propre espèce.

<sup>1192</sup> ERIKSON, « De l’apprivoisement à l’approvisionnement », *art. cit.*, p. 124-126. DESCOLA Philippe, « Pourquoi les Indiens d’Amazonie n’ont-ils pas domestiqué le pécaré ? Généalogie des objets et anthropologie de l’objectivation », in LATOUR Bruno et LEMONNIER Pierre (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques : l’intelligence sociale des techniques*, Paris : La Découverte, 1994, p. 329-344 ; p. 340-341.

<sup>1193</sup> DESCOLA, « Pourquoi les Indiens d’Amazonie... », *art. cit.*, p. 329-331, 334, 336-340 ; DIGARD Jean-Pierre, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L’Homme*, vol. 28, n° 4, 1988, p. 27-58 ; p. 33-34.



du monde des hommes. Ce mouvement est tardif dans l'histoire de l'humanité et bien des cultures ne disposent d'ailleurs pas d'un lexème équivalent à « chose » ou « objet » autrement que comme expression substitutive servant à désigner génériquement ce que l'on ne peut pas nommer spécifiquement<sup>1194</sup>.

Si nous nous souvenons des affirmations de Wolf Dietrich, n'est-ce pas là très exactement la fonction du lexème *mba'e*, à l'origine de *mba'e mymba* comme équivalent maladroit du règne animal, « expression substitutive servant à désigner génériquement ce que l'on ne peut pas nommer spécifiquement » ? Depuis le début de notre enquête approfondie autour des dérivés de *mymba*, nous avons en effet constaté une hésitation permanente chez les lexicographes jésuites, entre tentative radicale d'imposition d'une forme d'objectivation chez Montoya, retour à la possession individualisée dans *Frases selectas*, puis réaffirmation des locutions absolues de la part de Restivo, avec un résultat que nous savons très mitigé dans la pratique. Faut-il expliquer ces oscillations par la réticence amazonienne à la « séparation ontologique » postulée par Philippe Descola ? Certes, l'explication ontologique est séduisante et lourde de conséquences pour notre lecture du procès de pastoralisation missionnaire, en particulier si nous considérons avec Erikson que « loin d'être un premier pas vers la domestication alimentaire, la présence de mascottes chez les peuples d'Amazonie est l'expression de leur allégeance à un mode de vie résolument tourné vers la chasse », ce qui n'est pas sans coïncider avec la survie obstinée du lexique et des pratiques cynégétiques dans les Réductions<sup>1195</sup>.

Toutefois, cette interprétation ne peut prétendre rendre compte de l'ensemble des phénomènes observés, ne serait-ce que parce que l'on sait que les difficultés dans l'adoption de l'élevage sont aussi liées à la quasi-impossibilité d'obtenir la reproduction des espèces sauvages maintenues en captivité<sup>1196</sup>. D'autre part, le recours aux mascottes n'obéit pas uniquement à des prescriptions symboliques et répond aussi à des besoins pratiques, comme l'extermination des nuisibles, l'obtention de matériaux animaux tels que les plumes, le gardiennage des foyers, l'apprentissage de l'éthologie par les jeunes chasseurs ou de l'éducation des enfants par les futures mères<sup>1197</sup>. Selon Felipe Ferreira Vandervelden, l'apprivoisement des mascottes obéit aussi à une sensibilité esthétique, relativement peu mise en avant dans la plupart des ethnographies, mais visant aussi à « orner » les villages indiens par la multitude de couleurs, de textures et de bruits qui est associée aux animaux de la forêt. Comme nous le verrons plus tard, cette sensibilité

<sup>1194</sup> DESCOLA, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie... », *art. cit.*, p. 333. La proposition stimulante de Descola a notamment été reprise et appuyée par STAHL Peter W., « Perspectival Ontology and Animal Non-domestication in the Amazon Basin », in ROSTAIN Stéphane (dir.), *Antes de Orellana: Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito : IFEA, 2014, p. 221-231 ; p. 226-228.

<sup>1195</sup> ERIKSON, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », *art. cit.*, p. 126. Nous renvoyons ici à notre chapitre 2.

<sup>1196</sup> ERIKSON Philippe, « Du pécaré au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », *Techniques & Culture*, vol. 31-32, 1999, p. 363-378 ; p. 372-373. L'argument de l'obstacle biologique souligne que les espèces endogènes sont aisées à apprivoiser individuellement, mais que les conditions mêmes de leur familiarisation, les maintenant comme nous l'avons vu dans une enfance permanente, rendent leur reproduction sous contrôle humain extrêmement précaire.

<sup>1197</sup> ERIKSON, « Apprivoisement et habitat », *art. cit.*, p. 32-33.

esthétique vis-à-vis de la faune locale subsiste bien dans les missions, notamment dans le cadre des processions chrétiennes de Corpus<sup>1198</sup>. Il nous faut enfin considérer que l'ensemble de ces études portent en règle générale sur des groupes amérindiens isolés et ayant fait l'objet d'un contact relativement récent avec le pastoralisme européen, ce qui n'est pas le cas des Guarani du Paraguay. Afin de faire la part des choses et de ne tomber ni dans une forme de généralisation pan-amazonienne, ni dans une lecture anachronique des sources coloniales, il nous faut revenir à nouveau à nos documents et y chercher des échos avec les observations de terrain que nous venons de reprendre.

Comme l'a remarqué une étude récente, consacrée aux relations de « maîtrise » chez les Mbyá, l'existence d'une « prédation familiarisante » parmi les groupes guarani du Río de la Plata n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie<sup>1199</sup>. Dès les premiers relevés de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'apprivoisement est pourtant bien documenté, surtout à propos de singes, de perroquets voire de pécaris parqués en enclos, aux côtés de chiens, de poules et de porcs européens<sup>1200</sup>. La première tentative d'explication est à mettre au crédit du Père Franz Müller, dans les années 1930, avec une lecture non dénuée d'ethnocentrisme, mais parvenant à mettre en avant le fait que les mascottes servent principalement d'otages, afin de garantir la bonne santé des chasseurs guarani.

Outre quelques poules et, plus rarement, quelques canards et porcs domestiques, ou des pécaris [*jabalíes*] domestiqués sporadiquement, aux côtés de coatis et de perroquets, l'Indien n'élève, pour son bénéfice propre, aucun animal domestique. [...] Plus pour le divertissement que pour en tirer bénéfice, différents animaux sont apprivoisés [*amansados*] et élevés comme des animaux domestiques : outre celles nommées plus haut, c'est le cas des espèces qui suivent : tatou, cerf, tapir, faisan, toucan, colombe et *mytĩ* [il s'agit de *Cracidae*] ; ces animaux servent aussi fréquemment de jouets aux enfants et, pour des motifs superstitieux – l'idée selon laquelle l'enfant pourrait mourir avec eux – ils ne sont jamais consommés<sup>1201</sup>.

<sup>1198</sup> FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Nádia Farage, Campinas : Universidade Estadual de Campinas, 2010, p. 135-136. L'auteur reprend également la thèse de l'imitation des « maîtres » du gibier et de l'utilisation des mascottes comme des otages, notamment afin de protéger les enfants des maladies, aux p. 160-161 et 174-175. Il identifie en outre les mêmes techniques d'acculturation et la même prégnance des femmes, cf. p. 113-115, 134, 152, 162-167, 173, 179. Enfin, sur les liens entre mascottes, esprits chamaniques et captifs, voir les p. 193 et 262-263. Ce travail, fondamental pour notre propos, a été publié sous le même titre en 2012, aux éditions Alameda de São Paulo. Sur Corpus, voir notre chapitre 9.

<sup>1199</sup> PEREIRA Vicente C., « Nosso Pai, nosso dono: relações de maestria entre os mbyá guaraní », *Mana*, vol. 22, n° 3, 2016, p. 737-764 ; p. 745. Cet article constitue, à notre connaissance, la première application des théories de Fausto aux Guarani méridionaux. Il souligne l'assimilation de la mascotte et de son maître à l'enfant et à sa mère voire au Guarani et à ses « divinités », l'asymétrie liée au binôme *cherymba-jára* connotant soins, affects et relations sexuelles.

<sup>1200</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingua », *art. cit.*, p. 701-702.

<sup>1201</sup> MÜLLER, *Etnografía de los guaraní, op. cit.*, p. 70. « Aparte de algunas gallinas, más raramente algunos patos y cerdos caseros, o jabalíes domesticados esporádicamente, también cuatíes y papagayos, el indígena no cría, para su beneficio, animales domésticos. [...] Más para entretenerse que para sacar provecho, son amansados diferentes animales y mantenidos como animales domésticos; además de los arriba nombrados, [son] los siguientes: armadillo, ciervo, tapir, faisanes, tucán, palomas y mytĩ; también sirven frecuentemente como juguete a los niños, y, por razones de superstición – que el niño podría morir con ellos – nunca son comidos. » Müller décrit aux p. 76 et 130 un support pour perroquet nommé *sýi renda*, littéralement, « le lieu du perroquet », soulignant la place occupée par ces oiseaux au sein des foyers.

Peu évoqué dans l'œuvre de Nimuendajú, de Cadogan ou de Schaden, ce qui explique sans doute le peu d'attention que lui ont dédiée les guaranologues, ce recours à l'appivoisement réapparaît dans les ethnographies les plus récentes qui, outre le fait de le documenter visuellement, confirment son lien avec les techniques d'acculturation amazoniennes, qu'il s'agisse du *feeding*, du contact physique permanent, du changement de nom, du statut familial de l'animal, de son lien privilégié avec les femmes et enfants, de son utilisation comme support pédagogique ou du refus de développer l'élevage<sup>1202</sup>.



Figure 43 : cas d'appivoisement mbyá-guarani relevés par Marilyn Cebolla Badie (2000)

Lorsque l'on visite un village mbyá, il est courant d'observer, sous les auvents des maisons, des courges fendues en deux ou des paniers de confection traditionnelle servant de nids à des perroquets et à des colombes de diverses espèces, que les Indiens élèvent comme des mascottes [*mascotas*]. [...] Elles font normalement l'objet de nombreuses démonstrations d'affection et, dans les communautés où nous avons réalisé notre travail de terrain, il était fréquent d'observer des femmes et des enfants avec des exemplaires de ces oiseaux sur leurs genoux, les caressant alors qu'ils discutaient ou préparaient les aliments<sup>1203</sup>.

<sup>1202</sup> CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 30, 101, 130-131 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 54, 56, 58-59, 114-118, 120, 137-138, 140, 153, 155.

<sup>1203</sup> CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 140. « Cuando se visita un asentamiento mbyá es común observar en los aleros de las casas calabazas partidas o cestos de confección tradicional que sirven de nido a loros y palomas de distintas especies que los indígenas crían como mascotas. [...] Suelen ser objeto de constantes muestras de afecto, en las comunidades donde desarrollamos nuestro trabajo de campo era frecuente contemplar a mujeres y niños con ejemplares de estas aves en sus regazos, acariciándolos mientras charlaban o preparaban los alimentos. » Nous empruntons les illustrations *supra* à cet ouvrage pionnier, cf. p. 30, 101, 130-131.

[R]ymba est glosé comme « animal de compagnie » (*animal de estimação*). C'est la manière avec laquelle les personnes font référence à tout animal qui est élevé de la sorte : on ne le désigne jamais par le nom de son espèce ou quelque autre nom que ce soit, si ce n'est *cherymba*<sup>1204</sup>.

Les Mbyá sont attachés au fait d'élever au sein de leurs foyers quelques oiseaux ou petits d'animaux capturés dans la forêt, en qualité de mascottes [*mascotas*] qu'ils traitent comme des membres de leurs familles [...]. Cette fine connaissance de la faune aurait pu permettre aux Indiens de domestiquer leurs espèces préférées, toutefois, bien qu'il soit fréquent de voir certains animaux élevés en qualité de mascottes [*mascotas*] dans les maisons, l'élevage animal n'est pas pratiqué. [...] Ces nouvelles pratiques, liées directement à la sédentarisation forcée, sont visualisées comme l'antithèse de la liberté et du plaisir qu'offre la chasse. [...] D'autre part, le fait d'avoir des animaux sylvestres dans les foyers et de pouvoir jouer avec eux leur permet d'appréhender des caractéristiques telles que leur comportement, les différents sons qu'ils émettent ainsi que leurs réactions<sup>1205</sup>.

Il ressort de la consultation de cette littérature ethnographique que les Guarani contemporains respectent, sur le plan des pratiques, les gestes et les attitudes relevant de la « prédation familiarisante » envers les animaux apprivoisés. La seule variation que nous avons pu observer réside dans le fait que le strict tabou alimentaire frappant les mascottes n'est plus respecté de manière systématique<sup>1206</sup>. Certains oiseaux sauvages ou les pécaris sont en effet élevés parmi la volaille ou les cochons d'origine européenne dans le but d'être consommés, ce qui pose la question d'un transfert d'attitudes vis-à-vis d'un élevage pourtant vigoureusement repoussé par ailleurs. D'autres observations soulignent enfin l'utilisation fréquente de ces mascottes comme appâts dans le cadre de la technique du *rokáí* que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner plus haut<sup>1207</sup>.

Les usages des Guarani envers leurs mascottes coïncidant avec la « prédation familiarisante », qu'en est-il des représentations ? Si l'apprivoisement n'a pas suscité l'engouement des ethnographes en tant que pratique, sa présence notable au sein de la mythologie a été soulignée de plus longue date, à commencer par Nimuendajú qui remarque, à propos du cycle des Jumeaux, que ces derniers sont traités en *mymba* (tout comme Hans Staden) par la Grand-mère jaguar ayant dévoré leur mère (traitée, elle,

<sup>1204</sup> FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 65. « [R]ymba é glosado como animal de estimação. É a forma como as pessoas se referem a qualquer animal que criam como tal, nunca o tratando pelo nome de espécie ou qualquer outro nome, e sim cherymba. » Nous actualisons ici la graphie brésilienne du guarani originellement employée par l'auteur.

<sup>1205</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 164, 222-224. « Los mbyá son afectos a mantener como mascotas en las casas a algunas aves y crías de animales atrapados en la selva, a los que tratan como miembros de la familia [...]. Este fino conocimiento de la fauna podría haber permitido a los indígenas la domesticación de sus especies favoritas, sin embargo, aunque es frecuente ver ciertos animales que son mantenidos como mascotas en las casas, no se practica la cría de animales. [...] Estas nuevas prácticas, relacionadas directamente con la sedentarización forzada, son visualizadas como la antítesis de la libertad y el placer que brinda la caza. [...] Por otra parte, el hecho de tener animales silvestres en las casas y jugar con ellos les permite aprender características tales como su comportamiento, los distintos sonidos que emiten y sus reacciones. »

<sup>1206</sup> CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 88, 96, 140 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 131-132, 134 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 232 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », art. cit., p. 750.

<sup>1207</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 728. Consulter notre chapitre 2 sur ce point.

en *cherembia*) et s'appliquant par la suite à les apprivoiser en vain<sup>1208</sup>. Comme Cadogan après lui, Nimuendajú note aussi que divers héros culturels guarani sont réputés avoir atteint l'immortalité en compagnie de leurs mascottes, comme Guyrapoty, dont la fille sauve ainsi son tatou apprivoisé du grand déluge causant la fin de la première terre<sup>1209</sup>. Cadogan ajoute à ce répertoire une variante du cycle des Jumeaux où l'aîné est conçu de façon accidentelle lorsque l'épouse de Pa Pa Mirĩ est fécondée par sa *guymba*, une chouette *urukure'u* qu'elle avait apprivoisée en la nourrissant de grillons et de papillons et avec laquelle elle avait imprudemment partagé son hamac<sup>1210</sup>. Sans trop entrer dans les débats sur la signification de ces mythes, il est frappant de remarquer combien ils mettent en scène des relations de maîtrise dont on devine qu'elles font référence à la continuité manifestée par le statut de la mascotte, de l'enfant et du captif de guerre<sup>1211</sup>.

Ces récits sont inscrits dans les pratiques, parce qu'ils mentionnent un lien de possession entre figures mythiques et espèces animales. C'est le cas des oiseaux, divisés en *Ñande Jára rymba* (« mascottes de Notre Seigneur ») et *Charĩa rymba* (« mascottes de Charĩa »). Tous sont frappés d'interdit alimentaire, mais les *Charĩa rymba* ne peuvent pas être apprivoisés<sup>1212</sup>. De la même façon, parmi les mammifères, les dénommés *mymba porã* (« bons animaux apprivoisés »), c'est-à-dire essentiellement les pécaris et, dans une moindre mesure, les fourmiliers, ne sont pas sujets aux habituels interdits de chasse touchant le gibier. Ce statut à part est expliqué par le fait que ces bêtes sont des *Ñanderu rymba* (« mascottes de Notre Père ») offertes sans contrepartie par un maître généreux. Tout comme les Guarani eux-mêmes, les héros de leur mythologie ont donc leurs propres mascottes, qui servent de prototypes à toutes les relations de maîtrise<sup>1213</sup>.

<sup>1208</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 137. Cette observation est reprise par la suite chez CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 74. Ce dernier relève toutefois à la p. 180 une chanson mbyá destinée aux enfants et dans laquelle leur père promet d'aller dans la forêt pour leur ramener de « futurs cerfs-mascottes » (*rymbarã*).

<sup>1209</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 69, 154, 156 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 58. Franz Müller reproduit un autre mythe mbyá, où un pécaris apprivoisé est désigné par le terme de parenté *ra'y* faisant de lui le « fils » d'une figure mythique masculine. Voir MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 38.

<sup>1210</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 71 et 85.

<sup>1211</sup> Egon Schaden remarque à ce sujet que les jumeaux sont très fréquemment nommés *Tupã rymba*, « mascottes de [la figure mythique] Tupã », créant un parallèle explicite avec le cycle des Jumeaux. SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 21. FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 95 observe également que rêver d'un animal apprivoisé annonce selon les Guarani une future grossesse, ce qui rappelle le mythe de l'épouse de Pa Pa Mirĩ fécondée par sa chouette.

<sup>1212</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 133, 136 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 45, 50, 65, 70, 78, 81-82, 110-116 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 175-179, 249-252. Les « bons oiseaux » sont migrants, ceux de mauvais augure sont essentiellement nocturnes. Voir à ce propos notre chapitre 8.

<sup>1213</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 739 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 34, 140, 145, 156 ; CADOGAN, *Ywryra Ñe'ery*, op. cit., p. 32, 49, 53-54, 63-64, 71, 97-100 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 64-71, 118 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 142 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 164, 170, 174, 179, 185-186, 187-196 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », art. cit., p. 750-753. Ce statut privilégié du pécaris est lié au fait que, contrairement aux autres animaux, il ne serait pas un ancêtre mythique ayant perdu son humanité à la fin du temps mythique mais aurait été créé directement à partir de végétaux. Tout comme pour les oiseaux, d'autres interdits ou prescriptions mythiques déterminent l'apprivoisement préférentiel de certaines espèces, tel le pécaris ou le coati, tandis que d'autres mascottes sont prosrites, comme les félidés américains ou les pacas. Il faut noter à ce sujet que des jeunes pécaris sont offerts aux femmes ayant souffert d'une fausse couche ou de la perte d'un enfant.

Cependant, c'est surtout la figure des « esprits-maîtres » qui a retenu l'attention de l'ethnographie contemporaine, soulignant à quel point ces êtres issus des temps mythiques, veillant notamment sur le gibier, supposent une préoccupation constante pour les chasseurs guarani. Désignés littéralement comme des « maîtres » sous le nom de *já[ra]* ou de *renoa'ã*, ils veillent à la fertilité des animaux sauvages, qu'ils traitent en mascottes. Il est donc nécessaire de négocier avec eux, par médiation chamanique, afin de chasser ou de capturer de futurs animaux apprivoisés, ce qui exige un changement de juridiction formellement consenti, sous peine, là encore, de subir des maladies<sup>1214</sup>. Les « maîtres » ne se limitent toutefois pas à la seule faune, car tout être, tout objet et même toute connaissance a un propriétaire contrôlant sa production et son partage<sup>1215</sup>. Selon Bartomeu Melià, la relation avec ces personnages, aussi prestigieux que redoutés, constituerait l'essentiel de la vie rituelle intime des Guarani et représenterait le fonds le plus conservateur de leur spiritualité, issu de leur héritage forestier et semi-nomade.

La religion guarani présente également certaines caractéristiques animistes. Il y a les « maîtres » des forêts, des montagnes et des cimes, des animaux – surtout du gibier –, des jardins et des chemins. Ce sont ces « maîtres » de la nature qui ont coutume d'être invoqués fréquemment, bien qu'à un niveau individuel et moins lors des grandes cérémonies communautaires. Peut-être que ces « maîtres » de la nature représentent les croyances religieuses les plus archaïques, liées à une forme de vie et à une économie de chasseurs-cueilleurs<sup>1216</sup>.

Quoi qu'il en soit, ce rapide état des lieux de la mythologie guarani actuelle ne peut qu'attirer notre attention sur sa proximité avec les hypothèses pan-amazoniennes élaborées par Erikson, Fausto et Descola. Il est incontestable que, chez les Guarani, les relations de possession (au sens amérindien de « maîtrise ») priment largement sur un rapport objectivé à la faune que l'omniprésence des mascottes, figures mythiques

<sup>1214</sup> MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 22-23, 105-106 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 163-165 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 49 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 69-70 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 45 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 53, 61, 64-71, 114 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 141, 161 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 126-130, 135-146 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », art. cit., p. 742-744, 746 ; VERA BRITOS Anai G., « Humanos, aves, almas: un análisis de las relaciones entre humanos y animales a partir de la cosmología paĩ tavyterã de Paraguay », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 79-97 ; p. 91-92, 94.

<sup>1215</sup> Parmi les cas que nous avons relevés, voir les « maîtres » de l'eau, du vent, des arbres, du feu, de la pluie, de la grêle, de la foudre, des eaux, des ténèbres, de l'aube, de l'ancienne et de la nouvelle terre, des plaies, des maladies infantiles, des fruits, des chants, de la canopée : MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 22-23, 31, 50 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 29-30, 62, 66, 103-104, 109, 112 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 70-71 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 86, 88 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 42-43, 53, 82 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 92, 103, 106-108, 130, 184 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 150, 255-262 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », art. cit., p. 88-89.

<sup>1216</sup> MELIÀ Bartomeu, « La experiencia religiosa guaraní », in MARZAL Manuel et AL. (dir.), *El rostro indio de Dios*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, p. 353-421 ; p. 398. « La religión guaraní presenta también ciertos caracteres animistas. Están los "dueños" de los montes, de los cerros y peñascales, de los animales -especialmente de los animales de caza-, de los campos de cultivo y de los caminos. Son estos "dueños" de la naturaleza los que suelen ser invocados con frecuencia, aunque más a nivel individual y menos en las grandes celebraciones comunitarias. Tal vez estos "dueños" de la naturaleza representen las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores. »

et esprits « maîtres » ne cesse de brouiller<sup>1217</sup>. Le fait que l'essentiel de ces pratiques et de ces représentations relèvent du for intérieur et de la vie domestique doit enfin nous pousser à nous interroger sur leurs survivances souterraines au sein des Réductions<sup>1218</sup>.

Comme l'ont relevé de longue date les recherches ethno-historiques d'Alfred Métraux, une proportion considérable des mythes décrits au début du XX<sup>e</sup> siècle par Nimuendajú figurent déjà dans la documentation brésilienne du XVI<sup>e</sup> siècle puis, dans une moindre mesure, dans les ouvrages des jésuites paraguayens aux siècles suivants. Si ces derniers restent, nous y reviendrons, discrets à propos des « esprits-maîtres », perçus comme des formes de superstition ou de vaine observance vouées à la censure, la dimension cosmologique des mascottes transparait au niveau d'un mythe retranscrit au XVIII<sup>e</sup> siècle par le Père José Guevara et sans doute fortement remodelé à l'époque coloniale en raison des conflits hispano-portugais<sup>1219</sup>. Y est narrée l'origine de la rivalité ancestrale entre les peuples guarani du Paraguay et tupi du Brésil, qui serait liée à la brouille entre deux frères devenus ennemis en raison de l'inimitié de leurs épouses, se disputant la propriété d'un « perroquet loquace et bavard » (*un papagayo locuaz y parlero*) dont on comprend aisément qu'il s'agit d'une mascotte<sup>1220</sup>. La persistance d'une telle représentation au cœur du système jésuite plaide fortement en faveur d'une survivance discrète des pratiques qui l'ont inspirée, au sein même des Réductions, en particulier

---

<sup>1217</sup> CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 222-223. « La única especie que suelen mantener en un corral para luego sacrificarla es el kochi o pecarí labiado y generalmente se trata de crías que han atrapado en las cacerías. [...] Por otra parte, aunque sería perfectamente factible, por ejemplo, que los mbyá criaran a su presa preferida de caza, los pecaríes labiados o kochi, de este modo entrarían en flagrante competencia con Ñande Ru Mirĩ, la deidad dueña o guardiana de los kochi, y, lo que es aún peor, con los mismos dioses, a los que pertenece el kochi como mymba porã, animal doméstico sagrado, algo totalmente insólito para el pensamiento mbyá. »

<sup>1218</sup> La question, fondamentale, d'une potentielle influence des missions jésuites sur ces représentations a, inversement, été peu posée, avec parfois des contradictions notables chez un même auteur. Ainsi, León Cadogan affirme-t-il de façon simultanée que la figure du « maître du gibier » constitue selon lui l'héritage d'un proto-élevage ancien des pécaris par le biais d'enclos, avant de remarquer que le nom du maître en question est passé, sous l'influence des jésuites, du terme *ĩñakãngu ja*, « maître des *barreros* », c'est-à-dire des dépôts de sel le long des cours d'eau, à l'appellation *karai vakéro*, littéralement « seigneur (ou Espagnol) vacher ». Ces contradictions peuvent certes dissimuler la convergence entre une pratique préhispanique et un apport colonial, tout comme la création des « chevaux du Saint » (*Santos rymba*) par les jésuites semble reprendre la mythologie guarani tout en l'actualisant. Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 3. CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 21, 31. Le fait que le « maître des pécaris » est nommé alternativement *mymba ja* et *kochi ja* (le terme *kochi* rappelant l'interjection espagnole *cochi* utilisée pour appeler les cochons domestiques) est un autre indice éloquent d'une influence indirecte de l'élevage. CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, op. cit., p. 193-196.

<sup>1219</sup> Sur la comparaison des Jumeaux avec des mascottes, sur les animaux apprivoisés des divinités et sur les « esprits-maîtres » du gibier à l'époque coloniale, voir MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 45, 66, 100. L'auteur note déjà aux p. 170, 174, 179 et 190 des parallèles entre les victimes du cannibalisme tupinamba et le statut des mascottes.

<sup>1220</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 6. « Todo tuvo principio en dos mujeres casadas con dos hermanos, cabezas de familias numerosas, las cuales riñeron sobre un papagayo locuaz y parlero. De las mujeres pasaron los sentimientos a los maridos, y de éstos a las parentelas, y últimamente a la nación. Por no consumirse con las armas, se dividieron las familias. Tupí, como mayor, se quedó en el Brasil, con la posesión del terreno que ya ocupaba, y Guaraní, como menor, con toda su descendencia se retiró hacia el gran Río de la Plata, y fijando al Sur su morada, vino a ser progenitor de una muy numerosa nación, la cual con el tiempo se extendió por las márgenes del río y lo más mediterráneo del país, hasta Chile, Perú y Quito. » Fait notable, ce mythe a été documenté dans une version symétrique par les chroniqueurs brésiliens (notamment Vasconcellos) cités par MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 70.

si l'on considère, comme le fait Métraux, que le recours systématique à ces techniques d'apprivoisement n'a en réalité jamais pris fin parmi les Guarani, après le XVI<sup>e</sup> siècle.

L'énumération de tous les animaux domestiqués ou apprivoisés que l'on trouve dans les villages des Indiens tupi-guarani serait absolument superflue. [...] Ce n'était pas seulement dans un but utilitaire que ces Indiens gardaient des animaux. Ils en apprivoisaient un grand nombre simplement pour le plaisir de se constituer des sortes de ménageries et éprouvaient une grande répugnance à manger leur chair. Ils ne tuaient pas les poules et les porcs qu'ils recevaient des Européens, mais les gardaient au même titre que les bêtes [perroquets, colombes, canards, oiseaux de proie, agoutis, voire tortues] qu'ils avaient capturés dans la forêt<sup>1221</sup>.

En vérité, cette prégnance des mascottes est si forte que certains chroniqueurs de la Compagnie de Jésus prennent, tel Charlevoix, le parti de présenter les Guarani à leur lectorat européen comme un peuple éleveur de perroquets, mais aussi de volaille ou de porcs, sans préciser s'il s'agit d'animaux américains ou européens<sup>1222</sup>. Cet intérêt est d'autant plus notable qu'il disparaît généralement du reste de ces écrits, concentrant l'essentiel de leur attention, comme nous l'avons vu, sur l'adoption de l'élevage et ne renvoyant à la chasse, la pêche et à l'apprivoisement que comme à des pratiques ne subsistant que parmi les groupes insoumis, par exemple chez Lozano qui mentionne particulièrement les pécaris et les perroquets<sup>1223</sup>. Une telle polarisation des pratiques d'apprivoisement, censurées dans les missions au profit de l'élevage et associées à des traditions mythologiques hors des Réductions, nous éclaire sur les choix de traduction des lexicographes et sur leur volonté « d'objectiver », et donc de neutraliser, un rapport à la possession des mascottes chargé de connotations préchrétiennes. Deux jésuites font toutefois exception à cette censure généralisée, en ce qu'ils ne se contentent pas de décrire la présence durable et visible des mascottes au sein du système missionnaire mais avouent également le fait qu'eux-mêmes ont adopté ces pratiques avec passion. Le premier d'entre eux est Martín Dobrizhoffer, dont l'expérience parmi les Guarani rebelles du Taruma lui donne d'abord l'occasion de décrire une scène exceptionnelle. Ayant rencontré une veuve isolée et ses enfants dans la forêt, le jésuite leur propose de rejoindre sa mission nouvellement fondée, offre qui est acceptée, à une condition.

Elle déclara qu'elle acceptait mon invitation, à laquelle elle ne voyait qu'une seule objection. « J'ai, dit-elle, trois pécaris [*boars*] qui ont été apprivoisés [*tamed*] depuis

<sup>1221</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 94-96. Outre la proto-apiculture, Métraux a un intérêt particulier pour le parage d'oiseaux destinés à la plumasserie, le recours au tapirage et la constitution de stocks d'écrevisses conservées vivantes dans des paniers, aux p. 142, 149 et 248. Cette dernière pratique n'est toutefois pas documentée dans le cas des Guarani du Paraguay colonial et contredit en partie le tabou alimentaire pesant alors sur les mascottes et dont nous avons vu qu'il s'était considérablement assoupli à l'époque contemporaine. Comparer avec MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 225. « Remarquons en passant que les animaux domestiques n'étaient jamais abattus et ne constituaient donc en aucune sorte une réserve alimentaire pour la tribu. »

<sup>1222</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 89.

<sup>1223</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 288 et p. 344-345. Lozano se distingue des autres chroniqueurs par le fait qu'il croit identifier des germes de proto-domestication tels que la reproduction des perroquets en captivité, le parage de pécaris ou de coatis dans le but de prévenir des famines, voire le rituel anthropophage lui-même, que le jésuite n'hésite pas à comparer avec l'élevage des porcs en Europe. Voir sur ce point la p. 389 et la p. 415.



leur plus jeune âge. Ils nous suivent partout où ils vont, et je crains que, s'ils sont exposés au soleil de la plaine aride, dépourvue de l'ombre des arbres, ils meurent immédiatement ». « Allons, ne te préoccupe plus de cela », lui rétorquai-je, « car si tout dépend de cela je traiterai ces chers petits animaux avec la tendresse qui leur est due. Quand le soleil sera haut, nous leur ménagerons de l'ombre où que nous nous trouvions. Les lacs, les rivières ou les marais seront toujours à portée de main pour rafraîchir tes protégés ». Séduite par ces promesses, elle accepta de prendre la route avec nous<sup>1224</sup>.

Dans les lignes qui suivent, Dobrizhoffer décrit comment le fils de l'Indienne doit grimper aux arbres pour y prélever les fruits destinés aux pécaris en question, tandis que sa sœur ne se sépare jamais d'un « petit singe » (*small monkey*) et d'un « petit perroquet » (*small parrot*) juchés respectivement sur son épaule et sur son bras<sup>1225</sup>. Nous pourrions certes considérer que la bienveillance du jésuite obéit ici à un intérêt tout stratégique et que les animaux en question auront vocation à disparaître aussitôt la famille installée dans la Réduction. Toutefois, le récit d'un second missionnaire, José Sánchez Labrador, ayant également travaillé dans le Taruma, nous permet de penser qu'il n'en est rien. Nous y lisons en effet que les missions des Guarani abondent en perroquets de toutes sortes, élevés pour leurs plumes ou leurs voix par des jeunes filles leur servant de « maîtresses » (*maestras*) et leur apprenant à parler matin et soir. Pour ce faire, elles ne se contentent pas de leur répéter des phrases en guarani lorsqu'elles les nourrissent, mais partagent avec eux leur propre salive, que les oiseaux viennent prélever directement dans leur bouche, sans aucune objection de Sánchez Labrador<sup>1226</sup>. Ce dernier remarque d'ailleurs que les oiseaux en question sont toujours capturés avec la technique traditionnelle du *tokái*, tandis que la pratique de la coloration artificielle de leurs plumes par le biais du tapirage reste d'actualité. On retrouve la même tolérance sous la plume de Dobrizhoffer lorsqu'il dédie un chapitre entier de ses mémoires aux singes du Paraguay et aux espèces les plus aptes à l'appivoisement (les plus dociles et les moins bruyantes) ou qu'il regrette les problèmes posés par la présence de jeunes fourmiliers dans les missions, causant vite de nombreux inconvénients en raison de la fastidieuse tâche que suppose le fait de les fournir en insectes une fois à l'âge adulte<sup>1227</sup>.

<sup>1224</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 89. « She declared herself willing to accept my invitation, to which there was only one objection. "I have", says she, "three boars which have been tamed from their earliest age. They follow us wherever we go, and I am afraid, if they are exposed to the sun in a dry plain, unshaded by trees, [that] they will immediately perish". "Pray be no longer anxious on this account", replied I; "depend upon it I shall treat these dear little animals with due kindness. When the sun is hot, we will find shade wherever we are. Lakes, rivers, or marshes will be always at hand to cool your favourites". Induced by these promises, she agreed to go with us. » Dobrizhoffer indique un peu plus loin que le père de famille a été dévoré par un jaguar.

<sup>1225</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 91-92. Remarquons que c'est la mère veuve et la jeune fille qui « possèdent » ces cinq mascottes.

<sup>1226</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 311-325. Le renvoi à la jeune fille *maestra* se trouve aux p. 313-314. L'auteur énumère les différentes espèces de perroquets et leur potentiel respectif en matière d'appivoisement.

<sup>1227</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 270 et p. 282-286. « When young it [the anteater] is very soon tamed in the colonies of the Indians, but seldom brought up by them, because it must be chiefly fed upon ants, which are very troublesome to procure. » Les singes *karugua* sont jugés dangereux car agressifs, tandis que les *karaja* crient bruyamment et que les petits *ka'i* sont privilégiés pour la facilité avec laquelle ils sont en contact avec les humains.

Tant Dobrizhoffer que Sánchez Labrador font en réalité souvent référence aux mascottes tout au long de leurs volumineux ouvrages, ces renvois étant brefs, éparés et passant donc inaperçus. Un relevé systématique révèle la mention, outre les espèces déjà mentionnées, des nandous, urubus, faisans, perdrix et canards qui cohabitent avec des poules et colombes européennes, hirondelles, chouettes voire oiseaux de proie, les quadrupèdes étant représentés par les coatis et les capybaras, dont un autre Père moins favorable à l'appriivoisement, Gaetano Cattaneo, reçoit avec gêne deux petits individus offerts par ses ouailles lorsqu'il arrive au Paraguay<sup>1228</sup>. L'absence d'exploitation utilitaire de ces bêtes dédiées à l'agrément de leurs possesseurs ne soulève pas d'objection de la part des deux jésuites, qui remarquent au contraire, dans le cas des échassiers, combien leur présence au domicile et surtout dans les jardins des Indiens permet de supprimer la présence des insectes et reptiles nuisibles, les chouettes ayant les mêmes vertus vis-à-vis des rongeurs. Dobrizhoffer et Sánchez Labrador remarquent tous deux que ces coutumes se retrouvent chez les Espagnols et métis du Río de la Plata, ayant adopté à leur avantage une cohabitation les protégeant des parasites dominant la région<sup>1229</sup>. Le renvoi, chez ces auteurs, au recours généralisé et trans-ethnique à ces pratiques nous conduit à déduire que leur absence dans les récits des autres ignatiens répond plus qu'à un simple désintéret et trahit la volonté de passer sous silence une proximité avec la faune qui, nous y reviendrons, fait de plus en plus débat au sein du clergé européen<sup>1230</sup>.

Nous pourrions souligner, pour expliquer la singularité de Dobrizhoffer et de Sánchez Labrador, le fait que tous deux rédigent leurs mémoires plus tardivement, à une époque où ils peuvent se définir avec plus de légitimité comme des naturalistes amateurs, l'engouement pour la science expérimentale justifiant en quelque sorte leur intérêt pour les mascottes<sup>1231</sup>. La situation est toutefois plus complexe, puisque leurs écrits témoignent d'un véritable investissement émotionnel vis-à-vis d'animaux bien réels, de chair et d'os, déjà disparus ou inaccessibles au moment de l'écriture et dont l'attachement témoigne d'une adoption partielle des pratiques et des valeurs indiennes.

<sup>1228</sup> CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 359 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves, op. cit.*, p. 288, 293, 295, 301 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 286-287, 313-314, 329, 347, 380, 383, 403, 437. « Nous vîmes aussi sur ce fleuve [l'Uruguay] des loups marins et une espèce de porcs marins qu'on appelle *kapi'igua*, du nom d'une herbe [*kapi'i*] que ces animaux aiment beaucoup. Ils s'appriivoisent aisément, et l'on m'en donna deux qui me devinrent bientôt incommodes par leur excessive familiarité. » Dobrizhoffer mentionne aussi aux p. 267-268 la présence d'animaux domestiqués andins, guanacos et autres « moutons péruviens » (*peruvian sheeps*) qui a dû peu toucher les Réductions.

<sup>1229</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, op. cit.*, p. 63-64 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves, op. cit.*, p. 405, 429 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 15-16 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 332. Il s'agit ici d'échassiers nommés *haria*, *chuña* ou *kochi*, lesquels ne sont pas documentés dans MYMBA.

<sup>1230</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal, op. cit.*, p. 110-118. « La pratique assidue de l'élevage devient [à partir de la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle] l'une des caractéristiques du mauvais prêtre qui, par l'animal, véritable catalyseur de ce naufrage, s'enfouit dans les occupations terrestres et oublie les affaires du ciel. »

<sup>1231</sup> Sur le positionnement de Dobrizhoffer et de Sánchez Labrador vis-à-vis de leurs prédécesseurs et notamment des providentialistes Lozano et Guevara ainsi que sur leur postérité chez Darwin et d'Orbigny, consulter ASÚA Miguel de, « "Names which He Loved, and Things Well Worthy to Be Known": Eighteenth-Century Jesuit Natural Histories of Paraquaria and Río de la Plata », *Science in Context*, vol. 21, n° 1, 2008, p. 39-72; p. 44-46, 48.

D'une espèce à l'autre et surtout d'un individu animal à l'autre, on note ainsi une série d'oscillations chez un même auteur, entre deux pôles constitués par l'imitation des techniques de familiarisation guarani et par des tentatives d'introduction des pratiques domesticatoires européennes, avec en guise de moyen terme des compromis hybrides où la faune paraguayenne sert de support à des relations inédites et très composites<sup>1232</sup>.

Chez Sánchez Labrador, la reprise pure et simple de l'appivoisement est dans la plupart des cas légitimée par des motifs utilitaires, notamment lorsqu'il s'agit de citer des animaux conservés dans les quartiers mêmes du jésuite, en flagrante contradiction avec la réglementation provinciale en la matière. Ce serait ainsi pour se débarrasser des souris qui envahissent sa chambre et des insectes qui ravagent son potager qu'il se déciderait à adopter une chouette, un pic, un échassier. La première est toutefois vite expulsée en raison des fientes et des pelotes de réjection qui jonchent l'appartement<sup>1233</sup>. Cette référence au souci de propreté est constante sous la plume de Sánchez Labrador, comme si cette réserve lui permettait d'exorciser le soupçon que susciterait un rapport trop intime à l'animal : c'est ainsi sous ce prétexte qu'est congédié un toucan alimenté chaque jour de pastèques, de graines, de maté et même de viande, tandis qu'un faisan exagérément familier devient intolérable en sollicitant sans cesse nourriture et caresses, quitte à frapper lui-même à la porte du Père<sup>1234</sup>. L'autre ligne de défense renvoie à un besoin de garder des bêtes à proximité pour en étudier l'anatomie ou le comportement, comme cette corneille à laquelle Sánchez Labrador tâche d'apprendre le cri du cerf ou ces alouettes qu'il conserve près de lui afin de déterminer à quelle distance de l'homme il faut les maintenir pour qu'elles ne prennent pas la fuite<sup>1235</sup>. Cette argumentation se prend parfois à son propre jeu, lorsque la description en détail d'une expérimentation révèle les dessous d'une cohabitation un peu trop intime. C'est notamment le cas avec une tentative d'élevage de deux colibris, qu'il entreprend en les nourrissant de sirop de sucre<sup>1236</sup>. Si le premier de ces deux oiseaux meurt écrasé par la négligence de l'un de ses serviteurs indiens, c'est bien Sánchez Labrador lui-même qui cause la mort du second en l'étouffant sous son oreiller, où il l'avait placé durant l'hiver pour qu'il ne meure pas de froid. Quoi qu'il en dise, le fait de nourrir lui-même un animal sauvage, de le garder à son domicile et à son contact, quitte à partager la même couche, ne peut que rapprocher dangereusement le missionnaire d'un rôle social qui reste lié chez les Guarani aux femmes et enfants. Ne manque plus que la nomination et le traitement de la mascotte en membre de la famille pour que le tableau amazonien soit ici complet.

<sup>1232</sup> Dans son article pionnier de 1882, Im Thurn faisait déjà référence à un missionnaire ayant succombé à l'attrait des mascottes guyanaises et ne se déplaçant jamais sans son oiseau apprivoisé, aux dépens de sa crédibilité en tant que prêtre, l'animal troublant sans cesse les enterrements qu'il célébrait. Voir IM THURN, « Tame Animals », *art. cit.*, p. 31.

<sup>1233</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 364-365, 396-397, 402, 405, 429 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 15-16.

<sup>1234</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 296-297, 332.

<sup>1235</sup> *Ibid.*, p. 327, 348, 356.

<sup>1236</sup> *Ibid.*, p. 337.

Dobrizhoffer, lui ne craint plus de franchir ce pas dans ses mémoires où, telle la colombe de Sepp, deux animaux disposent quasiment de chapitres complets tout au long desquels le jésuite confesse de réels sentiments à leur égard. Dans les deux cas, il se prend de passion pour un individu auquel il applique un procédé hybride mêlant familiarisation à l'amérindienne et techniques européennes. Le premier d'entre eux est un jeune cervidé ramené par un Indien et qu'il nourrit lui-même avec du lait de vache « dans mes propres appartements » (*in my own apartment*). Suivant vite le missionnaire en toutes occasions, il est doté d'un collier dans le but de le protéger des chiens qui le harcèlent. Une fois adulte, il est nourri d'herbe, de racines et de pain, de viande, voire de feuilles de papier, pourtant rares, que son maître utilise comme friandise et qui lui permettent de le faire revenir de la forêt après une fugue. Vivant parmi les vaches et les mules, avec lesquelles il aime jouter, il est tué par l'une d'entre elles et fait l'objet d'un deuil partagé par Dobrizhoffer et ses Guarani, au point qu'il en tire un mémorial l'accompagnant lors de son exil italien : « [v]ous aurez peine à croire à quel point nous avons pleuré sa mort. J'ai toujours en ma possession un livre de musique relié avec sa peau »<sup>1237</sup>. Le cas le plus éclatant de reprise des usages indiens reste celui du perroquet *paraka'o* « Don Pedro », nommé de la sorte par Dobrizhoffer et auquel il consacre une dizaine de lignes. Parlant castillan, guarani et abipon, l'oiseau ne quitte pas l'épaule de son maître, même lorsqu'il part en tournée à cheval, dont les haltes sont fixées par la mascotte. Il partage sa table, où le missionnaire lui donne plus tard un autre perroquet plus jeune comme élève, car Don Pedro est passé maître dans l'imitation de toutes sortes d'animaux, y compris le bétail, ce que son possesseur compare au fait d'être en mesure d'apprendre de nouvelles langues étrangères<sup>1238</sup>. Le caractère exceptionnel du chapitre qui lui est dédié réside dans le fait que Dobrizhoffer n'hésite pas à évoquer explicitement l'affection qui le lie à Don Pedro, tout en précisant qu'il est parfaitement conscient du fait qu'il adopte de la sorte un rôle assumé par les femmes et les enfants. L'autre intérêt de son récit réside dans la description des gestes employés pour gagner la confiance de l'oiseau, dans la mesure où, tout comme dans le cas du jeune cervidé, le jésuite a recours à un composé expérimental de techniques locales et européennes.

J'ai narré, peut-être avec trop de prolixité, tous ces détails liés à mon perroquet, dont la mémoire m'est toujours chère, dans le but de vous montrer à quel point le pouvoir de l'éducation est grand, y compris sur les animaux bruts. [...] J'ai, par une longue expérience, conclu que les perroquets de toutes les espèces seront amenés à mieux apprendre et avec plus d'entrain auprès des femmes ainsi que des enfants, dont les voix sont plus douces que celles des hommes<sup>1239</sup>.

<sup>1237</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 279-281, p. 281 pour la citation. « *You will scarce believe how we grieved for his death. I still have in my possession a music-book bound with his skin.* »

<sup>1238</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 320-323.

<sup>1239</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 322-324. « *These particulars, relative to my parrot, the memory of which is still dear to me, I have, perhaps with too much prolixity, related, in order to show you how great is the power of education, even upon brute animals. [...] By long experience I have found that parrots of every kind will learn better and more willingly from women and children, whose voices are sweeter, than from men.* » Sur la « raison » des bêtes apprivoisées, voir notre chapitre 5.

Les Guarani attachent tous leurs perroquets apprivoisés par une patte à un long bâton, afin d'éviter qu'ils ne s'enfuient en s'envolant. Ces chaînes ne m'ont pas plu : j'ai donc fait couper quelque peu l'une des ailes de mes perroquets afin qu'ils ne puissent voler ni longtemps ni très loin, en leur laissant les pattes totalement libres. Ce Don Pedro qui m'appartenait, après de nombreuses années de fidélité, a profité d'une légère repousse de ses plumes pour s'envoler et disparaître. Il a été recherché par bien des gens, sans succès toutefois. Après trois jours, il m'a vu passer par une forêt et m'a tout de suite reconnu. Immédiatement, il a descendu les branches avec agilité à l'aide de son bec et de ses griffes, puis s'est posé sur mes épaules en répétant les mots « Don Pedro ». Mais bien qu'il ait fait montre d'expansives caresses à mon égard, c'est par la mutilation de ses plumes qu'il a payé sa désertion<sup>1240</sup>.

Ce type de relation apparaît de manière plus oblique chez Sánchez Labrador, qui avoue avoir été sollicité par un Père désireux de soigner son alouette apprivoisée, souffrant de mélancolie et guérie par des araignées frites dans l'huile<sup>1241</sup>. Comme avec Sepp et sa colombe, nous retrouvons donc ici un faisceau d'indices indiquant que les relations de possession individuelle de mascottes *cherymba* sont une pratique partagée par de nombreux jésuites, souvent incités par leurs ouailles indiennes qui leur offrent des animaux, comme cela avait précisément été le cas de l'alouette mélancolique. Cette convergence d'intérêts et d'affects explique sans doute en partie le fait qu'une source telle que les *Diálogos en guaraní*, composée sous supervision missionnaire, puisse laisser la part belle aux relations incarnées et émotionnellement investies impliquées par la forme *cherymba*, au détriment des catégories *mymba*, *mymbáva* et *mba'e mymba*, neutres, objectivées et abstraites mais prescrites par le Père Restivo. Avant de conclure notre propos, il nous faut toutefois remarquer que cette convergence des intérêts anthropozoologiques n'est pas uniquement liée à une forme de sympathie, d'accommodation ou « d'américanisation » des ignatiens au contact des Guarani, dans la mesure où aussi bien Dobrizhoffer que Sánchez Labrador ne se contentent pas d'imiter les usages indiens qu'ils documentent. Une grande partie de leurs efforts visent en effet à faire converger ces pratiques locales avec les techniques domesticatoires européennes ou de les mettre explicitement au service du projet évangéliste plus global de la Compagnie de Jésus.

Dobrizhoffer mentionne ainsi un perroquet utilisé par Sánchez Labrador en tant que support catéchétique, dont nous retrouvons effectivement la trace dans les écrits de ce dernier, où il explique comment l'ajout d'un *tu'a* parmi les catéchumènes

<sup>1240</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 321-322. « *The Guaraniés tie all their tame parrots, by one foot, to a long pole, to prevent them from flying away. These chains dit not please me: I therefore clipped one wing of my parrots a little to prevent them from flying long, or far away, leaving them the full liberty of their legs. This Don Pedro of mine, after continuing many years faithful, took advantage of the circumstances of his feathers having grown a little too much, to fly away and disappear. He was sought by many, but without success. At the end of three days he saw me passing through a wood, and knew me instantly. Without delay he crept swiftly along the boughs by the help of his beak and claws, and flew to my shoulder, repeating the words Don Pedro. But though he lavished unbounded caresses on me, he atoned for this desertion by the mutilation of his feathers.* » La scène ici narrée rappelle remarquablement celle de la fuite et de la redécouverte de sa colombe par Sepp. Le fait que, dans les deux cas, l'oiseau disparaisse trois jours durant n'est pas dépourvu d'échos christiques et doit nous faire penser qu'il s'agit là, peut-être, d'un *topos* narratif propre aux chroniques jésuites.

<sup>1241</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 348.

accélère leur apprentissage du Notre Père, répété en guarani par l'animal et attirant les enfants désireux de jouer avec lui<sup>1242</sup>. Le même Sánchez Labrador caresse des projets d'élevage systématique de faisans, dont il tente de faire couvrir les œufs par des poules et qu'il va par la suite jusqu'à nourrir lui-même à la becquée avec du maïs et des cœurs de palmier, dans le but d'enrichir la basse-cour de sa Réduction. L'expérimentation, couronnée de succès, est menée par la suite sur des perdrix et des pintades africaines venues du Brésil qui, comme les perdrix, sont soumises à des tentatives de croisement avec des coqs et des poules<sup>1243</sup>. Sánchez Labrador ne s'arrête pas là et développe enfin de nouveaux poisons végétaux permettant de capturer vivants des oiseaux sauvages, tandis que Dobrizhoffer et lui s'évertuent à domestiquer divers canards sylvestres<sup>1244</sup>. Cette obsession pour l'obtention de nouveaux types de volaille cohabite avec d'autres essais d'acclimatation, bien moins justifiables sur le plan utilitaire et allant à l'encontre des Guarani eux-mêmes, lesquels apprivoisent peu les grands prédateurs de la forêt. C'est ainsi à leurs risques et périls que les deux jésuites tentent de familiariser des petits jaguars, des caïmans, des chauves-souris voire des aigles harpies, dont un gros individu semi-apprivoisé emporte un bout de la main de Sánchez Labrador<sup>1245</sup>. Quelle finalité donner à un tel comportement, difficilement justifiable par l'émulation des Guarani ?

Afin de résoudre ce paradoxe apparent, il convient de rappeler que l'Europe antique, médiévale et moderne n'est pas étrangère aux « animaux captifs » élevés à des fins non alimentaires, dont les ménageries princières et certaines pratiques nobiliaires telles que la fauconnerie en constituent des exemples illustres, dont plusieurs offrent d'intéressants parallèles avec les usages utilitaires des animaux apprivoisés que nous retrouvons chez Dobrizhoffer ou Sánchez Labrador<sup>1246</sup>. N'oublions pas en outre qu'un nombre non négligeable de jésuites proviennent des rangs de l'aristocratie de l'Ancien Monde. Sur ce point, l'ethno-historienne Marcy Norton insiste à raison sur le fait que les « modes d'interaction » (*modes of interaction*) anthropo-zoologiques des Européens, c'est-à-dire le fait de personnaliser ou de réifier leurs animaux, se trouvent fortement segmentés en fonction des catégories sociales. La noblesse chasseresse et guerrière est ainsi prompte à personnaliser le gibier « ennemi » (*enemy*) et les animaux « vassaux » (*vassals*) qui, tels les faucons, sont pensés depuis le Moyen Âge comme des prothèses

<sup>1242</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 323 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 319. Sur ces perroquets catéchistes, se reporter à notre chapitre 8 sur leur rôle au sein du bestiaire symbolique des missions.

<sup>1243</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 298-299.

<sup>1244</sup> *Ibid.*, p. 445, 476 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 331.

<sup>1245</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 382, 411 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 261, 295-296.

<sup>1246</sup> La bibliographie récente sur ce sujet est abondante. Consulter en priorité BARATAY Éric et HARDOUIN-FUGIER Elisabeth, *Zoos: histoire des jardins zoologiques en Occident, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : La Découverte, 1998. Parmi les échos entre Ancien et Nouveau Monde, nous pensons tout particulièrement à l'utilisation de grues apprivoisées dans les jardins afin de les débarrasser des nuisibles, pratique connue depuis le Moyen Âge selon VAN DEN ABEELE Baudouin, « Une grue dans le jardin : captivité, apprivoisement ou domestication d'un grand échassier au Moyen Âge », in BECK Corinne et GUIZARD Fabrice (dir.), *La bête captive au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Amiens : Encrage, 2012, p. 31-62.

du corps noble, devant être traitées en individus, tenues au contact permanent de leurs maîtres et devenues le support de relations d'amour idéalisées. C'est tout au contraire la réification qui prime dans le rapport des pasteurs plébéiens à leur « bétail » (*cattle*) rarement personnifié, à l'image de la « vermine » (*plague*) des champs et des forêts. Quelques animaux « serviteurs » (*servants*) tirent cependant leur épingle du jeu en étant soumis à un tabou alimentaire, comme les chevaux, mules, bœufs, chiens et chats mais aussi coqs et poules pondeuses, bien plus fortement individualisés par les femmes des campagnes qui prennent soin d'eux. Norton rappelle ainsi qu'outre le cas marginal des ménageries princières peuplées de « merveilles objectivées » (*objectified wonders*), il n'y a encore en définitive que bien peu d'animaux dits « de compagnie » (*pets*) dans l'Europe moderne, malgré l'essor des chiens d'agrément dans l'aristocratie et, plus tard, dans la bourgeoisie. Si ces *pets* élitaires, singes et perroquets, précèdent l'échange colombien, selon Norton, les plus exotiques d'entre eux, issus du commerce transatlantique de mascottes dont nous avons déjà fait mention en citant les sources américaines du XVI<sup>e</sup> siècle, auraient été à l'origine d'un engouement toujours renouvelé pour les animaux de compagnie, incarnés par les races exotiques ramenées d'Amérique par les marins. Or, pour Norton, à l'image des dresseurs amérindiens, les missionnaires eux-mêmes ont joué un rôle de passeurs dans ces projets d'acclimatation croisés entre l'Ancien et le Nouveau Monde, impliquant nécessairement le recours à la chasse et, indirectement, à la « prédation familiarisante » ainsi qu'à l'apprivoisement qui en sont le corollaire<sup>1247</sup>.

Si nous relisons avec attention les témoignages de Dobrizhoffer et de Sánchez Labrador, nous y découvrons quelques indices sur le fait que ce mélange des « modes d'interaction » est pleinement opérant dans le Paraguay colonial. C'est par exemple le cas de tous ces Guarani qui chassent des singes pour les vendre, tenus en laisse, aux Espagnols, lesquels achètent également des oiseaux chanteurs américains mis en cage sur les marchés de Buenos Aires ou Corrientes<sup>1248</sup>. Sánchez Labrador mentionne même l'acclimatation de la fauconnerie, à l'aide de rapaces locaux, dans les environs de Salta, avant de proposer un véritable programme de dressage des *kara kara* du Paraguay, afin d'y développer cet art européen faisant défaut à la noblesse du Nouveau Monde<sup>1249</sup>. Toutefois, fait remarquable, le jésuite refuse systématiquement de recourir aux cages. Comme Dobrizhoffer, il est selon lui clair que les mascottes, toutes captives qu'elles soient, doivent pouvoir vaquer librement, de jour comme de nuit. En somme, c'est peut-être sous ce rapport inattendu que les deux jésuites témoignent le plus fortement de leur adhésion à un mode proprement amérindien de possession de la faune locale.

<sup>1247</sup> NORTON, « The Chicken or the *legue* », *art. cit.* Norton appuie ici ses intuitions sur celles, absolument fondatrices, de THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>1248</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 282-286, 316.

<sup>1249</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 388, 390, 405, 474-475. Fait remarquable, Sánchez Labrador note que les habitants de Salta s'adonnent à la fauconnerie à l'aide de petits rapaces *taguato*. Il ne s'agit toutefois pas là d'un privilège aristocratique, cette activité étant le propre des « enfants espagnols » en général.

Le divertissant spectacle que montrent les oiseaux en volant quand ils jouissent de leur liberté dans les airs est gâché quand ils sont enfermés dans leur cage et même dans une grande volière. Leur génie et leur nature en sont suffoquées par l'esclavage. Les visites fréquentes perturbent également ces prisonniers ailés et c'est seulement après quelque temps que l'on peut observer leur affection, leurs plaintes et leur manière d'être. [...] En somme, ils œuvrent moins librement et l'on reconnaît moins la diversité de leurs caractères et de leurs coutumes<sup>1250</sup>.

Ne retrouvons-nous pas la meilleure définition de la possession des mascottes *cherymba*, considérées comme autant d'individus personnifiés, à l'inverse du bétail réifié et objectivé, dont Philippe Erikson et Philippe Descola nous indiquaient le refus de la part des cultures amazoniennes, percevant l'élevage comme une forme « d'esclavage » d'animaux aliénés ? À l'inverse, les jésuites européens, d'origine noble ou plébéienne, n'étaient-ils pas susceptibles de voir dans les merveilleux individus apprivoisés par les Guarani autant de « vassaux » ou de « serviteurs » en germe, susceptibles d'enrichir et de consolider le processus d'évangélisation, pour peu qu'on les traite comme des sujets à part entière au sein des foyers indiens ? Dobrizhoffer n'est-il pas prêt à accepter la présence de pécaris au sein même de sa mission si cela permet d'en fixer les habitants ? N'utilise-t-il pas des perroquets à l'appui de la catéchèse ? Sánchez Labrador ne rêve-t-il pas de faire cohabiter poules pondeuses et faisans sauvages afin de mieux garantir l'approvisionnement en viande de ses ouailles ? Loin de l'affirmation triomphante de la nouvelle catégorie abstraite et objectivée *mba'e mymba* comme équivalent à l'idée toute théorique « d'animal », nous constatons que la survie de la classe relationnelle *cherymba* répond à une convergence d'intérêts vécus entre les Indiens et leurs pasteurs. Toutefois, comme l'illustrent les exemples précédents, il serait illusoire d'opposer un pôle *mymba* correspondant au seul bétail importé et une sorte d'îlot d'apprivoisement incarné par le recours au mot *cherymba*. Bien au contraire, et c'est ici que le troisième étage de l'iceberg classificatoire missionnaire entre en jeu, la classe *cherymba* elle-même n'est pas sortie indemne du procès de pastoralisation et s'est enrichie par de nouveaux venus s'ajoutant aux singes et perroquets qui en constituaient les principaux exemples. Après avoir étudié la substitution du monde de la forêt par celui des villages, puis la tentative d'imposition par les ignatiens d'un rapport aux animaux objectivé et non plus relationnel, il nous faut à présent déterminer comment ce vécu interpersonnel, incarné par la survivance du lexème *cherymba*, a lui-même évolué au fil des décennies. C'est une bonne occasion d'ouvrir le dossier complexe des poules, des chiens et, par extension, des chevaux, autant d'espèces exogènes fréquemment traitées en mascottes, bien que leur statut ne coïncide pas totalement avec ces dernières. Certains sont en effet mangés (les poules), tandis que d'autres se prêtent à des finalités utilitaires (surtout les chiens).

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 258-259. « El divertido espectáculo que muestran las aves en sus vuelos cuando gozan de su libertad en el aire, no se goza estando encerradas en la jauna, ni menos en una gran pajarera. Su genio y naturaleza quedan sofocados de la esclavitud. Las visitas frecuentes perturban también a estos alados prisioneros y solamente después de algún tiempo se pueden observar sus cariños, sus quejas y su modo de obrar. [...] En breve obran menos libremente y se reconoce menos la diversidad de sus caracteres y de sus costumbres. »



### 2.1.3. Gallinacés contre canidés

Revenons une dernière fois à l'anecdote d'Antonio von Sepp. Lorsque celui-ci emploie le terme *cherymba* ce n'est pas, rappelons-le, pour faire référence à un animal américain mais bien à une colombe d'origine européenne, nourrie à la main mais élevée en cage<sup>1251</sup>. Et nous avons pu constater au cours des chapitres précédents qu'une poule, un bœuf voire un cheval ou un chien pouvaient être désignés comme des *cherymba*, à compter du moment où le locuteur souhaite mettre en avant la relation particulière l'unissant à tel ou tel animal individuel. En résulte une hétérogénéité interne de cette catégorie, dans la mesure où l'étiquette *cherymba* prime du point de vue sémantique et formel sur le zoonyme de l'animal possédé, au point qu'il devient ardu, sans contexte d'élocution, de définir si le terme désigne un pécaru ou un porc, un perroquet ou une poule. Cette ambiguïté sémantique s'est maintenue dans la longue durée, puisqu'à l'image de Felipe Ferreira Vandervelden, les amazonistes avouent leur difficulté à l'heure de faire la part des choses dans leurs relevés de terrain et de déterminer ce qui relève du local et de l'exogène, dans un contexte d'hybridation anthropo-zoologique.

[La] littérature ethnologique des Basses-Terres sud-américaines a pour coutume d'établir une distinction – pas toujours explicitée – au sein des *animaux d'élevage* (domestiques, domestiqués, de compagnie, du foyer, mascottes) entre les *pets* – les animaux introduits par le contact (chiens, poules, chats, lapins, porcs, entre autres) – et ce qu'elle désigne comme *wild pets* ou *domestic wild animals* – en d'autres termes, les animaux natifs dont les petits sont capturés dans la forêt pour être élevés dans les villages, également nommés animaux familiers ou familiarisés, voire *cherymbávo* [forme tupi du terme *cherymba*]<sup>1252</sup>.

Une telle confusion pose question, ne serait-ce que parce que là où les uns sont majoritairement destinés à l'abattage, les autres sont marqués par un tabou alimentaire. Suivant cette différence de traitement, il aurait été logique que les lexicographes de la Compagnie de Jésus fassent correspondre aux premiers (les *pets*) la catégorie *mymba*, tandis que les seconds (les *wild pets*) se trouveraient cantonnés au terme *cherymba*. Nous avons toutefois vu que cette dernière était pratiquement absente du *Vocabulario* de Montoya. Paradoxalement, si le *Tesoro* se montre quelque peu loquace, c'est pour faire correspondre l'intégralité des gloses castillanes de *cherymba* à l'élevage ou bien à la

<sup>1251</sup> Sánchez Labrador souligne en effet le succès de l'introduction des colombes européennes au Paraguay, où elles se multiplient en abondance. Il y a cependant également des races endémiques de *Columbidae*. Voir *Ibid.*, p. 466. Nommés dans les deux cas *apykasu*, ces animaux sont un cas d'école de superposition lexicale entre Ancien et Nouveau Mondes.

<sup>1252</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 109. « [A] literatura etnológica nas terras baixas sul-americanas costuma operar uma distinção – nem sempre explicitada – no conjunto dos animais de criação (domésticos, domesticados, de estimação, de casa ou mascotes) entre *pets* – os animais introduzidos com o contato (cães, galinhas, gatos, coelhos, porcos, entre outros) – e o que denomina de *wild pets* ou *domestic wild animals* – ou seja, os animais nativos, cujos filhotes são capturados na floresta para serem criados nas aldeias, também denominados animais familiares ou familiarizados, ou ainda *cherymbávo*. » Parmi les Karitiana étudiés par Vandervelden, la distinction lexicale entre *wild pets* et *pets* est inexistante, comme en guarani, mais d'autres groupes amazoniens, tels que les Awá-guajá, les Huaruani ou les Sikuaní, segmentent plus explicitement les uns et les autres. Voir *ibid.*, p. 76, 108, 110, 203, 296.

consommation d'espèces exogènes, les singes et autres perroquets apprivoisés des Guarani se trouvent donc totalement absents, tout comme le statut qui les caractérise.

*Che asose cherymba, che asose cheremymba.* J'abonde en bétail<sup>1253</sup>.

*Ijaiguerei cherymba.* J'abonde en bétail<sup>1254</sup>.

*Amoapituã cherymba ipóita.* Engraisser, nourrir des animaux<sup>1255</sup>.

*Chevegua marãngatu cherymba.* Mon chien m'est très utile<sup>1256</sup>.

*Aipota cherymba menãma.* Je désire un coq pour mes poules<sup>1257</sup>.

*Cheremymba*, plus proprement *cherymba*. Mon animal familier. *Uruguasu cherymba*. Mes oiseaux. *Nacheremymbávi*. Je n'ai pas d'animaux domestiques. *Guymbáramo ojuka*. Il a tué ses oiseaux, etc<sup>1258</sup>.

*Oñemoña yma cherymba.* J'ai déjà beaucoup de bétail<sup>1259</sup>.

*Cherymba itĩmbypia.* Mon chien est un bon pisteur (ils le disent aussi des sorciers suceurs qui savent où ils doivent sucer)<sup>1260</sup>.

Comment expliquer que la catégorie *cherymba* se trouve à ce point vidée de son sens premier et serve à réunir de façon confuse des créatures dont le statut traditionnel en Europe est plus ou moins compatible avec celui des mascottes amérindiennes, avec d'un côté des bêtes « vassales » ou « servantes » non comestibles (le coq, le chien) et de l'autre des animaux destinés à l'alimentation (le bétail en général, les poules et les oiseaux que l'on « tue ») ? Comment se positionnent les individus intermédiaires, tels que le bœuf de trait, le cheval ou le coq ? Faut-il voir dans *cherymba* une classe fourre-tout ne conservant de sa valeur initiale qu'une très vague notion de propriété privée, d'autant plus vague que, nous l'avons vu, les missions jésuites se sont définies par la collectivisation des cheptels et ne toléraient la possession en propre que de chats, de chiens, de porcs, de poules ? Et surtout, comment s'opère la transition référentielle des *wild pets* apprivoisés aux *pets* élevés et, pour certains d'entre eux, consommés ? Une fois de plus, la réponse à ces interrogations réside dans les entrées de la base MYMBA, dont certaines ont déjà été citées plus haut à l'occasion de l'étude comparée de *mymba* et *cherymba*. En nous focalisant sur ce mot, minoritaire, et sur les rares gloses castillanes qui en sont données, nous notons qu'au fil des décennies, son sens général a évolué

<sup>1253</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 16r-16v. « *Che asose cherymba, che asose cheremymba, abundo en ganado.* » De manière générale, le *Tesoro* de Montoya est paradoxalement avare en références aux animaux apprivoisés locaux, sans doute, comme nous le verrons bientôt, en raison de leurs liens privilégiés avec le chamanisme. Cette censure doit une fois de plus nous inciter à la méfiance vis-à-vis d'un ouvrage souvent salué comme une étude proto-ethnographique.

<sup>1254</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 22v. « *Ijaiguerei cherymba. Abundo en ganado.* »

<sup>1255</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 60v-61r. « *Amoapituã cherymba ipóita. Engordar, cebar animales.* »

<sup>1256</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 128v-130r. « *Chevegua marãngatu cherymba. Mi perro me es muy provechoso.* »

<sup>1257</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 217v-218r. « *Aipota cherymba menãma. Deseo un gallo para mis gallinas.* »

<sup>1258</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 221v-222r. « *Cheremymba; sed melius [plus proprement] cherymba. Mi animal casero. Uruguasu cherymba. Mis aves. Nacheremymbávi. No tengo animales domésticos. Guymbáramo ojuka. Mató sus aves, etc.* »

<sup>1259</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 229r. « *Oñemoña yma cherymba. Ya tengo mucho ganado.* »

<sup>1260</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 384v-385r. « *Cherymba itĩmbypia. Mi perro rastrea bien (y lo dicen a los hechiceros chupadores, que saben dónde han de chupar).* » Voir notre chapitre 9 sur le rôle et la survie, dans les Réductions, de ces chamanes « suceurs ».

avec un retour en force de quelques animaux locaux (les canards) et une diversification progressive des renvois aux bêtes exogènes, s'ouvrant au gros bétail (bœufs et chevaux).

Surveiller du bétail [*velar ganado*]. *Amaenã cherymba rehe*<sup>1261</sup>.

Animal de chez soi [*animal casero*]. [...] *Cherymba*. Mon animal, comme mon cheval, mon bœuf, ma poule, etc. parce qu'ils vivent chez soi et sont apprivoisés [*mi animal, como mi caballo, mi buey, mi gallina, etc. por ser caseros y mansos*]. *Nacherymbái*. Je n'ai pas d'animal chez moi [*no tengo animal casero*] *Guymba ojuka abẽ*. Untel a tué son boeuf [*fulano mató su buey*]<sup>1262</sup>.

Bétail [*ganado*]. [...]. *Cherymba*. Mon animal vivant chez moi [*mi animal casero*]. *Nacherymbái*. Je n'ai pas d'animaux domestiques [*no tengo animales domésticos*]. *Guymba ojuka*. Il a tué ses oiseaux, etc. [*mató sus aves, etc.*]<sup>1263</sup>.

S'éloigner avec quelque chose [*apartarse con algo*]. [...] *Aropo'i cherembiapo rãnguéra agui*, sous-entendu avec *cherymba*. Je me suis éloigné avec mon bœuf, etc., en arrêtant de travailler [*subintelligitur cherymba, me aparté con mi buey etc. dejando de trabajar*]<sup>1264</sup>.

Animal domestique [*animal doméstico*]. [...]. *Cherymba, cherymba*. C'est mon animal, qu'il soit chien ou oiseau [*es mi animal, sea perro, sea pájaro*]<sup>1265</sup>.

Bête, animal [*bestia, animal*]. [...]. *Cherymba*. Ma bête, qu'elle soit cheval, chien ou canard, etc. [*mi bestia, sea caballo, sea perro, sea pato, etc.*]<sup>1266</sup>.

S'ensauvager, l'animal [*embravecerse, el animal*]. *Ipochyete, iporoamotareỹ, oñarõete cherymba*<sup>1267</sup>.

Poule [*gallina*]. *Uruguasu*. Ils disent également *cherymba*, mes poules [*uruguasu, dicen también cherymba, mis gallinas*]<sup>1268</sup>.

Chien [*perro*]. *Jagua. Cherymba*, et non *chajagua*. Mon chien [*cherymba, y no chajagua, mi perro*]<sup>1269</sup>.

Ainsi, d'un contexte d'énonciation et surtout d'un locuteur à l'autre, le vocable *cherymba* pourra renvoyer à la poule aussi bien qu'au cheval ou au chien, tandis qu'un même dictionnaire, comme *Frases selectas*, pourra gloser la phrase *guymba ojuka* par le fait de tuer des canards aussi bien que de mettre à mort un bœuf. Plus rarement, le terme est employé pour traduire la forme de vie « oiseau » ainsi que la classe contextuelle « bétail » voire, dans un unique cas chez Restivo, le règne animal lui-même. À la suite de ce bref inventaire, nous confirmons donc que la catégorie *cherymba* demeure bien déictique, dans la mesure où elle ne prend vraiment sens qu'en pointant du doigt tel

<sup>1261</sup> MYMBA 1640-1330.

<sup>1262</sup> MYMBA 1687-2602.

<sup>1263</sup> MYMBA 1687-3033.

<sup>1264</sup> MYMBA 1722-1532. Notons que cet exemple est tout particulièrement intéressant, non seulement parce qu'ici le renvoi à *cherymba* est implicite, mais également parce qu'il se traduit du point de vue grammatical par l'usage du préfixe de co-action *-ro-*, dont nous avons déjà étudié l'importance pour le champ lexical de l'équitation dans notre chapitre 3.

<sup>1265</sup> MYMBA 1722-1556.

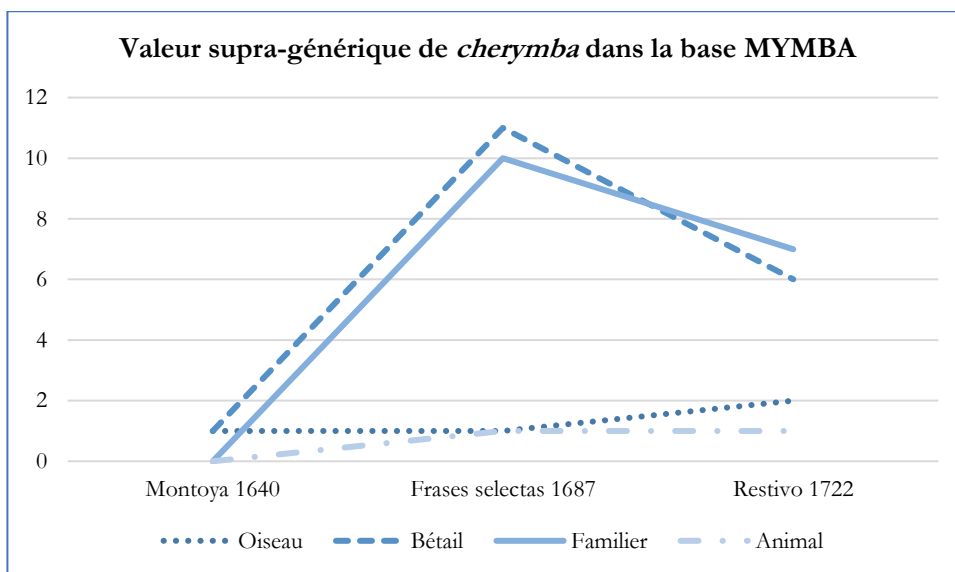
<sup>1266</sup> MYMBA 1722-1648.

<sup>1267</sup> MYMBA 1722-1882.

<sup>1268</sup> MYMBA 1722-1986.

<sup>1269</sup> MYMBA 1722-2275.

ou tel individu animal considéré comme une mascotte, indépendamment de son profil. Cette confusion des genres ne constitue toutefois pas un donné mais bien un horizon, atteint par le guarani jésuite au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle et suivant une chronologie bien précise, qu'une approche quantitative nous permet de reconstituer. Il nous faut, pour ce faire, quantifier les manières de gloser *cherymba* dans le temps en inventoriant les types d'animaux étant le plus fréquemment associés à ce terme d'un texte à l'autre. Nous pouvons débiter cette étude en éliminant d'emblée les rares catégories supra-génériques associées à *cherymba*, dans la mesure où leur stabilité dans le temps ne se dément presque pas et trahit une forte prégnance du bétail sur les oiseaux, demeurant minoritaires mais constants. Tout au long de la période étudiée, animaux familiers et bétail trouvent ainsi un point de jonction dans l'emploi commun du terme *cherymba*<sup>1270</sup>.

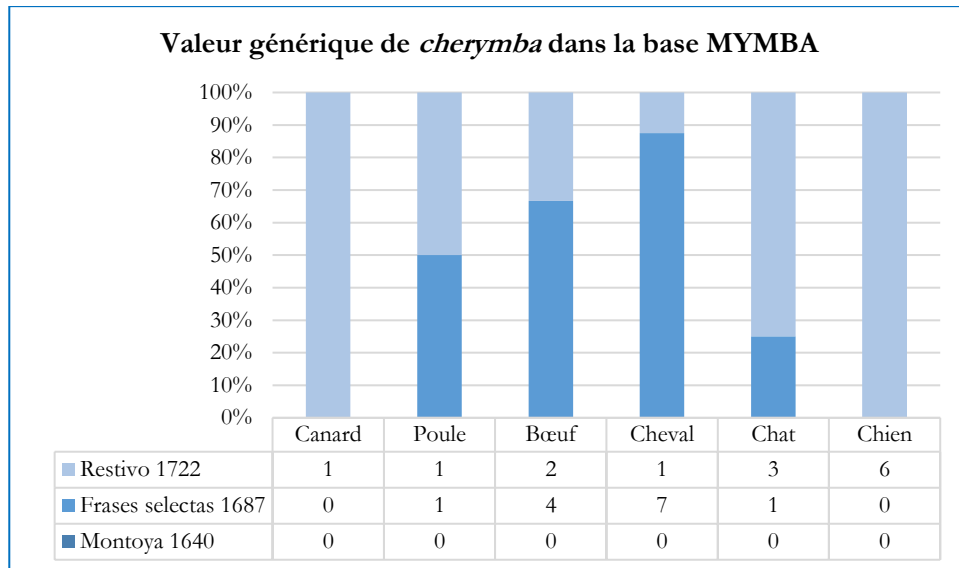


**Figure 44 : évolution quantitative de la base MYMBA (*cherymba*, supra-générique)**

L'exercice est plus fructueux si l'on s'intéresse aux classes génériques et à leur évolution, car nous constatons qu'elles varient du tout au tout d'un lexique à l'autre. Étant donné que Montoya n'offre aucune glose générique pour *cherymba*, la mise en comparaison ne s'applique en vérité qu'à *Frases selectas* et à Restivo. Or, malgré le petit nombre d'occurrences relevées, il apparaît qu'un changement de paradigme s'opère de 1687 à 1722. Si les oiseaux restent minoritaires, et représentés essentiellement par la poule ou par la mention notable des canards au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est surtout parmi les quadrupèdes que le rapport de force change. En effet, *Frases selectas* met très clairement en avant le gros bétail et surtout le cheval (sept occurrences) puis le bœuf (quatre), avec une apparition timide du chat (une) et une absence totale de chiens. Par contraste, chez Restivo, la présence du bœuf est divisée par deux et celle du cheval par sept, le

<sup>1270</sup> Nous offrons les résultats de ces deux analyses en chiffres absolus et non relatifs en raison du nombre limité de cas qui ne dépassent jamais la dizaine d'un dictionnaire à l'autre, en dépit de leurs longueurs respectives. Les termes cités en castillan sont *pájaro* ou *ave*, *ganado*, *animal casero* ou *animal doméstico*, *animal* pour la première analyse et *pato*, *gallina*, *buey* ou *novillo*, *caballo*, *gato* et *perro* pour la seconde. Aucune autre glose n'est proposée par les trois ouvrages.

chat est trois fois plus cité et, surtout, le chien figure à six reprises, au point de devenir le *cherymba* le plus fréquemment évoqué par le lexicographe, là même où il était absent dans toutes les entrées où Montoya et *Frases selectas* ont recours à la classe *cherymba*<sup>1271</sup>.



**Figure 45 : évolution quantitative de la base MYMBA (*cherymba*, générique)**

Résumons nos résultats. Tout au long de la période étudiée, le terme *cherymba* fait allusion chez les lexicographes en premier lieu à des oiseaux de basse-cour, poules ou canards, toutefois minoritaires vis-à-vis du bétail quadrupède. Parmi celui-ci, c'est le groupe formé par les bovidés et les équidés qui domine jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant de laisser la place aux félidés et surtout aux canidés des foyers indiens. Il semble donc qu'une sorte de transition se soit établie, sur le temps long, des premiers gallinacés évoqués par les jésuites au bœufs et chevaux puis aux chiens et chats. Il peut sembler téméraire de tirer de telles conclusions d'une simple relevé lexical, mais cette évolution est corrélée par d'autres indices dans les écrits narratifs castillans. Il nous suffit de comparer la façon avec laquelle Montoya décrit les familles subissant l'exode du Guayrá vers 1630 et celle avec laquelle, six décennies plus tard, Sepp assiste à la migration des colons de San Juan Bautista, qu'il est chargé de fonder. Prêtons attention aux êtres vivants que les Guarani emportent avec eux en ces circonstances très ardues.

[I] y avait de quoi trembler en voyant sur toute la longueur de cette plage [il s'agit des rives du Paraná, l'exode ayant eu lieu par voie fluviale] des Indiens occupés à préparer des radeaux [...] et tous les gens étaient occupés à descendre à la plage leurs biens, leurs provisions, leurs petits oiseaux [*sus avecillas*] et leurs enfants, et le bruit des outils, l'empressement et la confusion semblaient démontrer que le Jugement [Dernier] était déjà proche [...]<sup>1272</sup>.

<sup>1271</sup> Rappelons-nous toutefois que le *Tesoro* de Montoya établit un parallèle isolé entre chien et *cherymba* dès 1639.

<sup>1272</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 48v. « [P]onía espanto ver por toda aquella playa ocupados indios en hacer balsas [...], andaba la gente toda ocupada en bajar a la playa sus alhajas, su matalotaje, sus avecillas y crianza, el ruido de las herramientas, la prisa y confusión daban demostraciones de acercarse ya el Juicio [...]. »

Après avoir marché une demi-journée, je leur ai servi un goûter [*una merienda*], comme disent les Espagnols, au bord d'un joyeux ruisseau, afin de leur rendre le reste du chemin moins pénible. Ils offraient un vision digne de celle des Hébreux des temps anciens, durant l'exode d'Égypte. Les femmes étaient chargées de leurs enfants, elles en avaient un dans les bras, l'autre sur le dos, le troisième à la main. Ceux qui étaient presque adultes furent chargés de marmites et courges creuses, l'un avait un chat à la main et des poules dans l'autre. L'arrière-garde du groupe était constituée de six ou de huit chiens<sup>1273</sup>.

L'évolution est ici frappante : les « petits oiseaux » (sans doute des perroquets accompagnés de quelques canards ou poules) du XVII<sup>e</sup> siècle ont fait place, au sein des familles et des préoccupations des Indiens, à des chats et à des chiens désormais présents en nombre et faisant partie des foyers, tout comme la petite colombe blanche que Sepp lui-même emporte en changeant de lieu de résidence. Nul doute que tous sont considérés par leurs propriétaires comme étant leurs *cherymba*, et il convient de remarquer à ce titre que l'ensemble de ces individus sont rattachés à des femmes, qui les emmènent avec leurs propres enfants ou les font transporter par ces derniers. Dans aucun de ces deux cas, les Indiens n'emportent avec eux de chevaux ni de bœufs, dont nous avons vu par ailleurs que la possession en propre était réprimée, ce qui rend le choix de traduction de *Frases selectas* particulièrement énigmatiques, sauf si l'on tient compte du fait qu'ils sont formulés à un moment où le système de *vaquerías* se met en place et où l'abondance de montures et de têtes de bétail ne constitue peut-être pas encore un problème majeur pour le contrôle des mobilités indiennes. Quoi qu'il en soit, le mouvement général semble bien aller des oiseaux, et plus spécifiquement des gallinacés, vers les petits quadrupèdes et, tout particulièrement, les chiens. Comment expliquer ce repeuplement des domiciles indiens et la resémantisation subséquente de la catégorie *cherymba*, devenant à terme un quasi-synonyme du zoonyme chien, au point que Restivo doit inventer une glose spécifique expliquant aux jésuites pourquoi « mon chien » ne se dit pas *chejagua* mais bien *cherymba* ? Répondre à cette interrogation revient en réalité à reconstituer la généalogie des animaux européens adoptés par les Guarani.

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner, la poule est sans aucun doute la première espèce d'origine européenne à avoir figuré dans le lexique zoologique du guarani jésuite. Ce n'est pas le fruit du hasard si, avec le chien, le chat ou le porc et à l'inverse du cheval ou du bœuf, les gallinacés n'ont pas été nommés par un emprunt au castillan mais par des termes issus du guarani lui-même, témoignant de l'ancienneté de la présence de ces bêtes dans les foyers des Indiens<sup>1274</sup>. En effet, si nous avons vu que tous les chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> siècle sont d'accord pour voir dans les Guarani des

<sup>1273</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 220. « Después de caminar media jornada les serví una merienda, como los españoles dicen, al borde de un arroyo alegre, para que les costara menos trabajo recorrer el camino restante. Ofrecían un aspecto como los hebreos, en tiempos remotos, durante su éxodo de Egipto. Las mujeres se habían cargado con sus niños, llevaban a uno en los brazos, al otro sobre la espalda, al tercero de la mano. Los que eran casi adultos fueron cargados de ollas y calabazas huecas, uno tenía un gato en la mano y unas gallinas en la otra. La retaguardia del grupo consistía en seis y ocho perros. »

<sup>1274</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 1 et à notre reprise du concept « d'acculturation lexicale » de Brown.

éleveurs de perroquets, tous ou presque font également l'observation curieuse que l'on trouve chez eux une grande quantité de volaille comparable à celle de l'Ancien Monde. Formulé par Ramírez puis, après lui, Cabeza de Vaca, Schmidel ou Knivet, ce constat est aussi celui d'une certaine difficulté à faire la part des choses entre poules exogènes et canards ou faisans locaux<sup>1275</sup>. Grâce aux études pionnières d'Alfred Crosby puis de Felipe Ferreira Vandervelden, nous savons désormais que la volaille européenne est arrivée aux Guarani bien avant les Ibériques eux-mêmes, après le largage des premiers spécimens dans les Caraïbes par Colomb en 1493 et surtout par Cabral au Nord du Brésil vers 1500, dont les descendants se sont très vite reproduits et disséminés dans les Basses-Terres sud-américaines via les réseaux d'échange amazoniens et andins<sup>1276</sup>. De ce premier contact anthropo-zoologique sans médiation européenne, nous avons quelques échos épars dans l'œuvre de Sánchez Labrador, qui soutient que l'adoption de ces nouvelles venues a été facilitée par leur ressemblance avec diverses espèces de colins locaux, surtout l'*uru* dont la poule aurait dérivé le nom de « gros *uru* » (*uruguasu*).

Dans les bois, principalement à proximité de l'eau, vivent certains oiseaux pareils aux poules domestiques. Pour cette raison, quand les Guarani virent les poules communes, ils les nommèrent *uruguasu* ou gros *uru*, à cause de leur ressemblance avec celles des forêts. Aujourd'hui elles sont mieux connues et l'on peut même dire qu'ils ne les connaissent plus par le nom écrit plus haut mais par celui de perdrix des forêts ou *inambu*, parce qu'elles ressemblent également quelque peu à ces dernières. La taille des oiseaux *uru* est de peu de chose inférieure à celle des poules domestiques<sup>1277</sup>.

Si, au Brésil, c'est bien plutôt le cri perçant de la poule et du coq qui semble avoir inspiré la zonymie tupi, il est certain que, dans le cas des Guarani, la présence attestée de canards à caroncules destinés à la consommation humaine, seule espèce endogène dont nous avons la certitude qu'elle ait été domestiquée avant le contact colombien, a servi de point de référence pour hâter l'acclimatation des gallinacés, dont Sánchez Labrador note d'ailleurs que certaines modalités d'élevage peuvent tout à fait être appliquées aux uns comme aux autres, de telle sorte que la volaille constitue un pont idoine entre les volatiles de l'Ancien et du Nouveau Mondes et les usages à visée

<sup>1275</sup> RAMÍREZ, « Carta de Luis Ramírez », *art. cit.*, p. 23-24, 27-28 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 12, 14, 17, 20, 93, 95, 98, 101, 118 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 58, 65, 71 ; KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1216-1225. Ce dernier évoque en effet des *hens* et *turkeys* (« poules », « dindes ») dont il affirme plus loin qu'il s'agit en réalité de *mutas*, c'est-à-dire de *mytū* (faisans appartenant aux *Cracidae*). Il est important de nous rappeler que l'une des premières réactions des Guarani confrontés aux chevaux des conquistadors a consisté dans des offrandes miel et de poules afin d'apaiser ces animaux jugés colériques et potentiellement carnivores.

<sup>1276</sup> CROSBY, *The Columbian Exchange*, *op. cit.*, p. 74-76, 95-96 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*; p. 99.

<sup>1277</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 373. « En los bosques, principalmente inmediatos a las aguas, se crían ciertas aves parecidas a las gallinas caseras. Por esta razón, a las gallinas comunes cuando las vieron los indios guaraníes las llamaron uruguasu o urus grandes, por la semejanza que tenían con las de las selvas. Al presente son más conocidas, y aún se puede decir que no las conocen por el nombre escrito arriba, sino por el de inambu o perdices del bosque, porque también se parecen en algo a ellas. Las aves urus en su tamaño son poco menores que las gallinas domésticas. » Les *uru* sont en réalité des tocros ou colins appartenant aux *Odontophoridae*, qui sont en effet taxonomiquement des gallinacés.

alimentaire qui leur étaient appliqués<sup>1278</sup>. Nous savons qu'à l'heure actuelle, les poules cohabitent toujours, au sein des villages guarani, avec différents canards endogènes<sup>1279</sup>.

Cependant, à l'inverse des canards, ce n'est pas à une finalité alimentaire qu'ont été consacrées les poules dans un premier temps, car de très nombreux témoignages indiquent que les Guarani associaient l'*uru* à des tabous, tandis que la consommation d'œufs était prohibée car considérée comme la dévoration d'un fœtus. Ces interdits semblent avoir longtemps caractérisé les poules qui, dès lors, ont vu leur traitement converger avec celui du reste des *cherymba* en général et des perroquets en particulier<sup>1280</sup>. Ceci est aussi dû au fait que le perroquet a longtemps constitué la mascotte apprivoisée par excellence, en qualité comme en quantité<sup>1281</sup>. En effet, les plumes blanches des poules, tout autant que les crêtes rouges des coqs, ont vite attiré l'attention des Indiens, désireux « d'orner » leurs villages en recourant à la diversité chromatique de la faune, notamment à travers l'art de la plumasserie. C'est ainsi que la volaille a d'abord été valorisée pour son plumage, auquel la technique du tapirage, c'est-à-dire la coloration artificielle, a été appliquée au même titre qu'avec les perroquets, le but étant aussi de s'épargner la longue recherche des aras et des ibis traditionnellement requis pour la confection des coiffes de plumes rituelles<sup>1282</sup>. La curieuse teinture des poules, changées en oiseaux multicolores, est sans doute en lien direct avec les difficultés des premiers Européens à l'heure de distinguer dans leurs récits les gallinacés exogènes du reste des oiseaux apprivoisés d'origine endogène : tout pour eux n'est que volaille ou perroquet.

<sup>1278</sup> Les sources tupi nous indiquent en effet que la poule y était nommée *guyra sapukái* (« oiseau qui crie ») ou *arignã*, terme à l'étymologie plus obscure, mais en tout cas que le zoonyme *uruguasu* n'y était pas employé. Voir sur ce point FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 107. L'hypothèse de la domestication préhispanique des canards à caroncules (*Carina moschata*) est soutenue, entre autres auteurs, par MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 94-96 ; DIGARD, « Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique », *art. cit.*, p. 254, 256-257 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 38. Elle est au cœur des travaux de Robin Donkin, y voyant un premier pas vers la domestication de la volaille, tout comme le pécarari aurait préparé l'adoption des porcs : DONKIN Robin A., *The Muscovy Duck, Carina moschata domestica: Origins, Dispersal, and Associated Aspects of the Geography of Domestication*, Rotterdam - Brookfield : A. A. Balkema, 1989 ; DONKIN Robin A., « The Peccary, with Observations on the Introduction of Pigs into the New World », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 75, n° 5, 1985, p. 1-152. Cette piste fascinante a aussi été creusée par ANGULO Enrique, « Interpretación biológica acerca de la domesticación del pato criollo (*Carina moschata*) », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 27, n° 1, 1998, p. 17-40 ; MORTON John, « The Domestication of the Savage Pig: The Role of Peccaries of Tropical South America and their Relevance for the Understanding of Pig Domestication in Melanesia », *Canberra Anthropology*, vol. 7, n° 1-4, 1984, p. 20-70.

<sup>1279</sup> Voir les photographies prises par VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 56, 59, 120, 138, 153.

<sup>1280</sup> Les *uru* puis les poules étaient réputés faire vieillir prématurément les femmes, qui redoutaient donc leur chair, si l'on en croit MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 225 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 107, 110. Ce dernier auteur indique à la p. 128 de son article que le tabou portant sur les œufs inverse de manière paradoxale les usages européens modernes, où la chair de poule est moins exploitée et valorisée que les œufs.

<sup>1281</sup> « *Bird represent the paradigmatic pet* » selon ERIKSON, « The Social Significance of Pet-keeping », *art. cit.*, p. 19. Voir aussi, sur le primat des perroquets, IM THURN, « Tame Animals », *art. cit.*, p. 32-34.

<sup>1282</sup> MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 94-96, 128, 144 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 100, 106. Cette pratique a subsisté dans le Paraguay du XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à l'heure actuelle, les Guarani contemporains ont plus que jamais recours aux poules pour créer leur plumasserie. Voir SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 472 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 139.



L'absence de valorisation alimentaire a donc probablement induit l'assimilation des poules au reste des *cherymba*, à ceci-près que, contrairement aux perroquets retenus en captivité, les gallinacés ont été capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins et de se multiplier à une vitesse affolante<sup>1283</sup>. Vandervelden en déduit que les poules ont été les premiers animaux à altérer en quelque sorte le champ sémantique de la classe *cherymba*, en créant un précédent de créature intermédiaire (apprivoisée mais autonome et fertile) qui, nous allons le voir, réapparaîtra plus tard dans le cas également hybride du chien. Ce serait en tout état de cause la combinaison de cet intérêt matériel, de ce traitement en mascotte non comestible et de cette multiplication spontanée qui aurait causé la rapide dispersion de l'espèce, au point que sa toute première documentation au Río de la Plata remonterait à l'année 1519, avec Pigafetta<sup>1284</sup>. Dans un second temps seulement, des Indiens, excédés par cette surpopulation aviaire et sans doute inspirés par l'exemple des colons européens, auraient développé des stratégies de mise à mort de leur volaille par simulacre de « réensauvagement », donnant lieu à de fausses parties de chasse au sein des villages. Les Tupi et les Guarani ne s'en sont pas moins convertis durant les premières décennies de la colonie ibérique en pourvoyeurs de poules auprès des villes portugaises et espagnoles, méritant ainsi leur qualificatif de peuples éleveurs d'oiseaux que l'on retrouve, naturellement, dans les écrits jésuites les plus précoces<sup>1285</sup>.

Il n'est donc pas étonnant que la volaille figure, avec les porcs, au cœur du tout premier programme d'élevage ignatien, visant à distribuer des poules aux caciques et à bâtir des poulaillers dans les missions du début du XVII<sup>e</sup> siècle, projet que l'on croise dans les textes réglementaires ainsi que dans le témoignage de Montoya<sup>1286</sup>. Son succès est indéniable si l'on en croit divers témoignages affirmant que les apostats eux-mêmes emportent leurs oiseaux avec eux en fuyant les missionnaires, quitte à leur couper la langue afin de les rendre plus discrets en forêt. D'autres infidèles n'hésitent alors pas

<sup>1283</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 102, notamment autour du cas de Schmidel. Deux facteurs d'ambiguïté supplémentaires sont à mentionner. D'une part, Lozano affirme que les canards paraguayens sont en grande partie issus du largage d'oiseaux européens sur le côté est de l'actuelle Lagoa dos Patos, ce qui viendrait de la sorte compliquer singulièrement la généalogie de l'élevage aviaire au Río de la Plata. De l'autre, les sources issues du Brésil colonial indiquent que les Tupi côtiers avaient développé le parcage des *Ibis rubra* destinés à la plumasserie, dans le but précis de faciliter leur approvisionnement en plumes face au déclin de cet espèce, technique qui, une fois de plus, se serait avérée décisive dans la rapidité avec laquelle les poules « à plumes » ont été acclimatées. Se reporter à LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 327 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 119.

<sup>1284</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 123-131 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 103, 113-114, 125. Il faut noter que, dans son récit contesté de l'exploration des côtes du Río de la Plata en 1505, Paulmier de Gonneville affirme avoir emmené des poules troquées au Cap Vert, qui constitueraient donc une autre voie d'entrée précoce. PAULMIER DE GONNEVILLE, *Campagne du navire « l'Espoir »*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1285</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », *art. cit.*, p. 115, 120 ; LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, *op. cit.*, vol. XIX, p. 17. Les poules ont ainsi sans doute constitué un point de convergence au tout début des Réductions.

<sup>1286</sup> Cette orientation porcine et aviaire correspond aux usages des colons paraguayens eux-mêmes. Les chroniques les plus anciennes indiquent par exemple que l'un des premiers incendies touchant Asunción cause la mort du bétail des Espagnols, constitué en majorité de porcs et de poules. Voir NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 63. Les premiers ordres jésuites insistent sur les poules, canards, colombes et porcs ou sur la pisciculture. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 54r ; TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 584.

à se rendre dans les Réductions pour subtiliser les poules des Indiens chrétiens durant le Carême, voire à les pousser à les consommer en leur compagnie<sup>1287</sup>. L'enthousiasme des ignatiens va jusqu'à imaginer un plan d'urbanisme où chaque domicile indien aurait à sa disposition un patio doté d'une cage à poules et à jars, tandis que les moutons, les chèvres, les mules et les vaches seraient, ensuite, gérés à l'échelle communale<sup>1288</sup>. Car, comme le célèbre Sánchez Labrador, les Guarani n'ont pas tardé à laisser de côté leur réticence initiale à consommer leur volaille, au point de devenir à terme les meilleurs ambassadeurs de ce mets auprès d'autres groupes insoumis qui, tels ceux du Chaco ou les Chiquitano, refusent encore de manger des œufs<sup>1289</sup>. Les poules sont bien devenues, au XVII<sup>e</sup> et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, des habitantes incontournables des missions, où elles se multiplient au point que les livres d'ordres doivent critiquer l'état des patios des jésuites, où l'on doit régulièrement décréter que tel ou tel poulailler soit expulsé hors des murs en raison des risques d'incendie et surtout du peu de décence qu'offre le spectacle d'une résidence ecclésiastique remplie de volaille<sup>1290</sup>. Une fois de plus, Sepp se distingue par son franc-parler en avouant le soin qu'il porte à la construction d'un poulailler personnel dans la cour de San Juan Bautista, où il installe sa première cabane.

Tel était mon réfectoire ou mon salon, ma chambre ou mon poulailler, où quatre poules se mettaient à pondre (je désirais offrir à mes hôtes ou aux missionnaires de visite des œufs ou un poulet rôti) et l'endroit où logeait également le coq qui me servait de sentinelle, qui annonçait les heures et me réveillait quand le soleil commençait à se lever, car je n'avais aucune horloge pour donner l'heure<sup>1291</sup>.

Les préoccupations de Sepp sont légitimes, car tous les chroniqueurs, jésuites ou non, insistent sur la multiplicité de prédateurs empressés de se repaître de cette manne ailée, qu'il s'agisse de chauves-souris hématophages, de divers petits félins, de rapaces *kara kara* voire des coatis apprivoisés des Guarani eux-mêmes, tous prompts à faire des ravages qui n'entravent pourtant pas la surpopulation de poules au sein des missions. C'est ainsi avec émotion qu'un Sánchez Labrador peut célébrer le succès des

<sup>1287</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. XIX, p. 182 et vol. XX, p. 142, 290.

<sup>1288</sup> *Ibid.*, vol. XX, p. 726. L'élevage bovin n'est en effet évoqué que dans un second temps, notamment à compter des instructions de Durán en 1623. Voir DURÁN Nicolás, « Ordenaciones del Padre Nicolás Durán, tercer Provincial del Paraguay », in PASTELLS Pablo et MATEOS Francisco (dir.), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : CSIC, 1623<sup>1912-1949</sup>, vol. 1, p. 391-394, p. 393.

<sup>1289</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 278.

<sup>1290</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 78, 316. Les critiques portent sur un élevage de colombes mis en place à Concepción en 1714 (« *El palomar que está en el patio principal en el lienzo de la iglesia, se quitará y pondrá fuera de dicho patio, en donde parece se permita* »), de nouveau épinglé en 1756, ce qui souligne bien la pesanteur des mœurs missionnaires en la matière (« *Quitense de casa los perros y otros animales que sólo sirven de molestia a los sujetos, en especial las gallinas, gatos y otros animales del primer patio, pues a más de ser molestos es poca decencia en nuestras casas* »). Les poules ne figurent pas dans les inventaires de l'expulsion en 1768, sauf à Santo Ángel, où 146 poules sont recensées dans cette mission, qui fait partie des plus récentes. Cf. BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 35.

<sup>1291</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 192-193. « *Éste era mi refectorio o comedor, mi dormitorio o mi gallinero, donde cuatro gallinas se ponían cluecas (quería ofrecer a mis huéspedes o misioneros visitantes huevos o un pollo asado) y donde se alojaba también el gallo que me servía de sereno que anunciaba las horas y me llamaba, cuando empezaba a amanecer, pues no tenía reloj que diera las horas.* »

élevages aviaires paraguayens, avec des animaux de très grande taille, rejoints par des dindons mexicains, que les Indiens croient venir d'Espagne, et des pintades africaines donnent lieu à de nombreuses hybridations, dont ces poules « crépues » (*crespas*) venues du Brésil, imposantes et farouches<sup>1292</sup>. Le Père naturaliste en vient même à rêver d'une nouvelle activité économique pour ses missions, consistant en la mise en place d'un artisanat plumassier qui confectionnerait non plus des couronnes faites de plumes de perroquet mais, désormais, des ornements d'église en plumes de poules, preuve s'il en est que le rôle des gallinacés est loin d'être uniquement alimentaire<sup>1293</sup>. Comme le note Sepp, les coqs jouent en effet un rôle central dans la vie religieuse en servant d'horloges vivantes, tandis que les œufs revêtent une grande importance dans la pharmacopée missionnaire<sup>1294</sup>. Toutefois si, comme nous l'avons vu, le lexique du guarani jésuite crée autant de mots liés à la reproduction de ces oiseaux, c'est que leur usage alimentaire est devenu majoritaire<sup>1295</sup>. Rappelons-nous que Cardiel affirme que les Guarani ne sont capables de maintenir en vie que ces poules, destinées à la consommation domestique.

Les Indiens ne possèdent pas en propre de vaches, ni de chevaux, ni de moutons, ni de mules, mais des poules, car ils ne sont pas capables de mieux. [...] L'Indien, donc, n'a sous sa responsabilité que le produit de son jardin et quelques poules, auxquelles ils sont quelque peu appliqués, et le pauvre tissu que son épouse arrive à tirer de son tissage personnel<sup>1296</sup>.

Escandón et Peramás confirment cet usage en notant que les familles n'élèvent ces animaux que dans le but de mieux les dévorer, à l'occasion de grands banquets nommés *karu guasu* ou, à la rigueur, comme autant de modestes offrandes consacrées

<sup>1292</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 90-91 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 302 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 389 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 260, 286-287, 330. Les Guarani contemporains ont développé des chants chamaniques spécialisés dans la protection des poules face aux prédateurs selon SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>1293</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 453, 463-464, 467, 470, 472. Ces poules *crespas* (nommées *mbatara* par les Guarani selon le jésuite) réapparaissent de manière remarquable dans le témoignage d'Ambrosetti à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, où il attribue les spécificités morphologiques et comportementales de ces oiseaux à leur vie sylvestre jugée par lui dégénérée, alors même qu'il est possible que la volaille en question soit l'héritière des races hybridées créées par les ignatiens dans leurs grands centres urbains, tout sauf forestiers. AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 701. Voir, sur l'origine de ces *crespas*, le récit concordant de DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 333.

<sup>1294</sup> Le coq-horloge apparaît ainsi dans la chronique de Colonia ou les dialogues de la vie quotidienne, tandis que nous avons relevé 49 occurrences de la poule dans le manuel de médecine, où ses œufs, sa graisse, ses excréments et ses os sont exploités de manière systématique. ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, *op. cit.*, p. 113 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.* ; ANONYME, *Pohã ñana [Madrid]*, *doc. cit.* Un parallèle, à nouveau, avec les Guarani contemporains nous apprend que ceux-ci attribuent aux coqs des pouvoirs prophétiques. SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>1295</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'analyse du champ lexical anthropo-zoologique développée dans notre chapitre 2.

<sup>1296</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 75-76, 100. « Los indios no tienen en particular vacas, ni bueyes, ni caballos, ni ovejas, ni mulas, sino gallinas, porque no son capaces de más. [...] El indio, pues, no tiene a su mandar sino el producto de su sementera, y algunas gallinas a que son algo aplicados, y el poco lienzo que sacó su mujer de su particular hilado. » Dans un témoignage soumis à caution, car très lourdement à charge, des négriers français installés à Buenos Aires affirment dans les premières années du XVIII<sup>e</sup> siècle que les Guarani ont tous des poules, mais qu'ils ne peuvent pas en disposer librement, leur utilisation étant soumise à une tutelle jésuite jugée scandaleuse car tout à fait contraire au respect de la propriété privée. LACOMBE Robert (dir.), « Trois documents français du début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les jésuites du Paraguay », *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, vol. 42, n° 1, 1964, p. 27-73 ; p. 60, 62-63.

au culte des défunts, quitte à dérober les oiseaux des ignatiens, eux-mêmes destinés à alimenter les Pères, notamment lorsqu'ils doivent se déplacer d'un village à un autre, emportant leurs oiseaux avec eux dans des cages qui suscitent nombre de critiques<sup>1297</sup>.

Ces détails liés aux basses-cours jésuites peuvent sembler superflus et surtout éloignés de nos préoccupations classificatoires, mais il n'en est rien. L'ensemble de ces données nous permettent en effet de saisir comment la poule sert pour ainsi dire de chaînon manquant entre Montoya et *Frases selectas*, c'est-à-dire entre un temps où les gallinacés sont assimilés aux perroquets *cherymba* et frappés d'un tabou alimentaire, puis une époque où ils sont devenus du bétail consommable, au même titre que les bœufs. Ceux-ci seront les prochains à être qualifiés de *cherymba* avec les chevaux qui, nous l'avons vu, se singularisent par la relation très singulière établie au fil du temps avec les Guarani<sup>1298</sup>. En d'autres termes, le changement progressif de statut de la poule, mascotte reconvertie en animal de bouche, le passage d'un « mode de relation » à un autre pour citer Marcy Norton, aurait ouvert la voie à une transition plus générale du simple apprivoisement à l'élevage alimentaire, et de la prédation au pastoralisme<sup>1299</sup>. Cette hypothèse ne manque pas d'attrait, d'autant plus que nous avons déjà croisé des cas de transferts de pratiques des oiseaux chassés vers le bétail domestiqué, comme dans le cas de l'affût au *tokái* transposé pour l'élevage bovin extensif. Toutefois, ce postulat n'explique pas du tout pourquoi, à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle, Restivo change de cap, retourne aux canards endogènes et fait même du chien, animal frappé d'un tabou alimentaire en Europe, le nouveau *cherymba* par excellence. Contrairement aux poules,

<sup>1297</sup> ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 113 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 102-103. Le premier emploie le terme *karu guasu* (littéralement « grand repas ») tandis que le second justifie ces pratiques en affirmant que « [d]e los guaraníes, si alguna vez añadían a su mesa un animal de caza, o pescado del río, algún pollo o alguna gallina criada en casa, no por eso vamos a decir que eran sibaritas [...] ». Sur les poulaillers ambulants, FURLONG, *Misiones*, op. cit., p. 9, 298. L'historien fait ici référence à la disposition suivante, interdisant non seulement les poules vivantes mais aussi les provisions en escabeche : COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 164. « [L]a ordinaria comida [...] de muchos sujetos de la Provincia son aves y [...] no sólo llevan gallinas en escabeche, asadas o hechas polvos, sino también en gallineros de gallinas vivas en las carretas en que se camina. [...] Y así ordeno a Vuestra Reverencia por el celo que debemos tener de la Santa Pobreza y de la edificación que se debe dar a los seglares, que prohíba el hacer prevenciones de dulces, a lo menos en tanta variedad, tampoco en llevar gallinero de gallinas vivas. En cuanto al llevarlas escabechadas o en escabeche o polvos y si se pudiere, ordene Vuestra Reverencia que se haga por lo menos, para lo principal con otro género de carne, aparte de lo que fuere necesario, para que no se haga comida usual de los nuestros en el camino la gallina y de este punto hará Vuestra Reverencia consulta. » Cette consultation tout ce qu'il y a de plus sérieuse est menée à bien en 1693 par le Provincial Lauro Núñez sur demande du Général lui-même depuis Rome. Sur le « vol » des poules des jésuites pour les offrir aux défunts, SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 353-354.

<sup>1298</sup> Il faut toutefois remarquer que ce processus ne semble pas avoir perduré ou s'être installé chez les groupe restés hors du contrôle colonial ou jésuite et que l'ethnographie contemporaine confirme que le succès rencontré par l'élevage des poules contraste vivement avec le peu d'engouement des Guarani pour les porcs. Sur ce point, consulter MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 8, 13 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 132-133.

<sup>1299</sup> Ce postulat est d'autant plus séduisant que Norton envisage l'échange inverse, c'est-à-dire une influence durable de l'apprivoisement amérindien sur la diffusion du recours aux animaux de compagnie dans l'Europe moderne, les singes et les perroquets jouant ici le rôle d'espèces médiatrices. Voir NORTON Marcy, « Going to the Birds: Animals as Things and Beings in Early Modernity », in FINDLEN Paula (dir.), *Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800*, New York - Oxford : Routledge, 2012, p. 53-83; p. 62, 66-67, 70-75.

les canidés domestiques arrivent en même temps que les Espagnols et leur usage ainsi que leur statut de *cherymba* vont donc moins d'eux-mêmes que ceux des porcs assimilés aux pécaris ou des poules comparables à des colins. Faut-il y voir le principal facteur du décalage d'un siècle avec lequel le chien s'impose comme principal animal possédé dans les dictionnaires jésuites, aux dépens des poules puis des bœufs et chevaux ? Ce glissement peut-il être interprété comme un symptôme supplémentaire du progrès de la domestication face à la chasse, si nous gardons à l'esprit que, comme nous l'avons précédemment démontré, il y a très peu de chiens gardiens de troupeaux au Paraguay ? Leur reconnaissance tardive correspond-elle au contraire à un retour à un mode de vie cynégétique, que les Guarani n'auraient jamais voulu laisser définitivement de côté<sup>1300</sup> ?

Par souci de précision, il nous faut tout d'abord reconnaître, avec les ethno-historiens et surtout les archéo-zoologues, que l'absence de chiens domestiques dans le Río de la Plata précolombien est controversée. Le dossier est en effet ardu, car de nombreuses espèces de canidés sauvages, tels les aguaras proches des renards, sont ou étaient présentes dans la région, ce qui rend l'interprétation des récits des chroniqueurs et des rares restes osseux délicate<sup>1301</sup>. Les indices iconographiques et linguistiques sont en outre rares, tout comme la présence du chien dans les mythologies amérindiennes et dans les études ethnographiques dédiées à cet animal, systématiquement invisibilisé par une ethno-histoire le considérant comme un facteur d'acculturation<sup>1302</sup>. Les études les plus récentes ont tendance à affirmer que le chien domestique d'origine eurasiennne, arrivé en Amérique par la Béringie avec les premières vagues migratoires sibériennes, n'aurait atteint que tardivement, et par les Andes, la région du Paraná et de l'Uruguay,

<sup>1300</sup> Par souci de clarté, mais aussi par manque d'indices et surtout de littérature secondaire à ce sujet, nous laissons de côté le cas fascinant des chats domestiques, dont la promotion au statut de *cherymba* est également notable à l'époque de Restivo. Comme nous l'avons souligné dans notre chapitre 1, ces animaux sont particulièrement discrets et ont peu attiré l'attention des jésuites, pas plus que celle des archéozoologues ou des ethno-historiens. La question est pourtant complexe, car leur hybridation avec des félidés sauvages a également eu lieu, tout comme leur marronnage. Rappelons toutefois qu'en théorie les *cherymba* sont issus des rangs du gibier et non de celui des prédateurs endogènes.

<sup>1301</sup> CLUTTON-BROCK Juliet, « Man-made Dogs », *Science*, vol. 197, n° 4311, 1977, p. 1340-1342 ; p. 1340 ; KOSTER Jeremy, « Hunting Dogs in the Lowland Neotropics », *Journal of Anthropological Research*, vol. 65, 2009, p. 575-610 ; 576 ; PRATES Luciano et AL., « First Records of Prehispanic Dogs in Southern South America (Pampa-Patagonia, Argentina) », *Current Anthropology*, vol. 51, n° 1, 2010, p. 273-280 ; p. 274 ; PRATES Luciano et AL., « Los perros prehispánicos del Cono Sur: tendencias y nuevos registros », in BERÓN Mónica A. et AL. (dir.), *Mamül Mapu: pasado y presente desde la arqueología pampeana*, Ayacucho : Libros del Espinillo, 2010, p. 215-228 ; p. 216, 220-221, 225 ; ACOSTA Alejandro et AL., « Primer registro de perro doméstico prehispánico (canis familiaris) entre los grupos cazadores recolectores del humedal del Paraná inferior (Argentina) », *Antípoda*, vol. 13, 2011, p. 175-199 ; p. 181.

<sup>1302</sup> FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia brasileira », *Avá*, vol. 15, 2009, p. 125-144 ; MEDRANO Celeste, « Hacer a un perro: relaciones entre los Qom del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza », *Anthropos*, vol. 111, 2016, p. 113-125 ; p. 114 ; BÜLL Paulo, *Um Jaguar auxiliar: índios e cães na Amazônia indígena*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Carlos Fausto et Luiz Costa, Rio de Janeiro : Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018, p. 14 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía », *Tabula Rasa*, vol. 40, 2021, p. 25-50 ; p. 28 ; MUÑOZ MORÁN Oscar et VUTOVA María, « Etnografías de perros: introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2021. La région est notablement absente de l'étude de D'HUY Julien, « De l'origine du chien et de sa diffusion à l'aune de sa mythologie », *Anthropozoologica*, vol. 57, n° 7, 2022, p. 169-184.

sous l'effet d'une intensification des échanges commerciaux avec les Hautes-Terres aux alentours de l'an mil<sup>1303</sup>. De ces chiens andins, on suppose qu'ils étaient de petite taille et fuyants, avaient le poil rêche, les oreilles pointues et n'aboyaient que rarement, ce qui a poussé les chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> siècle à les définir, suivant l'expérience de tout premiers contacts aux Caraïbes, comme étant « muets » (*gozques* ou *perros mudos*)<sup>1304</sup>. Identifiés principalement en contexte funéraire, ces rares individus ont quoi qu'il en soit fait l'objet d'une probable hybridation avec les aguaras, que l'on retrouve aussi dans les tombes de la région, ce qui a poussé plusieurs spécialistes à supposer que les habitants étaient parvenus à apprivoiser ces renards un à un pour les aider à la chasse. Bien que solitaires et nocturnes, les aguaras sont en effet opportunistes et omnivores, ce qui aurait facilité une « convergence éthologique » individuelle avec les humains<sup>1305</sup>.

Plusieurs auteurs considèrent même, en renvoyant aux expériences de Belyaev sur les renards argentés sibériens, qu'il aurait suffi de quelques générations d'individus sélectionnés en fonction leur docilité pour provoquer des altérations morphologiques suffisantes pour rapprocher ces renards de la stature des chiens domestiques et, ainsi, fausser les relevés archéo-zoologiques. L'enjeu pour notre propos est ici que certains spécialistes, tel Peter Stahl, pensent que ce rôle de l'aguara aurait durablement retardé l'adoption par les Indiens des Basses Terres du chien domestique (andin ou européen),

<sup>1303</sup> CROSBY, *The Columbian Exchange*, op. cit., p. 30 ; PRATES et AL., « First Records of Prehispanic Dogs », art. cit., p. 273, 275-279 ; PRATES et AL., « Los perros prehispánicos del Cono Sur », art. cit., p. 218, 220-221, 223 ; ACOSTA et AL., « Primer registro de perro doméstico prehispánico », art. cit., p. 182-193 ; GUEDES MILHEIRA Rafael et AL., « The First Record of a Pre-Columbian Domestic Dog (*Canis lupus familiaris*) in Brazil », *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 27, n° 1, 2017, p. 488-494 ; SEGURA Valentina et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs in the Americas », *Anthropozoologica*, vol. 57, n° 1, 2022, p. 1-18 ; p. 3, 11.

<sup>1304</sup> ACOSTA et AL., « Primer registro de perro doméstico prehispánico », art. cit., p. 183-190 ; STAHL Peter W., « Early Dogs and Endemic South American Canids of the Spanish Main », *Journal of Anthropological Research*, vol. 69, n° 4, 2013, p. 515-533 ; p. 516-520, 526. Peter Stahl explique cette absence d'aboiement par le fait que ce dernier constitue un trait éthologique propre aux chiens domestiques maintenus dans un état juvénile définitif (néoténie) et conservant donc de manière pérenne une modalité de communication (l'aboiement), normalement limitée aux premières étapes de la vie. Cette qualité spécifique des chiens « muets » aurait motivé leur commerce vers l'Europe sous la dénomination de *perros turcos*, trafic qui mériterait une étude approfondie. Cette information provient du chroniqueur Oviedo, qui mentionne la présence de ces chiens « muets » au Río de la Plata en commentant l'expédition Cabot. On les retrouve aussi dans l'Amérique du Nord, notamment chez DELÂGE Denys, « “Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres.” Histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens », *Cahier des Dix*, vol. 59, 2005, p. 179-216 ; p. 180-182.

<sup>1305</sup> STAHL Peter W., « Interactions Between Humans and Endemic Canids in Holocene South America », *Journal of Ethnobiology*, vol. 32, n° 1, 2012, p. 108-127 ; p. 108, 112, 116. P. 117 pour cette citation : « Charles Hamilton Smith (1839), who travelled extensively in the Western Hemisphere during the early nineteenth century, described the local aguara dogs. These were entirely habituated hunting dogs, used by indigenous people, and were either domesticated from endemic canids or were hybrid crosses between endemic foxes and the preferred European domesticate, which gradually replaced them. Numerous accounts from northern Southern America refer to tamed wild canids that were crossed with domesticated dogs to produce hybrid hunting dogs. » Voir aussi STAHL, « Early Dogs and Endemic South American Canids », art. cit., p. 516, 522-525. La réflexion de Stahl concerne divers groupes de canidés proches du renard (*Atelocynus*, *Cerdocyon*, *Lycalopex*) par contraste avec les types locaux plus comparables au loup (*Chrysocyon*, *Speothos*). Elle renvoie aux intuitions précoces de CLUTTON-BROCK, « Man-made Dogs », art. cit., p. 1340 ; CLUTTON-BROCK Juliet, « Origins of the Dog: The Archaeological Evidence », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 7-21 ; p. 14. Pour une présentation des grandes sous-familles de canidés, consulter l'éclairante synthèse de BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 35.

tandis que Juliet Clutton-Brock avance l'hypothèse inverse, selon laquelle les individus exogènes auraient été préférés car plus grégaires<sup>1306</sup>. En tout état de cause, la future zone missionnaire aurait marqué la limite nord de l'aire d'extension du chien andin, la prégnance des maladies et parasites tropicaux, ainsi que la concurrence d'autres types de canidés, comme le chien de brousse proche du loup, ayant empêché sa pénétration en Amazonie jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'à nos jours dans certaines régions<sup>1307</sup>. Tous ces doutes configurent une équation complexe, à laquelle le cas missionnaire, parce qu'il se situe à la lisière entre Río de la Plata et Amazonie, est susceptible d'offrir des éléments de réponse, répondant en cela à l'appel récent des anthropo-zoologues.

Même pour des espèces bien connues telles que le chien, de nombreux doutes demeurent quant à des sujets décisifs, tels que les routes migratoires des humains et des chiens dans les Amériques, la dispersion des chiens suivant les réseaux sociaux indiens, les contextes historico-culturels, les hybridations locales, la quantification de la diversité morphologique canine (passée et présente) ainsi que les relations phylogénétiques entre les races américaines actuelles. Il est possible qu'une recherche ethnologique comparative puisse fournir des éléments quant à l'évolution culturelle de la domestication des chiens dans les Amériques<sup>1308</sup>.

L'essentiel est pour nous de retenir que, en ce qui concerne les Basses-Terres sud-américaines, Amazonie exclue, ce n'est qu'avec le débarquement des chiens venus d'Europe, là encore à partir du deuxième voyage de Colomb en 1493, que la véritable conquête canine du Río de la Plata a lieu<sup>1309</sup>. Or, contrairement aux poules faisant leur

<sup>1306</sup> CLUTTON-BROCK, « Man-made Dogs », *art. cit.*, p. 1341-1342 ; CLUTTON-BROCK, « Origins of the Dog », *art. cit.*, p. 11 ; STAHL, « Interactions Between Humans and Endemic Canids », *art. cit.*, p. 115, 117-118 ; STAHL, « Early Dogs and Endemic South American Canids », *art. cit.*, p. 523, 526-527. Vandervelden se rapproche des idées de Stahl et plaide pour une meilleure prise en compte de l'impact des canidés endémiques : FERREIRA VANDER VELDEN, « Sobre cães e índios », *art. cit.* L'un des traits comportementaux remarquables de l'aguara est précisément le fait qu'il développe très peu de vocalises.

<sup>1307</sup> PRATES et AL., « First Records of Prehispanic Dogs », *art. cit.*, p. 275 ; PRATES et AL., « Los perros prehispánicos del Cono Sur », *art. cit.*, p. 224 ; STAHL, « Early Dogs and Endemic South American Canids », *art. cit.*, p. 516 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 38 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « A mulher tapuya e seu cão – Notas sobre as relações entre indígenas e cachorros no Brasil holandês », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2019 ; SEGURA et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs », *art. cit.*, p. 4. L'étude de référence portant sur le rôle des maladies tropicales est celle de MITCHELL Peter, « Disease: A Hitherto Unexplored Constraint on the Spread of Dogs (*Canis lupus familiaris*) in Pre-Columbian South America », *Journal of World Prehistory*, vol. 30, 2017, p. 301-349.

<sup>1308</sup> SEGURA et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs », *art. cit.*, p. 11. « Even for well-known species such as the dog, many uncertainties remain regarding important topics, such as migratory routes of humans and dogs in the Americas and dog dispersal following Indigenous peoples' social networks, historical cultural contexts, local hybridizations, quantifications of dog morphological diversity (past and present), and phylogenetic relationships of current American breeds. Perhaps comparative ethnological works can provide insights into the cultural evolution of dog domestication in the Americas. » Quelques études remarquables font cependant exception à ce constat, notamment ALLEN Glover M., « Dogs of the American Aborigines », *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology*, vol. 63, n° 9, 1920, p. 429-517 ; CABRERA Angel, « Los perros domésticos de los indígenas del territorio argentino », in *Actas y Trabajos científicos del 25° Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1932, vol. 1, p. 81-93 ; GALLARDO Guillermo, « Perros americanos precolombinos », *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 5, 1964, p. 31-68 ; SCHWARTZ, *A History of Dogs*, *op. cit.* ; WERNER Louis, « Dog Tails of the New World », *Americas*, vol. 51, 1999, p. 40-47. L'état de l'art sur ce sujet est en constante évolution, si bien que notre propos demeure soumis à caution.

<sup>1309</sup> CROSBY, *The Columbian Exchange*, *op. cit.*, p. 75-76. Dans le cas spécifique du Paraguay, bien que comme nous allons le voir les chiens figurent peu dans les chroniques régionales, il semble que leur irruption débute en 1537 avec Mendoza.

arrivée avant celle des Ibériques, les chiens sont d'emblée et durablement associés à leurs maîtres européens, spécificité qui ressort encore de nos jours dans la zoonymie et la mythologie de très nombreux groupes amérindiens, qui les désignent comme des créatures irrémédiablement étrangères. C'est notamment le cas de diverses langues de la famille tupi-guarani, tels les Avá-Guajá les nommant « bêtes des Espagnols » (*karai mymba*) ou les Chiriguano les désignant comme des « animaux familiers des maîtres » (*jaymba*, probable contraction de *jára rymba*)<sup>1310</sup>. Cette mémoire du contact est bien sûr liée au fait qu'à l'image du cheval, lui-aussi absent avant l'échange colombien, le chien s'est avant tout présenté aux Guarani sous les traits d'une redoutable arme de guerre.

La conquête est ici double car si, d'une part, les chiens de guerre vont jouer un rôle décisif dans les succès militaires ibériques, les races européennes vont également s'imposer aux dépens des chiens andins et de plusieurs espèces sauvages, vouées à l'extinction ou diluées par une rapide hybridation massive qui a touché l'intégralité des Amériques et explique pourquoi il n'existe plus aujourd'hui de « chiens muets »<sup>1311</sup>. De ce point de vue, l'étude pionnière d'Arnaud Exbalin sur le cas mexicain indique avec acuité que « [l]e chien colonial fut probablement le premier métis américain, les chiens espagnols échappés se sont tout de suite croisés avec les races autochtones »<sup>1312</sup>. Si ces chiens auxiliaires des conquistadores et leur descendance métisse sont aussi célèbres, c'est parce que la Légende Noire anti-hispanique s'est chargée d'en assurer la postérité, en rappelant à quel point la « méthode espagnole » de lutte contre les Indiens rebelles a eu recours aux canidés comme arme psychologique, par le biais de pratiques telles que l'*aperreamiento* ou exécution par dévoration<sup>1313</sup>. Qu'il s'agisse de *lebreles*, de *podencos* et *sabuesos* détournés de leurs fonctions cynégétiques ou de *mastines* originellement liés à la protection des troupeaux contre les prédateurs ibériques (nous y reviendrons), ces

<sup>1310</sup> BÜLL, *Um Jaguar auxiliar, op. cit.*, p. 50 ; VILLAR Diego, « Indios, blancos y perros », *Anthropos*, vol. 100, n° 2, 2005, p. 495-506 ; p. 499. Dans le cas chiriguano, Villar propose comme étymologie alternative la contraction de *jagua rymba*. Pour un exemple hyperbolique de cristallisation de cette mémoire du contact, voir la manière avec laquelle les Teneek opposent les « vrais chiens » mayas et les « chiens métis » issus de la Conquête et donc systématiquement maltraités. ARIEL DE VIDAS Anath, « A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal Participation in the Classification of Self and Other », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, 2002, p. 531-550 ; p. 540, 543.

<sup>1311</sup> CLUTTON-BROCK, « Origins of the Dog », *art. cit.*, p. 16 ; PIQUERAS Roberto, « Los perros de la guerra o el "canibalismo canino" en la conquista », *Boletín Americanista*, vol. 56, 2006, p. 187-202 ; p. 188 ; ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », *art. cit.* ; p. 539 ; BUENOS JÍMENEZ Alejandro, « Los perros en la Conquista de América: historia e iconografía », *Chronica Nova*, vol. 37, 2011, p. 177-204 ; p. 182 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar, op. cit.*, p. 28 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », *art. cit.* ; SEGURA et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs », *art. cit.*, p. 6. Des races de chiens domestiques américains, il ne reste aujourd'hui que le *xoloitzcuintli* ou chien nu mexicain, comme le souligne VALADEZ AZÚA Ramón, *El perro mexicano*, Mexico : UNAM, 1995.

<sup>1312</sup> EXBALIN Arnaud, « "Le Grand massacre des chiens" : Mexico, fin XVIII<sup>e</sup> siècle », *Histoire urbaine*, vol. 44, n° 3, 2015, p. 107-124 ; p. 110. Les liens entre le lexique canin et celui des futures *castas* coloniales mériteraient d'être approfondis.

<sup>1313</sup> PIQUERAS, « Los perros de la guerra », *art. cit.*, p. 193 ; BUENOS JÍMENEZ, « Los perros en la conquista de América », *art. cit.*, p. 178, 187, 194 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », *art. cit.*, p. 473. Il est remarquable que cet usage terroriste du chien se soit maintenu au Río de la Plata, dans la mesure où Sepp l'évoque à de nombreuses reprises comme argument pour pousser des Indiens insoumis à se réfugier dans les Réductions jésuites vantées comme étant protégées des *sabuesos* coloniaux. SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 140-142, 262-265, 281.



animaux dressés pour la capture et protégés par des armures ont, à l'inverse, été très longuement célébrés par les chroniqueurs ibériques, qui ont même consacré plusieurs biographies à certains d'entre eux, tel Becerrillo et son héritier Leoncico<sup>1314</sup>. Si aucun des historiens du Paraguay n'a fait de même, il n'y a aucun doute sur le fait que le chien de guerre a joué un rôle considérable dans une région forestière et humide, très peu propice aux charges de cavalerie et à l'usage des armes à feu et où les canidés étaient à même de contrer les tactiques de guérilla des groupes guarani insoumis<sup>1315</sup>. Tels sont les principaux usages du chien selon le fameux traité de contre-insurgences rédigé par le conquistador vétérinaire Bernardo de Vargas Machuca, à la toute fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1316</sup>.

Contrairement au cas du cheval, nous ne disposons malheureusement pas, à notre connaissance, d'écrits nous donnant à voir la réaction des Indiens du Río de la Plata face aux chiens de guerre, mais les témoignages issus du reste de l'Amérique sont cohérents, dans la mesure où ils évoquent souvent leur assimilation à des jaguars<sup>1317</sup>. Or, n'avons-nous pas démontré qu'en guarani jésuite le chien avait en quelque sorte dérobé ce zoonyme en étant appelé *jagua*, aux dépens du félin devant être renommé « vrai *jagua* » ou *jaguarete*<sup>1318</sup>? Les toutes premières gloses proposées par Montoya dans son *Tesoro* et son *Vocabulario* rendent compte d'assimilations bien plus larges encore et très cohérentes vis-à-vis de ce que nous venons d'évoquer plus haut, dans la mesure

<sup>1314</sup> BUENOS JÍMENEZ, « Los perros en la conquista de América », *art. cit.*, p. 183, 188 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », *art. cit.*, p. 455-456, 474-475. L'ouvrage de référence sur ces chiens de guerre reste GRIER VARNER et JOHNSON VARNER, *Dogs of the Conquest*, *op. cit.* La focalisation de l'historiographie sur le rôle punitif du chien de la « Conquête » a été notée par Vandervelden, qui préfère souligner, comme nous le verrons plus bas, le rôle positif des canidés domestiques en tant qu'agents médiateurs et objets d'échanges inter-ethniques. FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Narrating the First Dogs: Canine Agency in the First Contacts with Indigenous Peoples in the Brazilian Amazon », *Anthropozoos*, vol. 30, 2017, p. 533-548 ; p. 534-537.

<sup>1315</sup> PIQUERAS, « Los perros de la guerra », *art. cit.*, p. 190-191, 194 ; BUENOS JÍMENEZ, « Los perros en la conquista de América », *art. cit.*, p. 183-184 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », *art. cit.*, p. 466, 473, 499. La survie des chiens espagnols en dépit des maladies et parasites tropicaux demeure à ce jour un vrai mystère.

<sup>1316</sup> VARGAS MACHUCA Bernardo de, *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid : P. Madrigal, 1599. Vargas Machuca est connu pour son exaltation de l'utilité défensive des chiens de guerre, ayant selon lui sauvé des vies humaines aussi bien du côté espagnol qu'indien. L'historiographie récente a au contraire démontré combien la « méthode espagnole » de contre-insurgences a circulé dans tout l'espace caribéen et même jusqu'en Amérique du Nord à l'époque contemporaine, des *mastines* cubains étant achetés par les différentes puissances coloniales européennes puis par les sudistes états-unis afin de mater les révoltes indiennes et afrodescendantes. THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 56 ; MASTROMARINO Mark A., « Teaching Old Dogs New Tricks: The English Mastiff and the Anglo-American Experience », *The Historian*, vol. 49, 1983, p. 10-25 ; p. 11, 20, 22 ; JOHNSON Sarah E., « 'You Should Give Them Blacks to Eat': Waging Inter-American Wars of Torture and Terror », *American Quarterly*, vol. 61, n° 1, 2009, p. 65-92 ; p. 66-68.

<sup>1317</sup> PIQUERAS, « Los perros de la guerra », *art. cit.*, p. 189 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 217 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 23-24.

<sup>1318</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 1 ainsi qu'aux observations de CADOGAN León, « Some Plants and Animals in Guaraní and Guayakí Mythology », in GORHAM Richard (dir.), *Paraguay: Ecological Essays*, Miami : Academy of the Arts and Sciences of the Americas, 1973, p. 98 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 228-229. « *Al perro se lo denomina jagua y, aunque se lo considera una especie foránea, no incluida en sus sistemas clasificatorios, los mbyá ya no recuerdan los tiempos en que no había perros. Aparentemente, los canes habrían sido incorporados a la vida cotidiana desde los tiempos de la colonia, mucho antes que el ganado vacuno y los caballos. [...] De esta forma, el perro estaría clasificado taxonómicamente con los felinos, situación que se repite en otros pueblos amerindios [...] y esto se debe probablemente a sus hábitos carnívoros y a la ferocidad que puede presentar.* »

où le chien est qualifié, rappelons-le, « d'aguara blanc » (*aguarati*), comme il est assimilé plus tard par *Frases selectas* au *jaguarundi*, du nom d'un félidé glosé en castillan comme un « petit renard » ou « petit chien » (*raposillo, perro chico*)<sup>1319</sup>. Faut-il y voir les derniers renvois à des renards apprivoisés en cours de disparition ou simplement une confusion généralisée des lexicographes jésuites, rappelant celle des naturalistes, souvent bien en peine à l'heure de définir si les chiens métis du Paraguay sont locaux ou européens<sup>1320</sup> ? En effet, l'hybridation et la perte de repères systématique s'installent dans la durée car aussi bien le vocabulaire de Restivo que sa grammaire mettent en scène des exemples tirés de la vie quotidienne où des Guaranis affirment avoir croisé des fauves inconnus.

*Mba'e jagua rusu avybarey nunga abecha. J'ai vu quelque chose comme un gros chien [vi una cosa como un perrazo]*<sup>1321</sup>.

*Jaguapo aipo a'e a'u. J'ai cru que c'était un chien, et je me suis trompé [entendí que era perro, y me engañé]*<sup>1322</sup>.

Si cette homologie entre chien et jaguar a été notée de longue date et à grande échelle par Claude Lévi-Strauss, ses motivations historiques ont été étudiées par Felipe Ferreira Vandervelden dans une série de publications révélant le mélange de peur et d'admiration ayant présidé à la rencontre entre Indiens et chiens de guerre<sup>1323</sup>. Celle-ci n'aurait pas uniquement eu lieu dans le cadre d'affrontements avec les Ibériques, le chien domestique ayant aussi constitué un objet d'échange diplomatique extrêmement prisé dans le cadre des traités d'alliance, pour des motifs que nous allons approfondir. Plus encore, c'est le fait que la grande majorité des chiens de guerre ont marronné une fois la Conquête stabilisée et leur rôle d'armes psychologiques périmé, qui est décisif. Dans toute l'Amérique hispanique, au Mexique comme au Pérou, les années 1570 sont en effet marquées par une série de lois visant à contrôler ou exterminer les descendants des premiers canidés, devenus incontrôlables, nuisibles au bétail et homicides, suivant

<sup>1319</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 20r. MYMBA 1640-1018 et 1687-2586. Le *jaguarundi* renvoie à *Felis jaguarundi*.

<sup>1320</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 100. Cette américanisation du chien est une constante, notamment du point de vue de la peinture coloniale qui le représente auprès de paysages et de peuples américains au même titre qu'un serpent ou un perroquet, selon FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », art. cit.

<sup>1321</sup> MYMBA 1722-1753. De fait, sur l'ensemble du corpus lexicographique, les exemples de superposition lexicale du chien avec des fauves endémiques dépassent de loin le cas du jaguar. On peut ainsi évoquer pêle-mêle les zoonymes *jagua piní, jaguarete, jagua pope, jagua pytã, jagua pytãtĩ, jaguarũ-ñaguarũ, jaguarundy, jagua poro'u* réciproquement glosés « tigre » (*tigre*), « petit renard » (*zorriño*), « lion » (*león*), « once » (*onza*), « grands loups » (*lobos grandes*) voire « loup marin » (*lobo marino*), « petit renard, ou petit chien » (*raposillo, o perro chico*), « loup, ours » (*lobo, oso*). Il s'agit d'un mélange de représentants des félidés (*Pantherae, Felis*), des canidés (*Chrysocion, Pseudalopex, Cerdocyon*) et des mustélidés ou didelphidés. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 52v, 126r-126v, 186r. MYMBA 1687-2586 et 1722-2275.

<sup>1322</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.139. À noter que l'étymologie de *jagua* est contestée. Montoya en propose plusieurs, soit liée à la morphologie de la queue des fauves comparable à un « petit bâton » (*porrilla*) nommé *jagua*, soit au fait d'être « querelleur » (*reñidor, jaguára*). León Cadogan soutient pour sa part sans donner de précisions que *jagua* aurait pour signification « celui qui rugit » (*roaring one*), ce qui est notable si nous gardons à l'esprit que les chiens américains étaient muets. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 44r, 185v-186r ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », art. cit., p. 99.

<sup>1323</sup> LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, op. cit. ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Como se faz un cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia) », *Teoria e Cultura*, vol. 11, n° 2, 2016, p. 25-35 ; p. 26 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », art. cit. Voir une fois de plus notre chapitre 9 sur les conséquences pastorales de cette superposition.

une tendance inaugurée des décennies plus tôt aux Caraïbes, où les ravages des chiens marrons ont été permis par l'opportunisme de ces animaux grégaires et omnivores<sup>1324</sup>. C'est ainsi qu'en 1579, Juan de Garay se voit obligé d'imposer la laisse à tous les chiens asuncènes, dans un contexte tendu, car ces fauves attaquent les Guarani et causent des affrontements croissants. De fait, dès la décennie 1540, la seule occurrence d'un chien dans les chroniques paraguayennes, chez Cabeza de Vaca, a pour objet de narrer le cas paradoxal d'un soldat mordu par son propre chien, phénomène que l'on retrouve à l'identique un siècle et demi plus tard dans le journal de guerre en guarani de Colonia del Sacramento, avec un mort à la clé<sup>1325</sup>. Cette ambiance contribue donc sans doute à expliquer pourquoi l'adoption du chien comme *cherymba* n'allait pas autant de soi que celle de la poule ou du porc, bien moins conflictuels, car bien moins liés à la Conquête.

Il serait toutefois trompeur d'en déduire que les Guarani ont dû se passer de chiens domestiques jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1326</sup>. En effet, dès les toutes premières *cartas anuas* jésuites du premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, nous lisons que seuls les Indiens les plus viscéralement opposés aux Espagnols refusent d'adopter les canidés et que c'est même à cette absence de chiens qu'on peut aisément les identifier, car tout le reste des Guarani, soumis à l'*encomienda* ou non, élèvent des molosses, ce qui contribue à leur multiplication dans toute la région, aux dépens du petit bétail<sup>1327</sup>. Plus encore, nous découvrons que certains chamanes cannibales ayant présidé aux révoltes anticoloniales « prophétiques » avaient paradoxalement des chiens et leur faisaient participer aux rites anthropophages, ce qui éclaire une série de parallèles entre « sorciers » et chiens que l'on retrouve épars dans les lexiques de Montoya<sup>1328</sup>. Or, rappelons-nous que lorsque ce dernier narre l'exode du Guayrá, il ne mentionne pas de canidés parmi les *cherymba* pris par les Guarani fuyant les esclavagistes portugais, tandis que « six à huit chiens » figurent parmi les bagages des futurs habitants de San Juan Bautista, dans le récit de

<sup>1324</sup> CROSBY, *The Columbian Exchange*, op. cit., p. 95 ; PIQUERAS, « Los perros de la guerra », art. cit., p. 198 ; BUENOS JÍMENEZ, « Los perros en la conquista de América », art. cit., p. 191, 202-203 ; EXBALIN Arnaud, « Perros asesinos y matanzas de perros en la ciudad de México (siglos XXI-XVIII) », *Relaciones*, vol. 137, 2014, p. 91-111 ; p. 100 ; EXBALIN, « Le Grand massacre des chiens », art. cit., p. 112, 122 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 477 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 32, 34. Si les premières mesures anti *perros carnívoros* sont formulées dès 1530-1540 au Mexique, c'est bien en 1571 que le port de la laisse est exigé, sans grand succès, tandis qu'en 1572 le Vice-roi Toledo lance une vaste campagne d'extermination des chiens marrons du Haut-Pérou.

<sup>1325</sup> PIQUERAS, « Los perros de la guerra », art. cit., p. 199 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », art. cit., p. 20 ; ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 3. Dans les deux cas, l'attaque canine a lieu dès les premières pages du récit. « *Estando en este río del Piqueri, una noche mordió un perro en la pierna a un Francisco Orejón, vecino de Ávila y también allí le adolecieron otros 14 españoles, fatigados del largo camino, los cuales se quedaron con el Orejón que estaba mordido del perro [...].* » « *A 14 de octubre pýpe [...] Santiagoygua jagua rembisu'ukue omanõ peteĩ* ».

<sup>1326</sup> Un indice de cette adoption précoce, dès les premières années des Réductions, correspond au fait que les linguistes de la Compagnie emploient volontiers le chien comme exemple grammatical. Il faudra toutefois attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour que l'expression *cherymba jagua* s'impose dans la documentation. ARAGONA, Breve introducción, doc. cit., f<sup>os</sup> 7, 10.

<sup>1327</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. XIX, p. 20 et vol. XX, p. 350, 625.

<sup>1328</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 384v-385r. « *Cherymba itĩmbypia. Mi perro rastrea bien, y lo dicen a los hechiceros chupadores que saben dónde han de chupar.* » Nous verrons bientôt que ce rapprochement s'explique par d'autres facteurs et notamment par l'assimilation des chiens aux esprits familiers auxiliaires des chamanes.

sa fondation par Sepp. Et c'est bien en plein XVIII<sup>e</sup> siècle que le chroniqueur Guevara évoque des Indiennes donnant le sein à leurs chiots, au présent et non au passé<sup>1329</sup> ! Assisterions-nous à une installation, voire à une multiplication, de ces compagnons dans les missions urbaines des jésuites, au point qu'ils en deviennent incontournables du temps de Restivo ? Si oui, dans quel but, pour quelles raisons et au prix de quelle nouvelle torsion de la catégorie *cherymba*<sup>1330</sup> ? C'est donc en premier lieu la question de la fonction attribuée aux chiens domestiques des Réductions qui doit ici être examinée.

L'élément le plus frappant à prendre à compte est sans nul doute l'hypothèse d'une explosion démographique canine dans les missions en particulier et au Paraguay en général. Contrairement au petit et gros bétail, les chiens n'ont pas fait l'objet d'une mise en inventaire lors de l'expulsion de la Compagnie, ce qui nous contraint à établir nos estimations à partir d'indices purement qualitatifs, tels que les « six ou huit chiens » que Sepp attribue à chaque famille fondatrice de San Juan Bautista à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1331</sup>. Si nous gardons à l'esprit qu'une chienne est fertile dès six mois, se reproduit deux fois par an et donne systématiquement naissance à plusieurs petits par portée, les conditions d'une surpopulation animale semblent réunies même si, nous le verrons, la mortalité de ces bêtes a sans doute été également très élevée<sup>1332</sup>. Au-delà des chiffres, la présence systématique des canidés au sein des foyers guarani est perceptible dans un autre passage du témoignage de Sepp, où il cite divers motifs de dispute conjugaux : « leurs disputes et querelles les plus violentes naissent du fait que la femme ne se presse pas assez en ramenant de l'eau dans une courge évidée, en pilant les grains de maïs, en grillant la viande ou bien en donnant à manger au chien ou au perroquet »<sup>1333</sup>. La mise en parallèle, ici explicite, entre l'oiseau apprivoisé par excellence et l'auxiliaire venu d'Europe est remarquable et nous en dit long tout autant sur le statut des canidés (en bons *cherymba*, ils sont nourris par les femmes et leur natalité ne doit sans doute faire l'objet d'aucun contrôle, pas plus qu'avec les poules) que sur leur omniprésence dans

<sup>1329</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, op. cit.*, p. 17-18.

<sup>1330</sup> Un témoignage discordant vis-à-vis de l'ensemble des données exposées jusqu'à présent est celui d'Anthony Knivet, qui évoque dans les dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, la consommation de « chiots » (*whelps*) par les Indiens de la côte du Brésil (qui chasseraient « *a kind of wild dog that they kill in the mountains* »). De quel type de canidé s'agit-il ici ? Peut-on imaginer que les Tupi les aient apprivoisés comme les Guarani le faisaient avec les aguaras ? L'absence d'indices concordants venant renforcer le récit de Knivet nous a poussé à le considérer avec prudence. Sur les aguaras apprivoisés des Guarani car métissés avec des chiens européens, les informations nous proviennent du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle seulement. Voir sur ce point le renvoi aux voyageurs Rengger et Longchamp proposé par SEGURA et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs », *art. cit.*, p. 8.

<sup>1331</sup> Ce chiffre est cohérent vis-à-vis d'une autre estimation fournie par Sepp et que nous avons déjà citée, lorsque le jésuite tyrolien décrit le foyer-type d'une famille missionnaire. SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 78. « *Allí yacen padre y madre, hermana y hermano, hijo y nietos, cuatro perros y tres gatos y demás animales domésticos, y pululan los ratones y ratas, los grillos y ciertos bichos que en el Tírol se llaman cucarachas y ciempiés.* »

<sup>1332</sup> DELORT, *Les animaux ont une histoire, op. cit.*, p. 457.

<sup>1333</sup> SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 322. « *Sus disputas más violentas nacen porque la mujer no se apresura suficientemente si trae agua en una calabaza ahuecada o tritura los granos de maíz o asa la carne o da de comer al perro o al papagayo.* » Ce passage n'est pas dénué de portée propagandiste, Sepp louant la concorde matrimoniale indienne, dont la bonne gestion des *cherymba* semble faire partie intégrante.

la vie quotidienne des missions<sup>1334</sup>. Celle-ci n'est d'ailleurs pas passée inaperçue auprès des autorités jésuites, toujours prompts à exiger leur expulsion des quartiers des Pères et tout particulièrement des cimetières, pour des motifs que nous approfondirons<sup>1335</sup>. Conséquence ou cause de cette prolifération, il faut enfin tenir compte du fait que les villages des Guarani insoumis sont eux-mêmes peuplés de chiens recouverts de puces, comme le regrettent aussi bien Dobrizhoffer que Sánchez Labrador, envoyés chez les Taruma, dont nous avons vu qu'ils exigent fréquemment d'emporter leurs animaux avec eux lorsqu'ils se convertissent et rejoignent les missions<sup>1336</sup>. Si cet essor répond à un contexte global touchant toutes les sociétés européennes et coloniales modernes et ne manque pas d'engendrer des politiques publiques très répressives, le cas paraguayen se singularise par les motivations utilitaires propres aux intérêts des Guarani réduits<sup>1337</sup>.

Nous pouvons d'abord considérer que, contrairement au cas de Mexico où ce sont les épidémies, famines et inondations, et donc les baisses de population humaine, qui causent la multiplication des chiens, c'est ici l'essor démographique missionnaire qui rend la présence des animaux nécessaires<sup>1338</sup>. Nous savons en effet que la principale fonction des canidés dans de nombreux terrains urbains est celle d'éboueurs venant nettoyer les rues des déchets alimentaires et des excréments laissés par la population, rôle qui a sans doute été décisif dans des Réductions de plusieurs milliers d'habitants, dont nous connaissons encore mal le système d'assainissement<sup>1339</sup>. Cette hypothèse est cependant loin d'expliquer l'obtention par le chien d'un statut de *cherymba* qui dépasse de loin celui de simple coprophage. Dans la mesure où l'essor des chiens coïncide non

<sup>1334</sup> À titre de comparaison, l'ethnographie de Marilyn Cebolla Badie auprès des Mbyá de Misiones, en Argentine, établit un seuil minimum de deux chiens par foyer. CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 228-229. Sur l'absence de contrôle de la natalité canine, voir ERIKSON, « Apprivoisement et habitat », *art. cit.*, p. 33-34 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », *art. cit.*, p. 211 ; KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 588 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 42. Ce dernier auteur cite Cardim, d'Évreux et Azara, selon qui ni les Tupi ni les Guarani ne tuent leurs chiots.  
<sup>1335</sup> Nous avons déjà évoqué plus haut l'expulsion des animaux du premier patio en évoquant le statut des poules, les chiens figurant en premier dans la liste des indésirables. Sur les cimetières, les *memoriales* sont très clairs à San José en 1724. « *Cérquese el cementerio de los apestados con mejor estacada y ciérrese de suerte que no entren perros ni otros animales.* » PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 151-152, 457.

<sup>1336</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 286-288 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 69. Nous y reviendrons, Sánchez Labrador insiste lui-aussi sur la fréquentation canine des cimetières indiens.

<sup>1337</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 133-135, 136-141 ; EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », *art. cit.*, p. 95 ; MORGADO GARCÍA, *La imagen del mundo animal*, *op. cit.*, p. 292-296. Thomas estime la population canine anglaise à un million au XVIII<sup>e</sup> siècle, Exbalin évalue à la même époque un chien pour six habitants de Mexico.

<sup>1338</sup> EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », *art. cit.*, p. 95, 104. Il n'en demeure pas moins que, comme au Mexique, les épisodes de fragilisation du système missionnaire, notamment dans la décennie 1740, ont dû contribuer très significativement au développement du marronnage par relâchement du contrôle humain sur les chiens.

<sup>1339</sup> SERPELL James A., « From Paragon to Pariah: Some Reflections on Human Attitudes to Dogs », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 300-316 ; p. 308 ; ELLEN Roy F., « Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuaulu Social Relationships with Dogs », *Anthropos*, vol. 94, 1999, p. 57-68 ; 65 ; ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », *art. cit.*, p. 542 ; LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich G., « Canicide and Healing: The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 89-105 ; p. 94 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », *art. cit.*, p. 187 ; EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », *art. cit.*, p. 96.

seulement avec celui de l'urbanisation mais aussi avec celui des *vaquerías*, un facteur explicatif pourrait résider dans le recours accru à des chiens gardiens ou conducteurs de troupeaux mais, comme nous l'avons démontré précédemment, ce concept n'est même pas présent dans la langue guarani des missions, dont le lexique canin tourne presque exclusivement autour de la chasse<sup>1340</sup>. Il y avait pourtant bien des animaux à vocation pastorale dans les missions, mais il est nécessaire pour saisir leur rôle de citer les études de Xavier de Planhol. Ce dernier a en effet établi que deux grands types de chiens ont coexisté en Europe : d'une part des « chiens de garde », connus depuis la période antique, gros, lents, lourds et voués à la défense des troupeaux, de l'autre des « chien de conduite », petits, agiles, rapides, développés au Moyen Âge dans les îles scandinaves et britanniques, avec pour vocation le remplacement du berger lui-même à la tête des troupeaux. Les premiers sont élevés auprès des moutons, qu'ils protègent farouchement, tandis que les seconds, croisés avec des chiens de chasse, sont bien plus polyvalents et anthropisés. La différence est de taille car l'Espagne se serait distinguée du reste de l'Europe occidentale par son long refus de l'adoption du chien de conduite, jusqu'à l'époque contemporaine, avec pour principale conséquence le fait que « [l]a première colonisation pastorale du Nouveau Monde, celle de l'Amérique latine par les Ibériques, se fit sans chien de conduite », avantageusement remplacé par le cheval<sup>1341</sup>.

Or, comme l'a démontré Georges Lutz, il y a bien un chien de conduite au Río de la Plata, abondamment mentionné dans les écrits des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, qui soulignent sa proximité physique avec les aguaras, sa férocité semi-sauvage, le fait qu'il se nourrit en autonomie de perdrix ou de tatous et qu'il guide les moutons tout en les défendant des rapaces mais pas des jaguars, trop gros pour lui<sup>1342</sup>. De nos jours encore, les éleveurs du Rio Grande do Sul ont recours à des *ovelheiros gaúchos* pour regrouper le bétail ovin ou bovin réfugié dans la végétation dense, faire fuir les taureaux agressifs ou chasser le petit gibier<sup>1343</sup>. Faut-il chercher dans les missions jésuites l'origine de ces chiens de conduite américains, singuliers car en partie liés à la tradition amérindienne d'appivoisement de chiens hybridés avec des aguaras ? Il suffit pour se persuader du

<sup>1340</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 2 et à ses développements sur les langues de l'élevage et de la chasse.

<sup>1341</sup> PLANHOL Xavier de, « Le chien de berger : développement et signification géographique d'une technique pastorale », *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, vol. 46, n° 370, 1969, p. 355-368 ; p. 363. L'éthologie de ces deux types de chiens diverge radicalement, les chiens de garde étant très agressifs envers les humains et les chiens de conduite plus violents envers les troupeaux. Ce décalage s'explique par la socialisation des futurs chiens de garde au contact du bétail, auquel ils s'assimilent toute leur vie durant. LORD Kathryn et AL., « Evolution of Working Dogs », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 42-66 ; p. 43-45, 50-53, 60. Sur le refus ibérique du chien de conduite, notamment à cause de la Mesta et de sa préférence durable pour les chiens de garde, se référer à ALVES, *The Animals of Spain*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>1342</sup> LUTZ Georges, « Techniques pastorales d'hier et d'aujourd'hui : chiens de conduite et chiens de défense dans les Amériques », *Études Rurales*, vol. 95-96, 1984, p. 315-330 ; p. 316-326. Lutz s'appuie notamment sur les témoignages d'Orbigny et de Darwin, émerveillés par les compétences de ces chiens extraordinaires car semi-sauvages.

<sup>1343</sup> BARRETO Eric S.B., « *Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro* » : *as relações entre humanos e cães nas atividades pastoris do pampa brasileiro*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Flávia Silva Reith, Pelotas : Universidade Federal de Pelotas, 2015, p. 47, 53, 84. Sur l'élevage ovin jésuite et ses difficultés, cf. nos chapitres 2 et 8.

contraire de renvoyer une fois de plus aux écrits de Sepp, qui nous livre un tableau édifiant de ses expériences en matière d'élevage ovin auprès des canidés des Guarani.

Quand je suis revenu, après une courte absence, de l'ancien village [San Miguel] au nouveau [San Juan Bautista], j'ai tâché de vérifier en premier lieu comment se portaient mes moutons. Je me réfère par ces mots non seulement à mes ouailles, mais aussi à quatre véritables moutons que j'avais élevés pour qu'ils me servent un jour de nourriture ainsi qu'à mes serviteurs. J'ai donc demandé au berger s'il les avait fait paître et où il les avait menés. L'homme, maladroit et distrait, avait perdu les quatre animaux. Le chien pasteur [*perro ovejero*], qui devait protéger le petit troupeau, avait été complice de ce malheur, car il avait fait fuir les moutons avec ses aboiements continus, si bien qu'ils s'étaient réfugiés dans une forêt toute proche où, sans doute, les jaguars [*tigres*] les avaient dévorés. Que devais-je donc faire de ce pâtre incapable, m'énerver ou me moquer de sa vigilance et de son efficacité ? Son ingénuité m'a fait rire. Car, quand je lui ai exigé des explications, il m'a dit : « Mon Père ! Le chien pasteur sauvage a aboyé et a effrayé tes quatre petits moutons. » « Mon fils » – lui ai-je répondu –, « pourquoi ne lui as-tu pas interdit d'aboyer ? » « Je l'ai fait plusieurs fois » – a-t-il affirmé –, « mais il ne m'a pas obéi. » « *Hĩndo, hĩndo* », lui ai-je dit (c'est un trait idiomatique chez les Indiens) –, « vas-donc vite à la forêt et ramène-moi mes moutons perdus. Tu les trouveras peut-être avec leur bêlement. » Aussitôt dit, aussitôt fait : le fainéant s'est mis en marche, est entré dans la forêt et a marché un bon moment. Enfin, il a entendu le chien aboyer et a retrouvé les pauvres moutons. Cependant, il n'en restait que deux, les autres avaient perdu la peau sous les griffes d'un jaguar<sup>1344</sup>.

Bien qu'il faille toujours suspecter Sepp d'un excès de condescendance envers des Indiens systématiquement présentés comme des incapables, il n'en demeure pas moins que cet épisode démontre que les chiens de troupeau des missions ne guident pas les moutons mais ont comme fonction de les protéger des prédateurs locaux, ce qui les rapproche des chiens de garde. Pour de Planhol en effet, le chien de conduite est un animal utile dans des paysages dépourvus de fauves, ce qui explique pourquoi il a vu le jour dans des îles européennes, où la disparition du loup avait été précoce et lui avait permis de supplanter les traditionnels chiens de garde. Or, ici, l'agressivité du chien de troupeau missionnaire n'est pas compatible avec le comportement d'une bête

<sup>1344</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 213-214. « Cuadro regresé, después de una corta estadía, del viejo pueblo al nuevo, traté de averiguar ante todo cómo estaban mis ovejas. Me refiero con estas palabras, no solamente a mis feligreses, sino también a cuatro ovejas auténticas que había criado para que me sirvieran un día de alimento a mí y a mis ayudantes. Pregunté pues al pastor si les había apacentado y adónde los había llevado. Resultó que el hombre torpe y descuidado había perdido a los cuatro animales. El perro ovejero que debía cuidar el pequeño rebaño fue cómplice de la desgracia, porque con sus ladridos continuos había ahuyentado a las ovejas, que se escaparon al bosque cercano, donde probablemente los tigres los habían devorado. ¿Qué debía hacer con este chapucero de pastor, enojarme o reírme de su vigilancia y su capacidad? Su ingenuidad me hizo reír. Pues cuando le pedí explicaciones dijo "¡Mi Padre! El perro ovejero salvaje ladró y asustó a tus cuatro ovejitas." "¡Mi hijo! – le contesté – ¿por qué no le prohibiste ladrar?" "Lo hice varias veces – afirmó – pero no me obedeció." "Hĩndo, hĩndo – dije (es un giro significativo de los indios) – rápido, ve al bosque y busca a mis ovejas perdidas. Tal vez las encontrarás, siguiendo su balido." Como dije, sucedió: el holgazán se puso en marcha, entró en el bosque y caminó un buen trecho; finalmente oyó ladrar el perro y llegó a las pobres ovejas. Quedaban empero solamente dos, las otras ya habían perdido el pellejo al caer en las garras de un tigre. » Le terme *hĩndo* est en effet une interjection glosée par Restivo comme « ne voyez-vous pas », « ne l'avais-je pas dit » ou encore « regardez » (*no véis, pues no dije yo, mirad*). RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.172. Nous traduisons ici *perro ovejero* par « chien pasteur » afin de ne pas opter pour une traduction partielle entre « chien de garde » ou « chien de conduite ».

élevée au contact des moutons<sup>1345</sup>. Nous avons l'impression qu'il s'agit, à l'inverse, d'un chien de chasse reconverti contre son gré et sur le tard en chien de garde. Sa résistance toute « sauvage » à l'Indien, censé le diriger, représente un autre élément remarquable.

Cette observation nous amène donc à l'hypothèse la plus évidente, celle d'un essor des canidés dans les missions en raison d'un maintien de pratiques cynégétiques qui, nous l'avons vu, ne disparaissent jamais malgré l'évangélisation et ont laissé leur marque dans le guarani jésuite<sup>1346</sup>. Pour les ethno-historiens, c'est d'abord le potentiel cynégétique du chien qui aurait suscité la convoitise des Indiens des Basses-Terres, lesquels les adoptent tout particulièrement au XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que cet intérêt n'aille pas de soi<sup>1347</sup>. Comme le rappelle Jeremy Koster, le chien de chasse est surtout utile en contexte tropical ou subtropical, pour capturer des proies aux réflexes statiques, telles que l'agouti ou les pacas, ou pour pourchasser des cervidés, des tatous, des capybaras, des iguanes ou encore des meutes de pécaris, avec le risque toutefois de multiplier les déplacements inutiles. Si le chien permet ainsi de localiser plus rapidement le gibier, il l'éloigne aussi et fait perdre le bénéfice de l'affût silencieux, tout en étant inutile dans les zones inondées ou durant la saison des pluies. Koster en conclut qu'en pratique, les Indiens utilisent leurs chiens pour de la « chasse au jardin » (*garden hunting*) afin de capturer les nuisibles attaquant leurs plantations<sup>1348</sup>. L'impact du chien a sans doute été plus fort dans les missions situées en plaine, où la chasse au nandou a été facilitée par son introduction, même si les *Diálogos en guaraní* mentionnent effectivement des chiens servant à capturer des cerfs en forêt<sup>1349</sup>. Une fonction annexe de cet auxiliaire de chasse est enfin de protéger son maître des jaguars, sans qu'il puisse rivaliser face aux fauves, l'enjeu étant de permettre au propriétaire de fuir ou d'avoir le temps de préparer son

<sup>1345</sup> PLANHOL, « Le chien de berger », *art. cit.*, p. 364, 367-368. Planhol parle même du chien de troupeau comme d'un indice du degré relatif « d'anthropisation écologique » d'un paysage donné, ce qui en dit long sur les rapports de force missionnaires avec la faune paraguayenne. Cette observation est à mettre en lien avec le contenu de nos chapitres 8-9.

<sup>1346</sup> Nous renvoyons une nouvelle fois à ce propos à notre chapitre 2 où cette empreinte cynégétique est démontrée.

<sup>1347</sup> Pour des exemples contemporains de l'intérêt suscité par les chiens de chasse chez des Amazoniens les découvrant pour la première fois, à tel point que les organismes indigénistes du Brésil les utilisent pour faciliter les contacts, voir VILLAR, « Indios, blancos y perros », *art. cit.*, p. 503 ; ACOSTA et AL., « Primer registro de perro doméstico prehispánico », *art. cit.*, p. 191 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Village Ornaments: Familiarization and Pets as Art(ifacts) in Amazonia », *Vibrant*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 62 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », *art. cit.*, p. 26 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 114 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 38-39. Sur la chasse comme principale interface de communication anthropo-zoologique entre Indiens et Européens, précisément par le biais des chiens, consulter NORTON Marcy, « Animals », in LEVY Evonne et MILLS Kenneth (dir.), *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*, Austin : University of Texas Press, 2013, p. 17-23 ; p. 21. En sens inverse, voir l'intérêt des traités cynégétiques européens pour les techniques indiennes. SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>1348</sup> KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 577, 581-585, 587, 588, 595 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 90. MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 94-96. « Les Tupinamba dressaient des chiens qui leur étaient d'excellents auxiliaires pour la chasse, principalement pour celle de l'agouti. Cardim assure que ces chiens ont été introduits par les Portugais, mais il n'est pas impossible qu'une espèce eût déjà été domestiquée avant la Conquête. »

<sup>1349</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 282 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 199-206. Sur la chasse aux nandous, MYMBA 1687-2524. « *Ñandu jagua opysypotáramo, oñembogua mbogua oikóvo. El avestruz, en quieréndola coger el perro, va dando vueltas.* »



fusil<sup>1350</sup>. Koster considère même que la sécurité nouvelle offerte par les chiens aurait permis l'ouverture de la chasse aux femmes, chargées par ailleurs de tenir les animaux en laisse, ce qui correspond à nos données lexicographiques évoquant des chasseresses et des laisses<sup>1351</sup>. Si l'on considère avec Philippe Descola que ces auxiliaires ont été des « objets techniques » nouveaux dans une « relation technique » ancienne (la chasse), et si l'on considère que celle-ci a survécu dans les Réductions, il est cohérent de penser que la multiplication des chiens est expliquée par la chasse en forêt, d'autant plus que Koster écrit que l'équipage indien typique, actuel, compte entre une et quatre bêtes<sup>1352</sup>.

La réalité est cependant plus complexe. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter que le seul chapitre des *Diálogos en guaraní* faisant longuement référence à un chien met en scène non pas un élevage mais un achat à des tiers, hors des missions, l'animal en question n'étant pas destiné à poursuivre le gibier sylvestre mais à capturer des bovins marrons en plaine. Exceptionnel par son intérêt narratif et ethno-historique, ce récit est intégré à la narration du voyage d'un groupe de Guarani réalisant une expédition par voie fluviale et terrestre vers la ville espagnole de Santa Fe, afin d'y commercer<sup>1353</sup>. L'une des haltes sur le chemin est précisément le prétexte à l'achat d'un chien, dont les Indiens soulignent qu'il est « de chasse » (*jagua jeporaka, jagua mba'e rupia*) mais aussi et surtout qu'il a pour vocation de devenir un véritable *cherymba* de l'équipage. La scène de l'acquisition a lieu dans la mission franciscaine de Santiago Sánchez, localisée sur le fleuve Paraná et, spécificité fondamentale, peuplée d'Indiens non-guarani du Chaco<sup>1354</sup>.

Come. Allez, allons-y les gens, il nous faut encore arriver là-bas, à Santiago Sánchez, quand nous y serons, sachez bien que nous y ferons halte et que nous y troquerons toutes sortes de choses qui s'y trouvent. Achetez de la viande ou du suif, car il y en a beaucoup, achetez aussi de l'huile, des casseroles ou des plats,

<sup>1350</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 294-295 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 257 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », art. cit., p. 733 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 79 ; MÉTRAUX, « The Guaraní », art. cit., p. 81 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 165-167 ; LUTZ, « Techniques pastorales d'hier et d'aujourd'hui », art. cit., p. 323 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », art. cit., p. 116. Müller souligne le rôle défensif de ces chiens. « *Acompañantes casi inseparables del indígena y que, en la lucha contra el jaguar, frecuentemente le salvan la vida, son sus perros que le levantan la presa y la acercan a él. Algunos perros llegan a atacar al jaguar, el cual, ante la superioridad numérica de los enemigos que lo rodean, se sube a un árbol y allí puede ser más fácilmente abatido.* »

<sup>1351</sup> KOSTER, « Hunting Dogs », art. cit., p. 580 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 64. La référence aux chasseresses apparaît chez Restivo, à l'époque où le chien devient le *cherymba* de référence. MYMBA 1722-1625. « *Kuña tirõ jepe oporoỹvokuaa. Aun las mujeres saben flechar.* » Sur les laisses, MYMBA 1640-1303 (« *Trailla de perro. Jagua rajusãma* »), 1304 (« *Trailla, poner. Jagua rajusã amõi* ») et 1722-1616 (« *Amosa, dice ponerle sogã, atar un perro* »), 1794 (« *Amosã cherymba. Ato mi perro con cuerda* »).

<sup>1352</sup> DESCOLA, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie... », art. cit., p. 341 ; KOSTER, « Hunting Dogs », art. cit., p. 580. Koster donne ce chiffre pour un chasseur seul, les équipages collectifs étant bien plus nombreux.

<sup>1353</sup> Pour la contextualisation de ce voyage et son importance pour l'historiographie des missions, du point de vue de la représentation de l'espace extérieur, nous renvoyons aux travaux de ORANTIN, *Les prêches du labeur*, op. cit.

<sup>1354</sup> SALINAS María L., « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes, siglo XVII y principios del siglo XVIII », *Revista Nordeste*, vol. 10, 1999, p. 21-34 ; p. 24-25, 27. Santiago Sánchez était une mission établie par les franciscains à l'emplacement de l'actuelle ville d'Empedrado, dont les habitants étaient *encomendados* aux Espagnols de Corrientes. Sa date de fondation est inconnue, mais nous savons qu'elle a été incendiée par les Abipons en 1739. En 1717, le village ne comptait déjà que 26 habitants, issus du Chaco : 12 tributaires, dix femmes, quatre enfants et un absent.

s'il y en a, et même des grains car, en vérité, elles ne manquent pas les choses de toutes sortes dont nous avons besoin, les gens, pensez bien à nous. Il semble qu'il y ait ici un chien pisteur [*jagua amo imba'e potava'e*], achetez-le à son maître [*ija*] et donnez-lui ce qu'il demande. À ce propos, toi, tire ce chien [*evokói jagua*] dans notre radeau et dissimule-le en le tirant, en le cachant dans la poupe de notre radeau, et donne-lui tout de suite à manger, qu'il s'habitue à nous et soit heureux en notre compagnie [*tovy'a ñande rehe*]<sup>1355</sup>.

La première observation décisive pour notre propos est le fait que le chien de chasse est acheté (ou troqué) au même titre que d'autres biens de première nécessité. Cette indication est fondamentale, car elle vient compléter le propos de Sepp sur le grand nombre de canidés peuplant les missions. Il semble en effet qu'une part notable d'entre eux soient issus de l'extérieur et obtenus auprès d'autres maîtres. La plupart des ethnographies portant sur les chiens des Basses Terres contemporaines soulignent de ce point de vue leur caractère étranger, étant le plus souvent échangés à des groupes voisins ou à des non-Indiens réputés dresser des bêtes ayant « plus d'esprit » car étant plus spécialisées (c'est le cas ici du « chien pisteur », *jagua imba'e potava'e*, littéralement, « le chien qui désire le gibier »)<sup>1356</sup>. Ces achats sont également causés par la mortalité élevée des canidés dont, pour Koster, entre un tiers et la moitié décèdent chaque année à cause des jaguars, pécaris, porcs-épics, serpents et autres animaux vénéreux, tandis que la mortalité des chiots atteindrait en moyenne trois sur quatre, principalement à cause d'une sous-alimentation chronique, sur laquelle nous reviendrons plus bas<sup>1357</sup>. Quelles que soient leurs causes, de tels achats extérieurs au mission ont dû accentuer l'alignement du statut du chien et du *cherymba* dont, nous l'avons vu, beaucoup d'entre

<sup>1355</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 167-180. « Come. Peñeĩ jaha mbya, jarovyte akóiva'e Santiago Sánchez repeñána, ha'e ñavahẽramo peẽ a'e tapeikuaa, eupépe japytáne, ha'e jañemũ mba'e tetĩrõ oĩmeva'e rehe. So'óke pejogua, koterã sevo avéke pejogua, heta oĩméramo, ñandy jepe tapejogua, japepóke pejogua, terã ñaembe oĩméramo, ñapĩ'u jepéke, ha'e ndoatári niã mba'e tetĩrõ ñanderekotevẽ mbya, pehecháke ñandéve. Oĩme vérami ko kie jagua amo imba'epotava'e amo kie, ha'e tapejogua ija oguerekóramo ichugui, ha'e tapeme'ẽ ichupe ijerureha. Ahẽ, ndéke evokói jagua hero'a ñandeytapápe, ha'e eñomĩke herahávo, ñandeytapa ruguápe iñomĩvo, ha'e emongaru voĩke, tovy'a ñande rehe ». Come est sans doute le chef en charge de l'expédition vers Santa Fe, peut-être *corregidor*. Le terme *ñapĩ'u* est ardu à identifier, mais Montoya offre dans son *Tesoro* la glose « *grano de maíz, arroz y toda cosa semejante desholljada* » pour *apĩ*, la racine 'u renvoyant à l'acte de manger ou boire. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f<sup>os</sup> 50r-51r.

<sup>1356</sup> Le terme *mba'e* semble être une contraction de *mba'e mymba* et doit être traduit par « animal ». La locution *jagua imba'epotava'e* est un sous-type du « chien de chasse » (*jagua mba'e rupia* ou *rupiára*, *jagua so'õ rupia*, *jagua jeporaka*) que l'on trouve dans les lexiques. Montoya glose *pota* comme *querer, deseo, intención, echar el ojo*. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f<sup>os</sup> 185v-186r, 315v, 320r-321r, 346v. MYMBA 1640-198, 1010, 1019 et 1687-2586, 2708, 3255 puis 1722-1688. DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », *art. cit.*, p. 188-189 ; KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 588 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 150 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar, op. cit.*, p. 45-46 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias, op. cit.*, p. 195 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 116. Cet approvisionnement a encore cours chez les éleveurs sud-américains et rappelle les us de l'aristocratie européenne, où l'échange de chiens de chasse jouait un rôle social de premier plan. THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature, op. cit.*, p. 135 ; SALVADORI, *La chasse, op. cit.*, p. 160 ; BARRETO, *Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro, op. cit.*, p. 75, 90.

<sup>1357</sup> KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 590-591. Ces données rappellent celles de l'Europe moderne, où les chiens de chasse étaient souvent éventrés par des sangliers. SALVADORI, *La chasse, op. cit.*, p. 84 ; KOHN Eduardo, « How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, n<sup>o</sup> 1, 2007, p. 3-24 ; p. 11 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Village Ornaments », *art. cit.*, p. 65 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », *art. cit.* ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », *art. cit.*, p. 33.

eux étaient acquis par le biais de réseaux d'échange inter-ethniques. Il est ici tout à fait remarquable que ce soient des Indiens du Chaco, dont on sait qu'ils n'ont adopté le chien de chasse que vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, qui servent de source d'approvisionnement, et non les grands centres urbains espagnols tels que Santa Fe ou Corrientes<sup>1358</sup>. Il s'agit dans tous les cas d'adopter un *cherymba*, comme l'indique le premier ordre donné par Come, visant à rendre le chien « heureux » (*tovy'a*) en le nourrissant. Ce sont en effet exactement les mêmes termes qu'emploient les Guaraní actuels lorsqu'ils adoptent un chien, qu'ils tâchent « d'habituer » à leur présence afin qu'il « se réjouisse » au contact des humains<sup>1359</sup>. Cette socialisation à forte dimension relationnelle et émotionnelle est évoquée dans la suite du dialogue, via la prise de parole d'un autre Indien nommé Basi.

Basi. Moi, je me réjouis grandement que tu aies dissimulé ce chien, en réalité, ces chiens sont un véritable trésor [*mba'ete*]. Bien qu'ils ne soient pas des humains [*na aváramo oikóramo jepé*], ils sont nos alliés [*ñandepytyvõháramo*], bien qu'ils n'aient pas d'arcs dans leurs mains, bien qu'ils n'aient pas de couteaux ni d'ailleurs de coins ou de bâtons, ni le moindre lasso, c'est une bénédiction qu'ils aient leurs crocs et, bien qu'ils n'aient que cela, c'est avec cela qu'ils chassent [*imba'e upia*], en vérité et ainsi, c'est comme si ce chien pisteur nous faisait honneur [*ase ombojerovia nunga*], comme s'il disait « les gens, de cette manière, je vous aiderai [*pytyvõ*] bien »<sup>1360</sup>.

La joie de Basi est remarquable. Il définit en effet d'emblée le chien comme un « trésor » (*mba'ete*), statut qui n'a rien d'hyperbolique si nous lisons Sánchez Labrador, pour qui les vols de canidés par des vagabonds sont monnaie courante, tandis que les ethnologues observent qu'aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles de nombreux Guaraní sont prêts à travailler des jours dans des plantations de maté ou à troquer leurs poules dans le seul but d'obtenir un précieux chien de chasse<sup>1361</sup>. C'est sans doute pour cette raison qu'ici l'équipage met l'animal à l'abri dans son radeau et ne négocie pas son prix. Mais c'est surtout le renvoi appuyé à l'utilité de l'animal qui frappe, par sa comparaison avec les humains d'une part, les outils de l'autre et le fait qu'il fait désormais partie, pour citer la belle expression de Delâge, de la « communauté de lit, de plats et de nourriture » du reste de l'équipage, à tel point que Basi lui donne littéralement la parole grâce à une

<sup>1358</sup> VILLAR, « Indios, blancos y perros », *art. cit.*, p. 503 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 114. Ce n'est qu'avec le métissage généralisé des chiens du Chaco que ses habitants les auraient adoptés, notamment pour chasser le nandou.

<sup>1359</sup> SANTOS Bruno, « Dó e alegria: relações entre os guarani-mbya e seus cães no Jaraguá/SP », *Ambivalências*, vol. 5, n° 10, 2017, p. 49-81 ; p. 72. Montoya traduit *vy'a* dans son *Tesoro* comme le fait de *hallarse, pegarse, detenerse, comodidad*, ce terme étant intimement lié à la chasse puisque le *pira vy'aha* ou *guyra vya'ha* sont les lieux où l'on attire petit à petit les poissons ou les oiseaux, avec des appâts, pour les capturer. Nous retrouvons les liens intimes entre prédation et approvisionnement. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f°s 79v-80r.

<sup>1360</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 167-180. « Basi. Che añembohory mĩrĩeĩngatu ko jagua ndeĩnomĩhágue rehe jagua rako mba'ete ahẽ. Na aváramo oikóramo jepé ruguãĩ ñandepytyvõháramo oiko, ndoguerekói jepé opópe guyrapa, terã ndoguerekoĩramo jepé kyse amo, koterã jy amo jepé ojope, terã yvyra amo jepé ndoguerekói, koterã tukumbo amo jepé ndoguerekomoãĩ, aguyje oguereko guãĩ ñote jepé, aipova'e pype niko imba'e upia, ha'éramo ko jagua imba'epotava'e ase ombojerovia nũnga herekóvo, "ko katu ñandepytyvõharáma mbya", ojávo. » Ce fragment, par sa proposopée et son renvoi à la qualité « d'humain » (*ava*), anticipe sur nos chapitres 5 et 6. Montoya glose *mba'ete* (*mba'e ete*) telle *cosa preciosa, muy buena, grande, tesoro*. RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f°s 126r-126v, 211r-211v.

<sup>1361</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 338 ; AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 726-727 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 228-229.

prosopopée où le chien s'affirme comme source d'honneur et d'aide pour le groupe<sup>1362</sup>. Rappelons-nous que, précisément, un nombre important des entrées de dictionnaires de cette époque font référence à l'utilité du chien *cherymba*<sup>1363</sup>. Mais à quoi peut-il bien servir dans des plaines où il n'y a pas de déchets à engloutir, de moutons à garder ou de cerfs à pourchasser dans une végétation épaisse ? La suite du récit offre la réponse.

Come. Voyez donc [*Hindo*], comme je le craignais, maintenant nous voilà en effet complètement dépourvus de nourriture pour nous sustenter mais, en vérité, les vaches ne sont pas bien loin d'ici. Restons donc ici les gens, chassons [*jajeporaka*] ici-même. Et toi, prends notre chien *cherymba* [*ñanderymba jagua*], et toi, couvre-toi les hanches. Et toi, apporte-nous la laisse du chien et toi, vas au bord de la rivière prendre de l'eau pour la donner à boire au chien. Et toi, vas nous ramener les vaches. Et toi, vas chercher le couteau. Et toi, apporte-nous un lasso. Après cela, prenez un bâton, au cas où. En effet, les choses funestes ne manquent pas sur cette plaine, il y a certainement des mauvais jaguars et aussi de mauvais serpents, des serpents *kyryry'o* mais également des *mbói ñai* et, de ce côté-là, il y a des nids de scorpions. N'allez pas dans ces trous, car il y a des jaguars là-dedans.

Basi. Lorsqu'elles ont des petits, en effet, les jaguars femelles sont tout de suite furieuses, c'est comme si l'on perdait tout courage à leur vue<sup>1364</sup>.

Ce premier passage semble confirmer l'idée, que nous venons d'évoquer, selon laquelle le chien servirait surtout à se protéger des différentes menaces peuplant aussi bien les plaines que les forêts du Paraguay, jaguars en tête. Notons qu'entre-temps le canidé a déjà été promu au statut de *cherymba* collectif, qu'il est désormais tenu en laisse et que le groupe tout entier prend grand soin de l'abreuver, ce qui confirme l'intuition de Vandervelden selon laquelle l'appivoisement amérindien gagnerait à être étudié en tant que phénomène communautaire et pas seulement individuel<sup>1365</sup>. Surtout, le chien fait partie d'une panoplie (couteau, lasso, bâton...) qui fait exactement référence aux armes mentionnées quelques lignes plus tôt et dont l'animal était réputé dépourvu<sup>1366</sup>. Mais si le canidé est une arme de chasse (*jeporaka*), s'agit-il uniquement d'une ressource

<sup>1362</sup> DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », *art. cit.*, p. 198.

<sup>1363</sup> MYMBA 1687-3430 (« *Amo amómeño chejagua cheveguáramo oiko. Algunas veces nomás me es provechoso mi perro* ») et 1722-2495 (« *Chevégua katu cherymba. Mi perro me es útil.* »)

<sup>1364</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 167-180. « *Come. Híndo. Cheremimo'ãngue ra'e niko, anga ñandeporiahuvete yma ko ñandekaru haguãmi rehe, ha'éramo kie rako namombyry'i oïme vaka. Ha'éramóke japyta kie ñote mbya, jajeporaka kie ñote. Ha'éramo nde ahẽ erekóke ñanderymba jagua, ha'e ndéke eñeambeaóke. Ha'e nde ahẽ erekóke jagua isã rehe ñandéve, ha'éramóke ereko y akuápe y amo jagua rembi'urã. Ha'e nde ahẽ ekua vaka embojere ñandéve. Ha'e ndéke emboy kyse herekóvo. Ha'e nde ereko ñandéve tukumbo amo. Perekóke pepoje yvyra amo, meguã mba'e. Ndoatári niã mba'e poch y ñu rupi, oïme niã jaguarete poch ha'e oïme ave rano mbói poch kyryry'o, ha'e mbói ñai ave oïme, ha'e oïme eguĩ rupi yvykua koterã potĩngua ha'e peho teĩ akói yvyvo rupine, oïme akói rupi jaguarete. Basi. Omembýramo rako jaguarete kurime hápe ase irarõ vói, ndipy'a quasúí vérami ase recháka.* » Nous retrouvons le *híndo* exclamatif chez à Sepp. La référence au fait de se couvrir les hanches est obscure mais vise peut-être à protéger l'Indien des morsures d'un chien prompt à « l'énerverment ». Le jaguar, la jarara vénéneuse (*Bothrops Alternata*) et l'énorme *Colubridae* ou *Boidae mbói ñai* (*moñai*) sont au cœur de la pastorale de la peur étudiée dans notre chapitre 9.

<sup>1365</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « Village Ornaments », *art. cit.*, p. 61.

<sup>1366</sup> Les chiens indiens sont souvent comparés à des « armes » selon KOHN, « How Dogs Dream », *art. cit.*, p. 20 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », *art. cit.*, p. 31 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 116. La même idée apparaît chez les éleveurs actuels qui parlent d'un « outil ».

défensive face aux prédateurs locaux ? Rappelons-nous que c'est un bovin qu'il s'agit de capturer. Or, contre toute attente, la fin du fragment nous apprend que le *cherymba* acheté auprès des Indiens du Chaco est une vraie arme offensive, destinée aux veaux.

Come. Allez, efforçons-nous les gens, certainement, les vaches ne sont pas loin d'ici, prenons donc notre chien *cherymba*, pour aller tuer des vaches [*vaka jukávo*] ! Toi, prends notre chien *cherymba*, en vérité c'est un vrai chasseur [*imba'eupiaeteva'e*], c'est aussi un vrai pisteur [*imba'epota ave*]. Toi, vas par là. Et toi, déplace-toi par ici. Et toi, garde notre chien *cherymba* ici et vous, surveillez-le bien. Quand j'aurai ramené les vaches, baissez-vous à leur arrivée et toi, montre à ton chien *cherymba* [*ko jagua nderymba*], montre-lui vite et dis-lui « ici, ici », ainsi notre chien *cherymba* attrapera sans délai un veau très gras, il en attrapera aussi plus loin en courant après eux jusqu'à les prendre par les oreilles. Puis faites-le se calmer vis-à-vis de nous, celui-là semble s'énerver contre nous, de fait, il ne lâche pas ce qu'il a pris.

Basi. N'ayez pas confiance, certainement ce chien semble s'énerver contre nous et donc, après qu'il a pris [le veau], il faut se jeter sur lui, vous devez saisir tout de suite sa queue ou saisir tout de suite son oreille. Hé toi, amène vite ton couteau et viens vite couper la corde, ne reste pas en vain à rien faire face à lui [le veau] et viens avec moi tout de suite, tuons-le immédiatement puis prenons toute cette viande avec nous, nous la porterons simplement sur notre dos<sup>1367</sup>.

Si dressage il y a, celui-ci a lieu en guarani (l'interjection « ici ici » correspondant à l'onomatopée *kie kie*) et vise sans aucune ambiguïté à déchaîner la férocité du chien sur des veaux sauvages, afin de les entraver suffisamment pour que les Guarani aient le temps de les saisir au lasso et les égorger au couteau<sup>1368</sup>. De ce point de vue, l'usage du chien rappelle ici curieusement celui des mâtins des bouchers européens, chargés d'escorter les bêtes puis de les mordre afin d'en attendrir la chair et d'en « éclaircir » le sang, notamment pour les taureaux non castrés<sup>1369</sup>. Ce sont bien ces pratiques qui ont débouché en Angleterre sur les fameux spectacles ayant donné naissance aux chiens

<sup>1367</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 167-180. « Come. Jañemomburu mbya, kie rako na mombirýi oĩme vaka mbya, ha'éramo jaraha ko ñanderymba jagua vaka jukávo. Ahẽ erekóke ñanderymba jagua imba'eupiaeteva'e rako ko, imba'epota ave rako. Ahẽ ndéke ko koty ekua. Ha'e nde, ko rupi tereho. Ha'e ndéke kie ereko ñanderymba jagua, ha'e tapeñembiarãrõ, ha'e che vaka mbojereramóke, peñemombe peẽme ivahẽramo, ha'e ko jagua nderymba embo'e mbo'e vói "kui kui" ejávo ichupe, akoíramo ñanderymba oipysy vói vakara'y ikyraeteva'e, ha'e mamongoty oipysy ave ahẽ iñakuã mbopi rehe rako oipysy kuri, ha'e pemoaruãke ñandéve, ahẽ oñemoirõ nunga rako aséve, ha'e opói ñote rako guembipysy agui. Basi. Ndaperoviári rako eguĩ jagua aséve iñemoirõ nunga, ha'eramóke peña hupive, akoíramo peña recháka oipysy vói huguái rehe peẽméne, koterã oipysy vói ñote inambípe. Chi ahẽ eru vói ndekyse, ha'e eipyta sã kytĩ voíke, ha'e erepyta teĩ eupeva'e rovakéne, ha'e ejo vói katúke cherupive ahẽ, ha'e jajuka ko'yte, ha'e jarahapaete ko so'õ, ha'e ñande aséi ñotéke jaraha. »

<sup>1368</sup> Divers anthropologues, tels que Roy Ellen, Celeste Medrano et surtout Eduardo Kohn, ont souligné l'existence de « pidgins trans-spécifiques » (*transspecies pidgins*), fondés sur l'onomatopée mais aussi sur l'usage des langues indigènes à l'exclusion du castillan ou du portugais (le cas inverse étant évoqué par Anath Ariel de Vidas). Santos déduit de son ethnographie que les Guarani ne parlent à leurs bêtes qu'en guarani. L'Europe moderne fonde aussi son dressage sur la modulation de la voix, les manuels de chasse étant définis par Philippe Salvadori comme des « traités de prosodie cynégétique », en anglais pour les chiens achetés outre-Manche. SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 62, 94-98, 107-108 ; ELLEN, « Categories of Animality and Canine Abuse », *art. cit.*, p. 63 ; ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », *art. cit.*, p. 533, 535-536 ; KOHN, « How Dogs Dream », *art. cit.*, p. 13-14, 21 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 118 ; SANTOS, « Dó e alegría », *art. cit.*, p. 74.

<sup>1369</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 122, 202. C'était une obligation légale pour les bouchers anglais.

*pit-bulls*, tandis que l'Espagne moderne est connue pour des confrontations similaires en Andalousie, à l'origine de la future *corrida* et figurant dans les grands traités de chasse péninsulaires, tel celui de Gonzalo Argote de Molina, comme une pratique cynégétique à part entière<sup>1370</sup>. Nous savons en outre que ces chiens bouchers étaient souvent issus des mêmes races que les « mâtins » (*mastines*) ayant fourni aux conquistadores le gros de leurs auxiliaires canins<sup>1371</sup>. Qu'il y ait ou non filiation entre les traditions bouchères européennes et le massacre de vaches [*vaka juka*] paraguayen, il est indéniable que c'est cette fonction accordée au chien de chasse qui est ici célébrée et mise en scène. Or, nous avons établi que c'est à la croisée du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit précisément au moment de la rédaction des *Diálogos en guaraní* et du *Vocabulario* de Restivo, que le mode de vie lié aux *vaquerías* connaît son apogée et, avec lui, la popularité des canidés *cherymba*. C'est donc en raison de l'élevage bovin extensif que le chien de chasse, en réalité un chien boucher, devient incontournable dans les Réductions du Paraguay<sup>1372</sup>.

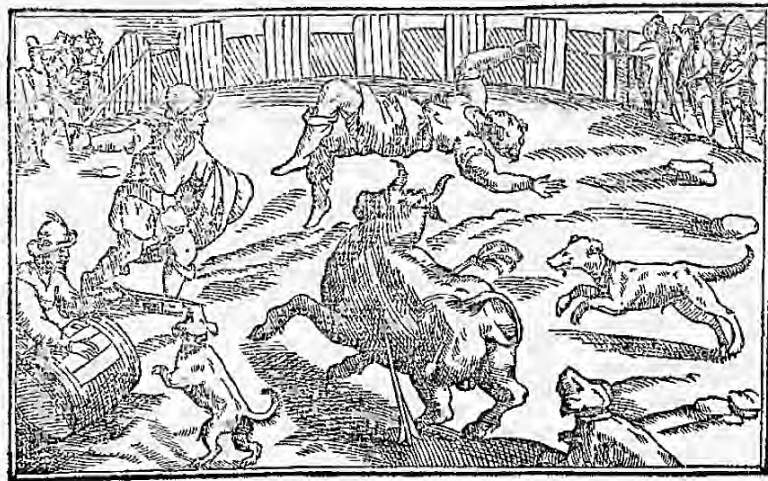


Figure 46 : scènes de *corrida* péninsulaires avec chiens allans issues du *Libro de la montería* d'Argote de Molina (1582)

<sup>1370</sup> DELORT, *Les animaux ont une histoire*, op. cit., p. 461 ; ALEXANDRE-BIDON Danièle, « “Une vie de chien” : images de la vie quotidienne des canidés au Moyen Âge », *Fasciculi Archaeologiae Historiae*, vol. 18, 2006, p. 35-54 ; p. 42 ; ALPHONSE XI et ARGOTE DE MOLINA Gonzalo, *Libro de la montería*, Séville : A. Pescioni, 1582, f° III.8v-9v. Les chapitres qui nous concernent se situent dans la troisième partie de l'ouvrage, intitulée *Discurso sobre el Libro de la montería*, dédiée aux pratiques de chasse modernes. Le chapitre 38 (« *De la montería de los toros en el Coso* ») décrit la proto-*corrida* comme le harcèlement à cheval d'un taureau avec des piques, achevée par ces chiens allans cités dans les dictionnaires jésuites (« *Y últimamente sueltan alanos, que haciendo presa en ellos, los cansan y rinden* »). Le chapitre antérieur (« *De la montería de los toros cimarrones en las Indias Occidentales* ») se limite aux Caraïbes et à la Méso-amérique mais présente avec précision le recours aux *desjarretaderas* ainsi que l'exploitation exclusive des cuirs des bêtes. Les chiens bouchers n'y sont pas mentionnés, mais quelques lignes évoquent les canidés marrons dont nous parlerons bientôt (« *dejan [les chasseurs] la carne al monte, la cual gastan y consumen en un momento en Tierra Firme los perros silvestres, de que hay grandísimo número* »). Nous remercions Marthe Czerbakoff de nous avoir fait part de ces informations, qui contribuent considérablement à rapprocher l'élevage extensif paraguayen des pratiques de chasse péninsulaires.

<sup>1371</sup> BUENOS JÍMENEZ, « Los perros en la conquista de América », art. cit., p. 183 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 473-475. *Becerrillo* lui-même, le « taurillon », était sans doute un ancien chien de garde affecté à l'encadrement du bétail bovin, ce qui expliquerait la motivation de son nom.

<sup>1372</sup> La gravure reproduite ci-dessus est issue de ALPHONSE XI et ARGOTE DE MOLINA, *Libro de la montería*, op. cit., f° III.9v.

Toutefois, comme l'explique l'extrait, le recours à ces auxiliaires n'est pas dénué de danger, car leur dressage, ici réduit au minimum et très loin des usages amérindiens connus, vise à exacerber une agressivité qui se retourne contre les Guarani, le chien étant sur le point de marronner et de garder sa proie pour lui<sup>1373</sup>. Certes, l'art indien du dressage canin vise à atteindre un « devenir-animal » (en réalité un « devenir-jaguar ») par un procédé de « capacitation cynégétique » (*capacitação cinegética* : mise en contact avec le sang ou la chair du gibier, piqûres d'hyménoptères, application de végétaux irritants, toxiques ou hallucinogènes sur le pelage et les orifices corporels, mutilations) déterminant le « caractère artéfactuel » (*caráter artefactual*) de ces animaux « sachants » (*sabidos*), disposant d'un corps culturellement forgé par l'alimentation et l'application de substances dangereuses, comme celui des chasseurs eux-mêmes<sup>1374</sup>. Pas une de ces techniques n'apparaît ici et, à l'inverse des méthodes européennes et américaines de conditionnement, fondées sur la mise en relation avec des pairs animaux plus que sur les seuls ordres des humains, ce sont les membres de l'équipage qui se chargent de l'encadrement de leur chien<sup>1375</sup>. Leur fierté est palpable quand ils disent disposer d'un « vrai chasseur » et d'un « vrai pisteur ». Le rude traitement qui lui est réservé interroge alors à nouveau le statut accordé à ce *cherymba* hors normes, car nous avons vu que les mascottes sont traditionnellement l'objet de soins attentionnés dépourvus de violence.

Les indices à notre disposition sont sur ce point maigres. Nous avons déjà pu évoquer l'inflation du lexique éthologique lié aux grognements, au fait de montrer les crocs, de tirer la langue, de gratter la terre ou de broyer des os, du temps de Restivo.

<sup>1373</sup> On comprend dès lors mieux pourquoi ces individus féroces et semi-sauvages font de piètres chiens de conduite. De fait, un passage des *Diálogos en guaraní* indique que les troupeaux de bovins marrons sont guidés par des tambours (*angu'a*) et non par des animaux. Cette pratique rappelle les traditions de l'Antiquité où divers instruments de musique étaient utilisés, faute de chiens, pour conduire le bétail. Des frondes et des boucs de conduite étaient aussi employés. Nous remercions Mickaël Orantin pour cette indication ; cf. PLANHOL, « Le chien de berger », *art. cit.*, p. 358.

<sup>1374</sup> Chez les Guarani, ces pratiques passent principalement par l'ingestion de larves d'abeilles mélipones *eira pu'a* (*Trigona Spinipes*) réputées très agressives et la mise au contact avec l'anus du gibier, d'après CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 228-229 ; SANTOS, « Dó e alegria », *art. cit.*, p. 73. Pour un état des lieux de ces techniques dans les Basses-Terres, consulter KOHN, « How Dogs Dream », *art. cit.*, p. 8 ; KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 589 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 182-184, 186 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 117-118, 123 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », *art. cit.*, p. 28-29 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 48, 92-101 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », *art. cit.*, p. 29, 34, 41-45, 48. Il ressort de ces études que ces techniques sont le plus souvent tenues secrètes et visent à améliorer l'odorat de l'animal avec comme arrière-plan le perspectivisme que nous présentons dans notre chapitre 9. Comme le résume Celeste Medrano : « [I]os perros toba no nacen, se hacen. Son moldeados, metamorfoseados para comenzar a formar parte del núcleo doméstico y acompañar a sus integrantes en actividades de caza. Así, adquieren una continuidad sustancial con los humanos que los albergan. » Tout le paradoxe est que cette humanisation est aussi un devenir-animal.

<sup>1375</sup> Dans les deux cas, la formation passe par le développement des dispositions inhérentes à l'individu au contact de chiens plus âgés, ce qui a poussé l'aristocratie européenne à voir dans ses meutes un idéal de sociabilité élitiste. THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 127-128 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 104, 106-107, 112 ; KOSTER, « Hunting Dogs », *art. cit.*, p. 589 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 117 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », *art. cit.*, p. 30, 34 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », *art. cit.*, p. 35, 37. Ces procédés ont par ailleurs toujours cours dans le dressage des chiens pasteurs, voir LORD et AL., « Evolution of Working Dogs », *art. cit.*, p. 44 ; BARRETO, *Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro*, *op. cit.*, p. 39-40, 49, 52, 62.

Mais nous n'avons par exemple aucun cas de chien nommé alors que, depuis Lévi-Strauss, de nombreuses études ont démontré la richesse des répertoires amérindiens en la matière<sup>1376</sup>. La grammaire de Restivo est plus loquace, même si plusieurs des exemples qu'elle propose ont trait au fait de fouetter le *cherymba* de son prochain ou d'être mordu par son propre animal, ce qui consolide l'idée de canidés incontrôlables, déjà rencontrée dans le récit de Sepp avec son berger malheureux<sup>1377</sup>. D'autres passages révèlent à l'inverse une intimité réelle, comme lorsque l'arrivée d'un chien indique celle de son maître connu précisément pour avoir un animal lui appartenant et le distinguant du reste des hommes ou que, dans une version abrégée de son *Arte de la lengua guaraní*, Restivo utilise comme exemple grammatical le fait que le chien d'un Indien est décédé.

En ce qui concerne la règle s'appliquant au nom de la chose la distinguant parmi d'autres, on peut également y avoir recours avec les neutres, ainsi : « L'Indien dont le chien est arrivé n'est pas venu », en supposant qu'il a un chien et que les autres non, *ava ovahẽymava'ekue hymbava'e, ndojokuaái*. Je l'indique au cas où un Indien l'utiliserait, pour que l'on comprenne ce qu'il veut dire et non pour faire de même, car la première formule *ava hymbavahe ymava'ekue* est plus courante et aisée<sup>1378</sup>.

[S]on chien est mort. *Ijagua omanõ*<sup>1379</sup>.

Le fait de langue le plus notable reste l'application aux auxiliaires cynégétiques du préfixe de co-action *-ro-*, dont nous avons montré qu'il jouait un rôle fondamental dans la traduction de l'équitation en donnant à penser la co-agentivité du cavalier et sa monture. Ici, c'est bien le chasseur et ses chiens (remarquablement évoqués au pluriel)

<sup>1376</sup> Lévi-Strauss a proposé une analyse fameuse des noms de chiens dans la *Pensée sauvage* où il a démontré que leur appellation, généralement métaphorique, traduit des rapports de métonymie vis-à-vis de la société humaine, le canidé étant une partie intégrante de cette dernière, comme nous allons le souligner plus bas. Les études ayant creusé ce sillon soit en Europe soit en Amérique soulignent que le chien de chasse (en toute rigueur, le chien de chasse efficace) est souvent le seul animal nommé, que ce soit de manière descriptive, humoristique ou insultante. Il faut noter le primat surprenant du castillan et du portugais dans ces noms, vis-à-vis d'animaux auxquels on s'adresse par ailleurs en langue indienne. Il s'agit là d'un marqueur linguistique fort de la liminalité que nous allons à présent analyser. Rappelons que les *wild pets* ne reçoivent pas de noms individuels mais des vocatifs spécifiques ou des termes de parenté. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 240-242, 272, 274-277 ; THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 148-149 ; ELLEN, « Categories of Animality and Canine Abuse », art. cit., p. 63 ; ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », art. cit., p. 533 ; LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », art. cit., p. 91 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 191-192 ; VILLAR, « Indios, blancos y perros », art. cit., p. 496 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », art. cit., p. 116, 123 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », art. cit., p. 32 ; SANTOS, « Dó e alegría », art. cit., p. 61 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 77-79.

<sup>1377</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.70, 80. « [A]zoté o azotaste a tu perro. [A]jinupã vel ereinupã hymba. » « Pedro a quien mordió su perro [...]. Peru hymba vel guymba jagua rembijukakue ». On remarque que dans les deux cas le chien est bel et bien le *cherymba* par excellence, que sa conduite soit approuvée ou répréhensible, qu'il soit semi-sauvage ou non.

<sup>1378</sup> *Ibid.*, p. II.87-88. « Guardando esta regla que ha de tener el nombre de cosa por la cual lo distingue entre muchos, se puede usar también con los neutros, así: "el indio cuyo perro llegó no parece", en suposición que él tiene perro y no todos, *ava ovahẽymava'ekue hymbava'e, ndojokuaái*, lo pongo para que si lo usare algún indio, entiendan lo que quiere decir, no para usarlo, pues el primero *ava hymbava'e ymava'ekue* es más corriente y más fácil. » Notons une fois de plus que le chien est le *cherymba* par antonomase, et qu'il définit ici grammaticalement son propriétaire. La p. II.119 offre un autre exemple de cette omniprésence, le chien permettant d'illustrer l'emploi, que l'on imagine fréquent, du déictique *ako* (celui-là) : « *Ako vel akói vel akoiva'e. Aquel, aquellos. Ako jagua. Aquel perro.* »

<sup>1379</sup> RESTIVO, *Breve noticia*, op. cit., p. 48. Paradoxalement, c'est ici la formule incorrecte *\*ijagua* (et non *hymba*) qui est employée, sans doute pour signifier que la mascotte est morte et, avec elle, le lien l'unissant à son propriétaire.



qui « parcourt la forêt » ensemble et ne formant qu'un seul individu du point de vue de la langue (*aroka'a pyvu cherymba jagua, ando, corro el monte con mis perros*)<sup>1380</sup>. Nous voilà, il est vrai, loin du degré de proximité de la noblesse européenne avec ses lévriers, vêtus, soignés et logés avec des égards bien supérieurs à ceux de certains domestiques, tout comme les fameux chiens de garde de la Mesta castillane<sup>1381</sup>. Cependant, la lecture de l'index d'une copie de l'*Historia Provinciae Paraquariae* de Nicolás del Techo, réalisée par des lettrés indiens des missions, révèle une surprise de taille. Dans un coin du livre, un des copistes a en effet glissé la représentation de deux chiens, dont la complicité avec leur maître semble toute évidente et rappelle le statut du *cherymba*-prothèse corporelle, en s'inscrivant de loin dans la tradition européenne des portraits canins nobiliaires<sup>1382</sup>.



Figure 47 : portraits canins dans une copie de l'*Historia Provinciae Paraquariae* de Nicolás del Techo (première édition en 1673)

Remarquons à ce sujet que les chiens en question sont dessinés comme étant de petite taille et ne semblent pas correspondre à ces *jagua rusu* (« grands chiens ») que les dictionnaires ne cessent d'évoquer pour traduire les principaux types d'auxiliaires

<sup>1380</sup> RESTIVO, *Arte, op. cit.*, p. 1.68. Nous étudions ce phénomène dans notre chapitre 3. Cet exemple souligne le fait que l'entreprise consistant à souligner l'agentivité des chiens implique d'avoir recours à des sources sensibles à cet enjeu, que l'on retrouve surtout en contexte de médiation culturelle ou de conflit armé, comme le souligne PEARSON Chris, « Dogs, History, and Agency », *History and Theory*, vol. 52, n° 4, 2013, p. 128-145 ; p. 129, 141-143, 145.

<sup>1381</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature, op. cit.*, p. 136 ; ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.* ; p. 37, 42, 47 ; ALVES, *The Animals of Spain, op. cit.*, p. 84-85. Ce n'est que plus tard qu'un rapport affectif, non utilitaire, voit le jour parmi les classes moyennes à l'époque moderne, selon BOEHRER Bruce Th., « Introduction: The Animal Renaissance », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 20-21.

<sup>1382</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 5931, DEL TECHO Nicolás, *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu*, s.l., s.d., f° XVr. Le lien avec les copistes est évoqué par une mention manuscrite à la dernière page du livre, indiquant « [e]ste tomo está escrito por los mismos indios paraguayos de la antigüedad, imitando la letra de imprenta », suivant une technique que nous présentons dans notre chapitre 7. Sur le chien-prothèse, cf. Medrano qui cite des « *extensiones corporales y de la persona* » en lien avec la possession inaliénable. Selon elle, le terme *jagua* est une « *etiqueta* », tandis que *cherymba* est une « *tarjeta de presentación* ». MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 119, 123. Pour un portrait canin réalisé par des Guarani contemporains, voir AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 676, 680. Remarquons que les dessins de chiens en *marginalia* sont courants en Europe. ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.*, p. 39.

issus de l'Espagne, le lévrier *lebrél*, l'allan *alano* et le dogue *galgo*)<sup>1383</sup>. Rien ne laisse penser ici à une sélection des individus au Paraguay, pas plus que dans le reste de l'Amérique indienne, où le métissage règne en maître et où les animaux sont choisis pour leurs prédispositions comportementales intrinsèques, loin à nouveau des préoccupations de l'élite péninsulaire pour la pureté de sang canine ou l'importation de *mastiffs* anglais<sup>1384</sup>. En règle générale, nous savons que le rapport amérindien aux chiens se caractérise par sa forte ambigüité, les chiots étant traités avec un maximum d'égards par les femmes, avant que leurs maris ne les soumettent à de rudes traitements, les affamant, les battant et les mutilant s'ils ne se comportent pas en parfaits chasseurs. Les animaux souffrent par ailleurs d'une maigreur systématique, causée non seulement par une nourriture très insuffisante, mais aussi par des parasitoses non traitées par leurs propriétaires<sup>1385</sup>. Ces violences, qui existent aussi en Europe, n'excluent pas une affection authentique mais, dans le cas des Basses-Terres, les études disponibles soulignent que l'animal est traité avec les mêmes égards et la même dureté qu'un homme adulte, jugé seul responsable de son alimentation, de son comportement social et de ses performances à la chasse<sup>1386</sup>.

Or, n'est-ce pas ce qui se passe avec le chien acheté à Santiago Sánchez, traité en représentant de tout l'équipage ? Il est très difficile de déterminer si les jésuites ont pu cautionner un tel degré de personnification, surtout que les statuts ecclésiastiques interdisent en théorie la possession de ces bêtes. Mais un Dobrizhoffer peut également écrire qu'il passe des heures à sauver son chien des vers et des parasites plantaires qui le vouent à une mort certaine<sup>1387</sup>. Si le *cherymba* est en théorie un membre à part entière de la famille guarani, comment expliquer qu'il soit traité si contradictoirement ? Nous touchons ici au dernier aspect de notre enquête, abondamment étudié par la littérature

<sup>1383</sup> Nous renvoyons pour mémoire à MYMBA-1640-53, 575, 780 et 1687-2586, 3030, 3128, 3255 puis 1722-1532, 1984. Voir également RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 185v-186r. D'après Salvadori, les allans et les dogues sont nommés « chiens de force » à l'époque moderne et visent à chasser le gros gibier. Ce sont eux qui sont issus des chiens de garde et leur statut social est inférieur à celui du lévrier, associé à la vitesse et à la noblesse. Les chiens dits « courants » (de meute) et « couchants » (d'arrêt) forment deux autres catégories, non mentionnées au Paraguay. DELORT, *Les animaux ont une histoire*, *op. cit.*, p. 466 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 90-94 ; ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.*, p. 37-38 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », *art. cit.*, p. 473-474.

<sup>1384</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 142 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 94-98 ; ALVES, *The Animals of Spain*, *op. cit.*, p. 67 ; MORGADO GARCÍA, *La imagen del mundo animal*, *op. cit.*, p. 291. Rappelons que le Vice-roi naviguant avec Sepp ne cache par l'orgueil qu'il tire de ses chiens anglais. SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 30-31, 40.

<sup>1385</sup> VILLAR, « Indios, blancos y perros », *art. cit.*, p. 495 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 187, 190, 289 ; CEBOLLA BADIE, *Cosmología y naturaleza*, *op. cit.*, p. 228-229 ; KOHN, « How Dogs Dream », *art. cit.*, p. 11 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 116 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, *op. cit.*, p. 57-61 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Cachorro morto: repensando a "crueldade" contra cães na Amazônia », *Série Antropologia*, vol. 464, 2019, p. 1-49 ; p. 3. Büll remarque que bien des chiens en deviennent nécrophages, insectivore voire arboricoles.

<sup>1386</sup> La noblesse d'Europe n'est pas plus tendre dans ses chenils, où les chiots faibles sont tués et les survivants dressés « à la baguette ». SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 106-107 ; ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.*, p. 36.

<sup>1387</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 308-309, 316-317, 322-323, 326-331 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 176 ; MORGADO GARCÍA, *La imagen del mundo animal*, *op. cit.*, p. 290. En dépit du Concile Latran IV de 1215, Dobrizhoffer consacre en effet de nombreuses pages à la manière avec laquelle il soigne son chien des niguas, des puces et autres tiques le harcelant, sans compter les vers pondus dans des plaies béantes causées par d'autres chiens. Il évoque aussi des expérimentations à Córdoba visant à mettre au point un sérum anti-venin de serpent pour canidés.

consacrée au statut culturel unique du chien, soulignant invariablement la liminalité d'une espèce inclassable, à mi-chemin entre l'humanité et l'animalité<sup>1388</sup>. Les Indiens de l'expédition à Santa Fe n'investissent-ils pas leur bête d'une intentionnalité et même d'un sens de « l'honneur » (*jerovia*), malgré le fait qu'il ne soit pas un « homme » (*ava*) ?

Que l'on se trouve à Madrid ou à Candelaria, le statut des canidés dépend en premier lieu de leurs compétences cynégétiques, les grands chasseurs recevant le plus d'égards et de nourriture<sup>1389</sup>. Quelques indices permettent de ne pas s'y tromper, tel le fait que les lévriers de l'aristocratie, qui vivent au domicile des nobles, ont longtemps eu le droit de se rendre à l'église le dimanche avec leurs maîtres, tout comme les bons chiens de chasse sont aujourd'hui les seuls animaux à pouvoir pénétrer dans la maison rituelle des Guarani<sup>1390</sup>. De la même manière, on réserve au chien méritant, de retour des forêts européennes, les mêmes égards qu'à son propriétaire (mets choisis, chaleur au coin du feu) tandis que les canidés des Indiens des Basses-Terres doivent respecter les mêmes tabous alimentaires que les humains, sous peine de souffrir de l'état redouté de *panẽ*, rendant irrémédiablement malheureux à la chasse<sup>1391</sup>. Restivo remarque bien, de ce point de vue, que plusieurs expressions s'emploient aussi bien pour célébrer un bon chasseur que pour se référer à son chien, dont une qui est nommément citée par les *Diálogos en guaraní* pour se référer au chien boucher : « *jagua imba'euñiava'e*, chien de

<sup>1388</sup> Parmi une offre pléthorique, SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, 2017 : Cambridge University Press, 1996 ; HARAWAY, *When Species Meet*, op. cit. ; BECK Corinne et GUIZARD Fabrice, *Une bête parmi les hommes : le chien*, Amiens : Encrage, 2014.

<sup>1389</sup> N'oublions pas que le chien de chasse est, comme le cheval de guerre, consubstantiel à la noblesse européenne, qui a l'exclusivité de la possession des lévriers et impose le « droit de gîte » de ses meutes à ses serviteurs. L'association des canidés à la chasse est si forte que les vocables « cynégétique » et « braconnage » (à l'origine un terme technique non connoté) tirent leur étymologie de ces animaux. THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 136-141 ; SALVADORI, *La chasse*, op. cit., p. 76, 91, 277 ; PÉGEOT Pierre, « Le droit de gîte aux chiens », in MORENZONI Franco et AL. (dir.), *Milieux naturels, espaces sociaux : études offertes à Robert Delort*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 1997, p. 273-278 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », art. cit., p. 119-120 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », art. cit., p. 30 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 456 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 41-42 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 29. Une exception est liée aux chiens de compagnie, dont la valeur est à l'inverse liée à leur absence d'utilité autre qu'émotionnelle. THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 133-135, 141. Et, comme le note Norton, on exonère les « animaux vassaux » de la noblesse des déprédations, notamment sur le bétail, qui impliqueraient la mort d'un « animal serviteur » plébéien. NORTON, « Animals », art. cit., p. 55, 58-61. Voir aussi THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 71, 216 ; BOEHRER, « Introduction », art. cit., p. 2, 15-16 ; BECK et GUIZARD, « Être chien, être cheval au Moyen Âge », art. cit., p. 131-133, 137-138.

<sup>1390</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 146-148 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 134-138 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e distorção do mundo*, op. cit., p. 85 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 91 ; SANTOS, « Dó e alegria », art. cit., p. 55.

<sup>1391</sup> LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », art. cit., p. 93, 99 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 201 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 64-71 ; KOSTER, « Hunting Dogs », art. cit., p. 589-590 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 188, 253 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », art. cit., p. 118 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », art. cit., p. 31 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », art. cit., p. 33, 35. Sur le chien médiéval traité comme son possesseur, DITTMAR Pierre-Olivier, *Naissance de la bestialité : une anthropologie du rapport homme-animal dans les années 1300*, Thèse en Histoire sous la direction de Jean-Claude Schmitt, Paris : EHESS, 2010, p. 295-296. L'auteur indique un changement de statut du chien à la fin du Moyen Âge, le rapprochant toujours plus de son propriétaire. Nous aurons l'occasion de revenir à plusieurs reprises sur cette étude décisive pour notre réflexion, notamment au cours de notre chapitre 5.

chasse, ils le disent aussi d'une personne adroite à la chasse » (*perro cazador, también lo dicen de un diestro en caçar*)<sup>1392</sup>. Du temps de la Conquête comme de nos jours, les canidés les plus perspicaces sont réputés honnêtes, capables de percevoir le mensonge voire de transmettre la sincérité aux jeunes Guarani en les léchant<sup>1393</sup>. Mais l'assimilation va plus loin, puisqu'en cas de meurtre de son animal par un tiers ou une bête sauvage, le propriétaire se doit de le venger, au même titre qu'un membre de sa famille<sup>1394</sup>. Il est à l'inverse exigé, dans toute l'Amazonie, que le chien du chasseur protège son foyer non seulement en attirant à lui les jaguars, mais également les maladies pouvant frapper sa descendance, la bête servant en quelque sorte de paratonnerre vis-à-vis des « esprits-mâtres » du gibier<sup>1395</sup>. On retrouve paradoxalement cette représentation en Europe où, depuis le Moyen Âge, le culte de Guinefort, « saint Lévrier », est réputé soigner les enfants malades, auxquels on faisait en outre porter des colliers de dents de canidés<sup>1396</sup>.

Nous avons enfin vu que de nombreux dispositifs magiques étaient utilisés par les Guarani afin d'assurer les compétences cynégétiques de leurs animaux, souvent sur le modèle des chasseurs humains. Dans l'Amérique espagnole également, l'Inquisition n'a eu de cesse de réprimer la transposition canine de sacrements catholiques, qu'il s'agisse de baptêmes, de mariages voire de funérailles administrés aux compagnons de la bonne société et que l'on retrouve par la suite dans le répertoire rituel de nombreux groupes indiens<sup>1397</sup>. La tendance des nobles à faire fi des interdictions ecclésiastiques et à enterrer leurs bêtes dans les cimetières, et même dans leur propre cercueil, est en outre bien connue dans l'Ancien Monde<sup>1398</sup>. Individualisé car protecteur, le chien est donc protégé, si bien que les groupes guarani actuels le pensent placé sous le patronage des saints Roch, Lazare et Georges, punissant de maladie les Indiens qui les maltraitent

<sup>1392</sup> MYMBA 1722-1688.

<sup>1393</sup> PIQUERAS, « Los perros de la guerra », *art. cit.*, p. 196 ; FERNANDES, *Os animais, op. cit.*, p. 63.

<sup>1394</sup> ELLEN, « Categories of Animality and Canine Abuse », *art. cit.*, p. 61 ; VILLAR, « Indios, blancos y perros », *art. cit.*, p. 497, 500 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Sobre cães e índios », *art. cit.* ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias, op. cit.*, p. 17-18 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Como se faz un cachorro caçador », *art. cit.*, p. 31.

<sup>1395</sup> ERIKSON, « The Social Significance of Pet-keeping », *art. cit.*, p. 11-13 ; LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », *art. cit.*, p. 97 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Nane Ramõï, op. cit.* ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », *art. cit.*, p. 741 ; SANTOS, « Dó e alegria », *art. cit.*, p. 75. Si cette protection des humains en général et des enfants en particulier est commune à tous les *cherymba*, l'ethnographie guarani met plus spécifiquement en avant le recours au chien.

<sup>1396</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'étude classique de Jean-Claude Schmitt, ayant mis à jour le culte séculaire d'un lévrier des Dombes réputé soigner les enfants sur sa tombe, suite à sa mise à mort injuste. SCHMITT Jean-Claude, *Le Saint lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Flammarion, 1979<sup>2004</sup>. Sur les amulettes de crocs de chiens portées par les enfants à la même époque, voir ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.*, p. 48.

<sup>1397</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature, op. cit.*, p. 57 ; TORTORICI Zeb, « "In the Name of the Father and the Mother of All Dogs": Canine Baptisms, Weddings, and Funerals in Bourbon Mexico », in FEW Martha et TORTORICI Zeb (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 93-122 ; p. 93, 97, 99, 101 ; MEDRANO, « Hacer a un perro », *art. cit.*, p. 117. Ces rites essentiellement satiriques touchent toutes les couches sociales.

<sup>1398</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature, op. cit.*, p. 154-155 ; ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », *art. cit.*, p. 48 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité, op. cit.*, p. 254-257. Nous ne disposons pas de données portant spécifiquement sur les modalités d'enterrement des chiens parmi les Guarani des missions, la règle générale valant pour les *cherymba* exigeant en théorie des funérailles comparables à celles des humains, même si le chien semble encore une fois avoir été un cas à part, son corps devant être livré aux fourmis selon FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », *art. cit.*, p. 33.

et agissant ainsi d'une manière très similaire à celle des « esprits-mâtres » du gibier<sup>1399</sup>. Il n'est sans doute pas indifférent, de ce point de vue, que de nombreuses miniatures dévotes identifiées par les archéologues des missions jésuites représentent saint Roch et son chien, dont le culte très populaire a dû jouer dans l'adoption d'un animal associé à la dévotion catholique, en des termes qui le rapprochent toutefois de la valeur la plus traditionnelle du *cherymba*<sup>1400</sup>. Ce dernier est, rappelons-le, une sorte d'otage devant être bien traité et surtout, gardé en vie, afin de se ménager les grâces des esprits sylvestres.



Figure 48 : miniatures représentant saint Roch et son chien (cf. Ahlert, 2020)

S'il convient, aussi bien en Europe qu'en Amérique, de faire preuve de « pitié » envers les meilleurs canidés, le chien boucher acheté à Santiago Sánchez nous rappelle, par sa férocité ambiguë, que les fauves sont aussi associés au Diable et perçus comme des modèles d'asocialité et d'immoralité<sup>1401</sup>. Cette connotation est liée de longue date à l'éthologie d'une espèce singularisée par sa pratique de l'inceste, de la coprophagie et de l'opportunisme alimentaire. L'ethnographie des Guarani contemporains valide cette mauvaise presse en notant la nécessité de percher tout aliment sur des étagères et d'avoir recours à des prières afin que les canidés ne dévorent pas ces réserves de

<sup>1399</sup> VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 107-108 ; SANTOS, « Dó e alegria », art. cit., p. 76 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 21.

<sup>1400</sup> Rappelons que, tout comme les « esprits-mâtres » du gibier, saint Roch est une figure en lien direct avec la maladie, puisqu'il est le patron des pèlerins et des convalescents. Selon sa légende émergeant au XIV<sup>e</sup> siècle, il aurait été frappé de la peste en tentant de prêter son aide lors d'une épidémie puis sauvé de la faim par un chien lui apportant un pain. Les figurines ici reproduites sont très probablement postérieures à l'expulsion des jésuites mais ont sans doute été copiées à partir de modèles coloniaux dédiés à la dévotion individuelle et à la recherche de guérison. Ces miniatures sont conservées au Museo del Barro d'Asunción et au Museo Monsenhor Estanislau Wolski de São Antônio. Le lien avec cette figure missionnaire et les représentations guarani actuelles mériterait de faire l'objet d'une étude systématique. Voir BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 71 ; AHLERT, *Estatuas andarilhas*, op. cit., p. 251-256.

<sup>1401</sup> Cet impératif de « pitié » est évoqué par un Guarani contemporain (« *añemomby'a rasa cherymbára* ») dans SANTOS, « Dó e alegria », art. cit., p. 66. Sur le lien entre chiens et Diable, BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 58-61 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Village Ornaments », art. cit., p. 64 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 20.

denrées ou ne tuent pas toutes les poules du village<sup>1402</sup>. En particulier dans *Frases selectas*, ces excès répréhensibles sont documentés dans la langue quotidienne où, tout comme dans les proverbes européens médiévaux puis modernes, le chien est souvent associé au vagabondage, l'adulation, l'imprévisibilité, la férocité, le péché ou l'anthropophagie, sur laquelle nous allons bientôt revenir en détail<sup>1403</sup>. Nous retrouvons ici un répertoire de représentations typique des élites urbaines de l'Ancien et du Nouveau Monde, dont les manuels de bonnes manières exigent aux jeunes gens de ne pas adopter de mœurs canines et dont les confréries dévotes sollicitent régulièrement l'extermination, afin de ne pas corrompre la jeunesse par un spectacle luxurieux<sup>1404</sup>. Ce mépris est typiquement destiné, chez les Indiens plus encore que chez les Européens, aux chiens jugés inutiles, mauvais chasseurs, trop proches de la sphère féminine, éloignés des valeurs masculines et donc imparfaitement adultes, c'est-à-dire voués à l'indifférence ou la maltraitance<sup>1405</sup>.

*Jagua ramietei abẽ rekóni*. C'est un vagabond [*es andariego*]<sup>1406</sup>.

*Jagua nugũ õguẽnguẽra ojeguaroẽvo imokõ jery rami, egũ rami ave ñangaiãpava'e õñemombe'u rire jepe omokõ nunga oangaipa paguẽra rerojeryvo*. Tout comme le chien mange à nouveau ce qu'il a vomi, sans dégoût, ainsi le pécheur revient-il au péché qu'il vient de confesser [*así como el perro vuelve a comer sin asco lo que vomito, así el pecador vuelve al pecado que ya confesó*]<sup>1407</sup>.

*Ijagua reikiẽ ohóvo*. Il est entré sans crier gare [*entró sin decir agua va*]<sup>1408</sup>.

Comme l'a démontré Éric Baratay, le XVII<sup>e</sup> et bien plus encore le XVIII<sup>e</sup> siècle correspondent pour ces raisons à un mouvement généralisé d'expulsion des chiens en dehors des espaces religieux et domestiques, la polarité négative de l'animal prenant le

<sup>1402</sup> MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 73, 75 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 30 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 386. Les références à ces excès sont copieuses dans toutes les études consultées : THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 136-141 ; DELORT, *Les animaux ont une histoire*, op. cit., p. 451 ; DIGARD, « Jalons », art. cit., p. 260 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 196-199 ; VILLAR, « Indios, blancos y perros », art. cit., p. 502 ; KOHN, « How Dogs Dream », art. cit., p. 10 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 288 ; ERIKSON, « Animaïs demais », art. cit., p. 21-22 ; TORTORICI, « In the Name of the Father and the Mother of All Dogs », art. cit., p. 107 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 22, 53-54 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », art. cit. ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 5 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », art. cit., p. 40. Voir également notre chapitre 9.

<sup>1403</sup> STEWART Alison, « Man's Best Friend? Dogs and Pigs in Early Modern Germany », in CUNEO Pia Fr. (dir.), *Animals and Early Modern Identity*, Londres - New York : Routledge - Taylor & Francis, 2017, p. 19-44 ; p. 19, 24, 27-28.

<sup>1404</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 46-49 ; EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », art. cit., p. 101-102 ; EXBALIN, « Le Grand massacre des chiens », art. cit., p. 113 ; STEWART, « Man's Best Friend? », art. cit., p. 33.

<sup>1405</sup> ELLEN, « Categories of Animality and Canine Abuse », art. cit., p. 66 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 191-192 ; KOSTER, « Hunting Dogs », art. cit., p. 588 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Sobre cães e índios », art. cit. ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 32, 168-169, 176-178, 182 ; ERIKSON, « Animaïs demais », art. cit., p. 23 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 133-135 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 65-69, 71-72 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », art. cit., p. 27, 46.

<sup>1406</sup> MYMBA 1687-2669. Littéralement, « celui-là se comporte tout à fait comme un chien ».

<sup>1407</sup> MYMBA 1687-2694. Littéralement, « comme ce chien qui mange une seconde fois sans dégoût ce qu'il a vomi, ces pécheurs, après s'être confessés, vomissent leur péché une seconde fois ».

<sup>1408</sup> MYMBA 1687-3255. Littéralement, « il est rentré [avec, comme] son chien ». La formule est obscure mais elle est explicitement associée au chien par RUIZ DE MONTROYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 185v-186r. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce goût spécifique de *Frases selectas* pour la moralisation animalière au cours de notre chapitre 7.

dessus sur ses vertus supposées, paradoxalement, au moment même où le phénomène des animaux de compagnie vient s'imposer aux sociétés européennes<sup>1409</sup>. Désormais considérés comme des nuisibles (bruyants, dangereux, vecteurs de maladies) voire tels des membres des couches populaires les plus viles, ils deviennent des boucs émissaires privilégiés car suspectés de réensauvagement, à tel point que le droit anglais nie leur possession, au même titre que celle du gibier ou des animaux apprivoisés et à l'inverse du bétail, assimilé à un bien mobilier car docile<sup>1410</sup>. Or, ce sont les mêmes défauts qui apparaissent de manière récurrente dans les ethnographies amazonistes pour expliquer l'ambiguïté d'un chien qui reste un « jaguar domestique » dont on canalise la férocité au service de la chasse, mais qui demeure toujours susceptible de se retourner contre ses maîtres, comme c'est le cas dans les *Diálogos en guaraní*. La relative difficulté avec laquelle les canidés atteignent le statut de *cherymba* est donc sans doute liée au fait que, contrairement aux *wild pets* maintenus dans une éternelle jeunesse et donc une éternelle dépendance vis-à-vis des femmes qui les nourrissent, leur agentivité propre n'est pas neutralisée par les hommes, qui l'exacerbent au contraire dans le cadre de la chasse, comme c'est très clairement le cas avec le chien boucher du voyage à Santa Fe<sup>1411</sup>. Cela explique en partie pourquoi, contrairement aux autres mascottes « embellissant » les villages, les chiens ne sont en général pas associés à une plus-value esthétique et sont au contraire vus comme des « agents extérieurs », liés à une « sociabilité défective »<sup>1412</sup>.

La clé du problème réside donc probablement dans le phénomène, global en Amérique hispanique, du marronnage des anciens chiens de guerre puis des chiens de chasse ou de garde indispensables au système colonial<sup>1413</sup>. Évoqué par les chroniqueurs dès la conquête des Antilles, ce retour des canidés à la vie sauvage tient autant à leur régime alimentaire omnivore qu'à l'incurie des Ibériques et des Indiens, qui négligent de les nourrir correctement. Les animaux se regroupent en meutes et s'en prennent

<sup>1409</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 47-48, 123, 125 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 134-138 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 86.

<sup>1410</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 72 ; SERPELL, « From Paragon to Pariah », art. cit., p. 304 ; EXBALIN, « Le Grand massacre des chiens », art. cit., p. 119-122 ; STEWART, « Man's Best Friend? », art. cit., p. 21 ; FUDGE Erica, *Quick Cattle and Dying Wishes: People and Their Animals in Early Modern England*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2018, p. 96-97. Fudge note que les chiens sont absents des dossiers testamentaires qu'elle étudie. Classés comme sauvages, ils ne font pas l'objet d'une propriété inaliénable et redeviennent *res nullius* à la mort de leur propriétaire. Nous reviendrons en détail sur l'ouvrage de Fudge lors de l'étude du crime de bovicide proposée dans notre chapitre 6.

<sup>1411</sup> ERIKSON, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », art. cit., p. 106 ; VILLAR, « Indios, blancos y perros », art. cit., p. 501 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Sobre cães e índios », art. cit. ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 261 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Narrating the First Dogs », art. cit., p. 540 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 19-20, 61, 63, 104-105, 110-111. Nous empruntons les mots *agente exterior* et *sociabilidade defectiva* à cet auteur, p. 25, 49.

<sup>1412</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « Village Ornaments », art. cit., p. 63, 68. Ferreira Vandervelden remarque cependant à partir d'une ethnographie récente, que nous n'avons malheureusement pas pu consulter, que les Guarani feraient exception en accordant une valeur esthétique spéciale à leurs chiens. Consulter sur ce point MOREIRA DE CARVALHO KAGAN Cynthia, *Les Indiens pitaguary et leurs chiens : une communauté hybride ?*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Florent Kohler, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2015, p. 138-140.

<sup>1413</sup> CROSBY, *The Columbian Exchange*, op. cit., p. 113 ; DIGARD, « Jalons », art. cit., p. 261, 263-264 ; NORTON, « Animals », art. cit., p. 22 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », art. cit.

dès lors au bétail des colons. Le Paraguay ne fait pas exception de ce point de vue, car souvenons-nous que ses conquistadores ont été blessés par leurs propres auxiliaires. De fait, des molosses tueurs de bovins sont évoqués dans les premières *cartas anuas* jésuites au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle puis, d'abord marginale, cette question gagne en importance avec le développement des *vaquerías*, jusqu'à devenir incontournable du temps de Restivo<sup>1414</sup>. Cattaneo, contemporain de celui-ci, évoque ainsi vers 1730 des fauves vivant dans des terriers en plaine et constituant une vraie menace, à terme, pour l'élevage extensif sur lequel repose l'ensemble du système paraguayen. Cette prophétie se concrétise dans les écrits postérieurs d'un Lozano, Charlevoix ou Dobrizhoffer<sup>1415</sup>.

[L]e nombre de ces animaux si utiles [le bétail bovin marron] est fort diminué. Un bœuf ou une vache qui ne valaient autrefois que trois ou quatre *pauls* en valent aujourd'hui dix ou 12. On ferait bien mieux d'exterminer les chiens sauvages qui se sont excessivement multipliés dans les campagnes voisines de Buenos Aires. Ils vivent sous terre dans des tanières aisées à reconnaître par la quantité d'os que l'on voit entassés alentour. Il est fort à craindre que, les bœufs sauvages venant un jour à leur manquer, ils se jettent sur les hommes eux-mêmes. Le gouverneur de Buenos Aires a jugé cet objet digne de son attention et il avait envoyé pour détruire les chiens sauvages des soldats qui en tuèrent un grand nombre à coups de fusil. Mais, à leur retour, ils se virent insultés par les enfants de cette ville, qui sont fort insolents. On les appela *mataperros*, c'est-à-dire vainqueur de chiens, d'où il est arrivé que, retenus par une mauvaise honte, ils n'ont plus voulu retourner à cette espèce de chasse<sup>1416</sup>.

Ce danger, ainsi que les mesures inefficaces prises par les autorités coloniales pour le circonscrire, rappellent fortement les bandes de chiens errants terrorisant la ville de Mexico à la même époque, l'agressivité des chiens étant exacerbée de nuit et par la force du nombre. Au Mexique aussi, ces animaux vivent dans des terriers et sont d'anciens chiens de travail abandonnés ou maltraités par leurs maîtres indiens, qui ne limitent pas non plus leurs naissances<sup>1417</sup>. Il y a donc fort à parier que les bêtes rôdant en périphérie des Réductions sont issues de ces dernières et font partie de la caste des mauvais chasseurs parias, abandonnés à leur sort. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'elle a été émise depuis le XIX<sup>e</sup> siècle pour expliquer l'origine des fameux chiens de conduite du Río de la Plata, résultant sans doute, comme nous l'avons vu du métissage de chiens marrons avec des canidés sauvages tels que l'aguara<sup>1418</sup>. Nous

<sup>1414</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. XIX, p. 20.

<sup>1415</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 278 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 16-17 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 271. Lozano écrit notamment : « [s]on también advenedizos a este país los gatos y perros, y de éstos creció tanto el número, que se alzaron y retiraron a las campañas o pampas, donde en cuevas profundas se mantienen bravísimos y muy nocivos a los ganados, convertidos en lobos carniceros, los que en otras partes suelen ser sus guardias más fieles y, tal vez, se atreve su fiereza a embestir a los caminantes, dándoles bien que hacer para escaparse de su indomable furia. »

<sup>1416</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 347-351.

<sup>1417</sup> EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », art. cit., p. 93-94, 97, 101.

<sup>1418</sup> LUTZ, « Techniques pastorales d'hier et d'aujourd'hui », art. cit., p. 318, 323, 327. Cette situation touche encore le Rio Grande do Sul pastoral, où les *ovelheiros gaúchos* s'en prenant au bétail ovin sont nommés *sorros mansos*, « renards apprivoisés ». Voir BARRETO, *Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro*, op. cit., p. 31, 34, 46, 51, 65, 88-89.



avons pu consacrer une étude autonome à la « jaguarification » de l'éthologie canine paraguayenne et nous aurons l'occasion, au cours de notre réflexion, de la retrouver au cœur de la pastorale de la peur jésuite<sup>1419</sup>. Retenons pour le moment, à partir des apports des éthologues, que ces chiens féralisés ont pour caractéristique commune des trajectoires de vie très fluides, de la domesticité à la vie en liberté et réciproquement, qu'ils forment des meutes non consanguines « recrutant » constamment de nouveaux membres et qu'ils se nourrissent de façon opportuniste du bétail malade ou isolé, voire des déchets anthropiques que les missions ont dû produire en très grande quantité<sup>1420</sup>. Étant donné qu'en Amérique indienne comme en Europe rurale, où ce phénomène est aussi très marqué, la défection d'un chien est assimilée à une forme de « trahison », il n'est pas surprenant que cette insoumission ait longtemps entravé la reconnaissance de leur statut canin de *cherymba*, même s'il semble que bon nombre des animaux des missions soient issus de re-domestications d'individus errants, suivant une tendance lourde que l'on observe encore de nos jours<sup>1421</sup>. Il n'en demeure pas moins que les errances de ces canidés ont pu revêtir à la longue des caractéristiques préoccupantes.

Ce n'est en effet pas un hasard si les livres d'ordres des missions répètent de manière si insistance la nécessité de bien murer les cimetières des villages, car il ne fait pas de doute que les corps sont fréquemment déterrés par des chiens errants. De telles déconvenues sont en effet documentées de longue date par les jésuites, qui retrouvent ce problème dans les établissements insoumis qu'ils visitent et dont les habitants se trouvent impuissants face à cette dévoration de leurs défunts<sup>1422</sup>. Une fois de plus, que l'on se trouve à Mexico ou au Paraguay indien, se développe une véritable phobie du

<sup>1419</sup> BRIGNON, « Un bouleversement éthologique en cascade », *art. cit.* Nous consacrons tout notre chapitre 9 à cette « pastorale de la peur » jésuite.

<sup>1420</sup> BOITANI Luigi et AL., « The Ecology and Behavior of Feral Dogs: A Case Study from Central Italy », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 342-368 ; p. 346, 350, 352-354, 357-358. Les auteurs soulignent à la p. 343 qu'une typologie fluide doit être adoptée pour appréhender le phénomène du marronnage canin avec précision : on aurait des individus dits « *owner restricted* », entièrement dépendants d'un propriétaire unique, les « *owner unrestricted* » divaguant en semi-liberté auprès de plusieurs maîtres, tandis que les « *stray* » vivent à proximité des établissements humains afin de bénéficier de contacts intermittents et que les « *feral* » proprement dits se définissent par l'absence totale de soins humains, l'évitement des relations anthro-zoologiques et donc une socialité purement canine. Ces derniers sont plus nocturnes et ont tendance à creuser des terriers, ils sont de grande taille et très territoriaux. Les chiens des villages guarani contemporains relèvent très probablement de la deuxième et de la troisième catégories. Voir à ce titre SANTOS, « *Dó e alegría* », *art. cit.*, p. 61-62, 64.

<sup>1421</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 127-128 ; SERPELL, « From Paragon to Pariah », *art. cit.*, p. 331 ; FAUSTO, « *Donos demais* », *art. cit.*, p. 352. Sur la re-domestication américaine, DIGARD, « *Jalons* », *art. cit.*, p. 263. Santos note que les chiens errants adoptés ne sont pas nommés *cherymba* mais *vivi'i*, littéralement « petit *vivi* ». Or, nous avons vu que ce vocatif issu d'un hispanisme désigne le chat dans les missions, puis le jaguar à l'époque contemporaine, dans le cadre d'un mélange des genres qui mériterait une étude approfondie. SANTOS, « *Dó e alegría* », *art. cit.*, p. 60.

<sup>1422</sup> LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, *op. cit.*, vol. XX, p. 213 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 148, 152 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 286-288. Plus précisément, un mémoire de 1724 destiné à la mission de San José émet l'ordre suivant : « [c]érquese el cementerio de los apestados con mejor estacada y ciérrese de suerte que no entren perros ni otros animales ». C'est en effet le plus souvent à l'occasion des fréquentes épidémies que les chiens marrons semblent s'être attaqués aux cimetières missionnaires. Voir en outre à ce sujet notre chapitre 7.

canidé anthropophage<sup>1423</sup>. Celle-ci contribue dès lors, nous y reviendrons, à rapprocher le *jagua* de son homonyme, le jaguar *jaguarete*, et par extension, du domaine inquiétant des morts. Dernier élément à verser au dossier décidément très fourni de l'ambiguïté des chiens, leur rapprochement avec les sorciers (si l'on est européen) ou bien avec les chamanes (si l'on est amérindien) leur accorde des pouvoirs surnaturels documentés chez les Guarani actuels<sup>1424</sup>. Ces derniers considèrent en effet que les canidés peuvent percevoir les *angué*, c'est-à-dire les âmes des défunts, qu'ils font fuir par le biais de leurs aboiements. D'autres groupes affirment que les larmes canines, appliquées sur les yeux des chamanes, leur donnent la possibilité de voir les revenants<sup>1425</sup>. C'est que les chiens sont systématiquement considérés en Amazonie comme des auxiliaires chamaniques, les sorciers les plus puissants étant réputés savoir apprivoiser les jaguars des « esprits-mâtres » du gibier sous la forme de chiens dociles. La relation du maître à son chien est d'ailleurs inspirée, tant sur le plan lexical que symbolique, de celle de « l'esprit-mâitre » et ses fauves<sup>1426</sup>. Cela explique en dernier lieu pourquoi le chien est perçu de part et d'autre de l'Atlantique comme un être psychopompe, suivant son propriétaire dans la mort, mais le punissant outre-tombe en cas de maltraitements de son vivant<sup>1427</sup>.

En guise de conclusion, c'est donc paradoxalement parce qu'il se rapproche beaucoup trop de son propriétaire, tant en bonne qu'en mauvaise part, que le chien a sans doute mis longtemps avant de s'imposer, aux dépens de la poule puis du gros bétail, comme *cherymba* par excellence. Comme l'a souligné de longue date Claude Lévi-Strauss dans sa *Pensée sauvage*, les canidés se distinguent de tous les autres animaux domestiques par leur rapport de métonymie vis-à-vis de la société humaine, dans la mesure où ils en font toujours explicitement partie, sans pour autant atteindre un statut plein de sujets, ni être réduits pour cela à la condition d'objet collectif comestible, qui

<sup>1423</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 135 ; ALEXANDRE-BIDON, « Une vie de chien », art. cit., p. 40 ; EXBALIN, « Perros asesinos y matanzas de perros », art. cit., p. 98 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « A mulher tapuya e seu cão », art. cit. Comme le rappelle Pierre-Olivier Dittmar, cette peur est ancienne, la phobie des attaques de cimetières étant réelle au Moyen Âge, tandis que les Psaumes sont utilisés comme dispositifs prophylactiques afin de se prémunir des morsures de chiens, à une époque où la rage est terrifiante. DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 165-166, 234, 240, 251.

<sup>1424</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 58-61 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 109 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », art. cit., p. 47.

<sup>1425</sup> LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », art. cit., p. 96 ; SANTOS, « Dó e alegria », art. cit., p. 59-60 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 102 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 10.

<sup>1426</sup> KOHN, « How Dogs Dream », art. cit., p. 11 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 65 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », art. cit., p. 740-741 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 70, 81, 86 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 27 ; FERREIRA VANDER VELDEN et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar », art. cit., p. 31. Rappelons que le *Tesoro* de Montoya rapproche lexicalement le chien de chasse du chamane expert.

<sup>1427</sup> ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », art. cit., p. 535 ; LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », art. cit., p. 91, 98 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 194 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 294 ; SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 456, 472 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 6-8, 11-12, 19, 22. Ferreira Vandervelden soutient que l'association quasi-systématique des chiens avec des contextes archéo-zoologiques et mythologiques liés à la mort s'explique par leur statut symbolique de « non-vivants » qui légitimerait leur maltraitance, cette connotation psychopompe étant commune avec la culture gréco-latine puis chrétienne, notamment via la figure de Cerbère.

définit le plus souvent le bétail<sup>1428</sup>. C'est bien cette liminalité qui ressort de toutes les monographies canines consultées, qu'il s'agisse d'études spécifiquement consacrées aux Basses-Terres (Vandervelden parle d'un « jaguar domestique » ou d'un « ennemi intérieur », Büll d'un « agent extérieur » caractérisé par une « sociabilité déficiente ») ou au reste des colonies hispano-américaines (un être « médiateur » selon Ariel de Vidas), à l'Amérique du Nord (Laugrand et Oosten citent une « catégorie transitoire », Delâge un « animal-frontière » ou « intercesseur ») voire aux autres continents (Serpell évoque une « créature interstitielle », peut-être la définition la plus réussie du rôle du chien)<sup>1429</sup>.

Les Guarani des missions, comme leurs descendants contemporains, n'ont pas échappé à ce phénomène généralisé, ayant laissé des traces importantes jusque dans la mythologie des Mbyá<sup>1430</sup>. Il convient donc de nous interroger sur la possibilité que ces animaux décidément trop proches des humains aient pu contribuer à remettre en cause la hiérarchie et la stricte séparation des êtres prônée par les jésuites, comme nous le verrons bientôt. En effet, dès le *Tesoro*, mais également dans *Frases selectas*, le chien est cité de manière récurrente comme illustration privilégiée de la mortalité de l'âme des animaux et donc de leur infériorité vis-à-vis des humains. Celle-ci est d'ailleurs mise en relation avec la condition des Indiens insoumis, refusant le christianisme et étant dès lors condamnés à une mort bestiale, dépourvue d'inhumation formelle du point de vue des missionnaires. Le fait que *Frases selectas* ait décidé de reproduire cette entrée du *Tesoro* un demi-siècle après sa formulation initiale souligne son actualité, bien que Restivo ne la retienne plus en 1722. Une fois de plus le chien, *cherymba* par excellence, sert donc à interroger les frontières de l'humanité, mais également celles de l'animalité.

<sup>1428</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 272-273. « Non seulement ceux-ci [les chiens] ne forment pas une société indépendante mais, comme animaux "domestiques", ils font partie de la société humaine, tout en y occupant une place si humble que nous ne songerions pas, suivant l'exemple de certains Australiens et Amérindiens, à les appeler comme des humains, qu'il s'agisse de noms propres ou de termes de parenté. » Pour un commentaire de ces lignes fameuses de Lévi-Strauss, voir ELLEN, « Categories of Animality and Canine Abuse », art. cit., p. 64-65 ; MUÑOZ MORÁN et VUTOVA, « Etnografías de perros », art. cit.

<sup>1429</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « Narrating the First Dogs », art. cit., p. 542 ; BÜLL, *Um Jaguar auxiliar*, op. cit., p. 50 ; ARIEL DE VIDAS, « A Dog's Life among the Teenek Indians », art. cit., p. 534 ; LAUGRAND et OOSTEN, « Canicide and Healing », art. cit., p. 96 ; DELÂGE, « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres », art. cit., p. 205, 213-215 ; SERPELL, « From Paragon to Pariah », art. cit., p. 312. « In symbolic terms, the domestic dog exists precariously in the no-man's-land between the human and non-human worlds. It is an interstitial creature – neither person nor beast – forever oscillating uncomfortably between the roles of high-status animal and low-status human. »

<sup>1430</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 174-177. Dans un mythe intitulé « Le Mbyá qui abandonna ses enfants », Cadogan retrouve des réminiscences hybrides du mythe des Jumeaux et du conte folklorique européen d'Hansel et Gretel. Deux jeunes Mbyá sont abandonnés en forêt par leurs parents lors d'une expédition de cueillette de miel. Recueillis par une vieille femme cannibale, ils arrivent à s'en défaire grâce à l'aide d'un perroquet avisé. Ce mythe explique l'obtention des couteaux et des chiens (*jagua*) étant issus des os de la grand-mère (jaguar ?), d'abord féroces (*ñarõ*) puis apprivoisés (*ory*, sans doute synonyme de *vy'a*) par le frère, qui s'en sert pour tuer sa sœur et se marier. Significativement, les chiens (*guymba*) du Mbyá l'abandonnent au moment où sa femme accouche, mais leur propriétaire meurt en voyant les bêtes le quitter. Cadogan rapproche ce récit remarquable du mythe du Jaguar bleu, sur lequel nous reviendrons plus en détail dans notre chapitre 9, mais nous préférons y voir des réminiscences de la découverte des chiens domestiques, dans la mesure où l'ensemble de ce mythe se rapproche fortement de l'épisode du chien boucher dans le manuscrit de Luján.

*Jagua re'õngue reity rami, cristiano oikoẽymba'e re'õngue reitygi ytyapy'pe. On jette les corps des infidèles aux ordures comme s'ils étaient des chiens morts [como a perros muertos echan los cuerpos de los infieles al muladar]*<sup>1431</sup>.

*Jagua re'õngue reity rami, ikaraieymba'e te'õngue reitygi ityapy'pe. On jette les corps des infidèles aux ordures comme s'ils étaient des chiens morts [como a perros muertos echan los cuerpos de los infieles al muladar]*<sup>1432</sup>.

On retrouve à l'identique cette image marquante dans les préoccupations des dévots anglais de l'époque moderne, craignant de mourir sans accès aux sacrements<sup>1433</sup>. En effet, comme l'ont bien démontré les études de Keith Thomas et d'Éric Baratay, le chien s'est également distingué par la place préminente qui lui a été attribuée dans les débats féroces entre tenants et censeurs des doctrines cartésienne et mécaniste, les canidés servant à chaque fois de maître-exemple pour prouver que les animaux sont ou ne sont pas dépourvus d'âme sensible, voire rationnelle, certains polémistes étant prompts, notamment en Angleterre, à attribuer à leurs chiens de chasse un caractère propre, voire la responsabilité morale de leurs actes. C'est en effet au XVIII<sup>e</sup> siècle que se développent des préoccupations nouvelles quant à la survie *post-mortem* des âmes des animaux de compagnie, dont les chiens sont les principaux référents. Et, à la même époque, les missionnaires européens se trouvent confrontés, comme dans le cas de la Nouvelle-France, à des peuples amérindiens exigeant de leurs curés qu'ils offrent une sépulture chrétienne à leurs compagnons de chasse<sup>1434</sup>. Ces considérations peuvent sembler bien éloignées du Paraguay jésuite. Or, si l'on considère, aux deux extrémités chronologiques de l'histoire de la région, que les premiers conquistadors étaient très prompts à traiter leurs chiens de guerre en personnes à part entière et que les Guarani contemporains honorent leurs canidés en leur attribuant une âme divine immortelle (*ñe'ẽ porã* ou *ayvu*), le doute est permis quant au statut effectif des chiens à l'époque des missions<sup>1435</sup>. À partir et au-delà de ce cas exceptionnel, c'est donc la notion d'animalité même qu'ils nous appartient à présent d'interroger dans notre prochain chapitre, en gardant à l'esprit cette observation de terrain tirée des ethnographies de Vandervelden.

Le chien est comme une personne [*é igual gente*] parce qu'il aide les gens, il tue le gibier pour les gens, il mange de la viande et des os. Il aide, il cherche et il tue des porcs [des pécaris], des agoutis. C'est pour cela que nous ne mangeons pas les chiens, c'est un ami des personnes, c'est un ami à quatre pattes<sup>1436</sup>.

<sup>1431</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 181r.

<sup>1432</sup> MYMBA 1687-2669.

<sup>1433</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 58.

<sup>1434</sup> *Ibid.*, p. 127-128, 163-166, 184 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 31, 93, 105-107.

<sup>1435</sup> SANZ CAMAÑES, « Los caballos y los perros en la Conquista de América », art. cit., p. 494 ; SANTOS, « Dó e alegria », art. cit., p. 76. On retrouve cette spécificité animique, christianisée, chez KOHN, « How Dogs Dream », art. cit., p. 20.

<sup>1436</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 136. « Cachorro é igual gente, porque ele ajuda as pessoas, mata caça para as pessoas, come carne e osso. Ele ajuda, procura e mata porco, cutia. Por isso não come cães, e amigo da gente, amigo [de] quatro pés. » Cet extrait est tiré de carnets de terrain auprès des Karitiana. L'auteur définit ailleurs les chiens comme animaux humanisés et humains dégradés. FERREIRA VANDER VELDEN, « Cachorro morto », art. cit., p. 37.

## 2.2. CHAPITRE 5. DE NOUVELLES LIMITES À L'HUMAIN

Arrivés à la moitié de notre parcours, force est de constater que l'ensemble des données que nous avons réunies jusqu'à présent tendent à relativiser l'impact effectif du projet jésuite de conversion par pastoralisation. Ni la zoonymie, où le poids de la faune locale demeure souterrain mais constant, ni les pratiques, où chasse, pêche et cueillette se maintiennent voire se prolongent à travers l'élevage et le christianisme, ni même l'adoption de l'équitation, paradoxalement censurée par les missionnaires, ne semblent aller dans le sens d'une implantation poussée de la domestication. De plus, comme nous venons de le démontrer, ni la création inachevée d'une catégorie globale pour « l'animal », ni l'évolution du statut accordé aux mascottes apprivoisées ne plaide pour l'abandon des référents traditionnels, toujours présents à travers le concept de *cherymba* et l'importance nouvelle des chiens, par ailleurs essentiellement destinés à la chasse du gibier, voire du bétail. C'est sur la proximité dérangeante de ces canidés vis-à-vis des Indiens que nous avons conclu le chapitre précédent, ambiguïté qui n'est pas sans rappeler celle que nous avons croisée dans notre étude des chevaux missionnaires.

Dans de telles conditions, notre observation de la manière avec laquelle les habitants des Réductions ont classé les êtres vivants se doit d'aller plus avant. Car, au-delà du simple terme choisi pour désigner les animaux, que recouvrait exactement la notion même d'animalité, comme sphère conceptuelle opposée à l'humanité ? Où et comment la frontière entre ces deux ensembles était-elle tracée ? Afin de débiter cette nouvelle enquête, le meilleur point de départ consiste à revenir au fondement même du projet ignatien de « réduction », tel que le définissait Antonio Ruiz de Montoya à l'attention de son lectorat péninsulaire, dans les pages de sa *Conquista espiritual* de 1639.

J'ai vécu tout ce temps dans la Province du Paraguay, et comme au désert, à la recherche de bêtes féroces, d'Indiens barbares. J'y ai parcouru les champs et remué les forêts à leur poursuite, afin de les amener au bercail de la sainte Église et au service de sa Majesté. [C]es Indiens vivaient, suivant leur ancienne coutume, dans les montagnes, les champs et les forêts, dispersés dans des villages de cinq ou six maisons tout au plus, avant que notre persévérance, combinée à la prédication continuelle de l'Évangile, ne les réduise en grandes bourgades et fasse de leurs rustiques habitants des chrétiens policés. [...] Je prétends ici expliquer la force de l'Évangile, dont l'efficacité se manifeste dans le fait d'apprivoiser des lions, de domestiquer des tigres et de faire de ces bêtes sauvages des hommes, et même des anges [...] <sup>1437</sup>.

---

<sup>1437</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 1v, 63v. « He vivido todo el tiempo dicho en la Provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de su Majestad. [A]quellos indios que vivían a su usanza antigua en sierras, campos, montes y en Pueblos, que cada uno montaba cinco o seis casas, reducidos ya por nuestra industria a poblaciones grandes y de rústicos vueltos ya en políticos cristianos con la continua predicación del Evangelio. [...] La fuerza del Evangelio pretendo explicar, cuya eficacia se ve en amansar leones, domesticar tigres y de montaraces bestias hacer hombres y aun ángeles [...]. »

Si l'on en croit Montoya, l'entreprise missionnaire tout entière aurait dès lors consisté en un procès d'humanisation, visant à extraire les Indiens d'une animalité liée à un mode de vie dispersé, au contact du gibier et loin des préoccupations religieuses. Pour comprendre l'ambition de ce projet, mais aussi sa logique interne, il faut garder à l'esprit que Montoya appuie ici son propos sur une vision hiérarchisée et scalaire de la création, définissant l'humanité comme un état intermédiaire entre la perfection des anges et l'imperfection animale. Désigné par les historiens de la philosophie comme théorie de la « grande chaîne des êtres », ce paradigme semble être au cœur du discours des missionnaires<sup>1438</sup>. Il s'appuie tout particulièrement sur l'idée de raison, principe à partir duquel s'organise la pyramide des existants : les objets, les plantes et les animaux en sont dénués, les humains disposent d'une raison imparfaite, les anges et Dieu se définissent par une rationalité supérieure. C'est précisément suivant ce motif que les Réductions sont pensées comme la promotion d'un mode de vie « rationnel », dont l'élevage fait partie intégrante, comme le rappelle très explicitement Francisco Jarque.

Il y a d'autres établissements, érigés en propre sous le nom de missions, dans les villages mis en place par la Compagnie de Jésus auprès d'Indiens qui, auparavant, vivaient en gentils, dispersés comme dans des bandes, à travers les forêts, les champs et les montagnes, afin de les réduire à une vie chrétienne, rationnelle et politique et au commerce humain, dans des villages qui, pour cette raison, se nomment Réductions, [dotés] d'exploitations pour tout type de bétail, grâce auquel les Indiens peuvent subvenir à leurs besoins et vivre en une République rationnelle, en oubliant le désert de leurs coutumes païennes, où ils erraient, dispersés par le manque de moyens nécessaires afin de satisfaire leur voracité<sup>1439</sup>.

Il faut nous rappeler, dans le prolongement des réflexions menées au cours de nos précédents chapitres, que dans le castillan de l'époque moderne, les termes *racional* et *irracional* ne sont pas uniquement employés comme adjectifs, mais avant tout comme substantifs. Le premier est, de la sorte, synonyme d'humain et le second d'animal, ces

<sup>1438</sup> LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New Brunswick : Transaction Publishers, 1964<sup>2009</sup>, p. 59. « *The result was the conception of the plan and structure of the world which, through the Middle Ages and down to the late eighteenth century, many philosophers, most men of science, and, indeed, most educated men, were to accept without question – the conception of the universe as a “Great Chain of Being”, composed of an immense, or – by the strict but seldom rigorously applied logic of the principle of continuity, of an infinite number of links ranging in hierarchical order from the meagerest kind of existents, which barely escape nonexistence, through “every possible” grade up to the ens perfectissimum – or, in a somewhat more orthodox version, to the highest possible kind of creature, between which and the Absolute Being the disparity was assumed to be infinite, everyone of them differing from that immediately above and that immediately below it by the “least possible” degree of difference.* » Lovejoy associe cette doctrine, d'origine platonicienne et aristotélicienne, au « principe de plénitude » déterminant que la Création se doit d'être la plus diverse, et donc graduelle et continue, que possible. Elle est notamment représentée, à l'époque moderne, par Leibniz et Spinoza et diffusée par le jésuite Robert Bellarmine, d'après les p. 91-92 et 104. Voir aussi les p. 102-103, qui font de la rationalité le principe directeur de ce schéma, sur lequel nous reviendrons en détail.

<sup>1439</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 295, 297-298. « *Hay otras casas que se alzan, como propio, con el nombre de misiones, en los Pueblos que ha dispuesto la Compañía de Jesús, con indios que antes vivían gentiles, dispersos, como en cuadrillas, por los bosques, campos y serranías, reduciéndolos a vida cristiana racional, política y humano comercio en Pueblos, que por esto se llaman Reducciones, [dotadas de] dehesas para todo género de ganado, con que puedan conservarse los indios y vivir en República racional, olvidando los desiertos de sus costumbres gentílicas, en que vagueaban dispersos, por la falta de medios para satisfacer su voracidad.* »

acceptions étant encore absentes en 1611 du *Tesoro* de Covarrubias, avant de prendre une importance de premier ordre dans le *Diccionario de Autoridades* de 1726-1739.

Irrationnel. Celui qui manque de raison, comme c'est le cas des brutes. [...] En termes logiques, cela équivaut à la différence qu'il y a entre l'homme et la brute.

Rationnel. En philosophie, c'est le prédicat essentiel qui constitue la différence entre l'homme et la brute. On l'emploie comme substantif<sup>1440</sup>.

S'il ne fait donc aucun doute qu'à l'époque moderne c'est la possession ou non de raison qui désigne l'humain par rapport à l'animal, comment ce concept définitoire de l'entreprise missionnaire et de la « chaîne des êtres » a-t-il été traduit en guarani ? Afin d'en avoir le cœur net, la méthode la plus simple consiste à nous référer à une traduction en guarani de la *Conquista espiritual*, réalisée dans les missions environ un siècle après la publication de l'original castillan, et donc exactement contemporaine du *Diccionario de Autoridades*. Le passage que nous venons de citer n'y a malheureusement pas été traduit, contrairement au fragment suivant, donnant à lire la joie supposée d'un Guarani récemment converti et prenant dès lors conscience de sa sortie de l'animalité.

Un Père dit ainsi à l'un des esclaves de la Vierge : votre ancienne et méprisable condition d'infidèles vous est-elle préférable, dites-vous : « soyons donc ainsi » ? « Pas du tout, mon père », lui répond-il. Depuis que nous nous sommes offerts à la bonne Vierge, en vérité ces vices ne sont plus dans nos cœurs et notre désir de retourner à nos anciennes coutumes a disparu. Notre cœur est tout changé et c'est comme si, en nous regardant, nous ne nous reconnaissons plus : hier nos coutumes ne différaient en rien de celles des animaux imbéciles [*mba'e mymba tavy reko*] et maintenant, la connaissance des coutumes des êtres humains rationnels [*ava ijarakuava'e reko*] se trouve parmi nous<sup>1441</sup>.

*Ava ijarakuava*, « humains dotés d'*arakuava* ». Voilà donc la notion qui équivaut en guarani missionnaire à celle de raison et qu'il nous faudra examiner dans ce chapitre. Dans quelle mesure ce concept est-il parvenu à transmettre la doctrine selon laquelle l'ensemble des *mba'e mymba*, catégorie déjà précairement définie, comme nous l'avons constaté, se caractérise par une infériorité essentielle vis-à-vis des humains, infériorité pouvant se résumer par l'absence de la rationalité, entendue comme une disposition interne déterminant le propre de l'homme ? Si la question peut sembler évidente, elle

<sup>1440</sup> DA, vol. 4 et vol. 5. « Irracional. El que carece de razón, como son los brutos. [...] En términos lógicos, vale la diferencia que hay del hombre al bruto. » « Racional. En la filosofía, es el predicado esencial que constituye la diferencia entre el hombre y el bruto. Usáse como sustantivo. »

<sup>1441</sup> Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 60, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Ava reta ikaiaieyva'ekue Tupã upe iñemboaguyjeiukahague*, ANONYME (trad.), San Borja, 1737, f° 309v. Cette traduction est également connue à travers trois autres exemplaires, que nous aurons l'occasion de présenter en détail, en même temps que les « esclaves de la Vierge », dans notre chapitre 8. Voir également la mise au point que nous proposons en conclusion. « *Pa'i amo na he'i Tupãsy voja pete'i amo upe: "peiporãngue reko vyte panga akói pendeko ndekoa'ukue pekaraiẽramo guaréra, "emona jaiko tamo" pejava'u va'e". "Ani etei cherúva", he'i. "Tupãsy marangatu upe oreñeme'ẽrire terako oque etei orep'yápe aipórami orerekokue havãngue, ha'e okañyẽmba orehegui evokói orerekokuera'u porãngereko havãngue. Oñembote ete yma orep'y'a reko, ha'e oromaẽramo orejoehe ndorokokuavaevéi nunga: kuehe rako ndojavýi orereko mba'e mymba tavy reko, ha'e ang katu ava ijarakuava'e reko ojekuaa ete orep'a'ũme."* »

l'est beaucoup moins en tenant compte des apports de l'anthropologie de la nature en général et, plus particulièrement, des analyses ayant été dédiées aux peuples animistes.

En effet, comme l'a montré Irving Hallowell en 1960 dans un article pionnier, certains peuples amérindiens se caractérisent par une vision du monde où la catégorie de « personne » transcende de loin celle d'humain et d'animal. En d'autres termes, bien plus que l'appartenance à une espèce donnée ou la possession d'un esprit, autant de principes de discontinuité, c'est à l'inverse un principe de continuité qui caractérise les cosmos animistes, à travers l'idée de « personne » (*person*), qui renvoie avant tout aux relations sociales entretenues avec des humains, comme avec des non-humains<sup>1442</sup>. Un exemple donné par Hallowell à propos des Ojibwa du Canada nous est familier, car nous l'avons déjà croisé plus haut : celui des « esprits-mâtres » du gibier imposant une éthique cynégétique réciprocaire aux chasseurs<sup>1443</sup>. Comme dans le cas des Guarani, ces « personnes » sont réputées pouvoir se manifester sous forme animale aussi bien qu'humaine par l'intermédiaire de métamorphoses, expliquant précisément pourquoi l'apparence externe des êtres joue tout autant dans leur classification que les relations sociales que l'on entretient avec eux. Celles-ci sont permises par le fait que les humains et les animaux sont supposés partager une même âme, qui leur accorde des facultés langagières, une sensibilité, une volition, une mémoire et même un entendement jugés communs<sup>1444</sup>. Comment, dès lors, traduire une telle vision du monde dans les termes castillans hiérarchiques, binaires et exclusifs qui étaient ceux de Montoya et de Jarque ?

Cet enjeu renvoie directement à la théorie des ontologies forgée par Philippe Descola, qu'il est nécessaire d'évoquer en préambule de notre étude afin de cimenter le langage notionnel qu'elle mobilise, mais aussi dans le but de souligner l'exceptionnel intérêt ethno-historique du cas paraguayen. Prenant note de l'absence d'universalité de la dichotomie entre nature et culture, Descola considère que la « composition des mondes » d'un groupe humain à l'autre est organisée par une dyade plus fondamentale qui a trait à ce qu'il nomme des « modes d'identification ». Selon lui, la ligne séparant les humains des non-humains est en effet systématiquement déterminée par le fait de reconnaître ou de nier des similitudes et des différences relevant soit de l'intériorité, soit de la physicalité, ces deux attributs renvoyant à une série de caractéristiques jugées

---

<sup>1442</sup> HALLOWELL Irving A., « Ojibwa Ontology, Behaviour and Worldview », in DIAMOND Stanley (dir.), *Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin*, New York : Columbia University Press, 1960, p. 19-52 ; p. 20, 30. « While in all cultures "persons" comprise one of the major classes of objects to which the self must become oriented, this category of being is by no means limited to human beings. [T]he concept of "person" is not, in fact, synonymous with human beings but transcends it. » Hallowell n'en déduit pas pour autant que, pour les animistes, tous les animaux sont des personnes : comme nous le constaterons plus bas, ce statut est l'apanage de certains individus, qu'ils soient animaux ou humains.

<sup>1443</sup> *Ibid.*, p. 30, 45.

<sup>1444</sup> *Ibid.*, p. 35, 41. P. 37 pour la citation suivante : « So far as appearance is concerned, there is no hard and fast line that can be drawn between an animal form and a human form because metamorphosis is possible. In perceptual experience, what looks like a bear may sometimes be an animal and, on other occasions, a human being. What persists and gives continuity to being is the vital part, or soul. » Se reporter au chapitre 9 pour les conséquences de cette idée.



essentielles afin de fixer la frontière avec les animaux, mais aussi avec les plantes, les objets et les êtres spirituels. Ces deux pôles sont alors définis de la manière suivante<sup>1445</sup>.

Par le terme vague « d'intériorité », il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. On peut aussi y inclure les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites encore comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine, parfois objectivés dans un nom ou une épithète qui nous sont communs. Il s'agit, en somme, de cette croyance universelle qu'il existe des caractéristiques internes à l'être ou prenant en lui sa source, décelables dans les circonstances normales par leurs seuls effets, et qui sont réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers. La physicalité n'est donc pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité<sup>1446</sup>.

Pour Descola, c'est bien l'articulation de ces deux facteurs qui donne naissance à différentes « ontologies », définies comme donnant lieu à autant de « systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de points d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité ». Ces ontologies détermineraient à leur tour l'émergence de « collectifs » incluant ou excluant des non-humains, représentés comme faisant ou non partie intégrante de la vie sociale des humains<sup>1447</sup>. Ces deux concepts présentent ici l'intérêt d'aller au-delà de l'étude séparée des sociétés, sous l'angle des sciences humaines ou des sciences de la nature, en faisant primer l'analyse des relations et la prise en compte des continuités<sup>1448</sup>.

---

<sup>1445</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 204-210. Descola définit l'identification comme le « schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et les existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue ». Les « modes d'identification » sont l'un des deux grands « schèmes intégrateurs des pratiques » descoliens, aux côtés des « modes de relation », sur lesquels nous reviendrons dans nos chapitres 7, 8 et surtout 9.

<sup>1446</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

<sup>1447</sup> *Ibid.*, p. 220-221, 425.

<sup>1448</sup> DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli, « Introduction », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres : Routledge, 1996, p. 1-21; p. 12. « *Going beyond dualism opens up an entirely different intellectual landscape, one in which states and substances are replaced by processes and relations [...].* » Pour une première (re)formulation des notions de « schèmes de la pratique », « modes d'identification », « animisme » et « naturalisme » voir, dans ce même volume, DESCOLA Philippe, « Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres : Routledge, 1996, p. 82-102.

Sur ces fondements notionnels, Descola bâtit une typologie générale des ontologies, dont deux modèles nous intéresseront plus particulièrement au cours de notre analyse.

S'appuyant sur les apports d'Hallowell et suivant l'invitation d'autres auteurs tels que Bird-David, Descola s'est d'abord employé à réformer la notion d'animisme, qui était jusque-là associée aux théories évolutionnistes de Taylor (pour qui il s'agissait du premier stade de la religion, consistant à projeter l'intériorité humaine sur le monde extérieur) et aux thèses structuralistes de Lévi-Strauss (où l'animisme était une forme de classification des catégories naturelles à partir des référents culturels)<sup>1449</sup>. Suivant le paradigme ontologique de Descola, l'animisme se définit plutôt par l'identification des non-humains à partir de différences corporelles et non d'ordre psychique, la continuité des intériorités étant présupposée, comme nous l'a rappelé le cas ojibwa d'Hallowell.

[L'animisme consiste en] l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de « culture » aux non-humains, avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois, cette humanisation n'est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écailles ou d'écorce, autrement dit, par leur physicalité<sup>1450</sup>.

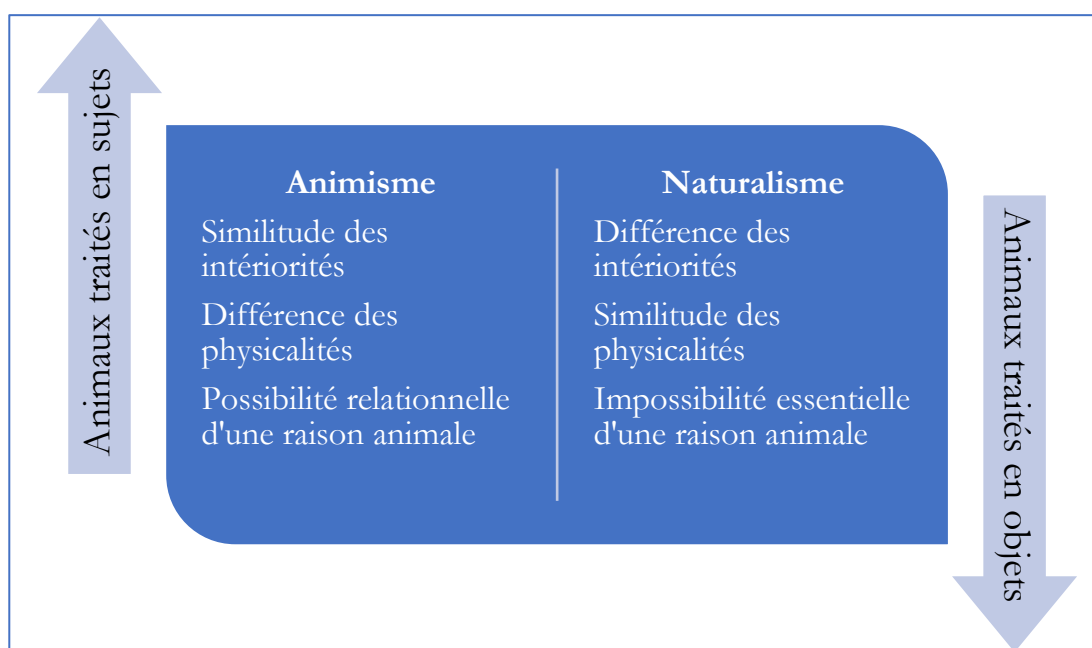
À l'inverse, le naturalisme se définit par une exclusion des non-humains sur la base d'une différence intérieure, la continuité des corps étant donnée comme évidente. Nous retrouvons ici la logique développée par le *Diccionario de Autoridades* et formulant la frontière entre l'homme et l'animal via la possession ou l'absence de raison. Du point de vue de Descola, cette configuration en miroir de l'animisme, lié notamment aux peuples d'Amérique du Nord et des Basses-Terres, et du naturalisme, considéré comme étant le propre de l'Europe occidentale à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, rend ces deux ontologies singulièrement incompatibles, car l'une attribue notamment le statut de personnes aux animaux, perçus comme partageant un entendement et des normes sociales communs, tandis que l'autre restreint la catégorie de personnes et l'accès à la vie sociale aux seuls humains, sur la base d'une raison exclusive. Comment, dès lors, les missionnaires du Paraguay pourraient-ils prétendre convertir, aussi aisément que le

<sup>1449</sup> BIRD-DAVID Nurit, « Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, vol. 40, 1999, p. 67-91; p. 67-71. Dans une formulation célèbre, Bird-David considère que le *cogito* des animistes n'équivaut pas à « je pense, donc je suis » mais à « je suis en relation, donc je suis ». L'accent sur la dimension relationnelle de l'animisme est l'un des principaux apports du « tournant ontologique », en comparaison avec TAYLOR Edward B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres : J. Murray, 1871 ; LÉVI-STRAUSS Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

<sup>1450</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 229-230. Comme nous l'avons déjà vu avec Hallowell, le fait que la frontière entre humains et non-humains passe essentiellement par le corps n'implique pas qu'elle soit fixe, puisque la possibilité de la métamorphose existe.

laisserait entendre le témoignage du Guarani cité par Montoya, une ontologie animiste continue et transversale en une ontologie naturaliste devenue discontinue et binaire ?

Ce schème [le naturalisme] inverse la formule de l'animisme, d'une part en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités, d'autre part en renversant le sens de leur inclusion hiérarchique, les lois universelles de la matière et de la vie servant au naturalisme de paradigme pour conceptualiser la place et le rôle dévolus à la diversité des expressions culturelles de l'humanité. [...] Ce qui différencie les humains des non-humains pour nous, c'est bien la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment, de même que les groupes humains sont réputés se distinguer les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes, en vertu d'une sorte de disposition interne que l'on a longtemps appelée « l'esprit d'un peuple » et que nous préférons à présent nommer « culture » [...]. C'est pourquoi la formule naturaliste est bien une inversion complète de la formule animique : tandis que la seconde fait prévaloir l'universalité de la condition de sujet moral, et les relations entre humains et non-humains qu'elle autorise, sur l'hétérogénéité physique des classes d'existants, la première subordonne la société humaine et ses contingences culturelles à l'universalité des lois de la nature<sup>1451</sup>.



**Figure 49 : incompatibilité entre les ontologies animiste et naturaliste d'après la « syntaxe » typologique de Philippe Descola (2005)**

Précisément, sur ce point, les thèses de Descola ne prétendent pas offrir de cas d'étude historique comparable à celui des missions du Paraguay<sup>1452</sup>. L'anthropologue revendique une approche typologique et synchronique, délaissant l'analyse des causes

<sup>1451</sup> *Ibid.*, p. 302-306, 349. Comme le soulignait déjà Hallowell, le concept même de « nature » est absurde en contexte animiste, dans la mesure où les principales forces du cosmos sont toutes personnifiées et entretiennent des relations sociales rendant illusoire toute velléité d'extraction solipsiste de l'humain vis-à-vis du reste des existants qui l'entourent.

<sup>1452</sup> Nous adoptons ce schéma à partir de celui, fameux, proposé par *Ibid.*, p. 220-221.

et des transformations au profit de l'étude d'une « combinatoire », c'est-à-dire d'une forme de « syntaxe » des ontologies<sup>1453</sup>. Descola considère en effet que le passage d'une ontologie à une autre est un processus extrêmement lent, généralement déclenché par des phénomènes d'ampleur, telles que des migrations ou des catastrophes climatiques, dont l'absence de documentation rendrait l'analyse sur le temps long très illusoire<sup>1454</sup>.

Ce caractère anhistorique, découlant tant de l'influence du structuralisme lévi-straussien que d'une forme de dé-historicisation du concept foucauldien d'*épistémè*, a fait l'objet de diverses critiques, surtout de la part d'historiens<sup>1455</sup>. Descola a répondu à ces questions en proposant précisément l'étude du contexte colonial américain comme un laboratoire privilégié car mettant en jeu des contacts brutaux, non seulement entre des groupes humains mais également entre des populations animales tenues isolés durant des millénaires. Descola pense surtout à la colonisation du Mexique et du Pérou, et ne cite donc pas le Paraguay, en évoquant à nouveau l'enjeu de l'accès aux sources<sup>1456</sup>. Or, comme nous essayons de le démontrer depuis le début de notre étude, les Réductions constituent de ce point de vue un observatoire documentaire exceptionnel, qui nous permet d'envisager une stratigraphie de la langue guarani pastoralisée et, à travers elle, de l'implantation, plus ou moins réussie, des représentations et des pratiques prônées par les Pères. Dans quelle mesure ce corpus nous permet-il de constater, ou d'infirmer, la possibilité d'une transition ontologique des Guarani, de leur animisme traditionnel vers une ontologie naturaliste qui devrait primer en ce début de XVIII<sup>e</sup> siècle, où la religiosité catholique et l'implantation du bétail connaissent leur authentique âge d'or ?

---

<sup>1453</sup> *Ibid.*, p. 16-17, 666. « En accordant la priorité à une analyse combinatoire des modes de relation entre les existants, j'ai été conduit à différer l'étude de leur évolution, un choix de méthode et non de circonstance [car] l'engendrement d'un système ne peut être analysé avant que la structure spécifique de ce système n'ait été mise au jour [...]. Contre l'historicisme, et sa foi naïve dans l'explication par les causes antécédentes, il faut rappeler avec force que seule la connaissance de la structure d'un phénomène permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines. »

<sup>1454</sup> *Ibid.*, p. 620-622, 658-661. En réalité, les p. 620-662 de *Par-delà nature et culture* sont consacrées à la disparition de l'animisme chez les peuples d'Amérique du Nord et de Sibérie adoptant l'élevage du renne, mais cet unique exemple de diachronie (en dehors du naturalisme européen) ne s'appuie pas sur une méthode historique mais sur la comparaison synchronique de groupes voisins, témoignant chacun d'un degré différent d'abandon de l'animisme. Cette approche méthodologique s'explique bien entendu par le choix de ne pas prendre en compte les sources issues d'archives.

<sup>1455</sup> DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 42, 111-112, 176-177. Parmi les critiques de l'anhistoricité de l'approche ontologique (aux côtés d'accusations de non prise en compte des pratiques au profit des seules représentations), consulter DIGARD Jean-Pierre, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, vol. 177-178, 2006, p. 413-428; p. 415, 420, 423. D'autres réserves, provenant de l'anthropologie ou de la sociologie, tiennent à la dépendance de la théorie de Descola vis-à-vis des obsessions classificatoires et fixistes du structuralisme et au fait qu'elle reproduirait la dyade nature/culture en la remplaçant par celle de l'intériorité et la physicalité, certes toujours actualisée différemment, mais toujours universelle. LATOUR Bruno, « Perspectivism: "Type" or "Bomb"? », *Anthropology Today*, vol. 25, n° 2, 2009, p. 1-2 ; TURNER Terence, « The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness », *Tipiti*, vol. 7, n° 1, 2009, p. 3-40; p. 4, 10, 15, 29 ; COSTA Luiz et FAUSTO Carlos, « The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies », *Religion and Society*, vol. 1, 2010, p. 89-109; p. 94 ; HALBMAYER Ernst, « Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies », *Indiana*, vol. 29, 2012, p. 9-23; p. 483, 486.

<sup>1456</sup> DELUERMOZ et JARRIGE, « Les animaux et l'histoire », *art. cit.*; p. 126-127. Voir également DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 361-385.

Avant de nous lancer dans cette étude, deux remarques complémentaires sont de rigueur. Il s'agit avant tout de garder à l'esprit les risques que suppose toute forme de binarisme réducteur. Dès les recherches d'Hallowell, nous savons en effet qu'être animiste ne signifie pas accorder le statut de personne à tous les animaux, en toutes circonstances et de la même manière d'un peuple à un autre. Réciproquement, il serait naïf, car nous en avons croisé de nombreux exemples dans les chapitres précédents, de supposer que tous les ignatiens sont de parfaits naturalistes, considérant de manière uniforme tous les animaux comme de simples corps dépourvus d'âmes. Comme nous pourrons l'expliquer plus avant, la notion de naturalisme proposée par Descola est avant tout redevable d'une philosophie cartésienne et d'une « Révolution scientifique » moderne, dont les jésuites se montrent particulièrement critiques<sup>1457</sup>. Il nous faut de ce point de vue garder à l'esprit les recommandations de Bruno Latour, suivant lesquelles la supposée modernité européenne a avant tout consisté en une « purification », c'est-à-dire en une séparation discursive des objets naturels et des sujets culturels, alors que, dans la pratique, ont proliféré des « quasi-objets » ou « quasi-sujets » au statut précaire. Nous devons nous souvenir de l'invitation de Latour lui-même à réaliser au sens strict une « anthropologie symétrique », étudiant à parts égales l'ontologie des Guarani des missions et celle de leurs administrateurs<sup>1458</sup>. Reconnaissons à ce sujet que Descola a bien théorisé la possibilité d'ontologies mixtes, quand un mode d'identification majeur prime dans la plupart d'une population donnée, tandis qu'un petit nombre d'individus développent des collectifs minoritaires<sup>1459</sup>. Qu'en sera-t-il : le naturalisme jésuite sera-t-il marginalisé, ou serait-ce l'animisme qui survit de façon minoritaire et clandestine ?

La seconde considération relève plus précisément des sources à valoriser et de la méthode devant leur être appliquée. Jusqu'à présent, nous avons suivi un protocole principalement quantitatif, fondé sur l'étude sérielle des entrées de la base MYMBA,

---

<sup>1457</sup> Descola considère qu'avant l'imposition du naturalisme au XVII<sup>e</sup> siècle, l'ontologie dominante en Europe occidentale était l'analogisme, dont le mode d'identification postulait une différence et une ressemblance des intériorités et des physicalités, fragmentées d'un individu à un autre, sans continuité des âmes animiste ni continuité des corps naturaliste. La « chaîne des êtres » en aurait été le paradigme dominant, avant d'être cooptée par la naturalisme en ne hiérarchisant plus que des discontinuités intérieures. Comme nous le verrons, le potentiel subversif de la « chaîne des êtres » vis-à-vis du naturalisme nous semble plus marqué. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 351-358. « J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. [...] Et de fait, à partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'échelle des êtres perd peu à peu sa dimension analogique pour n'être bientôt plus employée que comme une métaphore familière au service de l'ontologie naturaliste, une formulation commode du principe de la continuité des physicalités probablement nécessaire au sujet connaissant pour qu'il puisse affirmer sans doute ni remords l'absolue singularité de son esprit. Car c'est peut-être à la Renaissance que l'analogisme a brillé en Europe de ses feux les plus vifs, avant de s'effacer dans une existence souterraine [...] »

<sup>1458</sup> LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 20-21, 60-63, 73-75, 125. Latour note que le XVII<sup>e</sup> siècle s'emploie à distinguer les sujets des objets, le XVIII<sup>e</sup> siècle à les séparer, le XIX<sup>e</sup> siècle à les opposer et le XX<sup>e</sup> à les rendre incommensurables, le XXI<sup>e</sup> devant donc les déconstruire.

<sup>1459</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 403, 612-615 ; DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, op. cit., p. 310-311. Plus généralement, la dimension sociale de la constitution des ontologies reste encore méconnue.

mises en relation avec d'autres types de documents. Or, ce n'est pas dans les lexiques, ni dans les grammaires, ni même dans les textes de la vie quotidienne, que l'ontologie missionnaire est définie. Afin de la reconstituer, il nous faut nous tourner vers deux autres genres discursifs que nous avons jusqu'à présent laissés de côté et dont la forte dimension prescriptive est précieuse pour reconstituer le discours, plus abstrait, tenu sur l'animalité comme inverse de l'humanité : les catéchismes d'une part et les manuels de vie chrétienne de l'autre. Dans la mesure où ce sont des fragments textuels moins nombreux circonscrits mais plus étendus qu'il nous faudra mobiliser, sans pour autant négliger les apports de la base MYMBA, nous développerons dans les pages suivantes une approche plus qualitative, s'appuyant sur la traduction plus fréquente d'extraits doctrinaux en guarani. Nous poursuivrons cette démarche dans les chapitres suivants, en incorporant à chaque fois un nombre croissant de sources diverses. L'enjeu est ici d'intégrer plus fortement la langue dans l'étude des ontologies, cet aspect étant moins valorisé méthodologiquement par Descola que d'autres auteurs, comme Hallowell<sup>1460</sup>.

À partir de ce corpus catéchétique et dévot, nous tâcherons de démontrer que les Pères ont eu à cœur de traduire un paradigme proche du naturalisme, car établissant la différence entre l'homme et l'animal sur la base de la raison. Hérité de la scolastique thomiste, ce modèle reste plus gradualiste que la doctrine cartésienne dominante au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où il attribue des âmes aux animaux, certes inférieures mais garantes d'une intériorité. Or, nous verrons dans un deuxième temps que la traduction de l'idée de raison comme *arakuaa* a causé des résultats paradoxaux, dans la mesure où ce vocable a simultanément été utilisé pour exprimer les notions d'éducation humaine et de dressage animal. En résulte, contre toute attente, que des animaux peuvent acquérir une forme de rationalité, tandis que des humains peuvent la perdre ou en être dépourvus. Nous constaterons enfin que ce surprenant effacement des frontières ontologiques tient autant à l'animisme guarani qu'à l'existence parmi les jésuites d'un discours mineur, le plutarquisme, ayant tendance à voir dans les bêtes des individus doués d'un instinct social exemplaire. Nous en concluons que la raison n'est pas, dans les missions, un attribut humain inné et exclusif, mais le signe d'une relation sociale transversale, graduelle et acquise, compatible avec l'animisme et établissant des différences entre individus plus qu'entre espèces. Ce faisant, nous espérons contribuer au passage de l'étude de la « syntaxe » des ontologies, prônée par Descola, à l'examen de leurs « traductions », de la « composition » des mondes vers leur « concordance », suivant un vœu développé dans les toutes dernières lignes de *Par-delà nature et culture*<sup>1461</sup>.

<sup>1460</sup> Descola considère que les relations à la faune passent par des pratiques corporelles non verbalisées, ce qui rendrait caduque toute approche linguistique. À défaut de nous donner l'accès à la richesse d'une observation participante, le témoignage du corpus en langue guarani nous permet toutefois d'entrevoir la richesse des hybridations paraguayennes. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 585. Comparer avec l'importance accordée à l'étude de la langue et des catégories qu'elle permet de mettre à jour, revendiquée par HALLOWELL, « Ojibwa Ontology », art. cit., p. 22.

<sup>1461</sup> La notion de « concordance des mondes » est formulée par Descola lui-même dans DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, op. cit., p. 307-310.

[C]omprendre comment un mode d'identification se transforme en un autre ou se perpétue dans ses principes et comment une relation perd ou conserve sa prévalence, voilà des tâches dont il est à peine besoin de souligner l'urgence et qui furent à peine ébauchées dans les pages qui précèdent<sup>1462</sup>.

### 2.2.1. Un corps, plusieurs âmes

À l'heure de nous plonger dans les pages des catéchismes et des traités dévots en guarani, il nous faut tout d'abord comprendre pourquoi les textes européens dont ils ont été tirés ont fait de la définition des âmes animales, de la rationalité et du propre de l'homme un enjeu central de la formation spirituelle catholique. De ce point de vue, il convient de rappeler que les interrogations catéchétiques sur l'intériorité des bêtes ne relèvent jamais de la curiosité philosophique gratuite mais visent toujours à borner, par contraste et généralement de manière fort privative, les frontières d'une humanité présentée comme supérieure. Comme l'a montré Erica Fudge pour l'époque moderne, le discours chrétien sur la raison ambitionne de réaffirmer un modèle essentialiste issu de l'Antiquité, confortant l'idée d'un hiatus total entre « rationnels » et « irrationnels », le fait même d'être en mesure de distinguer la bête de l'homme étant une prérogative propre aux humains<sup>1463</sup>. Ce faisant, les catéchistes du Vieux continent ne cessent de passer sous silence un legs aussi ancien, mais plus polémique, lié au concept d'animal. Rappelons en effet que « l'animal », par son étymologie, désigne en premier lieu tout être animé, c'est-à-dire doté d'une âme : plantes, bêtes, humains, anges, démons font donc tous partie, en théorie, de l'idée gréco-latine des animaux (*empsycha*, *animantia*) qui classe l'homme comme un animal parmi d'autres, du moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1464</sup>.

Grâce aux travaux de médiévistes tels que Joyce Salisbury ou, plus récemment, Pierre-Olivier Dittmar, nous savons à ce sujet que les derniers siècles du Moyen Âge ont eu pour préoccupation de promouvoir, non plus en latin mais en langues vulgaires, le concept de bête (*beste* en ancien français), qui désigne ce qu'il reste des animaux une fois plantes, hommes, anges et démons exclus. Renvoyant surtout aux quadrupèdes, en particulier domestiques, la « bête » s'impose dans le langage courant avec, au fil du temps, une connotation de plus en plus négative, liée à l'idée d'une infériorité vis-à-vis des humains. Le succès de ce paradigme débouche, à l'orée de l'époque moderne, sur un curieux renversement de situation. L'animal fait un retour en force dans les langues vulgaires, au prix de son alignement sur l'idée de bête, mais sans perdre tout à fait sa

<sup>1462</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 687-688. Cette approche a récemment été expérimentée, en faveur d'une persistance de l'animisme christianisé, par VILAÇA Aparecida, « Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn », *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 33, n° 2, 2015, p. 3-19.

<sup>1463</sup> FUDGE Erica, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2006, p. 1-6.

<sup>1464</sup> RESL Brigitte, « Introduction: Animals in Culture, ca. 1000-ca. 1400 », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 1-26 ; p. 3, 9-10.

signification initiale : au sens strict, « animal » est synonyme de « bête », tandis qu'au sens large, il désigne l'ensemble formé par les bêtes et les humains<sup>1465</sup>. Pour la pensée européenne, la conséquence de cette superposition réside dans le fait que, jusqu'à nos jours, la notion d'être humain renvoie à la fois à l'appartenance à une espèce animale (aux côtés des bêtes) et à une condition supérieure (excluant les bêtes). C'est le statut de personne et la possession de la raison qui, au sein de ce discours, ont pour fonction de mettre l'accent sur le second pôle aux dépens du premier, comme si l'appartenance de l'homme à l'animalité devait être exorcisée par une adjectivation privative, de telle sorte que l'être humain demeure certes un animal, mais avant tout un animal rationnel.

Comme nous allons le voir, cette oscillation sémantique, étrangère à la logique animiste, forme le socle à partir duquel le naturalisme européen s'est lentement établi, des philosophies antiques au cartésianisme, le Moyen Âge scolastique étant une étape intermédiaire, caractérisée par l'obsession d'une fixation claire du propre de l'homme. Il ne nous appartient bien entendu pas de revenir en détail sur cette histoire des idées de très longue durée, qui a déjà été reconstituée par Elizabeth de Fontenay et par bien d'autres philosophes, avant et après elle<sup>1466</sup>. Pour nous, l'intérêt est ici de ne pas perdre de vue que, bien loin des discours téléologiques faisant de l'émergence du dualisme naturaliste, du primat de la raison et de la subordination des animaux le résultat évident et fatidique de la pensée européenne, cette dernière s'est définie par son instabilité, ses incessants allers-retours et son caractère polémique, peut-être insuffisamment pris en compte par la théorie descolienne, si on la compare aux constats d'un Éric Baratay<sup>1467</sup>.

Il s'agit d'insister sur la dynamique historique de cette question [celle du statut de l'animal et de sa définition religieuse], sur la création, l'implantation, la résistance, la transformation des discours et des positions, de manière à montrer que la relation religieuse aux animaux est une construction historique d'ordre social et culturel, dont les attendus varient sans cesse dans le temps et dans l'espace<sup>1468</sup>.

Or, si débats il y a eu à l'époque moderne autour de l'âme des animaux, de leur rationalité et de leur relation à l'homme, ceux-ci ont vite reconnu dans les jésuites leurs principaux animateurs, à tel point qu'il est illusoire de prétendre comprendre les textes catéchétiques des missions sans savoir où la Compagnie se situe dans ces débats allant de l'Antiquité à Descartes, de l'aristotélisme au mécanisme, dans un début du XVIII<sup>e</sup>

<sup>1465</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 17 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 6-7, 220-229, 358.

<sup>1466</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit. Cette somme incontournable s'appuie notamment sur le précédent constitué par le numéro spécial coordonné par MARKOVITS Francine (dir.), « Sur l'âme des bêtes », *Corpus, Revue de Philosophie*, vol. 16-17, 1991. Celui-ci représente un point de départ précieux pour toute démarche en histoire des idées animalières.

<sup>1467</sup> Il convient toutefois de reconnaître que Descola fait de l'hétérogénéité interne et du rôle de nombreux hétérodoxes des traits définitoires du naturalisme, cette fragmentation exacerbée étant absente des autres ontologies. Dans le même temps, Descola affirme contre Latour que la modernité naturaliste a bel et bien existé, avec une puissance telle qu'il a été et reste extrêmement difficile de s'extraire de son influence. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 288-289, 306-314, 520-523, 672-677. L'apport décisif d'Éric Baratay a été de démontrer que cette hégémonie a été plus tardive et fragile qu'escompté, y compris en plein âge des Lumières, nuance que l'auteur propose de porter au dossier descolien. BARATAY Éric, *Des bêtes et des dieux : les animaux dans les religions*, Paris : Cerf, 2015, p. 76.

<sup>1468</sup> BARATAY, *Des bêtes et des dieux*, op. cit., p. 9.



siècle qui, paradoxalement, reste plus scolastique que jamais, du moins pour ce qui est des confins américains. Quels étaient dès lors les attendus philosophiques des Pères au moment d'expliquer aux Guarani en quoi devait consister leur propre humanité ? Et comment pouvaient-ils prévoir de leur faire perdre leur animisme en promouvant le concept européen « d'animal », dont le signifiant lui-même connotait l'idée d'une forme de continuité des âmes, et donc peut-être des rapports sociaux entre les êtres ? Le but de notre démonstration est de souligner que ce n'est pas par hasard si les écrits des ignatiens font primer la notion « d'irrationnel », plus clairement verticale, sur celle « d'animal », trop peu commode car trop horizontale. Pour autant, les missionnaires ne nient pas le fait que les bêtes disposent d'une âme propre, certes inférieure, mais dont l'existence ne fait aucun doute, quand bien même ce point de doctrine rend le catholicisme dangereusement poreux vis-à-vis de l'animisme guarani. Plus que par un hypothétique manque de cohérence des Pères, ces hésitations s'expliquent par le poids écrasant d'une tradition de pensée qui remonte à la plus haute Antiquité européenne.

Des récits d'Homère à Platon et Aristote, en passant par la doctrine atomiste, l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme et, avant eux, les mysticismes d'Orphée ou de Pythagore, la conceptualisation grecque de l'âme est multiple et déjà contradictoire<sup>1469</sup>. Elle est reprise telle quelle par les auteurs romains. Au prix d'une simplification qu'il nous faudra nuancer, il est possible de retenir de ce legs les éléments précurseurs de l'émergence du naturalisme chrétien, qui semblent s'organiser suivant un vaste éventail allant du platonisme à la théorie stoïcienne-épicurienne, avec Aristote comme moyen terme. D'une part, le platonisme théorise une origine commune des âmes (*psuchê*) de tous les vivants, dont les capacités diffèrent selon les corps (*soma*) dans lesquels elles prennent forme. Chaque âme se divise en trois parties, rationnelle, irascible, appétitive. La première, immatérielle et immortelle, est plus développée chez l'homme que chez les autres animaux, doués d'un esprit comparable mais inférieur à celui des humains. Pour leur part, les stoïciens et les épicuriens établissent une frontière bien plus radicale et essentielle entre les uns et les autres, quoique pour des motifs différents. Certes, ces deux écoles considèrent que tous les êtres partagent un même souffle vital (*pneuma*), toutefois seuls les humains disposent de raison (*logos*), ce qui permet, pour la première fois, de distinguer les humains « rationnels » (*logika*) du reste des « irrationnels » (*aloga*). Ce hiatus s'appuie notamment sur l'idée que les animaux sont limités par un langage uniquement extérieur ou proféré (*logos prophorikos*), tandis que les humains ajoutent à ce dernier un langage intérieur ou intellectif (*logos endiathetos*). Ici, plus de différence de degré entre les existants, la raison constituant un critère discriminant car essentialiste.

---

<sup>1469</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 13-16 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 83-98, 135-156 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 7-58 ; NEWMYER Stephen T., « Animals in Ancient Philosophy: Conceptions and Misconceptions », in KALOF Linda (dir.), *A Cultural History of Animals in Antiquity*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 151-174 ; p. 158-160, 164-165 ; SENIOR Matthew, « The Souls of Men and Beasts, 1630-1764 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 23-46.

À mi-chemin entre ces deux pôles, l'anthropologie aristotélicienne offre une synthèse dont la modération explique sans doute la postérité, jusqu'aux Réductions du Paraguay jésuite<sup>1470</sup>. Grand représentant du gradualisme et grand architecte de la chaîne des êtres, Aristote postule que tous les êtres vivants sont dotés d'une ou de plusieurs âmes, dont la prolifération ou plutôt l'emboîtement trahit une position élevée dans la hiérarchie ontologique. Ainsi, les objets n'ont pas d'âme, mais les plantes en ont une, l'âme végétative, qui assure leur croissance et leur reproduction. Plus haut placés dans la gradation des êtres, les animaux superposent à l'âme végétative une seconde âme, sensitive, leur conférant la capacité de se mouvoir, de sentir et de désirer. Au-dessus d'eux, l'homme couronne cette pyramide par la possession d'une dernière âme, dite rationnelle, qui les dote du libre arbitre et de la conscience réflexive. L'intérêt de cette théorie est que la gradation des êtres se réplique au sein de chaque âme : les facultés plus élevées de l'âme sensitive dotent les animaux les plus proches de l'homme d'une vraie pensée pratique (*phantasia*) répliquant en mode mineur les capacités de la pensée rationnelle (*logike*). Suivant ce principe, les animaux à mémoire sensitive peuvent imiter la remémoration rationnelle humaine, mais pas l'égaliser. Cette logique vaut pour tous les attributs de l'humanité, tels que le langage voire la vie sociale. Aristote se distingue aussi du binarisme stoïco-épicurien, ainsi que de son maître Platon, dans la mesure où il considère qu'aucune âme ne peut être immatérielle, étant donné qu'elle donne la vie mais aussi la forme aux corps qu'elle habite. Aristote refuse enfin de se prononcer sur l'immortalité ou la mortalité des âmes, y compris celle de l'homme, se contentant d'affirmer que même l'âme rationnelle ne peut subsister sans corps. En définitive, la doctrine aristotélicienne reste floue sur la possibilité d'une âme rationnelle animale et recourt donc à des caractéristiques physiques (comme la main, la station debout ou un cerveau plus gros) pour définir un propre de l'homme. Selon Elizabeth de Fontenay :

L'âme se définit donc, chez les différents êtres vivants, par les fonctions nutritive, désirante, sensitive, locomotrice, pensante – la faculté supérieure impliquant l'inférieure, sans que la réciproque soit vraie. L'animal peut alors être décrit par sa situation dans cette hiérarchie psychique qui se confond avec l'échelle de l'organisation vitale et descend jusqu'au végétal. Les animaux peuvent posséder toutes les âmes, sauf la partie supérieure de l'âme supérieure<sup>1471</sup>.

Pour des motifs divers, liés au hiatus dans la transmission des écrits d'Aristote jusqu'à leur redécouverte dans l'Espagne médiévale, c'est d'abord le platonisme qui a fait l'objet d'une récupération par les Pères de l'Église, en particulier saint Augustin, qui accorde aux animaux un principe animique mortel (*anima*) tout en leur refusant l'accès à la part immortelle de l'âme (*animus*), divisée en trois parties (mémoire, volonté et intellect). L'homme est formé d'une composante corporelle, sensuelle et mortelle, l'*animus*, puis d'une *anima* spirituelle, rationnelle et immortelle, supérieure au corps et

<sup>1470</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 113-134 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 7-58 ; NEWMYER, « Animals in Ancient Philosophy », art. cit., p. 160-163 ; SENIOR, « The Souls of Men and Beasts », art. cit., p. 28-31.

<sup>1471</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 122.

donc aux animaux, car elle représente ce par quoi l'homme a été modelé à l'image de Dieu. Pour cette raison, sous l'influence du judaïsme transmis par saint Paul, Augustin préfère parler d'esprit (*mens*) pour définir ce propre de l'homme qu'il s'agit de bien distinguer de l'idée d'âme, jugée trop floue et poreuse vis-à-vis des animaux, puisque ceux-ci disposent eux-aussi d'un souffle vital d'où ils tirent leur existence<sup>1472</sup>. Non sans hésitations, on débouche ainsi sur un modèle ternaire où l'homme dispose d'un corps mortel, d'une âme-souffle de vie commune avec les animaux et d'un esprit incorporel, divin et immortel. Le platonisme christianisé de saint Augustin opte par conséquent déjà pour une forme de discontinuité bien plus marquée entre l'homme et l'animal, par la mise au point de la notion de *mens*, assimilant rationalité, divinité, incorporité et immortalité et offrant une arme efficace pour réprimer les cultes animaliers antiques. Ce n'est pourtant pas cette solution que nous retrouvons dans les sources en guarani.

Entre temps, s'est en effet produite la grande révolution scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, consistant en une réforme en profondeur de l'anthropologie chrétienne sous l'égide de saint Thomas d'Aquin, suite à la redécouverte de la philosophie d'Aristote. Le génie du thomisme a consisté en la christianisation de l'aristotélisme par sa fusion avec le néoplatonisme de saint Augustin. En d'autres termes, Thomas reprend l'échelle des êtres aristotélienne et la théorie des trois âmes emboîtées, à ceci-près que l'âme rationnelle sera désormais réputée immortelle et essentiellement spirituelle, bien que nécessairement unie au corps humain<sup>1473</sup>. Le thomisme rajoute une strate hiérarchique supérieure au-dessus de l'homme, celle des anges et des démons, qui se définissent par la possession de l'âme rationnelle, sans corps, ce qui les libère des limites physiques des âmes inférieures tout en leur conférant une pensée purement instinctive, sans recours aux sens ni nécessité de croître ou se reproduire. Combinée avec la révélation chrétienne, cette doctrine offre une grande synthèse de l'héritage antique et de la Bible, articulant en un seul discours cohérent le dualisme platonicien, l'essentialisme des stoïciens et des épicuriens et le vitalisme hébreu. C'est à présent l'âme rationnelle, dans sa définition aristotélienne, qui assure toute la stabilité de ce délicat édifice théorique. Quant à la notion augustiniennne d'esprit (*mens*), Thomas la passe sous silence au profit d'une idée nouvelle, « l'esprit animal », assurant la conduction des trois âmes à travers l'intégralité du corps humain et qui, nous le verrons, sera reformulée par Descartes. Plus généralement, comme le synthétise à nouveau Éric Baratay, le thomisme a pour ambition de récupérer le rôle des analogies homme-animal, évitées par saint Augustin.

---

<sup>1472</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 16-20 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 365-374 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 7-58 ; DE LEEMANS Pieter et KLEMM Matthew, « Animals and Anthropology in Medieval Philosophy », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 153-179 ; p. 159-161 ; BARATAY, *Des bêtes et des dieux*, op. cit., p. 24-28.

<sup>1473</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 7-58 ; DE LEEMANS et KLEMM, « Animals and Anthropology », art. cit., p. 157 ; BEULLENS Pieter, « Like a Book Written by God's Finger: Animal Showing the Path toward God », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 127-152 ; p. 129.

Les clercs reprennent la définition aristotélicienne et thomiste de l'homme animal raisonnable, ce qui les oblige à reconnaître les similitudes avec la bête. Il s'agit de la forme du corps, de la multitude des muscles, de la constitution des organes, mais aussi de la vie et du mouvement, deux aspects d'autant plus importants qu'ils révèlent une analogie intérieure, la présence d'une âme dont l'existence en l'animal fait l'unanimité. Les clercs mentionnent les trois âmes du thomisme : la végétative des plantes, la sensitive des bêtes, la raisonnable des hommes. Chaque âme supérieure englobant la précédente et les fonctions correspondantes, l'homme et l'animal ont les mêmes facultés végétatives et sensibles<sup>1474</sup>.

C'est ce curieux gradualisme antique, mêlé d'essentialisme chrétien, qui reste jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au cœur de la philosophie scolastique thomiste et forme le socle de la formation du personnel ecclésiastique et des catéchumènes, au prix d'un très grand nombre de réformes de détail ne remettant jamais en cause l'orientation générale du discours clérical. Ce modèle, dual mais non dualiste comme l'écrit Jérôme Baschet, est donc celui que nous retrouvons au Paraguay<sup>1475</sup>. Naturaliste, il l'est bien en partie dans la mesure où la différence entre homme et animal soit, en termes descoliens, le « mode d'identification » de l'animalité, réside dans une dissemblance des intériorités (possession ou non d'une âme rationnelle immortelle incorporelle) et dans une parenté des physicalités (partage d'un même corps animé par des âmes végétative et sensitive mortelles). Toutefois, comme le remarque Descola, ce paradigme, s'il contient en lui les germes du naturalisme radical, n'en constitue pas la forme aboutie, en ce qu'il laisse la possibilité d'analogies entre le domaine humain et animal, comme l'illustre la parenté de la mémoire ou de la pensée sensuelles vis-à-vis de leurs formes rationnelles<sup>1476</sup>. L'aboutissement de la logique naturaliste suppose de séparer plus radicalement et de manière définitive l'intériorité humaine de la corporalité animale, pour réduire à néant toute analogie entre l'une et l'autre et démolir une fois pour toutes cette grande chaîne des êtres qui ménage l'existence d'états intermédiaires entre les animaux les plus haut placés et les humains les plus précairement situés dans la hiérarchie ontologique. Il est notoire que c'est à Descartes qu'il est revenu de franchir ce Rubicon philosophique. Or, dans la mesure où le coup de tonnerre anti-scolastique est formulé au moment même où les missions du Paraguay sont fondées et où il ne tardera pas à susciter une réponse de la part de la Compagnie de Jésus, nous devons le considérer avec attention.

En effet, comme le rappelle Keith Thomas, « [l]e point de vue cartésien sur les âmes des animaux a donné lieu à une vaste littérature érudite et il n'est pas exagéré de le décrire comme une préoccupation majeure des intellectuels européens du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>1477</sup>. Nous allons le voir, ce constat vaut à plus forte raison pour les

<sup>1474</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 24.

<sup>1475</sup> BASCHET Jérôme, « Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralismo y dualismo », in PITARCH Pedro et AL. (dir.), *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, San Cristóbal de las Casas : Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, p. 41-77 ; p. 42, 44-44-48, 54-58 ; BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 7-9, 23-28, 30-33, 39-45, 49-50, 60, 301.

<sup>1476</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 128-136.

<sup>1477</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 41.

Réductions dans les décennies 1680-1730. Mais revenons à Descartes et à son « point de vue » qu'il convient de distinguer de celui de ses disciples, lesquels ont eu tendance à pousser les idées du maître dans leurs retranchements<sup>1478</sup>. Celui-ci n'a à l'origine pour ambition que de fonder une épistémologie robuste, en dépassant les hésitations de la scolastique au profit d'un dualisme rigoureux, détaché de toute analogie<sup>1479</sup>. Descartes cause un tournant, parfois qualifié de « grande réification » et correspondant à l'édition en 1637 du *Discours de la méthode*, traduit en latin en 1644. Le philosophe y nie purement et simplement l'existence des âmes végétative et sensitive, la rationalité humaine étant à ses yeux la seule catégorie d'âme existante. Connue pour son mécanisme, Descartes se présente pourtant comme un spiritualiste, faisant reposer le hiatus homme-animal sur l'existence d'une intériorité humaine postulée *a priori* et ne pouvant être démontrée empiriquement. Source de toute volition, de tout langage, de toute mémoire, de toute imagination, l'âme cartésienne est de surcroît indépendante d'un corps assimilé à une horlogerie complexe. Ce dernier constitue le seul élément partagé avec les animaux, dépourvus d'âmes et donc intégralement mécanisés. C'est cette théorie des « animaux-machines » qui donnera lieu à une « querelle des âmes animales » avec la Compagnie.

Il importe de faire ici preuve de mesure, en notant avec Peter Harrison et John Cottingham que Descartes ne réduit pas les animaux à de simples ressorts. S'il les voit comme des automates, c'est pour souligner qu'ils sont capables de se déplacer par eux-mêmes et, contrairement à un préjugé tenace, il ne leur nie pas la capacité à sentir la douleur<sup>1480</sup>. Plus modéré, il leur accorde la sensation mais pas la faculté de penser cette dernière, la conscience animale étant de l'ordre du simple réflexe. Comme le prouve la publication en 1641 des *Méditations métaphysiques*, ce qui compte pour Descartes est avant tout de séparer systématiquement les domaines de l'âme (*res cogitans*) et du corps (*res extensa*), en faisant du premier le seul élément définitoire de la personne humaine, créée par Dieu, immatérielle et donc immortelle. La jonction entre l'une et l'autre est assurée par l'existence de la glande pinéale, organe dont Descartes fait l'interface entre les facultés spirituelles et la perception corporelle. Cette connexion ne concerne que les hommes, les animaux n'étant que pure matière, pure corporalité et pur réflexe, dont l'étude relève désormais de l'anatomie, à l'image de l'intégralité d'un cosmos soumis à un procès de mathématisation qui, pour la première fois, caractérise la nature comme

<sup>1478</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 85-90 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 375-410 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 147-174 ; GUERRINI Anita, « Natural History, Natural Philosophy, and Animals, 1600-1800 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 121-144 ; p. 122-125 ; BARATAY, *Des bêtes et des dieux*, op. cit., p. 24-28.

<sup>1479</sup> Paradoxalement, Descola lui-même reconnaît avoir été influencé par Descartes dans sa découverte de l'intériorité et de la physicalité comme dyade à l'origine de tous les modes d'identification humains, alors même que la théorie des ontologies vise à critiquer l'hégémonie inconsciente du naturalisme contemporain. Consulter DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, op. cit., p. 124-125.

<sup>1480</sup> COTTINGHAM John, « "A Brute to the Brutes?" : Descartes' Treatment of Animals », *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, p. 551-559 ; HARRISON Peter, « Descartes on Animals », *Philosophical Quarterly*, vol. 42, 1992, p. 219-227 ; BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 269-283, 304-306.

ensemble extérieur à l'homme et à son intériorité. C'est ce qui conduit Jérôme Baschet à voir dans la doctrine cartésienne une « rupture ontique », renouant paradoxalement avec l'idée d'animal « irrationnel » ou d'*aloga*, héritée du scepticisme et de l'épicurisme.

[Avec Descartes,] l'écart entre l'homme et l'animal s'accroît fortement. Certes, dans les conceptions médiévales, la différenciation était déjà marquée – l'âme rationnelle étant le privilège de l'homme. Cependant, quoique subordonné, un élément partagé, l'âme sensitive, rapprochait partiellement hommes et animaux et conduisait à reconnaître à ces derniers des aptitudes, telles que la mémoire, et des sensations, comme la douleur, dont Descartes les prive entièrement. Avec l'élimination de l'âme sensitive, l'écart s'accroît si profondément qu'hommes et animaux se retrouvent séparés par une barrière ontologique radicale : tandis que l'essence de l'homme tient tout entière à son âme et à son statut de chose pensante, celle de l'animal tient uniquement à son statut de chose étendue, de corps-automate dépourvu de toute dimension animique. C'est ainsi qu'on peut expliquer l'apparent paradoxe de la transition de l'analogisme au naturalisme, qui implique à la fois un rapprochement des physicalités humaines et animales et une accentuation radicale de l'écart qui sépare homme et animaux<sup>1481</sup>.

Effectivement, c'est dans ce « grand chambardement anthropo-ontologique » que Descola voit l'acte de naissance du naturalisme, signant la faillite du gradualisme et du continuisme de la grande chaîne des êtres et de l'association de l'idée d'animal avec celle d'âme<sup>1482</sup>. Comme nous le constatons, le recours au dualisme cartésien aurait sans doute été l'arme conceptuelle la plus radicale à la disposition des missionnaires pour battre en brèche tout relent d'animisme parmi leurs néophytes, en faisant de l'âme, et donc de la raison et de la personnalité, autant de grands privilèges humains. Or, pour des motifs que nous évoquerons plus bas et qui tiennent en grande partie aux outrances mécanistes des successeurs de Descartes, ce n'est pas cette option qui a été privilégiée par les ignatiens. Au contraire, c'est à partir du gradualisme thomiste hérité du XIII<sup>e</sup> siècle, débordant d'âmes et d'analogies, que la Compagnie a essayé de traduire l'anthropologie chrétienne à destination de ses catéchumènes du Paraguay. L'enjeu, à leurs yeux, n'a donc pas exclusivement consisté en la traduction des notions de rationalité et d'âme, mais aussi en la transposition du continuisme charité par la scolastique, multipliant les analogies entre les facultés corporelles des âmes inférieures et celles, intellectuelles, de l'âme humaine, comme la distinction subtile entre mémoire animale et remémoration rationnelle. En somme, c'est finalement le fait que l'homme est un animal et que les animaux disposent eux-aussi de plusieurs âmes que les jésuites ont dû s'employer à expliquer aux Guarani, sans doute bien mieux disposés à recevoir une telle anthropologie gradualiste que le discontinuisme cartésien excluant la faune<sup>1483</sup>.

<sup>1481</sup> BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 280.

<sup>1482</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 121-123, 132-136 ; SENIOR, « The Souls of Men and Beasts », art. cit., p. 32-43. Cette grande « réification » et ses dérives mécanistes radicales sont toutefois surtout le fait de Malebranche.

<sup>1483</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 358. « Au Moyen Âge, l'homme est donc un animal et l'animal est doté d'une âme. Ces deux propositions, qui paraîtront choquantes aux successeurs de Descartes, sont des évidences pour la période qui nous intéresse, et ne font pas débat. » Dittmar voit dans le cartésianisme le *terminus ad quem* d'un « long Moyen Âge de l'animal » dont le cas guarani montre qu'il est plus long dans le temps et plus vaste dans l'espace.

Comment, dès lors, traduit-on le néo-aristotélisme, indissociable du latin des Universités européennes, dans les termes d'une langue amérindienne façonnée par une ontologie non seulement divergente, mais aussi incompatible vis-à-vis du naturalisme, si l'on en croit toujours Philippe Descola ? Bien qu'épineuse, cette question a déjà été posée par plusieurs ethno-historiens conscients de l'énorme influence du Moyen Âge en terres américaines, malgré une tendance des philosophes à l'ethnocentrisme et des ethnologues à l'anthropocentrisme, ayant longtemps entravé la lecture transatlantique des uns par les autres. Il faut, de ce point de vue, reconnaître à Bruno Latour et à sa proposition d'anthropologie « symétrique » le mérite d'avoir rappelé l'universalité des processus de construction des collectifs hybrides, dont l'étude a vocation à réunir les spécialistes de l'animisme guarani et de la scolastique thomiste<sup>1484</sup>. Cet exercice ne va pourtant pas de soi et il convient de rappeler que l'idée d'une animalité rigoureusement détachée de l'humanité n'existe pas dans les ontologies animistes, pour la simple raison que les frontières de l'humain sont elles-mêmes floues. Comme le souligne avec force Philippe Descola, là où un collectif naturaliste perçoit une seule humanité, considérée comme une espèce biologique interculturelle, l'animisme pense en termes de tribus-espèces à définition ethnique, si bien qu'un Guarani diffèrera autant d'un Espagnol ou d'un Guaykuru qu'un jaguar d'un mouton ou un capybara<sup>1485</sup>. De plus, contrairement aux représentations européennes, où animalité et humanité sont fixes car essentielles, ces deux catégories relèvent en pays animiste de relations dynamiques et fluctuantes, où la métamorphose rend le statut des uns et des autres précaire. Pour citer les termes d'Eduardo Viveiros de Castro en les croisant avec ceux d'Erica Fudge, en Amazonie, l'animalité est un verbe d'action (ou un pronom), tandis qu'à partir de la révolution cartésienne, le Vieux Monde en fait un substantif figé (ou un simple nom commun)<sup>1486</sup>.

Sans prétendre comparer l'incomparable, il nous revient par conséquent de saisir comment les ignatiens ont tâché de connecter des mondes par ailleurs divergents dans leur conceptualisation de l'animalité. Assurément, c'est la flexibilité permise par le gradualisme du néo-aristotélisme chrétien qui leur a servi de clé pour donner à saisir aux Guarani ce que la chrétienté entend par humain, animal, raison et âme rationnelle, du moins depuis saint Thomas. Toutefois, malgré le dilemme qu'a causé la définition des intériorités animales, ce n'est pas cet enjeu qui a attiré l'attention de l'ethno-histoire amérindienne, laquelle s'est concentrée sur l'analyse de l'idée de corps humain, à la suite des travaux d'Alfredo López Austin autour des corporalités méso-américaines<sup>1487</sup>. S'inscrivant dans cette tradition, la meilleure analyse à notre disposition consiste en

<sup>1484</sup> LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 13, 125-127.

<sup>1485</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 427-444 ; voir l'intéressante historicisation de ce problème par SURALLÉS, « Antropología escolástica », art. cit.

<sup>1486</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 191 ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3, 1998, p. 469-488 ; p. 474-477 ; VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 37-39.

<sup>1487</sup> LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahua*, Mexico : UNAM, 1980<sup>2004</sup>.

L'examen comparatif des essais de traduction de la notion de corps en nahuatl, maya, quechua, aymara et guarani, mené à bien par Alexandre Surallés. Ce dernier constate que tous les missionnaires lexicographes, franciscains ou jésuites, prennent note de l'absence d'un concept équivalent au *corpus* latin, qui inclut les enveloppes physiques humaines, végétales ou animales mais aussi, à partir d'Aristote, la représentation plus générale de chose étendue et perceptible. L'intérêt de l'étude de Surallés réside dans le fait qu'elle démontre, pour un même problème de traduction, l'existence de stratégies divergentes d'une région géographique et d'un ordre religieux à l'autre, de telle sorte que la Mésoamérique et l'Amérique centrale des franciscains seraient « matérialistes » (refus de traduction du sens aristotélicien de *corpus* au profit de l'idée de chair) tandis que l'Amérique du Sud jésuite serait « formaliste » (en traduisant l'acception globale du corps par le biais des idées de contenant ou de contenu)<sup>1488</sup>. Selon l'auteur, cette divergence traductologique s'expliquerait par le prolongement, en pleine ère coloniale, de controverses théologiques opposant empiriques et scolastiques au XIII<sup>e</sup> siècle, dont les franciscains et les jésuites défendraient les héritages opposés en terres de mission.

Si cet état de l'art s'avère limité, il conforte l'intérêt d'une approche de longue durée et le postulat selon lequel, du moins pour ce qui est de la Compagnie de Jésus, c'est la scolastique thomiste qui est au cœur des politiques de traduction missionnaires. Il nous revient à présent de reproduire la même démarche à propos de l'acclimatation de la notion d'âme rationnelle, peu étudiée jusqu'à présent par les ethno-historiens. Le guarani des missions ne fait pas exception à la règle, dans la mesure où le seul ouvrage à notre disposition se concentre sur la resémantisation de l'idée indienne de corps<sup>1489</sup>. Dans la mesure où, c'est ce dernier qui, chez les animistes, permet de différencier les humains des animaux, mais également les différentes « tribus-espèces » entre elles, il semble logique que l'attention de l'historiographie ait été captée par le concept le plus riche du point de vue des Guarani. Toutefois, c'est l'âme et non le corps qui se trouve au cœur des préoccupations des missionnaires, lesquels ont pour objectif de substituer l'intériorité à la physicalité comme élément définitoire des frontières de l'humain et de l'animal. Notre étude se doit donc de laisser de côté le point de vue indien privilégié par l'ethno-histoire, afin de reconstituer la « perspective occidentale » des Européens.

Mais alors, que signifie être humain en Amazonie [actuelle] ? Dans la perspective occidentale, c'est un type spécifique d'intériorité qui définit l'humain – une âme, un esprit rationnel, une faculté langagière ou une disposition morale – et pas la nature de son corps (bien au contraire, cette nature le tire vers l'animalité). Pour les Indiens, en revanche, ce n'est pas la dimension subjective qui forme le noyau de l'humanité, si généreusement distribuée aux existants du monde<sup>1490</sup>.

<sup>1488</sup> SURALLÉS Alexandre, « La retórica de traducir "cuerpo" », in GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel et PITARCH Pedro (dir.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2010, p. 57-85.

<sup>1489</sup> CHAMORRO, *Decir el Cuerpo*, *op. cit.*

<sup>1490</sup> TAYLOR Anne-Christine et VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Un corps fait de regards », in SCHAEFFER Jean-Marie et AL. (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris : Musée du Quai Branly, 2007, p. 148-199 ; p. 152-153.



Outre ce parti-pris favorisant le corps, l'examen des âmes coloniales pose un autre problème, lié à la multiplicité des instances animiques amérindiennes. Celles-ci ne définissent pas en effet des « individus » stabilisés par une intériorité unique mais bien des « dividuals » marqués par l'empilement de plusieurs âmes. Si cette « dividualité » complique l'analyse, elle présente le grand intérêt d'être poreuse vis-à-vis du thomisme qui fait de tout chrétien un être composite, doté d'au moins trois âmes emboîtées<sup>1491</sup>. Enfin, si l'on suit Jérôme Baschet, dont la comparaison des intériorités amérindiennes, médiévales et modernes nous sert de guide, un dernier obstacle épistémologique est lié au préjugé opposant des colons féroce­ment dualistes à des colonisés holistes, qui ne distingueraient pas clairement corps et âmes. Or, comme l'a démontré Baschet, les Européens chrétiens sont duels sans être dualistes (ils théorisent un corps et des âmes sans les opposer mais en les articulant), tandis que les Indiens sont loin d'être holistes (ils confrontent régulièrement physicalités et intériorités)<sup>1492</sup>. Une fois ces doutes levés et en gardant bien à l'esprit le rôle-clé joué par le discours scolastique, nous pouvons nous plonger dans les catéchismes guarani, pour y explorer une conceptualisation de l'animalité qui, comme nous allons le voir, privilégie effectivement la catégorie d'âme.

Sans entrer ici dans les détails de l'élaboration, l'utilisation et la segmentation générique des catéchismes guarani, étude que nous développerons dans les chapitres suivants, retenons simplement que nous connaissons à l'heure actuelle cinq manuscrits et trois imprimés destinés aux catéchumènes des Réductions, dont les dates de copie ou d'édition s'étendent entre 1607 pour le plus précoce et 1724 pour le plus tardif<sup>1493</sup>. Cet aspect est important car, outre le fait que ces documents se citent fréquemment les uns les autres, la majeure partie d'entre eux, si ce n'est tous, renvoient à un contenu et à des auteurs appartenant à un premier XVII<sup>e</sup> siècle où, nous le verrons, la doctrine cartésienne est encore très loin d'avoir détrôné la tradition thomiste scolastique et son gradualisme continuiste. En plein siècle des Lumières, la chaîne des êtres reste vivace.

<sup>1491</sup> Le concept de « dividualité » (*dividuality*) est issu de STRATHERN Marylin, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley : University of California Press, 1988 ; pour une application amérindienne, voir VILAÇA Aparecida, « Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 2, 2011, p. 243-262 ; voir aussi le cas maya, articulant deux âmes et deux corps humains, chez PITARCH Pedro, « The Domestication of the Abstract Soul », in PITARCH Pedro et KELLY José A. (dir.), *The Culture of Invention in the Americas: Anthropological Experiments with Roy Wagner*, Canon Pyon : Sean Kingston, 2018, p. 73-90.

<sup>1492</sup> BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 10-11, 45-49, 241-244, 259-265, 303.

<sup>1493</sup> Pour les manuels de confession, voir notre chapitre 6, pour les auteurs indiens de catéchismes, voire notre chapitre 7, puis respectivement notre chapitre 8 sur les catéchistes laïques et notre chapitre 9 sur les *exempla* et les emblèmes animaliers auxquels ils ont recours. Nous avons laissé de côté le cas du manuscrit et de l'imprimé du franciscain fray José Bernal, car tous deux sont postérieurs à l'expulsion des jésuites. Cf. Real Biblioteca de Madrid, Cote: ms. II.2919, BERNAL José, *Catecismo en guaraní y castellano compuesto por el Padre fray José Bernal*, Corrientes, 1789 ; BERNAL José, *Catecismo, doctrina cristiana en guaraní y castellano para el uso de los curas doctrineros*, Buenos Aires : Real Imprenta de los Niños expósitos, 1800. Selon Bartolomeu Melià, l'ouvrage de Bernal, se réclamant de fray Luis de Bolaños, serait en réalité une réédition du catéchisme jésuite de Montoya. Quoi qu'il en soit, ce dossier mériterait une étude à part afin d'établir la postérité réelle du discours ignatien, à une époque très tardive où la scolastique est entrée en crise évidente. Voir MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 131-132, 224-227.

Si nous gardons à l'esprit le hiatus traductologique mis à jour par Surallés entre franciscains et jésuites, il est important d'observer que trois de nos catéchismes (Oré, 1607 ; De la Cabex, 1655 ; troisième partie de Yapuguay, 1724) sont attribués au moine fray Luis de Bolaños, qui en aurait fixé le contenu officiel à l'issue du troisième Concile de Lima, vers 1580. Suivent les ouvrages jésuites d'Alonso de Aragona (non daté, avant 1629), d'Antonio Ruiz de Montoya (1640) puis du cacique guarani Nicolás Yapuguay, sous la direction de Pablo Restivo (1724). Un cas singulier correspond aux *Catecismos varios*, une compilation manuscrite de 1716 combinant six manuels, tantôt adaptés à partir d'illustres catéchistes jésuites de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et de la moitié du XVII<sup>e</sup> (Gaspar de Astete, Jerónimo de Ripalda via Francisco Martínez, François Pomey via Cristóbal Altamirano), tantôt rédigés en guarani par le missionnaire Simón Bandini, tantôt anonymes. Le corpus est enfin clôturé par un ouvrage unique : une collection de leçons catéchétiques sous forme de sermons, non datés mais attribués à un certain « Padre Acosta »<sup>1494</sup>. En synthèse, à l'exception certaine de Yapuguay et, peut-être de cet Acosta, la totalité des catéchismes guarani à notre disposition ont été écrits ou traduits à partir de textes originaux dont la genèse précède de loin le raz-de-marée cartésien. Remarquons enfin qu'ils sont tous monolingues en guarani, sauf celui de Montoya et la reprise de l'ouvrage de Bolaños par Yapuguay, qui incluent une traduction castillane.



**Figure 50 :**  
**généalogie des catéchismes en guarani utilisés dans les Réductions (1607-1724)**

Une fois cette généalogie établie, il nous est possible d'organiser notre enquête suivant un principe chronologique, d'une grande « étape » à l'autre, ce qui doit nous permettre d'identifier des continuités mais aussi de potentielles ruptures du discours jésuite sur les âmes animales. C'est ici tout l'intérêt d'adopter un cadre temporel élargi, d'autant plus qu'il est possible que des textes antérieurs à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (étapes I et II) aient continué à circuler et à être utilisés dans les Réductions des années 1690-1740 (étapes III et IV). Commençons donc par la strate la plus ancienne, c'est-

<sup>1494</sup> Il est possible que ce texte soit une adaptation des sermons officiels du troisième Concile liménien, attribués à José de Acosta, comme laisse le supposer une comparaison superficielle. Une traduction de ce type est attribuée au jésuite créole Roque González de Santa Cruz, mais elle aurait été perdue après avoir été destinée à l'impression. Voir sur ces deux problématiques MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay, op. cit.*, p. 84-85, 121 ; CERNO Leonardo et BRIGNON Thomas, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13: pistas textuales, intertextuales y contextuales para la caracterización de dos manuscritos guaraníes », *Bibliothek und Wissenschaft*, vol. 53, 2020, p. 79-110. Une étude approfondie serait de rigueur.

à-dire les écrits attribués au franciscain fray Luis de Bolaños, datés de la décennie 1580, édités à Naples en 1607, copiés à Asunción en 1655 puis imprimés et glosés par le duo Yapuguay-Restivo à Santa María la Mayor en 1724<sup>1495</sup>. La première remarque que nous devons formuler en parcourant les pages de ces trois témoignages du texte de Bolaños est liée à l'absence relative de la question animale. Celle-ci n'apparaît ainsi de manière explicite que dans un seul échange de questions-réponses entre le catéchiste et son disciple, à propos des destins des âmes humaines, les bêtes servant de contre-exemple.

Q[uestion]. Et à la fin de cette existence qui est la nôtre, y en a-t-il une autre ?  
R[éponse]. Oui, assurément, il y en a une car notre âme [*ñandeanga*] ne meurt pas, elle n'est pas destinée à mourir et son existence ne prend pas fin, tandis que notre corps [*ñanderete*], pour sa part, meurt, à l'image des âmes des animaux [*mba'e mymba anga rapicha*]<sup>1496</sup>.

Bien que très succincte, cette référence est décisive en ce qu'elle est reprise telle quelle en 1655 par De la Cabex puis en 1724 par Yapuguay. Elle ne constitue pas au sens strict une définition des âmes animales, puisque ces dernières ne sont évoquées que pour mieux caractériser celles des hommes. En tout état de cause, la formulation de la réponse souligne que l'attribution d'une âme aux bêtes va de soi, le grand enjeu n'étant pas de statuer sur son existence mais sur sa nature. C'est ici l'idée de mortalité qui joue le rôle de principal critère définitoire, la finitude des âmes animales étant mise en relation avec celle des enveloppes corporelles humaines. Pas de référence à ce stade aux complexes catégories aristotéliennes ni aux notions d'âme sensitive ou d'âme rationnelle, Bolaños s'en tenant à un strict minimum notionnel. Il est donc nécessaire de passer à l'étape II pour que cette anthropologie très frustrée se trouve un peu étoffée.

De ce point de vue, le catéchisme d'Aragona, fragmentaire il est vrai, se révèle décevant, car il se contente de recopier la question-réponse de Bolaños. Le jésuite la complète toutefois par quelques détails liés à la création des âmes (*anga*) des enfants, ne relevant ni du père ni de la mère mais bien de l'intervention divine. Aragona précise aussi que Dieu est dénué de corps (*rete*), ce qui le rend invisible et invulnérable, par exemple au feu, le recours à cette explication matérielle venant sans doute répondre à une certaine incrédulité de la part de l'auditoire auquel s'adresse le Père italien au tout

<sup>1495</sup> Sur la version asuncène de 1655 et sa raison d'être, se reporter à notre chapitre 6 et à la « querelle du catéchisme ».

<sup>1496</sup> BOLAÑOS Luis de, « Catecismo breve y cotidiano en lengua guaraní », in ORÉ Luis J. de (dir.), *Rituale seu manuale peruanum*, Naples : I. I. Carlinum & C. Vitalem, 1607, p. 408-412 ; p. 411 ; Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.8.15, BOLAÑOS Luis de et CABEX Pedro de la, Testimonio del catecismo y oraciones de la lengua guaraní del Paraguay, Asunción, 1655, p. 4 ; BOLAÑOS Luis de, « Catecismo que el concilio limense mandó se hiciese para los niños », in RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás (dir.), *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del P. Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, Santa María la Mayor : s.e., 1724, p. III.1-5 ; p. III.2. Malgré plus d'un siècle d'écart total, les extraits de 1607, 1655 et 1724 varient peu, si ce n'est au niveau des adaptations graphiques et morphosyntaxiques de rigueur. La version de 1607 est la suivante. « P[regunta]. Ha'e ko ñanderekovepa rire, oikotépe tekove ambua'e. R[espuesta]. Ta, oiko nanga, ñandeanga niã nomanõi, ñanderete manõ rako, mba'e mymbáva anga rapicha, nomanõva'erãma ruguã, ndijapyriche hekovéne. » L'emploi, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de *mba'e mymba* pour traduire le règne animal est ici remarquable. Il prouve l'ancienneté de ce néologisme, peut-être franciscain, qui, comme nous avons pu le démontrer dans notre chapitre 4, ne s'impose pourtant systématiquement qu'à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle.

début de l'évangélisation<sup>1497</sup>. Le véritable saut qualitatif dans le discours missionnaire correspond dès lors à la publication du *Catecismo de la lengua guaraní* par Montoya en 1640. Bien plus épais, cet ouvrage dispose en effet de la latitude nécessaire pour offrir une véritable anthropologie, qui fera date, car elle sera reconduite à l'identique dans tous les textes postérieurs, sans exception, jusqu'en 1724. Paradoxalement, ce solide effort de conceptualisation du propre de l'homme se fait cette fois sans recours aucun à l'animal, puisque pas une des 336 pages du catéchisme de Montoya n'est consacrée à la question des âmes sensibles, la notion n'étant même pas traduite. Il semble donc que le jésuite péruvien, sans doute conscient du problème aigu posé par l'animisme guaraní, a pris le parti de passer sous silence l'embarrassante question des intériorités animales<sup>1498</sup>. Contrairement à Bolaños et à Aragona, Montoya ne se préoccupe que de l'homme, qu'il ne définit pas par le bas (en l'opposant aux bêtes) mais bien par le haut (en l'opposant aux anges et à Dieu). C'est alors, pour la première fois, la catégorie séminale de raison (*entendimiento*) qui fait son apparition en guaraní à travers un terme destiné à une grande postérité : *arakuaa*, littéralement, « connaissance du temps et de l'espace ». Fidèle à l'anthropologie post-tridentine, le *Catecismo* définit ainsi l'homme par la possession de trois « puissances de l'âme » (*potencias del ánima, aseanga potencias*), à savoir la « mémoire » (*memoria, maẽnduaba*), la « volonté » (*voluntad, temimbotára*) et enfin « l'entendement », *entendimiento* ou *arakuaa*. Celui-ci fait de plus partie des sept « dons de l'Esprit saint » (*dones del Espíritu santo, Tupã Espiritu santo remime'engáva*)<sup>1499</sup>. Comme le précise Montoya, cette puissance et ce don forment le propre de l'homme, dans la mesure où ce sont eux qui permettent de connaître Dieu d'une part, la vérité de l'autre.

Q[uestion]. Pourquoi Dieu [*Tupã*] nous a-t-il donné l'entendement [*arakuaa*] ?  
R[éponse]. Pour que nous le connaissions et que nous pensions à lui. [...]. Q. Et à quoi doit servir l'entendement ? R. Il nous fait rechercher ce qui est vrai<sup>1500</sup>.

<sup>1497</sup> Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, *Catecismo que se reza en la Iglesia*, s.l., s.d. Non paginé, non localisé et non daté, ce texte a sans doute été élaboré à San Nicolás, mission où Aragona a officié la plus grande partie de sa vie, qui a pris fin en 1629. Ce catéchisme est conservé aux côtés d'une grammaire du guaraní que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier *supra* et d'un manuel de confession que nous évoquerons bientôt. Aragona a été, d'une certaine manière, l'explorateur linguistique du Tapé, tout comme Montoya a été celui du Guayrá.

<sup>1498</sup> On retrouve une attitude similaire dans son traitement de l'ornithomancie chamanique. Voir notre chapitre 6.

<sup>1499</sup> RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid : D. Díaz de la Carrera, 1640, p. 28-30. Une copie manuscrite partielle du catéchisme de Montoya, actualisée du point de vue graphique et morphosyntaxique, est située à Cracovie. Ayant fait l'objet d'une découverte récente, sa datation et sa finalité demeurent soumises à caution. Notons que ce manuscrit est le même qui recueille les sermons catéchétiques d'Acosta. Une autre copie manuscrite du texte de Montoya est par ailleurs conservée à São Paulo, l'étude comparative de ces deux témoignages n'ayant pas été entamée à l'heure actuelle. Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 13, ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, s.l., s.d., p. 9-54 ; Biblioteca Brasileira Mindlin de São Paulo, Cote: Acervo digital, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, s.l., s.d. Pour une présentation exploratoire du texte de Cracovie, dont les variations de contenu sont ponctuelles et ne concernent pas les passages qui nous intéressent dans ce chapitre, se référer à CERNO et BRIGNON, « *Los Manuscritos americana 12 y 13* », *art. cit.* ; p. 102-104.

<sup>1500</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 175, 178. « *P[regun]ta*. *Ha'e arakuaa mba'éramo omě'ẽ ñandéve ra'e. R[espuesta]. Ñande okuaápa, [texte illisible] ojehe ñande ñeangerekóvo. [...]. P. Ha'e arakuaa ma'eräpa. R. Arakuaa niã omomohëuka hupiguára. »*

L'exposé du *Catecismo* est complété par l'évocation des capacités physiques des humains, avec l'énumération de leurs cinq « sens corporels » (*sentidos corporales, aseмба'e andupáva*), à savoir la « vue » (*ver, poroecha*), « l'ouïe » (*oír, poroendu*), « l'odorat » (*oler, mba'e retü*), le « goût » (*gustar, poroã'ã*) et le « toucher » (*tocar, mba'e mbokokáva*), ces dons ayant pour vocation de mettre le corps au service de Dieu<sup>1501</sup>. Celui-ci est à nouveau défini par l'absence de corps, Montoya ajoutant qu'il est pur « esprit » (*espíritu, espíritu*) et que c'est en vertu de cette qualité qu'il a créé conjointement l'âme et le corps humains<sup>1502</sup>. L'intérêt du jésuite semble toutefois résider principalement dans la caractérisation des anges, absente des catéchismes précédents et acquérant ici une importance capitale, ces êtres étant définis comme des « choses très saintes, dépourvues de corps, à l'image de notre âme » (*espíritus soberanos que carecen de cuerpo, mba'e marangatue aseanga rapicha, heteey mba'e*) et qui jouent le rôle de « maîtres » de l'humanité (au sens de maîtres d'école, *maestro, mbo'ehára*, un titre que les jésuites ne cessent de revendiquer)<sup>1503</sup>. De toutes ces innovations, il nous faut surtout retenir que Montoya s'emploie à borner de manière précise les prérogatives de l'âme humaine dont, plus que l'immortalité, c'est en priorité la connaissance de Dieu qui fait la spécificité, en vertu d'une rationalité implicitement donnée comme commune avec les anges. Ceux-ci sont dépourvus d'un corps associé avant tout aux cinq sens. Si, jusqu'en 1640, l'homme était vu comme un animal doté d'une âme immortelle, il devient un ange pénalisé par la possession d'un corps, tandis que Dieu se singularise comme pur « esprit », notion qui reste inexplicée en guarani.

Indéniablement, la prudente censure des âmes animales au profit de celles des anges n'a fait que gagner du temps, en mettant sous le tapis un problème ardu qui ne pouvait que resurgir à moyen terme. En témoigne l'existence des *Catecismos varios*, du catéchisme de Yapuguay et, peut-être, des sermons d'Acosta, dont la composition témoigne, plus d'un demi-siècle après Montoya, d'un besoin certain de parachever le contenu de l'imprimé de 1640. Or, comme nous le verrons, plus le temps passe, plus la nécessité d'une définition précise des âmes animales se fait pressante, sous la forme d'un puissant retour du refoulé exprimé par les étapes III et IV. Ainsi, le premier des catéchismes compilés en 1716, resté anonyme, s'ouvre-t-il par la reconduction pure et simple des propos de Bolaños sur la mortalité des âmes animales<sup>1504</sup>. Quelques folios plus bas, le dilemme refait son apparition et se voit tranché par la reprise des thèses du franciscain relatives à la mortalité animique des bêtes, les distinguant des hommes.

<sup>1501</sup> *Ibid.*, p. 28-29, 178. « P[regunta]. Ma'eräpa ñandemba'e anduháva Tupã omë'ë ñandéve ra'e. R[espuesta]. Ojeupe ñanderete guetévo pype ñande tekuarãmo guarãma. » La pagination du *Catecismo* édité en 1640 contient des erreurs.

<sup>1502</sup> *Ibid.*, p. 50-51, 84. Fait notable, l'hispanisme *espíritu* fait partie des notions qui disparaissent dans le manuscrit de Cracovie, ce qui indiquerait que ce terme technique opaque n'a pas fait florès parmi les Guarani, comme d'ailleurs bien d'autres emprunts théologiques forgés par Montoya. Comparer avec ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, *doc. cit.*, p. 11.

<sup>1503</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 72, 77-78, 140.

<sup>1504</sup> Pour la lisibilité de notre propos, il est important de préciser que nous ne savons pas qui a compilé les *Catecismos varios*, pas plus que nous ne savons si la date de 1716 représente la première version du texte ou la compilation d'essais antérieurs. Le fait que le manuscrit a été composé à San Nicolás, où Aragona officiait un siècle plus tôt, n'est pas neutre.

Ainsi, mes enfants, après que cette existence qui est la nôtre a pris fin, il en existe une autre, immortelle, et notre âme ne mourra pas ; jamais en effet son existence ne prendra fin, car c'est notre corps seul qui meurt, à l'image des animaux<sup>1505</sup>.

Ce retour discret à la question des âmes animales n'est pas fortuit. Il est certes encore absent de la moitié des *Catecismos varios* qui, à l'image des traductions d'Astete ou de Ripalda, n'évoquent pas les animaux et ne proposent qu'une reprise ou au mieux une actualisation terminologique du système forgé par Montoya autour des puissances de l'âme, des dons de l'Esprit saint et des sens corporels<sup>1506</sup>. Mais l'adaptation de Fleury va déjà plus loin, en remettant en place une échelle des êtres qui évoque les pierres et les végétaux pour expliquer les effets de la mort, lorsque l'expulsion de l'âme hors du corps le prive un à un de ses sens et le fait redescendre petit à petit dans la chaîne des êtres, de l'état de l'animal à celui de la plante puis de l'objet inerte. Si les animaux sont exclus de cette gradation, ils y sont sous-entendus, et Aristote n'est déjà plus très loin.

Ainsi, il est vrai que c'est comme si notre âme prenait soin [*iporerekua*] de notre corps en toutes choses : ainsi, lorsque la mort arrache notre âme à notre corps, nous ne sentons plus [*nañahenduvéi*] les paroles, nos oreilles se bouchent, comme lorsque nous voyons une pierre ou un arbre éventrés et que leur vue nous trouble, leur chute étant tout à fait effroyable ; il en ira de même de notre être, après que notre âme se sera séparée de notre corps<sup>1507</sup>.

C'est toutefois à un autre texte des *Catecismos varios*, anonyme, qu'il revient de poser explicitement, pour la première fois, la question de la fixation frontale du statut de l'homme dans la création, toujours traitée auparavant de manière implicite. Jusque-là simple puissance de l'âme ou don spirituel, la raison-*arakuaa* se voit alors promue au rang de propre de l'homme, dont l'âme n'est pas seulement immortelle, mais aussi et avant tout rationnelle. Un peu plus loin dans ce même document, un autre fragment central explicite la raison d'être de cette rationalité, qui permet la dévotion chrétienne et qui distingue donc l'homme spirituel des animaux ne se préoccupant que de leurs besoins corporels, de telle sorte que la piété est aux rationnels ce que la nourriture est aux irrationnels. Vivre en véritable humain, et non en infidèle bestial, implique donc d'accomplir cette vocation religieuse car rationnelle et réciproquement. Le témoignage du Guarani dévot cité par Montoya dans sa *Conquista espiritual* ne disait pas autre chose, en soulignant que la dévotion à la Vierge l'avait doué d'*arakuaa* et extrait de l'animalité.

<sup>1505</sup> British Museum de Londres, Cote: ms. ADD.26.262, BANDINI Simón et AL., *Catecismos varios y exposiciones de la doctrina cristiana en lengua guaraní*, San Nicolás, 1716, f° 24v. « *Emona ave chera'y, ko ñanderekovépa rire, oiko tekove ambua'e apyreýma, ha'e ñandeanga nomanõichéne; jepiguarãma ave, ndijapyríche hekovéne, ha'e ñanderete mba'e mymba rapicha ñote omanõ.* » Très proche du texte de Bolaños, cet extrait diffère toutefois beaucoup de la copie pure et simple des écrits du franciscain que l'on peut identifier aux f. 4r-4v.

<sup>1506</sup> *Ibid.*, f°s 44v, 61r-61v, 80r-80v, 91r-91v, 138v-139r. Les variations terminologiques en question, vis-à-vis du modèle de Montoya, sont mineures, notamment au niveau de la traduction des cinq sens (formulations dérivées de *mba'e* ou de *poro*). L'entendement, ou raison, peut aussi être traduit indifféremment comme *arakuaa* ou comme *teko arakuaa*.

<sup>1507</sup> *Ibid.*, f° 229r. « *Hĩndo aipo nanga aseanga aserete rehe iporerekua katuetei nunga: ñanderete hegui ñandeanga te'õ ipe'áramo aete rako nañahenduvéi ñe'ẽ, ñandeapysa oipu'õ ita rami, koterã yvyra rami itúí ase guecharámo, hechakáve ase ipĩrimba okuápa, ipychyvy avaete katu oúpa mburu rano; aipóne aseanga aserete agui ija'órire asereko.* »

Q[uestion]. Qu'est-ce que l'homme [ava] ? R[éponse]. L'homme est, de fait, une créature dotée de raison [mba'e imoñambýre arakuaavijára], dont l'âme ne meurt pas mais dont le corps est destiné à mourir<sup>1508</sup>.

Mon petit frère, ils vivent tout à fait comme des infidèles, ces gens-là qui perdent leur temps en vain [ára mokañy teñ] en ne sachant pas se rappeler que Dieu existe. Ceux-là, en vérité, oublient la vocation de leur âme dès qu'ils se lèvent, et ne se préoccupent plus que de nourrir en vain leur misérable corps. « Mon petit frère, ce n'est pas ainsi que doivent se comporter ceux qui sont doués de raison [na ijarakuaava'e rekorã ruguã], c'est ainsi que se comportent uniquement les animaux dépourvus de raison [mba'e mymba arakuaaveỹ rekorãmbete], c'est pourquoi, chaque jour [ára ñavõ], faisons en sorte de privilégier cette conduite dans chacun de nos travaux », voilà ce que je t'écris, mon petit frère, pour te rappeler à ton devoir<sup>1509</sup>.

Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail, ce lien intime entre le bon usage du temps (ára) et la rationalité (arakuaa, soit « la connaissance du temps » mais aussi de l'espace) n'est pas fortuit, car il se matérialise dans la pratique de la dévotion. Quoi qu'il en soit, ce fragment est décisif en ce qu'il inaugure une nouvelle ligne de défense face à la confusion des hommes et des animaux. Ce n'est désormais plus seulement la question, innée, de l'immortalité des uns et de la mortalité des autres, qui les sépare, mais aussi celle, acquise, de la religiosité associée à une raison réservée à l'humanité, aux « rationnels » ijarakuaava'e par opposition aux « irrationnels » arakuaaveỹ. Dans un autre passage de ce même catéchisme, l'arakuaa est par ailleurs défini comme le don permettant aux hommes, après leur mort, de contempler Dieu au Paradis céleste<sup>1510</sup>. Aucun doute donc sur le fait que le propre de l'homme est purement spirituel, à plus forte raison si nous relevons également que ce document rajoute un détail jusque-là passé sous silence, quant à la Genèse de l'humanité. Nous y lisons en effet que l'âme humaine est issue de la « parole » (ñe'ẽ) et du « souffle » ou de la « vapeur » (pytu) divins, tandis que le corps des hommes et des femmes a été conçu à partir de la seule « boue » (tujú)<sup>1511</sup>. Cet aspect divin du langage-ñe'ẽ ne figure pas dans les catéchismes antérieurs et se voit ici associé aux anges, pur langages dépourvu de toute corporalité. Le tableau ontologique missionnaire se complique donc sensiblement, mais il est sous-entendu que les bêtes demeurent par principe exclues de ce Verbe divin, source de vie éternelle.

<sup>1508</sup> *Ibid.*, f° 98v. « P[regunta]. Mba'e panga ava. R[espuesta]. Ava nanga mba'e imoñambýre arakuaavijára, oanga omanõeýva'erãma, ha'e guete omanõva'erãma rerekohára. »

<sup>1509</sup> *Ibid.*, f° 144r. « Ikaraieýva'e ramietei tekua rako guĩ mbya amongue Tupã rehe oñemoma'ẽndu'a kuaaeỹ pype ára mokañy'teñhara'u, cheryvy. Aipo nunga rako opag rupiveetei jepe oang reko katurã rehe guesaraíramo, guete anga'u mongaru haguã rehe ñote omoangata a'u. "Na ijarakuaava'e rekorã ruguã tenanga aipova'e cheryvy, mba'e mymba arakuaaveỹ rekorãmbete ñote katu, añevẽ ára ñavõ tembipao tetĩrõ rehe gueko ñanondeguarã toikuaa katu cheryvy", guijávo aipo tekora' rehe nde moĩngo haguãma aikuatia ndéve. » Il ne convient pas d'expliquer ici le contexte dans lequel ce fragment est énoncé, mais nous pouvons remarquer qu'il figure également dans le catéchisme traduit par Altamirano à partir de Pomey, « mon petit frère » (cheryvy) y devenant, au pluriel, « mes enfants » (chera'y reta), et la médiation de l'écriture (aikuatia) y devenant oralité présentielle (aju kuri). Ces variations indiquent sans doute deux modalités différentes d'utilisation de ces textes catéchétiques, par la lecture individuelle d'une part et l'oralisation en groupe de l'autre, hiatus que nous analysons dans nos chapitres 7 et 8. Comparer avec *Ibid.*, f° 246r.

<sup>1510</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f°s 101r-101v.

<sup>1511</sup> *Ibid.*, f°s 102r-102v.

C'est toutefois à Simón Bandini qu'il revient de formuler enfin la question des âmes animales de manière frontale et explicite, après des décennies de tergiversations. Il n'est sans doute pas indifférent que Bandini soit le seul des auteurs des *Catecismos varios* à rédiger son ouvrage directement sur le terrain, sans passer par un texte original européen et, sans doute, au plus près des préoccupations théologiques des Indiens. Le jésuite, ayant débuté son expérience américaine du temps de Montoya, n'en reprend pas moins la terminologie générale du maître, ainsi que sa caractérisation de Dieu et des anges. Il y rajoute une troisième instance, jusque-là peu citée par les autres textes, à savoir les démons, également caractérisés comme incorporels<sup>1512</sup>. Paradoxalement, si Bandini inclut une question spécifique relative aux âmes des bêtes, c'est toutefois pour mieux boucler la boucle catéchétique et revenir à Bolaños, en réactualisant l'idée d'une mortalité animique des bêtes, sans souligner leur statut de créatures dénuées de raison.

Q[uestion]. Et les oiseaux [*guyra*], les poissons [*pira*] et les gibiers de toute sorte, des forêts et des champs [*héva'e tetĩrõngatu ka'apo ha'e ñumbóra*], ont-ils une âme ? R[éponse]. Oui, ils ont bien une âme, c'est elle qui les fait vivre. Q. Leur âme est-elle comparable à la nôtre ? R. Elles diffèrent considérablement l'une de l'autre. Q. En quoi s'agit-il d'une âme différente de la nôtre ? R. En ce qu'elle meurt<sup>1513</sup>.

1716 et les *Catecismos varios* (étape III) marquent donc une évolution importante vis-à-vis du legs de Bolaños, d'Aragona et de Montoya, en témoignant d'un retour de la question animale et d'une consolidation de l'aristotélisme, sans pour autant que la chaîne des êtres soit encore expliquée aux Guarani dans tout son gradualisme et toute sa complexité. Si l'*arakuaa* prend de plus en plus d'importance et devient un trait tout à fait distinctif de l'homme et de sa religiosité, il ne constitue pas encore le mètre étalon de la Création qu'il représente dans la pensée thomiste et scolastique. Aussi incongru que cela puisse paraître, ce n'est finalement pas à un missionnaire, mais à un cacique indien, Nicolás Yapuguay, que revient l'honneur d'introduire définitivement la théorie

<sup>1512</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 150r, 168r-169r, 175r-175v, 186r-186v, 195r, 200v-201v, 203v. Bandini ajoute toutefois quelques idées plus innovantes, en soulignant notamment le fait que c'est l'âme qui permet au corps humain de se mouvoir. Il insiste aussi sur la sagesse (*mba'e kuaa*) et la rationalité (*arakuaa*) des anges, incomparablement supérieures à celles des hommes. Il fait enfin preuve de plus de didactisme que ses prédécesseurs en expliquant l'incorporalité de Dieu, qu'il explique en prenant l'exemple des couleurs : Dieu n'est ni vert-bleu, ni rouge, ni jaune, car il n'a pas de corps. Bandini, né à Venise en 1607, est actif à Buenos Aires en 1636 et meurt à San Miguel en 1679. Il est contemporain de Cristóbal de Altamirano, traducteur de Pomey, né à Santa Fe en 1602, Supérieur des missions des Guarani en 1660-1665 et 1678-1680 mais aussi Procureur en Europe de 1670 à 1674, mort à un âge très avancé à Apóstoles, en 1698. Quant à Francisco Martínez, le traducteur de Ripalda, il relève de l'énigme, car le seul jésuite de ce nom répertorié par les catalogues paraguayens est bien trop tardif (il naît en 1744 à Santa Fe et fait partie de la génération des expulsés). Quoi qu'il en soit, nous avons ici affaire à des hommes nés et formés au début du XVII<sup>e</sup> siècle, soit bien avant le cartésianisme. STORNI Hugo, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*, Rome : IHSI, 1980, p. 9, 296.

<sup>1513</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios, doc. cit.*, f<sup>o</sup> 168v. « P[regunta]. *Ha'e guĩ guyra, ha'e pira, héva'e tetĩrõngatu ka'apo ha'e ñumbóra ave, ianga panga. R[espuesta]. Ianga rako, oangári niã oikove. P. Ñandeanga rapicha pipo ianga. R. Ojoavy etei katu chugui. P. Mba'e puguĩ mba'e ambua'e anga, ase angári ojoavy. R. Omanõva'éramo gueko rehe.* » Il faut noter le recours à des formes de vie détaillées (oiseaux, poissons, gibiers divers des forêts et des plaines), mais qui laissent de côté les reptiles et les insectes, ce qui confirme les remarques de notre chapitre 4 sur l'aspect rudimentaire des modes de classification zoologique du guarani missionnaire, sans doute fortement influencés par les catégories bibliques. Par ailleurs, le choix de *héva'e* pour se référer aux quadrupèdes est, comme nous l'avons démontré, déjà archaïque en 1716.



néo-aristotélicienne dans les Réductions. Son *Explicación del catecismo en lengua guaraní* datée de 1724, et qui mérite une étude à part dans notre réflexion, représente sans nul doute l'entreprise catéchétique la plus ambitieuse de toute l'histoire des missions, sous l'égide du lexicographe Pablo Restivo<sup>1514</sup>. Frisant le demi-millier de pages, l'ouvrage est divisé en trois traités à la pagination autonome, le premier portant sur le symbole de la Foi, le deuxième sur les sacrements, le Décalogue, les prières ainsi que les bonnes et les mauvaises actions, le troisième consistant enfin en une reproduction bilingue du vieux catéchisme liménien de Bolaños, suivie d'une longue explication à la tonalité très didactique et attribuée à Yapuguay lui-même. Tout au long de ces traités, ce dernier s'emploie à déployer une fine et solide connaissance de la scolastique, qui se manifeste notamment par l'emploi du latin, par exemple pour commenter l'idée d'*arakuua* en la mettant en équivalence avec le concept théologique d'*intellectus*<sup>1515</sup>. Nous allons le voir, cette débauche d'érudition thomiste est en lien direct avec le fait que Restivo et son protégé sont actifs dans la décennie 1690, soit bien après les autres catéchistes et à un moment où des débats font rage entre défenseurs de la scolastique et partisans de la nouvelle doctrine cartésienne. Ce n'est donc pas un hasard si Yapuguay est le premier auteur paraguayen à offrir un exposé détaillé de la chaîne des êtres en langue guarani, dont le caractère de *hapax* et la complexité nous obligent à le citer dans son intégralité.

Ainsi, après que Dieu notre seigneur a créé les anges à son image, là-haut dans le ciel, il a créé l'homme en disant, « qu'il y ait également un être à mon image, ici sur terre ». Toutefois, avant de le faire, il a créé toutes sortes de choses pour lui puis, après cela, il a pris quelque boue [*tujju*] pour faire le futur corps de l'homme et lui a donné la vie, à travers son souffle [*oipejúramo*]. Q[uestion]. Et en quoi donc l'homme est-il fait à l'image de Dieu ? R[éponse]. En ce qu'il est doué de raison [*ijarakuaava'éramo*] et, de surcroît, parce que son être ne connaît pas de fin, comme Dieu. Mes enfants, ce n'est absolument pas à la légère que Dieu Notre Seigneur a fait en sorte que l'homme soit à son image. C'est comme si Dieu n'avait eu de cesse de réunir en lui les êtres de toutes ses créatures, comme s'il les avait toutes mêlées en l'homme. Voyez : certaines choses [*mba'e*], parmi les créatures de Dieu, existent uniquement telles qu'elles sont depuis le début de leur être, sans jamais croître, comme c'est le cas avec le soleil, la lune, les pierres, le fer et bien d'autres choses encore ; il y a aussi d'autres choses qui ont pour vocation de grandir et qui croissent [*okakuaava'e*], à l'image des arbres et des herbes de toutes sortes ; d'autres choses encore ne font pas que croître et disposent de sens corporels [*mba'e andupáva*], chacune à leur manière, comme tous les animaux [*mba'e mymba*].

<sup>1514</sup> Sur la relation de Restivo et de Yapuguay et sur la biographie de ce dernier, consulter notre chapitre 7.

<sup>1515</sup> RESTIVO ET YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.216. Le cas de l'imprimé de Yapuguay est tout particulièrement complexe car, nous y reviendrons, chacun des nombreux exemplaires connus propose un état du texte différent, avec de nombreux ajouts, corrections ou suppressions de sections, notamment autour d'un sermon de la passion du Christ intercalé entre les traités I et II. Celui-ci n'étant pas numéroté, la pagination des témoignages du catéchisme reste la même. Nous nous appuyons ici sur le volume conservé au sein de la John Carter Brown Library de Providence (États-Unis) et réputé complet. Remarquons enfin qu'une copie manuscrite partielle de l'*Explicación*, sans doute antérieure à la version imprimée, a été identifiée à Cracovie aux côtés du Montoya manuscrit et des sermons catéchétiques d'Acosta. Voir Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 12, RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del Padre Pablo Restivo de la Compañía de Jesús, s.l., s.d.* Cf. CERNO et BRIGNON, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13 », art. cit.

Les anges [*Angeles*], quant à eux, n'ont pas de corps [*beteeyva'éramo*] mais ils vivent malgré tout, étant doués de raison [*ijaraknaa*]. Tous ces êtres, c'est comme si Dieu les avait complètement mélangés en les conférant à l'homme. Ainsi, assurément il n'a pas seulement sa propre existence initiale, il croît, mais il sent également et, comme les anges, il est doué de raison, afin de pouvoir connaître l'être de Dieu, son créateur<sup>1516</sup>.

Le contraste avec les autres catéchistes franciscains et jésuites ne pourrait être plus clair. Là où Bolaños et Aragona se contentaient d'évoquer l'immortalité de l'âme humaine, et Montoya d'en exalter la rationalité, les uns en la comparant avec celle des bêtes et l'autre avec celle des anges, là où les *Catecismos varios* évoquaient de façon très elliptique l'existence des choses inertes, des plantes et des démons, Yapuguay offre à ses destinataires un exposé complet, systématique et frontal de la pensée selon laquelle tout le cosmos est organisé par une hiérarchie ontique. Celle-ci emboîte l'existence des objets, la croissance des plantes, la sensation des animaux et la rationalité des anges, les êtres humains se trouvant au centre de cette édifice cosmique, privilège justifié par leur nature divine et par leur pratique de la religion. Simple statut de chose [*mba'e*], vie végétative [*okaknaava'e*], sens corporels [*mba'e andupáva*] et maîtrise de l'entendement [*ijaraknaava'e*] : toutes les principales catégories du gradualisme scolastique répondent présentes et permettent de situer pour la première fois l'humain parmi les existants. Dans un tel contexte, la question de l'âme des animaux devient à nouveau pressante et, effectivement, elle est traitée sans détours par Yapuguay, comme l'avait fait Bandini avant lui. Toutefois, à l'inverse du missionnaire vénitien, le catéchiste guarani offre à présent deux critères de différenciation des intériorités bestiales et humaine : celles-là ne sont pas seulement mortelles, elles sont surtout dénuées de raison. À partir de 1724, c'est désormais l'*araknaa* qui fait office de grande pierre de touche anthropologique<sup>1517</sup>.

Q[uestion]. Et les oiseaux, les poissons, les gibiers de toutes sortes, des forêt et des champs, ont-ils une âme ? R[éponse]. Oui, eux-aussi ont une âme, et c'est en vertu de cette âme seule qu'ils vivent. Q. Cette âme qui est la leur, peut-on la comparer à la nôtre ? R. Leur essence diffère considérablement de celle de notre âme. Q. Pourquoi l'âme des animaux [*mymba*] de toutes sortes diffère-t-elle tant de notre âme ? R. En ce qu'elle est dépourvue de raison [*ijaraknaaeýva'éramo*] et, de surcroît, en ce qu'elle meurt en même temps que leur corps<sup>1518</sup>.

Dans la formulation même de Yapuguay, c'est bien la raison qui est citée en premier, la mortalité ne constituant qu'un élément différenciateur additionnel, là où elle figurait seule tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Au cas où le moindre doute subsisterait

<sup>1516</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 1.45-46.

<sup>1517</sup> Remarquons que c'est exactement à la même époque que le *Diccionario de Autoridades* substantivise l'usage des termes *racional* et *irracional* pour distinguer les humains des autres animaux. Là où les autres catéchismes traduisent des discours ayant déjà vieilli, le livre de Yapuguay semble être plus au goût du jour, sans devenir cartésien pour autant.

<sup>1518</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 1.48-49. Nous retrouvons ici l'enchaînement des formes de vie oiseau-poisson-gibier [*gyra-pira-héva'e*], que Yapuguay copie sans doute de Bandini puisque ce dernier semble avoir constitué la principale source d'inspiration lettrée du cacique guarani. Remarquons toutefois que la partie originale ajoutée par Yapuguay emploie bien *mymba* pour désigner le règne animal. Sur la filiation intellectuelle entre « Nicolás » et Bandini, revendiquée explicitement par Restivo, sans doute à raison, voir notre chapitre 7.

quant à l'importance nouvelle de l'*arakuaa*, l'*Explicación del catecismo* se fend d'un autre paragraphe particulièrement explicite, reprenant l'idée, déjà avancée dans les *Catecismos varios*, selon laquelle la raison est bien ce qui fait la supériorité de l'homme sur la faune, à la condition toutefois qu'elle soit exprimée et entretenue par la dévotion chrétienne.

Q[uestion]. De quelles mauvaises actions doit-on donc se méfier ? R[éponse]. Des actions qui vont à l'encontre de la vie raisonnable [*gueko arakuaa*] et aussi des Commandements de Dieu. Q. De telle sorte que c'est seulement en suivant la vie raisonnable et les Commandements de Dieu que l'on peut bien agir ? R. Oui, tout à fait. En vérité, mes enfants, Dieu Notre Seigneur nous a fait don de la raison [*arakuaa*] comme s'il s'agissait des yeux de notre corps et pour nous différencier des animaux de toutes sortes [*mba'e mymba tetirō*], en disant « que dès ses origines il sache en quoi consiste son devoir » mais, en voyant que cet entendement de nos premiers pères, qui est le nôtre, n'avait pas le pouvoir de résister au péché, Dieu Notre Seigneur nous a donné ses saints Commandements et nous les a fait connaître, dans le but d'aider les bonnes volontés à accomplir de bonnes actions. Ainsi, mes enfants, nous œuvrons suivant cette raison qui est la nôtre<sup>1519</sup>.

Cette ambitieuse importation du gradualisme aristotélicien et de la scolastique dans le discours pastoral des missions n'était cependant probablement pas destinée à tous leurs habitants et habitantes. En effet, il ne fait pas de doute que les traités I et II du livre de Yapuguay, par leur emploi fréquent du latin et le très grand raffinement conceptuel dont ils font état, étaient pensés pour l'élite dévote des Réductions, capable d'intégrer et surtout de mémoriser une si grande quantité d'informations. Il est très crédible, de ce point de vue, que ce soit le traité III, consacré aux enfants et caractérisé par sa tonalité didactique, qui ait servi de principal outil de catéchèse. Or, rappelons-nous qu'il consiste en une copie bilingue du texte de Bolaños suivie d'une longue glose par Yapuguay. Nous avons noté que le cacique y reproduisait telle quelle la question-réponse du franciscain dédiée aux âmes animales, évoquant simplement leur mortalité. De fait, le commentaire que Yapuguay en offre évacue totalement la question de la rationalité et en revient donc aux exposés plus simplistes du siècle précédent, comme si les subtilités du continuisme thomiste risquaient de confondre le petit peuple indien. Cet écart est d'autant plus notable que l'*arakuaa* est évoqué quelques lignes plus haut.

Q[uestion]. Notre âme donne-t-elle la vie à notre corps ? R[éponse]. Oui, elle le fait. Q. Notre père et notre mère ont-ils créé notre âme ? R. Non, en aucun cas, c'est bien Dieu qui l'a créée du néant et l'a placée dans notre corps, en lui donnant la vie. Q. Mourrons-nous seulement lorsque notre âme abandonne notre corps ? R. De cette manière uniquement. Q. Et notre âme fait-elle bouger notre corps au profit de son maître [*jjára*] ? R. Oui, elle le fait. Q. Et nous donne-t-elle également la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût, en nous donnant les sens corporels ? R. Oui, elle le fait. Q. Et combien y-a-t-il de pouvoirs [*poakaha*] de notre âme, ce que l'on nomme « puissances » [*Potenciasja*]. R. Trois. Q. Et quelles sont-elles ? R. La mémoire, l'entendement [*arakuaaha*] et la volonté. Q. Les oiseaux, les poissons et les gibiers de toutes sortes, des forêts et des plaines, ont-ils une âme ? R. Oui, ils ont assurément une âme et c'est grâce à elle qu'ils vivent. Q. Leur âme est-elle comparable à la nôtre ? R. Non, elle s'en différencie tout à fait, car notre âme ne

<sup>1519</sup> *Ibid.*, p. II.199-200.

meurt pas, même en quittant notre corps, alors qu'en revanche, les âmes de toutes les autres choses meurent en même temps que leurs corps<sup>1520</sup>.

Quoi qu'il en soit, et en dépit de son caractère élitiste, le discours de Yapuguay est la preuve du fait que le naturalisme de saint Thomas, encore mêlé d'analogisme, était bien la doctrine anthropologique officielle des missions, avec un seuil de maturité conceptuelle atteint au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous la plume inattendue d'un auteur indien, sans doute latiniste. Rappelons à ce sujet que c'était le néo-latin des Universités européennes qui était la langue véhiculaire de cette doctrine gradualiste, là où les autres catéchismes de notre corpus ont été écrits soit directement en guarani (Bandini) ou à partir d'auteurs de langue castillane (Astete, Ripalda) ou française (Pomey). Le rôle de Yapuguay, bien entendu sous la direction de Restivo, a donc consisté en la mise en place d'un pont linguistique solide entre le latin scolastique et le guarani missionnaire. Dernier indice de ce changement de paradigme, les sermons catéchétiques attribués à « Acosta » semblent faire écho à l'exposé simplifié de Yapuguay, en renvoyant à deux espèces animales tout particulièrement importantes pour les Guarani chrétiens. Bien que nous ne connaissions pas la date de rédaction de ce texte, sa correspondance avec le propos de l'*Explicación del catecismo* est frappante et tend à confirmer que les mots du cacique n'étaient pas isolés et venaient consolider tout un système de représentations.

Mes enfants, vous savez déjà très bien que, vous comme moi et comme tous les autres gens, notre être ne diffère en rien. Tous autant que nous sommes, nous avons dans ce corps qui est le nôtre et que nous avons l'habitude de voir, une seule et unique âme. En effet, si elle était dépourvue de corps, elle serait invisible à nos yeux, et c'est bien grâce à elle que nous vivons, que nous parlons, que nous sentons, que nous pensons, que nous désirons et bien d'autres choses encore que nous n'avons de cesse de faire : c'est pourquoi, lorsque cette âme qui est la nôtre quitte notre corps (c'est-à-dire, lorsque nous mourrons), bien vite notre corps ne parle plus, il ne sent plus, comme lorsqu'une pierre ou un arbre éventré tombent. Toutefois, mes enfants, cette âme qui est la nôtre, même après qu'elle est sortie de notre corps, elle ne prend pas fin, ni ne disparaît, contrairement aux misérables animaux [*na mba'e mymba rami ramia'u ruguãĩ*]. En effet, lorsqu'un cheval ou qu'un chien meurt, vous le jetez vigoureusement au dépotoir, en le détruisant tout à fait, afin de ne plus avoir à vous soucier de lui, cela en raison du mépris que vous ressentez. Il n'en va pas de même lorsque cette âme qui est la nôtre quitte notre corps, dans la mesure où elle s'en va dans un autre lieu pour y recommencer une existence nouvelle, une autre vie, éternelle<sup>1521</sup>.

<sup>1520</sup> *Ibid.*, p. III.14-15.

<sup>1521</sup> ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, *doc. cit.*, p. 59. « *Chera'y reta, peikuaa katu yma niã peẽ che ñavẽ ha'e opakatu mbya amboa'e ñavẽ nunga ndapeikoéi anga. Ñande memengatu niã ko ñanderete ñande rembiechaty pype moñepeĩ jareko anga, ha'e aete katu nanga heteeỹramo ndijahechági jepe. Hese katu anga jaikove, ñaĩe'ẽ, jaguata, ñamba'e andu, ñaĩemo'ã, ñande mba'e pota, ha'e mba'e amboa'e heta ñamoña jaikóvo anga. Ndeitee katu ko ñandeanga, ñanderete agui isẽ ramóve (ko nanga ñande manõramo), kurimeĩ ñanderete noñe'ẽvéi, nomba'eanduvéi, ita, koterã yvy akytã ñavẽvẽ oupa ra'e. Ko ñandeanga niã, chera'y reta, ko ñanderete agui isẽ ramoe jepe katu anga ndopái, nokaĩỹi ave, na mba'e mymba rami ramia'u ruguãĩ. Ndeitee katu kavaju, koterã jagua manõ ramóve peity ytyapýpe inonga mburu, ikaĩỹetéramo, hese peñangarekoeỹngatu hápe heroyrõmo ave herekóvo ra'e. Na emonangatu ruguãĩ ko ñandeanga ko ñanderete agui isẽ ramóve omboypy katu ymani tekove amboa'e apyreỹma amboa'e no guenda guãme ohóvo kuri.* » On retrouve la topique de l'arbre et de la pierre déjà présente dans les *Catecismos varios* (texte de Fleury).

C'est donc l'étape IV du corpus catéchétique qui correspond à la maturité du discours néo-aristotélicien en guarani, articulé par la définition de « cette âme qui est la nôtre » et qui, du moins en théorie, a pour finalité d'établir une barrière imperméable entre les Indiens chrétiens et les animaux dont ils seraient trop proches, qu'il s'agisse d'un destrier *Santo rymba* ou d'un chien de chasse, sans doute tenus en grande estime par les habitants des missions. Ce n'est ici probablement pas par hasard que le texte d'Acosta s'exprime avec autant de violence et de mépris envers la destinée *post-mortem* des équidés et des canidés, dont nous savons qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle les Guarani s'interrogeaient de plus en plus quant à la survie de leurs âmes<sup>1522</sup>. Gardons à l'esprit qu'en contexte animiste, tout existant ou presque est doté d'une intériorité et garde la possibilité de survivre à la destruction de son corps. Montoya semble avoir identifié ce péril dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où son *Tesoro* évoque déjà des corps jetés au « dépotoir » : celui des chiens, mais aussi des condamnés à mort pendus et des Indiens infidèles, si l'on en croit *Frases selectas*<sup>1523</sup>. Faut-il en conclure que des humains détournés de la religion, par excès d'immoralité ou refus de conversion, méritent le même sort que des animaux irrationnels ? Voilà le cœur du problème : mais avant de l'aborder, récapitulons le résultat de notre passage en revue des catéchismes.

Plus d'un siècle a bien été nécessaire entre les étapes I et IV, afin que la langue des missions transpose de manière systématique le paradigme gradualiste thomiste issu du XIII<sup>e</sup> siècle européen. Contre toute attente, c'est un catéchiste indien qui prend en charge la finalisation de cette entreprise, en complétant un legs qui est principalement celui de Montoya et de Bandini, mais aussi du franciscain Bolaños. Cette scolastique tropicale, traduisant les idées d'âmes végétative (*okakuaava'e*), sensitive (*mba'e andupáva*) et rationnelle (*ijarakuaava'e*) est probablement restreinte aux Indiens les plus dévots, tandis que le petit peuple se contente d'une opposition plus binaire, entre la mortalité de l'âme des bêtes et l'immortalité animique humaine. Transmise par Dieu en même temps que l'âme, la rationalité est un don inné, qui est aussi une puissance devant être réalisée en actes par la pratique de la dévotion. Toute négligence peut en effet causer une chute des hommes dans la grande chaîne des êtres, qui rapprocherait du statut des animaux irrationnels, lesquels partagent avec les êtres humains leur corporalité et leur dépendance vis-à-vis des cinq sens, deux faiblesses dont les anges, les démons et Dieu se trouvent exonérés. Une comparaison de cette structure, celle que l'on retrouve dans les catéchismes, avec le schéma thomiste classique, hérité d'Aristote, nous observons alors que, même dans la version la plus complète formulée par Yapuguay, le discours missionnaire simplifie considérablement le gradualisme scolastique. En effet, comme nous l'avons remarqué plus haut, celui-ci théorise normalement des attributs animaux intermédiaires, considérés comme des simulacres de raison, et qui ont ici été oblitérés.

<sup>1522</sup> Sur le sort particulier (et polémique) des chevaux et chiens missionnaires, voir respectivement nos chapitres 3 et 4.

<sup>1523</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 181r, 199r. MYMBA 1687-2669. « *Jagua re'õngue reity rami, ikaraieỹ mba'e re'õngue reitygy ytyapýpe. Como a perros muertos echan los cuerpos de los infieles al muladar.* »

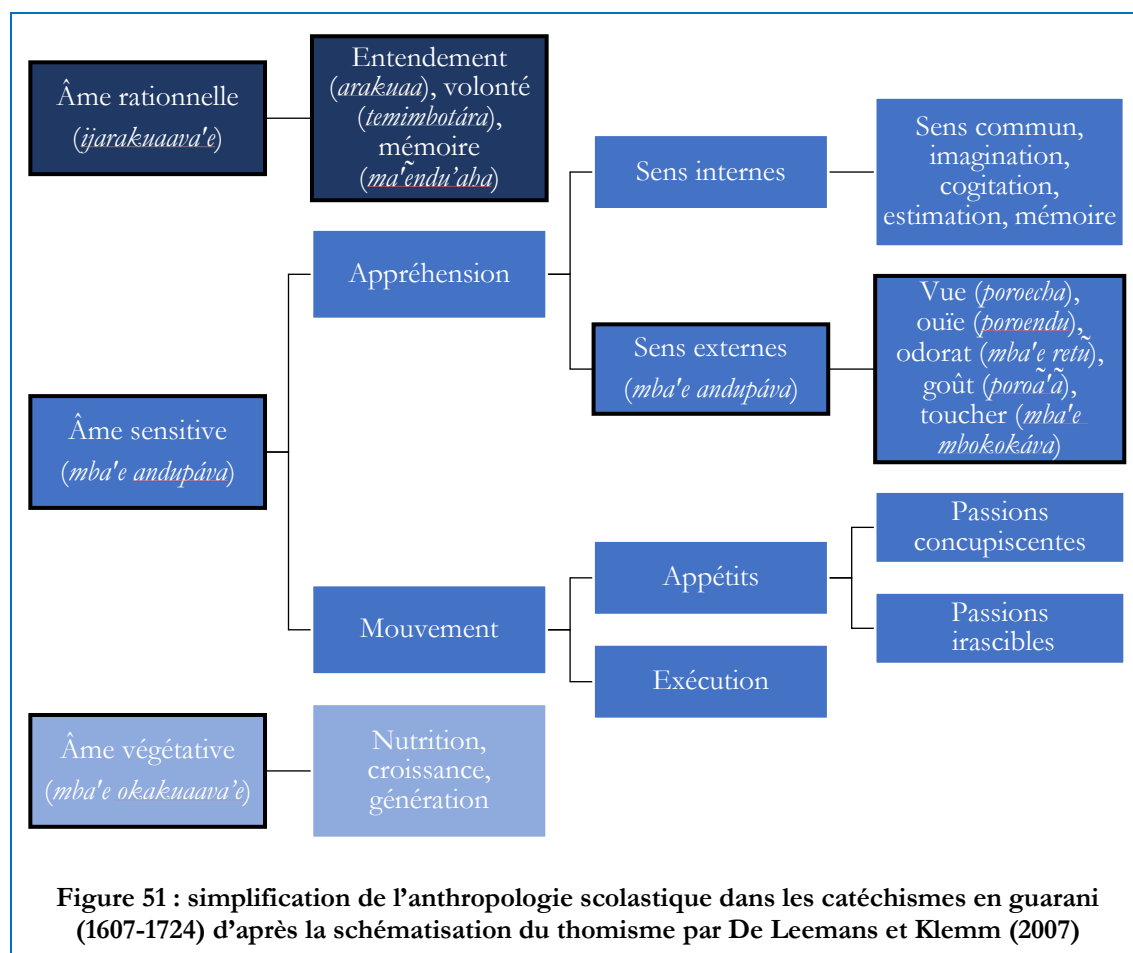
D'après saint Thomas, l'âme végétative est associée à trois puissances, qui sont la nutrition, la croissance et la génération. L'âme sensitive, quant à elle, est liée d'une part au mouvement (gouverné par la faculté d'exécution et des appétits répondant à des passions, concupiscentes ou irascibles) et de l'autre à l'appréhension. Celle-ci est permise par la possession des sens corporels externes : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, qui sont à l'origine de la raison animale pratique et qui sont des formes dégradées des sens internes, également au nombre de cinq : la mémoire, l'imagination, la cogitation, l'estimation et le sens commun. Seules les espèces animales supérieures partagent la possession de ces sens internes avec l'homme, mais les puissances de l'âme rationnelle (l'entendement, la volonté et la mémoire) restent son patrimoine exclusif. En d'autres termes, dans la chaîne des êtres orthodoxe, ce sont les sens internes qui se trouvent à la frontière de l'humain et de l'animal, du sensitif et du rationnel<sup>1524</sup>. Or, aucun des textes à notre disposition n'évoque cette notion, au profit des sens externes. En résulte un hiatus bien plus radical entre une rationalité exclusivement humaine et une sensualité partagée avec les bêtes mais qui ne permet plus de distinguer parmi elles des individus ou des espèces qui se rapprocheraient d'une forme de raison pratique. Dans l'anthropologie missionnaire, le gradualisme ne ménage plus de place aux états intermédiaires, si bien qu'aucun concept ne vient servir de marchepied entre les deux étages de l'échelle des êtres. Un schéma permettra de mieux visualiser cette divergence.

En bleu clair, nous retrouvons les attributs de l'âme végétative, en bleu médian ceux de l'âme sensitive et en bleu foncé les prérogatives de l'âme rationnelle. Celles parmi ces catégories qui ont été traduites dans notre corpus sont indiquées par le biais d'un encadré noir. Comme nous pouvons le constater, si les trois âmes thomistes ont été transposées, seuls les traits de l'âme rationnelle répondent tous présents en guarani, tandis que l'âme végétative se trouve réduite à sa plus simple expression. Quant à l'âme sensitive, elle est tout entière limitée aux sens externes ou corporels qui, en guarani missionnaire, sont de surcroît désignés par le même terme qu'elle. C'est donc au prix d'une très forte simplification des facultés traditionnellement attribuées aux animaux que Yapuguay et ses prédécesseurs ont transposé au Paraguay une doctrine scolastique définie en Europe par son gradualisme, qui ne subsiste ici que dans une version très rudimentaire : aux humains toutes les facultés intellectuelles, aux animaux les seules facultés corporelles les plus rudimentaires, et aux végétaux absolument aucune faculté. Sans doute, un tel processus de « corporalisation » de la faune obéit-il à la volonté de combattre l'animisme en rendant les bêtes conceptuellement dépourvues d'intériorité au-delà de la possession générique d'une âme. Rappelons d'ailleurs à ce sujet que, sur

---

<sup>1524</sup> DE LEEMANS ET KLEMM, « Animals and Anthropology », *art. cit.*, p. 157-158. Le tableau que nous proposons à la page suivante est une adaptation directe de celui qu'utilisent ces deux auteurs pour visualiser les subtilités de l'anthropologie thomiste. Nous traduisons littéralement chacune des notions initialement formulées en anglais (*rational soul, intellect, will, memory, sensitive soul, apprehension, internal senses, common sense, imagination, cogitation, estimation, memory, external senses, sight, hearing, smell, taste, touch, movement, appetitive, concupiscible, irascible, executive, vegetative soul, nutrition, growth, generation*). Nous avons négligé l'*organic soul* comme désignation de la synthèse des trois âmes.

ce point, les jésuites se montrent eux-mêmes plus généreux que de très nombreuses traditions animistes, privant de personnalité animique certaines espèces animales de très petite taille ou présentes en grand nombre, tandis que des Pères naturalistes, tels que Lozano, accordent des âmes « divisibles » aux bestioles les plus « imparfaites », à l'image des serpents, réputés survivre en multipliant leurs âmes quand on les mutile<sup>1525</sup>.



Mais comment expliquer le fait que ce système ait mis un siècle à émerger, alors que l'on attendrait cette offensive anti-animiste durant les toutes premières années de mission, c'est-à-dire du temps d'Aragona et de Montoya, dont nous avons vu qu'ils choisissent, à l'inverse, de passer le problème sous silence ? Pourquoi, dès lors, activer de nouveau cet enjeu en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, en parlant à nouveau des âmes animales ? Plus que dans l'animisme, c'est dans les débats philosophiques européens de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du siècle suivant qu'il faut chercher l'explication de ce hiatus, dans la mesure où c'est au même moment que la scolastique héritée de saint Thomas perd du terrain au profit d'un cartésianisme qui reste pourtant totalement absent des catéchismes en guarani. Ce décalage n'est pas fortuit et répond en vérité à une politique

<sup>1525</sup> TAYLOR et VIVEIROS DE CASTRO, « Un corps fait de regards », *art. cit.*, p. 156-157 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 312.

délibérée de la Compagnie de Jésus, qui érige sa Province du Paraguay en bastion néo-aristotélicien jusque dans les 30 Réductions, où le retour en force de la scolastique est probablement en lien avec les efforts de Yapuguay afin de traduire le lexique thomiste.

Il nous faut donc comprendre en quoi consiste le refus jésuite de toute remise en cause de la *doxa* universitaire. Celui-ci ne va pas de soi car c'est dans l'Espagne de la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle que, bien avant Descartes, le médecin de Medina del Campo Gómez Pereira a mis au point, pour la première fois à l'époque moderne, une théorie de l'automatisme des animaux, aujourd'hui oubliée mais considérée par les spécialistes comme l'antichambre du naturalisme européen. Dans son *Antoniana Margarita*, Pereira se pose en effet en précurseur du matérialisme et du mécanisme, en soutenant que les animaux sont dépourvus d'âmes sensibles<sup>1526</sup>. Le raisonnement est le même que celui que développe Descartes dans la décennie 1630 : seul l'homme dispose d'une âme, car les animaux, en dépit de leurs organes et de leurs sens corporels, ne sont pas en mesure d'abstraire les sensations et de faire preuve de volition. Pereira voit dans la sensation l'origine de toute intellection mais nie simultanément aux bêtes la possession des sens internes, ces facultés intermédiaires que la scolastique rapproche d'une sorte de raison pratique. Ce faisant, le médecin ruine le gradualisme aristotélicien et théorise déjà une frontière radicale et indépassable entre les humains et les animaux. Comme l'a postulé Alexandre Surallés, il est possible que cette théorie réprimée par l'Inquisition ait malgré tout pris pied dans l'Amérique coloniale, voire dans les travaux des missionnaires eux-mêmes, ce qui expliquerait leurs difficultés à comprendre l'analogisme et l'animisme amérindiens. Toutefois, pour Surallés, le poids de la tradition scolastique et la peur de la répression inquisitoriale auraient fait du proto-mécanisme hispanique une tendance minoritaire, restée largement implicite dans les ouvrages destinés à l'évangélisation<sup>1527</sup>.

Faut-il voir dans cette influence distante de Gómez Pereira l'explication de la disparition des sens internes animaux dans les traductions de Yapuguay ? Bien qu'elle soit séduisante, cette hypothèse ne tient pas, dans la mesure où le cacique écrit à une époque où Descartes et ses disciples sont venus occulter le philosophe de Medina del Campo, suscitant une réaction particulièrement vigoureuse de l'Église en général et de la Compagnie de Jésus en particulier. Principal Ordre religieux moderne à vocation pédagogique, celle-ci s'est en effet sentie menacée dans les fondements théoriques de ses enseignements, indissociables de la scolastique thomiste. Comme le souligne Éric Baratay, c'était en réaction à la Réforme protestante que le catholicisme post-tridentin avait déclaré saint Thomas docteur de l'Église et avait confié aux jésuites la diffusion

<sup>1526</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 39-42 ; pour une introduction à la pensée méconnue de Pereira, voir BANDRÉS Javier et LLAVONA Rafael, « Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira's Theory of Animal Behavior », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 28, n° 2, 1992, p. 158-168 ; pour une traduction récente du texte latin, PEREIRA Gómez, *Gómez Pereira's Antoniana Margarita: A Work on Natural Philosophy, Medicine and Theology*, GARCÍA VALVERDE José M. (éd.), Leyde - Boston : Brill, 1554<sup>2019</sup>.

<sup>1527</sup> SURALLÉS, « Antropología escolástica », *art. cit.*



systématique de sa pensée, au-delà des Universités. Nous comprenons donc mieux pourquoi ce sont les ignatiens qui, en 1663, demandent et obtiennent la mise à l'Index de Descartes, en arguant du fait qu'il est contraire à l'hétérodoxie scolastique<sup>1528</sup>. Une interdiction d'enseignement de ses thèses frappe ainsi diverses Universités françaises dans les décennies 1670-1680, avant que la Compagnie ne s'impose elle-même une prohibition interne de la doctrine mécaniste en 1683, soit une poignée d'années à peine avant que Restivo et Yapuguay ne débutent leur collaboration, aux alentours de 1690.

C'est dans ce contexte, particulièrement en France, qu'éclate une « querelle des âmes des bêtes » exceptionnellement aiguë, dans la mesure où elle voit s'affronter les jésuites d'une part et les jansénistes et oratoriens de l'autre, la violence des échanges étant liée au fait que ces groupes religieux rivaux entrent en lutte pour le contrôle des institutions éducatives<sup>1529</sup>. La controverse oppose des jésuites, comme le Père Pardies, aux héritiers de Descartes, tel l'oratorien Malebranche, dont la ligne de défense réside dans l'exagération à outrance de la doctrine mécaniste. Le but est de souligner la piété de cette théorie qui, en niant la sensibilité des animaux, rend leur exploitation et leur mise à mort innocentes sur le plan moral, dans le prolongement d'une ancienne théorie augustinienne de justification de la bonté de Dieu, empiriquement contredite par la constatation des souffrances animales. Si l'historien Peter Sahlins fait de 1668 « l'année de l'animal en France », c'est bien parce qu'elle correspond à la résurrection éditoriale de Descartes (décédé en 1650) à la faveur de ces nouveaux scandales, engageant très directement une monarchie française ayant pris fait et cause pour les jésuites. Ce débat, qui peut sembler très éloigné du Paraguay, ne l'est pas si nous prenons en compte les affirmations du jésuite Gabriel Daniel, faisant en 1690 de l'enjeu des âmes animales la « pierre de touche » de la guerre opposant la Compagnie à ses ennemis mécanistes<sup>1530</sup>.

Pourtant, à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle, la situation devient plus complexe pour les ignatiens. Sa première moitié correspond en effet à l'essor d'une nouvelle doctrine, le sensualisme qui, sous l'égide de Locke et Hume, remet à nouveau en cause Aristote, cette fois en sens inverse, c'est-à-dire en faisant des sens corporels l'origine de toute raison, au risque de diminuer exagérément la distance entre les étages de l'échelle des êtres et de rapprocher dangereusement homme et animal, doués d'une même raison qui ne différerait plus qu'en quantité et non en qualité<sup>1531</sup>. Simultanément, les thèses de Descartes ont progressé dans les institutions éducatives malgré la censure officielle et s'imposent même en Angleterre, pourtant haut lieu du sensualisme. Dans ce contexte de polarisation aiguë, de nombreuses propositions de troisième voie sont formulées

<sup>1528</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 23, 93.

<sup>1529</sup> *Ibid.*, p. 85-96 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 395-426 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 158 ; SENIOR, « The Souls of Men and Beasts », art. cit., p. 43-45.

<sup>1530</sup> SAHLINS Peter, *1668: The Year of the Animal in France*, New York : Zone Books, 2017, p. 17, 28-36.

<sup>1531</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 159-170 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 97-102 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 103 ; BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 283-299.

afin d'actualiser Aristote et d'éviter le double écueil sensualiste et mécaniste<sup>1532</sup>. C'est le cas de Leibniz, dont la monadologie imagine une échelle des êtres reposant sur une hiérarchie dans les facultés perceptives, avec désormais des sensations conditionnées par la possession d'une âme immortelle, personnelle chez les humains mais collective chez des animaux soumis à une réincarnation permanente. Les jésuites eux-mêmes s'emploient à créer des doctrines intermédiaires, comme celle, vite censurée, du Père Bougeant, qui accorde aux animaux une âme rationnelle immortelle, limitée par des sens corporels plus frustrés. Il justifie son audacieuse théorie en affirmant que les bêtes seraient habitées par les âmes des démons ainsi châtiés pour leur rébellion. Buffon lui-même, et avec lui la tradition naturaliste, tentent par la suite de concilier Descartes et Aristote en faisant différer l'homme et l'animal par la mémoire rationnelle de l'un et la mémoire purement corporelle de l'autre, ce qui permet de combiner un gradualisme des sensations avec une rupture ontologique liée à la possession d'une âme abstraite.

Les jésuites appréhendent vivement ce changement de paradigme, qui annonce le classement de l'homme parmi les primates chez Linné, puis les élaborations les plus radicalement gradualistes des penseurs matérialistes et sensualistes des Lumières, tous très sceptiques quant au propre de l'homme et tous opposés à Descartes sur ce point. Or, comme la démontré Éric Baratay, face à cette nouvelle menace, plus radicale que le cartésianisme et le mécanisme, qui certes remettaient en cause Aristote mais avaient une finalité théologique compatible avec l'augustinisme, les milieux cléricaux vont peu à peu se convertir à l'automatisme, sous les effets de la Révolution scientifique et d'un renouvellement générationnel urbain, de telle sorte que, dans la décennie 1720-1730, les ignatiens se trouvent en minorité, dans leur obstination à refuser le cartésianisme.

La thèse scolastique perd progressivement de son crédit et n'est plus guère soutenue que par les jésuites à partir des années 1720-1730 [...]. Après l'offensive du cartésianisme dans les années 1660-1680 et sa répression entre 1670 et 1690, le débat perd de sa nouveauté, se fait moins bruyant, se transforme en véritable dilemme pour nombre de clercs. D'un côté, un cartésianisme qui semble différencier à merveille l'homme de l'animal, mais irréaliste. De l'autre, une théorie scolastique plus proche des faits, mais ne séparant pas assez nettement les deux créatures. À partir de 1730, cet attentisme est bousculé par l'arrivée d'idées nouvelles et par la perte de crédit du cartésianisme auprès d'un public cultivé qui délaisse les mathématiques, la géométrie, les grands systèmes abstraits au profit des sciences naturelles, de l'observation, de l'empirisme [le sensualisme de Locke]. La majorité des ecclésiastiques réagit en adoptant le cartésianisme. Car sa répression, consistant surtout en l'interdiction de l'enseigner, n'a pas vraiment arrêté sa progression, comme le suggère la répétition des proscriptions. Dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les deux bastions de la scolastique, l'Université et la Compagnie de Jésus, sont emportés<sup>1533</sup>.

<sup>1532</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 433-471, 510-588.

<sup>1533</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 91, 93-94. Le paradoxe apparent dans la démonstration d'Éric Baratay n'en est pas un. C'est bien la perte de prestige du cartésianisme parmi l'élite intellectuelle française qui rend sa reprise par le clergé plus aisée, en le banalisant face aux nouvelles doctrines sensualistes, soupçonnées d'athéisme.

Or, c'est précisément à ce moment de crise aiguë de la scolastique et de fort raidissement de la position jésuite en la matière que le catéchisme néo-aristotélien de Yapuguay voit le jour, en 1724. Sans doute rédigé, comme nous le verrons plus tard, dans la décennie 1690, il n'a pu qu'être influencé par un climat général de réhabilitation de Descartes et par la réaction violente de la Compagnie, agrippée à saint Thomas<sup>1534</sup>. Cette position vaut aussi pour les années qui suivent immédiatement la publication de l'*Explicación del catecismo*, marquées par la réaffirmation, désormais anachronique, de la scolastique dans la pédagogie jésuite au Paraguay. La mort du Général Tamburini en 1730 suppose ainsi le retour à une politique de défense d'Aristote par son successeur, le Général Retz. Ce dernier profite de la seizième Congrégation générale pour émettre un ordre rappelant le caractère obligatoire des thèses néo-aristotélienne en matière de métaphysique, de logique et de philosophie naturelle, toute autre doctrine étant dès lors prohibée, sous peine de fortes punitions. La copie de ce décret nous est parvenue, en latin, dans l'un des livres de correspondances avec les autorités romaines conservés au sein même des missions. Preuve de l'importance de ce sujet, une autre lettre en latin expédiée par Retz au Provincial paraguayen en 1732 se montre limpide en établissant une liste des propositions philosophiques visées par l'ordre de 1730. Il s'agit bien de rappeler l'incompatibilité de la pensée aristotélienne avec l'épicurisme d'une part et le cartésianisme de l'autre, le but de cette démarche étant d'identifier les missionnaires d'obéissance mécaniste, qui réfuteraient l'existence des âmes sensitive et végétative<sup>1535</sup>.

Retz conclut sa lettre en enjoignant le Provincial de bien s'assurer que tous les Préfets des Collèges et tous les censeurs d'ouvrages veillent à expurger le Paraguay de ces idées, en frappant tout contrevenant d'une interdiction d'enseigner. Certes, il est notoire que la culture livresque de la Compagnie a longtemps fait primer le poids de la tradition aristotélienne sur l'assimilation des idées nouvelles, venues en particulier des naturalistes<sup>1536</sup>. L'Espagne péninsulaire était en outre connue pour être un bastion du thomisme, en dépit de l'existence de penseurs originaux, sur lesquels nous aurons l'occasion de nous pencher plus en détail. Ceux-ci défendent en effet l'idée d'une rationalité plus graduelle des rares animaux dotés de sens internes, tel fray Antonio de Fuentelapeña ou un contemporain de Yapuguay, Benito Feijoo. Tous, y compris ce dernier, grand rénovateur de la philosophie ibérique, s'emploient à réfuter Descartes et le mécanisme sans pour autant accorder de libre arbitre aux bêtes ni verser dans le grand nivellement sensualiste<sup>1537</sup>. Il y a malgré tout quelque chose de singulier dans la résistance missionnaire au cartésianisme, dans un Río de la Plata qui semble si éloigné

<sup>1534</sup> Voir notre chapitre 7 sur la chronologie de la collaboration entre Restivo et Yapuguay.

<sup>1535</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 242-254 ; PAGE Carlos A., « Cartas del General Francisco Retz a la Provincia del Paraguay », *IHS*, vol. 1, n° 2, 2013, p. 259-322 ; p. 267-270.

<sup>1536</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, *op. cit.*, p. 51-52.

<sup>1537</sup> RODRÍGUEZ PARDO José M., *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Oviedo : Pentalfa Ediciones, 2008 ; RODRÍGUEZ PARDO José M., « Fray Antonio de Fuentelapeña y la racionalidad de los animales », *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17, 2010, p. 157-168.

des débats français mais qui reste touché par ces derniers dans la mesure où, sans eux, la lettre de Retz n'aurait aucune raison d'être et de viser la faculté de théologie de Córdoba, où une partie du personnel jésuite était formé avant de se rendre auprès des Guarani. En 1730, année de l'ordre de Retz, le missionnaire Ladislao Orosz se lamente d'ailleurs d'être cloîtré dans cette Université jésuite pour « prêcher Aristote à l'école », plainte qu'il réitère en 1731 au Provincial autrichien<sup>1538</sup>. Sa situation n'a pas évolué : il n'a toujours pas vu le moindre Indien et il perd son temps à « expliquer Aristote à 16 de nos jeunes », parmi lesquels se trouvent sans doute, plusieurs futurs administrateurs des Réductions. Il semble en somme impossible, intellectuellement, politiquement et pratiquement, d'échapper à la scolastique en ce premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle dont Yapuguay paraît être l'héritier direct. Toutes les conditions étaient réunies pour faire d'un cacique guarani l'adaptateur insoupçonné d'Aristote dans sa propre langue, avec des conséquences sans doute considérables au long terme et au-delà de la catéchèse<sup>1539</sup>.

L'impact de ce paradigme est en effet loin d'être anecdotique, si nous le lisons à l'aune de la grille de lecture descolienne que nous avons adoptée au début de notre réflexion. En effet, la survie de la scolastique dans le Paraguay du XVIII<sup>e</sup> siècle, voire sa réactivation, nous imposent de repenser le préjugé selon lequel les jésuites auraient tenté de convertir des Indiens animistes au naturalisme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Nous l'avons vu, en effet, avec le gradualisme thomiste et la grande chaîne des êtres subsistent de nombreux éléments d'analogisme qui non seulement accordent une intériorité aux animaux, mais établissent des parallèles entre cette dernière et celle des hommes, disposant eux-aussi d'une âme sensitive indissociable des sens corporels. La porosité entre les deux systèmes anthropologiques en présence est donc plus forte qu'escompté ou, pour reprendre la formule d'Erminio Caprotti à propos des débats européens : « le problème principal [...] n'est pas de reconnaître une âme aux bêtes, ce qui est généralement admis, [l'enjeu est] celui de la valeur à lui attribuer »<sup>1540</sup>. Or, de ce point de vue, les missionnaires se montrent beaucoup plus généreux que ce que le naturalisme cartésien triomphant des Lumières leur aurait permis d'être. Tenons-en pour preuve le point de vue de José Sánchez Labrador, naturaliste contemporain de Buffon et de Linné mais également missionnaire auprès des Guarani, dont le manuel d'ornithologie paraguayenne, rédigé après 1767, est un vif plaidoyer anti-mécaniste qui célèbre les facultés des âmes sensibles des oiseaux, rapprochées de celles des humains.

<sup>1538</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 65, 69. « [Estoy] condenado a enseñar la filosofía, a predicar a Aristóteles en la escuela ». « La obediencia me ha señalado la tarea de explicar a Aristóteles a 16 de nuestros jóvenes. »

<sup>1539</sup> Comme le rappellent Capucine Boidin et Eduardo Neumann, c'est en effet leur connaissance de la néo-scolastique qui permet aux *cabildos* indiens de motiver, à l'écrit et dans leur propre langue, la résistance au Traité de Madrid lors de la guerre guaranitique de 1750-1756. BOIDIN Capucine et NEUMANN Eduardo, « A escrita política e o pensamento dos guaraní em tempos de autogoverno (c.1753) », *Revista Brasileira de História*, vol. 37, n° 75, 2017, p. 97-118 ; p. 99, 108.

<sup>1540</sup> CAPROTTI Erminio, « L'âme des bêtes dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité jusqu'au Siècle des Lumières », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 2, p. 223-240 ; p. 237. Ce point de contact avec l'animisme, pourtant évident, a jusqu'à présent peu été souligné.

Dans la fabrication de leurs nids, on admire chez les oiseaux une providence et une industrie qui surprennent. Chez eux brille sans doute la direction d'une main au pouvoir et à la sagesse infinis, qui a donné aux hommes un entendement très inventif et capable, et aux animaux une image et comme une ombre de ce même entendement, bien que très limitées en vérité, en les circonscrivant à un seul objet. L'âme dont sont dotés les animaux, qui est la véritable origine de la vie et du mouvement, dépasse sans comparaison aucune cette matière lourde et inerte que l'on nomme corps [au sens aristotélicien du terme]. Qu'importe que les oiseaux et les autres animaux n'aient pas l'âme la plus excellente et la plus parfaite, c'est-à-dire l'âme rationnelle et spirituelle [...], s'ils jouissent d'une âme qui produit de véritables actes vitaux et, dans tout ce qu'elle comprend et investit, a pour but la vie [...]. Ce petit oiseau qui fend l'air, qui monte, qui descend, qui remonte, qui fuit les embuscades tendues par ses ennemis et qui cherche sa sécurité et sa pitance, qui discerne l'utile et ne cherche pas ce qui est nocif, n'œuvre pas sous l'égide d'une force extérieure, comme les sphères célestes, mais de façon avisée, par sa propre vertu, en prévenant ses besoins et se protégeant des incléments des temps, tout cela plus encore au nom de sa descendance<sup>1541</sup>.

Et Sánchez Labrador de conclure, quelques pages plus tard : « [c]ertainement, une simple machine ne pourrait en faire tant, aussi complexes que soient ses organes, sans principe de vie et remplis uniquement de vent »<sup>1542</sup>. Comme nous allons le voir, cet indéradicable gradualisme analogiste a causé bien des compromissions pratiques dans la catéchèse des Indiens, où la frontière entre homme et animal a rapidement été confrontée à ses limites, croulant sous le poids conjugué du substrat animiste et d'une prédication chrétienne elle-aussi continuiste. Nous constaterons vite que l'exemplarité morale de la faune, notamment sa pitié parentale, a pu contribuer à un tel nivellement.

## 2.2.2. Une rationalité partagée

Que ce soit par refus du cartésianisme, par pesanteur doctrinale imposée par une formation scolastique ou par souhait d'éviter une rupture brutale avec l'animisme guaraní, les jésuites du Paraguay ont été amenés, avec l'aide de leurs auxiliaires indiens, à développer un paradigme attribuant d'une part des âmes aux animaux en leur niant

---

<sup>1541</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 264-265. « En la fábrica de sus nidos, se admira en los pájaros una providencia e industria que sorprende. En ellos sin duda brilla la dirección de una mano de infinito poder y sabiduría, que dio a los hombres un entendimiento muy inventivo y capaz, y a los animales una imagen y sombra de este entendimiento mismo, aunque a la verdad muy limitadas, determinándolas a un solo punto. El alma de que están dotados los animales, la cual es verdadero principio de vida y movimiento, sin comparación se aventaja a aquella materia pesada e inerte que se llama cuerpo [...]. ¿Qué importa que los pájaros y otros animales no tengan un alma, la más excelente y perfecta, esto es racional y espiritual [...] si gozan de un alma que produce verdaderos actos vitales y en cuanto entiende y se ocupa y llena, mira por blanco la vida [...]? Aquella avecilla que corta el aire, sube, baja, se remonta, huye de las acechanzas que le arman sus enemigos, y busca su seguridad y alimento, discierne lo útil y no arrostra lo nocivo, no obra por fuerza extraña, como las celestiales esferas, sino avisadamente por virtud propia, preveniendo sus necesidades y precaviéndose contra las injurias de los tiempos, y esto aun para su descendencia. »

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 319. « Ciertamente que no se pudiera extender a tanto una mera máquina, por más combinaciones que se hagan de los órganos, sin principio vital y llenos de solo viento. » L'auteur fait ici référence aux prouesses des perroquets.

d'autre part l'immortalité, la rationalité voire la possession de sens internes autres que corporels. Comme nous l'avons remarqué, à partir de Yapuguay, de son catéchisme et du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est l'idée d'*arakuaa* qui joue le rôle de pilier de cet édifice conceptuel en désignant, par antonomase, l'âme proprement humaine, son caractère raisonnable et immortel ainsi que sa puissance définitoire, l'entendement, aux côtés de la mémoire et de la volonté. Si les bêtes sont en théorie dépourvues d'*arakuaa*, sa possession par les hommes n'est pas pour autant garantie. Au contraire, elle doit être constamment activée par l'exercice de la dévotion chrétienne, les criminels et les infidèles courant le risque d'une chute dans la chaîne des êtres qui les assimilerait aux animaux inférieurs. À l'inverse, la conversion est pensée comme l'acquisition d'un mode de vie rationnel, permettant aux néophytes d'acquérir la condition d'homme et de se rapprocher des anges. Comment expliquer la tension entre la conception essentialiste et discontinuiste de l'humanité et la possibilité d'une chute ou d'une promotion ontologiques acquises ?

La coeur de cette énigme réside sans aucun doute dans la notion d'*arakuaa* elle-même. En quoi consiste, en effet, ce concept que les jésuites adoptent dès l'époque de Montoya pour traduire la notion de raison, avant de le systématiser au point d'en faire la clé de voûte de l'anthropologie missionnaire ? S'agit-il d'un néologisme colonial ou, au contraire, de la resémantisation d'une représentation issue de l'animisme guarani ? Sur ce point, malheureusement, les ignatiens se montrent particulièrement taiseux et leurs chroniques sont avares en commentaires relatifs à la doctrine indienne en matière d'âmes, si ce n'est pour postuler, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, que les Guarani croient en une immortalité animique dont on pense qu'elle facilite beaucoup leur conversion<sup>1543</sup>. Face au silence des sources, il est donc utile d'employer l'ethnographie contemporaine dans le but de tenter de saisir comment les trois grands groupes guarani actuels (Mbyá, Nandéva, Paï) pensent les âmes humaines et animales, en courant le risque, nous allons le voir, d'attribuer à un fonds autochtone des idées en réalité appropriées à l'issue du contact colonial. Cette enquête n'est pourtant pas totalement vaine car, comme l'a mis en avant l'ethnographe Egon Schaden, « [l]a notion d'âme humaine, comme la conçoit le Guarani – c'est-à-dire, sa psychologie primitive – constitue, sans aucun doute, la clé indispensable à la compréhension de tout son système religieux »<sup>1544</sup>. Les relevés de terrain spécifiquement consacrés à cette question abondent donc, et il nous appartient de tenter d'en systématiser les conclusions, à la recherche du terme *arakuaa* mais aussi des formes de promotion et dégradation de l'humanité que l'on trouve dans nos textes.

<sup>1543</sup> BARZANA Alonso de, « Carta del Padre Alonso de Barzana al Padre Juan Sebastián, Provincial del Perú », in EGAÑA Antonio de (dir.), *Monumenta peruana*, Rome : AHSI, 1594, vol. 5, p. 568-591 ; p. 589-590. « *Es toda esta nación [il s'agit des Guarani] muy inclinada a religión, verdadera o falsa [...]. Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho los angüera, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal.* » On retrouve presque mot pour mot le même constat plus de trois siècles plus tard chez MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 15-17.

<sup>1544</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 107. « *A noção da alma humana, tal qual a concebe o guarani – isto é, a sua primitiva psicología – constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável a compreensão de todo o sistema religioso [...].* »

L'entreprise est ardue en raison des variations relevées par les anthropologues dans le temps et dans l'espace, parfois au sein d'un même groupe, à tel point que l'on ne semble pas avoir affaire à la même ontologie lorsque l'on lit un Müller, affirmant en 1935 que les Guaraní gardent une indistinction conceptuelle radicale entre humains et animaux ou que l'on compare ce point de vue avec celui que formulent en 1959 puis en 2004 León Cadogan et Graciela Chamorro, selon lesquels toute la spiritualité guaraní vise à éviter l'animalisation de l'humanité, dont le propre est caractérisé par la possession d'une âme divine et le maintien de la station debout<sup>1545</sup>. En dépit de ces divergences interprétatives, si nous en revenons aux faits, aux observations de terrain brutes, nous remarquons que les auteurs sont unanimes sur l'existence systématique de deux centres animiques chez la plupart des Guaraní<sup>1546</sup>. Cette bipolarité peut être résumée de la manière suivante : tout être humain est l'incarnation d'une âme divine, d'origine céleste, dans un corps généré par le père et simplement entretenu par la mère. L'âme céleste a vocation à retourner à sa demeure éternelle à la dissolution du corps, mais n'est pas pour autant immortelle, car elle peut être détruite au cours des épreuves qui l'attendent sur son chemin. Du vivant de son propriétaire, elle est décrite comme un souffle résidant dans sa poitrine et lui accordant station debout, langage humain et éthique sociale. L'âme céleste est consubstantielle vis-à-vis du nom de l'individu et, lors de son incarnation, elle est symbolisée par un petit banc zoomorphe (*apyka*). Cette âme céleste rentre rapidement en cohabitation puis en conflit avec une seconde âme, dite tellurique ou animale, absente à la naissance mais se développant à la faveur des conduites antisociales, notamment de la colère. Ce double bestial prend la forme d'un individu animal dont l'espèce dépend du tempérament de son porteur et dont l'*apyka* symboliserait l'existence. Invisible, il loge dans la nuque ou la bouche et peut être perçu par les chamanes<sup>1547</sup>. Il détermine enfin le tempérament ainsi que les goûts alimentaires. Contrairement à l'âme céleste, il reste sur terre après la mort et prend la forme d'un fauve, s'en prenant aux proches du défunt et devant être chassé. Si ces représentations sont consensuelles, la dénomination des âmes, les modalités de leur répartition entre humains et animaux et la définition de leurs composantes oscillent considérablement.

<sup>1545</sup> MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 47 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 45 ; CHAMORRO Graciela, *Teología guaraní*, Quito : Abya-Yala, 2004, p. 22-30, 56, 206, 226-227.

<sup>1546</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 740 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 29, 34, 37-43, 117 ; CADOGAN León, « El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica », *Folia Lingüística Americana*, vol. 1, n° 1, 1952, p. 31-34 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 111-118, 148-149 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 25, 88, 186-189 ; SCHADEN Egon, « Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos », *Revista de Antropologia*, vol. 13, n° 1-2, 1965, p. 3-315 ; p. 118-119 ; CLASTRES, *La terre sans mal*, op. cit., p. 106-109, 115-116 ; MELIÀ Bartomeu et AL., *Los paĩ-tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, Asunción : CEADUC/CEPAG, 1976, p. 248-249 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 373-376 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 83-85, 88-89 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 141-144, 206. Tout exercice de reconstitution de la pensée anthropologique guaraní est limité par le fait que cette tradition orale est fortement individualisée et ne constitue donc évidemment pas un corps de doctrine abstrait et unifié, comparable à la systématisation lettrée menée à bien par la Compagnie dans ses Réductions.

<sup>1547</sup> Nous revenons sur l'étude du double bestial (*tupichúa*) au niveau de nos chapitres 6 et 9.

En toute logique, si nous superposons ce paradigme à celui du guarani jésuite et à son gradualisme scolastique, il est difficile de ne pas percevoir la similitude entre l'âme céleste et l'âme rationnelle (créée par Dieu, immatérielle et immortelle, dotant le sujet d'entendement, de mémoire et de volonté) d'une part, l'âme tellurique et l'âme sensitive voire végétative de l'autre (matérielle, mortelle, liée aux sens et aux passions, commune avec les animaux et les plantes, assurant l'alimentation), leur cohabitation au sein de l'être humain étant d'ailleurs explicitement théorisée par le thomisme. Or, ce n'est absolument pas par le terme *arakuaa* que les Guarani contemporains désignent l'âme céleste, pas plus qu'ils ne font référence au terme *mba'e andupáva* de Montoya ou Yapuguay pour renvoyer à l'âme tellurique. Détail bien plus notable, la notion choisie par les jésuites pour l'idée générique d'âme, *ang* (« ombre »), apparaît très peu dans le vocabulaire anthropologique guarani, comme le rappelle à juste titre León Cadogan<sup>1548</sup>. Paradoxalement, elle désigne non pas la notion d'âme elle-même, comme dans les missions, mais le revenant ou le fauve féroce qui la remplace à sa mort (littéralement, « l'ombre qui fut », *angue*). Si l'on prête attention à la terminologie documentée par les principales monographies consacrées aux Guarani du Paraguay, de l'Argentine et du Brésil entre 1914 et 1982, on constate qu'aucune des dénominations des âmes célestes ou telluriques ne reprend en réalité le lexique forgé par les ignatiens, à l'exception du terme *ñe'ẽ*, qui doit mériter toute notre attention : rappelons en effet qu'il désigne, dans les catéchismes, l'acte de création du cosmos et de l'âme humaine par le souffle de Dieu, mais pas l'âme rationnelle, toujours traduite en ayant recours au mot *arakuaa*<sup>1549</sup>.

Dans le tableau récapitulatif suivant, notons que les termes *ayvu* et *ñe'ẽ* associés à l'âme céleste renvoient tous deux dans leur étymologie au langage (humain ou animal en fonction des interprétations, nous y reviendrons) tandis que l'âme tellurique répond généralement à des déclinaisons de la racine « maladie », « douleur » ou « souffrance » (*tekohasy* ou *asy*) ou à un terme isolé, *tupichúa*, que nous évoquerons plus en détail dans le chapitre suivant. Quant aux revenants féroces, nous venons d'expliquer le sens du terme *angue*, celui de *mbogua* étant plus sujet à caution ou en tout cas rarement explicité (*ambogua* dénote chez Montoya la destruction, plus précisément le fait de détruire, mais il est aussi écrit dans le *Tesoro* que le terme *mboguavi* renvoie à un type de « démon »)<sup>1550</sup>.

<sup>1548</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 186-189 ; voir aussi CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 58, 62.

<sup>1549</sup> Nous étudions plus en détail les ambigüités consubstantielles au terme *ñe'ẽ* dans notre chapitre 6.

<sup>1550</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 2r, 215r, 223r. Le tableau que nous proposons plus bas est construit à partir des données récoltées dans la bibliographie citée *supra*. Nous avons uniquement sélectionné les ouvrages relevant des trois groupes guarani étudiés, ayant été publiés au XX<sup>e</sup> siècle et offrant une présentation systématique et complète de la question des âmes humaines. Nous avons également harmonisé l'orthographe des textes originaux, et avons procédé à une simplification de la catégorie de « revenant », parfois divisée chez certains auteurs sous la forme d'un être désigné comme « fauve monstrueux ». Nous avons également laissé de côté la prise en compte des sous-divisions, parfois très nombreuses, de l'âme céleste. Enfin, du point de vue de la caractérisation ethnique de chacun des groupes étudiés, très délicate, il convient de préciser que les Apapokúva ethnographiés au début du XX<sup>e</sup> siècle par Nimuendajú sont perçus à l'heure actuelle comme ayant appartenu à l'ethnie ñandéva.



**Tableau 20 : variations terminologiques dans l'expression de la triade animique d'après les principales ethnographies contemporaines portant sur les Guaraní (1914-1982)**

Source	« Âme céleste »	« Âme tellurique »	« Revenant »
Nimuendajú (1914) (Apapokúva)	<i>Ayvukue</i>	<i>Asyigua</i>	<i>Anguéry</i>
Cadogan (1952-1959) (Mbyá)	<i>Ayvu</i>	<i>Tekohasykue</i>	<i>Angue / Mbogua</i>
Schaden (1974) (a : Ñandéva, b : Mbyá, c : Paĩ)	a : <i>Ayvukue</i> b : <i>Ñeñe</i> c : <i>Ñeñengue / Ayvukue</i>	a : <i>Asyigua</i> b : <i>Mbogua</i> c : <i>Anguéry</i>	a : <i>Anguéry</i> b : <i>Mbogua</i> c : <i>Anguéry</i>
Melià <i>et al.</i> (1976) (Paĩ)	<i>Ñeñe</i>	<i>Ã</i>	<i>Angue</i>
Bartolomé (1982) (Ñandéva)	<i>Ñeñe / Ang</i>	<i>Tupichúa / Asyigua</i>	<i>Anguéry</i>

Faut-il donc postuler ici une disparition postcoloniale du concept d'*arakuaa* ? Celui-ci est peu cité dans les ethnographies dépouillées, mais réapparaît dans le grand dictionnaire des notions anthropologiques guarani établi par Cadogan. Curieusement, ce dernier donne bien « *entendimiento* » (entendement) comme traduction, et fournit un nombre conséquent d'exemples, dont le contenu correspond exactement à ce que les jésuites pouvaient entendre par raison, à tel point que les entrées du dictionnaire de Cadogan semblent souvent recopiées à partir du lexique de Montoya, de *Frases selectas* ou de Restivo : ainsi *l'ijarakuaava'e* est l'homme doué de raison, obéissant et lucide, comme l'est le nouveau-né sachant téter sa mère dès la naissance, *l'ijarakuaaeyva'e* étant au contraire inquiet, rebelle et défini par sa mauvaise science, qui le rend nocif<sup>1551</sup>. Cadogan va jusqu'à citer un informateur selon lequel « nous avons de l'entendement dès l'origine, le fait de posséder l'entendement est une caractéristique de l'homme » (*arakuaa jareko'i voi, entendimiento tenemos desde un principio, el poseer entendimiento es una característica del hombre*)<sup>1552</sup>. Non seulement cette définition de l'*arakuaa* recoupe celle de l'âme céleste, mais elle correspond trait pour trait au contenu des catéchismes jésuites. Comment expliquer, dès lors, que ce terme ne participe pas à la nomination des deux âmes et ne serve donc pas à caractériser la différence entre les humains et les animaux, que Cadogan n'associe jamais à l'*arakuaa*, c'est-à-dire à la possession de la rationalité ?

De fait, si nous laissons temporairement de côté la question de la terminologie, le système anthropologique des Guaraní contemporains semble tout à fait compatible

<sup>1551</sup> CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, op. cit., p. 23, 30-31, 42, 70, 85, 95-96, 141, 181, 189, 191.

<sup>1552</sup> *Ibid.*, p. 190.

avec le propos des documents coloniaux, lesquels semblent simplement articuler des concepts proches avec un vocabulaire différent. Un bon exemple de ce recouplement réside dans les modalités de promotion de l'humanité hors de sa condition et, en sens inverse, dans l'animalisation des individus aux moeurs antisociales. Dans la mesure où, nous l'avons vu, l'âme tellurique détermine et dépend à la fois du régime alimentaire de son porteur, les chamanes guarani prétendent transcender leur part animale en ne se nourrissant que de végétaux, pour consolider leurs os aux dépens de leur chair<sup>1553</sup>. Cet ascétisme tranche avec la conduite inverse, celle du mangeur solitaire de viande crue, dont l'omophagie entraîne à terme la destruction de l'âme céleste et la prise de pouvoir de l'âme tellurique, voire la possession par un « esprit-mâitre », traduite par une métamorphose animale identifiée par Cadogan et Schaden sous l'intitulé de *jepota*. Tout comme les redoutés *anguéry-mbogua*, ces individus asociaux et sanguinaires sont une menace pour leur communauté qui, les accusant de lycanthropie, est forcée de les mettre à mort. Sans entrer dans le détail de ce dossier, remarquons l'impressionnante parenté entre ce paradigme et les modalités médiévales puis modernes d'humanisation des saints et d'animalisation des lycanthropes, avec le même lien entre abstinence de viande et consolidation de l'âme rationnelle, excès de sang et perte de raison au profit de l'âme sensitive et animale. Or, rappelons-nous que les missionnaires promeuvent de façon explicite l'ascétisme chrétien comme sortie de l'humanité par le haut, tandis qu'ils n'ont de cesse de disqualifier l'anthropophagie rituelle imputée aux insoumis en y voyant une sortie de l'humanité par le bas qu'ils se doivent d'éradiquer à tout prix<sup>1554</sup>.

Faut-il pour autant en déduire que les âmes céleste et tellurique guarani, passées sous silence dans les chroniques coloniales, auraient leur origine dans l'appropriation de la doctrine aristotélicienne de la chaîne des êtres ? Sur ce point, les avis des auteurs divergent fortement. Pour Nimuendajú, suivi à ce sujet par Hélène Combès, la dualité animique serait l'expression d'une pensée humorale opposant deux pôles, os-froideur-végétal-socialité et chair-chaleur-viande-asocialité, sans lien avec le christianisme<sup>1555</sup>. Cadogan va plus loin et propose la théorie selon laquelle l'âme tellurique est le vestige d'un ancien culte animalier guarani, que les jésuites et notamment Yapuguay auraient involontairement réactivé<sup>1556</sup>. Tout en notant la fragilité des approches précédentes et

<sup>1553</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 62, 118-119 ; MÉTRAUX, « The Guaraní », art. cit., p. 92 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 22-30, 205-206, 218-219 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 83-85, 115-116, 121.

<sup>1554</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 83-89 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 43, 110, 147 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 179-180. Salisbury explique très bien comment le végétarisme des saints (qu'ils parviennent en outre à imposer aux bêtes féroces) libère leur âme rationnelle de la sensualité associée à la consommation de viande, tandis que l'homme sauvage par définition est celui qui se nourrit de chair humaine. Sur le *jepota*, voir notre chapitre 6.

<sup>1555</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 44-45 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 165-170. Combès fait de cette opposition humorale une spécificité des Guarani méridionaux.

<sup>1556</sup> CADOGAN León, « *Takua rendy-ju guasu*: el reino animal y vegetal en las creencias guaraníes », *Suplemento Antropológico*, vol. 3, n° 12, 1968, p. 76-92 ; p. 86-87. Bien que fragilisée par le recours à des postulats évolutionnistes, liés notamment à la comparaison entre Guayaki et Guarani, la démarche de Cadogan a le vrai mérite d'être philologique.

L'absence de véritable étude comparative, Schaden soutient que le paradigme animiste actuel est incompatible avec la doctrine chrétienne sur deux points essentiels, à savoir le fait que l'âme céleste est mortelle et que l'âme tellurique et le revenant qu'elle génère ne sont pas perçus comme maléfiques mais dominés par un malheur qui explique leur comportement. Il constate que c'est sous l'effet de l'évangélisation contemporaine que l'âme animale est reconceptualisée dans le cadre d'un manichéisme qui la rapproche du péché, les missionnaires mettant l'accent sur les revenants assimilés au Diable<sup>1557</sup>. Enfin, Melià et Bartolomé reprennent la thèse de l'imperméabilité religieuse guarani, le premier postulant de manière contradictoire qu'une influence platonicienne jésuite a pu conforter le concept guarani d'âme céleste<sup>1558</sup>. Or, comme nous l'avons démontré, ce n'est pas le platonisme mais l'aristotélisme qui règne en maître dans les Réductions.

De ce point de vue, la théorie qui nous semble la plus à même d'expliquer les coïncidences et dissonances que nous avons relevées est celle de Graciela Chamorro, qui voit dans l'ascétisme comme contrôle de l'âme animale la pierre de touche de la prédication jésuite, ayant fortement marqué non seulement les représentations mais aussi les pratiques religieuses guarani<sup>1559</sup>. Cette thèse nous semble la plus solide dans la mesure où elle est compatible avec le thomisme missionnaire et que, contrairement aux autres, elle est bien documentée dans les sources en guarani que nous avons citées. Par ailleurs, en dépit de la rareté des renvois à ces croyances dans la documentation en castillan, deux exemples isolés démontrent que les ignatiens étaient conscients de la prégnance de l'importance de la peur suscitée par les processus d'animalisation<sup>1560</sup>. Ainsi, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, Montoya se voit confronté à une série d'attaques anthropophages causées par des Indiens qu'il nomme « *protervos* » (pervers) mais qu'il assimile à des attaques de folie involontaires provoquées par une possession démoniaque. L'intérêt de ce récit, bien entendu soumis à caution, est le fait que le Père indique qu'il s'agit d'individus devenus « muets » (*hombres sin discurso*), abandonnant l'horticulture pour la chasse à l'homme, devenus fous, avec des intervalles lucides mais ayant « le comportement et l'aspect » (*las acciones y aspecto*) d'un « jaguar » (*tigre*) lorsqu'ils perdent tout contrôle de leurs actions, puisqu'« ils ne savent pas ce qui les dirige de l'intérieur » (*no saben qué es aquello que en el interior los mueve*), ce qui rappelle l'âme animale.

<sup>1557</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 104-105, 111-115, 131, 140-142, 148-149, 185 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », art. cit., p. 111, 115, 117-120 ; SCHADEN Egon, « A religião guaraní e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural », *Revista de Antropologia*, vol. 25, 1982, p. 1-24 ; p. 18-19.

<sup>1558</sup> MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 184 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 370, 374, 404 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 81-82 ; MELIÀ Bartomeu, « Mitología guaraní », in ORTIZ RESCANIERE Alejandro (dir.), *Mitologías amerindias*, Madrid : Trotta, 2012, p. 177-209 ; p. 181-183, 201, 206.

<sup>1559</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 46-50, 206, 218-219, 226-227. « Ellos creen tener cerca de su alma un alma animal, que atrae a los seres humanos hacia la horizontalidad y los aleja del fin último de la existencia, que es hacerse Uno con Dios. [...] Por eso la principal función de los y las orantes es "hacer volver o sentar", "reubicar" la palabra en la persona. A través de ello la persona recupera la salud y la disposición para luchar por la restitución de la palabra divina en su vida personal y social, o sea, para vencer al animal, al jaguar ». Voir aussi FAUSTO, « Se Deus fosse Jaguar », art. cit.

<sup>1560</sup> Voir également notre chapitre 9 sur les attaques chamaniques lycanthropes et leur manipulation par les ignatiens.

Ils nomment « pervers » [*protervos*] ou « hommes sans raison » [*hombres sin discurso*] un groupe ou province de gens endiablés, car le Démon vit réellement en eux : ils ne cultivent rien, vivent de la chasse et quand celle-ci leur manque (ce qui est des plus courants), ils se nourrissent de chair humaine et parcourent les champs et les forêts en meutes, comme le font les chiens enragés. Ils entrent subitement dans les villages et se jettent sur le troupeau comme des fauves, capturant tous les jeunes gens qu'ils peuvent pour les dévorer. Ils ont coutume (possédés par le Démon) d'errer de nuit dans la campagne, comme des ivrognes ou des fous. Ils mangent des braises comme s'il s'agissait de cerises (c'est difficile à croire) et je confesse que j'ai pensé qu'il s'agissait de fables. Mais l'expérience m'a prouvé le contraire quand j'en ai vu un mâcher des charbons enflammés en ma présence, comme s'il s'agissait d'un pain de sucre. Ils s'apaisent de temps en temps, mais le mauvais esprit a coutume de les agresser intérieurement avec tant de férocité, qu'ils prennent finalement leurs arcs et leurs flèches et, bramant férocement, ils tirent, tuent et effraient, chacun d'entre eux semblant être un taureau hors de lui. Une fois cette folie furieuse passée, ils retrouvent la paix et confessent qu'ils ne savent pas ce qui les dirige de l'intérieur. Nous en capturâmes un et on découvrit qu'il avait mangé sa femme et ses enfants. On prit aussi son propre père : son comportement et son aspect général semblaient être ceux d'un jaguar<sup>1561</sup>.

Cette anecdote prend une toute autre dimension si nous notons que le *Tesoro* de ce même Montoya consigne, dans l'entrée *apysa* (« ouïe »), une glose liée aux *apysaire*, c'est-à-dire à ces *protervos*, explicitement définis comme des hommes ayant perdu la raison. Le contenu de cette entrée est trop riche pour ne pas le reproduire dans son intégralité, afin de constater sa correspondance exacte avec le récit antérieur qui, fait particulièrement révélateur, a été censuré dans sa traduction guarani au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pourtant, en 1687, *Frases selectas* reprenait ce terme et en faisait même une vraie insulte dans un exemple au discours direct, qui disparaît totalement dans le lexique de Restivo.

*Apysaire*. Celui qui est dépourvu d'écoute, homme pervers, qui ne se guide pas par la raison (ils le disent d'un certain groupe d'Indiens qui mangent du feu et ont un pacte avec le Diable). *Cheapysaire*. Je suis pervers, insensible à la raison<sup>1562</sup>.

Pervers, être. *Apysaire*. *Ndeapysaire ai*. Tu es très pervers, et dénué de raison<sup>1563</sup>.

<sup>1561</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 89v-90r. « A una parcialidad o provincia de gente endemoniada, que realmente habita en ellos el Demonio, hanles puesto por nombre "los protervos" o hombres sin discurso: no son labradores, sustentanse de caza y cuando falta ésta (que es muy ordinario) es su sustento carne humana, andan por los campos y montes en manadas al modo de rabiosos perros. Entran de repente en los Pueblos, y como fieras acometen al rebaño y hacen presa en los muchachos que pueden para su comida. Suelen (tomados del Demonio) andar vagando de noche por los campos, como borrachos, o locos, comen brasas de fuego como si fueran guindas (dudoso es de creer) y yo confieso que lo tuve por patraña. Pero desengañome la experiencia que uno en mi presencia hizo, mascando carbonos encendidos como un terrón de azúcar. Algunos tiempos gozan de sosiego, pero suele de repente el mal espíritu embestir en su interior con tal fiereza, que como al fin endemoniados, cogen sus arcos y saetas y, bramando con fiereza extraña, tiran, matan y ahuyentan, que parece cada uno un fiero toro. Pasada aquella furia, quedan en paz y ellos confiesan que no saben qué es aquello que en el interior los mueve. Uno tuvimos de éstos preso y se averiguó que se había comido a su mujer y dos hijos y actualmente le cogieron a su mismo padre. En las acciones y aspecto parecía un tigre. »

<sup>1562</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 53r-54r. « Apysaire. El que tiene privación de oír, hombre protervo, que no se guía por razón (dícenlo a cierta parcialidad de indios que comen fuego y tienen pacto con el Demonio). Cheapysaire. Yo soy protervo, sin oír razón. »

<sup>1563</sup> MYMBA 1687-3288. « Protervo, ser. Apysaire. Ndeapysaire ai. Eres muy protervo y sin razón. » Le renvoi explicite à la notion de « raison » montre bien qu'il s'agit ici d'un processus d'animalisation.

Le second témoignage à notre disposition est postérieur d'un siècle à celui de Montoya et correspond au missionnaire flamand Ignace Chomé, vétéran des missions guarani envoyé convertir dans les contreforts des Andes un groupe guaranophone très rétif à l'évangélisation, les Chiriguano. À l'issue d'une discussion avec l'une de ses rares converties, cette dernière lui confesse croire en ce que Chomé nomme une forme de « métempsychose », c'est-à-dire la réincarnation de sa fille sous la forme d'un renard.

Ils croient en l'immortalité de l'âme, mais sans savoir ce qu'elle devient par la suite. Ils s'imaginent qu'au sortir du corps, elle erre dans les broussailles des bois qui sont autour de leurs bourgades. Ils vont la chercher tous les matins. Lassés de la chercher inutilement, ils l'abandonnent. Ils doivent avoir quelque idée de la métempsychose, car m'entretenant un jour avec une Indienne, qui avait laissé sa fille dans une bourgade voisine, elle fut effrayée de voir passer un renard près de nous : « ne serait-ce point, dit-elle, l'âme de ma fille qui serait morte » <sup>1564</sup>?

Il est difficile de résister à la tentation de voir dans le récit de Montoya un cas de *jepota* avant l'heure (ce terme n'apparaît pas dans le *Tesoro* avec le sens actuel, mais il y est associé à de nombreuses reprises à l'idée d'un mal contagieux), tandis que la narration de Chomé s'apparente à l'apparition d'un *anguéry-mbogua* (le premier terme étant lié par Montoya aux âmes séparées du corps)<sup>1565</sup>. Quoi qu'il en soit, bien que ces deux phénomènes aient été lus par les jésuites à l'aune de catégories européennes telles que les possessions démoniaques voire la croyance en la métempsychose, il est fort probable que ces intrusions animistes de l'animalité au sein du domaine de l'humanité aient poussé les ignatiens à infléchir leur discours. Celui-ci aurait alors consisté en une resémantisation de ces représentations à l'appui d'un ascétisme visant à expurger la « bête interne » (*the beast within*), pour reprendre le concept créé par la médiéviste Joyce Salisbury et repris par Olivier Dittmar à propos d'une obsession du clergé européen se manifestant à partir du XII<sup>e</sup> siècle et associant le péché à des animaux parasites du corps des croyants, devant être expurgés<sup>1566</sup>. Il n'est pas impossible que le gradualisme thomiste ait été un langage commode afin de traduire l'idée, commune à la scolastique et peut-être à l'animisme, selon laquelle l'âme céleste ou rationnelle cohabite avec une âme sensitive ou tellurique ayant vocation à être soumise, afin de garantir la vie en société. Toutefois, cette théorie n'explique pas pourquoi les jésuites choisissent de baptiser l'âme rationnelle *arakuaa*, ni la façon dont elle s'articule pour s'opposer à l'âme

<sup>1564</sup> CHOMÉ Ignace, « Lettre du Père Ignace Chomé, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Vanthiennen, de la même Compagnie », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1735<sup>1819</sup>, p. 180-204 ; p. 203. Ce type d'apparitions animales *post-mortem* est documenté pour d'autres groupes tupi-guarani coloniaux. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 93, 99, 103-104, 162-165. Le christianisme est traditionnellement très hostile à l'idée de métempsychose, en raison de ses liens historiques avec les paganismes antiques. Voir sur ce point SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 70 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 83-98, 314-321, 441-444.

<sup>1565</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 4r-5r, 38r, 62r-62v, 104v-105r, 145v-146r, 193v-194r, 212r-212v, 236v, 237v, 240v, 294v, 349v-350v.

<sup>1566</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 144, 158, 169-171, 178, 186 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 304-314, 326-359. « Dans chaque péché, dans chaque vice, ce n'est désormais plus l'homme qui pêche, mais sa part animale, la bête qui est en lui. » Nous étudions spécifiquement la mise en récit de ces croyances dans notre chapitre 9.

sensitive des animaux. Par ailleurs, si les humains peuvent se voir rétrogradés au stade bestial, qu'en est-il du cas de figure inverse, de la promotion des bêtes vers l'humanité ?

Commençons par ces deux derniers points. Ici plus qu'ailleurs, les conclusions des ethnographes sont discordantes<sup>1567</sup>. Elles renvoient à une problématique centrale pour l'animisme, à savoir la façon de différencier les âmes humaines et animales, étant entendu que la grande majorité des êtres disposent d'une âme. Cadogan, qui est sans doute l'anthropologue ayant le plus approfondi cette question, se contredit lui-même au cours de ses travaux. Il affirme par exemple que l'âme des animaux (mais aussi des plantes) est désignée par le terme *ñe'ẽ* qui renvoie à leur langage propre, tout en écrivant que la faune est dépourvue d'âme céleste *ayvu* mais aussi d'âme tellurique *tekobasykue*. La première est privative de l'humanité en même temps que le langage, exclusivement humain, qu'elle désigne. La seconde ne concerne pas les bêtes en ce qu'elles ne laissent pas d'*anguéry-mbogua* à leur mort. Sur ce point, Cadogan rejoint Nimuendajú : dans la mesure où les animaux sont dépourvus d'âmes célestes, leur âme propre est mortelle et se dissout après la mort. D'après Schaden, cette infériorité animique des animaux serait liée au fait que leurs âmes sont issues des hommes ayant peuplé la première terre et ayant été métamorphosés pour n'avoir pas respecté des préceptes éthiques, doctrine qui n'est pas sans générer des échos avec le récit biblique de la Chute et du Déluge<sup>1568</sup>. Ce panorama cohérent est cependant remis en question par Cadogan lui-même, quand il soutient que les animaux disposent d'un nom divin secret (relevant de l'*ayvu* ?) tandis que Schaden relève qu'ils possèdent aussi une âme tellurique, pour des motifs qu'il n'explique pas. Bartolomé va plus loin en affirmant que la faune est dépourvue de *ñe'ẽ* au sens large, ce que Cadogan avait lui-même relevé chez certains Mbyá. Il semble dès lors difficile de faire la part des choses et de systématiser une spécificité quelconque des âmes animales, si ce n'est leur existence et leur mortalité, encore que Cadogan relève des mythes où des mascottes *cherymba* obtiennent la vie éternelle par leur maître.

Arrivés à ce stade de notre enquête, force est donc d'observer que les contenus des catéchismes coloniaux et des ethnographies contemporaines partagent autant de

<sup>1567</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 17, 117 ; CADOGAN León, « El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes », *América Indígena*, vol. 10, n° 4, 1950, p. 327-333 ; p. 331 ; CADOGAN, « El concepto guaraní de alma », art. cit. ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 149 ; CADOGAN León, « Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, alto Ypané », *Revista de Antropología*, vol. 10, n° 1-2, 1962, p. 43-91 ; p. 81 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 25, 57-58, 186-189 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », art. cit., p. 116 ; CADOGAN, « *Takua rendy-ju guasu* », art. cit., p. 83-86 ; CADOGAN León, « Chono kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní », *Suplemento Antropológico*, vol. 31, n° 1-2, 1968, p. 55-158 ; p. 141-144 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 26-27, 76, 80, 82 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 83 ; voir aussi CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 210, 247 ; sur la dégradation post-mythique des animaux, conservant malgré tout leur âme, cf. VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 105, 141, 166 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », art. cit., p. 82, 85, 87-88 ; également PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », art. cit., p. 759.

<sup>1568</sup> Sur les deux Genèses chrétiennes et l'idée d'une punition de l'immoralité animale pré-diluvienne, voir ALBERT Jean-Pierre, « Les animaux, les hommes et l'Alliance : une lecture anthropologique de quelques textes bibliques », *L'Homme*, vol. 189, 2009, p. 81-114 ; p. 94-95. Albert propose une hypothèse très importante pour notre propos : la première des deux Genèses de la Bible serait animiste (en termes descoliens), mais aurait été supplantée par une version analogiste.

similitudes que de contrastes. D'une part, l'âme rationnelle du thomisme semble bien se superposer à l'âme céleste guarani, tout comme les âmes sensitive et végétative ont bien des traits communs avec l'âme tellurique. Mais la terminologie employée de part et d'autre ne se superpose pas. Dans les deux cas, les hommes peuvent perdre leur âme humaine et se métamorphoser en bêtes s'ils ne suivent pas les impératifs éthiques qui garantissent leur statut. De ce point de vue, les Guarani semblent se distinguer par la possibilité qu'a la faune de disposer elle-aussi d'une âme supérieure, si elle s'applique à respecter une conduite morale. En réalité, la comparaison entre sources coloniales et relevés contemporains s'éclaire si nous quittons le domaine des concepts animiques et que nous prenons plus largement en compte la cosmogonie. Nous découvrons alors que le concept d'*arakuaa* est bien présent, quoique de manière diffuse, et associé à une très vague notion « d'esprit » qui serait cependant commune à l'ensemble des êtres, du moment qu'ils cultivent leur « plénitude » de manière « responsable ». Si l'on suit sur ce point Graciela Chamorro, l'impression générale est que les divers groupes guarani actuels sembleraient avoir « animisé », c'est-à-dire étendu à tous les existants, l'idée de la raison comme don divin, qui fait directement écho à la plus pure scolastique jésuite.

La fréquence avec laquelle le terme « sagesse » (*arakuaa*, *kuaarara* ou *mba'ekuaa*) apparaît dans la cosmogonie de tous les groupes guarani est significative. *Arakuaa* est traduit par « entendement » chez Ruiz de Montoya et est utilisé par les Chiripá [Paï] et les Kayová [Ñandéva] comme synonyme d'esprit, renvoyant à celui ou celle qui connaît l'espace-temps, qui ausculte l'histoire. Ainsi, un Chiripá a pu dire de ce point de vue : « L'*arakuaa* existe, c'est ce que vous appelez l'esprit ». [...] Pour les Guarani, l'*arakuaa* signifie également la capacité qu'ont tous les êtres afin de développer leur potentiel ontologique intrinsèque. Il s'agit de la sagesse créatrice de Dieu lui-même, communiquée à toute la création. Le sens sotériologique de l'*arakuaa* réside dans la co-responsabilité qu'ont toutes les créatures, dotées de science, afin que la création évolue vers sa plénitude<sup>1569</sup>.

Or si nous en revenons à Montoya et à son *Tesoro*, nous y découvrons que cette lecture animiste de l'*arakuaa* est déjà présente en 1639, en contradiction flagrante avec le discours scolastique faisant des bêtes des êtres irrationnels. Nous y lisons avec une certaine incrédulité que la « connaissance du temps et de l'espace » est aussi une faculté pouvant être acquise par les humains comme par les animaux, via l'éducation dans le premier cas et le dressage dans le second. Cette appréhension transversale de la raison, contradictoire vis-à-vis du *Catecismo* de ce même Montoya, en fait une caractéristique commune, graduelle et acquise, là où le thomisme la pense telle une essence exclusive, absolue et innée. L'*arakuaa* n'apparaît dès lors plus uniquement comme un propre de

<sup>1569</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 186, 189. « Es significativa la frecuencia con que el término "sabiduría" (*arakuaa*, *kuaarara* o *mba'ekuaa*) aparece en la cosmogonía de todos los grupos guaraní. *Arakuaa* es traducido como "entendimiento" por Ruiz de Montoya y es usado por los chiripá y los kaiová como sinónimo de espíritu, refiriéndose a aquél o aquella que conoce el tiempo-espacio, que ausculte la historia. Así se expresa un chiripá al respecto: "existe el *arakuaa* que ustedes llaman espíritu". [...] Para los guaraní, *arakuaa* se explica también como la capacidad con la cual todos los seres están dotados para desarrollar la potencia de ser que llevan en sí. Se trata de la misma sabiduría creadora de Dios, infundida a todos en la creación. El sentido soterialógico de *arakuaa* consiste en la corresponsabilidad que todas la criaturas tienen, por ser dotadas de ciencia, de hacer que la creación evolucione hasta la plenitud. »

l'homme, mais aussi comme une puissance accidentelle, pouvant différer d'un individu à l'autre, qu'il soit humain ou animal, en termes quantitatifs ou qualitatifs. Elle doit être cultivée par une série de pratiques relevant de l'éducation, du dressage ou, ce qui revient au même d'un point de vue lexical, de la dévotion. Il suffit, pour se convaincre de la puissance et de la pérennité de ce discours, de parcourir notre base MYMBA, où les renvois à la rationalité partagée et inégale sont légion et nous permettent d'en saisir le sens concret, au-delà de l'authentique corsetage théorique enserrant les catéchismes.

Commençons par la définition de l'*arakuaa* lui-même, telle que la développe Montoya dans son *Tesoro* qui, rappelons-le, reste le seul lexique guarani-castillan à notre disposition. À tous égards, cette entrée représente une anomalie logée au cœur même du discours jésuite, dans la mesure où le fondateur des missions se presse d'y associer la raison avec le dressage des animaux, établissant un pont certes implicite mais bien réel entre les domaines, en théorie imperméables, des humains « rationnels » et de la faune « irrationnelle ». C'est ainsi sans la moindre gêne apparente que Montoya alterne des exemples issus de la pédagogie comme de la zoo-technie pour expliciter le champ sémantique du mot *arakuaa*, qu'il applique tantôt aux « hommes », tantôt aux « bêtes ».

*Arakuaa*. Entendement [*entendimiento*], capacité [*capacidad*], dresser. *Chearakuaa* : J'ai de l'entendement. *Ijarakuaa kavaju*. Le cheval est dressé. *Nacherakuaávi*. Je ne sais pas quel jour il est. *Arakuaavymbápe*. Sans raison [*sin juicio*], sans conscience [*sin acuerdo*]. *Ijarakuaapára*. Habile. *Amboarakuaa*. Corriger des hommes, enseigner et dresser des bêtes. *Ombo'érire ijarakuaava'e, oakárire ijakuava'e*. Corrigé, amendé. *Ndearakuaatéke ñandu*. Reprends raison [*ten juicio*]. *Ijarakuaa ambojehu*. Habilitier. *Chearakuaávy*. Revenir à soi. *Amboarakuaávy*. Faire revenir à soi<sup>1570</sup>.

Afin de bien prendre la mesure de la complexité et du rôle séminal joué par la notion transversale et graduelle d'*arakuaa* dans tout le discours ignatien, laissons très provisoirement de côté l'enjeu, si choquant, de l'équivalence entre l'enseignement, le châtement et le dressage, entre l'être humain raisonnable et le cheval dompté, comme si les « corrections » des uns et des autres étaient équivalentes. Concentrons-nous en premier lieu sur le sens du terme *arakuaa* avant d'essayer de comprendre pourquoi il peut s'appliquer à un homme et à un équidé. Comme nous avons déjà pu le souligner, *arakuaa* offre une étymologie transparente : la « connaissance » (*kuaa*) du « temps » et de « l'espace » (*ára*), ces deux notions étant indissociables en guarani<sup>1571</sup>. Montoya glose *ára* de la manière suivante : « jour, temps, âge, fois, siècle, clarté, monde, entendement,

<sup>1570</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 5r-6v. « *Arakuaa*. Entendimiento, capacidad, domar. *Chearakuaa*. Tengo entendimiento. *Ijarakuaa kavaju*. Está domado el caballo. *Nacherakuaávi*. No sé los días. *Arakuaavymbápe*. Sin juicio, sin acuerdo. *Ijarakuaapára*. Hábil. *Amboarakuaa*. Corregir hombres, enseñar, domar bestias. *Ombo'érire ijarakuaava'e, oakárire ijakuava'e*. Corregido, enmendado. *Ndearakuaatéke ñandu*. Ten juicio. *Ijarakuaa ambojehu*. Habilitarlo. *Chearakuaávy*. Volver en sí. *Amboarakuaávy*. Hacerlo volver en sí. » Cette continuité a récemment été observée et croisée avec les idées d'Haudricourt par la très stimulante étude, prenant également en compte le règne végétal, de SCHIAVONI, « Indios cimarrones y animales sensatos », art. cit.

<sup>1571</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 5r-6v ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 46. Cadogan fait de l'*arakuaa* une sorte de connaissance de l'univers (temps et espace compris), l'*arandu* étant rapproché de la science.



jugement » (*día, tiempo, edad, vez, siglo, claridad, mundo, entendimiento, juicio*), ce qui confirme bien le lien sémantique évident entre *ára* et *arakuaa*. Ce n'est pas par hasard si la perte de l'*arakuaa* implique de ne plus savoir « quel jour il est », car cette orientation spatio-temporelle est liée à la raison, également synonyme de conscience, puisque la personne perd l'*arakuaa* en s'évanouissant ou en devenant fou. Il est donc logique que d'autres notions, également dérivées d'*ára*, soient présentées par Montoya comme la traduction des idées d'entendement et de raison, à l'image d'*arandu* (soit la « sensation du temps et de l'espace »). D'autres variantes dérivent aussi de la racine « savoir » (*kuaa*), comme *akuaa*, sans doute une contraction d'*arakuaa*, ou encore *akuaveko*, glosée par Montoya comme le fait de « savoir ce que l'on doit faire, l'être, la coutume » (*saber lo que tiene obligación, el ser, la costumbre*). Bien plus qu'une conscience de soi, l'*arakuaa* est avant tout une conduite sociale éthique, c'est pourquoi on l'obtient par un châtiment (*mboarakuaa*, littéralement « faire connaître le temps et l'espace ») qui est aussi une pédagogie et une zoo-technie, dans la mesure où il s'agit de réduire un individu rétif à une norme jugée définitoire pour la communauté, liée à un rapport prescriptif au temps et à l'espace<sup>1572</sup>.

Cette équivalence est d'autant plus étrange que les termes choisis par Montoya pour expliciter *arakuaa* en castillan, *entendimiento* et *juicio*, ne devraient avoir strictement aucun lien avec le dressage animalier, dans la mesure où ces deux mots évoquent des puissances de l'âme que les catéchismes réservent aux êtres rationnels : hommes, anges ou démons. Un siècle après le *Tesoro*, c'est ce que réaffirme le *Diccionario de Autoridades*, qui fait de l'*entendimiento* « l'une des trois puissances de l'âme qui, selon saint Augustin, est la vertu qui comprend les choses invisibles. Et, plus clairement, c'est une puissance de l'esprit et de la cognition de l'âme rationnelle, avec laquelle on comprend et connaît les objets, sensibles ou non, et ceux qui sont au-delà de la sphère des sens »<sup>1573</sup>. Quant à lui, le *juicio* désigne la « puissance ou faculté intellectuelle qui sert à l'homme afin de distinguer le bien du mal et le vrai du faux »<sup>1574</sup>. Comme nous le constatons, ces entrées du vocabulaire castillan correspondent mot pour mot au propos des textes en guarani, à l'image notamment de celui de Yapuguay. À ce sujet, la base MYMBA confirme que le discours de Montoya prospère dans le temps, puisque tous les lexicographes à notre disposition glosent *arakuaa* par *entendimiento* et *juicio*, *Frases selectas* et Restivo ajoutant trois équivalences, *cordura*, *prudencia* et *ingenio*, dont le sens demeure proche et renvoie à chaque fois à des facultés exclusives à l'homme<sup>1575</sup>. La description lexicographique

<sup>1572</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 5r-6v, 12r-12v, 34v-35r, 63v, 79r-79v, 124v, 146r, 369r, 384v-385r, 399r.

<sup>1573</sup> DA, vol. 3. « *Es una de las tres potencias del alma que, según San Agustín, es aquella virtud que entiende las cosas que no ve. Y, más claramente, es una potencia espiritual y cognoscitiva del alma racional, con la cual se entienden y conocen los objetos, así sensibles como no sensibles, y que están fuera de la esfera de los sentidos.* »

<sup>1574</sup> DA, vol. 4. « *Potencia o facultad intelectual que le sirve al hombre para distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso.* » Ces définitions semblent bien évidemment très influencées par la culture catéchétique catholique.

<sup>1575</sup> DA, vol. 2. « *Cordura. Prudencia, buen seso, reposo, juicio, espera.* » DA, vol. 5. « *Prudencia. Una de las cuatro virtudes cardinales que enseña al hombre a discernir y distinguir lo que es bueno o malo, para seguirlo o huir de ello.* » DA, vol. 4. « *Ingenio. Facultad o potencia en el hombre, con que sutilmente discurre o inventa trazas, modos, máquinas y artificios o razones y argumentos, o percibe y aprehende fácilmente las ciencias.* »

de l'*arakuaa* semble bien correspondre à ce qu'un Espagnol lettré des XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècles pouvait entendre par les termes de *razón* ou de *racionalidad*, une superposition qui est explicitée notamment dans les textes grammaticaux<sup>1576</sup>. Dès lors, comment est-il possible de penser que des ecclésiastiques, par ailleurs soucieux au plus haut point de séparer l'humanité de l'animalité pour éviter toute compromission avec l'animisme, mettent en place une anthropologie dans laquelle le dressage confère aux chevaux, tout comme l'éducation aux humains, des puissances de l'âme permettant de saisir les choses invisibles, à l'image du bien et du vrai ? Un missionnaire tel que Peramás ne fait-il pourtant pas de ces facultés la pierre de touche du propre de l'homme, que les jésuites se doivent de cultiver parmi leurs ouailles, afin de garantir leur humanisation ?

Certainement, c'est en cela que les hommes se distinguent des bêtes, car celles-ci n'adorent, ni ne connaissent, ni ne peuvent connaître le créateur de toute chose, ni Dieu lui-même. Mais l'homme, lui, le connaît et lui doit l'adoration et l'adore comme père, seigneur et Dieu, duquel il a reçu la raison et ne cesse depuis de recevoir les autres biens en vertu de sa providence, qui ne laisse rien au hasard<sup>1577</sup>.

La perplexité est en outre de mise si nous observons que l'étymologie d'*arakuaa* comme « connaissance du temps et de l'espace » fait écho à la tradition philosophique et théologique occidentale classique<sup>1578</sup>. En effet, les stoïciens d'abord, Aristote ensuite, puis Sénèque, Augustin et les penseurs chrétiens définissent la « prudence » (*prudencia*) comme la plus raisonnable des vertus cardinales, permettant la conscience du passé et du futur (plus que de l'espace, dont la mise en équivalence avec le temps constitue sans doute l'indice d'une interférence avec la pensée guarani). Dans la mesure où, pour s'orienter dans le temps, la mémoire rétrospective et la volonté prospective sont jugées nécessaires, et que ces deux puissances de l'âme restent, avec l'entendement, réputées exclusives des humains, il est conceptuellement impossible qu'un animal en soit doté. Cet écart béant entre *arakuaa* et scolastique est d'autant plus notable au Paraguay que, comme nous l'avons noté, les notions de raison pratique animale et de sens internes, utilisées par le thomisme pour rendre compte de certains comportements animaux proches de la logique humaine, n'ont pas été traduites en langue guarani, sans doute pour mieux souligner la hiérarchie entre la sensualité bestiale et la rationalité humaine.

C'est pourtant cette prudence exclusivement humaine que Montoya attribue à certains chevaux doués d'*arakuaa*. Plus encore, la possibilité qu'un équidé soit réputé *ijarakuaa* (« doué de raison ») implique l'introduction de la faune dans le domaine, en théorie exclusif s'il en est, de la dévotion chrétienne, fréquemment traduite par les

<sup>1576</sup> MYMBA 1687-2840, 2964, 3105, puis 1722-2085, 2098, 2494. Voir aussi RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. I.74, 106, II.8, 39, 43-44, 68, 83, 144, 166.

<sup>1577</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 45. « *Ciertamente, en esto difieren los hombres de las bestias, en que éstas no adoran, ni conocen, ni pueden conocer al criador de todas las cosas ni a Dios. Pero el hombre sí lo conoce y le debe adoración y lo adora como a padre, señor y Dios, del cual recibió la razón, y constantemente sigue recibiendo de su misma providencia, que todo lo rige, los demás bienes.* »

<sup>1578</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 23-24.

jesuites comme le « bon usage du temps » (*aiporu katu ára, uso bien el tiempo*), suivant un usage établi par Montoya lui-même dans son *Catecismo* bilingue. Ce dernier consacre un traité entier à l'*ára oiporu katu* ou « manière avec laquelle le chrétien doit utiliser son temps » (*manera [con la cual] debe el cristiano gastar el tiempo*)<sup>1579</sup>. Comme nous le verrons bientôt, cette expression jouit d'une grande postérité dans les Réductions, étant donné que toute une série de traités de dévotion choisissent comme titre *Ára poru auguyjeiháva* (« Du bon usage du temps ») et auront pour but de rendre les Guarani plus rationnels. Pourquoi, dès lors, établir une parenté entre l'éducation rationnelle (*enseñar*) relevant de la catéchèse ou de la dévotion, et le fait de dresser ou de dompter (*domar*) du bétail, tâche *a priori* sensuelle et corporelle ? Les Indiens considèrent-ils sérieusement le fait de conditionner le comportement d'un cheval comme une forme d'enseignement qui « donnerait la raison » (*mboarakuaa*) à un être qui en serait normalement dépourvu et, à l'inverse, voient-ils leur propre catéchèse comme un processus comparable à la mise au pas d'un quadrupède ? Ou s'agit-il tout simplement d'un abus de langage, issu des aléas de la néologie missionnaire et ne renvoyant donc à aucun référent doctrinal réel ?

Certes, comme l'ont remarqué de longue date Keith Thomas et Erica Fudge, l'assimilation du dressage des chevaux à une forme d'éducation n'est pas étrangère à l'Europe moderne, où de nombreux praticiens ont, à l'image de William Cavendish, critiqué Descartes en soulignant la capacité des montures à développer une prudence sensuelle proche de la rationalité humaine. Ce parallèle pédagogique, revendiquant le rôle du dresseur comme maître et le statut du cheval comme écolier, est justifié par la capacité de la voix humaine à faire éclore les sens internes et l'estimative des animaux, en développant leur mémoire et leurs capacités langagières, de la même manière qu'un enfant développe sa raison en écoutant et répétant la doctrine chrétienne. Ce point de vue reste contraire aux présupposés de la scolastique, considérant que les attitudes des animaux à l'apparence rationnelle sont hors-norme et ne peuvent donc être expliqués que par la possession du corps d'un irrationnel par un esprit doté de raison, que ce soit par miracle divin ou incarnation du Diable dans un animal-hôte<sup>1580</sup>. Le grand débat inspiré dans l'Angleterre des années 1590 par le cheval savant Morocco et son dresseur William Bankes, considéré par les uns comme un pédagogue de génie et par les autres comme un sorcier manipulé par le Diable, est révélateur de ces tensions à propos des modalités de promotion ontologique des animaux. On les retrouve au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette fois autour du cas des enfants sauvages dénués de langage et de sociabilité,

<sup>1579</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo, op. cit.*, p. 200-217.

<sup>1580</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature, op. cit.*, p. 38, 54, 127-128, 130-132 ; RABER Karen, « 'Reasonable Creatures': William Cavendish and the Art of Dressage », in FUMERTON Patricia et HUNT Simon (dir.), *Renaissance Culture and the Everyday*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1999, p. 46-67 ; FUDGE, *Brutal Reasoning, op. cit.*, p. 140. « Two attempted solutions then – the unnatural and the natural, the magic and the pedagogic – offer answers to the conundrum of animal reason but also reveal frailties in the condition of those attempting the solution. In neither cases is the "intelligent" animal comfortably explained. » Comme nous le voyons, le dualisme scolastique et, surtout, cartésien, a fait l'objet de contestations permanentes de la part des praticiens, constante que l'on retrouve peut-être au Paraguay.

les néo-aristotéliens imaginant l'existence inédite d'êtres humains n'ayant qu'une âme sensitive, les cartésiens préférant les exclure de l'humanité et en faire des automates<sup>1581</sup>.

Toutefois, ni l'un ni l'autre de ces débats ne semblent avoir influencé les choix lexicographiques de Montoya, probablement peu versé en hippologie et écrivant un siècle avant les controverses inspirées par « Pierre l'enfant sauvage » (en 1725). Notre base MYMBA contient plusieurs entrées relatives à la possession démoniaque de la faune, à laquelle Yapuguay consacre quelques lignes, mais aucun de ces extraits ne met en place un lien entre ces événements, exceptionnels, et une tâche aussi quotidienne et banale que le dressage des bêtes<sup>1582</sup>. Pourtant, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Dobrizhoffer fait mention d'une « méthode d'enseignement » (*a method of teaching*) pour se référer au déboufrage des chevaux par les Guarani, dont nous avons vu qu'elle consistait à faire souffrir l'animal en attachant des pierres à ses pattes, pour lui imposer un pas donné<sup>1583</sup>. Précisément, c'est dans le châtiment corporel que réside la clé du problème. Comme l'ont remarqué Graciela Chamorro et Gabriela Schiavoni, si les jésuites établissent un lien lexical entre entendement, savoir et domesticité, c'est parce que ces trois domaines ont pour dénominateur commun l'emploi des punitions physiques visant à garantir la capacité des « éduqués » à obéir à des ordres par réduction de leur agentivité propre. C'est ce qu'indique le recours à la particule factitive *mbo-* dans la formule *mbo-arakuaa*, « faire » connaître le temps et l'espace<sup>1584</sup>. Qu'il s'agisse de dompter un cheval, éduquer un écolier ou réprimander un criminel, dans les trois cas la méthodologie est la même.

Ce lien, qui peut sembler arbitraire, est contre-intuitif en ce qu'il inverse notre ordre de lecture habituel : ce n'est en effet pas le dressage des chevaux qui est ici pensé à partir de l'éducation des enfants, mais bien la pédagogie humaine qui est calquée sur la domestication des animaux. Preuve en est le fait que le terme *mboarakuaa* est l'un des rares vocables guarani qui apparaissent constamment dans les chroniques jésuites écrites en castillan, aux côtés de *mymba* et *cherymba*. D'un auteur à l'autre, c'est à chaque fois la même scène qui est narrée : un délinquant, généralement voleur, est condamné à recevoir des coups de fouets (outil qui est loin d'être neutre, puisque c'est également un instrument pastoral mais aussi un objet servant à la dévotion chrétienne)<sup>1585</sup>. Une fois le supplice acté, le prévenu se présente devant l'ignatien l'ayant jugé et prononce la même formule, consistant en un remerciement paradoxal pour ce « don de raison ».

<sup>1581</sup> NEWTON Michael, « Bodies without Souls: The Case of Peter the Wild Boy », in FUDGE Erica et AL. (dir.), *At the Borders of the Human: Beast, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*, Londres : Palgrave MacMillan, 1999, p. 196-214 ; p. 197-202.

<sup>1582</sup> Voir par exemple MYMBA 1687-2608, puis 1722-2480 et surtout 2507. « *Aña teteeymbijáramo guekóramo jepe, amome ojechauka ava koterã mba'e mymba jeecháka pype, ava nungáramo oñemoĩngóvo. El Demonio, aunque no tenga cuerpo, a veces se hace visible, tomando la apariencia de hombre o animal, etc.* » Yapuguay évoque le cas de figure inverse, où le Diable conduit à l'animalisation apparente d'un humain possédé par lui. RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 1.44-45.

<sup>1583</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 225-226.

<sup>1584</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 223, 225, 243 ; SCHIAVONI, « Indios cimarrones y animales sensatos », art. cit.

<sup>1585</sup> Sur ce double usage, voir THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 54.

Or, là où Jarque emploie l'expression castillane *dar entendimiento*, Cardiel utilise dans plusieurs versions de son témoignage le mot réellement utilisé en guarani : *mboarakuaa*.

[I]ls ont pour coutume, même parmi les notables, d'aller chercher le Père après avoir été punis et de lui baiser la main, en lui disant : « Dieu te protège, mon Père, car tu m'as donné de l'entendement [*que me has dado entendimiento*] »<sup>1586</sup>.

Le condamné subit volontairement la peine qui lui est imposée, se dévêtit lui-même pour la subir, et se jette sur le sol [pour y être fouetté]. Une fois que cela est fait, il trouve le Père, lui baise la main, et dit « *aguyjevete, cherúva, che mboarakuaa haguéra rehe* ». Soit : « merci, mon Père, car tu m'as donné l'entendement qui me faisait défaut [*gracias, mi Padre, porque me has dado el entendimiento que me faltaba*] »<sup>1587</sup>.

Si nous prêtons attention à l'ensemble des données lexicales que nous venons de compiler, *mboarakuaa* peut désigner indifféremment le fait de donner l'entendement à un être en étant théoriquement dénué (le cheval) ou de le faire obtenir à un individu qui devrait normalement en être doté (l'Indien). Dans les deux cas, le châtiment du corps et sa souffrance garantissent l'élévation de l'âme dans la chaîne des êtres, suivant une logique impeccablement gradualiste et qui pourrait être légitimement scolastique, si l'aristotélisme n'avait pas établi une frontière imperméable, celle de la raison, entre les êtres sensibles et les rationnels. Il semble ici que le mille-feuille ontologique thomiste ait été poussé dans ses limites, si bien que la séparation autrefois non négociable entre les grades de la « chaîne des êtres » se trouve comme lissée par une infinité d'états intermédiaires, dans la mesure où l'*arakuaa* a perdu son caractère de qualité exclusive et essentielle, pour devenir une capacité accidentelle pouvant être perdue et retrouvée par le biais du *mboarakuaa*, c'est-à-dire du jésuite, du maître d'école ou du dresseur de chevaux (tous nommés *mbo'ehára*). Nous allons voir que le transfert d'*arakuaa* se trouve à la base de la vision ignatienne des Réductions et débouche sur une hiérarchie ferme mais transversale, où un catéchiste doué d'un entendement supérieur peut édifier un Indien catéchumène tout comme un vacher peut doter son bœuf d'*arakuaa*, qui aura à son tour pour tâche « d'éduquer » le reste du bétail, voire un néophyte à la raison fragile et dont le contact avec la bête assurera l'élévation. Rappelons que, par contraste, l'anthropologie scolastique fait de l'entendement un don direct de Dieu aux humains.

Le *Tesoro* et, après lui, les trois dictionnaires de la base MYMBA abondent en exemples laissant entendre que les hommes naissent en étant dépourvus d'*arakuaa*, celui-ci ne se développant qu'au prix d'un long processus d'apprentissage, de dressage, de châtiment et de dévotion, dont le succès diffère en fonction de l'âge, du sexe mais aussi du tempérament et surtout de la conduite de chaque individu. En résulte le fait que, loin d'être un propre absolu et générique de l'humanité, comme peut l'être l'idée

<sup>1586</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 346. « [A]costumbran, aunque sean de los principales, después del castigo, buscar al Padre y besarle la mano, diciéndole: "Dios te lo pague, Padre, que me has dado entendimiento". »

<sup>1587</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 543. « El reo sufre contento la pena impuesta, se descíñe por sí mismo para sufrirla, y se echa en el suelo. Acabada, vuelve al Padre, le besa la mano y dice: "Aguyjevete cherúva, che mboarakuaa haguéra rehe". Es decir: "Gracias, mi Padre, porque me has dado entendimiento que me faltaba". »

thomiste d'âme rationnelle, l'*arakuaa* missionnaire renvoie à un trait de caractère relatif et individuel. Dans le *Tesoro* et dans la base MYMBA, *arakuaa* et *arandu* donnent ainsi lieu à des gloses très surprenantes, où deux Indiens rivaux comparent « leurs » raisons.

*Chearandu*. J'ai de bonnes capacités<sup>1588</sup>.

*Añeandu katu mba'e rehe*. Je considère bien les choses<sup>1589</sup>.

*Chearandu katu*. J'ai de la raison et de l'entendement<sup>1590</sup>.

*Cheakuaveko*. J'ai de l'entendement<sup>1591</sup>.

*Eive ñote ijarakuaa*. Il feint d'avoir un bon entendement, mais il l'a mauvais<sup>1592</sup>.

*Aipokua ijarakuaáva ri*. Mon entendement surpasse le sien<sup>1593</sup>.

*Ijarakuaa opytũmby*. Son entendement est obscur<sup>1594</sup>.

*Nandearakuaávi vérami*. Il semble que tu n'aies pas d'entendement<sup>1595</sup>.

*Chearakuaa voja*. J'ai un entendement moyen<sup>1596</sup>.

*Chearakuaa vy mba'e momohẽ haguãma*. J'ai un grand entendement pour enquêter sur les choses<sup>1597</sup>.

*Oarusu katu chearakuaa*. J'ai un grand entendement<sup>1598</sup>.

D'autres gloses évoquent le procès d'humanisation lié à l'obtention de l'*arakuaa* par l'enfant ou par l'adulte converti au christianisme. Dans les deux cas, les exemples cités soulignent que cette faculté est issue du respect d'une éthique sociale, où priment les normes morales chrétiennes. De nombreuses entrées mettent ainsi en scène des locuteurs avouant leur absence de raison, ce qui confirme qu'il s'agit d'une forme de puissance acquise et non d'une essence innée, contrairement aux postulats thomistes et cartésiens<sup>1599</sup>. Ici, c'est le raisonnement inverse qui s'impose : ce n'est plus la raison qui est la condition de possibilité de la religion (ou de l'éthique sociale), mais la religion (ou l'éthique sociale) qui confère la raison à des individus dits humains et pouvant se révéler être dépourvus d'entendement. Il est vrai que, depuis Aristote et Sénèque, une part importante des penseurs européens ont conceptualisé une asymétrie intérieure au cercle des êtres rationnels, les enfants, les séniles, les fous et les femmes pouvant être

<sup>1588</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 5r-6v. « *Chearandu. Tengo buena capacidad.* »

<sup>1589</sup> *Ibid.* « *Añeandu katu mba'e rehe. Considero bien las cosas.* »

<sup>1590</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 34v-35r. « *Chearandu katu. Tengo juicio y entendimiento.* »

<sup>1591</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 63v. « *Cheakuaveko. Tengo entendimiento.* »

<sup>1592</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 124v. « *Eive ñote ijarakuaa. Hácese de buen entendimiento, y tiénelo malo.* »

<sup>1593</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 303v-310v. « *Aipokua ijarakuaáva ri. Hágole ventaja en entendimiento.* »

<sup>1594</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 302v. « *Ijarakuaa opytũmby. Tiene oscuro entendimiento.* »

<sup>1595</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 78r. « *Nandearakuaávi vérami. Parece que no tienes entendimiento.* »

<sup>1596</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 82r-82v. « *Chearakuaa voja. Tengo mediano entendimiento.* »

<sup>1597</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 79r-79v. « *Chearakuaa vy mba'e momohẽ haguãma. Tengo levantado entendimiento para investigar cosas.* » Il faut noter que le mot *momohẽ* ici présent est emprunté au champ lexical de la chasse, où il renvoie au pistage.

<sup>1598</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 4r. « *Oarusu katu chearakuaa. Tengo gran entendimiento.* »

<sup>1599</sup> Les relevés contemporains de Cadogan indiquent aussi que l'*arakuaa* des héros de la mythologie guarani doit être cultivé, et que les mauvais chamanes en sont dépourvus. CADOGAN, *Ayvũ rapyta*, op. cit., p. 41, 79, 91.

crédités d'une raison défectueuse<sup>1600</sup>. Nous retrouvons cette idée dans la majorité des catéchismes en guarani, comme chez Yapuguay, où l'on lit que les individus jeunes ou ayant des troubles mentaux ne sont pas coupables de leurs péchés, au titre d'un *arakuaa* imparfait, raison pour laquelle ils sont exemptés de la communion et de la confession mensuelles<sup>1601</sup>. En théorie, suivant l'orthodoxie catholique, tout être humain reste doté d'une âme rationnelle à sa naissance, si bien qu'indépendamment de son degré réel de perfection, il ne peut en être privé. Or, dans MYMBA, l'*arakuaa* s'obtient et se dégrade.

*Iarandu yma chera'y*. Mon fils a déjà acquis de l'entendement<sup>1602</sup>.

*Nachearandúvi*. Je n'ai pas d'entendement<sup>1603</sup>.

*Arandueỹmba'e*. Celui qui n'a aucune capacité, etc<sup>1604</sup>.

*O'a ypy amo chearakuaa chéve*. Après que l'usage de la raison a vu le jour chez moi<sup>1605</sup>.

*Chearakuaa o'aey porombuku chéve* « *cheangaipa kova'e* », *nda'ei*. Avant d'avoir l'usage de la raison, je ne considérais pas cela comme un péché<sup>1606</sup>.

*Nachearandúvi rãngue*. L'usage de la raison n'a pas encore point chez moi<sup>1607</sup>.

*Ndacheakuavekói*. Je ne sais pas la conduite, je n'ai pas de raison<sup>1608</sup>.

*Peakuaaváke pekuápa peangaipaeỹma*. Ayez de l'entendement, ne péchez plus<sup>1609</sup>.

*Kuria'u tamo pekuaava peangaipaeỹmo*. Puissiez-vous avoir de l'entendement pour ne plus pécher<sup>1610</sup>.

*Aipyypira chearakuaa*. Ouvrir l'entendement<sup>1611</sup>.

*Kunumíramo chereko hápe jepe chearakuaa katu*. Bien que je sois un jeune homme, j'ai de l'entendement<sup>1612</sup>.

*Peñemboarakuaavy katu yvapeguára teko rehe*. Élevez votre entendement vers les choses du ciel<sup>1613</sup>.

*Ijaryvéramo ijarakuaa*. Avec l'âge, il a acquis de la raison, de la maturité<sup>1614</sup>.

<sup>1600</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 49-54 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 385-394, 411-426, 445-471, 495-523, 549-558, 567-587, 689-695 ; BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 99-119.

<sup>1601</sup> MYMBA 1640-1426 et 1687-2791, 2937, 3411, puis 1722-2317, 2420, 2473, 2494, 2517. RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.126, 165.

<sup>1602</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 5r-6v. « *Iarandu yma chera'y*. Ya tiene juicio mi hijo. »

<sup>1603</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 34v-35r. « *Nachearandúvi*. No tengo entendimiento. »

<sup>1604</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 5r-6v. « *Arandueỹmba'e*. El que no tiene capacidad, etc. »

<sup>1605</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 4r-5r. « *O'a ypy amo chearakuaa chéve*. Luego que me amaneció el uso de la razón. »

<sup>1606</sup> *Ibid.* « *Chearakuaa o'aey porombuku chéve* "cheangaipa kova'e", *nda'ei*. Antes de tener uso de la razón, no tuve esto por pecado. »

<sup>1607</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 34v-35r. « *Nachearandúvi rãngue*. Aún no me ha amanecido el uso de la razón. »

<sup>1608</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 63v. « *Ndacheakuavekói*. No sé el ser, no tengo juicio. »

<sup>1609</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 66r. « *Peakuaaváke pekuápa peangaipaeỹma*. Tened entendimiento, no pequéis más. »

<sup>1610</sup> *Ibid.* « *Kuria'u tamo pekuaava peangaipaeỹmo*. Ojalá tuviérades entendimiento para no pecar. »

<sup>1611</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 296v. « *Aipyypira chearakuaa*. Abrir el entendimiento. »

<sup>1612</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 106v. « *Kunumíramo chereko hápe jepe chearakuaa katu*. Aunque soy muchacho, tengo entendimiento. »

<sup>1613</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 79v-79v. « *Peñemboarakuaavy katu yvapeguára teko rehe*. Levantad el entendimiento a las cosas del cielo. »

<sup>1614</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 67v-68r. « *Ijaryvéramo ijarakuaa*. Con la edad ha cobrado juicio, madurez. »

*Oñemboaryve aryve ijarakuaaguéra. Sa raison est déjà bien établie*<sup>1615</sup>.

*Ijarakuaa ypy ahẽ. Celui-là commence déjà à avoir de la raison*<sup>1616</sup>.

La grande majorité de ces citations, issues du *Tesoro* de Montoya, réapparaissent textuellement dans *Frases selectas*. Restivo y ajoute quelques exemples supplémentaires, comme le fait de se gausser du mauvais *arakuaa* de son prochain ou de pointer du doigt un individu, peut-être un nouveau-né, mort sans avoir acquis la raison<sup>1617</sup>. Tous ces indices vont dans le sens d'une consolidation du paradigme de l'*arakuaa* dans le temps et semblent souligner qu'il s'enracine dans la langue et les échanges quotidiens. Cette pénétration des idées de Montoya est également prouvée par leur omniprésence dans les écrits grammaticaux de Restivo, où l'*arakuaa* est présenté comme l'équivalent exact de l'entendement, mais aussi comme une vertu relative, pouvant être adjectivée. Si l'*arakuaa* est un concept incontournable, c'est surtout sa forme verbale et factitive, *mboarakuaa*, « enseigner, châtier, dresser », qui voit son champ sémantique fructifier à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup><sup>1618</sup>. L'acquisition de la raison n'étant plus innée ni absolue, mais acquise et relative, elle dépend donc d'une ontogénèse dont la traduction concrète est le fait d'être corrigé, au sens strict ou au sens figuré, par un maître ou un dresseur raisonnable et maniant le fouet, comme le reconnaît Cardiel : « [o]n n'arrive à les sortir de cette simplicité si puérile et nocive qu'en ayant recours à la violence et à un châtement paternel, dont ils ont coutume de rendre grâce quand ils en observent les fruits »<sup>1619</sup>. Ainsi se dessine en creux un *continuum* sémantique, celui du *mboarakuaa* transversal, où corriger la vertu d'un enfant, réfréner son prochain ou dompter un cheval forment autant de synonymes d'un même procès d'humanisation.

*Emboarakuaa tijarakuaaeĩmbe. Corrige-le, même s'il ne doit pas s'améliorer*<sup>1620</sup>.

*Hauve chemarangatu che mboarakuaa haguéra rehe. Je suis bon car on m'a corrigé*<sup>1621</sup>.

*Amoingotevẽ imboarakuaápa. L'intimider pour qu'il ait de l'entendement*<sup>1622</sup>.

*Cherívamo oikovoe, che mboarakuaa; cheru oiko javéramo, che mboarakuaa. Il me corrige, car il est mon père*<sup>1623</sup>.

<sup>1615</sup> *Ibid.* « Oñemboaryve aryve ijarakuaaguéra. Ya tiene el juicio asentado. »

<sup>1616</sup> *Ibid.*, f°s 176r-176v. « Ijarakuaa ypy ahẽ. Éste empieza ya a tener juicio. »

<sup>1617</sup> MYMBA 1687-2791, 2937, 2964, puis 1722-2410, 2494.

<sup>1618</sup> RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. I.41, II.8, 17-18, 20, 130, 136, 159, 166. Le sujet grammatical des exemples où apparaît le terme *mboarakuaa* est systématiquement Dieu ou un jésuite, l'objet de cette action étant toujours un Indien.

<sup>1619</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 291. « No se consigue el sacarlos de esta tan pueril y perjudicial poquedad sino con violencia y con paternal castigo, del cual suelen dar las gracias cuando por él ven colmados sus frutos. »

<sup>1620</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f° 124v. « Emboarakuaa tijarakuaaeĩmbe. Corrígelo, aunque no se haya de enmendar. » Cet exemple illustre bien la différence entre le processus (*mboarakuaa*) et son résultat éventuel (*arakuaa*).

<sup>1621</sup> *Ibid.*, f° 146r. « Hauve chemarangatu che mboarakuaa haguéra rehe. Por haberme corregido soy bueno. »

<sup>1622</sup> *Ibid.*, f° 369r. « Amoingotevẽ imboarakuaápa. Apurarle para que tenga entendimiento. »

<sup>1623</sup> *Ibid.*, f° 399r. « Cherívamo oikovoe, che mboarakuaa; cheru oiko javéramo, che mboarakuaa. Como mi padre que es, me corrige. » Il s'agit bien ici du père au sens biologique du terme, et non du Père jésuite.



*Ajaka mburu imboarakuaápa; teko marangatu nanga ase guapicha aka imboarakuaápa.* Je l'ai malmené et maudit, pour qu'il ait de l'entendement ; corriger son prochain est une vertu<sup>1624</sup>.

Apprivoiser des animaux. *Amboarakuaa*<sup>1625</sup>.

Dompté, cheval. *Kavaju imbo'epy, imboarakuaapýra*<sup>1626</sup>.

Dompteur. *Kavaju mbo'ehára, imboarakuaahára*<sup>1627</sup>.

Dompter. *Ambo'e, amboarakuaa*<sup>1628</sup>.

Réfréner une personne, aller à son encounter. *Amboarakuaa*<sup>1629</sup>.

Indomptable. *Imboarakuaapýreỹ, imboepýreỹ*<sup>1630</sup>.

Apprivoisé, animal. *Mymba ijarakuaava'e*<sup>1631</sup>.

Corriger autrui. *A.* Je corrige mon prochain. *Amboarakuaa cherapichára.* Le père corrige son fils. *Ta'yva'e ombarakuaa gua'y.* Après avoir été malmené, il a corrigé sa conduite. *Oakaka rire ijarakuaa ko'yte*<sup>1632</sup>.

Châtier pour corriger. *Amboarakuaa*<sup>1633</sup>.

Chacun de ces exemples est frappant en ce qu'il pourrait être dit ou pensé aussi bien d'une bête que d'un humain. Dans un contexte animiste où le traitement social de l'homme et de l'animal demeure transversal et où tous deux sont réputés disposer d'une intériorité réflexive et volitive, il faut nous demander si une telle équivalence de l'éducation religieuse et du dressage ne dérive pas principalement d'un substrat local. Rappelons-nous en effet que les Guarani pratiquent un apprivoisement visant à forger des individus *cherymba*, dont le contact assidu avec leur maître en fait des personnes à part entière, responsables de leurs actes<sup>1634</sup>. Le procès de *mboarakuaa* serait-il inspiré du talent des Indiens pour personnifier les animaux, quitte même à les faire parler (*mbo'e*), comme dans le cas des perroquets que nous avons déjà évoqués et dont nous avons vu que les jésuites les assimilaient à des écoliers modèles, apprenant à bien s'exprimer et à bien se comporter ? Ne savons-nous pas que le propre des ontologies animistes est de considérer que, l'intériorité étant donnée, c'est par le corps et son altération qu'il

<sup>1624</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 12r-12v. « *Ajaka mburu imboarakuaápa; teko marangatu nanga ase guapicha aka imboarakuaápa. Réñile con la maldición, para que tenga juicio; virtud es corregir al prójimo.* » Comparer avec MYMBA 1687-3330.

<sup>1625</sup> MYMBA 1640-64. « *Amansar animales. Amboarakuaa.* » Voir aussi 1640-1547.

<sup>1626</sup> MYMBA 1640-430. « *Domado, caballo. Kavaju imbo'epy, imboarakuaapýra.* » Voir aussi 1722-1684.

<sup>1627</sup> MYMBA 1640-341. « *Domador. Kavaju mbo'ehára, imboarakuaahára.* »

<sup>1628</sup> MYMBA 1640-432. « *Domar. Ambo'e, amboarakuaa.* » Noter que l'entrée 1640-433 propose aussi *ambovy'a* (soit littéralement, « rendre heureux ») pour *domar, domesticar*. Voir aussi MYMBA 1687-2920, puis 1722-1868.

<sup>1629</sup> MYMBA 1640-480. « *Enfrenar persona, irla a la mano. Amboarakuaa.* »

<sup>1630</sup> MYMBA 1640-730. « *Indomable. Imboarakuaapýreỹ, imbo'epýreỹ.* » Voir aussi 1687-3103, puis 1722-2082.

<sup>1631</sup> MYMBA 1640-848. « *Manso, animal. Mymba ijarakuaava'e.* » Voir aussi 1722-2153.

<sup>1632</sup> MYMBA 1687-2818. « *Corregir a otro, corrijo a mi prójimo. Amboarakuaa cherapichára. El padre corrige a su hijo. Ta'yva'e ombarakuaa gua'y. En riñéndolo se corrigió. O akaka rire ijarakuaa ko'yte.* »

<sup>1633</sup> MYMBA 1722-1727. « *Castigar para corregir. Amboarakuaa.* » L'entrée 1722-1780 précise que *amboarakuaa*, ou son équivalent *ahekopohãno* (« soigner la conduite »), impliquent nécessairement un châtement physique.

<sup>1634</sup> Voir sur ce point notre chapitre 4.

est possible d’agir sur la personnalité et surtout la socialisation d’un individu, au point d’en faire un humain à part entière ? Cette hypothèse ne doit pas être négligée si nous nous souvenons que, d’après la base MYMBA, les gloses ayant trait aux *cherymba* sont d’abord liées à la faune locale avant de se voir supplantées par le bétail, dont la qualité « raisonnable » (*ijarakuaa*) apparaît encore peu dans le *Tesoro* mais s’impose par la suite. L’entrée « apprivoiser des animaux » (*amansar animales*) est ainsi générale en 1640 mais se spécialise uniquement dans les mules et les chevaux dans le *Vocabulario* de 1722<sup>1635</sup>.

Au fil du temps, le procès de *mboarakuaa* en vient donc à s’appliquer surtout aux animaux domestiques en général et aux équidés en particulier, là où il provenait vraisemblablement des oiseaux et petits mammifères traditionnellement apprivoisés. Nous retrouvons la logique globale appliquée par les jésuites au lexique faunistique et à la taxonomie, sous la forme d’une européanisation du rapport à la faune. Mais, ici, ce phénomène ne manque pas d’ambiguïté. En effet, en accordant l’*arakuaa* aux mules et aux chevaux, les lexicographes les dotent, sans doute involontairement, d’une âme rationnelle, du moins sur le plan lexical. Un équidé *ijarakuaa*, « dressé », est « éduqué », par un « maître » plus qu’un « dresseur ». Il est réputé connaître le temps et l’espace et respecter les règles sociales. Autant de qualités qui, rappelons-le, sont exigées de tout bon *cherymba*, en particulier les chiens de chasse, crédités d’une véritable personnalité. Est-il si curieux que ces bêtes soient traitées en personnes individualisées si le système anthropologique missionnaire leur attribue un processus d’ontogénèse comparable à celui de l’éducation d’un enfant ? En outre, ce rapprochement ne suppose-t-il pas indirectement que la faune est bien capable de dévotion, de « bon usage du temps » ? Comme nous allons le voir, cette hypothèse n’est pas invraisemblable, dans la mesure où les Pères n’ont pas hésité à exalter les vertus éthiques des animaux pour humilier les Guarani, dont la raison est comparée à celle de la faune les environnant. Dernier point problématique, le fait que le bétail soit doté d’un « maître » (*mbo’ehára*) n’est pas sans soulever des doutes puisque l’acte d’enseigner, lui-aussi factitif (*mbo-’è*), signifie « faire parler ». Or, nous savons que dans le système scolastique, le langage articulé est là encore un propre de l’homme, tandis qu’il représente au contraire un donné partagé chez les animistes. Restivo paraît conscient de ce problème lorsqu’il cite le *mboarakuaa*.

Enseigner. *Ambo’è, ambotekokuaa, ambotekohu*. Le verbe *amboarakuaa* est compris par eux comme le fait de châtier, mais peut aussi signifier enseigner des hommes, comme des animaux. Si je dis donc *che mboarakuaa*, cela veut dire « il me châtie », mais si j’ajoute *oñe’ẽ marangatu pype*, je dirai alors « il m’a donné de l’entendement avec ses bonnes paroles », *chemotekoandu, chemoarandu*<sup>1636</sup>.

<sup>1635</sup> MYMBA 1640-64, à comparer avec 1722-1547.

<sup>1636</sup> MYMBA 1722-1918. « Enseñar. *Ambo’è, ambotekokuaa, ambotekohu*. El verbo *amboarakuaa* lo toman por castigar y puede significar también enseñar, así hombres como animales. Si dijere pues *che mboarakuaa*, quiere decir “me castigó”, pero si añadiera *oñe’ẽ marangatu pype*, dijera “me dio entendimiento, enseñándome con sus buenas palabras”, *che motekoandu, che moarandu*. » Le fait que cette nuance soit explicitée indique bien qu’elle n’allait pas de soi.

Il semble donc que l'idée d'*arakuaa* a d'abord été utilisée dans les catéchismes comme traduction littérale de la notion naturaliste de raison en tant que propre de l'homme, avant de voir sa signification tordue par un contexte ontologique où l'acquis, le gradualisme, les relations et la transversalité des corps animistes priment sur l'inné, le binarisme, les essences et l'exclusivité des esprits occidentaux. Une telle hypothèse est d'autant plus crédible que, contrairement au préjugé consistant à définir l'animisme comme une ontologie attribuant uniformément des âmes à tous les types d'existants, l'ethnographie a souligné, dans le sillage d'Hallowell, la forte asymétrie des intériorités amazoniennes, où certaines espèces sont réputées dotées d'une très faible spiritualité, tout comme les membres d'un même collectif peuvent être distingués en fonction de la fluctuation de leurs puissances animiques (les modèles en la matière étant les gros prédateurs solitaires et les chamanes ou guerriers captant leurs attributs, à l'inverse des malades, des proies ou des petits animaux grégaires)<sup>1637</sup>. Sous l'effet de ces variations, il est possible que l'*arakuaa* théorisé par les missionnaires ait été appréhendé en des termes à la fois relatifs et transversaux, dont les gloses des lexiques nous révéleraient l'existence. Montoya n'aurait donc peut-être pas forgé la notion d'*arakuaa* à partir de son seul bagage scolastique, mais aurait tenté une convergence avec la notion guarani de puissance animique, qui se serait finalement imposée, parallèlement à l'idée d'une raison d'origine divine. Cette hypothèse expliquerait la parenté entre l'âme céleste des Guarani actuels et la raison thomiste, mais aussi pourquoi cette dernière se trouve ici partagée avec tous les existants, avec cependant des degrés d'accomplissement divers.

Pour en revenir à notre point de départ, celui de l'évangélisation conceptualisée comme un procès d'humanisation, nous comprenons donc mieux pourquoi, en termes guarani, se convertir correspond à une forme de *mboarakuaa*, « de don d'entendement » alors que, pour les Pères, convertir des Indiens revient à domestiquer des fauves : « [l]e Salut, dans la catéchèse coloniale, a été formulé comme un processus d'humanisation. [...] Les données en provenance d'autres contextes confirment que, dans la sémantique coloniale, se sauver revient à s'humaniser, c'est-à-dire à être apprivoisé »<sup>1638</sup>. En toute logique, si un cheval peut devenir rationnel par le pouvoir du fouet et qu'un Guarani rétif peut bénéficier du même traitement, le postulat implicite est qu'un Indien non

<sup>1637</sup> HALLOWELL, « Ojibwa Ontology », *art. cit.*, p. 23-24, 31, 38, 42. Comme le synthétise l'auteur, en prenant le point d'un vue d'un Ojibwa vis-à-vis des personnes non-humaines : « *I can talk with them. Like myself, they have personal identity, autonomy, and volition. [...] In relation to myself, other "persons" vary in power. Many of them have more power than I have, but some have less.* » Ce dégradé est bien documenté dans l'ethnographie guarani. Cadogan note ainsi que seuls les gibiers dotés de l'*arakuaa* le plus faible tombent dans des pièges, tandis que le perroquet mythique *paraka'o ñe'ëngatu* est capable de *omboarakuaa* l'humanité. Vera Britos observe pour sa part que les espèces endogènes sont réputées être dotées de plus d'*arakuaa* que leurs équivalents exogènes (un pécari vis-à-vis d'un porc, par exemple). Voir CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 69 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », *art. cit.*, p. 100-101 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>1638</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 223. « *La salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de irse humanizando. [...] Datos procedentes de otros contextos ratifican que, en la semántica colonial, salvarse es humanizarse, amansarse.* »

christianisé ou insoumis est un être essentiellement irrationnel et sensuel, proche en cela du gibier ou de la bête féroce, inférieurs au bétail. En théorie là encore, ce postulat reste contraire au présupposé le plus fondamental du christianisme. Comme le rappelle Yapuguay lui-même, si les non-baptisés sont destinés à l'Enfer, c'est parce qu'ils sont *ijarakuaa* et moralement responsables de leurs actes, contrairement aux enfants et aux fous. S'ils se laissent dominer par le péché, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas de raison, mais parce qu'ils ont laissé leur sensualité corporelle étouffer leur entendement issu de Dieu<sup>1639</sup>. Jusque-là, nous retrouvons le gradualisme thomiste et pourtant, une fois de plus, le contenu des doctrines catéchétiques est contredit par celui des dictionnaires, où les infidèles sont non seulement « idiots » (*tavyva'e*), « sylvestres » (*ka'ayguára*) voire « épais » ou « frustrés » (*anãmi*) mais surtout « irrationnels » (*arakuaavijareỹ*) car menant un « mode de vie » (*teko katu*) digne du « gibier » (*so'o reko, béva'e rami*) ou de « l'animal » (*mba'e mymba rami*), à cause du cannibalisme (*ava poru*) cité sans cesse de 1640 à 1722<sup>1640</sup>.

*Teko katu*. Bonne vie, libre. *Chereko katu*. J'ai une bonne vie. *Teko katu*. Ils le disent aux sauvages, qui vivent comme des bêtes. *Teko katu ahẽ*. Celui-là est sauvage<sup>1641</sup>.

Gens barbares. *Ava ijarakuaavymba'e, tavyva'e, ijakuavekoeỹmba'e, tekokatuva'e, ava tekokatuva'e, ka'ayguára, anãmi*<sup>1642</sup>.

Barbares sans gouvernement. *Mborokuái oguerkoeỹmba'e, tekokatuva'e, so'o reko rerekuára*<sup>1643</sup>.

Inculte. *Tapanã, tavy, ijarakuaavymba'e, anãmi*<sup>1644</sup>.

Homme barbare. *Ava poro'uva'e*, cela signifie Indien barbare, mangeur de chair humaine. L'infidèle sylvestre vit comme une bête. *Ka'aygua, ka'apo, ka'apyiára, ikaraieỹva'e mba'e mymba rami, béva'e rami oiko*<sup>1645</sup>.

Rustre. *Mba'ekuaapareỹ, arakuaavijareỹ*<sup>1646</sup>.

Imbécile. *Arakuaavijareỹ*<sup>1647</sup>.

Simple d'esprit. *Ava tarova, ijarakuaaeỹva'e, arakuaavijareỹ, ava tavy*. Ils utilisent aussi ce mot pour dire scélérat<sup>1648</sup>.

<sup>1639</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.126, 128, 199-200, III.15.

<sup>1640</sup> Voir par exemple MYMBA 1640-236, 280, 287 et 1687-2745, 2910, 3088, puis 1722-1714, 2064.

<sup>1641</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 363r-368r. « *Teko katu. Buena vida, libre. Chereko katu. Tengo buena vida. Teko katu. Dicen a los salvajes, que viven como bestias. Teko katu ahẽ. Éste es un salvaje.* » Les Paĩ contemporains font du *teko katu* leur idéal de vie selon MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 187.

<sup>1642</sup> MYMBA 1640-151. « *Bárbara gente. Ava ijarakuaavymba'e, tavyva'e, ijakuavekoeỹmba'e, tekokatuva'e, ava tekokatuva'e, ka'ayguára, anãmi.* » Sur ce dernier terme, voir RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 34r-34v.

<sup>1643</sup> MYMBA 1640-152. « *Bárbaros sin gobierno. Mborokuái oguerkoeỹmba'e, tekokatuva'e, so'o reko rerekuára.* »

<sup>1644</sup> MYMBA 1640-163. « *Bozal. Tapanã, tavy, ijarakuaavymba'e, anãmi.* » Comparer avec 1722-1658.

<sup>1645</sup> MYMBA 1722-1636. « *Bárbaro, hombre. Ava poro'uva'e, dice indio bárbaro comedor de carne humana. El montaraz infiel vive como bestia. Ka'aygua, ka'apo, ka'apyiára, ikaraieỹva'e mba'e mymba rami, béva'e rami oiko.* » 1687-2665.

<sup>1646</sup> MYMBA 1722-2383. « *Rudo. Mba'ekuaapareỹ, arakuaavijareỹ.* »

<sup>1647</sup> MYMBA 1722-2428. « *Zonzo. Arakuaavijareỹ.* »

<sup>1648</sup> MYMBA 1722-2464. « *Tonto. Ava tarova, ijarakuaaeỹva'e, arakuaavijareỹ, ava tavy. Éste también lo usan para decir bellaco.* » Le fait qu'un champ lexical de l'insulte se développe à partir de ces termes est révélateur.

Maladroit, brutal. *Ijarakuaaeÿva'e, arakuaavijareÿ, ijarakuaa anãmbete*<sup>1649</sup>.

Ceux qui se comportent de cette manière ne sont pas des hommes. *Ko nunga oikova'e, ndaavaruguã*<sup>1650</sup>.

Ce discours n'est évidemment pas privatif des dictionnaires et on le retrouve dans quasiment toutes les chroniques coloniales, notamment lorsqu'elles documentent un cannibalisme rituel dont la réalité n'est jamais mise en cause. Elle est associée au fil du temps aux seuls insoumis, car les Guarani kario du Paraguay y auraient renoncé au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Or, même les chroniqueurs les plus virulents, tels Guevara ou Lozano avant lui, ne citent les infidèles qu'en disant qu'ils sont « comme » des brutes (*como brutos*), c'est-à-dire des « brutes rationnelles » (*brutos racionales*) ou à la rigueur des « fauves rationnels » (*fieras racionales*), suivant une métaphore très chère à Montoya<sup>1651</sup>. Dans ces trois cas d'écrits en espagnol, il ne s'agit que de figures de style, ne remettant jamais en doute l'humanité des Indiens déchus. On retrouve là, sans doute, l'influence d'un vieux fonds médiéval, celui de « l'homme sauvage » comme être rationnel ayant perdu l'entendement et, avec lui, la dévotion et l'éthique chrétiennes, ce qui le conduit à se livrer à la vie sylvestre, la nudité et le cannibalisme, en attendant sa rédemption<sup>1652</sup>. Les mêmes représentations ont d'ailleurs pu être appliquées à la paysannerie d'Europe, réputée vivre « comme » les animaux, sans éducation ni religion, mais n'étant pas pour autant exclue des êtres rationnels, à l'image des femmes, enfants, fous et criminels<sup>1653</sup>. De la même façon, Del Techo dit des insoumis qu'ils sont « [d]otés d'un entendement presque nul, dégénérés par les aliments qu'ils utilisent, par la sauvagerie et la liberté excessive, leurs coutumes sont comme celles des animaux », surtout car ils « chassent des rationnels » (l'expression est de Jarque) pour les manger<sup>1654</sup>. En guarani, le lexique employé est différent : les infidèles sont « comme » du gibier, mais sont aussi et surtout dépourvus de raison. Ils ne sont par conséquent « pas des hommes », un propos là encore contraire aux thèses des catéchismes, où un humain peut être doté d'un *arakuaa* défectueux, mais pas être qualifié d'*ijarakuaaeÿva'e*, c'est-à-dire « d'être irrationnel », ce qui en ferait un vrai animal<sup>1655</sup>. C'est pourtant ce qu'écrit Montoya dans son *Tesoro* à plusieurs reprises, quand la conversion est traduite comme *amboava*, « rendre humain ».

<sup>1649</sup> MYMBA 1722-2468. « *Torpe, rudo. Ijarakuaaeÿva'e, arakuaavijareÿ, ijarakuaa anãmbete.* »

<sup>1650</sup> MYMBA 1687-2795. « *Los que andan de esta manera no son hombres. Ko nunga oikova'e ndaavaruguã.* »

<sup>1651</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 38, 382-383 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 10 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 1r, 70r.

<sup>1652</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 39-41, 100-101 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 158 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 274-283 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 54-55.

<sup>1653</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 159-162 ; FREEDMAN Paul H., « The Representation of Medieval Peasants as Bestial and as Human », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 29-49 ; p. 29-35.

<sup>1654</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 4, p. 85-86. « *Dotados de casi ningún entendimiento, y degenerados con los alimentos que usan, con el salvajismo y la libertad excesiva, sus costumbres son como de animales.* » L'expression *cazar racionales que comer* apparaît dans JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 300.

<sup>1655</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 69. « *[B]eing cruel is an abdication of reason, a failure to use the faculties of the rational soul. [But] the beast in beastliness is always human, you might say, is always other than animal.* »

*Amboava*. Le rendre humain, le réduire à de bonnes coutumes<sup>1656</sup>.

*Aváramo pendekoha ja katúke peikove*. Vivez comme des hommes<sup>1657</sup>.

*Naava reko ruguãï ndereko*. Ton être n'est pas celui des hommes<sup>1658</sup>.

*So'o reko eremonde, ava reko mbo'ívo; so'o reko erejogua, ava reko'óka; ereheko'a so'o, ava rekógui epo'ívo*. Tu as abandonné l'être des hommes pour celui des bêtes. *So'o rehe erejeeko'a*. Tu as troqué l'être des hommes pour celui des bêtes<sup>1659</sup>.

*Ava naemona ruguãï; ase naemona ruguãï*. L'homme, la personne ne vit pas ainsi<sup>1660</sup>.

Cette animalisation littérale et non plus métaphorique, également identifiée par Graciela Chamorro, a été transposée dans la traduction en guarani de la *Conquista* de Montoya où, bien que partiellement censuré, le renvoi au cannibalisme est présent afin de discréditer l'irrationalité des Indiens insoumis et de leurs chamanes, traités comme dépourvus d'*arakuaa*. C'est ainsi que le renégat Miguel Atiguaye promeut une existence « comparable à celui des bêtes » (*mba'e mymba nunga*) et se voit décrit par son rival, le Père Roque González de Santa Cruz, tel un « homme irrationnel » (*ava ijarakuaaẽyva'e*) qu'il va « dompter » (*tamboarakuaa*). Défait sur le plan militaire, Atiguaye se rend alors au missionnaire et prononce une formule de soumission qui rappelle celle de Cardiel : « mes Pères, je vous ai grandement lésés, en raison de ma grande idiotie [*chetavýramo*] je me suis comporté ainsi, je n'avais alors pas d'entendement [*ndachearakuaái*] mais j'ai désormais acquis la raison [*chearakuaa*], car Dieu m'a corrigé [*Tupã che mboarakuaa*] »<sup>1661</sup>. La conversion du chamane est ici explicitement traduite en guarani comme un procès d'humanisation et de rationalisation. Loin de se limiter aux écrits de Montoya, et sans trop nous avancer dans le domaine de la prédication, que nous traiterons en dernier, relevons que le motif de l'homme irrationnel est par exemple présent dans nombre de sermons, où les Samaritains sont des « hommes sans entendement » comparables aux « irrationnels non-guarani sylvestres » (*tapy'ýi ka'aygua ijarakuaaẽyva'e*), ces insoumis que Lozano considère, avec une rare violence, comme les « déchets de la nature humaine » (*beces de la naturaleza humana*)<sup>1662</sup>. De ce point de vue, même les *Diálogos en guaraní* citent cette prévention envers les non-chrétiens, lorsque deux Guarani échangent autour de

<sup>1656</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 7v-8v. « *Amboava. Hacerle hombre, reducirle a buenas costumbres.* »

<sup>1657</sup> *Ibid.* « *Aváramo pendekoha ja katúke peikove. Vivid como hombres.* »

<sup>1658</sup> *Ibid.* « *Naava reko ruguãï ndereko. No es ser de hombre el tuyo.* »

<sup>1659</sup> *Ibid.* « *So'o reko eremonde, ava reko mbo'ívo; so'o reko erejogua, ava reko'óka; ereheko'a so'o, ava rekógui epo'ívo. Has dejado el ser de hombre por el de bestias. So'o rehe erejeeko'a. Has trocado el ser de hombre por el de bestias.* »

<sup>1660</sup> *Ibid.* « *Ava naemona ruguãï; ase naemona ruguãï. El hombre, la persona, no vive así.* »

<sup>1661</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f<sup>os</sup> 262r, 263r, 263v. « *Cherúva marangatu, ajavy mĩrĩeĩngatu peẽme, chetavýramo ñote aipórami opogueroko kuehe. Nachearakuaái akoíramo. Ang aete chearakuaa yma, Tupã che mboarakuaa riréramo.* » Voir aussi CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 225. « *Del indígena que se resistió a la reducción se dijo que había cambiado su ser "de hombre" al "de las fieras", que se había despedido del modo de ser "humano" para adoptar el modo de ser de las "bestias".* »

<sup>1662</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 56. Les Samaritains comme non-Guarani irrationnels constituent une obsession propre au cacique-prédicateur Vázquez, que nous présentons plus en détail dans notre chapitre 8. Voir à ce sujet Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Cote: ms. BN.91, ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumusu reta upe*, s.l., 1715, f<sup>os</sup> 85r-88r, 136r-138v.

leur rencontre avec des infidèles, qu'ils qualifient de « tout à fait dépourvus de raison » (*ndijaraknaái etei katú*)<sup>1663</sup>. De la même façon, dans la *Conquista* guarani, un jeune dévot de Yapeyú s'installe à l'église car il ne supporte plus de vivre *mba'e mymba irũnamo*, « au milieu des animaux », ce statut étant celui des Charrúa et Yaro peuplant la mission<sup>1664</sup>.

Pourtant, selon Cardiel, les habitants des Réductions apprécieraient les jésuites parce que, contrairement aux *encomenderos*, ils les traiteraient en enfants, mais en enfants humains et non en animaux, si bien que l'autorité ignatienne « [c]onsiste dans le fait que les Pères se comportent avec eux comme avec leurs fils, en faisant preuve d'amour et en les traitant toujours avec le nom de fils et jamais en les insultant avec les termes bêtes [*bestias*], brutes [*brutos*], fils d'untel ou d'untel, etc »<sup>1665</sup>. La *Conquista* traduite insiste sur le fait que les *paulistas* esclavagistes venus du Brésil traitent les Guarani comme des *mba'e mymba* et les tuent telles les vaches du *jukahápe* (abattoir)<sup>1666</sup>. En résulte un paysage ontologique reconfiguré autour de plusieurs cercles concentriques : plus on s'éloigne des Réductions, moins les humains sont rationnels et traitent Autrui raisonnablement, à l'inverse des missionnaires, qui se caractériseraient par leur faculté d'élever les êtres. Tout porte à croire que l'anthropologie forgée par la Compagnie de Jésus a fonctionné parce qu'elle était excluante tout autant qu'inclusive : dans les missions, un cheval peut devenir humain mais, hors de leurs murs, un infidèle rétif ne vaut pas mieux que du gibier. En résulte un paradigme étonnant où, en définitive, tout ce qui se rapproche des Pères, de l'éthique chrétienne, de la dévotion, de la domesticité et du fouet qui les caractérise sera raisonnable, tandis que tout être vivant en marge de la religion, qu'il soit animal ou humain, sera traité en irrationnel. Ceci explique sans doute pourquoi, lorsque les autorités municipales s'adressent à la Couronne en langue guarani, elles ont toujours soin d'indiquer qu'elles sont chrétiennes et ne vivent donc pas « comme des animaux », malgré ce que disent leurs ennemis créoles ou portugais, les traitant comme du gibier ou du bétail<sup>1667</sup>. Cela explique aussi la tendance des Guarani contemporains à exhiber une dévotion chrétienne de façade, présentée aux ethnographes comme une manière pragmatique de ne plus être considérés comme des « bestioles » (*bichos*) par les Paraguayens, dans une région où, aujourd'hui encore, le langage courant associe le baptême à l'humanité et le refus de ce dernier à une animalité justifiant la violence la plus excessive. Ces mêmes Guarani n'en affirment pas moins que les Guayaki, héritiers des *ka'aygua*, sont des êtres sauvages littéralement « irrationnels », dignes de mépris<sup>1668</sup>.

<sup>1663</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 15-17.

<sup>1664</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f° 313v.

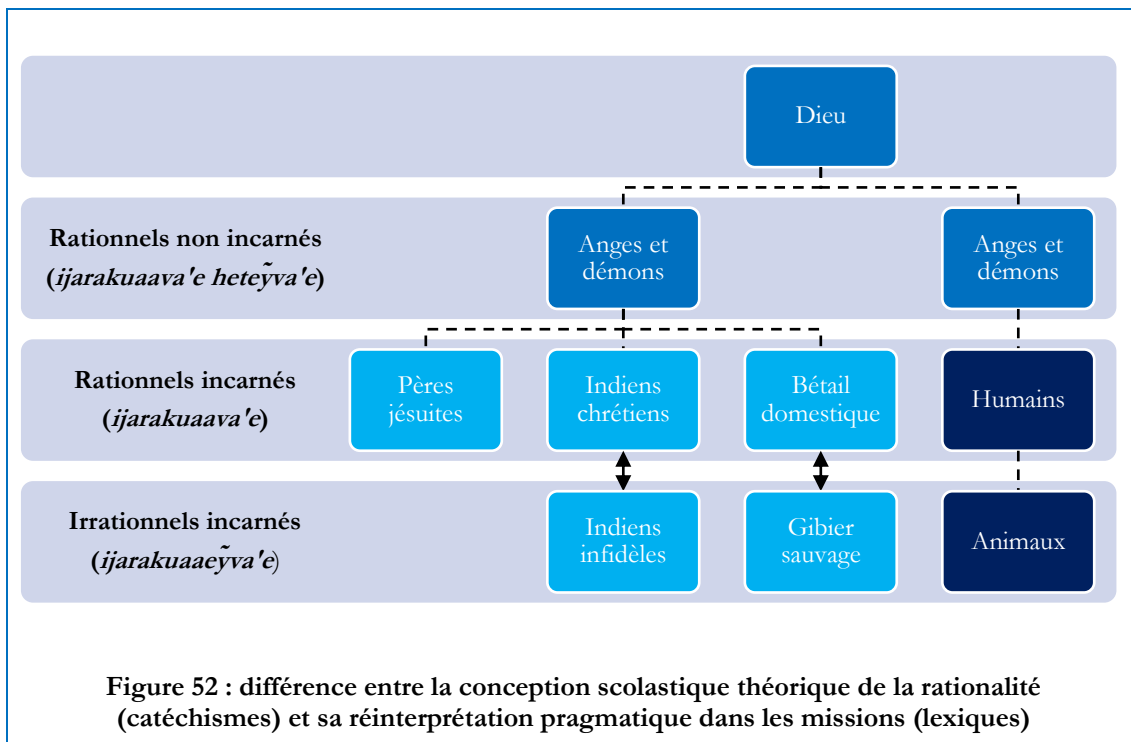
<sup>1665</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 180. « Consiste en que los Padres se portan con ellos como con hijos, mostrándoles amor, tratándoles siempre con el nombre de hijos, y no improperándolos de bestias, brutos, hijos de tal y cual, etc. »

<sup>1666</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f°s 290v-291r, 292v.

<sup>1667</sup> CORTESÃO (dir.), « Respuesta que dieron los indios », *art. cit.* Voir notre introduction à propos de ce texte.

<sup>1668</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 27 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 84 ; CADOGAN León, « En torno a la aculturación de los mbyá-guaraní del Guairá », *América Indígena*, vol. 20, n° 2, 1960, p. 133-150 ; p. 147 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 27-28.

Loin du binarisme des catéchismes, l'ontologie manipulée par les habitants des Réductions semble excessivement fluide, transversale et relative, mais non dénuée de hiérarchie. À la triade des rationnels désincarnés (anges, démons), rationnels (humains) et irrationnels (animaux), aurait été préférée une « chaîne des êtres animisée » où ces trois catégories deviennent non seulement poreuses, mais précaires, puisqu'un animal peut acquérir l'*arakuuaa* et un humain le perdre, en fonction de son degré de proximité vis-à-vis de la dévotion chrétienne, des normes éthiques, des missions et des jésuites qui les incarnent. Dans tous les cas, chaque mouvement de promotion ou dégradation ontologique est expliqué par une altération du corps (*mboarakuaa*) dont la modalité positive est incarnée par les coups de fouet, assurant éducation, dévotion et dressage. La différence entre le modèle scolastique théorique et sa réinterprétation animiste en langue guarani pourrait être schématisée de la manière suivante, avec en bleu foncé les catégories thomistes pragmatiquement inopérantes au Paraguay, en bleu clair les idées sont spécifiques aux Réductions et en bleu intermédiaire celles demeurent communes aux deux systèmes de représentations. La colonne de droite renvoie au contenu des catéchismes, celles de gauche à celui des lexiques. Les liens en pointillés indiquent l'absence de communication entre deux classes, tandis que les liens fléchés notent les cas de promotion ou chute d'un type d'existant à un autre, le tout étant hiérarchisé de haut en bas, par degré relatif d'accession à une rationalité paradigmatique car divine<sup>1669</sup>.



<sup>1669</sup> Nous empruntons la dénomination des trois grands étages de la chaîne des êtres missionnaire à la terminologie qui figure dans le catéchisme de Yapuguay.



En synthèse, la principale singularité de l'ontologie missionnaire, en lien avec le paradigme du (*mbo*)*arakuaa*, serait ici que la dichotomie rationnel-irrationnel ne se superposerait plus à l'opposition humain-animal mais recouvrirait surtout un hiatus domestique-sauvage et chrétien-infidèle dont le pli central ne serait plus formé par une essence spirituelle innée (être humain ou animal) mais par une disposition corporelle acquise (avoir été éduqué/dressé ou non). De ce point de vue, notre schéma trahit en partie la complexité de cette ontologie en ne représentant pas l'hétérogénéité interne à chaque catégorie (tout Indien chrétien et tout bétail domestique sont plus ou moins chrétiens et domestiques, en fonction du degré relatif d'*arakuaa*) ni les liens qu'elles forgent entre elles dans la pratique quotidienne (un Indien peut devenir chrétien et un animal domestique au contact d'un jésuite, un dévot peut dompter un cheval, un bœuf peut éduquer un néophyte). Une fois ce panorama ébauché à partir des lexiques et en contrepoint vis-à-vis des catéchismes, une question émerge : si le système ontologique missionnaire met l'accent sur l'idée de promotion dans la chaîne des êtres, comment celle-ci a-t-elle été manipulée dans la pratique par les Pères et reçue par leurs ouailles ? Comme nous allons le constater, le recours au fouet n'a pas été le seul instrument à la disposition des missionnaires pour promouvoir l'*arakuaa*. C'est ici qu'interviennent les manuels de dévotion chrétienne pour enfants, nommés « bons usages du temps » (*ara poru aguyjei háva*), dont la finalité explicite est de neutraliser la sensualité des jeunes gens afin de faire éclore une rationalité qui n'est jamais innée, mais doit toujours être acquise auprès d'un tiers qui, dans ce cas précis, n'est plus une personne mais bien un imprimé.

### 2.2.3. Une sensualité à extirper

Avec le dictionnaire, la grammaire et le catéchisme, le traité de vie chrétienne a sans doute été l'un des genres discursifs à la diffusion la plus importante au sein des Réductions, avec comme principale singularité son caractère tardif (il apparaît à partir des dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle), son propos intégralement monolingue et le fait qu'il s'adresse en priorité aux Indiens chrétiens. Comme l'a démontré Fabián Vega à partir d'une lecture quantitative du contenu des bibliothèques missionnaires, parmi les 13% de livres en langue guarani listés dans leurs inventaires, 66% d'entre eux, soit deux sur trois, correspondent à ce genre<sup>1670</sup>. Malgré leur influence incontestable sur le processus de conversion à long terme, ces ouvrages n'ont presque pas été étudiés et leur existence même suscite d'importantes interrogations, soulevées notamment par Guillermo Wilde<sup>1671</sup>. Ces doutes tiennent tant à la généalogie interne de ce corpus qu'à

<sup>1670</sup> VEGA Fabián R., « La dimensión bibliográfica de la reducción lingüística: la producción textual jesuítica en guaraní a través de los inventarios de bibliotecas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018.

<sup>1671</sup> WILDE et VEGA, « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno », *art. cit.*, p. 461-465, 478-484. La seule étude à titre monographique est, à notre connaissance, celle de GÓMEZ Verónica, *La idea de la muerte en las misiones jesuíticas: aproximación a un manuscrito guaraní del año 1715*, Buenos Aires : Museo Mitre, 2016.

ses modalités de consultation, son propos et son lien avec la politique d'évangélisation plus globale de la Compagnie de Jésus. Quoi qu'il en soit, si un type d'écrits en guarani incarne par définition le paradigme analogiste-animiste de l'*arakuaa* que nous venons d'identifier, il s'agit bien de cette littérature de dévotion, ayant pour objectif de mettre en pratique le contenu des catéchismes, en développant un lexique et des idées bien plus proches de ceux que nous avons systématisés dans notre étude des dictionnaires.

La seule analyse d'ensemble de ces manuels a récemment été menée à bien par Capucine Boidin, Leonardo Cerno et Fabián Vega, et a permis d'identifier toute une constellation d'ouvrages, manuscrits ou imprimés, ayant en commun de consister en une traduction monolingue des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, ponctuée de très nombreuses citations en latin. Organisé sous la forme de leçons quotidiennes sur une base hebdomadaire, chacun de ces textes articule des conseils sur la « bonne utilisation du temps » (*ára poru aguyjei háva*), des prières, des exhortations morales ainsi que des instructions pratiques (préparation à la mort, à la confession...) sur quatre semaines, soit le mois de retraite préconisé par saint Ignace. Boidin, Cerno et Vega ont identifié trois manuscrits des années 1713-1715 conservés à Providence, Buenos Aires et Paris, auxquels nous pouvons ajouter un quatrième volume, actuellement consultable à New York. Tous ne proposent pas la trentaine de sections ni ne les organisent en semaines, mais tous ont en commun un même contenu textuel, avec des variations en termes de détails argumentatifs et de combinaison miscellanée par ajout de sermons ou d'autres types de genres discursifs<sup>1672</sup>. Leurs titres demeurent cependant toujours proches et formulés tantôt en castillan (*Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes*), tantôt en guarani (*Kuatia marangatu kunumbusu reta upe*), révélant que la cible de cette littérature de dévotion est très spécifiquement la jeunesse indienne masculine. Aucun d'entre eux n'indique leur autorité, qui a sans doute été collective et mobilisé divers Indiens lettrés.

L'intérêt historiographique pour le dossier *Ára poru* n'est cependant pas lié à ces manuscrits mais à l'imprimé éponyme ayant vu le jour beaucoup plus tardivement, à Madrid, en 1759-1760<sup>1673</sup>. C'est en effet près d'un demi-siècle après la rédaction des quatre témoignages manuscrits, ayant sans doute servi de brouillons, qu'une synthèse est éditée en métropole par le Procureur Juan de Escandón, qui l'attribue de manière explicite et à titre posthume au missionnaire asuncène José de Insaurralde. Ce dernier, né en 1663, jésuite en 1679, missionnaire à compter de 1689 puis Supérieur de 1726 à

<sup>1672</sup> BOIDIN Capucine et AL., « "This Book Is Your Book": Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *Ethnohistory*, vol. 67, n° 2, 2020, p. 247-267 ; p. 250. Les manuscrits en question sont les suivants : John Carter Brown Library de Providence, Cote: ms. CODEX.IND.45, ANONYME, *Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes*, s.l., 1713 ; Institut Universitaire de France de Paris, Cote: ms. 223, ANONYME, *Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes*, s.l., 1714 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], *doc. cit.* ; Hispanic Society de New York, Cote: ms. HC 311/14181a, ANONYME, *Kuatia porombo'e marangatu kunumbusu reta upe ikuave'ëmby ijepy'a mongeta aguyjei haguã*, s.l., s.d.

<sup>1673</sup> INSAURRALDE José, *Ára poru aguyjeiháva: koniko, kuatia porombo'eha marangatu*, ESCANDÓN Juan de (éd.), Madrid : J. Ibarra, 1759, 2 vol. Le titre formule, explicitement, une promesse « d'éducation » ou de « dressage » (*porombo'eha*).

1730 (date de sa mort) correspond au contexte chronologique ayant donné naissance aux *Educaciones cristianas* des années 1710. Si le cas d'*Ára poru aguyjei háva*, édité en deux volumes in-octavo de 460 et 360 pages respectivement, a provoqué la perplexité de l'historiographie, c'est surtout en raison du nombre massif d'exemplaires tirés par les presses madrilènes de Joaquín Ibarra. 1.500 unités auraient ainsi été imprimées sous la direction d'Escandón puis rapatriées au Paraguay, où presque la moitié d'entre elles (831) sont effectivement inventoriées au moment de l'expulsion de la Compagnie. À titre de comparaison, les Réductions ne détenaient à la même époque qu'environ 80 tomes des imprimés de Montoya, soit environ un par missionnaire. Avec *Ára poru*, les ignatiens semblent avoir changé l'échelle de leur politique éditoriale en guarani, qui ne vise désormais plus à fournir chaque mission en usuels linguistiques ou catéchétiques, mais à doter environ une famille indienne sur dix d'un ouvrage de piété, destiné à une consultation autonome<sup>1674</sup>. Ce faisant, les Guarani chrétiens se seraient rapprochés des standards péninsulaires et américains en matière de lecture, où la « leçon spirituelle », au sens où la définit Carlos Antonio González Sánchez, a longtemps dominé le marché atlantique du livre et le goût d'une grande part du lectorat de langue espagnole, surtout dans des colonies très influencées par les normes éditoriales de la Contre-Réforme<sup>1675</sup>.

Si cet ambitieux projet a sans doute germé tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, son application concrète a été entravée par des difficultés logistiques et par l'expulsion de 1767, si bien que la grande majorité des exemplaires n'ont pu être distribués à temps et ont été détruits, raison pour laquelle nous ne conservons qu'une trentaine environ de volumes de l'*Ára poru* imprimé. En dépit de ces écueils, l'existence de manuscrits dès 1713-1715 laisse penser que cette politique éditoriale a débuté bien avant, sous la forme d'une expérimentation à petite échelle que le Procureur Escandón aurait ensuite décidé de démultiplier en ayant recours à l'atelier typographique de Joaquín Ibarra. Ce passage par Madrid, alors que les Réductions disposaient depuis 1705 de leurs propres presses, est sans doute lié à la fermeture de ces dernières, consécutive à la publication des imprimés de Nicolás Yapuguay<sup>1676</sup>. Il est quoi qu'il en soit ardu d'obtenir plus de détails à propos des motivations d'Escandón dans les écrits des chroniqueurs jésuites, particulièrement taiseux à l'égard d'Insaurralde. Une exception notable est constituée par Peramás, s'exprimant à la toute fin du siècle et dont la caractérisation de l'*Ára poru* a jusqu'à présent servi de point de référence quasiment exclusif pour l'historiographie.

---

<sup>1674</sup> BOIDIN et AL., « "This Book Is Your Book" », *art. cit.*, p. 248-249, 251-254, 260-261, 264.

<sup>1675</sup> L'état de l'art sur ce sujet est abondant. Voir JULIA Dominique, « Lecture et Contre-Réforme », in CAVALLO Guglielmo et CHARTIER Roger (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Seuil, 1997<sup>2001</sup>, p. 279-314 ; MAEDER Ernesto J.A., « Libros, bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI a XVIII », *Teología*, vol. 77, 2001, p. 5-24 ; GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A., « 'Lección espiritual': lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma », in GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A. et VILA VILAR Enriqueta (dir.), *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico : FCE, 2003, p. 272-300 ; GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A., « Barroco versus Ilustración en el tráfico atlántico de libros », *Bulletin hispanique*, vol. 113, n° 1, 2011, p. 383-407.

<sup>1676</sup> Nous traitons plus en détail cet arrêt de la typographie missionnaire dans notre chapitre 7.

Par ailleurs, afin que les hommes comme les femmes, les garçons comme les filles puissent réaliser leurs travaux quotidiens avec piété et honnêteté, comme il est convenable pour des chrétiens, le Père José Insaurralde, grand connaisseur de la langue guarani, écrivit avec l'aide du Père Juan Escandón deux volumes (édités par une imprimerie madrilène) ayant pour titre dans leur langue *Ara poru aguyjei háva*, c'est-à-dire, *Du bon usage du jour ou du temps* [...]. Ainsi, avec ces livres, l'auteur apprend aux Indiens en particulier comment passer l'intégralité de la journée avec sainteté et dignité, que ce soit en travaillant chez soi, en cultivant son champ, en mangeant ou en allant au temple, en assistant au saint sacrifice de la messe ou en priant le saint rosaire, ou en faisant quoi que ce soit d'autre. Mais son attention est surtout consacrée à la manière de s'approcher correctement des sacrements et de pratiquer en toute occasion la vertu que les circonstances imposent. Cette instruction destinée aux néophytes, du père Insaurralde, est comparable à celle que Clément d'Alexandrie composa pour la formation et la dévotion des anciens chrétiens, avec pour titre *Le Pédagogue*. Mais l'écrivain guarani se différencie parce qu'il traite son sujet avec concision, alors que l'auteur grec évoque de nombreuses choses, qu'il savait plaisantes pour ses lecteurs, avec une grande érudition<sup>1677</sup>.

Comme le souligne Peramás et l'ont confirmé Boidin, Cerno et Vega, l'ouvrage se dirige donc bien à un lectorat indien, en alternant formulations destinées à un public collectif (« vous », *peẽ*) et interpellations d'un lecteur ou auditeur individuel (« toi », *nde*) prototypiquement désigné comme un « petit frère » (*cheryry*) suivant une pragmatique typique des congrégations laïques réunissant l'élite lettrée et dévote des missions<sup>1678</sup>. Les modalités d'usage du texte restent difficiles à caractériser mais pourraient englober aussi bien la direction spirituelle telle qu'elle avait été préconisée par Loyola lui-même que la lecture personnelle, type d'appropriation des *Exercices spirituels* qui se développe beaucoup aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Dans les deux cas, les destinataires sont indiens, chrétiens et autonomes, le texte ne faisant pas référence à une médiation ignatienne. Plus central pour notre propos, l'imprimé se présente à son ou ses destinataires sous les traits d'une « petite sœur » (*kyjy'y*) ou d'un « compagnon » (*irũ*) servant de guide à « tous les gens du Paraná et de l'Uruguay » (*mbya reta memẽngatu Parana ha'e Uruguayygua*) d'après le titre, le prologue du livre I explicitant qu'il ne se dirige pas uniquement aux jeunes gens des deux sexes, mais bien à tous les Indiens « en fonction des limites de *Parakuaa* de chacun d'entre vous » (*pearakuaa moaŋgi reko rupi peẽ opakatu jepi*). C'est ici

<sup>1677</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 98-99. « Por lo demás, para que tanto hombres como mujeres, niños y niñas realizasen los trabajos del día piadosa y honestamente, como conviene a cristianos, el Padre José Insaurralde, gran conocedor de la lengua guaraní, escribió con la ayuda del Padre Juan Escandón dos volúmenes (editados en una imprenta de Madrid) que tituló en su lengua *Ára poru aguyjei háva*, esto es, *Del buen uso del día o del tiempo* [...]. Así pues, con estos libros, enseña el autor a los indígenas en particular cómo pasar todo el día santamente y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, comiendo o yendo al templo, asistiendo al santo sacrificio de la misa, o rezando el santo Rosario, o haciendo cualquier otra cosa. Pero en lo que más se detiene es el modo de acercarse debidamente a los sacramentos y practicar en toda ocasión aquella virtud que más conviene a las circunstancias. Esta instrucción del Padre Insaurralde para los neófitos es parecida a la que Clemente de Alejandría compuso para la formación y devoción de los antiguos cristianos, con el título de *Pedagogo*. Pero se diferencia en esto, que el escritor guaraní trata el asunto en forma concisa, mientras el autor griego, con amplia erudición, habla de muchas cosas, que sabía agradaban a sus lectores. » On retrouve ici de nouveau le goût de Peramás pour les comparaisons antiquisantes.

<sup>1678</sup> BOIDIN et AL., « "This Book Is Your Book" », art. cit., p. 252-253, 255, 261.

que nous retrouvons le discours du *mboarakuaa*, puisqu'*Ára poru* a pour but de *mbo'e*, « d'éduquer » ses destinataires afin de fortifier leur *arakuaa*<sup>1679</sup>. Souvenons-nous que ce procès d'acquisition d'entendement et de sortie de l'animalité exige l'implication d'un tiers, maître, bourreau ou dresseur nommé *mbo'ehára* et transférant sa rationalité à son disciple, sa victime ou son animal par le biais d'une éducation corporelle. Ici, il semble que cette relation soit externalisée par le livre (et à travers lui, la figure d'Insaurrealde), tenant lieu de directeur soit par l'intermédiaire d'un Indien lettré le lisant à un autre, soit directement dans le cas d'une consultation individuelle. De ce point de vue, il est notable que le prologue évoque des « lecteurs » (*kuatia mongetahára*) tout autant que des « auditeurs » (*benduhára*). Bien plus que dans les catéchismes, répétés par des groupes massifs, c'est donc via l'*Ára poru* que le transfert interpersonnel d'*arakuaa* a dû se jouer.

Un dernier élément de contexte doit nous permettre de nous en convaincre. Si l'imprimé de 1759-1760 ne fait référence à aucune mission ou région particulières, ce n'est pas le cas du manuscrit de Providence, dont un extrait présente un intérêt majeur. Pour expliquer le rôle du pape comme « supérieur » (*ruvicha*) des chrétiens, l'ouvrage établit une comparaison avec la mission de Jésus, dans la région du Monday. Comme la chrétienté à Rome, celle-ci aurait été fondée par des autochtones, les « caciques » (*ava ruvicha*) du Monday, lesquels auraient par la suite inclus divers groupes indiens vivant à Jésus mais originaires d'autres régions. Il irait de même pour la communauté des chrétiens, fondée en Europe mais regroupant les croyants, indépendamment de leurs origines, sous la tutelle d'un « supérieur », tout comme l'ensemble des caciques de Jésus obéissent à un « corregidor » (*kapitã*) et tout comme des familles obéissent à un cacique sans être de la même maison que lui<sup>1680</sup>. Outre l'intérêt proprement ethno-historique de ce fragment, son contenu nous indique que le contexte d'énonciation des manuscrits de 1713-1715 était très probablement la mission de Jésus. Or, fondée tardivement en 1685 dans les forêts occidentales du Monday, celle-ci s'est caractérisée tout au long de la période missionnaire par le fait que sa population était en majeure partie constituée d'Indiens guarani ou non-guarani récemment convertis. C'est par ailleurs à Jésus qu'Insaurrealde aurait débuté sa trajectoire missionnaire et aurait appris, selon Lozano, la langue des *ka'aygua*, ces insoumis considérés tels des « déchets de la nature humaine ». Les *cartas anuas* des années 1680 confirment ce fait en faisant de Jésus une « nouvelle colonie d'Indiens extirpés de leurs forêts, où ils vivaient comme des animaux » avant d'être convertis par des Guarani dévots dirigés par Insaurrealde<sup>1681</sup>.

<sup>1679</sup> *Ibid.*, p. 254, 256-259 ; voir le prologue non paginé de INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1.

<sup>1680</sup> ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 34v-35r.

<sup>1681</sup> WILDE Guillermo, « Cacicazgo, territorialidad y memoria en las Reducciones jesuíticas del Paraguay », in SAITO Akira et ROSAS LAURO Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 555-598 ; p. 565-571 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 418 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 69-76, 254-258. « La Reducción de Jesús, población nueva de indios sacados de los montes, donde como animales vivían, se fundó primero sobre el río Ibarotí, con grandes trabajos y fatigas de nuestros misioneros. »

Dans le même ordre d'idées, Jarque, écrivant en 1687 dans le sillage de la mise en place de Jesús, y consacre quelques lignes pour noter que ses habitants étaient des « brutes rationnelles » (*racionales brutos*) toujours suspects de fuite car ayant auparavant vécu « comme des sangliers, des jaguars et d'autres bêtes fauves » (*al modo que los jabalíes, tigres y otras fieras*)<sup>1682</sup>. Les *Educaciones cristianas* manuscrites manifestent de ce point de vue une préoccupation spécifique pour la thématique de l'idolâtrie et des « faux dieux » (*Tupãnda'u*), passés sous silence dans les documents pensés pour les « vieux chrétiens » des Réductions<sup>1683</sup>. Tous ces indices suggèrent une genèse paradoxale des manuels de vie chrétienne, destinés dans un premier temps non pas aux Guarani les plus avancés dans leur connaissance de la doctrine catholique, mais bien à l'attention de néophytes récemment regroupés sur un front pionnier. Quel contexte pouvait être plus indiqué pour la rédaction d'un manuel de vie chrétienne destiné à mener un transfert d'*arakuua*, un procès d'humanisation ? Il semble que le projet de long terme dont la publication en 1759-1760 de l'*Ára poru* est l'aboutissement ait débuté à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dans les forêts du Monday et au contact d'Indiens devant faire l'objet d'une catéchèse appuyée, dont la tonalité aurait été transposée au fil du temps à l'ensemble des Guarani « vieux chrétiens » des Réductions. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont surtout les « jeunes gens » (*kunumbusu*) qui sont visés en premier lieu par ce transfert d'*arakuua*.

Cet accent mis sur les adolescents mérite un commentaire particulier, car il met en lumière l'une des principales ambiguïtés de l'ontologie scolastique et de sa lecture para-animiste au Paraguay. En effet, nous avons vu que le néo-aristotélisme manipulé par les Pères postulait un lien essentiel entre l'humanité et une raison infusée par Dieu à la naissance. Dans le même temps, les catéchismes soulignent que les enfants ne sont pas concernés par la confession ni la communion car leur *arakuua* n'est pas assez développé, « l'âge de raison » étant fixé par l'un des *Catecismos varios* de 1716 entre dix et 14 ans<sup>1684</sup>. Ce paradoxe est présent dès Aristote pour qui, comme le note Élisabeth de Fontenay, le « bien vivre » proprement humain n'est pas complètement donné et doit être cultivé par une éducation éthique engagée dès l'enfance<sup>1685</sup>. On retrouve par la suite cette idée au cœur de la pédagogie scolastique, considérant que l'entendement, présent dès la naissance, est inhibé par la prégnance des sens chez l'enfant, qui, tout comme chez les femmes, les personnes séniles ou les fous, les rapproche des animaux sans pour autant supprimer leur âme rationnelle. Dans ce contexte, la pédagogie, c'est-à-dire la catéchèse, a pour but de faire travailler la raison de l'élève en armant les trois

<sup>1682</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 369-370.

<sup>1683</sup> Voir notre chapitre 6 sur cette censure, également appliquée au chamanisme.

<sup>1684</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f<sup>os</sup> 125r, 128r.

<sup>1685</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 123-134 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 48. « [B]irth is not enough. [...] Education plays a crucial role in the rationalizing of the child and the youth. In fact it might be argued that the education makes the child human. » Sur ce sujet, voir aussi FUDGE Erica, « Calling Creatures by their True Names: Bacon, the New Science and the Beast in Man », in FUDGE Erica et AL. (dir.), *At the Borders of the Human: Beast, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*, Londres : Palgrave MacMillan, 1999, p. 91-109 ; p. 102-103, 105-106.

puissances de l'âme rationnelle (entendement, mémoire, volonté) face aux tendances sensuelles, en ayant recours au langage. L'incarnation pratique de cette doctrine réside dans la répétition orale qui, nous aurons l'occasion d'y revenir, est au fondement de la catéchèse missionnaire. L'intérêt de cet arrière-plan théorique est sa parenté vis-à-vis de la conception de l'ontogénèse chez les Guarani contemporains, pour lesquels l'âme céleste, renvoyant à la « parole » humaine (*ayvukue, ñe'ẽ, ñe'ẽngue*), requiert une longue période de socialisation afin de s'installer. C'est en écoutant et en répétant que le jeune Guarani développe son âme céleste, à l'origine si faible que l'enfant est en mesure de dialoguer avec les animaux mais pas avec ses congénères. Une fois consolidée, l'âme céleste divine doit ensuite lutter, toute sa vie durant, contre l'influence néfaste de l'âme tellurique animale, toujours prompte à reprendre le dessus<sup>1686</sup>. Du point de vue de la scolastique moderne comme de celui de l'animisme guarani actuel, le propos de l'*Ára poru* apparaît donc cohérent, d'autant plus que l'ouvrage intime explicitement à ses auditeurs ou lecteurs que ses leçons doivent être répétées et mémorisées chaque jour.

Le fil rouge de ce parcours spirituel répond à une exhortation obsessionnelle à la répression des passions sensuelles, d'ordre sexuel et alimentaire, rapprochées d'une animalisation en des termes proches de ceux que nous avons croisés chez Montoya : ne pas suivre l'éthique chrétienne cause une dégradation ontologique désignée par la formule *añemboso'õ*, littéralement « devenir une bête » (*beme becho una bestia*). C'est à ce même « gibier » (*so'õ*) que les Indiens insoumis appartiennent, suivant le paradigme de l'*Arakuaa* que nous avons systématisé plus haut. Le *Tesoro* indique explicitement à ce sujet que « le pécheur est semblable aux bêtes » (*so'õ rapichára angaipavijára, el pecador es semejante a las bestias*), un constat repris un siècle plus tard par le *Vocabulario* de Restivo, d'après lequel celui qui « vit suivant la volonté ou l'inclination de son corps est comme une bête » (*guete remimbotarai rupi kyryvãiba rupi, poropotaserai rupiño mba'e mymba rapicha oiko, vive según la voluntad o inclinación de su cuerpo, como una bestia*)<sup>1687</sup>. Ce jugement pourrait être une excellente synthèse du contenu des *Educaciones cristianas* et de l'*Ára poru*. Tous indiquent que leur but est d'apprendre aux Indiens à ne pas tomber dans le piège de l'irrationalité du péché, mortel pour l'entendement et facteur d'animalisation<sup>1688</sup>. D'une leçon à l'autre, on y lit pêle-mêle que les péchés des yeux rabaisent les personnes au statut d'enfant ou d'animal privé de raison, que le vice supprime la rationalité comme le fait le miel toxique, que toute déviance peut être comparée à la crasse des bêtes, que les pécheurs se comportent à l'image de démons auxquels la raison aurait été ôtée, en somme, que toute absence de respect de l'éthique et de la socialité chrétiennes revient

<sup>1686</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 41, 74 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 252 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 22-30, 46-58, 217-218 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 70 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 163 ; à comparer avec THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 42-49.

<sup>1687</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 116v-117r, 355r. MYMBA 1722-2510.

<sup>1688</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 46v-47v ; ANONYME, *Educación cristiana* [Paris], doc. cit., f<sup>os</sup> 4r-7r, 47r-48r, 51v-52r ; ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda* [New York], doc. cit., p. 49, 58, 61-64 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 376, vol. 2, p. 150-151.

à être *mymba arakuaaẽ ñavẽ*, « tel une bête dépourvue de raison ». Cette rhétorique est déjà présente dans les catéchismes, où il est par exemple indiqué que ceux qui ne se confessent pas, frappent leur prochain, négligent la dévotion ou volent sont dotés d'un *arakuaa* défaillant ou « malade »<sup>1689</sup>. Mais c'est dans la série des *Ára poru* que le *topos* de l'animalisation se déploie le plus, le porc (*tajasu*) y offrent un contre-exemple absolu<sup>1690</sup>.

Il est intéressant de souligner ici à quel point ce discours, prônant la mise sous contrôle d'une sensualité perçue comme une « bête intérieure », se situe à la jonction de la scolastique et de ce que nous savons de l'anthropologie guarani contemporaine. D'une part, reprenant saint Paul et les Pères de l'Église, les néo-aristotéliens ont écrit à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que la Chute a déclenché une guerre dans chaque être humain entre son âme rationnelle et ses passions animales, telles des fauves corporels qu'il faut dompter, si l'on en croit la solide étude du concept médiéval de bestialité réalisée par Pierre-Olivier Dittmar<sup>1691</sup>. D'autre part, le chamanisme guarani est décrit par Graciela Chamorro comme étant obsédé par le contrôle de l'âme tellurique animale grâce à des « exercices spirituels » destinés à réprimer toute colère antisociale, étant entendu que le manque d'*arakuaa* aurait été l'un des facteurs de la métamorphose d'une partie des ancêtres en animaux dotés d'une intériorité défectueuse. Nous avons eu l'occasion de souligner que les Guarani pensent que chaque individu voit son âme tellurique croître au fur et à mesure qu'il se comporte asocialement, cette conduite débouchant à terme sur la métamorphose en bête féroce<sup>1692</sup>. La coïncidence entre ces discours est frappante et d'autant plus importante si nous tenons compte des recherches d'Aparecida Vilaça sur les cas de conversion au christianisme des Amazoniens animistes contemporains, chez qui la catéchèse aurait pour effet une intériorisation de la perception des « esprits-mâtres ». Les convertis auraient dès lors tendance à ne plus attribuer les malheurs et les maladies à des agents spirituels externes, mais à des bêtes internes liées au Diable<sup>1693</sup>. Que ces échos soient une simple coïncidence ou un impact lointain de l'évangélisation coloniale et de son néo-aristotélisme, il reste que le propos d'*Ára poru* vise à réprimer la part animale des jeunes Guarani par le biais d'un *mboarakuaa* rapproché de la lecture.

<sup>1689</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 37v, 144r, 246r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.149-151, 199.

<sup>1690</sup> Rien qu'en 1759-1760, les apparitions négatives du cochon sont légion. INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 42, 91, 123-124, 132-133, 301, 329-330, 424 ; vol. 2, p. 87, 188, 199, 211, 258, 261, 263-264, 271, 279, 311. La plupart de ces occurrences ont trait à la parabole du fils prodigue, animalisé par sa reconversion dégradante en porcher. Nous analysons plus en détail le statut extrêmement marginal du porc dans les missions au niveau de notre chapitre 6.

<sup>1691</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 9 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 304-314, 326-359 ; voir aussi DITTMAR Pierre-Olivier, « Le propre de la bête et le sale de l'homme », in BARTHOLEYNS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale : essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 153-172 ; p. 157, 160-161, 163-164, 170. « Ce n'est jamais l'homme qui tue, mais l'animal qui est en lui, ce n'est pas l'homme qui pêche, mais la bête qui est en lui. »

<sup>1692</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 57-58 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 209-213.

<sup>1693</sup> VILAÇA Aparecida, « Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, 2005, p. 445-464 ; p. 251, 253 ; VILAÇA, « Do Animists Become Naturalists », *art. cit.*, p. 6. Il n'est pas exclu qu'un phénomène d'intériorisation de ce type ait eu lieu dans les missions.



N'est-il pas toutefois arbitraire d'établir un lien entre un jeune dévot lisant ou se faisant lire un manuel de vie chrétienne et un criminel ou un cheval dressés à coups de fouets ? Ce rapprochement entre littérature de dévotion et procès de *mboarakuaa* par le biais du châtement corporel pourrait en effet sembler excessif si les ouvrages en question n'avaient pas systématiquement recours à la métaphore du domptage comme fil directeur de leur propos, dans le cadre d'une tendance systématique à mettre en scène les animaux pour garantir l'humanisation des Indiens. Des ouvrages manuscrits de 1713-1715 aux imprimés de 1759-1760, nous retrouvons à chaque fois une image récurrente, celle du cheval dépourvu d'*arakuaa* comme incarnation du corps que le jeune lecteur ou auditeur doit apprendre à dresser par le biais de son entendement, jouant tantôt le rôle du cavalier, tantôt celui du mors (*freno*, *kavaju jurupýpia*), objet dont nous avons souligné le protagonisme symbolique, économique et pratique dans la vie quotidienne des missions et qui est ici cité via un hispanisme puis une glose guarani<sup>1694</sup>.

Que dirais-tu, si tu voyais un serviteur [*tembiguái*] aller à cheval et son maître [*ijára*] aller à pied ? Tu ne manquerais pas de t'en émerveiller. Et que dirais-tu encore si tu voyais cette fois non pas le serviteur monté sur le cheval et son maître allant à pied, mais le cheval étant monté sur ces derniers ? Tu ne saurais pas quoi en dire. Les pécheurs se conduisent tout à fait de la même façon, mon petit frère [*cheryvy*]. Ils inversent tout, font aller le serviteur à cheval et le maître à pied et, au lieu de traiter leur corps comme un cheval dépourvu de raison [*kavaju arakuaaéy*], leurs mauvais désirs font que c'est lui qui les monte. Nous, les êtres humains [*ase*], c'est à nous qu'il revient de monter les chevaux, non aux chevaux de monter les êtres humains. Mais les pécheurs inversent tout en préférant leur corps à leur âme, en suivant leurs mauvais désirs et en faisant de leurs corps le maître de leur âme, devenue servante. Alors qu'elle devrait diriger leur corps et être son maître, ils la condamnent à la servitude et l'humilient, en refusant de maltraiter leur corps<sup>1695</sup>.

Vois donc, mon petit frère [*cheryvy*], l'explication de la manière avec laquelle elle [il s'agit de la confession] met fin à la récurrence de tes péchés. Elle est pour toi comme un mors [*frenóramo*] qui immobilise ton corps, comme ce qui est mis dans la bouche du cheval [*kavaju jurupýpiáramo*]. Ton corps te l'arrache des mains par le biais du péché, comme le fait le cheval<sup>1696</sup>.

Cette récurrence de l'imagerie équine dans les traités de dévotion n'est pas sans nous rappeler que, comme nous avons pu l'établir précédemment, c'est surtout l'élite lettrée et dévote des missions qui dispose d'un accès privilégié aux chevaux. Il n'est de

<sup>1694</sup> Voir notre chapitre 3 pour l'importance pratique de cet objet. Se reporter également à ce chapitre pour le contexte social particulier de l'équitation missionnaire et son lien avec les élites municipales.

<sup>1695</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 94-95. « *Marã ere amo, tembiguái erehecháramo kavaju áramo iguata, ha'e ijára a'e yvy rupi heko. Ereñemondýi amo. Ha'e marã ere amo pipo, erehecháramo, na tembiguái ñote ruguái kavaju áramo, ha'e ijára yvy rupi, ha'e oahose ave kavaju roeatáramo ra'e. Na ndeñe'ëräiche amo. Eguĩ rami niko, cheryvy, iñangaipava'e oiko. Hembiguái kavaju áramo oiko, ha'e ijára yvy rupi, opa teko ombote, guete kavaju arakuaaéy ñavë guembiareko rãngue, ogueroata oahose hemimbota vai rupi oikóvo. Ase niko kavaju ahose oiko, na kavaju ruguái ase ahose oata. Angaipavija aete opa teko ombote, oanga guíve guete anga'u rayhúvo, hemimbotavai rupi oikóvo, guete oanga rembiguái omoíngo ijáramo ha'e oanga guete jára ikúai harãngue omoíngo hembiguáiramo, imomboriahuvetévo, guete reko momarã potareỹmo. »*

<sup>1696</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 295. « *Ehecha, cheryvy, imbojekuaa háva ndeangaipa joapy rãngue omosandog. Nderete omombyta frenóramo kavaju jurupýpiáramo oikóvo ndéve. Nderete kavaju ñavë angaipa pype ndereraha hegui. »*

ce point de vue pas surprenant que ces montures deviennent une métaphore de choix sous la plume d'Insaurrealde et de ses potentiels collaborateurs. Mais ce trope rappelle surtout le paradigme du *mboarakuaa* mettant en équivalence le domptage du bétail et l'éducation des enfants, puisque le renvoi à l'un est mis au service de l'autre. Le corps est en effet présenté comme étant dominé par des instincts sensuels toujours prompts à prendre le contrôle d'une raison qui doit le contrôler, en ayant recours à la force ici symbolisée par le mors. Si ce processus échoue, si le croyant refuse de « maltraiter son corps », celui-ci prend le dessus et inverse l'ordre naturel des choses en transformant littéralement son possesseur en *kavaju arakuaaeĩ*, c'est-à-dire en « cheval indompté », ou encore « dénué d'entendement ». Tout au long d'*Ára poru*, la métaphore ne cesse d'être filée : ainsi, le jeune homme ne contrôlant pas ses pulsions sexuelles est comparé à un étalon incapable de résister à la vue d'une *jegua* ou à un cheval *arakuaaeĩ* galopant vers le précipice de l'Enfer sans plus répondre à son cavalier<sup>1697</sup>. La valeur symbolique du dressage se trouve parfois inversée et c'est alors le Diable qui est présenté comme un dompteur prenant petit à petit le contrôle du corps du pécheur, de la même façon qu'un équidé s'habitue à son propriétaire, ne sait plus le fuir et finit par parcourir les mauvais chemins qu'il lui impose, avec le péché comme mors. Dans les deux cas, que le domptage soit positif ou négatif, l'idée est la même : le corps est une bête intérieure rétive, dénuée d'entendement et devant être « éduquée » par la force. Preuve du rôle paradigmatique de cette équivalence, elle réapparaît non seulement dans un manuscrit faisant partie des *Educaciones cristianas* mais aussi dans le catéchisme de Yapuguay, dont l'un des chapitres, consacrés à la résurrection des corps, développe le dialogue suivant.

Il est vrai, mes enfants [*chera'y*] que notre corps est dénué de raison [*ndijarakuaávi*], c'est pourquoi notre âme doit prendre soin de l'éduquer [*ombo'e*]. Ne voyez-vous donc pas ce cheval qui, alors qu'il ne veut aller qu'où le porte sa volonté propre, va cependant exactement là où son maître souhaite aller, suivant les inflexions qu'il donne à son mors [*ojurupýpia*] ? Exactement de la même manière, en vérité, notre âme infléchit notre corps en utilisant la peur de Dieu comme s'il s'agissait d'un mors, de telle sorte qu'il accomplit exclusivement la volonté de Dieu. Voilà votre devoir, de telle sorte qu'au Jugement dernier, lorsqu'il reviendra à la vie, il [le corps] vous dira : « grand merci à toi de m'avoir parfaitement doté de raison [*chemboarakuaa katupyry*] par le passé »<sup>1698</sup>.

Ici-aussi, Yapuguay joue sur la polysémie du terme *arakuaa*, le corps étant à la fois « dénué de raison » et « indompté » (*ndijarakuaávi*), « éduqué » et « dressé » (*ombo'e*), « corrigé » et « châtié » (*chemboarakuaa*). Remarquons d'ailleurs comment le cacique fait

<sup>1697</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 170, 220, 323-324 ; vol. 2, p. 234-235.

<sup>1698</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 144-145. « Ajete, chera'y reta, ase rete ndijarakuaávi, ha'éramo ase anga katu ombo'e hekorã rehene. Napehechaite panga nguĩ kavaju, ha'e nanga guemimbota rupi oguata potáramo jepe, akói ojára ojurupýpia rerova rova reko rupi katu oguata koĩeýngatu jepe ohóvo. Eguĩ ramietei nanga ñandeanga ñanderete rerekóni Tupã poyhu háva ijurupýpia avyareý pype oguerova rova, Tupã remimbota marangatu hemimboaje ñoterã rehe herekóvo, aipórami pendekóramo nanga, arakañýmbápe guekove jevýramo, "aguyjevete chemboarakuaa katupyry chererekóvo araka'e ra'e", he'i peēméne. » Voir aussi ANONYME, Kuatia imomokoinda [New York], doc. cit., p. 148-149.

proférer au corps, ressuscité et châtié physiquement par l'âme, les paroles exactes que les jésuites exigent aux criminels recevant des coups de fouet. Une véritable circularité discursive et pragmatique est donc établie entre le dressage des chevaux, la punition des délinquants, la dévotion indienne et l'éducation des jeunes gens, passant à chaque fois, rappelons-le, par le fait de frapper, d'être frappé ou de se frapper. C'est ainsi que la même scène de prosopopée entre le corps et l'âme au Jugement dernier, proposée par l'*Educación cristiana* de Buenos Aires, met en scène le premier remerciant la seconde de l'avoir poussé à « se frapper et s'enseigner » (*ñeñupã ha'e ñembo'e*), *ñupã* renvoyant par antonomase aux coups de fouets en guarani jésuite<sup>1699</sup>. La métaphore du cheval en tant qu'incarnation des passions corporelles et du cavalier comme symbole de la raison est certes loin d'être neuve. Erica Fudge nous apprend qu'elle est tirée du *Phèdre* de Platon puis reprise par les théologiens chrétiens afin de mettre en récit la conflictualité interne de tout être humain depuis la Chute<sup>1700</sup>. Pierre-Olivier Dittmar explique en outre que le cheval utilisé comme prétexte à l'évocation du « monde inversé », où des montures chevauchent leurs maîtres, constitue un autre legs médiéval typique de la théorisation de la bestialité au sens scolastique du terme<sup>1701</sup>. Le grand penseur jésuite José de Acosta, cheville ouvrière du Concile Lima III, a enfin pu comparer les Indiens à des « hommes animaux » devant être convertis à la force du mors<sup>1702</sup>. Mais il y a ici une vraie spécificité paraguayenne dans la récurrence de ce motif et, surtout, dans sa co-référentialité vis-à-vis de pratiques (les coups de fouet) et d'objets (les fouets eux-mêmes) très concrets.

N'oublions pas que, pour les jésuites et leurs ouailles, contrairement à ce que pense le néo-aristotélisme médiéval, tout Indien refusant de se prêter à une discipline corporelle est réellement un être « irrationnel ». Le fait que le *topos* du cheval corporel ait germé dans les écrits destinés aux néophytes du Monday (pourtant théoriquement peu familiers de l'équitation) n'est pas indifférent. Son extension au reste du public missionnaire par l'impression à grande échelle d'*Ára poru* est en effet représentative du changement de ton des chroniques missionnaires entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le premier cas, ce sont encore presque exclusivement les groupes insoumis qui sont rapprochés du gibier et d'une animalité dégradante, l'optimisme étant de rigueur en ce qui concerne les capacités des convers. Or, au fil des décennies, on assiste à une extension de la caractérisation péjorative des infidèles aux vieux chrétiens peuplant les Réductions, si bien qu'un Sepp ou un Cardiel les présentent avec les propos dénigrants que leurs prédécesseurs réservaient aux groupes résistant à l'évangélisation. Cet aspect pessimiste correspond à un constat, de plus en plus clair, quant au caractère souvent superficiel de l'adhésion des habitants des missions à ce « bon usage du temps » prôné

<sup>1699</sup> ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 17r-17v.

<sup>1700</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>1701</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 310-314, 326-334.

<sup>1702</sup> RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina et HORTA NUNES José, « Langues amérindiennes à la Renaissance : normes et exemples dans les grammaires du tupi et du guarani », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 30, n<sup>o</sup> 2, 2008, p. 25-70 ; p. 58-59.

par les ignatiens. Il n'est pas fortuit que ce soit dans les dernières années de présence jésuite auprès des Guarani qu'une série de manuscrits initialement dédiés à des convers soient édités à grande échelle et à destination de l'ensemble du lectorat et de l'auditoire missionnaires. Ce n'est pas non plus un hasard si des figures animales comme celle du cheval jouent un rôle de premier plan. Malgré une contradiction évidente vis-à-vis de leur postulat de départ, les Pères n'hésitent pas à accuser leurs ouailles, même les plus anciennes, d'être des quasi-animaux, inférieurs à la faune en dépit de leur conversion.

Mais concentrons-nous sur le discours de Sepp et de Cardiel pour prendre la mesure de la violence, de la systématité et de l'écho radical de leur propos vis-à-vis de l'anthropologie thomiste qu'ils manipulent par ailleurs. Chacun des mots de leurs déclarations étant soigneusement pesé, il convient de les citer *in extenso*. L'idée de base est la suivante : bien qu'humains, et bien que chrétiens, les Guarani des Réductions ne font preuve que d'une rationalité défailante, en raison d'un primat rédhitoire de leur sensualité, affaiblissant leur entendement, leur mémoire et leur volonté, si bien que les capacités qu'ils ont les rapprochent en réalité plus d'animaux supérieurs dotés d'une raison pratique et d'une tendance innée à l'imitation visuelle ou auditive qu'à une solide appartenance à l'humanité véritable. Ainsi, si les Pères se gardent bien de traiter leurs administrés de bêtes ou d'animaux, il n'en va pas de même dès qu'il s'agit de les décrire à l'attention du lectorat européen. Entre aveu d'échec et volonté paradoxale de mettre en valeur leur propre mérite, le résultat est que les Guarani apparaissent dès lors tels des êtres soumis à leur âme sensitive et dotés d'une âme rationnelle presque enfantine.

C'est d'abord chez Jarque, donc exactement au moment où Insaurralde débute son entreprise missionnaire dans le Monday, que ce discours dénigrant commence à se systématiser parmi les chroniqueurs de la Compagnie. En 1687, nous lisons ainsi que les Guarani « sont naturellement portés à tout ce qui est sensuel, car ils perçoivent tout par l'intermédiaire de leurs sens corporels, plus qu'aucune nation européenne, si bien que rare sera l'Indien qui s'intéresse aux choses spirituelles et à la pureté de son âme, si ce n'est au prix de l'enseignement continu de celui qui appliquera tous ses efforts à faire son instruction ». Jarque en conclut que les Indiens sont des « enfants à barbes » (*niños con barbas*), affirmation qu'il faut prendre au sérieux, puisque le primat des sens corporels sur la raison implique, en termes scolastiques, une raison défailante, trahie par un désintéret pour la dévotion<sup>1703</sup>. Une décennie plus tard, Sepp actualise ce constat en considérant lui-aussi que les Guarani sont d'éternels mineurs, supérieurs à peine aux animaux, en ajoutant un autre *topos* promis à un bel avenir, celui du talent inné pour l'imitation. Ici non plus, le renvoi aux enfants, combiné à une comparaison avec les singes, n'est pas gratuit : les uns comme les autres sont effectivement crédités

<sup>1703</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 290, 304. « [D]e su natural son propensos a lo sensible y puramente perciben por los sentidos del cuerpo, más que nación alguna de Europa, y así raro será el indio que atienda a las cosas espirituales y pureza del alma, si no es a fuerza de continua enseñanza de quien se aplique con tesón a instruirle. » On retrouve le même renvoi aux *niños con barbas* chez ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 106.

de facultés imitatrices liées au primat de leurs sens sur l'entendement, qui leur permet de copier aisément un modèle grâce à une vue et une ouïe supérieures aux adultes, sans que l'individu soit en mesure de rendre compte de ce qu'il reproduit. N'oublions pas que c'est la faculté imitative de certains animaux, les perroquets et les singes, qui a conduit Descartes à affirmer que de tels exploits, purement corporels, relèvent de la répétition mécanique et non de la possession d'une âme rationnelle<sup>1704</sup>. Quand tous les chroniqueurs jésuites écrivent que leurs catéchumènes sont en mesure de copier ou de lire un texte qu'ils ne comprennent pas, ils n'ignorent sans doute pas, en plein débat sur la pertinence du cartésianisme, qu'une tel propos implique une animalisation des Guarani. Sepp est de ce point de vue l'un des auteurs présentant le moins de scrupules.

Ces Indiens sont si enfantins, si tout à fait ingénus et dotés d'un entendement si limité, que les premiers Pères qui convertirent ces peuples doutèrent réellement de leur capacité et de leur aptitude à recevoir les saints Sacrements. Ils ne peuvent rien penser ou inventer dans l'absolu à partir de leur propre entendement, même s'il s'agit de la tâche manuelle la plus simple, sans que le Père soit toujours présent et les guide. Il doit, surtout, leur donner un modèle et un exemple. S'ils en ont, il pourra être certain qu'ils imiteront leur œuvre à la perfection. Leur talent pour l'imitation est indescriptible. [...] Mais si tu leur enlèves des yeux, de manière à ce qu'ils ne l'aient plus constamment devant eux, alors tout sera gâché et ruiné, alors un petit enfant européen terminera sa tâche bien avant eux. Ils ont réellement un entendement limité et ne peuvent saisir ni imaginer l'essence d'une chose qu'ils ne voient pas. [...] Il faut garder à l'esprit que nos Indiens sont en réalité peu habiles pour tout ce qui est invisible ou ne saute pas à la vue, c'est-à-dire, pour tout ce qui est spirituel et abstrait, mais qu'ils sont très capables pour tous les arts mécaniques : ils imitent, comme les singes, tout ce qu'ils voient, en dépit de toute la patience, la longanimité et le courage infatigable que cela exige<sup>1705</sup>.

Ce constat ne faisait pas consensus parmi les missionnaires. Ainsi, au sein du groupe composé par les jésuites de langue allemande de la même génération que Sepp, certains, tel Betschon, sont du même avis, tandis que pour Strobel « [l]eur simplicité n'est pas telle qu'on ne remarque chez eux une grande intelligence, démontrée dans l'apprentissage des arts et, en particulier, la musique et la danse »<sup>1706</sup>. Cette défense de

<sup>1704</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 385-394.

<sup>1705</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 90-91, 235-236. « Estos indios son tan niños, tan extremadamente ingenuos y de tan escaso entendimiento, que los primeros Padres que convirtieron a estos pueblos dudaron realmente que fuesen capaces y aptos para recibir los santos sacramentos. No pueden inventar ni idear absolutamente nada por su propio entendimiento o pensamiento, aunque sea la más simple labor manual, si no siempre está presente el Padre para guiarlos. Debe darles, sobre todo, un modelo y ejemplo. Si tienen uno, él puede estar seguro de que imitarán la labor exactamente. Son indescriptiblemente talentosos para la imitación. [...] Mas si les quitas éste [le modèle] de los ojos, de manera que no lo tengan siempre delante, entonces todo está estropeado y arruinado, entonces un niño pequeño en Europa terminará antes la tarea que éstos. Realmente tienen escasos entendimientos, no pueden captar ni imaginarse lo esencial de una cosa que no vean. [...] Hay que tener en cuenta a este respecto que nuestros indios son en verdad poco hábiles para todo lo que es invisible o no salta a la vista, es decir, para lo espiritual y abstracto, pero que están muy capacitados para todas las artes mecánicas: imitan como los monos todo lo que ven, incluso si hace falta paciencia, longanidad y un ánimo infatigable. »

<sup>1706</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 32-33, 61. « Su simplicidad no es tan corta, que se eche de menos en ellos gran inteligencia, que demuestran en el aprendizaje de las artes, en especial de la música y de la danza. »

l'esprit des Guarani n'en reste pas moins fort minoritaire, à tel point que, dans les décennies suivantes du XVIII<sup>e</sup> siècle, Charlevoix et Peramás attribueront ce même talent pour les arts au fait que les Indiens sont « dotés de l'entendement des oiseaux » (*dotados del ingenio de las aves, a las que la naturaleza misma inspira el canto*), de telle sorte que les prouesses des musiciens et des danseurs des Réductions seraient innées et permises par des sens affûtés et le primat des facultés corporelles<sup>1707</sup>. Comme avec les singes et les perroquets, nous retrouvons un autre motif classique des débats philosophiques européens, autour des serins et autres passereaux réputés capables d'imiter n'importe quelle mélodie, car c'est bien d'imitation qu'il s'agit pour Charlevoix et Peramás. C'est dans le même ordre d'idées que Cardiel attribue la capacité à lire tout type de texte, quelle que soit sa langue de rédaction, à une acuité visuelle supérieure et à une patience hors normes, théorie que l'on retrouvera telle quelle chez les premiers anthropologues des Guarani, très prompts à exalter leur ouïe et leur vue infaillibles<sup>1708</sup>. Chez Cardiel, toutefois, ces remarques prennent une dimension exceptionnelle, dans la mesure où le missionnaire développe une véritable contre-anthropologie thomiste de ses ouailles.

Leur entendement, leurs capacités étaient et sont très limités, comme ceux des enfants. [...] Leurs sens et tempéraments corporels, tout à fait comparables à ceux des fauves. La vue, très perspicace et l'ouïe également. L'odorat, quasi inexistant [...] et en raison de cela, et de leur goût défaillant, ils ne sont dégoûtés de rien. [...] Le toucher est peu sensible. [...] Leurs puissances [de l'âme] sont fort différentes de ce que nous voyons chez les autres peuples de la terre. La mémoire, puissante et tenace. [...] Les choses qui relèvent de la mémoire, comme le fait d'apprendre à lire, à écrire et les travaux mécaniques ou le fait de retenir de mémoire tout type d'écrits en langues étrangères, ils le font avec plus de facilité et de prestance que nous autres. L'entendement et la raison, très faibles et défectueux. Ils ne prennent pas en compte les conséquences futures et, si on les leur fait considérer, cela ne les impressionne que très peu. Il en résulte qu'ils ne pensent jamais au lendemain. Ils vivent dans un présent continu. Si, pour les convaincre, on leur oppose un syllogisme péremptoire, ils concèdent les prémisses mais nient la conclusion avec la plus grande sérénité. Et si celui qui dispute avec eux s'étonne ou s'énerve de leur irrationalité, ils seront surpris que l'on ne considère pas la conséquence bien réfutée, et aucun syllogisme ne les fera changer d'avis. Utiliser de longs discours avec eux est du temps perdu, tout comme le fait d'accumuler les arguments<sup>1709</sup>.

<sup>1707</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 74 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 85.

<sup>1708</sup> Voir par exemple AMBROSETTI, « Los indios caingá », art. cit., p. 667-668.

<sup>1709</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 125-127. « Su entendimiento, su capacidad era y es muy corto, como de niño. [...] Sus sentidos y temperamento de su cuerpo, muy semejantes a los de las fieras. La vista muy perspicaz y también el oído. El olfato casi ninguno [...] y por eso y por el estragado gusto, no sienten asco de cosa alguna. [...] El tacto es poco sensible. [...] Sus potencias son cosa bien diversa de lo que vemos en las demás gentes del orbe. La memoria, feliz y tenaz. [...] Las cosas que consisten en memoria, como el aprender a leer, escribir y oficios mecánicos y el tomar de memoria cualquier papel en lengua extraña, lo hacen con más facilidad y presteza que nosotros. El entendimiento y discurso, muy débil y defectuoso. No discurren las consecuencias de lo futuro y si se les ponen delante, les hacen muy poca impresión. De aquí nace que no piensan en mañana. Son hombres de un día. Si para convencerle le ponen silogismo perentorio, concede la mayor y menor y con gran serenidad niega la consecuencia. Y si el que se lo pone se admira o se enoja de esta irracionalidad, él se espanta de que no tenga por bien negada la consecuencia, y no le sacarán de ahí por más silogismos que le pongan. Es tiempo perdido el usar largos discursos con ellos, ni razones sobre razones. »

« Irrationalité » : le mot est dit. Pour Cardiel, plus subtil et systématique dans son dénigrement des Guarani que ses coreligionnaires, le primat sensuel des Indiens n'est pas univoque, car seules la vue et l'ouïe sont affûtées, aux dépens des trois autres sens et, surtout, des deux puissances de l'âme les plus importantes pour le thomisme : la volonté et l'entendement, oblitérés par le primat d'une mémoire qui, rappelons-le, est l'une des seules facultés quasi-rationnelles que la scolastique accorde aux animaux, capables de remémoration sensuelle mais non rationnelle. C'est ce qui se produit ici, puisqu'un Guarani serait capable de copier tout ce qu'il voit ou entend sans réflexion, tant que le modèle reste à sa portée. Plus grave, le fait que les Indiens soient incapables de penser à leur futur est à mettre en rapport avec l'effort déployé par les traités de dévotion pour promouvoir le « bon usage du temps » (*ára poru aguyjei háva*). Dans une culture traduisant la raison comme « connaissance du temps et de l'espace » (*arakuaa*), le pessimisme de Cardiel sonne comme un terrible constat d'échec qui fait écho à celui des Pères brésiliens confrontés à « l'inconstance » des Tupi, auxquels la Compagnie a reproché un manque de volonté et de mémoire, mais pas d'entendement<sup>1710</sup>. La boucle est bouclée lorsque, un peu plus loin dans son texte, Cardiel rapproche ses ouailles non plus des enfants mais des fous ou, pire encore, des chiens savants auxquels on peut apprendre n'importe quoi en maniant le fouet. Voilà le sens véritable du discours du *mboarakuaa* : tout comme le cheval dressé doit ses facultés à son dompteur et à ses coups de fouet, les prodiges artistiques des Guarani découlent d'une discipline de fer.

Mêmes les plus capables d'entre eux, auxquels nous avons recours dans le but de gouverner les villages, ne sont raisonnables que de manière intermittente. Et d'un seul coup, voilà qu'ils retrouvent la maîtrise de leurs paroles et de leurs actes, à la manière des intervalles lucides des fous, si bien qu'eux-mêmes ont coutume de nous dire : « Pères, l'entendement qui est le nôtre est bien différent de celui des Espagnols, car le leur est constant, tandis que le nôtre ne l'est pas ». [...] Cette dextérité pour la mémorisation et la mécanique est comparable à celle du singe ou du chien d'aveugle et d'autres, chez qui nous voyons de telles habiletés, fruits du travail infatigable d'un maître et que des hommes plus rationnels ne seraient pas en mesure d'exécuter. Et même dans la manière d'enseigner et d'apprendre, ils se rapprochent de ce que l'on fait avec les animaux, car le maître n'apprend pas à son Indien avec des raisonnements, mais à coups de fouet, sans expliquer, mais en montrant lui-même ce que le disciple doit assimiler, lequel ne fait que le suivre et exécuter ce qu'il voit et entend<sup>1711</sup>.

<sup>1710</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *L'inconstance de l'âme sauvage*, BECQUELIN Aurore et BOYER Véronique (trad.), Genève : Labor et Fides, 1992<sup>2020</sup>, p. 30, 34.

<sup>1711</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 129. « *Aun los más capaces, de quienes nos valemos para el gobierno de los Pueblos, la capacidad que tienen la tienen a temporadas y de repente salen con sus dichos y hechos, a la manera de los lúcidos intervalos que tienen los locos, y ellos mismos nos suelen decir: "Padres, esta nuestra capacidad es distinta de la de los españoles, porque éstos son constantes en su entendimiento, pero nosotros sólo lo tenemos a tiempos". [...] Esta destreza en cosas de memoria y de mecánica es semejante a la que tiene el mono y el perrillo del ciego y otros, en quienes vemos tales habilidades, fruto de un incansable maestro, que los hombres más racionales no las podrán ejecutar. Y aun en el modo de enseñar y aprender se asemejan al de estos animales, pues al indio su maestro no enseña con razones, sino a golpes y azotes, no dictando, sino haciendo él lo que el discípulo ha de aprender, el cual va detrás haciendo lo que ve y oye.* » En d'autres termes, les compétences exceptionnelles des Guarani sont littéralement inhumaines !

Et au cas où un doute subsisterait quant aux intentions de Cardiel, les derniers paragraphes de son propos sont confondants en ce qu'ils inversent cyniquement la réalité des rapports de force coloniaux. Le Père en vient à affirmer que les créoles eux-mêmes douteraient de la bestialité des Guarani en les considérant avant tout comme des rationnels, les ignatiens devant se charger de les détromper à ce sujet alors même que, comme nous le savons, c'est en tenant le discours exactement inverse aux Indiens que les jésuites les ont persuadés de se convertir dans l'espoir d'être traités en humains. En résulte, paradoxalement, un plaidoyer en faveur de l'utilisation catéchétique de la violence physique, là où la Compagnie de Jésus n'a eu de cesse de vanter sa propre bonté, non seulement aux Guarani mais aussi et surtout au lectorat européen, pour justifier sa présence morale sur les méthodes de soumission des colons. De ce point de vue, l'honnêteté (ou la désinhibition) de Cardiel s'extrait de la *doxa* jésuite, surtout si on la compare au journal de guerre en guarani de Colonia, où les Pères reconnaissent d'*arakuua* aux Indiens qu'aux Espagnols-mêmes qui les traitent « d'imbéciles » (*tavy*)<sup>1712</sup>.

Certains Espagnols, en entendant de telles choses, se demandent comment il est possible que les Indiens, étant des rationnels et non des bêtes, nécessitent qu'on les fouette pour semer et subvenir à leurs besoins. Ce à quoi nous leur répondons en leur demandant pourquoi leurs propres enfants, à l'exception de quelques-uns ayant reçu en partage une bonne âme [*sortitus est animam bonam*], nécessitent des coups de fouet pour apprendre à lire et à écrire, pour aller à l'école, tout cela pour leur bien et en leur répétant les maux qu'ils encourraient en refusant de le faire. Ils [les Espagnols] nous répondent qu'on fait ainsi parce qu'ils ne sont pas doués d'entendement. Nous leur disons alors que c'est exactement pour cette raison que les Indiens sont traités de la sorte. [...] Ils n'ont pas plus d'habileté ni d'acuité pour ces choses-là [le gouvernement économique des missions] que les enfants d'un marchand à l'âge de sept ou huit ans, vis-à-vis du négoce et des contrats de leurs parents. Comme les enfants, ils ne pensent qu'à manger, jouer et dormir. [...] Comme je l'ai déjà souligné ailleurs, leur méthode d'apprentissage est dénuée pour l'essentiel de règles et d'explications : le maître va devant, le disciple le suit et reçoit un coup chaque fois qu'il se trompe, exactement comme nous faisons lorsque nous apprenons un tour à quelque chien de compagnie<sup>1713</sup>.

Au risque d'accumuler les citations, terminons cette présentation du point de vue de Cardiel, pour pénible qu'elle soit, en renvoyant à un autre de ses écrits, où est formulée une sorte d'épilogue du paradigme développé par le jésuite espagnol, avec une cohérence si parfaite vis-à-vis du discours de l'*arakuua*, qu'elle en constitue sans

<sup>1712</sup> ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, op. cit., p. 107-108, 119-120.

<sup>1713</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 142, 150, 164. « Algunos españoles, oyendo estas cosas, dicen que cómo es posible que siendo los indios racionales y no bestias, necesiten de azotes para sembrar y coger su necesario sustento. A lo cual les respondemos que, ¿cómo sus hijos, sino que sea tal o cual, que sortitus est animam bonam, necesitan de azotes para aprender a leer y escribir, para que vayan a la escuela, siendo esto para su provecho, y representándoles muchas veces los daños que de no hacer esto se les seguirán? Dicen que por no tener entendimiento. Pues por la misma causa, les decimos, hacen estas y otras cosas los indios. [...] No tienen más habilidad ni advertencia en estas cosas que la que tienen los hijos de un mercader de siete u ocho años respecto de los tratos y contratos de sus padres. No piensan ellos, como los niños, en más que comer, jugar y dormir. [...] Su modo de aprender ya apunté en otra parte que no es comúnmente por reglas ni explicaciones, sino yendo el maestro delante y siguiendo el discípulo y dándole un golpe cada vez que yerra, a la manera que hacemos cuando enseñamos alguna habilidad a algún perrillo. »



doute la meilleure clé de lecture. Car serons-nous à présent surpris de constater que les missionnaires jugent un cheval dressé plus rationnel qu'un Indien insoumis, si nous lisons chez Cardiel qu'en dépit de l'éducation chrétienne, les Guarani voient leur part animale croître avec leur corps, mais jamais leur entendement ? Le vif pessimisme de cette péroraison tranche pourtant avec le volontarisme avec lequel, nous l'avons vu, des jésuites tels qu'Insaurralde et Escandón ont œuvré au développement de l'*arakuaa*.

Ils ne progressent jamais en cette matière, même après 20, 30 ans ou plus durant lesquels ils font vie commune avec les Espagnols. La raison en est que l'Indien ne sort jamais de l'entendement et de la capacité d'un enfant. Chez nous, le corps croît et, avec lui, l'entendement fait de même, tout comme la fierté et l'honneur, l'économie et le bon gouvernement. L'Indien est fort différent. Son corps croît, mais son entendement, sa fierté et son honneur restent comme ils étaient quand il avait huit ou neuf ans et il arrive de la sorte à la vieillesse. Et, tout comme ce manque de raison et d'économie ne nous surprend pas dans le cas des enfants européens, car ce sont des enfants, les Indiens ne devraient pas nous surprendre. Ceux qui en sont étonnés pensent que, tout comme chez nous, leur rationalité croît avec leurs corps. L'animal croît, mais pas le rationnel<sup>1714</sup>.

*Crece el animal, mas no lo racional.* Voilà, en quelques mots, le spectre qu'*Ára poru* s'est fixé comme objectif d'exorciser. L'essentialisme voire le défaitisme de Cardiel tranchent résolument avec le contenu des textes en guarani où, à l'inverse, c'est toute une chaîne de gradation et délégation de l'*arakuaa* qui est établie. Certes, les chroniques n'ont de cesse de rappeler que les jésuites sont aux Indiens ce que le corps est à l'âme, le père à l'enfant et le tuteur au disciple, suivant la vision idéalisée du clergé spirituel opposé aux laïcs corporels étudiée par Jérôme Baschet<sup>1715</sup>. Mais Montoya consacre déjà diverses sections de son catéchisme aux Indiens dotés d'un *arakuaa* supérieur, capables de prier la Vierge avec plus de dévotion que les autres (nous verrons qu'il s'agit sans doute des cadres des congrégations mariales), organisation reprise par Martínez dans *Catecismos varios*<sup>1716</sup>. Ces ouvrages insistent, eux, sur le fait que le *mboarakuaa* n'est pas le privilège des jésuites, car la rationalité est issue du saint Esprit et peut être obtenue par l'intermédiaire des anges ou de la Vierge, détentrice d'une rationalité parfaite<sup>1717</sup>. De plus, le dévot ayant acquis un *arakuaa* supérieur, à l'issue de sa prière, est désormais en mesure de le transmettre à son prochain, le fait d'instruire les croyants *ijarakuaaẽy* étant le devoir de tout chrétien, lié au Quatrième Commandement et aux Œuvres de

<sup>1714</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 288. « *Nunca se adelanta en este punto, aun después de 20, 30 o más años que vivan y habiten con los españoles. La causa es porque el indio nunca sale del entendimiento y capacidad de niño. Crece en nosotros el cuerpo, y con él van creciendo el entendimiento, el pundonor y honra, la economía y gobierno. El indio no es así. Crece el cuerpo, y el entendimiento, punto y honra se quedan como estaban cuando tenía ocho o nueve años, y así llega hasta la vejez. Y así como en los niños europeos no nos maravillamos de esta falta de capacidad y economía, porque son niños, así no nos debíamos maravillar de los indios. Los que de esto se admiran, es porque piensan que, así como en nosotros, crece en ellos el entendimiento con el cuerpo. Crece lo animal, mas no lo racional.* »

<sup>1715</sup> BASCHET, « Alma y cuerpo en el Occidente medieval », art. cit., p. 63 ; BASCHET, *Corps et âmes*, op. cit., p. 71-78. Voir la présence de cette rhétorique dans SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 187-191.

<sup>1716</sup> Voir sur ce point notre chapitre 8.

<sup>1717</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f<sup>os</sup> 44v, 59v, 72r, 79v, 91r-91v, 138v, 220r-220v.

Miséricorde. Le processus de *mboarakuaa* doit être réalisé au sein de chacun des foyers, les parents dotant leurs enfants de raison et les maris faisant de même avec leurs épouses, tout comme les rois ont pour rôle d'élever leurs sujets en les châtant. Loin du modèle concentrique faisant émaner tout *arakuaa* des jésuites, il semble que l'idéal effectivement diffusé en guarani soit plutôt celui d'un réseau où chaque Indien peut se distinguer par sa propre dévotion, une hiérarchie interne s'établissant, où les pères de famille dévots jouissent d'une préséance issue de la polysémie du terme *ru* (« père »).

Q[uestion]. Je t'interroge à propos du Quatrième Commandement de Dieu : de quelle manière honore-t-on notre père [*gúva*] et notre mère ?

R[éponse]. En suivant leurs ordres, en les aidant en cas de besoin et en s'inclinant face à eux afin de les honorer.

Q. Qui devons-nous considérer comme nos pères [*ñanderúvamo*] aux côtés du père qui nous a engendré ?

R. Nos prédécesseurs [*ñanderentodare*], ceux dont l'*arakuaa* est supérieur au nôtre [*ñandehegui ijarakuaaveva'e*] et ceux qui nous tiennent lieu de rois [*mburuvicháramo*].

Q. Comment devra se comporter un père envers les enfants qu'il a engendrés ?

R. Il les protégera du mal, les dotera d'*arakuaa* [*omboarakuaáne*] et leur expliquera leur devoir sans les maltraiter.

Q. Comment devra se comporter le mari envers sa femme ?

R. Il l'aimera suivant son *arakuaa* [*oarakuaapápe guerekóne*] comme le fait Jésus vis-à-vis de l'Église<sup>1718</sup>.

Si le discours de Cardiel devait être lu à la lettre, comment expliquer qu'un Yapuguay ouvre son *Explicación del catecismo* par les mots *ava arakuaavija* (« homme doué d'entendement ») afin de souligner qu'il s'agit de la condition nécessaire à l'accès de tout croyant au Paradis ? Et pourquoi l'*Educación cristiana* de Providence dédierait-elle un nombre si conséquent de pages à marteler que le Crédo est à la portée du « plus idiot » (*itavyveva'e*) même « doté de l'entendement le plus limité » (*ijarakuaa moangñeva'e*), chaque croyant ayant pour devoir de « partager son enseignement » (*ñombo'e*) avec tous ses prochains ? Comme le rappelle le même texte, la connaissance du Décalogue est en soi une preuve de la possession d'un « bon *arakuaa* » (*arakuaa agnyjei*), car c'est bien la raison qui permet à chaque individu de connaître son devoir et d'agir en interrogeant constamment son entendement<sup>1719</sup>. Il y a un hiatus considérable entre le mépris des chroniqueurs du XVIII<sup>e</sup> siècle et l'effort considérable déployé, à la même époque, pour

<sup>1718</sup> *Ibid.*, f° 72r. « P[regunta]. Tupã ñandekuaítáva imoirundy háva rehe aporandu ndéve. Marã nungápe ava, gúva ha'e osy omboete. R[espuesta]. Okuaita mboajévo, ha'e hekotevëramo ipytyvõmo, ha'e imboete hápe ojerójvo chupe. P. Marã nunga avépe ñanderu ñandemoñangáre irũ meme ñanderúvamo jarekóne. R. Ñanderentotáre, ha'e ñandehegui ijarakuaaveva'e, ha'e mburuvicháramo oikova'e. P. Marã nungápa ava rúva oiko gua'y guemimoñangue rupéne. R. Heko katupyry haguã rehe oñangarekóne, omboarakuaáne, ha'e na hemimboasýpe ruguãiche hekorã ome'ẽ ichupéne. P. Marãpe ava mendáre guembireko oguerékóne. R. Hayhu katu hápe, ha'e oarakuaapápe guerekóne Jesucristo Santa Iglesia rereko hague ñavẽ. »

<sup>1719</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], op. cit., p. 1.5 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f°s 11r-12r, 20r-20v.

consolider un paradigme du *mboarakuaa* qui, tout en considérant les Indiens comme des êtres soumis aux pulsions sensuelles de leurs corps, ne cesse de promouvoir une élévation ontologique accessible à toutes et à tous, via la dévotion. Gardons à l'esprit que les *Educaciones cristianas* ont pu voir le jour dans les forêts du Monday, peuplées d'Indiens néophytes, ceux-là mêmes qu'un Cardiel méprisait<sup>1720</sup>. Suivant ce dernier, la majorité des auteurs jésuites écrivant à destination de l'Europe affirment qu'aucun Indien ne serait capable d'une auto-promotion autonome, car l'éducation ne pourrait, passer que par les sens et donc la répétition ou la mémorisation de modèles tangibles.

Dans les écrits des chroniqueurs, en effet, les renvois à l'existence d'une vraie littérature de dévotion en guarani sont très rares. Suivant le discours dénigrant mis au point à partir de Jarque, c'est plutôt l'idée d'une prédication sensuelle qui est mise en avant et présentée comme la seule convenant à la rationalité très limitée des Guarani. Jarque lui-même explique par exemple, en inversant le précepte paulinien, que la foi investit les Indiens par la bouche et non les oreilles, raison pour laquelle les ignatiens ont recours à « d'autres moyens, plus matériels, plus perceptibles pour les sens, parmi lesquels le plus efficace est la nourriture ». Selon lui, les premiers convertis auraient affirmé aux Pères que « si vous voulez nous tenir tranquilles et heureux, donnez-nous bien à manger, car nous autres, à l'image des bêtes [*a modo de bestias*], nous mangeons sans cesse, contrairement à vous, qui mangez peu et à heure fixe »<sup>1721</sup>. Même constat par la suite chez Sepp, pour qui il faut recourir à des « appâts » (*carnada en el anzuelo*) afin « d'attirer et capturer le poisson » (*atraer y sacar el pez*), car « [c]'est ainsi que nous devons procéder avec ces êtres ou animaux sauvages [*estos seres o animales salvajes*] », à grand renfort de viande, de maté, de tabac et autres aiguilles, épingles ou breloques<sup>1722</sup>. Cardiel, Muratori et Charlevoix ne font qu'amplifier ce programme d'évangélisation par les sens en constatant que la danse, les tableaux et les sculptures jouent un rôle de premier plan pour « ces gens chez qui, en raison de leur entendement limité [*por su corta capacidad*], il faut que la dévotion pénètre par les yeux »<sup>1723</sup>. Quand elle le fait par les oreilles, c'est grâce à la musique sensuelle, et non à travers la prédication rationnelle. Ce constat est prétexte à une réécriture par Cardiel de sa comparaison favorite, répétée

<sup>1720</sup> Cardiel a en effet été un temps missionnaire à Jesús et aurait rencontré de grandes difficultés pour apprendre la langue des Gualacho selon SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 594.

<sup>1721</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 301-302. « [Les jésuites ont recours à] otros medios, más materiales, más perceptibles por los sentidos, entre los cuales el más eficaz para ellos es el manjar. Y por eso decían los infieles, en los principios de su reducción a los misioneros: "si queréis tenernos quietos y gustosos, dadnos mucho que comer, porque nosotros, a modo de bestias, siempre estamos comiendo, no como vosotros, que coméis poco y a hora determinada". »

<sup>1722</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 120-121. « También el pescador debe poner carnada en el anzuelo para atraer y sacar el pez. Así debemos proceder con estos seres o animales salvajes, usando como cebo carne, yerba, tabaco, agujas y alfileres, perlas de vidrio y cosas semejantes, para sacarlos de sus montes y cuevas. »

<sup>1723</sup> CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 18r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 99-100 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 167 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 48-49 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 120. « [E]sto, y las danzas es entre ellos de gran utilidad para aumentar la devoción, porque como es gente a quien por su corta capacidad ha de entrar la devoción por los ojos, causas veneración y respeto el ver que las cosas de Dios se celebran con tanto aparato. »

à satiété : « [o]n ne les attire et convertit qu'avec ces choses temporelles, sans grands discours, comme le petit chien rétif que l'on attire avec des cadeaux et des caresses, si bien qu'une fois en compagnie de son maître, ce dernier fait de lui ce qu'il veut, car il lui obéira en tout »<sup>1724</sup>. Sánchez Labrador complète ce panorama en ajoutant l'odorat au goût, à la vue et à l'ouïe, les églises étant pleines de fleurs et courges balsamiques<sup>1725</sup>.

En somme, la métaphore la plus récurrente, notamment chez Peramás, est celle d'Orphée : les Guarani sont des bêtes fauves, que les Pères apprivoisent en charmant leur sensualité grâce aux arts<sup>1726</sup>. Bien que plus aimable que le recours au *mboarakuaa* et à ses coups de fouet, le principe directeur de cette méthodologie demeure le même, et consiste à privilégier les sens corporels aux dépens du raisonnement spirituel, ce qui nous rappelle un animisme dont nous savons qu'il privilégie toujours les corps en tant que supports d'humanisation<sup>1727</sup>. Ce primat des sens offre sans doute une explication supplémentaire à l'omniprésence, dans les manuels de dévotion, de l'image du corps comme cheval dressé par la raison. Comme l'écrit Sepp dans une de ses lettres, traduite et publiée en français, « [g]râce à Dieu, mes néophytes sont bien instruits ; mais je n'ai pu y réussir qu'en rebattant sans cesse les mêmes vérités et qu'en les faisant entrer dans leurs esprits par des comparaisons sensibles, qui sont à leur portée »<sup>1728</sup>. Avant de clore l'inépuisable dossier de l'ontologie hybride missionnaire, nous devons soulever un dernier paradoxe qui témoigne, peut-être plus que tout autre, des ambiguïtés de la doctrine de l'*arakuaa*. En effet, sans trop nous aventurer dans le domaine du bestiaire hispano-guarani, force est d'observer que l'instrumentalisation pastorale du cheval est tout sauf un cas isolé. Plus encore, s'il s'agit dans le cas des équidés d'établir une forme de comparaison entre le croyant et un animal (« ton corps est comme un cheval »), il existe dans ces mêmes manuels de dévotion un autre type de renvoi à la faune, bien plus remarquable en ce qu'il développe une logique que l'on pourrait désigner, à partir des travaux de Pierre-Olivier Dittmar, comme une rhétorique « à plus forte raison ». L'idée sous-jacente est que la faune paraguayenne sauvage, bien que dénuée d'*arakuaa*, fait preuve d'une conduite instinctive quasi-rationnelle, notamment du point de vue de la prudence et de la piété familiale (associées à l'*arakuaa* dans les catéchismes), dont

<sup>1724</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 198-199. « Sólo se les atrae y convierte con estas cosas temporales, sin muchas razones, como el perrillo arisco que se atrae con regalos y halagos y, hallándose ya con el amo, hace de él lo que quiere y él le obedece en todo. »

<sup>1725</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 346-348.

<sup>1726</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 85, 203-204.

<sup>1727</sup> CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 206. « [N]o se alegran de otra cosa ni nada les mueve más que el culto exterior que les entra por los sentidos del cuerpo, por ser ellos por sí de cortos alcances, de una memoria bien escasa, con que les sirve de excitarles lo que hay de las cosas del cielo, lo que ven y perciben por los sentidos. » Des documents internes expliquent comment la résistance à la scission forcée de Santa Ana et Santo Ángel en 1745 est sciemment neutralisée par la mise en scène de cérémonies liturgiques voyantes. PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 349.

<sup>1728</sup> SEPP Antonio von, « Lettre du Père Sepp, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Stinglheim, Provincial de la même Compagnie dans la Province de la Haute-Allemagne », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, s.d.<sup>1819</sup>, p. 476-491 ; p. 490-491.

l'observation doit contribuer à humilier les Guarani, incapables de faire de même en dépit de la raison que Dieu leur a conférée, mais que leurs corps ne cessent d'annihiler. La contradiction vis-à-vis du contenu des catéchismes, est, une fois de plus, évidente.

Contrairement à la rhétorique des moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle, où la qualité morale de l'homme se mesure à son éloignement des bêtes, c'est ici [Dittmar renvoie au XIII<sup>e</sup> siècle] l'animalité qui est vertueuse et capable d'apprentissage, et l'humanité qui est naturellement pécheresse. Par la magie de ces quelques mots [« à plus forte raison », pris au sens littéral], l'animal peut apparaître comme un modèle, tout en demeurant un être ontologiquement inférieur à l'homme. [...] En substance, ce qui est affirmé ici, c'est qu'*en pratique* l'homme se comporte moins bien qu'un animal, alors qu'il le dépasse *par sa nature*<sup>1729</sup>.

Si cette technique didactique relève du paradoxe, voire de la contradiction, c'est parce qu'elle revient à doter le gibier et les fauves américains d'un semblant d'*arakuaa*, alors que les catéchismes et les manuels de dévotion le leur nient et font le plus souvent de la faune un contre-exemple. Rappelons que le pécheur est associé dans le *Tesoro* de Montoya à l'*añemboso'o*, littéralement le « devenir-gibier », ce même lexique réitérant un peu plus loin l'affirmation scolastique, et compatible vis-à-vis de la cosmologie guarani contemporaine, selon laquelle « les bêtes marchent à quatre pattes sans regarder le ciel, tandis que nous nous tenons droits, en regardant le ciel » (*mymbáva so'o opóvo uguata yvága ri oma'ẽẽymo, ñandeopyvo jaiko yvága ñandema'ẽhámo jarekóramo, las bestias andan gateando sin mirar el cielo, nosotros andamos de pie, teniendo por objeto de nuestra vista el cielo*)<sup>1730</sup>. Et pourtant, cette règle souffre visiblement d'une série d'exceptions présentes au sein de ce même *Tesoro*, puisque Montoya y évoque trois cas de comportements éthiques exemplaires du gibier, devant être matière à édification pour les néophytes. Ce n'est sans doute pas par hasard si ces trois modèles (cervidés, hirondelles, gibier en général) correspondent à des référents locaux et aux conduites théoriquement associées à l'*arakuaa* (prudence et piété parentale). Il s'agit bien d'une logique « à plus forte raison », puisque ce sont les espèces les plus sauvages, distantes mais familières des Guarani, qui sont présentées comme autant de modèles de vertu sociale. Montoya prend soin, au sujet des cervidés, de préciser que ceux-ci sont exemplaires « sans pour autant être des humains » (*avaeỹ viña, siendo irracionales*), de telle sorte que nous nous retrouvons ici dans le cas de figure analysé par Dittmar : une infériorité ontologique théorique s'inverse dans la pratique. La longévité de ces exemples au sein du discours jésuite ne fait aucun doute si nous remarquons que deux d'entre eux (cerfs, hirondelles) sont reconduits par *Frases selectas*, Cardiel se montrant pourtant une fois de plus sceptique quant à l'effet de ces images.

*Guasu avaeỹ viña ou ou katupyry a'uve*. Les cerfs, bien qu'étant irrationnels, savent où ils doivent se rendre<sup>1731</sup>.

<sup>1729</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité, op. cit.*, p. 177-178.

<sup>1730</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f<sup>os</sup> 303v-310v.

<sup>1731</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 127v-128r. « *Guasu avaeỹ viña ou ou katupyry a'uve. Aun los venados, siendo irracionales, aderezan donde se han de echar.* » MYMBA 1687-2766. Nous étudions la question plus large de ce bestiaire dans nos chapitres 7, 8 et 9.

*Mbju'i viñae ro'y pukúgui oñeguahẽ, vyteténe ava angaipa ro'ýgui.* Si les hirondelles savent fuir l'hiver, que l'homme sache fuir la froideur du péché<sup>1732</sup>.

*Héva'e oñemoakateỹ omembýra ri.* Les bêtes défendent leurs enfants<sup>1733</sup>.

Nous leur montrons l'exemple des fourmis, dont ils voient bien la prévention et l'économie chaque jour, mais cela ne les touche en rien : ils voient l'exemple des Espagnols, qui thésaurisent et prévoient l'avenir, mais cela ne les inspire en rien. Cela fait 140 ans qu'ont eu lieu les premières conversions de cette nation [guarani] et que nous nous battons à ce sujet, mais presque rien ne progresse. Et tant qu'ils auront une raison enfantine, jamais cela ne progressera<sup>1734</sup>.

Tout porte cependant à croire que cette technique, supposément inefficace, est omniprésente dans tous les genres discursifs que nous avons examinés jusqu'à présent. C'est en particulier le cas dans l'*Arte* de Restivo, où l'exemple choisi pour illustrer la formulation *vytetenanga*, signifiant littéralement « à plus forte raison », ne relève sans doute d'aucun hasard : « si les animaux prennent bien soin de leurs fils, à plus forte raison celui qui dispose de l'*arakuua* doit-il faire de même » (*mba'e mymba viñae rako gua'ý reta rehe oñangareko katu, vytetenanga ava ijarakuava'e aipórami oikovóne, si los animales cuidan bien de sus hijos, cuánto más el que tiene entendimiento se ha de portar de esa manera*)<sup>1735</sup>. Il n'est dès lors pas surprenant que ce trope ponctue aussi bien les pages d'*Ára poru* que celles des *Educaciones cristianas* ou encore des divers catéchismes à notre disposition. Afin de ne pas multiplier les illustrations trop fastidieuses, nous privilégierons arbitrairement de riches extraits tirés d'Insaurrealde et de Yapuguay, relatifs à la prudence et à la piété parentale. Le point de vue de Yapuguay revêt un intérêt à part, dans la mesure où le cacique affirme à propos du Quatrième Commandement qu'il a dû être créé par Dieu car les hommes, bien que dotés d'*arakuua*, négligent leurs parents à l'inverse des bêtes.

Toi qui étais destiné à rejoindre les anges au Ciel pour y être un roi parmi eux, voilà que tu préfères sans cesse être dans la fange puante aux milieu de la crasse des pourceaux [*tajasu*] ? Tu préfères sans cesse des plaisirs méprisables et sales à la contemplation de Dieu qui t'était destinée, en te comportant comme une bête [*mymba ñave eikóvo*] ? Voilà donc que tu es parfaitement idiot [*ndetavyete*] ? Un peu plus et te voilà dépourvu d'entendement [*nandearakuuávi*]. Tu es plus idiot encore que les bêtes [*mymbaguíve ndetavyéve*], car les bêtes en question ne sont pas stupides, elles ne se soucient même pas de chercher les ennemis de leur existence. Bien au contraire, elles fuient ceux qui veulent les tuer, alors que ton unique souci est de toujours chercher ceux qui veulent tuer la Grâce [*gracia*], l'existence de ton âme. Et après l'avoir perdue, tu ne te préoccupes pas du tout de la retrouver, alors que même les bêtes, lorsqu'elles tombent malades, cherchent un remède. Mais toi,

<sup>1732</sup> *Ibid.*, f° 214r. « *Mbju'i viñae ro'y pukúgui oñeguahẽ, vyteténe ava angaipa ro'ýgui. Pues las golondrinas saben huir del invierno, sepa el hombre huir de la frialdad del pecado.* » MYMBA 1687-3046.

<sup>1733</sup> *Ibid.*, f°s 348v-349r. « *Héva'e oñemoakateỹ omembýra ri. Las bestias defienden sus hijos.* »

<sup>1734</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 286. « *Sacámosles el ejemplo de las hormigas [sans doute Proverbes 6:6-8], que cada día están viendo su prevención, su economía, pero no les entra. Ven el ejemplo de los españoles, que atesoran, que se previenen, pero no les mueve. 140 años ha desde los primeros de esta nación que se convirtieron, que batallamos sobre este punto, y casi nada se adelanta. Y mientras no salieren de la capacidad de niños, nunca se adelantará.* »

<sup>1735</sup> RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. II.43-44. Sur le sens ici du terme « fils » (*gua'ý reta*), voir notre chapitre 6.

misérable que tu es, tu ne te soucies guère de la santé de ton âme, au contraire, tu ne cherches qu'à lui nuire toujours plus<sup>1736</sup>.

Q[uestion]. Est-ce un péché mortel que de donner son épouse à son prochain ?

R[éponse]. Cela est un péché mortel qui suscite singulièrement la colère de Dieu. Les mots me manquent pour donner à connaître l'horreur de tels méprisables péchés. Une telle conduite ne peut que susciter la désapprobation parmi les êtres humains, car même parmi les animaux [*mba'e mymba reta pa'ūme*] elle est comme désapprouvée. Voyez en effet : ces animaux, bien qu'ils ne perçoivent aucune loi humaine [*teko amo andupareỹramo oikóvo jepe*], prennent soin de leurs compagnons avec perfection. Si bien que la vilénie de tous ceux qui se comportent de la sorte [les Indiens donnant leurs épouses] est incommensurable vis-à-vis des bêtes<sup>1737</sup>.

Ainsi les hommes disent-ils, « qu'ils [mes enfants] ne souffrent pas de la faim » et ils feront tout leur possible pour eux. Ils sont pourtant nombreux ceux qui, par paresse, regardent en vain leurs enfants pleurer de faim. Ces enfants-là, en vérité, n'ayant pas d'*arakuaa*, ne savent pas comment chercher leur pitance, raison pour laquelle le père et leur mère aussi les protégeront de la faim. Les oiseaux de toutes sortes, aussi bien que les animaux de toutes sortes, semblent dire : « que ceux-là, qui me remplaceront, sachent que je suis leur père » et ils ne s'épargnent aucun effort pour les nourrir après avoir chassé [*iporaka*] pour eux. À plus forte raison [*vytetenanga*] l'homme doué de raison [*ava itekokuaava'e*] fera-t-il de même<sup>1738</sup>.

« Ne semble-t-il pas que ce Commandement de Dieu [le Quatrième] soit superflu, les animaux de toutes sortes ignoreraient-ils en effet l'amour de leurs pères et de leurs mères ? » dira peut-être l'un d'entre vous, ne prenant pas bien soin de ses proches. Cela est vrai, mes enfants, mais on trouve, même parmi les rationnels [*ijarakuaava'e*], des personnes dont le cœur ignore l'amour de leur père, à l'inverse des bêtes, c'est pourquoi Dieu a donné ce saint Commandement aux hommes, car ils en ont bien besoin<sup>1739</sup>.

<sup>1736</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 264. « Mburuvicháramo yvápe ángel irũnamo ndereko havãnguépe, tajasu ky'a irũnamo ñote nderekose jepi tuju nẽmbai pýpe. Tupã rehe ndejekohu havãnguépe, angapyhy vai ky'a rehe ñote ereñemoangapyhyse jepi, mymba ñavẽ eikóvo. Añeĩngatúi ndetavyete ra'e. Mĩĩĩ jepe na ndearakuaávi. Mymbaguíve ndetavýve: mymba nuguĩ nditarová, niñangatái jepe guekove rupia reka haguã rehe. Oñeguahẽngatu mba'e ojukahára hegui. Nde aete ndeangeko araja, ha'e ndetarova Gracia ndeanga rekove mokañỹhára rekávo jepi. Ha'e imokañỹ rire, mĩĩĩ na ndeangatái ijohu jevy haguã rehe. Mymba jepe, guasýramo, opohanõ haguã oheka, nde aete mĩĩĩ na ndeangekói ndeanga rekove rehe. Vytéve irũmo haguã rehe araka'e amo ndereñangarekói. »

<sup>1737</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.102. « P[regunta]. Angaipa guasu pipo omendahague guapicha upe ime'ẽ ra'e. R[espuesta]. Angaipa guasu Tupã moyrõ jeahosereteiha nanga evokói. Oguata nanga ñe'ẽ chève aipo nungara'u angaipa avaeteháva che imbojekuaa haguãma chera'y reta. Aipo nunga ava niã niñaruãiete ava reta pa'ūme heko. Mba'e mymba reta pa'ūme heko haguã jepe vérami niñaruã. Chatepako: eguĩ mba'e mymba teko amo andupareỹramo oikóvo jepe, evokói teko pype ñote ijarakuaáve vérami chugui, oirũ rehe oñemoakateỹ eteivo. Ha'éramo aipo nunga mba'e mymba asosépe heko aivi nungareỹ. » Sur ces concubinages, voir notre chapitre 6.

<sup>1738</sup> *Ibid.*, p. II.124. « Ha'éramo ava, "tiporiahueme guembí'u rehe", ojávo, niñateỹiche chupe guarãma koga apovóne. Na mbovy ñote ruguã rako oñateỹ ohecha teĩ ñembyahýi agui gua'y reta jahe'o poriahu katu, evokoiva'e mitã niã oarakuaaey reko rupi, ndohekakuaái mba'e amo guembí'urãma, ha'éramo túva ha'e ichy ave oñangereko katu ikaru haguã rehene. Guyra tetĩrõ koterã mba'e mymba tetĩrõ viñae rako "gúvamo cherekokuaa áva'e cherekoviarã toikuaa retai toikuaa", ojávo vérami, oñemokane'õnde katu, iporaka Hague pype imongarúvo, vyte tenanga ava itekokuaava'e aipórami oikovóne. » Notons que Yapuguay oppose ici *guyra* et *mba'e mymba* comme s'il s'agissait de classes exclusives.

<sup>1739</sup> *Ibid.*, p. II.140-141. « "Na tekotevẽhávi jepe vérami aipo oporokuaitague Tupã ñandéve ime'ẽ haguã viña, ma mba'e mymba tetĩrõ jepe gúva, osy ave ayhu haguã kuaaeỹmo tamo pa'e", he'i nipo amo tekoty amo rehe ojeesaereko katueỹ renoña. Ajete jepe rako aipova'e viña chera'y reta, aete ojehu amome ijarakuaava'e jepe mymba aguive gúva osy ave rayhukuaahareỹ, ndeitee ko oporokuaita marangatu mbya upe Tupã ime'ẽ haguã tekotevẽ havete rano. »

D'un ouvrage à un autre, la faune paraguayenne est donc érigée en vrai modèle éthique, souvent à partir de préceptes bibliques, à l'image du serpent qui protège sa tête avec son corps lorsqu'il est frappé, comme le croyant sauvant son âme aux dépens de ses besoins corporels. L'idée inverse, celle d'une absence de vice chez les animaux, est également présente à travers le motif, familier des Guarani, du perroquet apprivoisé après avoir été attiré par des grains de maïs et ne parvenant plus à voler, tel le pêcheur séduit par le Diable et devenu incapable de se sauver, alors qu'il était fait pour rejoindre le Ciel. Ici, l'idée mise en avant par Insaurralde est que l'oiseau n'est pas coupable de sa chute, car il est dénué d'*arakuaa*, contrairement au mauvais chrétien<sup>1740</sup>. Si les bêtes ne poussent jamais leurs prochains au vice, ils font aussi preuve de vertus familiales. Il est de ce point de vue intéressant de remarquer que cette idée réapparaît avec force chez les Pères naturalistes décrivant les espèces paraguayennes et ne manquant jamais d'exalter leur prudence ou leur piété familiale. Ainsi, le Père Peschle découvre que les nandous pondent plus d'œufs que nécessaire car ceux qui sont stériles nourrissent les poussins éclos, idée reprise par Lozano tandis que Guevara célèbre pour sa part la capacité des caïmans à enterrer leur ponte face aux urubus, celle des toucans à protéger leurs poussins des autres oiseaux ou celle des fourmiliers à dissimuler leurs petits sur leur dos par le biais de leur queue<sup>1741</sup>. Sánchez Labrador dédie un chapitre entier de sa grande œuvre ornithologique à l'instinct parental aviaire et Dobrizhoffer transforme un simple récit de chasse aux singes *ka'i* en prétexte à une curieuse leçon de morale<sup>1742</sup>.

Les petits singes, que l'on maintient en vie pour se divertir, reconnaissent leurs mères alors même qu'elles sont grillées et rendues plus noires que le charbon, puis ils s'agrippent à leurs épaules avec tant de ténacité, qu'on ne se soucie guère de les voir s'enfuir en courant. Qui n'admire pas l'affection filiale [*the filial affection*] de ces animaux qui, bien qu'imitateurs de l'humanité à d'autres égards, pourraient certainement en être les instructeurs sous ce rapport-ci<sup>1743</sup> ?

Chez Sepp, enfin, la logique « à plus forte raison » s'affirme avec encore plus de transparence car, ne se contentant pas de s'émerveiller de la nature américaine, il la confronte explicitement aux Guarani, si bien qu'ils en deviennent inférieurs au boeuf et à l'âne de la Nativité (qui auraient instinctivement reconnu Jésus) voire aux jaguars, nourrissant leurs descendants là où les Indiens les négligeraient<sup>1744</sup>. Rappelons le primat écrasant des animaux sauvages dans un tel contre-emploi exemplaire qui, fait notable, semble fonctionner aussi bien auprès du lectorat européen des jésuites que de leurs

<sup>1740</sup> Sur ces deux images (serpent prudent et oiseaux capturés), voir respectivement nos chapitres 9 et 8.

<sup>1741</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 52-54 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 340-341 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 58, 64, 66-67. Cet émerveillement est ancien, on le retrouve par exemple déjà chez BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f° 17v.

<sup>1742</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 270-271.

<sup>1743</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 284. « *The little apes, which are kept alive for diversion, know their mothers when roasted and blacker than a coal, and adhere so tenaciously to their shoulders, that their running away is not the least to be apprehended. Who does not admire the filial affection of these animals which, though imitators of mankind in other respects, may certainly be their instructors in this?* »

<sup>1744</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 61-62, 250, 282-283.



ouailles guarani<sup>1745</sup>. Un animal domestique est néanmoins particulièrement présent, surtout dans *Ára poru*. Il s'agit du chien, systématiquement cité par Insaurralde suivant la modalité « à plus forte raison » : ainsi un canidé panse ses blessures avec sa langue mais le pécheur ne va pas à confesse, un molosse ne joue pas avec sa nourriture ni ne mord celui qui le nourrit mais l'homme vicieux refuse l'Eucharistie, un roquet fuit celui qui le bat mais le condamné reste près du Diable qui le meurtrit<sup>1746</sup>... Il n'est pas surprenant que le chien fasse office de *leitmotiv* aux côtés du cheval, car nous avons eu l'occasion de remarquer le statut spécifique de ces deux *cherymba* et l'ambiguïté qui caractérise la façon avec laquelle les Guarani les personnifient. L'attribution d'*arakuuaa* pratique ne fait que confirmer cette tendance<sup>1747</sup>. Indéniablement, de tels récits visent à humilier les Indiens en soulignant qu'en dépit de leur humanité théorique, la portée de leurs actes les place en dessous de la faune, même la plus féroce. Voilà donc une technique pastorale risquée, dans la mesure où elle revient à commettre une infraction consciente et consentie vis-à-vis du « grand partage » scolastique entre êtres rationnels et irrationnels. Elle semble d'autant plus téméraire qu'elle revient à lire des normes sociales, une volition et même un langage (Yapuguay fait parler ses parents animaux exemplaires) propres à la faune, en des termes dangereusement animistes si l'on tient compte du fait que les chamanes amazoniens contemporains ont souvent recours à de tels référents éthiques animaliers, dont l'ethnographie de Cadogan auprès des Mbyá abonde en illustrations, tout particulièrement autour de l'enjeu de la piété familiale<sup>1748</sup>.

Cette prise de risque, qui a sans doute constitué un facteur supplémentaire de consolidation du paradigme global de l'*arakuuaa*, n'est pas en elle-même une spécificité paraguayenne, en dépit de son utilisation intensive dans les manuels de vie chrétienne destinés aux jeunes Guarani. Elle répond en effet volontiers à une tradition de pensée mineure au sein de l'ontologie naturaliste chrétienne mais dont l'influence, tout à fait polémique au temps du cartésianisme, remonte à la haute Antiquité gréco-romaine, sous la forme d'une sensibilité para-animiste subsistant sur un mode mineur jusqu'à ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle qui est celui d'Insaurralde, de Yapuguay et de Cardiel. De façon très schématique, il est possible de considérer que les fondements respectifs du thomisme (le gradualisme aristotélicien) et du cartésianisme (l'essentialisme stoïcien) se sont vus fragilisés dès leur formulation par une troisième école, critique et radicale, dont la figure de proue a été Plutarque et ses successeurs, notamment Pline<sup>1749</sup>. Tous attribuent à la faune une pleine rationalité et, avec elle, l'exercice de vertus éthiques pouvant servir d'enseignement aux humains. Rappelons qu'Aristote considère que les

<sup>1745</sup> Nous revenons sur ce primat remarquable du bestiaire exemplaire endogène dans notre chapitre 7.

<sup>1746</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 136-137, 277, 288, 373-374, 381-382 ; vol. 2, p. 187.

<sup>1747</sup> Nous renvoyons sur ce point à nos chapitres 3 et 4.

<sup>1748</sup> Voir les métaphores animalières exemplaires relevées dans CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>1749</sup> Avant Plutarque, les figures de Théophraste et de Porphyre, eux-mêmes héritiers d'Aristote et de Platon, ont joué un rôle décisif selon FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 183-193, 217-220, 241-252 ; NEWMYER, « Animals in Ancient Philosophy », *art. cit.*, p. 158, 172-173, 163.

espèces dotées des meilleures capacités de remémoration et d'imagination sont en mesure de développer une raison pratique qui se manifeste comme une « ombre » de conduite éthique, comparable mais inférieure à celle des hommes. À l'inverse, le point de vue stoïcien consiste à nier toute raison animale et donc toute composante interne causant des comportements vertueux. En conflit avec ces deux écoles, le plutarquisme repose sur l'observation du comportement de la faune et sur le présupposé suivant lequel toute sensation crée une forme de délibération et de rationalité, de sociabilité et de vertu, ainsi que des facultés d'apprentissage et de perfectionnement corporelles<sup>1750</sup>.

Ce détour par l'Antiquité ne semblera pas gratuit si nous observons que la pièce maîtresse de l'argumentaire plutarquien est l'observation suivant laquelle les bêtes sont capables de prudence et de piété parentale, un volume entier des *Moralia* étant consacré aux précautions que déploient les animaux pour prendre soin de leur progéniture. Or, comme l'a démontré George Boas, ce sont ces considérations, illustrées sous la forme d'anecdotes par Pline, qui forment le gros des exemples à l'appui de la logique dite « a fortiori », laquelle connaît un retour en force au Moyen Âge et surtout à la Renaissance, suite à de nouvelles traductions des auteurs de l'Antiquité. Émerge alors une sensibilité dite « thériophile » exaltant les vertus de la faune à l'appui d'une critique des certitudes scolastiques<sup>1751</sup>. C'est alors Montaigne, suivi de Charron et de Cureau de la Chambre, qui occupent le devant de la scène intellectuelle européenne, à cause de leur défense passionnée de la supériorité morale animale : si les bêtes ont des sens supérieurs à ceux des humains et que l'entendement est sensuel, alors la raison de la faune doit dépasser

<sup>1750</sup> NEWMYER Stephen T., « Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate », *Scholias*, vol. 1, 1992, p. 43-44, 49 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 195-204, 220-240 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 123-146 ; NEWMYER, « Animals in Ancient Philosophy », art. cit., p. 169-171 ; NEWMYER Stephen T., « Animals in Plutarch », in BECK Mark (dir.), *A Companion to Plutarch*, Oxford : Wiley Blackwell, 2014, p. 223-234 ; p. 226-228 ; KOVACS Alexandra, « Quelle place pour l'animal dans la société civique grecque ? Controverses à travers les écrits de Plutarque et des Stoïciens », in COPELLO Fernando et CONTAMINA Sandra (dir.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 33-46 ; p. 36-39, 42-43 ; BOULOGNE Jacques (dir.), *Les Grecs de l'Antiquité et les animaux : le cas remarquable de Plutarque*, Lille : Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, 2005 ; LHERMITTE Jean-François, *L'animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Paris : Classiques Garnier, 2015.

<sup>1751</sup> BOAS George, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1933 ; NEWMYER, « Plutarch on Justice toward Animals », art. cit., p. 41, 49 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 475-487, 489-494 ; HARRISON Peter, « Virtues of Animals in Seventeenth-Century Thought », *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, 1998, p. 463-484 ; p. 463-465, 469-474, 479 ; PELOSSE Valentin, « Modes de proximité avec l'animal chez Montaigne », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 31-40 ; p. 31, 35 ; NEWMYER Stephen T., « Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals », *Quadernii Urbinati di Cultura Classica*, vol. 63, n° 3, 1999, p. 99-110 ; p. 102-107 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 84-122 ; PERFETTI Stefano, « Philosophers and Animals in the Renaissance », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 147-164 ; p. 149, 163-164 ; NEWMYER, « Animals in Plutarch », art. cit., p. 223-225, 229-230, 232 ; parmi une bibliographie abondante, voir SORABJI Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca : Cornell University Press, 1993 ; GONTIER Thierry, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris : J. Vrin, 1998 ; NEWMYER Stephen T., *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Londres - New York : Routledge, 2006 ; GONTIER Thierry, *La question de l'animal : les origines du débat moderne*, Paris : Hermann, 2011 ; BEDON Marine et LANTOINE Jacques-Louis (dir.), *L'homme et la brute au XVII<sup>e</sup> siècle : une éthique animale à l'âge classique ?*, Lyon : ENS, 2022.

celle de l'humanité, ce qui explique pourquoi la vertu est instinctive chez elle et le vice inexistant. Déjà citée en mode mineur dans les Universités médiévales, cette hypothèse porte en elle les germes d'une remise en cause du thomisme et de l'idée selon laquelle la faune ne peut connaître ni vice ni vertu, sa raison pratique la rendant irresponsable. La résurgence de la « thériophilie » et des positions pro-animales, adoptées notamment par La Fontaine et Madame de la Sablière à la suite de Montaigne, a représenté une attaque plus frontale vis-à-vis des fondements de l'anthropologie chrétienne, de telle sorte que Descartes et son dualisme mécaniste ont été en grande partie inspirés par le désir de balayer les thèses relatives à la raison animale sensuelle : les anecdotes de Pline reprises dans les *Essais* sont ainsi l'une des principales cibles du *Discours de la méthode*<sup>1752</sup>. Pour le cartésianisme, toute attribution de vertus à la faune relève en effet de l'erreur anthropomorphique, les bêtes étant inaptes à la réflexivité et à l'éducation rationnelles.

Comme l'ont souligné Peter Harrison et Stephen Newmyer, la controverse des âmes moderne peut donc être considérée comme la réactualisation des débats antiques entre aristotéliens, stoïciens et plutarquiens, prolongés à présent par les thomistes, cartésiens et thériophiles. Dans ce contexte polémique, la position du clergé a été tout particulièrement inconfortable, notamment en raison de la très abondante utilisation pastorale de la logique « a fortiori » depuis le Moyen Âge et du fait que la sensibilité thériophile s'appuie sur l'idée providentialiste d'une raison infusée par Dieu dans toute la Création matérielle, là où les cartésiens limitent son impact à l'humanité. De saint Augustin à saint Ambroise et au-delà, la vision de la faune comme ensemble d'acteurs et de symboles moraux destinés à l'édification des croyants était pourtant solidement enracinée dans la tradition chrétienne. Avec le ralliement des libertins aux idées de Montaigne et leur revendication du matérialisme atomiste inspiré par Lucrèce, niant la spécificité spirituelle de l'homme, les clercs ont fini par se tourner vers le cartésianisme et son « désenchantement » de la faune, les anecdotes pliniennes « a fortiori » voyant leur fréquence d'emploi décliner fortement à compter de 1670 si l'on suit les relevés d'Éric Baratay concernant la France<sup>1753</sup>. Ce mouvement de conversion de l'Église au cartésianisme s'accroît au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'entre en jeu les menaces nouvelles incarnées par l'école sensualiste de Locke et Hume, elle-aussi partisane d'une raison purement sensuelle, et par la classification par Tyson, Buffon et Linné du singe aux côtés des humains<sup>1754</sup>. Or, nous savons que les Pères du Paraguay se sont définis par leur défense du néo-aristotélisme thomiste et de la scolastique, jusqu'à l'expulsion

---

<sup>1752</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 39-42 ; HARRISON, « Descartes on Animals », art. cit., p. 220 ; BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 27-29 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 377-410, 495-509 ; HARRISON, « Virtues of Animals », art. cit., p. 477, 479.

<sup>1753</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 67-70, 122 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 157-178 ; NEWMYER, « Animals in Ancient Philosophy », art. cit., p. 167-168 ; BARATAY, *Des bêtes et des dieux*, op. cit., p. 24-28.

<sup>1754</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 159-170, 173 ; RITVO Harriet, « Border Trouble: Shifting the Line between People and Other Animals », *Social Research*, vol. 62, n° 3, 1995, p. 481-500 ; p. 483-484, 488, 510-523, 541-548 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 411-426, 445-471, 549-558, 567-587.

de 1767. Comment dès lors expliquer la prégnance du plutarquisme dans leur pastorale auprès des Guarani, dont l'influence dans la configuration du paradigme de l'*arakuuaa* (avec l'idée d'une raison graduelle et transversale acquise par l'éducation des corps) et dans le recours massif à la logique « a fortiori » ne peut relever ici d'une coïncidence ?

De ce point de vue, l'explication la plus convaincante réside à notre avis dans l'influence particulièrement forte du plutarquisme dans la péninsule Ibérique, où il a servi à réfuter le mécanisme de Gómez Pereira, un siècle avant son actualisation par Descartes. Les *Vies parallèles* de Plutarque y étaient traduites dans les Universités depuis le Moyen Âge, suscitant la redécouverte par les lettrés ibériques des *Moralia* puis des thériophiles, adaptés en langue espagnole dès le XVI<sup>e</sup> siècle. En a résulté une tradition pédagogique de l'enseignement des belles lettres par les écrits plutarquiens, reprise par la Compagnie de Jésus dans sa *Ratio studiorum* (1599), sous influence ibérique et où le grec est appris à partir de traductions de Plutarque<sup>1755</sup>. Ce n'est donc pas un hasard si ce dernier est l'une des références préférées des ignatiens, que ce soit à l'appui des moralistes (Ribadeneira face à Machiavel), des emblématistes (Nuñez de Cepeda) voire des essayistes (Gracián). On le retrouve aussi à la base de la pensée de deux auteurs, Antonio de Fuentelapeña et Benito Jerónimo Feijoo, défendant la rationalité sensuelle des animaux et la modernisation de la scolastique. Le premier, proche de Juan Eusebio Nieremberg, un autre jésuite sur lequel nous reviendrons au sujet du bestiaire hispano-guarani, établit une typologie de l'éthique animale, allant de la prudence « naturelle » (via l'entendement, la mémoire, la volonté) aux vertus théologiques « surnaturelles » (via la foi, l'espérance, la charité) normalement propres aux humains mais que Nieremberg retrouve dans la faune, à partir de récits tirés de Pline passés au tamis providentialiste.

Quoi qu'il en soit, si l'on suit Aurelio Pérez Jiménez, spécialiste de la réception ibérique de Plutarque, son aura aux Amériques aurait été encore plus grande que dans la Péninsule, notamment en raison de son instrumentalisation par les conquistadores dans leurs biographies<sup>1756</sup>. Étant donné ce triple tropisme ibérique, jésuite et colonial, il n'est pas surprenant que les missionnaires du Paraguay aient eu recours à cette école de pensée, minoritaire mais efficace et capable de flexibiliser leur propre scolastique. Là où le thomisme et Descartes font de la discontinuité des intériorités animales sur fond de continuité corporelle la base de leur pensée, Plutarque offre le modèle inverse, où la raison est commune aux humains et aux bêtes, mais où la supériorité des sens dote ces dernières d'une propension à l'apprentissage supérieure aux humains. N'est-

<sup>1755</sup> BUENO SÁNCHEZ Gustavo, « Animales virtuosos y animales científicos », *El Basilisco*, vol. 2, 1978, p. 60-66 ; RODRÍGUEZ PARDO, « Fray Antonio de Fuentelapeña », *art. cit.* ; p. 162-164, 166-167 ; DOPICO BLACK Georgina, « The Ban and the Bull: Cultural Studies, Animal Studies, and Spain », *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 11, n° 3-4, 2010, p. 235-249 ; p. 241-242 ; PÉREZ JIMÉNEZ Aurelio, « The Reception of Plutarch in Spain », in BECK Mark (dir.), *A Companion to Plutarch*, Oxford : Wiley Blackwell, 2014, p. 556-576 ; p. 557-559, 561, 563, 567-568 ; MORGADO GARCÍA, *La imagen del mundo animal, op. cit.*, p. 254-266 ; voir plus généralement BERGUA CAVERO Jorge, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1995.

<sup>1756</sup> PÉREZ JIMÉNEZ, « The Reception of Plutarch in Spain », *art. cit.*, p. 569.

ce pas exactement ce que l'on trouve dans les Réductions, où un cheval « éduqué » à coups de fouets dispose d'un *arakuaa* supérieur à celui d'un Indien visant à son gré dans les forêts ? Même le gibier paraguayen, pourtant dépourvu d'accès à la dévotion ni à la « pédagogie » des missions, n'est-il pas présenté comme supérieur aux insoumis, en ce qu'il fait au moins preuve de prudence et de piété parentale ? Cardiel ne fait-il pas des Indiens autant de singes, de chiens ou de perroquets plus proches des animaux imitateurs que du reste de l'humanité ? Le primat du corps et de son « dressage », sur fond de volition et de normes éthiques partagées, n'est-il pas le propre de l'animisme ? Celui-ci ne privilégie-t-il pas les relations sur les essences, les individus sur les espèces et l'acquis sur l'inné, en écho avec la devise de Plutarque et Montaigne, voulant qu'il y ait plus d'écart d'un homme à l'autre qu'entre les humains et le reste des animaux<sup>1757</sup> ?

Il est intéressant d'identifier de ce point de vue une parenté avec la façon dont les historiens des idées opposent la pensée plutarquienne (« anthropomorphique ») au stoïcisme (« anthropocentré »), car des qualificatifs très similaires sont utilisés par les amazonistes, tels Eduardo Viveiros de Castro ou Philippe Descola, afin de distinguer l'anthropomorphisme (ou « anthropogénisme ») animiste face à l'anthropocentrisme naturaliste. Descola lui-même fait d'autre part débiter le suprématie du naturalisme européen avec la mort de Montaigne, qu'il considère comme un « cas exceptionnel » de « courant diffus et minoritaire », inversant à la fois la hiérarchie de la grande chaîne des êtres analogiste et le discours spiritualiste du naturalisme. *Par-delà nature et culture* ne l'affirme pas explicitement, mais à sa lecture, on a l'impression que les anecdotes pliniennes chères aux « thériophiles » relèveraient presque d'une forme de résurgence para-animiste au cœur de la chrétienté européenne. D'autres auteurs, comme Pierre-Olivier Dittmar, ont identifié de nombreux cas de discours et de pratiques de ce type, fondés sur une continuité des intériorités et allant du premier état du texte biblique à la sorcellerie, en passant par l'hérésie cathare, le carnaval ou la tradition des anecdotes exemplaires animalières. Comme l'a récemment noté Descola, on peut de ce point de vue être « animique » sans être « animiste », c'est-à-dire attribuer « instinctivement » une vie intérieure, sociale ou éthique à la faune, tout en conservant un cadre de pensée naturaliste<sup>1758</sup>. Tel a peut-être été le cas des missionnaires jésuites du Paraguay, héritant d'une culture ecclésiastique en tension entre discontinuisme et continuisme, laquelle a peut-être été réactivée au contact de groupes animistes. Aussi ne semble-t-il pas tout à fait exagéré de postuler que les ignatiens et leurs ouailles ont pu être naturalistes dans

<sup>1757</sup> PELOSSE, « Modes de proximité avec l'animal », *art. cit.*, p. 37 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 195-204, 220-240 ; DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 70-71 ; VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 24. Le plutarquisme a, à notre connaissance, encore peu été mis en avant par l'anthropologie historique (en dehors des travaux de Dittmar) mais a, de notre point de vue, joué un rôle clé aux côtés de l'aristotélisme et du cartésianisme.

<sup>1758</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 11-12, 285-289, 306-314, 433-434, 476-477, 652. Le constat final de Descola semble tout droit tiré d'un des livres de Plutarque : « l'animal n'est pensable dans l'Amérique du Sud tropicale que comme le sujet indépendant et collectif d'un rapport égalitaire de personne à personne ». Voir aussi DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 24-35, 95-99, 137-143, 160-167 ; DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 310-311 ; DELUERMOZ et JARRIGE, « Les animaux et l'histoire », *art. cit.*, p. 123-125.

leurs catéchismes et, sans contradiction, para-animistes dans leurs vocabulaires et leurs manuels de dévotion. Si le paradigme de l'*arakuua* peut nous sembler complexe, voire paradoxal, c'est peut-être en partie à cause de la conjonction de ces influences, de telle sorte que les deux « modes » ontologiques définis par Eduardo Viveiros de Castro ont pu, à notre avis, avoir cohabité dans les missions en se superposant ou en s'alternant.

L'animisme pourrait être défini comme une ontologie qui postule un caractère social des relations entre humains et non-humains : l'espace entre la nature et la société est en lui-même social. Le naturalisme est fondé sur l'axiome inverse : les relations entre la société et la nature sont en elles-mêmes naturelles. En effet, si dans le mode animique la distinction « nature / culture » est interne au monde social, les humains et les animaux sont immergés dans le même environnement socio-cosmique (et, en ce sens, la nature fait partie intégrante d'une socialité qui la comprend), dans l'ontologie naturaliste, la distinction « nature / culture » est interne à la nature (et, en ce sens, la société humaine est un phénomène naturel parmi d'autres). L'animisme a la société et le naturalisme a la nature comme leur pôle non-marqué : ces pôles fonctionnent, respectivement et contradictoirement, comme la dimension universelle de chaque mode. [...] De l'animisme, je suis tenté de dire que son instabilité est opposée : ici, le problème réside dans la gestion du mélange d'humanité et d'animalité constitutif des animaux, plutôt que, comme c'est le cas parmi nous, dans la gestion de la combinaison de culture et de nature qui caractérise les humains<sup>1759</sup>.

À l'heure de clore notre étude de l'ontologie missionnaire, nous souhaiterions revenir sur la proposition pionnière de Bruno Latour, d'après laquelle la constitution de « collectifs » hybrides implique un amalgame d'humains et de non-humains qui, en contexte naturaliste, se présente comme un « double travail » de purification discursive (la séparation des uns et des autres) redoublé en pratique d'une « traduction » ambiguë (la création de « quasi-objets » et de « quasi-sujets »)<sup>1760</sup>. Quoi de plus hybride, en effet, qu'un cheval *ijarakuaa* considéré comme un quasi-humain, tandis qu'un Guayaki du Monday sera traité en quasi-animal, le tout alors que, suivant la *doxa* catéchétique, ni l'un ni l'autre ne devraient exister ? Toute la difficulté du dossier paraguayen consiste à dépasser le modèle binaire opposant l'animisme de principe des Indiens à l'inévitable naturalisme jésuite. Si les écrits en guarani nous rappellent les modes d'identification animistes, cela ne doit pas toujours être attribué à un substrat amérindien. À l'inverse,

<sup>1759</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, vol. 10, n° 3, 2004, p. 463-484 ; p. 481-482. « Animism could be defined as an ontology that postulates a social character to relations between humans and non-humans: the space between nature and society is itself social. Naturalism is founded on the inverse axiom: relations between society and nature are themselves natural. Indeed, if in the animic mode the distinction "nature/culture" is internal to the social world, humans and animals being immersed in the same sociocosmic medium (and in this sense, nature is a part of an encompassing sociality), then in naturalist ontology, the distinction "nature/culture" is internal to nature (and in this sense, human society is one natural phenomenon among others). Animism has society, and naturalism has nature, as its unmarked pole: these poles function, respectively and contrastingly, as the universal dimension of each mode. [...] Of animism, I am tempted to say that the instability is of an opposite kind: there, the problem is how to administer the mixture of humanity and animality that constitutes animals, rather than, as is the case among ourselves, how to administer the combination of culture and nature that characterizes humans. »

<sup>1760</sup> LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes, op. cit.*, p. 23-24, 108, 118.

nous avons vu que tous les animistes n'accordent pas tout le temps une personnalité aux divers types d'animaux, si bien que des sensibilités naturalistes minoritaires ont aussi pu exister parmi les néophytes et faciliter la transition vers un moyen-terme qui, à notre avis, s'est cristallisé dans le discours de l'*arakuaa* et, plus encore, du *mboarakuaa*.

Synthétisons-en rapidement les principaux traits : la différence entre humains et animaux existe bien et réside dans la possession d'une âme rationnelle et immortelle nommée *arakuaa*. Celle-ci n'est cependant pas innée dans la pratique : elle est issue de Dieu, mais ne s'acquiert que par une discipline du corps (*mboarakuaa*) menée à bien par un tiers (qui peut être un dresseur, un ange ou un livre) doté d'un *arakuaa* supérieur. De ce point de vue, l'humanité devient alors une caractéristique relative, graduelle et individuelle, qui ne réside pas dans l'espèce biologique mais dans le respect, par tout individu, de certains traits éthiques, à l'image de la prudence ou de la piété parentale. En résulte qu'un animal « éduqué » sera factuellement « plus humain » qu'un Indien infidèle refusant de se soumettre au système missionnaire, tandis que la faune sauvage est créditée, en dépit de son absence d'*arakuaa*, d'un certain nombre de traits sociaux. Tout dans ce discours converge cependant vers la dévotion chrétienne, dans la mesure où Dieu est présenté comme l'origine unique de toute rationalité, raison pour laquelle les missions, leurs prêtres, leurs bourreaux, leurs dresseurs, leurs maîtres d'école ainsi que leurs pères de familles constituent un réseau complexe de transfert d'*arakuaa*, dont les apostats se coupent et régressent ainsi vers un état d'anomie inhumain. Pour dire les choses autrement, l'*arakuaa* semble avoir fourni un indicateur du degré d'adhésion personnelle au système missionnaire, de telle sorte que plus un être (humain ou non) sera docile, respectueux des normes sociales chrétiennes et prompt à obéir aux ordres de ses supérieurs, plus il sera crédité d'un entendement puissant. Que ce paradigme remette fondamentalement en cause l'anthropologie scolastique et qu'il conduise à un rapprochement périlleux vis-à-vis de l'animisme, peu importe, dans la mesure où son efficacité pratique a probablement été privilégiée par des ignatiens désireux de rendre le christianisme compréhensible en termes locaux, comme le font aujourd'hui les missionnaires de l'Amazonie contemporaine, dont Aparecida Vilaça a démontré que la pastorale s'établissait sur une resémantisation, plus que la négation, de l'animisme<sup>1761</sup>.

Or, précisément, eu égard aux nombreuses compromissions et aux impératifs contradictoires des divers genres en présence (dictionnaires, grammaires, catéchismes et manuels de dévotion...), quelles ont pu être les conséquences pragmatiques de cette ambiguïté consubstantielle à l'*arakuaa*, tantôt propre à l'humain, tantôt partagé avec la faune, suivant l'oscillation que nous avons identifiée dans le chapitre précédent entre la catégorie personnifiée *cherymba* et celle, objectivée, *mba'e mymba* ? Comment le petit peuple chrétien des Réductions a-t-il orienté ses actions quotidiennes dans un univers mental l'exaltant comme image de Dieu tout en le rabaissant plus bas que le gibier des

---

<sup>1761</sup> VILAÇA, « Do Animists Become Naturalists », *art. cit.*

forêts ? Ces injonctions contradictoires nous rappellent en réalité fortement les doutes pratiques qui ont déchiré le Moyen Âge européen, écartelé entre l'infaillibilité de ses certitudes théologiques et les compromissions quotidiennes impliquées par leur mise en pratique. Le constat suivant de Vincent Jolivet semble ainsi s'appliquer à merveille aux dilemmes ponctuant sans doute la conduite éthique des habitants des Réductions.

L'accent mis au Moyen Âge sur le respect impératif de la nature a conduit les médiévaux à considérer les animaux comme un modèle positif de comportement conforme à la nature. Mais dans le même temps, la nature déchue, dont le risque fondamental est pour l'homme, avec la perte de la raison, de n'être plus qu'un animal et comme nous l'avons dit, le plus démuné de tous, a poussé les médiévaux à se démarquer constamment de l'animal. [...] Le rapport médiéval à l'animal se déploie dans cette ambivalence qui nourrit les contradictions : il est tout à la fois un modèle de conformité à la nature et le repoussoir de la nature humaine<sup>1762</sup>.

Comme nous allons le constater, les Guarani n'ont pas tardé à s'engouffrer dans la brèche que les missionnaires ont eux-mêmes ouverte au sein de leur ontologie naturaliste. À travers l'étude de conduites hétérodoxes et réprimées, aussi diverses que le fait de parler aux criquets et aux oiseaux, d'entretenir des relations sexuelles avec le bétail ou, à l'inverse, de le tuer et d'y voir ou non une forme d'homicide à part entière, nous découvrirons dans les pages qui suivent les nombreuses incarnations concrètes du paradigme de l'*arakuaa* et la manière avec laquelle les missionnaires les ont tolérées ou prohibées, bon nombre de ces excès étant en réalité issus des Pères eux-mêmes. Pour ce faire, nous serons amenés à mobiliser un nouveau type de sources, intimement lié aux catéchismes et aux manuels de vie chrétienne, car intégrés à ces derniers sous la forme de traités autonomes : il s'agira des questionnaires consacrés aux confessions.

---

<sup>1762</sup> JOLIVET Vincent, « Nature adamique et nature déchue : une culture qui ne dit pas son nom », in BARTHOLEYNS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale : essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 137-152 ; p. 149.



## 2.3. CHAPITRE 6. DES INTERDITS EUX-AUSSI NOUVEAUX

Comme l'a souligné Martín Morales dans un article marquant, l'historiographie des missions jésuites du Paraguay est confrontée à de singulières difficultés dès qu'elle cherche à reconstituer la vie quotidienne de ses habitants. Sous l'abondance trompeuse des sources émises par la Compagnie se dissimule en effet un contrôle obsessionnel de la documentation relative aux Réductions, marquée du sceau d'une apologétique ayant tendance à convertir chroniques, *cartas anuas* et lettres individuelles en véritables plaidoyers en faveur du système missionnaire. Dans ce contexte, partir à la recherche d'hypothétiques « traces de la résistance » à ce discours hégémonique relèverait de la gageure documentaire<sup>1763</sup>. De fait, les rares tentatives en ce sens, à l'image de celle de Maxime Haubert, ont été critiquées pour leur dépendance excessive vis-à-vis des récits jésuites, c'est-à-dire leur tendance à reproduire une vision idéal-typique, atemporelle et pacifiée d'un quotidien missionnaire où les Indiens sont invariablement caractérisés par leur acceptation passive d'un contrôle social inflexible et routinier, calqué sur les rythmes liturgiques des Collèges ignatiens<sup>1764</sup>. On trouve certes sous la plume de Sepp ou de Cardiel d'innombrables portraits d'Indiens réfutant cet ordre des choses ou ne parvenant pas à l'appliquer, mais ces anecdotes, destinées à divertir le public européen et que nous avons déjà eu l'occasion de citer, relèvent avant tout du tableau de mœurs visant à redonner quelques couleurs à la description figée d'une « chrétienté heureuse » d'ailleurs reconnue comme telle par une bonne partie de l'opinion métropolitaine<sup>1765</sup>. Ce contrôle discursif est formalisé explicitement par les livres d'ordres et constitue, selon Guillermo Wilde, le principal défi que doit relever l'histoire des Réductions<sup>1766</sup>.

Votre Révérence fera en sorte de mettre fin au désordre pernicieux causé par le fait d'évoquer ou d'écrire les délits des Indiens. Il faut parler de ce qui est bon et taire ce qui est mauvais. Et que l'on ne laisse pas sans châtiment celui que je serai amené à démasquer<sup>1767</sup>.

Cette singularité historiographie paraguayenne tient principalement à l'absence de sources judiciaires avant l'expulsion de la Compagnie et, de manière plus générale, au nombre restreint de récits de première main d'acteurs non-jésuites avant la guerre

<sup>1763</sup> MORALES, « Las huellas de la resistencia », *art. cit.* ; p. 711-714.

<sup>1764</sup> HAUBERT, *La vie quotidienne*, *op. cit.* Pour une critique circonstanciée de cette approche grâce au manuscrit de Luján, voir ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, *op. cit.*, p. 19-22.

<sup>1765</sup> Il est en effet frappant de remarquer que les récits de seconde main, jésuites ou non, relatifs aux Réductions, font à terme l'économie de ces cas individuels, qui restent le privilège des missionnaires de terrain. Les ouvrages de Muratori et de Charlevoix sont significatifs de ce point de vue. Le même constat peut être appliqué, à l'inverse, aux écrits des anti-jésuites qui, tel Bernardo Ibáñez de Echávarri, pourtant familier du contexte paraguayen, se contentent d'inverser ces *topoi* apologétiques, en décrivant une « chrétienté malheureuse » où la collaboration fait place à la sujétion.

<sup>1766</sup> WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 55-60. Wilde oppose notamment « *documentos mostrables* » et écrits internes.

<sup>1767</sup> Cet ordre particulièrement clair est formulé par le Provincial Machoni. COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f° 8r. « *Procure su Reverencia atajar el pernicioso desorden de referir o escribir los delitos de los indios, debiendo hablar de lo bueno que hay y callar lo malo. Y no deje al que hallare sin castigo.* »

guaranitique des années 1750<sup>1768</sup>. Les Réductions se caractérisent de fait par un statut juridique exceptionnel. En l'absence de tout représentant séculier de la Couronne sur le territoire missionnaire, ce sont les jésuites eux-mêmes qui sont chargés d'appliquer une justice dont la jurisprudence relève d'un accommodement, encore mal connu car non formalisé, entre droit colonial castillan et normes ecclésiastiques<sup>1769</sup>. De la sorte, les infractions commises par les missionnaires, de même que les conflits entre villages ou, surtout, les délits des Indiens, étaient-ils jugés en première instance par les Pères eux-mêmes, avec la consultation toute formelle des conseils municipaux et l'aide des divers officiers élus (le *corregidor* à la tête de la mission, assisté de quatre *regidores* aux côtés de deux *alcaldes mayores* veillant à la réglementation urbaine et d'un *alcalde de la hermandad* surveillant la campagne, les peines étant exécutées par un *alguazil mayor*)<sup>1770</sup>.

Dotés de leur propre force de police, les jésuites disposaient aussi de prisons et d'un pouvoir de décision discrétionnaire, en l'absence totale d'instances d'appel<sup>1771</sup>. L'éventuel recours à la justice coloniale séculière n'était, dans ce contexte, pas du fait des Indiens mais des missionnaires eux-mêmes, dans les cas les plus graves. Comme l'a souligné à l'envi l'apologétique ignatienne, les Pères avaient aboli formellement la peine de mort dans leurs domaines et n'appliquaient ce châtiment que par délégation, après avoir remis les condamnés aux autorités d'Asunción ou de Buenos Aires<sup>1772</sup>. Quant au reste des infractions, les modalités de leur répression étaient fixées non pas dans un code pénal autonome, mais au sein des livres d'ordres que nous avons déjà abondamment mentionnés, et dont José Cardiel nous explique le fonctionnement.

<sup>1768</sup> Les visites des évêques et des gouverneurs, raréfiées par les distances importantes et les vacances épiscopales, ne diffèrent que peu en termes de contenu des écrits apologétiques ou anti-apologétiques et négligent les cas concrets. Précisons que les visites épiscopales n'avaient pas juridiction sur les jésuites eux-mêmes, dont le gouvernement *de vita et moribus* était protégé par privilège papal. Elles évaluaient uniquement leur agissement en tant que curés des Indiens. Sur cette impasse documentaire, voir MAEDER, « Las fuentes de información », *art. cit.* ; p. 143, 162-163.

<sup>1769</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 101 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 161-167.

<sup>1770</sup> MAEDER, *Misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 184. Sepp ajoute à cette force de police quatre *alcaldes* supplémentaires, un pour chaque quartier de la mission, six à huit *comisarios* délégués, un *veedor* en charge des femmes, des rues et de la grand-place, huit *celadores* des garçons et des filles, outre les *carceleros* surveillant les prisons et un grand nombre de *guardas de campo* et autres *alcaldes* parcourant les campagnes et chaque groupe professionnel, sans compter les membres des congrégations, enfants et adultes, chargés de l'espionnage, comme nous le verrons dans notre chapitre 8. SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 309-310. Sánchez Labrador note que le *corregidor* (*kapitã*), les *regidores* (*kavildo*), les *alcaldes mayores* (*yvyra'ijára guasu*) forment ce qu'il appelle le *cabildo de justicia*, distinct du *cabildo secular*, c'est-à-dire du conseil municipal ordinaire. SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 309-311. Les missions disposent de deux prisons (une pour les hommes, l'autre pour les femmes) et d'un hospice féminin nommé *kotyguasú* ou *casa de recogidas*, où sont internées veuves, femmes isolées et orphelines. Voir notre chapitre 8 sur cette institution ignatienne.

<sup>1771</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 542-544.

<sup>1772</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 191-197. L'auteur, jésuite expulsé, y célèbre le recours aux fouets et à la prison à perpétuité pour réprimer, nous le verrons, des crimes théoriquement associés à la peine de mort dans le reste du monde hispanique. Il vante surtout le fait que les prisonniers pouvaient se rendre chaque jour à l'église, menottés. Même *satisfecit* un siècle plus tôt chez JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 311. Muratori reprend cet argumentaire tel quel et fait même des Réductions autant de Républiques romaines, sagement dirigées par des magistrats indiens élus pour appliquer une législation bénigne et chrétienne. MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 171-175. La principale faute évoquée par les chroniqueurs est l'absentéisme à la messe, « bénignement » puni par 25 coups de fouets. Voir par exemple CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 134-137.

Juan de Escandón ajoute des détails relatifs aux modalités du délibéré et du jugement, ayant lieu quotidiennement lors d'une rencontre entre le Père et les élus municipaux. Notons que les Indiens ne disposent naturellement pas d'avocats, spécificité qui, selon Peramás, constituerait un progrès notable, en évitant aux Guarani des frais inutiles...<sup>1773</sup>

Il y a un livre d'ordres rédigé par les Provinciaux qui ont été missionnaires de longues années durant et qui sont donc fins connaisseurs du sujet. On y traite de notre conduite religieuse et du gouvernement spirituel, politique, économique et militaire des Indiens. On y ordonne et commande les choses les plus infimes et particulières. Ce livre est en la possession des curés et des compagnons, on le lit une demi-heure chaque semaine en présence des deux, trois autres jésuites ou plus qui se trouveraient dans le village. Le Supérieur visite fréquemment tous les villages et, examinant avec douceur s'ils y sont respectés et, si cela ne suffit pas, il a recours à la pénitence et à la rigueur. Comme tout est fait suivant ce livre et qu'aucun d'entre nous ne peut décider d'une chose différente par lui-même sans répréhension ou pénitence, tout est uniforme<sup>1774</sup>.

Ces *corregidores*, *alcaldes* et autres membres du *cabildo* et de la justice ordinaire sont respectés de tous tant qu'ils exercent ces offices, avant de redevenir égaux aux autres. Le *corregidor* porte, comme signe de sa dignité, un bâton, et les *alcaldes* leurs baguettes. Ces trois-là, après la messe, s'entretiennent avec le Père curé de ce qui se passe concernant le gouvernement juridique et économique du village puis l'informent s'ils ont mis cette nuit-là quelqu'un en prison ou au *kotyguasú* et pour quelles raisons. Et l'on décide ici si la ou le prisonnier doit recevoir une peine ou s'il faut le libérer et le laisser rentrer chez lui, libre et sans amende, comme cela arrive fort souvent<sup>1775</sup>.

La contradiction entre les deux passages suivants, tirés de deux autres ouvrages du même Cardiel, est tout à fait révélatrice de l'ambiguïté de la situation légale qui caractérisait les Réductions où, en théorie, les élus municipaux disposaient de l'autorité juridique par délégation du gouverneur, mais appliquaient en pratique des décisions

<sup>1773</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 157-158.

<sup>1774</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 105-106. « Hay un libro de órdenes hecho por los Provinciales que fueron misioneros muchos años y por eso muy prácticos en el asunto: en él se trata de nuestro porte religioso y del gobierno de los indios en lo espiritual, político, económico y militar; y se ordenan y mandan en él las cosas más menudas y particulares. Este libro lo tienen los curas y compañeros y se lee por media hora cada semana en presencia de los dos o tres, o más, que hubiere en el Pueblo. El Superior anda con frecuencia visitando los pueblos todos y examinando con suavidad si se cumplen; y si eso no basta, con penitencia y rigor. Como todos obran según ese libro, y ninguno puede por su cabeza hacer cosa distinta, sin que haya reprehensión o penitencia, todo anda uniforme. » Mêmes remarques avec quelques variations dans CARDIEL [DARCEL] José [José], *Compendio de la historia del Paraguay*, SANTAMARÍA Daniel (éd.), Buenos Aires : FECIC, 1780<sup>1984</sup>, p. 98.

<sup>1775</sup> ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 107. « A estos corregidores, alcaldes y otros pertenecientes al cabildo y a la justicia ordinaria, tienen los demás todo respeto, mientras ejercen estos cargos, aunque después todos son iguales. El corregidor lleva en señal de su dignidad su bastón y los alcaldes sus varas. Estos tres, después de misa tratan con el Padre cura lo que ocurre acerca del gobierno del Pueblo, así en lo jurídico como en lo económico, y le avisan si aquella noche han metido a alguno en la cárcel o en el kotyguasú y por qué; y allí se resuelve si se le ha de dar al preso o presa algún castigo o se le ha de soltar y dejar ir a su casa, libre y sin costos, como muchas veces sucede. » Même scène décrite dans Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: Paraq. 14. doc. 4, OLIVER Jaime, Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, Rome, ca.1768, f° 18r. Ce dernier indique toutefois que le verdict est formulé « por sentencia del Padre ».

prises exclusivement par les jésuites eux-mêmes, à partir de leurs livres d'ordres<sup>1776</sup>. Remarquons que, le délibéré étant oral, aucune minute ou compte-rendu de procès ne sont évoqués : c'est la raison pour laquelle nous manquons de sources judiciaires. Ce constat ne vaut pas pour les litiges territoriaux qui, eux, ont laissé des traces écrites<sup>1777</sup>.

Le curé est aussi père et mère de tous ceux-là [les délinquants], il est l'assesseur perpétuel des juges. Les *alcaldes* conduisent l'accusé au curé [...]. S'il confesse ou est confondu, le Père le réprimande, lui ordonne de réparer le mal causé à son prochain [...] et en guise de complément, l'*alcalde* donne à l'*alguazil* l'autorité royale qui manque au Père. [...] Quand il y a des litiges, comme c'est parfois le cas, le plus souvent autour des limites des champs communs, les Indiens ne pensent pas à recourir, comme les Espagnols, à l'Audience de Charcas, se trouvant à plus de 800 lieues, mais élisent les Pères comme arbitres, dont la sentence résout la polémique. [...] Les Indiens défendent leur droit par écrit et le curé fait de même afin de défendre le droit de ses ouailles. On présente les écrits aux juges, ceux-ci les comparent et mettent fin au conflit sans rien coûter à ces misérables<sup>1778</sup>.

Les châtiments des délits des Indiens sont adaptés à leurs capacités enfantines. Quand l'un d'entre eux s'est mal comporté, il n'est pas nécessaire de le capturer. Il suffit que les *alguaziles* lui disent « allons voir le Père » pour qu'il les suive tel un mouton, sans menottes, libre, et jamais il ne s'enfuit bien qu'il puisse aisément le faire. Le Père, une fois les parties entendues, désigne le châtiment, qui est le plus ordinairement des coups de fouets. [...] Ce n'est pas le *corregidor* ni les *alcaldes* qui commandent, car ils sont incapables d'administrer la justice sans manque ou sans excès, comme l'expérience l'a prouvé à de bien nombreuses reprises. Ils amènent toujours le délinquant au Père<sup>1779</sup>.

<sup>1776</sup> Si l'apologétique jésuite insiste sur l'impartialité des Pères, les livres d'ordres évoquent des excès de sévérité en matière de châtiments physiques, voire des pratiques confinant à la tyrannie. Comparer MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 31 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, doc. cit., f° 20v.

<sup>1777</sup> On les trouve notamment dans le fonds De Angelis de la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro. Un seul procès en guarani lié à un cas individuel est conservé comme document autonome. Identifié par César Pereira, il fait référence au vol d'un poncho et demeure non daté, comme nous l'a indiqué Mickaël Orantin par une communication personnelle. Voir également ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, op. cit., p. 31.

<sup>1778</sup> CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 543-544. « También de éstos es padre y madre el cura, y perpetuo asesor de los jueces. Al reo lo conducen los alcaldes al párroco [...]. Si confiesa o es convencido, el Padre lo reprehende, manda que repare el daño hecho al prójimo [...] y para complemento, el alcalde da al alguazil la autoridad real que le falte al Padre. [...] Cuando ocurren pleitos, como a veces sucede, sobre todo acerca de los límites de los campos comunes, los indios no piensan en recurrir como los españoles a la Audiencia de Charcas, que dista 800 leguas, sino que eligen a los Padres por árbitros o arbitadores, con cuya sentencia se dirima la cuestión. [...] Los indios apoyan su derecho por escrito, y por escrito apoya el derecho de sus feligreses el cura. Preséntanse los escritos a los jueces, y éstos los comparan entre sí, y ponen fin al pleito sin gastos de estos miserables. » Sánchez Labrador se montre lui-aussi sensible à la question de la légalité de l'autorité jésuite en précisant qu'il s'agit à chaque fois de simples « juicios sumarios » oraux et immédiats. SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, doc. cit., p. 311-313.

<sup>1779</sup> CARDIEL [DARCEL], *Compendio*, op. cit., p. 87. « Los castigos de los indios en sus delitos están señalados conforme a su capacidad de muchachos. Cuando alguno ha delinquido, no es menester prenderle. Sin más apremio que decirle los alguaciles “vamos al Padre”, va con ellos como una oveja, sin prisión alguna, suelto, y jamás se huye aunque pueda fácilmente, y el Padre, oídas las partes, señala el castigo, que en lo ordinario es de azotes. [...] No manda el castigo el corregidor ni los alcaldes, porque no son capaces de mantenerse en lo justo sin mengua o exceso, de que se ha hecho prueba muchas veces. Siempre llevan el delincuente al Padre. » Miranda se montre plus explicite encore. « [El jesuita] era el árbitro en sus diferencias y pleitezuelos y el juez que, en sus delitos menores y no capitales, los sentenciaba y los hacía castigar. » MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 77-78.

Or, comme le rappelle Morales, si chaque mission disposait en théorie de son propre livre d'ordres, ces derniers sont aujourd'hui extrêmement rares, car les jésuites ont pris soin de les détruire à l'issue de la guerre guaranitique ou avant leur expulsion, afin de limiter au maximum les traces documentaires de leur gestion des Réductions<sup>1780</sup>. Biaisées car purement prescriptives, ces sources n'offrent qu'un aperçu très partiel de l'administration jésuite de la justice et ne permettent généralement pas de motiver de vraies études de cas. Problématique pour l'histoire missionnaire dans son ensemble, cette singularité l'est plus encore pour la question qui nous intéresse, à savoir la difficile resémantisation de la différence entre l'homme et l'animal à l'issue de l'évangélisation. Au cours des chapitres précédents, nous avons successivement constaté l'émergence d'un terme nouveau pour se référer à l'animal comme catégorie (*mba'e mymba*), la promotion des espèces domestiques européennes et notamment du chien (*cherymba jagua*) comme animal par excellence et enfin la création d'une frontière se voulant étanche entre humanité et animalité, autour du concept-clé de raison (*arakuaa*). Nous avons par la même occasion pris note des ambiguïtés liées à chacune de ces notions : longue hésitation au sujet du terme à privilégier pour traduire « animal », méfiance envers une personnification excessive des canidés, contradictions nombreuses suite à la mise en équivalence de l'éducation et du dressage, faisant de la rationalité un attribut commun aux humains et aux non-humains car acquis et graduel, non inné et essentiel... Il va sans dire que ces doutes, que nous avons lus comme le choc entre l'animisme des Guarani et le naturalisme mêlé d'analogisme des jésuites, n'a pu que se traduire dans la vie quotidienne par des pratiques hétérodoxes, et donc, vigoureusement réprimées.

Confrontée à la même interrogation, relative aux interactions quotidiennes les plus concrètes entre les Anglais de l'époque moderne et leurs animaux, Erica Fudge a été contrainte de se tourner vers des écrits notariaux (testaments ou inventaires pour héritage), afin de dépasser le caractère générique de la documentation<sup>1781</sup>. Or, au-delà des limites notées par Fudge elle-même, ce type de sources manque dans les missions où, nous l'avons vu, la possession privée du bétail ne concernait que la volaille et n'a pas figuré dans les inventaires, ne débutant d'ailleurs qu'en 1768. Comment, dès lors, sans juges ni notaires, partir à la recherche de cette casuistique des cas-limites qui, elle seule, permet d'incarner et de mettre à l'épreuve la théorie des systèmes ontologiques

<sup>1780</sup> L'historiographie en est même venue à supposer que ces livres d'ordres étaient des faux, de création anti-jésuite. MORALES, « Las huellas de la resistencia », *art. cit.*, p. 731. Sur la tenue obligatoire d'un livre d'ordres dans chacune des Réductions, DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 595. Voir aussi GONZÁLEZ Norma N., « Orden, delito y castigo en la Provincia misional jesuítica », in GONZÁLEZ RISOTTO Luis R. (dir.), *Las misiones jesuítico-guaraníes y el desarrollo regional platense*, Montevideo : Graphis, 1994, p. 367-376.

<sup>1781</sup> FUDGE, *Quick Cattle and Dying Wishes*, *op. cit.*, p. VII-XIV. L'autrice explique avoir eu recours aux testaments, aux livres de comptes et aux registres sacramentaires afin de répondre à des interrogations laissées de côté par les manuels d'élevage, négligeant les illettrés. Son étude conclut que ces sources renvoient peu aux animaux et reflètent surtout les pratiques de la moyenne et la haute société anglaise, en excluant les femmes et les individus entretenant des relations informelles avec des bêtes qu'ils ne possèdent pas en propre. Les échos avec le Paraguay jésuite sont évidents. Sur l'absence de testaments dans les missions, ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 103.

que nous avons ébauchée dans les pages précédentes<sup>1782</sup> ? Que les Guarani soient restés animistes ou devenus analogistes voire naturalistes, une telle affirmation n'a en vérité de sens qu'au prisme des pratiques anthropo-zoologiques, dont le déficit de prise en compte constitue l'une des critiques les plus régulièrement formulées à l'encontre de l'anthropologie post-structuraliste ayant pu se réclamer du « tournant ontologique »<sup>1783</sup>.

Pouvons-nous, dans ces conditions, identifier des cas où des « irrationnels » se voient traités en personnes humaines, en agents sociaux doués d'intentions propres ou de prérogatives normalement cantonnées aux humains ? À l'inverse, y-a-t-il au sein des missions des pratiques conduisant à une « bestialisation » des Indiens, c'est-à-dire les rapprochant de cette animalité dont les jésuites pensaient pouvoir les extraire par conversion, sédentarisation et pastoralisation<sup>1784</sup> ? Ces conduites hétérodoxes sont-elles associées à des espèces et des relations américaines ou à une faune et des modes d'exploitation importés d'Europe ? Comment les jésuites ont-ils répondu à ces défis et mis en place des dispositifs de répression discrétionnaires ? Dans quelle mesure ces derniers se sont-ils montrés efficaces ? En définitive, les infractions en question se distinguent-elles des problématiques similaires rencontrées par les espaces urbains ou ruraux du reste de la colonie, voire des métropoles elles-mêmes ? En somme : l'essai de refondation de l'animalité échafaudé par les Pères a-t-il été concluant dans les faits ?

Ici comme ailleurs, nous considérons que ces interrogations ne rencontrent de réponses qu'en complétant la documentation castillane-latine, et notamment les livres d'ordres identifiés par Morales, à l'aide des écrits en guarani. Nous avons déjà mobilisé vocabulaires, grammaires, dialogues administratifs, traités de médecine, journaux de guerre, manuels de vie chrétienne et catéchismes. Cela nous a permis de constater que ces deux derniers genres étaient au cœur de la redéfinition ignatienne d'une humanité exclusive. Toutefois, afin d'accéder non plus à la prescription, mais aux modalités de réception de ce discours, il nous faut à présent solliciter un nouveau type de textes. Tantôt présents au sein de ces mêmes manuels et catéchismes, tantôt composés sous forme autonome, ils ont précisément pour vocation d'administrer une justice qui, nous l'avons vu et nous allons le voir, n'établit aucune différence entre délit et péché<sup>1785</sup>. Mis en forme comme de véritables interrogatoires, ils visent à réprimer des pratiques qui, placées sous le sceau du secret, n'apparaissent pas ou peu dans les écrits destinés à des lecteurs extérieurs aux missions. Ils nous permettent enfin d'accéder à l'expérience

<sup>1782</sup> BARTHOLEYNS Gil et AL., « Introduction : l'humain par ses limites », in BARTHOLEYNS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale : essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 1-18.

<sup>1783</sup> DIGARD, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? », *art. cit.*, p. 425-426 ; DIGARD Jean-Pierre, « Le tournant obscurantiste en anthropologie », *L'Homme*, vol. 203-204, 2012, p. 555-578 ; p. 567-569, 571-572.

<sup>1784</sup> Notre appréhension du concept de « bestialité », renvoyant non seulement à la pratique homonyme, mais aussi et surtout à l'idée d'une bête intérieure à l'homme devant être réprimée, est particulièrement redevable des apports de DITTMAR, « Le propre de la bête », *art. cit.*

<sup>1785</sup> Comme nous allons le constater, un troisième genre discursif incluant ces manuels de confession en langue guarani correspond aux rituels, que nous n'avons pas beaucoup eu l'occasion de mentionner jusqu'à présent.

individuelle d’Indiens n’ayant par ailleurs pas laissé de traces écrites relatives à leurs rapports aux animaux. Il s’agit bien entendu ici des manuels de confession en guarani.

Organisés, comme les catéchismes, sous forme de questions et de réponses, ces écrits brefs en sont pourtant le reflet inversé, car ils ne cherchent pas à imposer le discours orthodoxe des « confesseurs », mais bien à révéler les pratiques hétérodoxes des « confessés »<sup>1786</sup>. Très précieux pour cette raison, au prix des diverses précautions méthodologiques que nous allons mentionner, ces écrits n’ont paradoxalement été que peu interrogés par les spécialistes des Réductions, à l’exception récente d’un article et de l’édition de l’un de ces textes<sup>1787</sup>. Ceux-ci sont pourtant abondants : manuscrits ou imprimés, bilingues ou monolingues, destinés aux missionnaires ou aux Indiens, ils se prêtent bien à une analyse d’ensemble car ils couvrent une longue période historique, s’étendant des dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec une forte homogénéité, garantie par une intertextualité palpable d’un manuel de confession à l’autre. Nous avons ainsi pu identifier huit textes, recoupant en grande partie la chronologie que nous avons établie dans le précédent chapitre autour des catéchismes, mais ajoutant plusieurs maillons à cette généalogie textuelle. Nous avons ainsi à notre disposition cinq manuscrits pour trois imprimés, avec trois documents anonymes (*Confesionario*, sans date ; *Educación cristiana*, 1713 ; *Manuale*, 1721), un texte attribué au franciscain Bolaños (ca. 1585, inclus dans la compilation d’Oré, 1607), trois auteurs jésuites (Aragona, ca. 1629 ; Montoya, 1640, Bandini *et al.*, 1716) et enfin, une fois de plus, le *hapax* constitué par le seul catéchiste guarani édité (Yapuguay, 1724)<sup>1788</sup>.

**Tableau 21 : manuels de confession en guarani (1585-1727)**

Auteur <sup>1789</sup>	Date	Support	Langues <sup>1790</sup>
Bolaños	ca. 1585	Imp. (Naples, 1607 ; Santa María, 1724)	Monolingue
<i>Confesionario</i>	s.d.	Ms. (Biblioteca del Museo Mitre)	Bilingue

<sup>1786</sup> SOT Michel, « Introduction », in GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983, p. 12-21 ; p. 14-15, 20.

<sup>1787</sup> MORANDO María A., « *Che angaipa* (“He pecado”): reflexiones sobre un confesionario manuscrito guaraní anónimo », *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*, vol. 2, n° 25, 2018, p. 29-38 ; ANONYME, *Un ritual bilingüe*, *op. cit.* Cette étude est l’une des rares à examiner un manuel de confession en guarani jésuite.

<sup>1788</sup> Remarquons ici que le manuel de confession correspondant au *Catecismo de la lengua guaraní* de Montoya peut être mis en relation avec trois copies manuscrites de ce catéchisme. Nous n’avons pas mentionné ces variantes dans notre chapitre précédent, car leur contenu ne différerait pas en ce qui concerne les modalités de définition de l’animalité. Ce n’est toutefois pas le cas avec les manuels de confession, raison pour laquelle nous préciserons les diverses variations du texte de Montoya au cours de ce chapitre.

<sup>1789</sup> BOLAÑOS, « Catecismo breve y cotidiano », *art. cit.* ; BOLAÑOS, « Catecismo que el Concilio limense mandó se hiciese », *art. cit.* ; Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.2.27, ANONYME, *Confesionario en guaraní*, s.l., s.d. ; Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, *Confesionario*, s.l., s.d. ; RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.* ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.* ; BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.* ; ANONYME, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, Loreto : s.e., 1721 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.* Une part du *Manuale*, compilant diverses exhortations pénitentielles, n’est pas paginée.

<sup>1790</sup> Précisons qu’en rigueur, l’intégralité de ces documents sont bilingues si nous tenons bien compte du fait qu’ils ont constamment eu recours au latin comme langue secrète, notamment dans les passages relatifs aux relations sexuelles.

Aragona	ca. 1629	Ms. (Biblioteca del Museo Mitre)	Bilingue
Montoya	1640	Imp. (Madrid, 1640)	Bilingue
<i>Educación cristiana</i>	1713	Ms. (John Carter Brown Library)	Monolingue
Bandini <i>et al.</i>	1716	Ms. (British Library)	Monolingue
<i>Manuale</i>	1721	Imp. (Loreto, 1721)	Monolingue
Yapuguay	1724	Imp. (Santa María, 1724)	Monolingue

Le silence entourant ces manuels de confession en langue guarani est d'autant plus surprenant que l'étude de ces écrits est devenue un passage obligé pour l'histoire culturelle et sociale coloniale, mais aussi et surtout pour l'histoire moderne en général. Suivant un biais récemment mis en lumière par Berenice Alcántara Rojas, un tel parti-pris tient probablement au fait que l'essentiel de ce corpus est monolingue, notamment toutes les sources datées du XVIII<sup>e</sup> siècle, y compris les ouvrages édités (exception faite de celui de Montoya), l'historiographie ayant eu tendance à négliger les sources manuscrites plus difficiles à localiser, à plus forte raison si elles ne sont pas bilingues<sup>1791</sup>.

Quoi qu'il en soit, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les études pionnières de Henry Lea, l'analyse des manuels de confession, réactivée par les apports du Groupe de la Bussière et de Jean Delumeau, a joué un rôle de premier plan dans l'étude de ce que Federico Palomo nomme la discipline chrétienne, c'est-à-dire l'individualisation et l'intériorisation des divers dispositifs de contrôle destinés à encadrer les pratiques et les pensées quotidiennes des croyants<sup>1792</sup>. Comme l'a notamment suggéré John Bossy, là où la confession issue de l'Antiquité était avant tout un rite communautaire public, visant à garantir un pardon mutuel, l'apparition des pénitentiels en contexte monacal au haut Moyen Âge, puis la promulgation de la confession auriculaire annuelle obligatoire par le quatrième Concile de Latran (1215), ont imposé une personnalisation sous la forme d'un dialogue secret entre le pénitent et son confesseur, seul à même de garantir l'absolution<sup>1793</sup>. Fortement critiquée par les protestants, qui réfutent un tel monopole sacerdotal, cette vision très hiérarchique de la confession se voit confirmée par la XIV<sup>ème</sup> session du Concile de Trente (1551), instaurant un procédé rigide en

<sup>1791</sup> ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « “Nada esconderás, todo lo revelarás.” Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, 2023, p. 277-332 ; p. 278-279, 325.

<sup>1792</sup> LEA Henry Ch., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphie : Lea Brothers, 1896, 3 vol. ; GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983 ; DELUMEAU Jean, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Fayard, 1990 ; PALOMO Federico, « “Disciplina cristiana”: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 18, 2005, p. 119-136. Nous avons consulté la traduction espagnole de DELUMEAU Jean, *La confesión y el perdón: dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, ARMIÑO Mauro (trad.), Madrid : Alianza Editorial, 1990<sup>1992</sup>.

<sup>1793</sup> BOSSY John, « The Social History of Confession in the Age of the Reformation », *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 5, n° 25, 1975, p. 21-38 ; p. 21-27 ; BÉRIOU Nicole, « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », in GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983, p. 73-93.



quatre étapes (examen de conscience approfondi, confession circonstanciée à un prêtre, contrition face aux péchés commis, réalisation d'une pénitence fixée par le prêtre) exigeant identification, mémorisation et dénonciation méticuleuses de chaque faute commise, proférée ou même simplement imaginée, au moins chaque année lors du Carême<sup>1794</sup>. Cette Contre-Réforme en matière pénitentielle est symbolisée par l'adoption, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, des initiatives de Charles Borromée préconisant le recours au confessionnal, dispositif mobilier innovant, visant à isoler physiquement le confesseur dans l'église afin de le confronter, en face à face, à la figure du seul curé<sup>1795</sup>.

Connaissant un véritable essor éditorial à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les manuels de confession, d'abord en latin à l'attention des confesseurs puis, de plus en plus, en langue vulgaire à destination des confessés eux-mêmes, ont alors précisément pour mission d'indiquer les modalités de bonne réalisation de la nouvelle confession post-tridentine. Celle-ci devient en effet un enjeu de plus en plus lourd, car imposé par l'encadrement des prêtres dans des séminaires et la bureaucratisation du contrôle des fidèles, dont l'assiduité sacramentelle est vérifiée chaque année par la mise en place de listes paroissiales<sup>1796</sup>. La Compagnie de Jésus joue un rôle de premier plan dans la promotion de ces normes, en ville mais aussi auprès des populations rurales via des missions itinérantes marquées par une relative flexibilité vis-à-vis des difficultés rencontrées par les « rustiques » (*rudos*) à l'heure de répondre aux attendus tridentins. Désireux de promouvoir la pratique de l'examen de conscience et de la confession fréquente, idéalement mensuelle, les ignatiens mettent tous leurs efforts dans la mise au point d'une catéchèse didactique et d'une casuistique favorable à l'absolution, qui débouche à terme sur l'adoption des thèses probabilistes<sup>1797</sup>. D'origine dominicaine,

<sup>1794</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 13-18 ; FERNANDES Maria de L.C., « Do manual de confessores ao guia de penitentes: orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento », *Via spiritus*, vol. 2, 1995, p. 47-65 ; p. 47-48, 50 ; VALENZUELA MÁRQUEZ Jaime, « Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en la América colonial », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, n° 2, 2007, p. 39-59 ; p. 39-41 ; ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « De neófitos, amancebados y fornicarios: los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos », *Korpus* 21, vol. 3, n° 7, 2023, p. 17-34 ; p. 18.

<sup>1795</sup> Notons à ce sujet que les chroniqueurs font grand cas de la présence systématique de confessionnaires au sein des Réductions, qu'ils présentent comme une preuve d'avancement spirituel. ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 98.

<sup>1796</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 117-120 ; FERNANDES, « Do manual de confessores ao guia de penitentes », art. cit., p. 49 ; BURRIEZA SÁNCHEZ Javier, « Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración: Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús », *Investigaciones Históricas*, vol. 19, 1999, p. 53-79 ; p. 54-58 ; PALOMO, « Disciplina cristiana », art. cit., p. 123-127 ; O'BANNION Patrick J.O., « A Priest Who Appears Good: Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain », in JANSE Wim et PITKIN Barbara (dir.), *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, Leyde - Boston : Brill, 2006, p. 333-348 ; p. 335-336 ; NALLE Sara T. et MANNHEIM Bruce, « Confession », in LEVY Evonne et MILLS Kenneth (dir.), *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*, Austin : University of Texas Press, 2013, p. 83-90 ; p. 83-84.

<sup>1797</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 60, 76, 101, 111, 114 ; FERNANDES, « Do manual de confessores ao guia de penitentes », art. cit., p. 64 ; BURRIEZA SÁNCHEZ, « Un catecismo jesuítico », art. cit., p. 54-57 ; O'BANNION, « A Priest Who Appears Good », art. cit., p. 338-339 ; RICO CALLADO Francisco L., « La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas », *Studia Historica*, vol. 34, 2012, p. 303-330 ; p. 306, 310, 327-328 ; PALOMO Federico, « Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul », in ZUPANOV Ines G. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford - New York : Oxford University Press, 2019, p. 105-127 ; p. 2-3, 11-12.

elles permettent, face à un cas moral douteux, de favoriser la lecture la plus favorable au pénitent, bien qu'elle soit peu probable, dans la mesure où elle a été défendue par un auteur de référence en matière de théologie morale. Les Pères se distinguent alors par leur bénignité face aux récidivistes et par la légèreté des pénitences qu'ils exigent.

Cette première étape marquée par les jésuites prend fin vers la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'irruption d'une piété rigoriste remet en cause la méthode ignatienne, rapprochée du laxisme en ce qu'elle favorisait l'attrition, c'est-à-dire le fait de concéder l'absolution face à des signes extérieurs de douleur, pouvant potentiellement être liés à la peur de l'Enfer et non à une véritable détestation du péché, ou contrition, que Trente avait pourtant officialisée<sup>1798</sup>. Défendu par les jansénistes, le rejet de l'attrition, du probabilisme et de l'absolution rapide associés à la Compagnie finit par remettre cette dernière en question au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous le généralat espagnol de Tirso González (1687-1705). Promoteur du probabiliorisme, doctrine préconisant le recours préférentiel aux interprétations les plus probables, celui-ci déclenche, suivant les mots de Jean-Pascal Gay, des « guerres civiles jésuites » (*jesuit civil wars*) qui causent à terme un retour marqué à l'exigence d'un interrogatoire très circonstancié, destiné à obtenir une véritable contrition, quitte à différer plus fréquemment l'absolution, tout particulièrement face aux récidivistes. Généralement associée à la Hollande ou à la France, cette nouvelle sensibilité rigoriste finit par s'imposer en Espagne, malgré la grande influence qu'y exercent les jésuites jusqu'à leur expulsion et même au-delà, car leurs catéchismes et manuels de confession restent des références incontournables<sup>1799</sup>.

L'explication de ces controverses théologiques peut sembler bien éloignée du Paraguay et de ses animaux, mais elle est capitale, afin de bien saisir les enjeux de la politique missionnaire jésuite en matière de confession<sup>1800</sup>. Rappelons qu'en l'absence de représentants du clergé américain à Trente, les pratiques coloniales ont vite divergé vis-à-vis des normes européennes, tout en les transposant pour des motifs d'ordre pratique. Comment, en effet, garantir au Nouveau Monde une mise en place réaliste des pointilleux attendus tridentins, dans un contexte d'évangélisation récente, aggravé

<sup>1798</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 66-76, 102 ; RICO CALLADO, « La práctica de la confesión », art. cit., p. 307, 323. Sur le succès de ces idées en Espagne à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, BURRIEZA SÁNCHEZ, « Un catecismo jesuítico », art. cit., p. 58-59 ; MORGADO GARCÍA Arturo, « Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII », *Cuadernos Dieciochistas*, vol. 5, 2004, p. 123-145 ; p. 135, 145.

<sup>1799</sup> GAY Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham - Londres : Ashgate - Routledge, 2012. Ce conflit n'épargne pas le Paraguay car, comme nous pourrions le constater dans notre chapitre 7, González est directement impliqué dans l'installation d'un atelier typographique dans les Réductions, le principal objectif étant d'y imprimer des ouvrages de piété fortement marqués par cette sensibilité rigoriste. Sur le probabiliorisme, consulter DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 123-126 ; BURRIEZA SÁNCHEZ, « Un catecismo jesuítico », art. cit., p. 69-79 ; RICO CALLADO, « La práctica de la confesión », art. cit., p. 312.

<sup>1800</sup> Pour un précieux état des lieux des controverses péninsulaires et du corpus textuel correspondant, consulter les travaux de GONZÁLEZ POLVILLO Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Huelva : Universidad de Huelva, 2009 ; GONZÁLEZ POLVILLO Antonio, *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Séville : Universidad de Sevilla, 2010.

par la question de la fragmentation linguistique indienne et du manque de prêtres ? Dans le cas de l'Amérique du Sud, la marche à suivre a été fixée successivement par les Conciles provinciaux Lima I (1552), II (1567) et III (1583) allant dans le sens d'une interdiction progressive du recours aux interprètes et d'une adoption décidée du probabilisme, face aux difficultés manifestes des Indiens à l'heure de mener à bien leur examen de conscience. La stratégie liménienne réside dès lors dans la confection et la promotion obligatoires d'un manuel de confession dans les diverses langues générales provinciales, ayant vocation à se substituer aux interprètes, sauf dans quelques cas<sup>1801</sup>. C'est précisément dans ce contexte que voit le jour le texte de Bolaños, le premier manuel à notre disposition, calqué sur un document officiel de 1585, initialement édité en quechua et en aymara sous l'égide de José de Acosta. Il est alors fondamental de bien souligner, comme le font Martine Azoulai, Cândida Barros et Berenice Alcántara Rojas, que ces textes, bien que consistant le plus souvent en la traduction de modèles européens, s'en distinguent très radicalement. La plupart du temps, ils représentent en effet autant des manuels de langues indiennes que des traités de théologie morale, et constituent en rigueur des guides de conversation à la rédaction la plus simple possible, sur le mode de l'interrogatoire en « oui/non », afin de permettre à un missionnaire novice de mener une confession sans maîtrise réelle de l'idiome de ses ouailles, dont le quechua, l'aymara ou le guarani ne sont pas toujours les langues maternelles<sup>1802</sup>. Un bon exemple de ce type de manuel extrêmement simple est le *Confesionario* anonyme de la Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, évidemment destiné à un jésuite ne maîtrisant pas bien le guarani et, peut-être, également à un pénitent se trouvant dans la même situation, le lexique et la syntaxe se révélant minimalistes, les énoncés brefs<sup>1803</sup>.

Face à ces difficultés, le clergé américain a très vite pris note de la difficulté des Indiens à intérioriser la notion de contrition, et a donc privilégié, au cours de la période coloniale, l'obtention de marques externes de repentance relevant de l'attrition, par le biais d'une pastorale de la peur beaucoup plus hiérarchique et bien moins bénigne que

---

<sup>1801</sup> BARNES Mónica, « Catechisms and Confesionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies », in DOVER Robert V.H. et AL. (dir.), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington : Indiana University Press, 1992, p. 69-74 ; p. 68-72 ; AZOULAI Martine, *Les péchés du Nouveau Monde : les manuels pour la confession des Indiens, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris : A. Michel, 1993, p. 15, 18, 33-37 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 42-45 ; NALLE et MANNHEIM, « Confession », *art. cit.*, p. 87. Les interprètes restent légaux si le pénitent ne maîtrise qu'une langue particulière et qu'il en fait la demande. C'est l'utilisation systématique et imposée de l'interprétariat par les curés eux-mêmes qui est censurée par les Conciles liméniens.

<sup>1802</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 40-41, 73 ; ALCÁNTARA ROJAS, « Nada esconderás, todo lo revelarás. », *art. cit.*, p. 289 ; BARROS Cândida, « O confessorário colonial como um gênero textual substituído do intérprete na confissão », in ASSUNÇÃO Carlos et AL. (dir.), *Ideias linguísticas na Península Ibérica, séc. XIV a séc. XIX: projeção da linguística ibérica na América Latina e Ásia*, Münster : Nodus, 2010, vol. 1, p. 33-42 ; p. 33-34 ; 36-38. Voir la citation suivante, p. 36 : « A homogeneização dos confessorários em línguas indígenas e nas europeias deixa de observar a distância entre eles. As versões em línguas indígenas estavam organizadas como manuais de conversação em línguas estrangeiras, estratégia textual ausente nas versões europeias. »

<sup>1803</sup> MORANDO, « *Che angaipa* », *art. cit.*, p. 30.

celle pratiquée en Europe à la même époque<sup>1804</sup>. Ce caractère inquisitorial fait tout à la fois l'intérêt et les limites ethno-historiques de ces écrits, qui donnent autant à lire les obsessions des confesseurs que les cas de conscience de leurs administrés, dont les réponses sont consignées de manière idéale-typique mais pointilleuse. La structure suivie est celle du Décalogue, sur le mode du questionnaire, laissé de côté après Trente en métropole mais réactualisé en Amérique, dans un long Moyen Âge qui prolonge la tradition des pénitentiels monacaux<sup>1805</sup>. En résulte ce qu'Alcántara Rojas nomme des « demi-paroles » et « demi-silences » (*palabras y silencios a medias*), dans la mesure où le manuel de confession, sorte de script théorique, nous donne accès à l'intégralité des cas de figure théoriquement envisagés par le clergé mais pas à la teneur des échanges réels au confessionnal, soumis de toute manière au plus strict secret. Si l'on peut parler, avec Monica Barnes, de « miroirs déformants » (*distorting mirrors*), c'est ensuite parce que nombre de ces textes se contentent de traduire des questions pensées pour un public européen<sup>1806</sup>. Dès lors, la « lecture au second degré » préconisée par Delumeau à propos des manuels métropolitains devient plus nécessaire que jamais et passe par la mise en série et l'étude diachronique ou comparative de textes issus de périodes ou de régions différentes, à la recherche des données expurgées ou ajoutées au cas par cas, d'un auteur à l'autre, selon le contexte local<sup>1807</sup>. Il faut enfin prendre en compte que les prescriptions de ces guides n'étaient pas toujours suivies, dans la pratique, par les ecclésiastiques eux-mêmes, négligeant souvent de mener un suivi au long cours<sup>1808</sup>.

Ces précautions doivent être particulièrement prises au sérieux dans le cas des missions jésuites du Paraguay, pas uniquement parce que les manuels en guarani sont sans doute les moins étudiés parmi les représentants des langues générales d'Amérique du Sud, tupi compris<sup>1809</sup>. La difficulté vient surtout du fait que, comme l'ont démontré

<sup>1804</sup> KLOR DE ALVA Jorge, « Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua », *Arbor*, vol. 515-516, 1988, p. 49-78 ; p. 50 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 42-43 ; PALOMO, « Jesuit Interior Indias », *art. cit.*, p. 13. Voir notre chapitre 9 sur la pastorale de la peur paraguayenne.

<sup>1805</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 9-11, 41, 63 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 43-45. Sur le déclin de l'interrogatoire en Péninsule, voir MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 129.

<sup>1806</sup> BARNES, « Catechism and Confessionarios », *art. cit.*, p. 76-77 ; AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 10-11 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 55-56 ; NALLE et MANNHEIM, « Confession », *art. cit.*, p. 87 ; ALCÁNTARA ROJAS, « Nada esconderás, todo lo revelarás. », *art. cit.*, p. 278-279 ; ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 26-29.

<sup>1807</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, *op. cit.*, p. 11, 17 ; BARNES, « Catechism and Confessionarios », *art. cit.*, p. 73-74 ; ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 27, 29. Pour deux exemples marquants de cette méthodologie diachronique en Mésoamérique, se reporter à GRUZINSKI Serge, « Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas) », in SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES (dir.), *El placer de pecar y el afán de normar*, Mexico : INAH, 1988, p. 169-216 ; CHRISTENSEN Mark Z., *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion*, Stanford : Stanford University Press, 2013.

<sup>1808</sup> O'BANNION, « A Priest Who Appears Good », *art. cit.*, p. 337.

<sup>1809</sup> De ce point de vue, nous devons souligner l'intérêt des récents apports de FERREIRA DA MOTA Jacqueline, *A Confissão tupi: a problemática dos confesionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de Adone Agnolin, São Paulo : Universidade de São Paulo, 2017.

les rares écrits consacrées à la confession au sein des Réductions, celle-ci y a vite été marquée par une exacerbation des défis rencontrés partout ailleurs dans la colonie<sup>1810</sup>. De nombreux travaux portant sur le Mexique et le Pérou ont en effet souligné l'échec durable des tentatives d'intériorisation d'une notion individuelle du péché auprès de groupes indiens habitués à raisonner en termes d'infractions collectives ou bien de négociations avec des entités extérieures personnifiées<sup>1811</sup>. Par conséquent, l'adoption de l'examen de conscience et de sa dimension autobiographique, centrée sur la notion de culpabilité personnelle, a débouché sur des confessions laconiques et stéréotypées, marquées par l'absence de remords<sup>1812</sup>. Comme l'ont montré Guilherme Felipe puis Fabián Vega, dans la lignée des écrits de Mónica Martini, ces incompréhensions ont été particulièrement exacerbées chez les Guarani. La tonalité optimiste des premières *cartas anuas*, faisant état de néophytes n'ayant littéralement rien à déclarer et semblant exempts de péchés, une façon d'assumer à mi-mots l'inefficacité des pénitences, laisse place, notamment chez Cardiel, au constat amer d'une imperméabilité durable à l'idée même de contrition, justifiant le recours au probabilisme le plus radical, y compris en pleine moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, époque où les catéchismes péninsulaires jésuites se sont pourtant eux-mêmes convertis au rigorisme<sup>1813</sup>. Supposés inaptes à considérer leurs péchés intérieurement, d'en concevoir une douleur quelconque, de les dénombrer et de les narrer en détail, les habitants des missions récidivent constamment, raison pour laquelle l'absolution leur est concédée même en l'absence évidente de contrition réelle, presque impossible à établir<sup>1814</sup>. Un constat aussi clair devrait nous pousser à discréditer d'avance des manuels finalement bien peu représentatifs : à quoi bon, en effet, étudier des questionnaires dont nous savons que les interrogations sont restées sans réponse ?

Il en va tout autrement si nous dépassons ces affirmations historiographiques, très fortement marquées, là encore, par l'apologétique jésuite (les *cartas anuas* vantent

---

<sup>1810</sup> Les problématiques spécifiques rencontrées par les missionnaires auprès des Guarani en matière de confession sont pourtant identifiées dès 1687 par JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 337-339.

<sup>1811</sup> Nous revenons plus en détail sur l'appréhension guarani du péché (*angaipa*) comme « mort de l'âme » dans notre chapitre 9, notamment à propos de son assimilation à des animaux internes causant à terme la mort du pécheur, non sans lien avec un grand nombre de référents chamaniques consciemment réactivés par les missionnaires.

<sup>1812</sup> GRUZINSKI Serge, « Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México, siglos XVI-XVIII », *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica*, vol. 1, 1986, p. 9-33 ; KLOR DE ALVA, « Contar vidas », art. cit. ; HARRISON Regina, « Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hasta nuestros días », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 19, n° 37, 1993, p. 169-185 ; p. 169-176 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », art. cit., p. 49-51 ; PALOMO, « Jesuit Interior Indias », art. cit., p. 13.

<sup>1813</sup> Dans les deux dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, les *cartas anuas* changent déjà de ton et commencent à défendre le recours au probabilisme, en se référant notamment à l'*Itinerario* de Peña Montenegro, que nous présentons un peu plus bas dans notre propos. SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, op. cit., p. 39.

<sup>1814</sup> MARTINI Mónica P., « Los guaraníes y los sacramentos: conversión y malas interpretaciones (1537-1767) », *Teología*, vol. 50, 1987, p. 175-228 ; p. 204-210 ; FELIPPE Guilherme G., « Confessar, sim, mas nem tudo: o discurso inaciano sobre a confissão nas Reduções jesuíticas », *Espaço Ameríndio*, vol. 2, n° 2, 2008, p. 124-150 ; p. 127-130 ; VEGA Fabián R., « Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel », in *XVI Jornadas Interescuelas del Departamentos de Historia de la Facultad de Humanidades*, Mar del Plata : Universidad de Mar del Plata, 2017 ; p. 1, 4-5, 11. Ces auteurs observent un même silence relatif aux difficultés linguistiques des jésuites et à la gestion de l'après-confession.

à leur lectorat européen le succès des premiers Pères, Cardiel ambitionne de son côté de défendre l'utilité du probabilisme auprès d'une métropole déjà ralliée au rigorisme), si l'on prête attention aux textes. Car, au-delà des manuels de confession au sens strict, c'est-à-dire des questions en langue guarani, celles-ci sont souvent précédées ou suivies d'exhortations et de conseils aux pénitents visant à les aider à réaliser leur examen de conscience, avec un luxe de détails qui laisse penser à une véritable intégration de cette pratique, du moins par l'élite religieuse laïque des missions, tout particulièrement au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1815</sup>. En effet, si les textes précoces sont très laconiques et enchaînent les questions sans considérations pour l'avant et l'après-confession (chez Bolaños vers 1585, dans le *Confesionario* anonyme et le manuel d'Aragona avant 1629), la situation change à partir de Montoya en 1640<sup>1816</sup>. Son catéchisme ne se contente désormais plus de détailler les Dix Commandements, ceux de l'Église ou le principe post-tridentin de la confession elle-même, ni d'offrir un « *confesionario* » en bonne et due forme. La suite de questions est désormais introduite par une explication de leurs modalités et conclue par une exhortation tout aussi didactique. Mais le missionnaire liménien manifeste en outre la préoccupation de rajouter à son texte divers « traités » (*tratados*), l'un sur le bon usage du temps (« *cómo debe el cristiano gastar el tiempo* »), un autre sur la façon de bien se confesser (« *cómo se ha de confesar* »), puis une série de brèves considérations (« *exortación al penitente* », « *acto de contrición* », « *para los que confiesan a menudo* ») dont plusieurs d'entre elles sont destinées à ceux qui se confessent toutes les semaines : les « esclaves de la Vierge » (*esclavos de la Virgen, Tupãsy voja*)<sup>1817</sup>. Sans entrer dans des détails que nous allons développer plus tard, retenons que Montoya s'évertue à expliciter point par point tous les attendus de la confession, dans des recommandations destinées aux Indiens lettrés et plus uniquement aux Pères confesseurs, initiative qui va se prolonger dans le temps.

Ainsi, jusqu'en 1724 et le catéchisme de Yapuguay, nous retrouverons toutes les recommandations de Montoya dans les manuels postérieurs, notamment le fait de se recueillir chez soi ou à l'église pour faire son examen de conscience, de remémorer ses péchés en se rappelant les lieux et les personnes fréquentés, de prononcer un acte de contrition intérieur afin de susciter le remords et d'être en mesure de comptabiliser précisément ses fautes face au prêtre. Pour ce faire, Montoya préconise une méthode qui fera école, car on la retrouve notamment dans le traité *Educación cristiana* de 1713, dans les *Catecismos varios* de 1716 et chez Yapuguay, à savoir le fait de réaliser tous les soirs un examen de conscience avant de se coucher, en ayant recours à une cordelette

<sup>1815</sup> Par « manuel de confession », nous entendons les *confesionarios* au sens strict (questionnaires organisés suivant le Décalogue) mais également les textes liminaires entourant ces interrogatoires et, par extension, les doctrines issues des catéchismes et portant spécifiquement sur les Dix Commandements et les modalités de la confession post-tridentine.

<sup>1816</sup> L'ambition de Montoya en la matière est incontestable : son objectif est de promouvoir la confession mensuelle de tous les Indiens, hebdomadaire pour les dévots des congrégations. Les auteurs postérieurs se contentent de revendiquer quatre confessions annuelles. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 64r ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 71-72 ; CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 20v.

<sup>1817</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 200-217, 232-255, 302-306. Les ajouts de Montoya renvoient à une tradition européenne : les manuels « courts » sont destinés aux seuls confesseurs, les « longs » se dirigent aussi aux pénitents.

à nœuds (*tukumbo*) pour mémoriser chaque péché identifié, le dispositif devant être amené physiquement à confesse pour servir de support mnémotechnique. Le texte de 1713 ajoute à ces prolégomènes un guide consacré spécifiquement aux Indiens qui se confessent pour la première fois, et qui doivent donc apprendre cette technique<sup>1818</sup>. Celle-ci n'est pas anodine, car elle est directement importée des Andes, où le recours aux *kipu*, des arts de la mémoire textiles particulièrement prégnants dans l'empire inca, avait été préconisé par les Pères des Conciles liméniens, de la même manière que les glyphes aztèques avaient été détournés par les missionnaires méso-américains afin de favoriser l'intégration de la confession<sup>1819</sup>. Cette prolongation paraguayenne, tout au long de la période missionnaire, est d'autant plus remarquable que le recours aux *kipu*, utilisés notamment par les auxiliaires catéchétiques indiens andins, a été mis en cause dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les cordelettes étant finalement brûlées de peur que les *fiscales de la doctrina* et autres sacristains ou maîtres d'école ne prennent l'ascendant sur les confesseurs<sup>1820</sup>. Par ailleurs, le fait que l'*Educación cristiana* de 1713 et le *Manuale* de 1721 aient choisi de rédiger des « exhortations » (*pláticas*) liées à un type précis de pécheur récidiviste ou insincère indique bien que les jésuites se sont efforcés d'identifier les infractions particulièrement fréquentes, mais difficiles à découvrir et donc à éradiquer sur le temps long<sup>1821</sup>. Ces quelques exemples, choisis arbitrairement parmi un faisceau d'indices bien plus conséquent, suffisent à nous conduire à remettre en question le préjugé d'un échec radical de la confession guarani dont, après tout, le grand succès parmi les congrégations laïques indiennes et les vraies difficultés auprès des « rustiques » du petit peuple ne font que reproduire au Paraguay une dichotomie sociale formulée en des termes identiques au sein même des métropoles ibériques<sup>1822</sup>.

Une fois ce contexte complexe posé, à mi-chemin entre les Conciles de Trente et de Lima, probabilisme et rigorisme, conceptions européenne et amérindienne de la faute, appréhensions populaire et élitaire de la confession parmi les Guarani chrétiens, il convient de revenir à notre interrogation initiale. En quoi les manuels de confession sont-ils en mesure de compenser l'absence de sources judiciaires dans les Réductions ? De ce point de vue, il est fondamental de rappeler qu'en Europe même, depuis Trente, la confession est explicitement, et non métaphoriquement, rapprochée d'un jugement.

<sup>1818</sup> *Ibid.*, p. 214-215, 233-249 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 44v-48v, 80v-81v ; BANDINI ET AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 84r ; RESTIVO ET YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.20-47.

<sup>1819</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 32 ; HARRISON, « Confesando el pecado en los Andes », *art. cit.*, p. 176-177 ; ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 18.

<sup>1820</sup> ESTENSSORO Juan C., « El simio de dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 30, n<sup>o</sup> 3, 2001, p. 455-474 ; p. 469-471.

<sup>1821</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 95r-121v ; ANONYME, *Manuale*, *op. cit.* (section non paginée).

<sup>1822</sup> On retrouve en effet dans les manuels en guarani la segmentation entre textes « longs » destinés aux Indiens dévots, avec un fort degré de raffinement lexical, morphosyntaxique et stylistique et guides « courts » pensés pour les Pères les plus novices et le petit peuple. En métropole, la mise en parallèle des masses indiennes et des paysans péninsulaires est une constante chez certains théologiens. Voir respectivement, sur ces deux points, ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 19-24 ; PALOMO, « Jesuit Interior Indias », *art. cit.*, p. 3-4.

Comme l'avance John Bossy : « [l]a plupart [des théologiens tridentins] ont poussé ce raisonnement plus loin encore en affirmant qu'à travers le sacrement le prêtre exerçait une juridiction sur l'individu et ses crimes sur le modèle de la juridiction criminelle séculière issue du droit romain »<sup>1823</sup>. La judiciarisation du « tribunal de la conscience », également notée par Delumeau, était certes tempérée en Europe par le fait que bien des pénitents étaient en mesure d'en rétorquer à leur confesseur, surtout s'ils étaient issus des catégories sociales les plus favorisées et avaient eu accès à des traités sur la confession, leur permettant de rappeler aux prêtres eux-mêmes les modalités de leur devoir<sup>1824</sup>. Toutefois, dans une Amérique où, rappelons-le, la pastorale de la peur et la conception de la confession comme interrogatoire étaient de rigueur, la portée pénale de la pénitence a manifesté bien plus de vigueur, si bien que Jaime Valenzuela Márquez affirme que « [l]e prêtre [y] apparaît véritablement comme un juge qui doit connaître toutes les circonstances du délit et qui évalue et compare la gravité des fautes »<sup>1825</sup>. Pour certains historiens, le rôle de la confession au sein du dispositif répressif colonial demeure tout à fait central, dans la mesure où elle aurait très fortement contribué à l'intériorisation de l'ordre juridique ibérique, en poussant les Indiens à se convertir en juges de leur propre for intérieur, bien que d'autres auteurs pointent, en sens inverse, le peu d'impact réel de ce discours dans un auditoire en vérité très peu collaboratif<sup>1826</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans le cas spécifique des Réductions, il ne fait aucun doute que cette superposition entre domaines religieux et juridique était exacerbée, ne serait-ce que parce que les jésuites chargés des confessions étaient également responsables de l'administration de la justice quotidienne<sup>1827</sup>. Plus encore, comme nous le verrons, les principales peines imposées par la jurisprudence missionnaire étaient étroitement calquées sur les pénitences couramment exigées des confessés (les disciplines devenant des coups de fouet, les retraits des mois de prison, les jeûnes des régimes au pain et

<sup>1823</sup> BOSSY, « The Social History of Confession », *art. cit.*, p. 23. « Most of them pushed the development somewhat farther by arguing that in the sacrament the priest exercised jurisdiction over the individual and his offences on the model of a secular criminal jurisdiction Roman-law type. »

<sup>1824</sup> DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, *op. cit.*, p. 16, 30, 43 ; BURRIEZA SÁNCHEZ, « Un catecismo jesuítico », *art. cit.*, p. 70 ; MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 130 ; O'BANNION, « A Priest Who Appears Good », *art. cit.*, p. 334-335, 347-348 ; PALOMO, « Jesuit Interior Indias », *art. cit.*, p. 17. La situation péninsulaire était également atténuée par la *Bula de la Cruzada*, permettant aux pénitents de changer de confesseur, moyennant finances.

<sup>1825</sup> KLOR DE ALVA, « Contar vidas », *art. cit.*, p. 69, 72 ; AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 22-23 ; VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 52. « El sacerdote aparece verdaderamente como un juez que debe conocer todas las peripecias del delito, y que evalúa y contrasta la gravedad de las faltas. »

<sup>1826</sup> MACHADO CABRAL Gustavo C., « Os jesuítas e a construção da ordem jurídica: uma contribuição ao estudo da normatividade dos catecismos e confessionários na América portuguesa (séculos XVII-XVIII) », *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, vol. 39, n° 2, 2019, p. 275-297 ; p. 275-276, 278, 294 ; NALLE et MANNHEIM, « Confession », *art. cit.*, p. 87-89.

<sup>1827</sup> Cette situation hybride rappelle celle des États pontificaux, dont la spécificité législative a précisément inspiré à l'historiographie italienne ses réflexions sur la judiciarisation de la confession. Voir TURRINI Miriam, *La coscienza e le leggi: morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologne : Il Mulino, 1991 ; PROSPERI Adriano, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Turin : G. Einaudi, 1996<sup>2009</sup>.



à l'eau, les actes de dévotion des participations obligatoires à la liturgie, etc.)<sup>1828</sup>. Enfin et surtout, plus encore qu'en métropole, où elle était déjà mince, la frontière entre délit et péché se voit abolie dans les Réductions, de telle sorte que nous allons retrouver dans les manuels des questions relevant des infractions mentionnées par ailleurs dans les chroniques, avec de surcroît un certain nombre de crimes généralement passés sous silence dans ces dernières, car supposés absents des missions ou trop scandaleux pour être avoués à un lectorat européen. Pour ce dernier en effet, la République chrétienne des Guarani appliquait une justice exceptionnellement bénigne, parce que les Indiens étaient réputés ignorer les comportements les plus répréhensibles. Le fait même que ces cas ne soient pas cités uniquement dans les interrogatoires pénitentiels mais aussi dans des exhortations destinées aux fidèles, hors-confession, ajoute un intérêt et une crédibilité supplémentaires à ces documents, à plus forte raison lorsque nous en trouvons les échos dans les autres écrits en guarani que nous avons déjà eu l'occasion de mobiliser, à l'image des trois sources de la vie quotidienne ou bien des vocabulaires.

Toutefois, ces gages sont-ils suffisants pour nous assurer d'identifier dans les lignes des manuels de confession des références à des crimes ayant trait aux animaux ? Sur ce point, Berenice Alcántara Rojas nous rappelle d'abord, et ce n'est pas anodin, que les missionnaires avaient tendance à considérer que la capacité des Indiens à bien se confesser était la mise en pratique effective d'un procès d'humanisation initié par la théorie catéchétique<sup>1829</sup>. Nous retrouvons effectivement ce discours dans les textes de notre corpus, notamment *Educación cristiana*, où le pénitent incapable de se confesser est assimilé à un *tajasu*, un porc (peut-être un pécari) troublant l'eau claire du sacrement en se vautrant dans le péché, ou lorsque Yapuguay affirme que le fait de discriminer les bonnes et les mauvaises actions est le propre des *ijarakuaava'e*, c'est-à-dire les « êtres rationnels », ce qui nous ramène aux considérations de notre chapitre précédent<sup>1830</sup>. Cependant, au-delà de ces représentations générales, ce qui nous intéresse ici est bien l'identification de pratiques réelles, que ce soit du point de vue des relations anthropozoologiques ou de leur judiciarisation. Pour cette raison, si nous considérons que les missions rapprochent la confession du procès, il devient particulièrement intéressant d'interroger l'existence, au sein des Réductions, d'un type très spécifique de procédure judiciaire héritée du Moyen Âge, réactivée en Europe à l'époque moderne mais encore négligée par l'historiographie : les procès d'animaux, au sens de mise en jugement de non-humains accusés ou victimes d'actes perçus comme contraires à l'ordre naturel. Longtemps cantonnée à la curiosité des folkloristes, et souvent à leur condescendance, l'étude de la personnification animalière menée par les juristes européens a connu un

<sup>1828</sup> VALENZUELA MÁRQUEZ, « Confesando a los indígenas », *art. cit.*, p. 53. On retrouve l'emprisonnement, les coups de fouet parfois publics, les cheveux rasés chez OLIVER, *Breve noticia, doc. cit.*, f<sup>os</sup> 19v-20r ; MIRANDA, *Sinopsis, op. cit.*, p. 80.

<sup>1829</sup> ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 18.

<sup>1830</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 96v-97r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.199-202.

regain d'intérêt, des médiévistes d'abord, puis des modernistes, sous l'influence des recherches d'Esther Cohen, de Joyce Salisbury et, en France, de Michel Pastoureau<sup>1831</sup>.

Combinés, leurs travaux ont démontré la difficulté de retracer l'origine de ces pratiques, mal documentées pour l'Antiquité et le Haut Moyen Âge, malgré des indices liés aux cultures grecque, hébraïque et surtout germanique. C'est à compter du XIII<sup>e</sup> siècle que les procès d'animaux sont conservés, se diffusent puis atteignent leur zénith dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, avant de connaître un lent déclin jusqu'à la fin de l'Ancien Régime<sup>1832</sup>. Bien que peu de cas aient été détectés en contexte ibérique, sans doute par manque d'études, l'existence de cette jurisprudence est associée au catholicisme, dans la mesure où elle a été l'objet de critiques en terres protestantes, conduisant à son abolition partielle<sup>1833</sup>. Une typologie, qu'il nous reviendra d'affiner plus bas, met ainsi en évidence l'existence de trois grands types de procès<sup>1834</sup>. Le premier est lié aux autorités civiles et consiste en la mise en jugement d'un individu animal, toujours domestique et généralement accusé d'homicide, tandis que le second, mené à bien par des cours ecclésiastiques, réside dans l'accusation d'un collectif animal nuisible, pour des dégâts causés aux activités de subsistance humaine. Un troisième type, mixte, se développe surtout à l'époque moderne sous l'influence de l'Inquisition : il implique comme dans les procédures civiles de persécuter des bêtes domestiques à titre individuel, mais pour des motifs relevant soit de la sorcellerie, soit de la bestialité.

Dans les trois cas, l'intérêt des historiens a été retenu par le traitement accordé aux animaux, emprisonnés puis présents à leur procès où, jugés responsables de leurs actes car doués d'intentionnalité, ils disposent d'un avocat et d'un droit de réponse aux même titre que les humains, avant d'être, en cas de condamnation, soumis à des châtiments tout à fait identiques (pendaison ou décapitation, bannissement, bûcher dans les cas de sorcellerie ou de bestialité...), sans que leurs propriétaires ne se voient pénalement impliqués dans la procédure, sauf à titre de témoins ou pour payer des

---

<sup>1831</sup> COHEN Esther, « Law, Folklore and Animal Lore », *Past & Present*, vol. 110, 1986, p. 6-37 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 130-139 ; PASTOUREAU Michel, « Une justice exemplaire : les procès intentés aux animaux (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) », in *Symboles du Moyen Âge : animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris : Léopard d'or, 2012, p. 173-200. Parmi les travaux des folkloristes, aujourd'hui critiqués pour leur discours positiviste et téléologique, AGNEL Émile, *Curiosités judiciaires et historiques du Moyen Âge : procès contre les animaux*, Paris : J.B. Dumoulin, 1858 ; AMIRA Karl von, « Thierstrafen und Thierprocesse », *Mitteilungendes Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, vol. 12, 1891, p. 545-605 ; EVANS Edward P., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, Londres : W. Heinemann, 1906.

<sup>1832</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 10, 15, 17, 20, 27 ; ROUSSEAU Michel, « Les procès d'animaux », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-1, p. 89-98 ; p. 91-93 ; DINZELBACHER Peter, « Animal Trials: A Multidisciplinary Approach », *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 32, n° 3, 2002, p. 405-421 ; p. 410-411, 419 ; GIRGEN Jen, « The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals », *Animal Law Review*, vol. 9, 2003, p. 97-133 ; p. 100, 105-106, 115-116, 121 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 35, 42.

<sup>1833</sup> DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 406, 411.

<sup>1834</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 10, 17, 34 ; ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 89-91 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 407-408 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 99, 114-115 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 43-47.

frais. Dans le cadre des débats législatifs récents sur la personnalité juridique des animaux, cette jurisprudence, leur reconnaissant la qualité de coupables mais pas de victimes, est de plus en plus citée pour justifier l'existence de précédents historiques<sup>1835</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'intérêt pour nous est ici de considérer, suivant Salisbury et l'ensemble des chercheurs ayant analysé ces dossiers, qu'ils manifestent une forme de malaise croissant dans la fixation des frontières anthropo-zoologiques au Moyen Âge et surtout à l'époque moderne<sup>1836</sup>. Sans doute issue du droit coutumier, la pratique des procès animaliers est en effet entrée en collision avec la scolastique thomiste, certes gradualiste mais réfutant, comme nous l'avons vu, l'existence d'une rationalité animale à part entière. Du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'interminables débats ont déchiré juristes et théologiens afin de déterminer la pertinence des procédures judiciaires traitant les animaux en rationnels. Or, l'argument classique brandi par leurs défenseurs est le fait qu'elles visent en réalité à rétablir la hiérarchie naturelle et divine, celle de la « grande chaîne des êtres », en punissant de manière exemplaire les non-humains se livrant à des actes antisociaux, avec ou sans influence démoniaque, actes qui les rapprochent des vices humains, tels l'homicide, la bestialité ou la sorcellerie<sup>1837</sup>. Précisément, c'est pour cette raison que l'existence de procès animaliers doit être interrogée en contexte missionnaire. Les crimes leur étant liés correspondent en effet aux péchés consignés dans les manuels de confession. Mais il y a plus encore : cette tradition légale étant très fortement associée aux tribunaux ecclésiastiques, à la religion catholique et au bétail, il y a fort à parier que ces cadres mentaux et pratiques, faisant partie intégrante de la vie quotidienne du clergé européen, ont été transposés par la Compagnie de Jésus dans ses missions, dont le succès reposait, comme nous le savons à présent, à parts égales sur l'introduction du christianisme, de l'élevage mais aussi d'une frontière, se voulant la plus étanche possible, entre domaines humain et animal. Or, c'est cette frontière que les procès animaliers visaient à mettre en scène, d'une manière tout à fait ambiguë.

Concrètement, notre étude s'appuiera donc sur une mise en correspondance du contenu des manuels de confession en guarani spécifiquement lié aux animaux et des pratiques judiciaires en vigueur à l'époque moderne. Pour cela, nous privilégierons l'examen de trois des Dix Commandements : le Premier, portant sur la prohibition de l'idolâtrie et de la sorcellerie, le Sixième, réprimant les contacts sexuels avec les bêtes

---

<sup>1835</sup> Nous renvoyons ici à la réforme du Code civil français, dont l'article 515-14 reconnaît désormais aux animaux le statut « d'êtres vivants doués de sensibilité ». En contexte hispanique, l'attribution d'un droit à la vie et à la protection contre les maltraitances, spécifique aux grands singes, a suscité nombre de débats en Espagne à partir de 2008, dont les historiens des procès animaliers se sont fait l'écho. Voir DOPICO BLACK, « The Ban and the Bull », *art. cit.* ; p. 241.

<sup>1836</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 139 ; COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 36-37 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 420 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 119-120. Ces auteurs évoquent d'autres facteurs, comme les contextes de crise politique ou les intérêts financiers des différentes juridictions menant à bien ces procès, voire l'émergence d'une culture juridique à vocation universelle.

<sup>1837</sup> Sans nier l'intérêt de l'hypothèse de Salisbury, les historiens français évoquent plus volontiers une préoccupation des autorités pour une « justice exemplaire », mettant en scène les animaux afin de mieux exhiber sa propre autorité. Voir ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 94-95 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 52-53.

et le Septième, pénalisant le vol de bétail. Nous constaterons que le premier cas se rapproche des jugements ecclésiastiques portant sur les animaux familiers des sorciers européens, que le second transpose les procédures relevant d'actes de bestialité et que le troisième inaugure au Paraguay et, plus généralement en Amérique coloniale, une jurisprudence unique consistant dans le fait de punir la mise à mort d'un boeuf avec la même sévérité et les mêmes conséquences que l'homicide, innovation légale propre aux Réductions et inversant très radicalement les présupposés ontologiques des procès animaliers métropolitains, puisque le boviné y acquiert le statut de victime et non plus simplement d'accusé. Afin de bien jauger la spécificité guarani et paraguayenne en la matière, nous comparerons notre corpus de manuels de confession aux trois ouvrages de référence à l'échelle de la Vice-Royauté du Pérou : le traité imprimé suite au Concile Lima III (1585) puis le *Ritual formulario* (1631) et l'*Itinerario para párrocos de indios* (1668) attribués au curé d'Andahuaylillas Juan Pérez Bocanegra et à l'archevêque de Quito Alonso de la Peña Montenegro, dont l'influence au Paraguay semble considérable<sup>1838</sup>.

Ce faisant, nous serons surtout amenés à identifier, une fois de plus, de fortes contradictions dans le discours jésuite, réprimant les contacts vocaux et sexuels avec la faune américaine et le bétail européen, tout en promouvant la personnification voire l'humanisation des bœufs de trait. Loin de relever de la « petite histoire » ou du cabinet de curiosité, ces enjeux nous permettront de noter la persistance, au sein de la langue guarani, de paradoxes liés au langage, à la parenté voire à la mise à mort des animaux, lesquels ont en partie subsisté jusqu'à nos jours. Plus encore, l'étude de ces « crimes animaliers » nous permettra de contribuer à plusieurs débats anthropologiques sur le chamanisme, la promiscuité sexuelle interspécifique ou les tabous portant sur certaines classes d'animaux, d'autant plus que, comme l'a démontré l'ethno-histoire, l'influence des manuels de confession coloniaux sur les représentations amérindiennes actuelles est très loin d'être négligeable<sup>1839</sup>. Ce n'est, en tout état de cause, qu'au prisme de ces exemples concrets que nous pourrions confirmer ou infirmer les doutes que nous

<sup>1838</sup> ACOSTA José de et ATIENZA Juan de (dir.), *Confesionario para los curas de indios*, Lima : A. Ricardo, 1585 ; PÉREZ BOCANEGRA Juan, *Ritual formulario e institución de curas*, Lima : J. de Contreras, 1631 ; PEÑA MONTENEGRO Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*, Anvers : J.B. Verdussen, 1668<sup>1726</sup>. La présence de ce dernier ouvrage parmi les livres des Pères paraguayens et sa très forte influence sur eux ont été notées par VEGA, « Confesión y pecado », *art. cit.*, p. 5. Un autre ouvrage à prendre en compte est un traité édité en castillan aux presses des Réductions, contenant un modèle d'examen de conscience, mais se dirigeant avant tout aux jésuites eux-mêmes. GARRIGA Antonio, *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida*, Loreto : s.e., 1713. Enfin, nous ferons référence, lorsque cela s'avèrera nécessaire, aux manuels de confession édités en langue tupi depuis l'Europe, à destination des missions jésuites du Brésil.

<sup>1839</sup> HARRISON, « Confesando el pecado en los Andes », *art. cit.*, p. 177-182. Notons que, comme l'ont remarqué Métraux, Cadogan, Melià et Grünberg, la justice pénale guarani contemporaine reste entre les mains des chamanes, punissant l'adultère, le vol et la calomnie par des coups de fouet et la sorcellerie par des exécutions (au bûcher) qui ne sont pas sans rappeler les Réductions. MÉTRAUX Alfred, « Religion and Shamanism », in STEWARD Julian H. (dir.), *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington : Government Publishing Office, 1949, p. 559-599 ; p. 596 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 115-120 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 222, 235, 272.

avons formulés quant au succès de l'entreprise de réforme des catégories anthropozoologiques animistes promue par les Pères auprès des habitants de leurs Réductions.

### 2.3.1. L'ornithomancie superstitieuse

À l'heure actuelle, les procès animaliers les mieux connus et les plus étudiés relèvent de la juridiction ecclésiastique, généralement épiscopale en terres catholiques. Contrairement aux procédures civiles, ils ne se prononcent pas contre des individus non-humains mais contre des collectifs relevant par définition de la « vermine ». À l'époque moderne, ce terme, que l'on peut traduire en castillan par *plaga*, renvoie à une catégorie légale<sup>1840</sup>. Relève de la vermine tout animal mettant en danger la survie d'une société humaine en s'en prenant à ses ressources alimentaires, qu'elles soient végétales ou animales. À une époque où la découverte du microscope est encore récente, et où l'aristotélisme fait, comme nous l'avons vu, encore loi, les espèces associées à cette menace sont désignées sous le terme de « bestioles » (*sabandijas*), c'est-à-dire comme des « animaux imparfaits », ne se reproduisant pas et se métamorphosant à l'issue de la génération spontanée, liée à la décomposition des corps et à l'influence du climat<sup>1841</sup>. Cette définition large explique pourquoi on retrouve, sous la même catégorie, un très grand nombre d'insectes, mais aussi la plupart des rongeurs et plusieurs animaux dits « parfaits », tels que les renards ou les corbeaux. Comme l'a démontré Mary Fissell, en réalité, tout animal nocif, réputé vicieux voire capable de comprendre et de manipuler le langage symbolique humain, relève de la vermine. Plus que la répugnance, c'est bien la peur qui caractérise alors le rapport humain à ces ravageurs, souvent perçus comme des « armées » sournoises et menaçantes, obéissant volontiers au Diable et relevant en tout cas du châtement divin, précurseur des famines, des épidémies et des guerres<sup>1842</sup>.

Ce fatalisme, lié en grande partie à l'absence de moyens techniques efficaces pour lutter contre les nuisibles, explique pourquoi leur répression appartient au clergé. Au sens strict, les procès ecclésiastiques de vermines ne concernent que très rarement les animaux « parfaits », dont la destruction revient aux autorités civiles via des battues. La mobilisation des cours épiscopales n'est donc envisageable que dans des cas de force majeure, face à des menaces dépassant de loin les ressources humaines laïques<sup>1843</sup>.

<sup>1840</sup> DA, vol. 5. « *Plaga. Se llama también la calamidad grande, que ordinariamente envía Dios a las Provincias, Reinos o lugares, en castigo y pena de sus culpas, como la langosta, peste, hambre y otras semejantes.* »

<sup>1841</sup> OGILVIE, « Nature's Bible », *art. cit.*, p. 8-9, 12 ; BARATAY Éric, « La théologie à la campagne : exorcisme et excommunication des insectes en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Lo Sguardo*, vol. 18, n° 2, 2015, p. 189-200 ; p. 191.

<sup>1842</sup> FISSELL Mary, « Imagining Vermin in Early Modern England », *History Workshop Journal*, n° 47, 1999, p. 1-29 ; p. 3-4, 11, 15, 18. Paradoxalement, ces attributs tendent à rapprocher la « vermine » de certains traits proprement humains.

<sup>1843</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 14 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 409-410, 414 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 102 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 42-44. La référence pour l'analyse de ces procès est l'étude pionnière de CHÉNE Catherine, *Juger les vers : exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne*, Lausanne : Université de Lausanne, 1995.

Peu formalisée par le droit canon, elle répond à la procédure suivante : sur demande des responsables séculiers, un représentant de l'espèce incriminée est capturé et doté du statut légal de mineur. En présence de son avocat, il est confronté à l'évêque, qui lui intime de quitter la paroisse concernée dans un délai donné. Ce bannissement est le plus souvent compensé par la concession symbolique d'un lopin de terre inculte qui doit permettre aux nuisibles de s'y réfugier. L'avocat plaide les meilleures conditions de ce retrait pour son client, en avançant généralement son irrationalité, son droit à la vie, sa manipulation par le Diable voire, pour les animaux « parfaits », la défense de sa progéniture. Une fois la plaidoirie effectuée, l'individu animal ayant comparu devant la cour est relâché. Si le délai fixé par le tribunal n'est pas respecté, le clergé utilise un vaste éventail de peines à la terminologie particulièrement floue, allant de l'exorcisme à l'excommunication, en passant par l'anathème<sup>1844</sup>. L'échec de ces mesures débouche sur des pénitences collectives ou sur un autre procès, selon que les clercs associent la faillite de la négociation aux péchés de la population ou à l'inobéissance des nuisibles.

Documentés à partir du IX<sup>e</sup> siècle, ces « jugements de vers », pour reprendre l'expression de Catherine Chêne, connaissent leur essor à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Éric Baratay relève ainsi l'existence de 110 demandes d'exorcismes d'insectes dans le seul diocèse de Besançon au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec un pic touchant les années 1750-1760 et un déclin amorcé avec la Révolution<sup>1845</sup>. Mal connues, les origines théologiques de ces procédures sont polémiques, car l'idée même de juger des êtres irrationnels et, plus encore, d'excommunier des collectifs non baptisés, relève de la contradiction. Hostile à ces compromissions, le thomisme contribue involontairement à en justifier la pratique à travers la théorie de la génération spontanée, de la chaîne des êtres et de la possession démoniaque des animaux, qui justifient l'anathème<sup>1846</sup>. Cette jurisprudence répond surtout à une demande populaire et engage le rôle social de l'Église face à des menaces irréductibles aux moyens de lutte temporels. L'enjeu nous apparaît de manière plus claire si nous tenons compte du fait que la majorité de ces procès ont pour cible les nuées de criquets qui, comme le rappelle Robert Delort, demeurent la principale calamité périodique de l'époque moderne. Or, la réaction des ouailles à ce fléau est en grande partie conditionnée par le discours clérical lui-même, se fondant sur l'Ancien Testament et le renvoi à la Huitième Plaie d'Égypte pour expliquer les causes et les remèdes d'une calamité entraînant famines, épidémies, mort du bétail, hausse des prix et faillites inévitables, généralement sur plusieurs années<sup>1847</sup>.

<sup>1844</sup> BARATAY, « La théologie à la campagne », *art. cit.*, p. 190, 194-197.

<sup>1845</sup> *Ibid.*, p. 189, 200 ; COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 15, 17 ; ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 93-94 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 42-43.

<sup>1846</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 13-14, 20-21, 24, 30 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 409, 412, 417-418.

<sup>1847</sup> DELORT, *Les animaux ont une histoire*, *op. cit.*, p. 215-221. Voir notamment Exode 10:1-20 et Apocalypse 9:3-10. Le poids psychologique considérable de cette menace est difficile à mesurer depuis une époque contemporaine disposant de moyens de lutte efficaces et de capacités de production alimentaire incommensurables.

En Espagne, peu de procès de vermines ont encore été identifiés, les historiens associant ce silence à l'influence normalisatrice de l'Inquisition et à la législation propre à la Castille qui, effectivement, nie formellement la responsabilité pénale des animaux depuis Alphonse XI en 1348 et les Rois catholiques en 1480, position renforcée par ailleurs par les Conciles de Latran IV et de Trente<sup>1848</sup>. Toutefois, ces réticences sont contrebalancées par la prégnance exceptionnelle des attaques de criquets en Péninsule. Les quelques procès documentés sont alors principalement liés à cette menace, en particulier celui de Párraces, près de Ségovie, vers 1650. Celui-ci est fondamental, car ses actes mettent en évidence le fait que les insectes sont explicitement jugés pour le fait de ne plus respecter la hiérarchie entre humains et animaux, orgueil qui les aurait poussés à s'en prendre aux champs et qui justifierait « l'excommunication indirecte » prononcée par le juge ecclésiastique, un criquet à la main<sup>1849</sup>. Rappelons, pour saisir la logique de ces coutumes, que le Conseil de Castille n'organise de véritable plan de lutte laïque contre les criquets qu'en 1755, sur le modèle de la mobilisation en temps de guerre, ce qui implique le recours au bétail et à l'araire pour détruire les œufs pondus chaque été, puis la capture et l'enfouissement des adultes à l'aide de sacs, mais ne fait que limiter des dégâts, « l'épidémie » (*epidemia*) de vermines ne pouvant être stoppée, en rigueur, que par un changement providentiel et imprévisible des vents<sup>1850</sup>. Dans un tel contexte, l'interdiction des fêtes, les processions pénitentielles, les messes et, en dernier lieu, les procès ecclésiastiques, font partie des moyens de défense disponibles.

La longue évocation de ces pratiques était nécessaire, dans la mesure où elles n'ont pas tardé à être importées au Nouveau Monde, où l'on retrouve, comme Martha Few l'a démontré, les mêmes enjeux, les mêmes réactions et la même chronologie, la prise en main laïque du problème datant des Réformes bourbonniennes<sup>1851</sup>. La situation est pourtant beaucoup plus précaire en Amérique, dans la mesure où les ravages de la Conquête et la mise en place d'une économie extractiviste ont aggravé la menace déjà ancienne des vermines, notamment des criquets mais aussi des fourmis et termites,

<sup>1848</sup> SANZ LARROCA Juan C., « Excomunicaciones y procesos judiciales contra seres irracionales en la España del siglo XVII », *Espacio, tiempo y forma*, vol. 22, 2009, p. 45-71 ; p. 47-50, 52, 54, 61, 71. Cet auteur a consacré une étude complète à la question dans SANZ LARROCA Juan C., *Las respuestas religiosas ante las plagas del campo en el XVII español*, Berlin : Editorial Académica Española, 2012. Un procès a été intenté par des pêcheurs contre des dauphins à Oviedo en 1616.

<sup>1849</sup> SANZ LARROCA, « Excomunicaciones y procesos judiciales », *art. cit.*, p. 58-69 ; DOPICO BLACK, « The Ban and the Bull », *art. cit.*, p. 238-241. Sur le procès de Párraces, voir la retranscription documentaire et l'analyse respectivement offerts par ZARCO CUEVAS Julián, « Pleito que se puso en la abadía de Párraces para el exterminio de las langostas », *Archivos*, s.n., 1932, p. 313-348 ; TOMÁS Y VALIENTE Francisco, « Delincuentes y pecadores », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza Editorial, 1990, p. 11-31 ; p. 22-30. Les actes de ce jugement font référence à des procédures antérieures ayant touché en Espagne des rats et des hirondelles.

<sup>1850</sup> ALBEROLA ROMÁ Armando, « Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756 », *Revista de Historia Moderna*, vol. 21, 2003, p. 383-410 ; PERIS FELIPO Francisco J., « Apuntes sobre la lucha contra la plaga de la langosta en los escritos de los siglos modernos », *Tiempos Modernos*, vol. 17, 2008, p. 1-13. En rigueur, des mesures ont été prises par Philippe II en 1593 et Philippe V en 1723, à l'échelle municipale uniquement.

<sup>1851</sup> FEW Martha, « Killing Locusts in Colonial Guatemala », in FEW Martha et TORTORICI Zeb (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 62-92.

bénéficiant de l'introduction et la concentration de plantes européennes dénuées de moyens de défense face à ces ravageurs. Pour cette raison, la référence aux « bestioles » américaines est constante sous la plume des chroniqueurs, qui lient leur prégnance à l'influence néfaste d'un climat particulièrement humide et chaud et à l'omniprésence rageuse du Diable, refusant de céder son domaine suite à l'arrivée du christianisme<sup>1852</sup>. Il ne pouvait en être autrement au Paraguay, où l'on retrouve exactement ce discours dès le XVI<sup>e</sup> siècle chez les premiers conquistadores, ne manquant pas de faire part de leur consternation face aux crises alimentaires qu'ils déclenchent en débarquant dans un Río de la Plata en proie à des infestations chroniques de criquets<sup>1853</sup>. On identifie, un à deux siècles plus tard, les mêmes lamentations chez les missionnaires jésuites, malgré le désintérêt de l'historiographie pour cette problématique, récemment remise à l'ordre du jour par Jean Baptista et par Tuani de Cristo<sup>1854</sup>. Tous deux insistent sur l'intérêt de développer une histoire environnementale des Réductions où, selon eux, la mise en place de cultures intensives, la concentration démographique puis l'érosion des sols auraient créé un terreau propice aux nuées de criquets, qui se reproduisent plus aisément sur des terrains épuisés et y causent famines et épidémies chroniques. Nous avons-nous-mêmes eu l'occasion d'attirer l'attention sur l'impact de l'installation des missions concernant l'éthologie d'autres nuisibles, tels les mulots ou les tatous<sup>1855</sup>. Or, nous savons par ailleurs que les rares procès de nuisibles connus en Amérique ont eu lieu au Brésil, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, à la demande de franciscains du Maranhão, face à des invasions de termites<sup>1856</sup>. Pouvons-nous retrouver la présence de procès de ce type dans le Paraguay des jésuites, en dépit de son isolement juridictionnel relatif ?

Ce premier type de jugement n'entretient certes que des liens assez ténus avec les manuels de confession, dans la mesure où il n'implique pas directement des actes répréhensibles de la part des Indiens. Nous en retrouvons toutefois la trace au niveau du *Confesionario* anonyme et de l'ouvrage d'Aragona, tous deux précoces, à travers leur appréhension du Troisième Commandement, veillant sur l'assistance obligatoire à la messe dominicale. À la longue liste de motifs avancés par les Guarani pour ne pas se rendre à l'église (maladie, règles, pluie, manque de vêtements et nécessité de prendre soin de leur bétail *cherymba*, nous y reviendrons), ces deux sources ajoutent un cas qui

<sup>1852</sup> DOS SANTOS Christian F.M. et SILVA FILHO Wellington B., « Pragas da colônia: insetos na América portuguesa do século XVI », *Revista Latino-Americana de História*, vol. 2, n° 8, 2013, p. 161-182 ; p. 169, 176-178.

<sup>1853</sup> SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 96, 115 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f°s 22v-23r ; DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, *op. cit.*, p. 57. Les criquets ont joué un rôle décisif dans les difficultés des premiers conquistadors, car ils ont dévasté les régions de Buenos Aires et d'Asunción juste au moment de l'arrivée de la flotte de Mendoza.

<sup>1854</sup> BAPTISTA et DOS SANTOS, *Dossiê Missões*, *op. cit.*, vol. 2, p. 34-42 ; DE CRISTO et DA SILVA LAROQUE, « Ações não humanas », *art. cit.* ; p. 140, 147. Ce manque durable d'intérêt de l'historiographie pour un enjeu pourtant décisif est également identifié dans le cas du Brésil par DOS SANTOS et SILVA FILHO, « Pragas da colônia », *art. cit.*, p. 162.

<sup>1855</sup> BRIGNON, « Un bouleversement éthologique en cascade », *art. cit.* ; p. 96-98.

<sup>1856</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 13 ; ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 89-91 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 100. La demande de ces moines missionnaires à leur évêque, datée de 1713, mériterait à elle seule une étude détaillée, sur le modèle du procès espagnol de Párraces.



disparaît dans les manuels postérieurs : « parce que j'ai surveillé les oiseaux, parce que j'ai surveillé les perroquets » (*gyra ra'ârômo, tua'a ra'ârômo, guardando los pájaros, guardando los loros*), sur le modèle d'une réponse antérieure, « parce que j'ai surveillé mon jardin » (*cheko ra'ârômo, guardando mi chacra*)<sup>1857</sup>. On retrouve littéralement cette expression dans les manuscrits Luján et Güllich, dont les dialogues font référence à plusieurs reprises à la nécessité de protéger les semis des perroquets et autres nuisibles ailés, les familles négligentes étant condamnées à la famine<sup>1858</sup>. Les enfants sont mobilisés pour les faire fuir, à grands renforts de cris et de flèches, pratique confirmée par Peramás, lequel affirme que c'est notamment la tâche des jeunes filles, frappant dans leurs mains<sup>1859</sup>. Le terme de *plaga* est, de fait, explicitement associé aux perroquets chez Guevara, qui cite des nuées d'oiseaux obscurcissant le ciel lors des récoltes de maïs<sup>1860</sup>. Cardiel les compare pour sa part aux moineaux européens, en les jugeant plus voraces encore<sup>1861</sup>. Mais c'est surtout Sánchez Labrador qui évoque les ravages causés par les perroquets (*paraka'ò*), colombes (*apykasu, jeruti*), perdrix (*inambu*) et grives (*chopi*), imposant d'avoir recours à de la paille pour dissimuler les semis et les jeunes pousses, d'autres oiseaux comme les vautours *uruvu* détarrant les patates douces<sup>1862</sup>. Il y a donc bien un problème chronique de vermines dans les missions, dont les oiseaux ne sont pas un cas isolé<sup>1863</sup>. Remarquons à ce sujet que, jusqu'à leur expulsion, les Pères manifestent toujours dans leurs écrits une ferme croyance en la génération spontanée et en la métamorphose des nuisibles, postulant par exemple que les vers des bambous *takuára* se transforment en papillons puis en rats ravageurs. Guevara, encore lui, pense que les colibris sont issus de papillons, tandis que Lozano parle « d'animaux imparfaits » au sujet des serpents<sup>1864</sup>.

La liste des *plagas* paraguayennes est en effet longue, comme en témoignent les écrits de Sepp, admettant dans ses mémoires que la culture de la vigne ne se fait qu'au prix d'une occupation constante de huit enfants, chargés de brûler les fourmis et faire fuir les guêpes et les oiseaux. Il préconise alors dans ses instructions pratiques de brûler les essaims et d'ébouillanter les fourmilières. Plus encore, il confie que le seul remède à une invasion de termites dans une habitation est de reboucher, inlassablement, les orifices de la termitière, chaque soir, avec du sable fin. C'est bien suite à l'attaque de

<sup>1857</sup> ANONYME, *Confesionario*, *doc. cit.* ; ARAGONA, *Confesionario*, *doc. cit.* Aucun de ces deux manuscrits n'est paginé.

<sup>1858</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 56-60, 116-119, 129-135 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Harrisburg]*, *doc. cit.*, p. 153-156.

<sup>1859</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>1860</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1861</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>1862</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 10-12, 156-158.

<sup>1863</sup> Remarquons qu'à terme, les jésuites apprennent à tirer parti de cette voracité des oiseaux paraguayens. C'est en effet eux qui permettent la domestication du maté, les Pères ayant observé que les graines germaient plus facilement une fois dévorées et déféquées par des toucans. Ces derniers, demeurant sauvages, contribuent à la domestication de la principale source de revenu des Réductions, procédé jalousement gardé secret par les ignatians.

<sup>1864</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 219, 241, 246, 311-312, 342-343 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 62-63. Ces représentations sont reprises telles quelles d'auteurs du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 22v-23r.

ces insectes, causée par la surpopulation de San Miguel, que Sepp doit mener l'exil qui conduira à la fondation de la nouvelle mission de San Juan Bautista<sup>1865</sup>. Guevara parle à ce sujet « d'armées » de fourmis volantes, obligeant les missionnaires à fuir, raison pour laquelle les mémoires administratifs ordonnent régulièrement, dans les années 1710, de murer le potager des Pères, afin de les protéger de cette menace. La lecture de ces textes nous laisse véritablement l'impression d'un état de siège permanent<sup>1866</sup>. Les termites seraient en mesure de prendre le contrôle d'une barque arrimée à une berge, d'après le récit d'un Cattaneo horrifié à son arrivée au Paraguay<sup>1867</sup>. Elles vont jusqu'à être capables de provoquer l'effondrement de l'église et la perte du retable de San Joaquín, comme l'a vécu à ses frais Dobrizhoffer<sup>1868</sup>. Ce dernier en tire un constat tout à fait remarquable, qui témoigne bien du sentiment d'impuissance des ignatiens.

Au Paraguay, j'ai eu l'occasion de me familiariser en détail avec le pouvoir des fourmis. [...] Les Portugais ont un vieux dicton, selon lequel les fourmis sont les reines du Brésil. Certainement, nous avons découvert qu'elles étaient souveraines au Paraguay. On peut dire qu'il y a plus de difficultés à conquérir ces insectes qu'à soumettre l'ensemble des Indiens<sup>1869</sup>.

On pourrait rajouter à ce tableau apocalyptique les autres espèces ravageant les jardins (pécaries, tatous, capybaras), la volaille (rapaces, chauves-souris, coatis, félidés, aguaras) et le bétail (jaguars, pumas, urubus, condors) ainsi que les légions de mulots dévorant les greniers missionnaires et mettant à l'occasion le feu aux Réductions en rongant les bougies de suif<sup>1870</sup>. Toutefois, la *plaga* paraguayenne par excellence reste, comme en Espagne, la *langosta*, c'est-à-dire le criquet. Comme l'explique Lozano, ce dernier envahit périodiquement la région depuis le vaste désert du Chaco, qui lui sert de gigantesque incubateur<sup>1871</sup>. Sans toucher systématiquement toutes les Réductions, il les affecte sans répit, année après année, les unes après les autres<sup>1872</sup>. Dobrizhoffer note que l'arrivée des nuées déclenche une mobilisation générale des Guarani, dont les moyens, dérisoires, sont les mêmes qu'en Péninsule : on les capture en masse pour les

<sup>1865</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 74-75, 173-174 ; SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 42.

<sup>1866</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 72-74 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 67-69, 74-75.

<sup>1867</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 347, 384-385. Il confirme aussi l'impossibilité de cultiver la vigne, idée que l'on retrouve chez CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 5v ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 44-45.

<sup>1868</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 331-337.

<sup>1869</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 334, 336. « In Paraguay, I was made thoroughly acquainted with the power of ants. [...] The Portuguese have an old saying, that the ants are the queen of Brasil. Certainly we have found them the sovereigns of Paraguay. There may be said to be more troubles in conquering these insects, than all the savages put together. »

<sup>1870</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 22-23, 26-27 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, 292-293, 302, 331-334 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 66 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 390 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 156-158, 282-286 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 26-28, 143, 145, 150, 184 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 238, 260-261, 270, 275-277, 287, 302-303, 310-311, 317-318, 327, 330 et vol. 2, p. 341-343.

<sup>1871</sup> LOZANO Pedro, *Descripción corográfica del terreno, ríos, árboles y animales de las dilatadísimas Provincias del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba : J. Santos Balbás, 1733, p. 38-39.

<sup>1872</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 92 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 494-496.

brûler ou les noyer, quand on n'a pas recours aux fusils, aux tambours et aux cris, dans l'espoir de les détourner des habitations<sup>1873</sup>. Les *cartas anuas* du XVIII<sup>e</sup> siècle semblent témoigner d'une recrudescence de ces attaques, sans doute en raison de l'accélération de la croissance démographique, avec des invasions touchant Santa Rosa et Apóstoles, conjurées par le recours à des processions et des campagnes de contrition collective<sup>1874</sup>. Ces pratiques sont probablement plus anciennes, puisque les *cartas anuas* des années 1650-1660 évoquent, par exemple, une nuée de criquets frappant Itapúa en 1659-1662, déviée par l'installation d'une multitude de prières écrites à saint François-Xavier, qui seraient restées intactes dans les champs plusieurs années durant<sup>1875</sup>. Le cas le mieux décrit reste celui de Yapeyú, en 1650-1652 où les pénitences publiques organisées par les Pères auraient eu des effets miraculeux, reconnus par l'ensemble des Réductions.

Des nuées de criquets firent leur apparition, colossales comme des nuages, à tel point que le sol en était obscurci. Elles couvrirent de grandes extensions de terre et l'on considérait déjà la récolte de Yapeyú perdue. Les Pères commencèrent à organiser des rogations et des pénitences publiques, les Indiens parcourant les champs en procession. Miracle ! Les coups de fouets que se donnaient ces gens si simples éloignèrent ces criquets, fléau de Dieu, avec la singularité que tous les champs et les forêts du voisinage étaient dévorés, à l'exception des plantations de Yapeyú qui, intactes, triomphèrent d'un ennemi si dévastateur et vorace<sup>1876</sup>.

Dans ce contexte, il est difficile d'imaginer que l'arsenal ecclésiastique jésuite n'ait pas été complété par la mobilisation de l'exorcisme et de son corollaire, le procès animalier. Cet enjeu est d'autant plus central dans le cas des Guarani que la lutte contre les « ennemis » des jardins était une prérogative traditionnelle des chamanes si l'on en croit Lozano, qui attribue aux seuls « prophètes » (*profetas*) ou « saints » (*santos*), c'est-à-dire aux « mages » (*magos*) les plus prestigieux, le pouvoir de contrôler la faune mais aussi les éléments, en faveur ou à l'encontre des jardins des Indiens<sup>1877</sup>. Or, nous avons

<sup>1873</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 343-345.

<sup>1874</sup> BAPTISTA et DOS SANTOS, *Dossiê Missões*, op. cit., vol. 2, 34-42, 72 ; DE CRISTO et DA SILVA LAROQUE, « Ações não humanas », art. cit., p. 142-143, 146.

<sup>1875</sup> SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1658-1660 y 1659-1662*, Resistencia : IIGHI, 1658<sup>2010</sup>, p. 102.

<sup>1876</sup> SALINAS María L. et AL. (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1650-1652 y 1652-1654*, Resistencia : IIGHI, 1650, p. 36. « Vinieron mangas de lagostas colosales como nubes, tanto que se oscureció el sol. Cubrieron gran extensión de la tierra, y ya se dio por perdida la cosecha de Yapeyú. Comenzaron los Padres a ordenar rogativas y penitencias públicas, saliendo los indios en procesión al campo. ¡Cosa maravillosa! Los azotes que se daba esta genre sencilla alejaron este flagelo de Dios de las langostas, con la curiosa particularidad de que todos los campos y la selva de la vecindad estaban devorados por las langostas, menos las sementeras de los de Yapeyú, las cuales, intactas, triunfaron sobre enemigo tan devastador y voraz. »

<sup>1877</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 403-404. « La tercera especie de hechicerías era de mayor autoridad que todas las otras, porque era arte particular que sabían pocos [pues hacían] creer al vulgo eran verdaderos profetas [...]. Teníanles en opinión de santos, y les obedecían y veneraban como a dioses. Hubo algunos de éstos que, por arte mágica, obraban cosas tan raras, que tenían asombrada toda la comarca, y le respetaban como si fuera omnipotente, porque contra los que no le daban gusto, hacía se enfureciesen las fieras en tierra y en los ríos se alterasen las aguas con vientos y tempestades deshechas, para que no cazasen ni pescasen en castigo de su desacato. » Les deux autres formes de chamanisme évoquées par Lozano sont la guérison par succion et l'ensorcellement par recours à un esprit familier, auquel nous aurons très bientôt l'occasion de faire référence.

déjà pu voir que la remise en cause du discours animiste a constitué l'un des principaux défis rencontrés par les ignatiens dans leur projet évangélisateur<sup>1878</sup>. De ce point de vue, les sources du XVIII<sup>e</sup> siècle se montrent silencieuses, en évitant de mentionner toute mise en scène trop personnelle des pouvoirs thaumaturgiques des missionnaires face aux *plagas* de criquets. Comme souvent, un paragraphe isolé, tiré des mémoires de Sepp, nous offre toutefois un aveu très révélateur, bien que formulé à demi-mots.

Le lecteur doit savoir que nos Indiens, lorsqu'ils rencontrèrent des barbares pour la première fois, leur racontèrent toutes sortes d'histoires, certaines véridiques mais aussi des fables qu'ils avaient inventées avec leur exubérante fantaisie, tel le fait que nous avions amené un élixir miraculeux dont il suffisait d'asperger un malade pour le soigner (ils pensaient peut-être aux eaux salvifiques du baptême). Nous serions en outre capables, à travers certaines bénédictions, de fertiliser les champs stériles, de dévier les graves tempêtes et la grêle de nos plantations et de faire fuir pour toujours les criquets voraces, les fourmis néfastes, les scarabées et autres bestioles. Ces contes pieux, et bien d'autres encore, que leur ingénuité avait poussé à considérer comme vrais, incitèrent les infidèles à se confier finalement à nous, et à se convertir à la foi véritable<sup>1879</sup>.

Il ne nous appartient pas de nous attarder ici sur les liens entre cette attitude et les représentations classiques entourant les saints thaumaturges catholiques ainsi que les pouvoirs qui leur étaient attribués au Moyen Âge et à l'époque moderne<sup>1880</sup>. Il nous faut surtout remarquer que la supposée capacité des jésuites à « faire fuir pour toujours les criquets voraces » est loin d'être une invention fantaisiste des Guarani chrétiens. En effet, de nombreux catéchismes, tel celui d'Altamirano ou celui de Yapuguay, font très explicitement état des vertus de l'eau bénite en la matière, en un début de XVIII<sup>e</sup> siècle qui voit l'essor de cette pratique en Europe<sup>1881</sup>. Altamirano affirme ainsi qu'elle est efficace contre les « criquets dévoreurs [*tuku karu*], les rats, les vers, les scarabées et toutes les maudites choses qui détruisent les récoltes », tandis que Yapuguay ajoute que ce dispositif ne fonctionne qu'en amenant physiquement le *Pa'i* jésuite sur le lopin

<sup>1878</sup> MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.* ; p. 596. « *The shaman often played a considerable part in the economic life of the community. [...] He also performed fertility rites on behalf of the community and summoned the spirits presiding over the growth of plants.* »

<sup>1879</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 277-278. « *El lector debe saber que nuestros indios en su primer encuentro con los bárbaros les contaron toda clase de historias, entre ellas cosas verídicas, pero también fábulas que habían inventado con su exuberante fantasía, como por ejemplo, que habíamos traído un elixir milagroso, con el cual bastaba rociar al enfermo para que sanara (pensaban tal vez en la salubre fuente del bautismo). Además podríamos, por medio de ciertas bendiciones, fertilizar campos estériles, desviar las graves tormentas y el granizo de nuestro agro y ahuyentar para siempre a las voraces langostas, a las hormigas dañinas, los escarabajos y demás alimañas. Éstos y otros cuentos piadosos, que en su ingenuidad daban por ciertos, incitaron a los infieles a confiarse por fin a nosotros, convirtiéndose a la verdadera fe.* »

<sup>1880</sup> Se reporter sur ce point à notre chapitre 9. Retenons pour l'instant que les saints étaient réputés rétablir une forme de communication adamique, pré-lapsaire, avec la faune, même sauvage, qui s'inclinerait devant leur autorité. L'intérêt de ces représentations est le fait qu'elles ne sont pas dénuées de consonances animistes, en lien avec le caractère lui-même para-animiste d'une partie de la Genèse. En tout état de cause, celle-ci constitue une véritable exception au sein de la doctrine chrétienne, où la prosopopée animale est généralement réprouvée et associée à l'intervention du Diable. DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>1881</sup> ALBEROLA ROMÁ, « Procesiones », *art. cit.*, p. 74.

concerné afin qu'il le bénisse lui-même, sans délégation possible<sup>1882</sup>. Sepp a donc beau jeu de renvoyer ces représentations à des « fables » ou à des « contes pieux », que les catéchismes promeuvent par ailleurs. La prise au sérieux de ces pratiques est alors tout à fait fondamentale, car celles-ci renvoient à un phénomène habituellement associé au tout début de la période missionnaire, c'est-à-dire la compétition avec les chamanes via l'exhibition d'une capacité de médiation avec les agents non-humains<sup>1883</sup>. La survie de cette émulation sur le temps long est effectivement peu évoquée, alors que, comme le souligne Jean Batista, elle a sans doute subsisté durant toute l'époque missionnaire.

Se produit ainsi une apparente concordance entre les missionnaires et les leaders indiens : tous considèrent les nuisibles comme des châtiments issus d'entités supérieures, causés par le comportement de la communauté elle-même. Tous revendiquent, de plus, la capacité à dialoguer avec ces entités, non seulement en tant que médiateurs, mais spécialement en tant que représentants directs, pour cela dotés de pouvoirs similaires<sup>1884</sup>.

Les études les plus poussées de cette imitation chamanique paraguayenne ne sont pas liées aux jésuites, mais aux moines franciscains qui les ont précédés au XVI<sup>e</sup> siècle et les ont formés aux techniques d'évangélisation locales<sup>1885</sup>. Or, il n'est pas ici indifférent que l'apôtre mendiant des Guaraní (et auteur du tout premier manuel de confession dans leur langue) ait été surnommé par ces derniers *Pa'i Tuku*, c'est-à-dire « Père (ou chamane, le mot ayant été repris à son compte par Bolaños) Criquet »<sup>1886</sup>. Malgré le fait qu'une biographie du moine ait pour titre cette appellation, les origines d'une telle formule, pour le moins surprenante, n'ont pas à notre connaissance été identifiées<sup>1887</sup>. Pour improbable qu'il puisse paraître, c'est un détour par les Réductions jésuites qui nous permettra d'éclairer ce mystère et d'établir un lien avec la tradition des procès ecclésiastiques de vermines. Le recours à la base MYMBA nous apprend que les entrées *langosta* des dictionnaires jésuites ne font guère référence au terme *tuku* à l'époque de Montoya, avant que *Frases selectas* ne se distingue par l'ajout d'une glose révélatrice : le terme *tuku apero(ko)to*, renvoyant à la « capote » (*capillo*) entourant la tête de l'insecte est explicitement rapproché de la bure des franciscains, qualifiés en guaraní de « ceux qui ont des *koroto* » (*ijapekorotova'e, el del capillo o cugulla, el fraile*). L'entrée

<sup>1882</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f° 238r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, vol. 2, p. 196. « *Tuku karu, anguja, iso, ape ape, mba'e tetĩrõ itĩmbymokañyha'ũ meme, aipova'ene yrovasapy omokañyha herekóvo rano.* » « *P[regunta]. Itỹmbyre mokañyha tetĩrõ oĩmẽramo, aguyjetei pipo okópe iporu haguã ypype hypyĩvo ra'e. R[espuesta]. Ta, aguyjetei katu: aipova'e rehe nanga Pa'i akoĩpe ogueraha ami, ypype ko rovasávo.* »

<sup>1883</sup> BAPTISTA et DOS SANTOS, *Dossiê Missões*, *op. cit.*, vol. 2, p. 34-42.

<sup>1884</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 37. « *Ocorre, aí, uma aparente concórdancia entre missionários e líderes indígenas: ambos apontam os flagelos como castigos de divindades superiores geradas pelo próprio comportamento da coletividade. Reivindicam, também, a capacidade de diálogo com essas divindades, não apenas enquanto mediadores, mas especialmente como representantes diretos e por isso dotados de poderes semelhantes.* »

<sup>1885</sup> NECKER, *Indiens guaraní et chamanes franciscains*, *op. cit.*, p. 43-62, 84, 91.

<sup>1886</sup> DURÁN ESTRAGÓ Margarita, *El Hechicero de Dios: fray Luis Bolaños*, Asunción : Don Bosco, 1995, p. 94, 99. Cette image est restée vivante dans la culture paraguayenne contemporaine, qui représente Bolaños en compagnie de criquets.

<sup>1887</sup> CALZADA Isidro, *Pa'i Tuku*, Asunción : Ediciones Franciscanas, 1975.

« moines » (*frailés*) confirme ce rapprochement entre criquets et franciscains par le biais de la locution *Pa'i ijapekorotova'e* (« *los franciscanos, toman por la semejanza de la langosta* »)<sup>1888</sup>. Curieusement, ces explications sont absentes chez Restivo, qui inclut le terme *ijapekoto* ou *korobo* pour se référer uniquement à la morphologie des criquets<sup>1889</sup>. Quoi qu'il en soit, le lien entre les religieux et l'insecte ne relève pas d'une lubie de l'auteur anonyme des *Frases selectas*, dans la mesure où la niche d'un oratoire de la mission jésuite de San Joaquín (l'église où Dobrizhoffer a dû abandonner un retable à une armée de termites) conserve la représentation peinte d'un franciscain tenant dans sa main une Bible et, sur celle-ci, un criquet, dont la mise au premier plan ne peut pas relever du hasard<sup>1890</sup>.



Figure 53 : représentation de saint François (Luis Bolaños ?) et son criquet (oratoire de San Joaquín) (cf. Escobar, 2007)

Faut-il considérer ce rapprochement comme un simple jeu sur la parenté entre la bure des moines et la capote des criquets, ou postuler un renvoi aux traditions de l'Ordre franciscain, dont le fondateur lui-même poussait ses disciples à s'identifier aux « frères » animaux les plus méprisés par les humains<sup>1891</sup> ? Nous identifions plutôt un

<sup>1888</sup> MYMBA 1640-722 et 1687-3018, 3125. Remarquons que le *Tesoro* de Montoya souligne l'homonymie entre le zoonyme *tuku* et une particule exclamative d'admiration. Paradoxalement, le seul des trois grands lexicographes de la langue guarani ayant probablement connu Bolaños de son vivant est aussi le seul à ne pas établir de rapprochement, direct ou indirect, entre les disciples du *Pa'i Tuku* et les criquets. RUIZ DE MONTROYA, *Tesoro*, op. cit., f° 400v.

<sup>1889</sup> MYMBA 1722-2111.

<sup>1890</sup> Rappelons que la Réduction de San Joaquín est, avec celle de San Estanislao, l'une des plus tardives du district des missions, et qu'elle a été fondée en pleine forêt du Taruma, d'où un rapport de force précaire vis-à-vis de la faune locale. Nous tirons cette image du magnifique catalogue d'exposition de ESCOBAR Ticio et MELIÀ Bartomeu (dir.), *Le bois des missions : sculptures baroques du Paraguay*, Sarrebourg : Musée du Pays de Sarrebourg, 2007, p. 91.

<sup>1891</sup> POITRENAUD-LAMESI Brigitte, « Conversation avec la bête : les animaux de saint François d'Assise », in COPELLO Fernando et CONTAMINA Sandra (dir.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 165-180 ; p. 165-173.

écho troublant avec la pratique des procès de vermines, où le juge devait, rappelons-le, saisir un représentant de l'espèce dans sa main et l'exhorter à quitter son évêché<sup>1892</sup>. Nous n'avons certes, à notre connaissance, aucune trace documentaire d'un éventuel procès, dans un contexte paraguayen où les longues vacances épiscopales ne laissent d'ailleurs que peu de place à la tenue, très onéreuse, de ce genre de mises en scène. Mais nous savons que Bolaños, qui est très probablement le franciscain représenté sur la fresque de San Joaquín, était issu du village de Marchena en Andalousie, l'une des régions d'Espagne les plus régulièrement touchées par les criquets en raison de ses nombreuses friches désertiques, proches en cela des terres du Chaco<sup>1893</sup>. Quoi qu'il en soit, la revendication par Bolaños lui-même des pouvoirs thaumaturgiques accordés d'une part aux saints catholiques et de l'autre aux chamanes guarani ne fait ici aucun doute, comme l'a démontré Margarita Durán Estragó dans ses études de ce *Pa'i Tuku* qui se faisait aussi appeler « sorcier de Dieu » (*hechicero de Dios*), toutes les hagiographies consacrées au moine soulignant ses pouvoirs sur l'eau, le feu, les jaguars et d'autres forces non-humaines, que le moine aurait manipulé en véritable « petit Dieu » (*Dios chico*), soit exactement les mêmes prérogatives que les Guarani chrétiens associent, un siècle plus tard, à Sepp<sup>1894</sup>. Que Bolaños se soit attribué ou non l'autorité d'un évêque pour juger des criquets et les exorciser, les anathémiser voire les excommunier, il n'a pu que se présenter aux Guarani comme un médiateur face à la faune locale, en mesure de communiquer directement avec elle et de la persuader d'épargner leurs plantations.

Le précédent de Bolaños est fondamental pour notre propos, car il fait écho à d'autres pratiques du même genre, menées à bien à la même époque par les jésuites au Brésil, autre grande source d'inspiration des ignatiens du Paraguay. Du temps du *Pa'i Tuku* et de Montoya, soit au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est notamment le cas de Francisco Pinto, missionnaire au Pernambouc, passé à la postérité auprès des Tupi en tant qu'*Amanajára*, c'est-à-dire « maître de la pluie », devenu chamane à part entière et dont les os ont fait l'objet d'un véritable culte. Son cas a notamment poussé Charlotte de Castelnau l'Estoile à identifier l'existence d'un authentique « chamanisme colonial » fondé à la confluence de référents communs, dont les bénédictions et les exorcismes destinés à la faune nuisible ont sans doute fait partie intégrante<sup>1895</sup>. Maxime Haubert établit le même constat au Paraguay à propos de Montoya et de ses successeurs, dont

<sup>1892</sup> DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 408 ; DOPICO BLACK, « The Ban and the Bull », *art. cit.*, p. 238-241.

<sup>1893</sup> DURÁN ESTRAGÓ, *El Hechicero de Dios*, *op. cit.*, p. 15-18. Le rôle de l'aridisation des sols, notamment pastorale, dans la « grégariation » des criquets a notamment été souligné par DELORT, *Les animaux ont une histoire*, *op. cit.*, p. 226-238.

<sup>1894</sup> DURÁN ESTRAGÓ, *El Hechicero de Dios*, *op. cit.*, p. 39-41, 73, 93-98.

<sup>1895</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI<sup>e</sup> siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 67, n° 2, 2011, p. 89-113 ; p. 93, 99-109, 104, 110. L'autrice en conclut notamment que les politiques jésuites « d'accommodation » ne se limitent pas aux rapports de force coloniaux les plus précaires, comme dans le cas de l'Asie. Voir aussi CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « Le partage des reliques : Tupinamba et jésuites face aux os d'un missionnaire chamane (Brésil, début du XVII<sup>e</sup> siècle) », in FABRE Pierre A. (dir.), *Reliques modernes : cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris : EHESS, 2009, vol. 2, p. 751-775.

les miracles « climatiques » auraient joué un rôle-clé dans la conversion des premiers Guarani, de telle sorte que « [s]i les jésuites l'emportent en définitive, c'est en prouvant que leurs pouvoirs surnaturels sont supérieurs à ceux des magiciens du cru »<sup>1896</sup>. Cette émulation thaumaturgique est généralement considérée comme limitée au tout début de l'évangélisation, lorsque les « sorciers » réagissent à l'intrusion des missionnaires en promouvant ce que Daisy Rípodas Ardanaz a nommé des « mouvements chamánicos de libération » (*movimientos chamánicos de liberación*), soit une cinquantaine de révoltes de 1537 à 1735, systématiquement dirigées par des « messies » ou des « hommes-dieux » au sens d'Alfred Métraux, c'est-à-dire des « prophètes » guarani se présentant comme dotés de la maîtrise du cosmos et des animaux<sup>1897</sup>. Il n'est pas indifférent de remarquer, comme le fait Graciela Chamorro, que presque tous ces chamanes revendiquent à leur compte et détournent les sacrements issus de la catéchèse jésuite, en promettant à leurs ennemis d'être foudroyés ou de voir leurs récoltes ravagées par des nuisibles<sup>1898</sup>. Si ce phénomène, équivalent paraguayen de la vague des « saintetés » tupi (*santidades*) au Brésil, également inspirées par l'enseignement des ignatiens, est très bien connu et étudié, ses répercussions sur le temps long au sein des Réductions paraguayennes ne sont que peu interrogées, en raison du silence soigneusement établi par les Pères<sup>1899</sup>.

Mais est-ce un hasard si un manuel de rites latin-guarani comporte une série d'exorcismes spécifiquement consacrés à la foudre<sup>1900</sup> ? Si Sepp, pourtant prompt à rire de la crédulité de ses ouailles, vante par ailleurs les pouvoirs de sa clochette « *kaloko* », qu'il dit capable de détourner les orages ? Si ce même Sepp organise régulièrement des rogations afin d'obtenir la pluie ou narre avoir été en mesure de conjurer un incendie, comme le faisait Bolaños, en invoquant les Âmes du Purgatoire, le tout près d'un siècle après les exploits du franciscain au Paraguay et de Pinto au Pernambouc<sup>1901</sup> ? Encore un siècle plus tard, Sánchez Labrador affirme que les chamanes insoumis du Taruma continuent à revendiquer les mêmes pouvoirs, qu'ils affirment tirer du Diable pour foudroyer leurs ennemis, raison pour laquelle on sonne des cloches à l'approche d'un orage<sup>1902</sup>. Les *Diálogos en guaraní* et les récits des chroniqueurs abondent en détails sur le nombre d'Indiens et d'animaux foudroyés chaque année, dans un plat-pays prompt

<sup>1896</sup> HAUBERT Maxime, « Indiens et jésuites au Paraguay : rencontre de deux messianismes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 27, n° 1, 1969, p. 119-134 ; p. 126, 128.

<sup>1897</sup> RÍPODAS ARDANAZ Daisy, « Movimientos chamánicos de liberación », *Teología*, vol. 24, n° 50, 1987, p. 245-275 ; p. 246-250, 260-261 ; MÉTRAUX Alfred, « Messies indiens », in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris : Gallimard, 1967<sup>1982</sup>, p. 11-41. Métraux souligne l'exceptionnelle prégnance de ce phénomène dans le Paraguay colonial.

<sup>1898</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 71-121, 107. Cette manipulation discursive de la faune par les « prophètes » a aussi été observée par RÍPODAS ARDANAZ, « Movimientos chamánicos », *art. cit.*, p. 255-256.

<sup>1899</sup> Les *santidades* brésiliennes (vers 1560-1600) sont proches de ces révoltes, la plus célèbre, celle de Jaguaripe, ayant été étudiée par VAINFAS Ronaldo, *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo : Companhia das Letras, 1995<sup>2005</sup>. Cette parenté a été relevée par MÉTRAUX, « Messies indiens », *art. cit.*, p. 19.

<sup>1900</sup> ANONYME, *Ordo baptismi parvulorum, doc. cit.*

<sup>1901</sup> SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 27-29, 155-156, 214-217.

<sup>1902</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 289, 346-348, 350. Cette prétention des chamanes était encore relevée dans le dernier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle par JARQUE, *Insignes misioneros, op. cit.*, p. 375.



à cette menace<sup>1903</sup>. Les missionnaires y réagissent en multipliant les chapelles dédiées à sainte Barbe et les prières invoquant cette dernière, saint Jérôme ou l'Ange gardien, tandis que Yapuguay explique que les Pères savent la manière de conjurer ces attaques attribuées au Diable, en armant les fidèles de cierges et de rameaux bénis<sup>1904</sup>. Comme nous pourrions le constater, les ignatiens ne se privent en outre pas de menacer eux-aussi de foudroiement tout Indien leur manquant de respect<sup>1905</sup>. Et enfin, comme l'a démontré avec brio Daisy Rípodas Ardanaz, il serait faux de penser que les chamanes vaincus par les Pères ont cessé leurs activités au sein du système missionnaire, puisque des procès menés à bien par les autorités séculières à l'issue de l'expulsion découvrent l'existence d'un vaste réseau de « sorciers » clandestins ayant survécu durant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1906</sup>. Comme en Europe, où divers thaumaturges conjureurs de criquets faisaient leur apparition en cas de désastre et en venaient à concurrencer les évêchés, il n'est pas exclu que les descendants des « prophètes » guarani aient continué à exercer leur ministère au sein des Réductions sur le temps long, ce qui expliquerait en partie le maintien par les Pères d'une mise en scène de leurs pouvoirs<sup>1907</sup>. Des indices vont dans ce sens, notamment dans les supports de prédication écrits en langue guarani<sup>1908</sup>.

De ce long et complexe parcours des tribunaux ecclésiastiques européens aux réunions secrètes des crypto-chamanes paraguayens, retenons qu'il fait peu de doute que les jésuites, suivant en cela leurs confrères du Brésil et leurs précurseurs mendiants au Paraguay, se sont présentés à leurs ouailles comme des médiateurs en mesure de bannir des vermines particulièrement nombreuses et dangereuses dans les Réductions. Que des procès aient ou non été formellement tenus, il est clair que les missionnaires ont, dans la pratique, traité les criquets en agents doués d'intentionnalité et capables de réagir à des exorcismes et des bénédictions, dont les pouvoirs sont réputés actifs

<sup>1903</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 128-129 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 201-203, 270-271 ; GONZÁLEZ et CARDIEL, « Las Vaquerías », *art. cit.*, p. 209 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 49 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 4, 249.

<sup>1904</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f° 34r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 412 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f°s 52r, 93v ; ANONYME, *Educación cristiana* [Paris], *doc. cit.*, f°s 58r, 62r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], *op. cit.*, p. 1.38, 1.45, II.197-198. De fait, l'omniprésence de la foudre dans le discours jésuite au Paraguay est si prégnante qu'elle mériterait une étude à part, à plus forte raison si nous nous rappelons que le théonyme chrétien Tupã est dérivé d'un esprit guarani associé à la foudre.

<sup>1905</sup> Sur ce point, nous renvoyons de nouveau à notre chapitre 9, consacré à la pastorale de la peur missionnaire.

<sup>1906</sup> RÍPODAS ARDANAZ Daisy, « Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 6, 1984, p. 199-217 ; p. 206-207.

<sup>1907</sup> SANZ LARROCA, « Excomunicaciones y procesos judiciales », *art. cit.*, p. 46-47, 56. Il est intéressant de noter que cet auteur rapproche de telles pratiques d'un ancien substrat animiste européen, valant pour les criquets comme pour la foudre. C'est peut-être lui qui a inspiré à Hans Staden sa stratégie de survie auprès de ses ravisseurs tupinamba : se faire passer pour un thaumaturge maîtrisant les tempêtes via un livre qu'il présente comme étant une « peau de tonnerre » STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 86, 120-121.

<sup>1908</sup> Sans nous avancer trop dans l'étude de sermons que nous réservons aux trois prochains chapitres, remarquons que l'un d'entre eux, lié au prédicateur guarani Vázquez, dissuade l'auditoire d'avoir recours à des *ava paje koterã kuña paje amo* en cas de tempête ou de foudre. ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], *doc. cit.*, f° 48v.

sur d'autres entités non-humaines, comme la pluie ou la foudre. Ce faisant, avec ou sans la médiation du Diable, les Pères ont été amenés à investir des animaux pourtant « irrationnels » d'une volition et d'une intentionnalité traditionnellement associées aux vermines en Europe, mais sans doute décuplées dans le contexte animiste propre aux Guarani. Loin de relever du détail ou de la curiosité ethno-historique, cet enjeu doit être mis en relation avec ce que nous savons du chamanisme guarani contemporain, où les chants et les danses de bénédiction des récoltes, face aux ravageurs ou visant à protéger de la foudre, abondent et reposent sur un même présupposé, à savoir le fait que les non-humains sont capables de comprendre le langage de spécialistes rituels<sup>1909</sup>. Dans cet ordre d'idées, le missionnaire contemporain Franz Müller a relevé une prière à *Tupã* visant à protéger les jardins des criquets et constituant sans doute un héritage jésuite : « Dieu, je souhaite que tu veilles sur la terre : reprends tes animaux familiers [*nderymba*], ne les fais pas manger mes semis de maïs »<sup>1910</sup>. Quant à la foudre, les Guarani du XX<sup>e</sup> siècle continuent à invoquer san Estanislao, saint titulaire de l'une des deux missions du Taruma<sup>1911</sup>. Et, en ce qui concerne le legs d'éventuels procès de vermines, la longue procédure appliquée par les chamanes pour expulser les nuisibles d'un jardin n'est pas sans nous rappeler le *modus operandi* sourcilieux des cours épiscopales et de leurs exorcismes, si nous en croyons la description que nous offre Miguel Bartolomé.

[I]mmédiatement avant les semis, on a de nouveau recours au chamane afin qu'il « nettoie » la plantation des fourmis, bestioles et entités de toutes sortes – réelles ou spirituelles – qui pourraient porter préjudice aux cultures. Cela est réalisé en faisant le tour de la parcelle destinée à êtreensemencée en dessinant une ligne imaginaire, dont un des côtés est laissé « ouvert » afin que les bestioles puissent s'en aller ; le *Pa'i* se tient à cet endroit avec sa *mbaraka* [crécelle cérémonielle] tant qu'elles n'ont pas totalement pris la fuite<sup>1912</sup>.

Il est fort probable qu'à l'époque coloniale, des chamanes clandestins se soient comportés de la sorte au sein des Réductions, de la même manière qu'en Europe, des « sorciers » thaumaturges parcouraient les campagnes ravagées par les criquets pour y

<sup>1909</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 42, 122-123 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 129-132 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 208, 245 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 386 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 261-263.

<sup>1910</sup> MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 18. « *Aipota Tupã rema'ẽ yvypy. Erahami jevy nderymba, ani re'uukápa cheavatira'y.* » Il est remarquable que Müller attribue cette prière à la plus pure tradition guarani. Le renvoi à la vermine comme « animal familier » (*nderymba*) de Tupã répond parfaitement au paradigme de la « prédation familiarisante » que nous avons cité dans notre chapitre 4. Cette exhortation n'en renvoie pas moins à des référents chrétiens. Précisons que, selon l'œuvre de Cadogan, le criquet est perçu par les Guarani comme l'un des premiers habitants du cosmos, contribuant à le rendre habitable en créant les premières plaines. CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 60.

<sup>1911</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit. ; p. 56. Les chamanes continuent à revendiquer le pouvoir de contrôler la foudre pour terroriser leurs fidèles, du moins encore du temps de NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e distriuição do mundo*, op. cit., p. 95.

<sup>1912</sup> BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 136-137. « [I]nmediatamente antes de la siembra, se recurre nuevamente al chamán para que limpie la "roza" de hormigas, alimañas y entidades de cualquier índole – reales o espirituales – que puedan resultar perjudiciales para el cultivo. Esto se realiza rodeando el área destinada a ser sembrada con una línea imaginaria, uno de cuyos lados se deja "abierto" para que por él puedan salir las alimañas; en ese punto se ubica el Pa'i rezando con su mbaraka hasta conseguir ahuyentarlas en su totalidad. »

concurrer le clergé dans la lutte spirituelle contre les ravageurs<sup>1913</sup>. En métropole, cette rivalité n'a pas tardé à déboucher sur un second type de procès ecclésiastique animalier, visant précisément à réprimer cette « sorcellerie » et les bêtes qui lui étaient associées. Comme l'ont souligné de nombreux historiens, l'apparition des jugements de « vers » et la répression de la sorcellerie sont des phénomènes concomitants, qui s'inspirent de pratiques communes (l'exorcisme antique) et sont associés aux mêmes institutions (notamment l'Inquisition, créée au XIII<sup>e</sup> siècle)<sup>1914</sup>. En d'autres termes, au moment même où le clergé européen s'arroge la faculté de négocier avec les vermines, la pénalisation de la sorcellerie vise précisément à consolider ce monopole clérical en prohibant toute autre forme de médiation humaine avec la faune. Si les clercs ont dès lors toute légitimité pour entrer en discussion avec un animal et l'influencer, ce même acte, réalité par un laïc, est immédiatement suspecté de sorcellerie. Il est ainsi révélateur de noter que l'inflation des procédures contre la vermine à l'époque moderne est très rigoureusement accompagnée de la même frénésie judiciaire dans la persécution des « sorciers » (ou, plus exactement, des « sorcières ») accusés d'entrer en contact avec des non-humains en les investissant de la même intentionnalité et de la même volition qui étaient par ailleurs officiellement attribuées aux criquets. La parenté entre ces deux types de jugements est explicite, dans la mesure où les bêtes accusées de sorcellerie sont traitées de la même manière que les nuisibles, à la différence qu'elles sont jugées de manière individuelle puis toujours condamnées au bûcher, avec leurs propriétaires.

Comme l'explique James Serpell, les animaux en question correspondent à ce que les théologiens de l'époque moderne nomment des « familiers » (*familiars*). Il s'agit le plus souvent d'animaux de petite taille, principalement des oiseaux, des chats ou des crapauds, que l'on pense offerts par le Diable à la sorcière ou au sorcier. Ceux-ci en tirent leurs pouvoirs en échange d'une relation de parasitisme, puisque le « familier » se nourrit du sang de son propriétaire. Autonomes, capables de métamorphose et de discours articulé, individualisés, nommés et traités en enfants adoptifs, ces démons se font passer pour des animaux apprivoisés. La tâche des inquisiteurs consiste alors à les identifier et les juger, si bien qu'un procès pour sorcellerie sur deux mentionne ces individus animaux dans l'Angleterre de l'époque moderne<sup>1915</sup>. En essor au XVII<sup>e</sup> siècle, ces jugements dits « hybrides » se font plus rares dans les décennies suivantes. L'intérêt de ce phénomène réside dans le fait qu'il a été abondamment traduit dans les manuels

<sup>1913</sup> ALBEROLA ROMÁ, « Procesiones », *art. cit.*, p. 72 ; SANZ LARROCA, « Excomunicaciones y procesos judiciales », *art. cit.*, p. 56. La frontière entre les uns et les autres n'était pas claire, de nombreux curés adoptant des pratiques hétérodoxes.

<sup>1914</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 28-30 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 410 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 114 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 35. Ces procès animaliers, pourtant associés à une sorcellerie par ailleurs bien étudiée, ont été moins mis en avant.

<sup>1915</sup> SERPELL James A., « Guardian Spirits or Demonic Pets: The Concept of the Witch's Familiar in Early Modern England, 1530–1712 », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 157-190. Nous ne pouvons revenir en détail sur la très riche historiographie relative à la sorcellerie et aux démons dans l'Europe de l'époque moderne et renvoyons à CLARKE Stuart, *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford : Oxford University Press, 1997<sup>1999</sup>.

de confession, au niveau du Premier Commandement, prohibant le culte des créatures ainsi que des faux dieux. Selon Arturo Morgado García, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette véritable obsession pour la sorcellerie s'atténue et laisse place à un combat plus vague contre des « superstitions » (*supersticiones*) essentiellement associées à deux grands types de pratiques : l'oniromancie (interprétation des rêves) d'une part et l'ornithomancie (interprétation des oiseaux) de l'autre, cette dernière se divisant elle-même en trois sous-types, les aruspices (corps), les auspices (mouvements) et les augures (sons), tous très fortement inspirés des traditions préchrétiennes, notamment gréco-romaines, que l'Église catholique n'a eu de cesse de réprimer<sup>1916</sup>. Or, dans les colonies portugaises et espagnoles, cette lutte contre la sorcellerie d'abord, puis contre les superstitions, a bien vite été transposée à l'attention des populations indiennes conquises outre-Atlantique.

Selon Martine Azoulai, les missionnaires ont en effet eu à cœur de traduire en termes amérindiens l'obsession métropolitaine pour la persécution et la destruction des animaux « familiers », lesquels figurent dans les manuels de confession, au niveau des questions relatives au Premier Commandement, qui réinvestissent les référents liés à l'Antiquité et à la sorcellerie pour définir les pratiques anthro-zoologiques liées à la religion préhispanique. Dans la mesure où l'Inquisition n'a pas juridiction sur les Indiens, c'est en effet au clergé séculier ou régulier, et tout particulièrement aux ordres missionnaires, qu'il appartient de mener cette veille, ici bien plus liée à des acteurs de sexe masculin qu'aux « sorcières » métropolitaines<sup>1917</sup>. Au Pérou, ces campagnes sont principalement placées sous la responsabilité de la Compagnie de Jésus qui, à partir du dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup>, s'emploie à y mener à bien une violente politique « d'extirpation des idolâtries » (*idolatrias*)<sup>1918</sup>. Bien plus qu'en Europe, c'est en effet cette dernière catégorie qui est le plus souvent mobilisée dans le Nouveau Monde pour qualifier le rapport des « sorciers » (*hechiceros*) à leurs « familiers ». Si nous suivons la définition qu'en proposent Serge Gruzinski et Carmen Bernard, l'idolâtrie serait « le culte faux et erroné rendu à des faux dieux et à de fausses créatures. C'est l'alternative obligée du vrai culte et l'expression de toute forme religieuse autre que l'authentique »<sup>1919</sup>. Dans les Andes, cette expression vient stigmatiser les survivances préchrétiennes, mais également les pratiques inspirées par les premières décennies d'évangélisation, où la resémantisation de référents religieux locaux avait d'abord été promue par les dominicains, à l'image des cordelettes à nœuds *kipus* que nous avons déjà citées plus haut<sup>1920</sup>. Dans le cadre de procédures d'extirpation des idolâtries, les

<sup>1916</sup> MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 137-138.

<sup>1917</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 84-87, 90-91, 174.

<sup>1918</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'étude classique de DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial : l'extirpation de l'idolâtrie, entre 1532 et 1660*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1971<sup>2008</sup>.

<sup>1919</sup> BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris : Seuil, 1988, p. 49.

<sup>1920</sup> MACCORMACK Sabine, « "The Heart has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 65, n° 3, 1985, p. 443-466 ; p. 461-465 ; ESTENSSORO, « El simio de Dios », *art. cit.*, p. 457-458.

Indiens sont contraints de rompre le secret de la confession et de dénoncer à leurs confesseurs tout individu engagé dans un rapport suspect aux animaux, exactement à la même époque où, en Espagne, les sorcières se voient le plus persécutées. Ces deux vagues de répression entrent d'ailleurs en déclin simultanément, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque la catégorie plus bénigne de « superstition » s'impose aux dépens de celles, bien plus connotées, de « sorcellerie » d'une part, et « d'idolâtrie » de l'autre<sup>1921</sup>.

Qu'en est-il dès lors au Paraguay ? Comme nous venons de le voir à travers l'exemple des criquets, à l'inverse des Andes (et du Brésil, où l'imitation des chamanes n'est plus recommandée à partir de 1556), la Compagnie de Jésus s'y livre à une reprise bien plus durable et poussée des référents religieux préhispaniques. Officiellement, elle ne mène dans ses Réductions aucune campagne d'extirpation des idolâtries, si bien que les *cartas anuas* de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle affirment que les Guarani n'ont jamais pratiqué l'idolâtrie, tandis que la sorcellerie aurait été éradiquée des missions, ce que des chroniqueurs comme Sepp n'hésitent pas à affirmer à leurs lecteurs<sup>1922</sup>. Sous leur plume, les « sorciers » sont toujours associés à des groupes non-Guarani ou à des apostats ayant refusé la vie dans les Réductions. Nous savons déjà que la réalité est toute autre, et que des chamanes continuent à exercer dans la clandestinité. De fait, les livres d'ordres les mentionnent explicitement et consignent les peines, très lourdes, qui leur sont appliquées une fois identifiés : dix ans de prison s'ils sont impliqués dans un homicide, trois mois de prison aux fers et 100 coups de fouets en cas de simple pratique non mortelle, remise aux autorités coloniales pour y être pendus et brûlés pour toute récidive. Ces mêmes livres d'ordres affirment pourtant que ce mal n'est pas interne aux missions, dans la mesure où les contrevenants apprendraient leur art au contact des Indiens insoumis<sup>1923</sup>. Effectivement, les *Diálogos en guaraní* n'évoquent les « chamanes » (*pajé*) que lors de voyages hors des Réductions, jamais en leur sein<sup>1924</sup>. Il est enfin exigé des missionnaires de ne pas mentionner ce sujet dans leurs prêches<sup>1925</sup>. Un silence de plomb semble entourer ces pratiques, si bien que, pour en savoir plus sur l'existence de potentiels « familiers » parmi les Guarani, il est nécessaire de recourir aux écrits des premiers jésuites, à des ouvrages rétrospectifs, ou à des descriptions liées à des groupes encore non évangélisés, tels les Indiens du Taruma au XVIII<sup>e</sup> siècle, en l'absence de ressources documentaires paraguayennes comparables aux campagnes

<sup>1921</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 175, 179-180 ; BERNAND et GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, *op. cit.*, p. 195, 219. L'ornithomancie relève traditionnellement de la superstition selon PAGE Sophie, « Good Creation and Demonic Illusions: The Medieval Universe of Creatures », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 27-58 ; p. 50-51.

<sup>1922</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 71, 76 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 179-180, 187-188, 330-331.

<sup>1923</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 118, 136-137 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 26v-27r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 573-574, 699-700, 725-276.

<sup>1924</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 167-180.

<sup>1925</sup> RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », *art. cit.*, p. 199-200, 205-206.

« d’extirpation des idolâtries » si richement analysées par l’ethno-histoire des Andes<sup>1926</sup>. Malgré tout, des brides d’information sont disponibles, qu’ils nous faut systématiser.

Un témoignage particulièrement intéressant, car encore précoce, est celui de Del Techo. Dans sa caractérisation du chamanisme guarani, celui-ci a en effet recours, non sans contradiction, à toutes les catégories que nous venons de mentionner : les « familiers », la « superstition », « l’idolâtrie », « l’oniromancie » et, en particulier, toutes les manifestations attestées de « l’ornithomancie », les oiseaux étant incontournables.

Dans les marges, soit recouvertes de forêts, soit désertiques, il y a des fauves et une grande quantité d’oiseaux, en particulier des perdrix et des perroquets volant en bandes. Il existe parmi ces derniers une variété notable, dont les individus, trois fois plus grands que ceux de l’Asie, exhibent un plumage aux couleurs vives et furent autrefois vénérés par les Indiens comme des dieux. [...] Ils n’adorent aucun dieu, mais sont soumis aux superstitions et aux folies de leurs sorciers. L’art de la divination est aussi divers que les pays où les Guarani habitent, mais tous ont en commun de vénérer excessivement les mages distingués par leur rapport familial avec les démons. [...] Les Guarani sont un peuple prompt aux rêves et aux augures, jusqu’à l’exagération<sup>1927</sup>.

Sous la plume de Del Techo, les Guarani sont donc tantôt idolâtres vis-à-vis des oiseaux (« comme des dieux »), tantôt adonnés à des traditions superstitieuses (« ils n’adorent aucun dieu, mais sont victimes des superstitions ») toutes associées aux pouvoirs prophétiques supposés de l’avifaune, en lien notamment avec les campagnes militaires, les tabous alimentaires et la nomination des enfants. Nous retrouvons ces « oracles » chez les chroniqueurs du XVIII<sup>e</sup> siècle se référant aux premières années de mission, par exemple Lozano, qui cite également les pronostics aviaires, mais aussi le rôle du jaguar, via lequel, « selon les Guarani, le Diable avait coutume de leur donner ses réponses, pour leur inspirer le respect et les forcer à exécuter ses oracles »<sup>1928</sup>. Guevara, en particulier, met lui-aussi l’accent sur les félins, en insistant toutefois moins sur une hypothétique intervention démoniaque que sur la malhonnêteté des chamanes eux-mêmes, ayant recours à la ventriloquie et à des « familiers » humains pour semer la terreur parmi les Indiens, en feignant d’être en conversation avec de terribles fauves.

<sup>1926</sup> Afin de simplifier notre propos, nous nous concentrerons ici sur les fonctions prophétiques des chamanes liées à leurs esprits « familiers », en laissant temporairement de côté le rôle joué par ces derniers dans les pratiques visant des guérisons ou, à l’inverse, des homicides. Celles-ci sont traitées en détail dans notre chapitre 9, où nous tâchons de mettre en lumière la manière avec laquelle les jésuites se sont également approprié ce type de prérogatives.

<sup>1927</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 313-314, 335-336. « *En las márgenes ya cubiertas de los bosques, ya rasas, hay fieras y multitud de aves, especialmente perdices y loros que vuelan en bandadas; de éstos se cría una variedad notable, cuyos individuos, tres veces mayores que los de Asia, ostentan en el plumaje colores vistosos, y fueron antes venerados por los indígenas cual dioses. [...] A ningún dios adoran, sino que están entregados a las supersticiones y locuras de los hechiceros. El arte de la adivinación es tan varia como los países que los guaraníes habitan; sin embargo, todos éstos convienen en reverenciar sobremanera los magos distinguidos por su trato familiar con los demonios. [...] Los guaraníes son gente dada a los sueños y augurios hasta la exageración.* »

<sup>1928</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 294. « *Es la fiera a que más temían antiguamente los indios, y en su figura, según dicen, solía el demonio muy ordinariamente darles sus respuestas, para hacerse formidable y forzarles a ejecutar sus oráculos.* » Sur cette terreur révérentielle envers les jaguars, voir notre chapitre 9.

Ces sorciers ont généralement deux ou trois familles [*familias*] complices de leur iniquité, imitatrices adroites des cris et des rugissements des animaux. Liées par un pacte du silence, elles ne découvrent la vérité qu'au prix de la privation de leur office et de la perte de leur rémunération et de leurs gages. Quand le sorcier doit entrer en consultation avec le Diable, comme ils disent, ses familiers [*sus familiares*] se dissimulent dans la forêt, où l'on aura prévu quelque cabane faisant office de tripode et d'auditoire. Le jour venu, on rassemble le peuple, mais on ne lui permet pas de s'approcher, afin qu'il ne découvre pas la supercherie et reste persuadé de ses vaines erreurs et présomptions. Le sorcier, en état d'ébriété grâce aux esprits ardents de la bière de maïs, saute et bondit autour de la cabane en invoquant le Diable, pour qu'il vienne visiter le village et lui révéler les arcanes du futur. Quand tous attendent, suspendus, la venue du Diable, les [complices] déguisés avec des peaux font résonner la forêt, imitant les rugissements du jaguar et les cris des animaux. Ainsi accoutrés, sans que le peuple les distingue bien en raison de la distance, ils entrent dans la cabane et, avec eux, le Diable et ses satellites. Ces derniers, sans cesser d'imiter les expressions des animaux, commencent à éructer leurs prophéties et à échanger des augures à propos du sujet préoccupant leur auditoire, dans une grande confusion et un chaos infernal. De leur bouche, ils passent à celle du sorcier qui, grimaçant grandement, fronçant les sourcils en déformant horriblement son visage, révèle au peuple les pronostics et les augures. Ce dernier, vulgaire, incapable de réflexion ou d'examen, sous l'emprise d'une persuasion aveugle, les admet comme des oracles du Diable, dans l'erreur quasi invincible selon laquelle c'est bien le Diable qui parle au sorcier, et que celui-ci est le relais fidèle de ses prédictions. Voilà l'origine admise par les Indiens, puis reprise par les écrivains, des opérations du Diable et des sorciers fictifs<sup>1929</sup>.

Guevara ajoute quelques autres exemples d'oiseaux augures, en précisant que les prévisions sont toujours associées à leur chant et leur zoonyme même, directement interprétés en langue guarani. Il en donne, fait rare, deux exemples : celui de l'*opaka'a* (littéralement « le maté prend fin »), annonçant de mauvaises récoltes dans les *yerbales* et celui du *jaba* (« allons-y »), indiquant l'arrivée d'une troupe ennemie<sup>1930</sup>. Sur le même ton, le Père ornithologue Sánchez Labrador évoque de manière frontale la croyance des Guarani insoumis en divers augures aviaires, qu'il rapproche des traditions gréco-

<sup>1929</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, op. cit.*, p. 25-26. « *Estos hechiceros tienen por lo común dos o tres familias cómplices de su iniquidad y diestros imitadores de las voces y bramidos de los animales. Ligados con el sacramento del sigilio, no descubren la verdad so pena de privación de oficio y de malograr el estipendio y gajes. Cuando llega el caso en que el hechicero ha de consultar al Diablo, como ellos dicen, sus familiares se ocultan en algún monte, en cuya ceja se previene de antemano alguna chozuela, que hace las veces de trípode y el oficio de locutorio. Para el día prevenido se junta el pueblo, pero no se le permite acercarse, para que no descubra el engaño, y quede confirmado en su vano error y vaga presunción. El hechicero, bien bebido y alegre, con los espíritus ardientes de la chicha, saltando y brincando junto a la chozuela, invoca al Diablo para que venga a visitar al pueblo y a revelarle los arcanos futuros. Cuando todos están en expectación, aguardando la venida del demonio, resuenan por el monte los disfrazados con pieles, disimulando los bramidos del tigre y las voces de los animales. En este traje, que el pueblo no discierne por estar algo retirado, entran en la chozuela y, con ellos, el Diablo y sus satélites. Éstos con gran confusión y behetría infernal, imitando siempre las expresiones de los animales, empiezan a erutar profecías y trocar vaticinios sobre el asunto que desean los circunstantes. De la boca de ellos pasan a la del hechicero, y éste con grandes gestos, arqueando las cejas con espantosos visajes, propala al pueblo los pronósticos y vaticinios. El pueblo vulgo, incapaz de reflexión ni examen, arrebatado de ciega persuasión, los admite como oráculos del Diablo, quedando en error casi invencible de que el Diablo es quien habla al hechicero y que éste es el fiel relator de sus predicciones. Éste es el origen admitido entre los indios, y abrazado entre los escritores, de las operaciones diabólicas y de los fingidos hechiceros.* »

<sup>1930</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

romaines, en y identifiant des « vaines observances » (*vanas observancias*), c'est-à-dire de simples superstitions<sup>1931</sup>. Sur plus d'un siècle et demi, tous les chroniqueurs ou presque renvoient par conséquent à des formes d'herméneutique animale, qui sont toutefois soigneusement restreintes à un passé révolu ou à l'extérieur des missions. Qu'en est-il toutefois dans les manuels de confession eux-mêmes, dont nous savons qu'ils ont bel et bien été appliqués aux habitants chrétiens des Réductions, durant plus d'un siècle ?

Le premier texte à notre disposition, celui du franciscain Bolaños, nous offre un témoignage des plus intéressants. Rappelons que le moine l'écrit dans le contexte du troisième Concile de Lima qui, dans les années 1580, inaugure la lutte contre les idolâtries andines, alors que Bolaños lui-même est simultanément vénéré au Paraguay tel un *Pa'i Tuku* capable de parler aux criquets. Les manuels issus de Lima III ont tous en commun leur intégration de traités sur les idolâtries et superstitions péruviennes et le foisonnement gargantuesque des questions liées au Premier Commandement<sup>1932</sup>. Contre toute attente, le texte de Bolaños se révèle taiseux en la matière, si bien que la version imprimée en 1607 se contente d'une traduction fort lapidaire (et curieusement écrite à la première personne du singulier) du Commandement, sans offrir le moindre exemple de pratiques hétérodoxes. Celles-ci apparaissent toutefois dans une version manuscrite datée de 1655, dictée sous contrôle judiciaire dans le cadre du long débat opposant le jésuite Antonio Ruiz de Montoya et l'évêque franciscain d'Asunción fray Bernardino de Cárdenas. Selon cette transcription, sans doute plus proche des usages oraux effectifs, les idolâtries paraguayennes sont nommées par Bolaños comme suit<sup>1933</sup>.

Q[uestion]. Et tout cela, le soleil, la lune, les étoiles et les constellations, l'éclair, la foudre et les montagnes également, ceux que l'on nomme les *pajé* et les maîtres des *tupichúa*, les chanteurs également, ceux qui se font passer pour de faux dieux [*oñemoTupãnda'uva'e*], sont-ils Dieu ? R[éponse]. Ils ne sont en aucun cas Dieu, ceux-là ne sont que des créatures de Dieu, car celui-ci a créé les cieux, puis les mers et les terres et tout ce qu'ils contiennent pour nous, pour notre félicité<sup>1934</sup>.

Une comparaison avec les manuels de confession péruviens et brésiliens de la même époque nous permet d'identifier rapidement le caractère composite de ce texte,

<sup>1931</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 271, 400. Pragmatique, Sánchez Labrador attribue les pouvoirs supposés des oiseaux à leur capacité à anticiper instinctivement les changements météorologiques.

<sup>1932</sup> BARNES, « Catechism and Confessionarios », art. cit., p. 75 ; AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, op. cit., p. 87-89, 146-165. Même obsession dans le Mexique de la même époque selon ALCÁNTARA ROJAS, « Nada esconderás, todo lo revelarás. », art. cit., p. 286, 303.

<sup>1933</sup> L'évêque Cárdenas reprochait à Montoya et aux jésuites, sur fond de tensions chroniques avec les *encomenderos* asuncènes, des traductions catéchétiques inappropriées en langue guarani. La Compagnie s'est défendue en brandissant les textes du franciscain Bolaños, validés à Lima III et constituant un précédent incontestable. Aucun exemplaire imprimé ou manuscrit n'étant disponible à l'époque de cette polémique, les ignatiens ont fait témoigner des prêtres séculiers sous huissier de justice, en leur faisant réciter et transcrire le catéchisme de Lima tels qu'ils l'avaient mémorisé.

<sup>1934</sup> BOLAÑOS et CABEX, *Testimonio del catecismo y oraciones*, doc. cit., p. 3-4. Il s'agit de la première occurrence connue de l'idée de « faux dieu » (*Tupãnda'u*) en guarani. « P[regun]ta]. Ha'e nguĩkuarasy, jasy, jasy tata guasu, eichu, amavera, amatiri, yvytyrusu ave, guĩ pajé jáva, tupichuarijára jáva, puraheitára jáva ave oñemoTupãnda'uva'e Tupãpe eguĩ. R[espuesta]. Ani, na Tupã ruguaĩ, Tupã remimoñanguéra ñote eguĩ, ha'e katu yvaga ojapo araka'e, yporãma ave, yvy ave ojapo yporãma ñandéve, pavẽ guarãme, ñandereko katurãma. »



où l'on retrouve le concept d'idolâtrie (« faux dieux », *Tupãnda'u*) et une série de cas typiquement andins (culte des météores, des montagnes...) mais également des renvois au chamanisme avec toute une terminologie (*pajé*, *tupichúa*, chanteurs) empruntée aux écrits des jésuites de Rio de Janeiro et São Paulo<sup>1935</sup>. Notons aussi que Bolaños censure le fait de se « faire passer pour un faux dieu », alors que lui-même est remémoré au Paraguay tel un « *Dios chico* ». Dans un contexte d'Union entre l'Espagne et le Portugal, et quelques années avant que les premiers jésuites n'arrivent au Paraguay, eux-mêmes en provenance du Pérou et du Brésil, nous voilà face à une synthèse entre répression des idolâtries andines et description brésilienne du chamanisme, déjà réalisée à cette époque, notamment par José de Anchieta, dont les manuels de confession privilégient la répression des augures des jaguars et des oiseaux (*morãngigoána*) et surtout des *pajé* (chamanes) dotés de *supichuar*, c'est-à-dire d'esprits familiers. Or, c'est ici exactement le terme que nous retrouvons sous la plume de Bolaños lorsqu'il évoque des « maîtres des *tupichúa* ». Le doute n'est plus permis si nous consultons Montoya dans son *Tesoro* : « *Tupichúa*. Familier. *Tupichuarija*, sorcier qui a un familier. *Tupichuarai*, mauvais familier. *Amboupichuarai*, le rendre sorcier. *Cherupichúa*, je suis sorcier. *Añemboupichúa*, se rendre sorcier. » L'entrée *paje*, traduite par « sorcier », indique par ailleurs la glose « *Ava paje otupichuarai ombo'eháramo oguereko*, le sorcier a son familier pour maître.<sup>1936</sup> » On note la même équivalence, inversée, dans le *Vocabulario*, où le *tupichuára* est le « familier » au sens de « démon ». Par la suite, ces gloses ne sont jamais remises en question, puisque *Frases selectas* en 1687 puis Restivo en 1722 renvoient tous deux au *Tesoro* et à la notion de *tupichuarija*, en ajoutant même, à l'occasion, des gloses liées au fait que ces derniers sont destinés à brûler en Enfer<sup>1937</sup>. Souvenons-nous que les Guaranis contemporains font du *tupichúa* l'âme tellurique et animale, néfaste, accompagnant chaque individu. Nous voilà dès lors en plein chamanisme, en pleine sorcellerie, et en pleine chasse aux animaux familiers. Cette toute première identification du problème par le franciscain Bolaños est-elle reprise ensuite dans les manuels de confession jésuites des missions ?

Paradoxalement, les deux premiers textes à notre disposition, l'anonyme de la Biblioteca del Museo Mitre et le manuscrit d'Alonso de Aragona, datant tous deux des premières décennies des Réductions (sans doute avant 1630), font l'impasse sur la question des familiers. Le premier, particulièrement laconique, ne consacre que deux interrogations au Premier Commandement, relatives à l'interprétation des rêves, alors que le second laisse complètement de côté la question des idolâtries et des simples superstitions, qui n'apparaissent que dans un développement catéchétique où, contre toute attente, la liste de Bolaños réapparaît, mais expurgée de toutes les références aux

<sup>1935</sup> BARROS Cândida et MONTSERRAT Ruth, « O primeiro mandamento da lei de Deus em confessionários tupi jesuíticos dos séculos XVI e XVII », *Indiana*, vol. 35, n° 2, 2018, p. 89-117. Nous adaptons la graphie tupi utilisée par ces autrices.

<sup>1936</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 161r, 261r-261v, 404r. « *Tupichúa*. Familiar. *Tupichuarija*, hechicero que tiene familiar. *Tupichuarai*. Mal familiar. *Amboupichuarai*. Hacerle hechicero. *Cherupichúa*. Soy hechicero. *Añemboupichúa*, hacerse hechicero. [...] *Ava paje otupichuarai ombo'eháramo oguereko*. Tiene el hechicero por su maestro a su familiar. »

<sup>1937</sup> MYMBA 1640-537, puis 1687-2702, 3007, 3072 et 1722-1964, 2052.

chamanes brésiliens (ne figurent plus que les météores et les montagnes péruviens)<sup>1938</sup>. Faut-il en déduire que cet enjeu, encore sensible, a d'abord été censuré ? Il suffit pour s'en persuader de consulter le manuel de Montoya, le premier à être imprimé par des jésuites en guarani, en 1640 à Madrid. Plus de référence ici aux *tupichúa*, avec cependant l'apparition de deux termes nouveaux, qui ne manquent pas d'attirer notre attention : « choses des *pajé*, paroles des oiseaux et augures » (*mba'e pajé, guyra ñe'ẽ, mba'e a'uvõ*) que Montoya traduit par « choses superstitieuses » (*cosas supersticiosas*). Un peu plus loin, son ouvrage évoque les « paroles des chiens ou des jaguars » (*jagua ñe'ẽ*) qu'il rapproche là-aussi « d'abusions » (*mbora'u, abusiones de perros*). Si les « familiers » disparaissent, nous retrouvons ici les animaux prophètes identifiés par les jésuites brésiliens (*morãngigoána*), tandis que la longue liste d'idolâtries andines se trouve complètement laissée de côté.

Q[uestion]. Qui pèche contre la Foi ?

[R]éponse. Celui qui croit en des choses superstitieuses et qui nie ce que la Foi nous enseigne, ou en doute [Montoya fait ici référence au Crédo]<sup>1939</sup>.

As-tu cru quelque sorcier ? As-tu cru aux abusions des chiens, d'oiseaux ou d'autres choses<sup>1940</sup> ?

De Bolaños à Montoya, en passant par les silences de l'anonyme et d'Aragona, un paradigme se confirme et se reconfigure tout à la fois : les missionnaires sont bien conscients d'une problématique liée aux « familiers » des chamanes, mais les uns (tel Bolaños) en font une véritable forme d'idolâtrie, associée au terme *tupichúa*, tandis que d'autres (l'anonyme, Aragona) nient le problème ou le minimisent (Montoya) en en faisant une simple « superstition » liée à la croyance dans les augures animaliers, sur le modèle gréco-romain, qui citait déjà les aboiements de chiens et les cris des oiseaux<sup>1941</sup>. Comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, cette divergence tient au fait que Montoya et les autres jésuites paraguayens, à l'inverse de Bolaños, réfutent l'existence de « faux dieux » parmi les Guarani, qu'ils considèrent comme un peuple monothéiste car déjà évangélisé par saint Thomas avant même l'arrivée des Espagnols, là où les franciscains, plus influencés par le troisième Concile de Lima, voient le chamanisme

<sup>1938</sup> ANONYME, Confesionario, *doc. cit.* « *Arovia cheképe guaréra vel arovia chekéra pýpe cherembiechakue. Creí en sueños vel creí en lo que vi en sueños.* » Le silence surprenant de ce texte quant au chamanisme a déjà été souligné par MORANDO, « *Che angaipa* », *art. cit.*, p. 32. ARAGONA, Confesionario, *doc. cit.* est tout aussi silencieux. La citation du texte de Bolaños, littérale, apparaît dans le catéchisme suivant le manuel de confession, au niveau de la définition de Dieu.

<sup>1939</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo, op. cit.*, p. 85. « *P[regunta]. Avápe iñangaipa Tupã rerovia upe ra'e. R[espuesta]. Mba'e pajé, guyra ñe'ẽ, mba'e a'uvõ reroviahára, Arovianiche poreroviaharey, ikuapareyhára ave. P[regunta]. ¿Quién peca contra la Fe? R[espuesta]. El que cree cosas supersticiosas y niega las que la Fe nos enseña, o duda de ellas.* »

<sup>1940</sup> *Ibid.*, p. 292. « *Ava pajé amópe ererovia ra'e. ¿Has creído a los hechiceros? Jagua ñe'ẽ, guyra ñe'ẽ, koterã mbora'u amo ereroviápe ra'e. ¿Has creído en abusiones de perros, pájaros u otras cosas?* » Ces possibles dissensions parmi les jésuites eux-mêmes, quant à la valeur à accorder au chamanisme guarani, expliquent peut-être en partie pourquoi ces mêmes missionnaires ont maintenu un silence si systématique à propos de ces pratiques. Sur la légende de saint Thomas et son appropriation surprenante par les Guarani, nous renvoyons à notre conclusion.

<sup>1941</sup> BURRIS Eli E., « The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature », *Classical Philology*, vol. 30, n° 1, 1935, p. 32-42 ; p. 32-37 ; AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde, op. cit.*, p. 146-165.

comme une idolâtrie comparable à celles des Andes<sup>1942</sup>. Cette opinion a été officialisée, comme le rappelle Techo, par le premier Synode d'Asunción qui, en 1603, déclarait que les Guaraní vénèrent des perroquets tels des dieux<sup>1943</sup>. Pour Montoya, proche en cela des thèses des premiers jésuites du Brésil, il ne s'agit que « d'abusions » inspirées par le Diable et par les mensonges des chamanes. Toutefois, que la lecture de l'enjeu des « familiers » soit andine (idolâtrie) ou brésilienne (superstitions), les manuels de confession ont toujours à cœur de réguler et réprimer des rapports illicites à la faune américaine, matérialisés par des échanges et une herméneutique langagiers, auprès du démon *tupichúa* ou des augures animaux *gyra* et *jagua ñe'ẽ*, aussi nommés *mba'e a'uvõ*<sup>1944</sup>.

La postérité de ce paradigme tout au long de l'époque des missions est trouble, car les héritiers de Bolaños, d'Aragona et de Montoya vont chacun opter pour une ou plusieurs de ces lectures divergentes. Du point de vue lexical, la censure des enjeux liés à la sorcellerie est nulle, non seulement parce que le terme *tupichúa* perdure, comme nous l'avons vu, mais également parce que le même phénomène vaut pour les augures animaliers mis en avant par Montoya et qui en viennent à traduire littéralement le mot « superstition », ainsi que tout le champ lexical castillan de la divination, des augures et des pronostics. L'importance accordée par les lexicographes aux « mauvais chants d'oiseaux » (*mal agüero, mala voz de ave, gyra sapukái ei* chez Montoya) et aux « oiseaux augures » (*ave de agüero, gyra poro'auvõ*) augmente même au fil du temps, suivant les modalités initialement décrites par le *Tesoro* : « j'ai donné des augures aux Indiens par le chant des oiseaux » (*por el canto de los pájaros eché agüeros a los indios, gyra ñe'ẽ rebe mbya aba'uvõ*). *Frases selectas* ajoute que les Guaraní craignent les aboiement des chiens, tandis que Restivo va jusqu'à expliquer que le chant de l'oiseau *makã yrytujúra* (littéralement le « maître du vent ») annonce l'arrivée d'orages<sup>1945</sup>. Si cette constance lexicale ne fait aucun doute, son traitement catéchétique, en lien avec la confession, témoigne de deux difficultés. D'une part, aucun manuel postérieur au XVI<sup>e</sup> siècle ne fait plus mention aux *tupichúa*, le recours aux animaux « familiers » représentant sans doute la pratique la plus problématique pour les jésuites. D'autre part, quant aux augures *jagua* et *gyra ñe'ẽ*,

<sup>1942</sup> BRIGNON Thomas, « Los falsos Tupã: censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII) », in TELESKA Ignacio et VIDAL Alejandra (dir.), *Historia y lingüística guaraní: homenaje a Bartomeu Melià*, Buenos Aires : SB, 2021, p. 81-114. Ces oscillations ont également été remarquées par WILDE Guillermo, « Writing Rites in the Borderlands: Appropriation, Mimesis and Interaction between Jesuits and Indians in Colonial South America », in ZUPANOV Ines G. et FABRE Pierre A. (dir.), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 267-300 ; p. 291-292, 295-296.

<sup>1943</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 2, p. 312-313.

<sup>1944</sup> Ce terme apparaît constamment dans notre base MYMBA, où il renvoie à « l'abusion » (*abusión*), la « divination » (*adivinanza*), « l'augure » (*agüero*), à la « fortune » (*hado, ventura*), au « pronostic » (*pronóstico*), au « sort » (*suerte*) et plus généralement à la superstition. MYMBA 1640-14, 15, 20, 25, 26, 31, 35, 36, 37, 444, 652, 1088, 1089, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257 et 1687-2653, puis 1722-1478, 1511, 1515, 1627, 2438. Notons que ce champ lexical s'éclipse quelque peu dans *Frases selectas*, avant de refaire son apparition en force chez Restivo.

<sup>1945</sup> MYMBA 1640-214, 215 et 1687-2653, puis 1722-1515, 1627, 1639 pour le *makã*. Quant aux *jagua*, *Frases selectas* note que les Indiens s'en méfient en 1687-2651 (*añeanguete jagua jase'õ ahendúramo, recélome del aullido del perro*). Voir par ailleurs RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f<sup>os</sup> 146r-146v.

trois interprétations sont possibles : certains suivent l'orthodoxie andine de Bolaños et les laissent de côté à la recherche « d'idolâtries » et de « faux dieux » (*Tupãnda'u*), d'autres restent fidèles à la ligne brésilienne de Montoya et les évoquent frontalement sous la forme de « superstitions » (*mba'e a'uvõ*) en négligeant les météores et montagnes péruviennes, un troisième groupe passe enfin l'ensemble de ces enjeux sous silence. La plupart des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle alternent de fait ces trois options au sein d'un même texte, notamment en fonction du public (dévots, petit peuple, enfants), le degré de censure diminuant en fonction de l'ancienneté de la culture chrétienne du pénitent.

**Tableau 22 : évolution des questions liées au Premier Commandement dans les manuels de confession en guarani (1585-1727)**

Auteur (date)	Familiers ( <i>tupichúa</i> )	Idolâtrie ( <i>Tupãnda'u</i> )	Augures (... <i>ñe'ẽ</i> )	Superstition ( <i>mba'e a'uvõ</i> )	Censure (Ø)
Bolaños (ca. 1585)	X	X			
<i>Confesionario</i> (s.d.)					X
Aragona (ca. 1629)		X			
Montoya (1640)			X	X	
<i>Ed. cristiana</i> (1713) <sup>1946</sup>		X			X
Bandini <i>et al.</i> (1716) <sup>1947</sup>		X	X	X	X
<i>Manuale</i> (1721) <sup>1948</sup>					X
Yapuguay (1724) <sup>1949</sup>		X			X

<sup>1946</sup> ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 3r-3v, 44v-46v, 103r-113v. Idolâtrie dans la présentation du Premier Commandement (liste de Bolaños, sans le renvoi au *tupichúa* ni aux chanteurs), censure par ailleurs.

<sup>1947</sup> BANDINI et AL., Catecismos varios, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 4r, 7r, 10v-13r, 31r, 37r, 55r, 71r, 116r-116v, 176v-177v, 210v. Le « *Texto de la doctrina cristiana en lengua guaraní* » cite l'idolâtrie et les chamanes pour les adultes capables et l'idolâtrie seule dans une version abrégée, avant de censurer totalement la question pour les enfants. La présentation du Premier Commandement évoque ensuite les augures aviaires et félins. La « *Doctrina cristiana con su breve declaración* » se limite à ces derniers, tout comme Francisco Martínez, n'évoquant que les oiseaux à propos du Premier Commandement. Suit le « *Catecismo mayor* » mêlant idolâtrie et augures sur le même sujet, mais sans renvoi aux animaux. Là encore autour du Premier Commandement, Simón Bandini opte pour une censure totale. Enfin, Cristóbal Altamirano censure aussi le sujet mais évoque au niveau d'un acte de contrition le fait de croire dans les paroles du Diable via un jaguar ou un oiseau.

<sup>1948</sup> ANONYME, *Manuale*, *op. cit.* Censure totale de la question dans l'ensemble de l'ouvrage.

<sup>1949</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.20-47, II.132-135, III.1-5, III.42-55. Censure au niveau de l'explication de la confession, idolâtrie en lien avec le Premier Commandement, avec le terme guarani dans les fragments repris de Bolaños (*Tupãnda'u*) et un hispanisme (*idolâtras*) dans les développements propres à Yapuguay.

L'omniprésence du recours à la censure du chamanisme au XVIII<sup>e</sup> siècle ne doit pas nous induire en erreur. Certes, nous avons vu que les missionnaires refusent d'évoquer frontalement la question dans leurs écrits apologétiques et même au sein de leur prédication en guarani. Toutefois, un mémoire notable car tardif (1749), formule encore la consigne suivante, à l'attention de la mission de San José : « [L]es superstitions qu'ils [les Indiens guarani] conservent encore de leurs croyances gentilles devront leur être retirées petit à petit, en les persuadant qu'il s'agit là de choses du Diable et qu'ils doivent les mépriser »<sup>1950</sup>. Sans surprise, le problème est donc toujours présent mais, fait plus notable, il semble que les jésuites aient toujours des difficultés, un siècle et demi après leur arrivée, à interpréter et à cataloguer un rapport à la faune leur rappelant pêle-mêle les augures antiques, la sorcellerie moderne, mais fort peu l'idolâtrie, qu'ils attribuent exclusivement aux groupes non-Guarani, surtout aux Indiens du Chaco<sup>1951</sup>.

En somme, l'avis majoritaire semble être proche de celui de Montoya dans sa *Conquista espiritual* de 1639 (« Les superstitions des mages se fondent sur la divination du chant des oiseaux [...] la nation guarani n'a pas été souillée par l'idolâtrie et les adorations [...] mais le Diable a imaginé des stratagèmes pour introniser ses ministres, les mages et les sorciers »)<sup>1952</sup>. Rappelons la spécificité tupi-guarani en la matière qui, depuis les jésuites brésiliens du XVI<sup>e</sup> siècle, laisse perplexe les théologiens européens : ces Indiens « sauvages », à la différence des Aztèques et des Incas, seraient dépourvus de religion, vraie comme fausse<sup>1953</sup>. Face à ce scandale logique, Montoya et ses disciples postulent une évangélisation préhispanique, qui les pousse, à l'inverse de Bolaños, à traiter les chamanes en menteurs ou prestidigitateurs, et non en « hommes-dieux ». Cette grille de lecture a conduit bien des missionnaires à passer à côté d'une spiritualité guarani exempte de panthéon formalisé, d'une caste de prêtres, d'un dogme écrit, de rites fixés dans le temps et l'espace, de sacrifices ou même d'iconographie, au profit d'un rapport individuel, relationnel, révélé et avant tout langagier à la faune et à ses « esprits-mâtres », passant par des actes interprétés soit comme de la « superstition » (augures, imitation des cris d'animaux) soit des « coutumes » civiles (chants, danse)<sup>1954</sup>.

<sup>1950</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 412-413. « Las supersticiones que todavía tienen de su gentilidad se les irá poco a poco quitando, persuadiéndolos que son cosas del demonio y que las desprecien. » Guevara mentionne aussi un cas notable d'apostasie massive, déclenché en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, par un *pajé* se prétendant doté de pouvoirs lycanthropes. GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 26-27.

<sup>1951</sup> BARZANA, « Carta del Padre Alonso de Barzana », art. cit. ; p. 573-574. « Lo que es cierto de esta gente es que no conocieron Dios verdadero ni falso, y así son fáciles de reducir a la fe y no se teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros. »

<sup>1952</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>o</sup>s 14v, 36r. « Las supersticiones de los magos [hechiceros] se fundan en adivinaciones por los cantos de las aves [...] la nación guaraní ha sido limpia de ídolos y adoraciones [...] con todo eso halló el demonio embustes con que entronizar a sus ministros, los magos y hechiceros ».

<sup>1953</sup> BERNARD et GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, op. cit., p. 12-13, 31-32, 87, 218, 238-239 ; VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, op. cit., p. 27-30 ; CASTELNAU-L'ESTOILE, « Les frontières religieuses », art. cit., p. 96.

<sup>1954</sup> MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », art. cit., p. 572-579, 583-584, 588-589, 594 ; CLASTRES Hélène, « Religion without Gods: The Sixteenth Century Chroniclers and the South American Savages », *History and Anthropology*, vol. 3, n<sup>o</sup> 1, 1987, p. 61-82 ; p. 65-66, 69 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 125-127, 251, 256-259, 292-294.

Depuis Nimuendajú et la transcription des premiers mythes guarani il y a plus d'un siècle, un consensus anthropologique a été atteint quant à l'absence effective de pratiques « idolâtriques » (au sens colonial du terme) parmi les Guarani, malgré des doutes persistants relatifs au rôle des *mbaraka*, c'est-à-dire des crécerelles chamaniques. Le paradigme actuellement dominant renvoie à un panthéon foisonnant, horizontal plus que vertical, fortement plastique, où, aux côtés d'une entité créatrice distante, se détachent les figures des Jumeaux mythiques, accompagnés d'une foule « d'esprits-mâîtres » relatifs à la faune et d'ancêtres ayant transcendé leur condition humaine. Ces spécificités ont poussé les ethnographes pionniers à nier, comme les jésuites, toute « idolâtrie » guarani, en insistant sur l'existence de *vanae observantiae* superstitieuses<sup>1955</sup>. En lien avec ce cosmos à présent qualifié d'animiste, l'essentiel de la pratique religieuse guarani, collective ou individuelle, réside dans les contacts avec ces entités douées de volition et de langage, avec lesquelles il est possible de communiquer précisément par le biais des augures, des rêves, des chants, des danses<sup>1956</sup>. Longtemps négligée par une anthropologie surtout soucieuse de culture visuelle, cette dimension langagière est en réalité fondamentale, dans la mesure où l'audition constitue le sens dominant chez les Indiens d'Amazonie, dont la « cosmo-audition » prime sur la « cosmo-vision » car elle génère des « images sonores »<sup>1957</sup>. En d'autres termes, percevoir des esprits invisibles implique, dans un premier temps, de les entendre ou de leur parler, le plus souvent au prix d'une altération de la voix ou de l'ouïe au cours ou à l'issue du songe, du chant, de la danse ou de l'emploi de stupéfiants. L'objectif est d'altérer les sens corporels afin d'exacerber les sens spirituels, dont la maîtrise permet au chamane d'interpréter la langue des non-humains, opaque aux non-initiés. Dans un « paysage sonore » saturé de cris d'oiseaux, ces derniers sont des interlocuteurs incontournables qui, à l'image des jaguars, sont dotés d'une autorité discursive que tout bon chamane doit savoir capter, afin de développer des talents relevant de l'imitation voire de la ventriloquie<sup>1958</sup>.

Cette « polyglossie » ou « communication trans-spécifique », comme la nomme Andrea-Luz Gutiérrez Choquevilca, est particulièrement prégnante chez les Guarani,

<sup>1955</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 79 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 15, 17, 105-106. Le fait que Müller ait lui-même été missionnaire n'est sans doute pas étranger à cette terminologie.

<sup>1956</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 34 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 118-119 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 3 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit. ; p. 379-381, 385, 411, 401-405 ; VILLAR Diego, « La religión del monte entre los chané », *Suplemento Antropológico*, vol. 46, n° 1, 2011, p. 151-201 ; p. 152-153, 162 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit. ; p. 178, 193.

<sup>1957</sup> SANTOS GRANERO Fernando, « Sensual Vitalities: Non-Corporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia », *Tipití*, vol. 1, n° 2, 2006, p. 57-80 ; p. 60-63, 69-72 ; GUTIERREZ CHOQUEVILCA Andrea-Luz, « Des voix en abyme : communication paradoxale et rencontres d'esprits en Amazonie », *Gradhiva*, n° 26, 2017, p. 134-163 ; p. 136, 140. Voir WALKER Harry, « Soulful Voices: Birds, Language and Profecy in Amazonia », *Tipití*, vol. 8, n° 1, 2010, p. 1-21 ; p. 2-3. Pour la notion de « cosmo-audition » (*cosmo-audição*), VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 41.

<sup>1958</sup> Nous empruntons la notion de « *paisagem sonora* » (*soundscape*) à la proposition pionnière de José Marques, qui pourrait être appliquée plus systématiquement au cas paraguayen. Voir MARQUES José G.W., « Do canto bonito ao berro do bode: percepção do comportamento de vocalização em aves entre camponeses alagoanos », *Revista de Etologia*, vol. spécial hors-série, 1998, p. 71-85 ; p. 74.

dans la mesure où le terme *ñe'ẽ* désigne chez eux à la fois la parole et l'âme, comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent. Originellement communes à tous les existants, qui partageaient une même humanité mythique, les *ñe'ẽ* ont divergé d'une espèce à l'autre à la suite d'une métamorphose généralisée du cosmos. Des vestiges du langage commun persistent cependant dans les cris des animaux, que les mythes ont pour fonction d'éclairer et qui expliquent pourquoi les oiseaux en particulier sont des augures (*a'wõ*) dont l'écoute est au cœur de la spiritualité guarani, mais conditionne aussi les modalités de survie dans des forêts où la vue laisse place à l'ouïe<sup>1959</sup>. La riche étude consacrée par Marilyn Cebolla Badie à 229 espèces d'oiseaux interprétées par les Mbyá révèle ainsi que presque tous leurs chants annoncent la présence de jaguars, de pécaris, de ruches, mais aussi de tempêtes, de maladies, de ravageurs horticoles, de la pluie, des morts ou de ruptures amoureuses, voire, à l'inverse, la visite de proches, l'arrivée d'un enfant, des nuits sereines ou la maturation du maïs. Les oiseaux, surtout migrateurs ou nocturnes, sont donc des messagers, dont les conseils sont à la portée de tous<sup>1960</sup>. Cependant, plusieurs d'entre eux, notamment les colibris, les perroquets et les hirondelles « oiseaux-tonnerres », interagissent surtout avec les chamanes, lesquels sont les seuls à pouvoir les percevoir et à en tirer des capacités perceptives exacerbées.

D'après l'ethnographie, ces auxiliaires chamaniques sont nommés *tupichúa* et ne se révèlent qu'aux « voyants » (*joebakára*) capables de les écouter. Chaque Guarani a, en réalité, son propre *tupichúa*, bon ou mauvais, qui détermine son caractère : nous retrouvons ici l'âme tellurique ou animale, *asyigua*, évoquée sous cette appellation dans d'autres ethnographies et qui explique pourquoi chaque individu dispose d'un surnom zoonymique décrivant sa morphologie ou son caractère<sup>1961</sup>. Et nous retrouvons aussi le rapport intime du chamane à son esprit « familial », calqué sur celui qu'entretiennent quotidiennement les Guarani avec leurs animaux apprivoisés, ces *cherymba* dont nous avons étudié en détail la survie dans les Réductions et dont le *cherupichúa* n'est qu'un cas particulier de « prédation familiarisante », pour citer à nouveau l'expression de Carlos Fausto<sup>1962</sup>. Rappelons-nous que certains *cherymba* sont capturés précisément afin de servir d'augures domestiques, et remarquons par ailleurs que leurs maîtres finissent par acquérir, comme les chamanes le font avec leurs « familiers », un langage propre à

<sup>1959</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 17, 29 ; CADOGAN, « El concepto guaraní de alma », art. cit. ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 24-25, 186 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 112 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 58 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 163-165. Notons que les Guarani contemporains distinguent le *ñe'ẽ* transversal de l'*ayvu* proprement humain, alors que ce terme désigne simplement le « bruit » à l'époque coloniale.

<sup>1960</sup> CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 43-91, 132-133.

<sup>1961</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 69, 81-82 ; CADOGAN León, « A Search for the Origins of Ojeo, Yejharú or Tupichúa », *Anthropos*, vol. 60, n° 1-6, 1965, p. 209-219 ; p. 211-213, 215-217 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 83-85 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 196. Cadogan pense que, sous l'influence des jésuites, le *tupichúa* est à présent considéré comme une maladie humorale néfaste, à exorciser.

<sup>1962</sup> FAUSTO, « Of Enemies and Pets », art. cit., p. 937-940, 949. Pour un bel exemple de ce type de relation, voir la chauve-souris chamanique étudiée en détail par MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 121-122.

leur proximité avec l'animal, fait de « *pet vocatives* » et de « *transpecific pidgins* » ayant attiré l'attention des linguistes comme formes de discours destinées à des non-humains<sup>1963</sup>. En somme, la « religion » guarani serait un vécu anthropo-zoologique, fait de relations perlocutoires plus que de contenus formels, fondé sur la conviction que le langage des animaux a conservé quelque chose de sa « transparence » mythique, que sa maîtrise est une source de prestige social, dont la quintessence réside dans la réalisation d'échanges vocaux avec l'avifaune, comme le pensent Rafael Fernandes et Elizabeth Pissolato<sup>1964</sup>.

Il est possible que le fameux éthos guarani décrit à de nombreuses reprises dans la littérature comme « mystique » ou « religieux » [...] puisse être compris, quand nous nous éloignons de ces notions occidentales, comme un mode de savoir qui place au premier plan la perception et l'actualisation d'images sensorielles tirées de la relation à l'environnement, d'événements vécus durant le sommeil ou des effets des chants et de la danse lors de la prière. Notre suggestion est que ce qui s'actualise quand quelqu'un écoute ce que les oiseaux – ou l'un d'entre eux – « dit » relève d'une de ces formes d'engagement productrices de connaissance<sup>1965</sup>.

*Tupichúa, ñe'ẽ, a'uvõ* : autant de catégories qui, selon l'ethnographie, font donc partie intégrante de la spiritualité guarani et qui se retrouvent au cœur du chamanisme. Ces termes sont exactement les mêmes que ceux qui apparaissent dans nos manuels de confession, et il y a fort à parier qu'ils renvoyaient déjà, à l'époque des Réductions, aux mêmes pratiques et aux mêmes représentations. Comment expliquer, étant donné leur importance capitale, que les jésuites les aient traitées avec autant d'indécision ? Certes, il faut souligner que la notion européenne de « familier », liée à la sorcellerie, se révèle proche de ce que nous venons de décrire chez les Guarani, surtout dans la mesure où l'auxiliaire du chamane est perçu comme un animal apprivoisé, à l'image de ceux des sorcières<sup>1966</sup>. Mais il y a bien plus : le présupposé essentiel du chamanisme réside dans la possibilité de communiquer avec les non-humains, possibilité que les

<sup>1963</sup> KOHN, « How Dogs Dream », *art. cit.*, p. 13-14, 17, 21 ; DIENST Stefan et FLECK David W., « Pet Vocatives in Southwestern Amazonia », *Anthropological Linguistics*, vol. 51, n° 3, 2009, p. 209-243 ; COSTA DE SOUZA Isaac et PARKER Steve, « Talking to Pets in Arara », *Anthropological Linguistics*, vol. 54, n° 4, 2012, p. 313-349.

<sup>1964</sup> CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 128 ; YVINEC Cédric, « Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, n° 1, 2005, p. 41-70 ; p. 49 ; WALKER, « Soulful Voices », *art. cit.*, p. 13-16 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », *art. cit.*, p. 88.

<sup>1965</sup> FERNANDES Rafael M. et PISSOLATO Elizabeth, « Knowledge about Birds, Knowledge with Birds: Introduction to a Study about Forms of Interaction and Modes of Knowing in the Experience of Guarani People », *Etnologia Indígena*, vol. 11, n° 2, 2016, p. 37-51 ; p. 45-46. « É possível que o famoso ethos guarani descrito muitas vezes na literatura sobre estes grupos como "místico" ou "religioso" [...] possa ser compreendido quando nos afastamos destas noções ocidentais, como um modo de conhecimento que coloca em primeiro plano a percepção e atualiza imagens sensoriais que se desdobram da relação com o ambiente, de eventos experimentados no sonho, dos efeitos do canto e dança na reza. Nossa sugestão é que uma destas formas de engajamento produtoras de saber para a vida é a que se atualiza quando alguém escuta o que os pássaros – ou um deles – "conta(m)". » Ce primat de la prosopopée cosmique chez les Guarani est analysé par CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 26-27 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 370, 409 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 56 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 196.

<sup>1966</sup> Cette parenté de la sorcellerie européenne et du chamanisme amérindien, autour d'esprits « familiers » traités en enfants adoptifs, a été perçue par SERPELL, « Guardian Spirits or Demonic Pets », *art. cit.*, p. 180-181. Dans les deux cas, le « familier » est objet de soins, peut développer une relation de parasitisme mais aussi inspirer des rapports sexuels et des émotions. Sur ces caractéristiques chez les Guarani, consulter PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », *art. cit.*, p. 744.



jesuites peuvent conceptualiser puisque, nous l'avons vu, ils la mobilisent eux-mêmes au cours de leurs exorcismes de criquets. Comme dans le cas des clercs de l'Ancien Monde confrontés à la sorcellerie, les Pères n'en nient pas moins la possibilité que des laïcs fassent de même, raison pour laquelle ils considèrent que les imitations voire la ventriloque des chamanes relèvent au mieux du charlatanisme, au pire de la suggestion démoniaque<sup>1967</sup>. Pour comprendre ce hiatus, il nous faut déterminer, avant de clore ce dossier et d'en ouvrir un autre, quelle pouvait être la perception du langage animalier par les missionnaires. Cet enjeu est décisif, car le christianisme dispose de son propre mythe d'origine, narrant qu'avant la Chute, Adam et Ève étaient en mesure d'échanger librement avec tous les animaux (dont le Serpent), Dieu ayant ensuite supprimé cette communication universelle et s'étant réservé le privilège de la rétablir, sous la forme de miracles, tel l'épisode biblique de la prosopopée de l'ânesse de Balaam ou dans les exorcismes revendiqués par les ecclésiastiques comme délégation du pouvoir divin<sup>1968</sup>.

Au cours du Moyen Âge et durant les quatre siècles de l'époque moderne, la *doxa* en matière de langage animalier est cependant fondée sur une séparation stricte des humains et des animaux, directement issue du primat de la notion de rationalité. En dehors des cas exceptionnels relevant du miracle, la philosophie européenne classe en effet les divers types de communication suivant la chaîne des êtres analogiste puis naturaliste, associant chaque degré de raison à une modalité d'expression : aux anges et démons la pure télépathie incorporelle, aux humains hybrides la parole, à la fois corporelle et rationnelle, aux animaux les sons, où la matière prime sur l'esprit, puis aux plantes et aux objets les bruits ou le simple mutisme<sup>1969</sup>. Comme nous l'avons déjà vu, ce gradualisme scolastique, thomiste, reprend en réalité une dichotomie mise en place par les stoïciens et systématisée par Aristote, selon laquelle le « langage intérieur » rationnel (*logos endiathetos*) serait le propre de l'homme, les bêtes n'ayant accès qu'à un « langage extérieur » sensuel (*logos prophorikos*)<sup>1970</sup>. Cette frontière se complexifie ensuite à partir des apports médiévaux d'Albert le Grand, qui propose un modèle tripartite à la postérité considérable : d'une part, le « bruit » ou *sonus*, non significatif, de l'autre le « son » ou *vox*, consistant en la transmission d'un état intérieur associé aux affects et à l'imagination dans le cas des animaux, et enfin le « discours articulé » ou *sermo*, limité

<sup>1967</sup> Cette imperméabilité spécifique des jésuites vis-à-vis de l'animisme guarani a été mise en évidence par CLASTRES, *La terre sans mal*, op. cit., p. 7, 21-22 ; SCHADEN, « A religião guaraní », art. cit. ; p. 5 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 89-93 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 62, 127-128, 292-294.

<sup>1968</sup> RESNICK Irven M. et KITCHELL Kenneth F. Jr., « Albert the Great on the "Language" of Animals », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 70, n° 1, 1996 ; p. 41-61 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 34-35, 45-55, 165.

<sup>1969</sup> BARATAY Éric, « La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 301-314 ; p. 303 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 135-136.

<sup>1970</sup> ECO Umberto et AL., « On Animal Language in the Medieval Classification of Signs », in ECO Umberto et MARMO Constantino (dir.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 1989, p. 3-39 ; p. 4-6 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 135-149, 241-252 ; SERJEANTSON Richard W., « The Passions and Animal Language, 1540-1700 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n° 3, 2001, p. 425-444 ; p. 425.

aux hommes car impliquant l'expression rationnelle et conventionnelle de concepts, laissant la place à des variations dialectales ou individuelles. La difficulté que rencontre Albert le Grand et ses successeurs réside dans le fait de déterminer si certains animaux, doués d'une raison pratique et d'une morphologie idoine (poumons, trachée, langue..) ont un langage relevant de la *vox* ou du *sermo*, comme dans les cas problématiques des singes et des perroquets, mais aussi de divers monstres et « hommes sauvages »<sup>1971</sup>. Les réponses orthodoxes à cette question sont très restrictives, et s'appuient sur d'autres notions scolastiques, entre signe et mot, index et convention, absence ou présence de consonnes et de voyelles, pour exclure préventivement tout non-humain du *sermo*<sup>1972</sup>. Même le chant des oiseaux, parfois considéré comme une musique, relève de la *natura* et non de l'*ars* selon saint Augustin, désireux d'éviter toute confusion en la matière<sup>1973</sup>. Le cas échéant, des phénomènes tels que les « familiers » des sorciers sont expliqués par la possession de leurs corps par des démons, capables de convertir la *vox* animale en vrai *sermo* articulé, dans la mesure uniquement où Dieu tolérerait ces exceptions<sup>1974</sup>.

Une autre tradition, minoritaire, existe cependant depuis l'Antiquité et postule l'existence d'un seul langage, conventionnel et commun aux humains et aux animaux, sur le modèle du *logos endiathetos*. Issue notamment de l'atomisme et du plutarquisme, cette doctrine, reprise comme méthode de doute systématique par les sceptiques, met l'accent sur l'idée selon laquelle ce seraient les hommes qui seraient incapable de mener à bien une interprétation correcte de la faune, l'inverse n'étant pas certain. Cette idée fera florès jusqu'à l'époque moderne, via Gassendi, Condillac et La Mettrie reprenant les atomistes sur la notion de convention ou via Montaigne, Charron et Rorarius se réclamant de Plutarque et des sceptiques dans la remise en cause de l'idée d'exclusivité langagière humaine<sup>1975</sup>. Il est alors révélateur pour notre propos de remarquer que c'est l'arrivée en Europe d'animaux exotiques, tel l'éléphant du Vatican ou, plus proche de nos intérêts, le perroquet tupi du prince Maurice de Nassau, qui réactivent ces débats et poussent ainsi Locke à écrire sur la possibilité d'une « rationalité sensitive », que les

<sup>1971</sup> RESNICK et KITCHELL, « Albert the Great », *art. cit.*, p. 42, 44-55. Sur la dette de ces notions envers les idées d'Aristote et la triade grecque *psophos*, *phonè* et *dialektos*, voir TABARRONI Andrea, « On Articulation and Animal Language in Ancient Linguistic Theory », *Versus*, vol. 47-48, 1988, p. 103-121.

<sup>1972</sup> RESNICK et KITCHELL, « Albert the Great », *art. cit.*, p. 56, 59 ; ECO et AL., « On Animal Language », *art. cit.*, p. 8-13, 23. C'est notamment le cas chez saint Thomas.

<sup>1973</sup> FRITZ Jean-Marie, « Le chant de l'oiseau est-il une musique ? Réponses du clerc, réponses du poète », in THOMASSET Claude (dir.), *D'ailes et d'oiseaux au Moyen Âge : langue, littérature et histoire des sciences*, Paris : H. Champion, 2016, p. 219-238 ; p. 226. Sur cette question passionnante, nous renvoyons à l'ouvrage marquant de LEACH Elizabeth E., *Sung Birds: Music, Nature, and Poetry in the Later Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press, 2007.

<sup>1974</sup> FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 128-133.

<sup>1975</sup> BARATAY, « La mutation d'un regard », *art. cit.*, p. 306 ; SENIOR Matthew, « "When the Beasts Spoke": Animal Speech and Classical Reason in Descartes and La Fontaine », in HAM Jennifer et SENIOR Matthew (dir.), *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, New York : Routledge, 1994, p. 61-84 ; p. 61-69, 73-80 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 171-178, 183-198, 263-266, 475-487, 558-565, 611-620 ; SERJEANTSON, « The Passions and Animal Language », *art. cit.*, p. 426-427. Le néo-aristotélisme appuyait cette exclusivité sur des arguments liés à la morphologie phonatoire et notamment sur la capacité de certains animaux à mouvoir leur langue.

oiseaux du Brésil incarneraient par leurs facultés imitatives<sup>1976</sup>. À la même époque, les traités d'équitation et les manuels cynégétiques font d'ailleurs de la communication orale directe avec les chevaux et les chiens un prérequis incontournable, les chasseurs reconnaissant la capacité du gibier et des prédateurs à interagir entre eux<sup>1977</sup>. C'est enfin à l'ensemble de ces remises en cause du propre de l'homme que Descartes décide de répondre par son dualisme qui, comme nous le savons à présent, nie toute âme aux non-humains et, partant, tout langage articulé conventionnel. Ainsi, le cartésianisme et ses adeptes chrétiens visent-ils, à l'image du cardinal de Polignac et de Buffon, la réfutation des « fables » issues de l'Antiquité, mais aussi de la possibilité que des bêtes soient traités en « demi-dieux » dès lors qu'on leur attribuerait une parole véritable<sup>1978</sup>.

Quelle est, dans ce contexte, la position idéal-typique des jésuites du Paraguay ? Comme nous l'avons vu, le débat européen est certes marqué par la figure du Père Bougeant, ignatien hétérodoxe considérant en 1739 que la séparation des langages est bien un châtement divin, mais que les animaux, réincarnations des démons rebelles, sont dotés d'une âme rationnelle et donc d'un langage articulé, que Dieu aurait limité à chaque espèce afin d'isoler et punir ces anges déchus<sup>1979</sup>. À la lumière de ce que nous avons exposé dans notre précédent chapitre, il est toutefois plus crédible de supposer que les missionnaires s'en tiennent au néo-aristotélisme d'Albert le Grand et à la réfutation de Descartes, c'est-à-dire à la trilogie *sonus-vox-sermo* dans son acception la plus consensuelle<sup>1980</sup>. Dès lors, l'abîme conceptuel vis-à-vis des Guarani est évident, en dépit de la présence d'augures aviaires de part et d'autre de l'Atlantique : comme l'a démontré l'ethnographie amazoniste, notamment grâce aux travaux d'Eduardo Kohn, la sémiotique indienne s'appuie sur une vision élargie des supports de communication, qui inclut pleinement les icônes ainsi que les indices animaliers aux côtés des symboles conventionnels humains. En résulte ce que Harry Walker a nommé une « transparence vocale » du cosmos, effaçant les différences entre les êtres en établissant par exemple une équivalence onomatopéique entre les cris des animaux, leur zoonymie puis leur signification au sein des langues amérindiennes, suivant l'exemple déjà cité de l'*opaka'a* ou du *jaba*. En d'autres termes, la frontière entre *sonus*, *vox* et *sermo* s'efface en contexte

<sup>1976</sup> WALMSLEY Peter, « Prince Maurice's Rational Parrot: Civil Discourse in Locke's *Essay* », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 28, n° 4, 1995, p. 413-425 ; p. 418-419 ; CUMMINGS Brian, « Pliny's Literate Elephant and the Idea of Animal Language in Renaissance Thought », in FUDGE Erica (dir.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and other Wonderful Creatures*, Urbana : University of Illinois Press, 2004, p. 164-185 ; p. 169.

<sup>1977</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 641-661 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 135.

<sup>1978</sup> BARATAY, « La mutation d'un regard », art. cit., p. 311 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 385-394, 445-450, 549-558, 567-587 ; SERJEANTSON, « The Passions and Animal Language », art. cit., p. 436-441 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, op. cit., p. 147. Aux arguments moraux des « thériophiles », Descartes opposait une volonté de rigueur épistémologique.

<sup>1979</sup> FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 433-440.

<sup>1980</sup> SERJEANTSON, « The Passions and Animal Language », art. cit., p. 428-435, 443. Cette *doxa*, représentée notamment par le jésuite Athanasius Kircher, considère que certains animaux sont en mesure d'émettre une *vox* articulée en vertu de leur appareil phonatoire, qui n'exprime toutefois que des passions sensuelles et non des idées rationnelles. Cette position ignatienne s'appuie à nouveau, comme nous le constatons, sur un cadre de pensée néo-aristotélien.

amazonien<sup>1981</sup>. Or, les jésuites semblent avoir saisi ce *continuum* dès Montoya, dont le *Tesoro* note que le terme *ñeẽ*, « paroles, langages » (*palabras, lenguaje*), s'applique aussi bien à la porte qui grince (*sonus*), au chant de l'oiseau ou à l'aboïement du chien (*vox*) qu'à la parole de Dieu même dans l'Évangile ou celle du jésuite en chaire (*sermo*) voire à l'écriture elle-même, ce qui illustre bien le primat absolu du langage oral chez les Guarani<sup>1982</sup>. L'intérêt pour nous est alors de remarquer que, loin de s'effacer, cette transversalité, universalité ou « transparence » du *ñeẽ* se maintient et se consolide tout au long de la période coloniale. En effet, il est utilisé par les ignatiens pour traduire les différents cris des animaux européens importés, en opérant une simplification lexicale, puisque la myriade de termes castillans liés à chaque espèce se voit subsumée au *ñeẽ*, tout comme d'autres objets inédits, telles les balles de fusil qui, elles-aussi, « parlent ».

Bêler, animal [*balár, animal*, 1640]. *Oñeẽ héva'e*<sup>1983</sup>.

Chant des oiseaux [*canto de aves*, 1640]. *Guyra sapukái, guyra ñeẽ*<sup>1984</sup>.

Chanter mal, les oiseaux [*cantar mal, las aves*, 1640]. *Guyra sapukái ai, guyra ñeẽ ai*<sup>1985</sup>.

Crier, animal [*chillar, animal*, 1640]. *Héva'e basẽ, héva'e oñeẽ*<sup>1986</sup>.

Criailler, oiseaux [*graznar, aves*, 1640]. *Guyra oñeẽ*<sup>1987</sup>.

Siffleurs, oiseaux [*silvadoras, aves*, 1640]. *Guyra ñeẽngára, guyra ñomongoiva'e*<sup>1988</sup>.

Bêler, le mouton, etc. [*balár la oveja, etc.*, 1687] *Ñeẽ*. Bêlement de mouton [*balido de oveja*]. *Vecha ñeẽ*. Le petit agneau bêle [*bala el corderillo*]. *Oñeẽ ñeẽ a'u vecha ra'y*. Il adresse des bêlements à sa mère car il a faim [*por tener hambre da balidos a su madre*]. *Oñemyahyramo oñeẽ osyufe henoĩmo*<sup>1989</sup>.

Aboier [*ladrar*, 1687]. *Ñeẽ*. Le chien aboie [*ladra el perro*]. *Jagua ñeẽ, oñeẽ*<sup>1990</sup>.

Porte et choses connexes [*puerta y sus adherentes*, 1687]. *Okeẽ*. Grincer, la porte [*crujir, la puerta*]. *Okeẽ ñeẽ*<sup>1991</sup>.

Bêler, l'animal [*balár, el animal*, 1722]. *Oñeẽ*<sup>1992</sup>.

Rugir, les lions ou les tigres [*bramar, los leones o tigres*, 1722]. *Iñeẽ kororó*<sup>1993</sup>.

<sup>1981</sup> WALKER, « Soulful Voices », *art. cit.*, p. 2-4, 16 ; KOHN, *How Forests Think*, *op. cit.*

<sup>1982</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 33v, 100r, 143v, 146r-146v, 185v-186r, 246r-249r, 258r-258v, 260v, 329v, 346v.

<sup>1983</sup> MYMBA 1640-145. Cette entrée est un bon exemple de la traduction du règne animal par *héva'e* chez Montoya.

<sup>1984</sup> MYMBA 1640-214.

<sup>1985</sup> MYMBA 1640-215.

<sup>1986</sup> MYMBA 1640-388. Toujours suivant le contenu de notre chapitre 4, noter l'apparition de *héva'e* pour gloser *animal*.

<sup>1987</sup> MYMBA 1640-628. Cette entrée réapparaît telle quelle en 1687-3053 puis en 1722-2014.

<sup>1988</sup> MYMBA 1640-1240.

<sup>1989</sup> MYMBA 1687-2662. Ces détails sur les agneaux ne figurent par exemple dans aucun des deux lexiques de Montoya.

<sup>1990</sup> MYMBA 1687-3120. La dernière glose (*oñe'e*) a été ajoutée à la main en *marginalia* dans le témoin de *Frases selectas* que nous avons dépouillé. Cette entrée est ici reprise de RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 185v-186r.

<sup>1991</sup> MYMBA 1687-3292. Il s'agit d'une autre reprise de *Ibid.*, f<sup>os</sup> 258r-258v.

<sup>1992</sup> MYMBA 1722-1635. Noter ici la disparition de *héva'e* par rapport à l'entrée correspondante chez Montoya.

<sup>1993</sup> MYMBA 1722-1672. Cette locution était associée aux chiens chez RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>o</sup> 100r.

Chanter, l'oiseau [*cantar, el pájaro*, 1772]. *Oñe'ẽ*. De nombreux oiseaux [*muchos pájaros*]. *Okói, kói, oñomongói ngói*. Le coq [*el gallo*]. *Osapukái*<sup>1994</sup>.

Crier, l'animal [*chillar, el animal*, 1722]. *Oñe'ẽ*. S'il crie fort [*si chillar recio*]. *Hasẽ*<sup>1995</sup>.

Hennir, le cheval [*relinchar, el caballo*, 1722]. *Kavaju oñe'ẽ*<sup>1996</sup>.

Sifflement de la balle, etc. [*zumbido de la bala, etc.*, 1722]. *Mbokava'y ñe'ẽ*<sup>1997</sup>.

Cet écart lexical entre distinctions castillanes et uniformité guarani tourne au paradoxe lorsque Restivo, sans doute conscient du problème, tente de le dissiper en traduisant dans son propre *Vocabulario* l'idée d'un langage animal différent de celui des humains, mais se voit forcé, pour ce faire, d'avoir recours au *ñe'ẽ*, si bien que la glose guarani contredit littéralement le sens de l'entrée castillane : « les animaux eux-mêmes ont leur langage propre, et différent » (*mba'e mymba jepe oñe'ẽ a'e oguereko, aun los animales tienen su propio, y distinto lenguaje*)<sup>1998</sup>. Quelques décennies plus tôt, le copiste de *Frases selectas* manifestait lui-aussi la résilience de la « transparence » langagière guarani. En copiant l'entrée « le chien aboie » (*jagua ñe'ẽ, ladra el perro*), issue de Montoya, il ajoute dans un commentaire en marge que la tournure la plus idiomatique serait en fait de dire simplement *oñe'ẽ* (« il parle »), sans préciser qu'il s'agit d'un chien<sup>1999</sup>. En somme, en dépit d'un siècle et demi de réforme des catégories ontologiques guarani autour du concept directeur de raison/*arakuua*, la dichotomie, déjà ténue, entre êtres irrationnels et rationnels ne semble pas parvenir à s'imposer au champ lexical langagier. Cet échec est d'autant plus notable que, comme nous l'apprennent les manuels de confession et l'ethnographie, il ne s'agit pas d'une simple question de vocabulaire mais de ressources linguistiques jouant un rôle essentiel dans le chamanisme et la spiritualité des Guarani.

Comme ont commencé à le révéler des études récentes focalisée sur la question des sens et de leur rôle dans l'entreprise missionnaire au Paraguay, les jésuites semblent avoir réalisé d'importants efforts pour contrôler les « paysages sonores missionnaires » (*mission soundscapes*), par le biais des cloches et des chants tentant de contrebalancer la rumeur constante de la faune locale, rapprochée du Diable<sup>2000</sup>. Mais au-delà de ces dispositifs de contrôle superficiels, comment s'assurer de la christianisation du rapport

<sup>1994</sup> MYMBA 1722-1700. L'apparition d'un verbe lié au coq est remarquable, d'autant plus que celui-ci est aussi nommé « oiseau crieur » (*gyra sapukái*). Le verbe *orokói*, croisé chez Montoya, fait aussi l'objet d'une glose notable dans les grammaires de Restivo : « [*o]rokói, cualquier mormollar como hablar los hombres, gorjear las aves, bullir los peces, etc.* » PRETOVIO, *Arte, doc. cit.*, p. 131 ; RESTIVO, *Breve noticia, op. cit.*, p. 61 ; RESTIVO, *Arte, op. cit.*, p. II.29. Selon l'ethnographie, le terme *ñemongói* désigne le murmure universel du cosmos. CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 205.

<sup>1995</sup> MYMBA 1722-1827. Ici encore, le taxon *héva'e* disparaît vis-à-vis de l'entrée équivalente chez Montoya.

<sup>1996</sup> MYMBA 1722-2364. Cette entrée et la suivante constituent deux innovations majeures attribuables à Restivo.

<sup>1997</sup> MYMBA 1722-2522. La balle est ici littéralement « le fils du fusil » (*mbokava'y*), suivant la reconduction d'un champ lexical transversal de la parenté que nous examinerons dans les pages suivantes autour de l'enjeu de la bestialité.

<sup>1998</sup> MYMBA 1722-2317.

<sup>1999</sup> MYMBA 1687-3120.

<sup>2000</sup> TOELLE Jutta, « Mission Soundscapes: Demons, Jesuits, and Sounds in Antonio Ruiz de Montoya's *Conquista espiritual* (1639) », in HACKE Daniela et MUSSELWHITE Paul (dir.), *Empire of the Senses: Sensory Practices of Colonialism in Early America*, Leyde - Boston : Brill, 2017, p. 67-87.

indien au langage lui-même, dès lors que le seul terme à la disposition des Pères pour désigner la langue s'applique au cosmos entier ? Comment pratiquer des rites tels que l'exorcisme ou le jugement des nuisibles sans légitimer involontairement des pratiques et des représentations associées au chamanisme ? Comment réprimer ce dernier et, avec lui, le fait d'écouter les jaguars et les oiseaux ou d'échanger avec un « familier » dès lors que la moindre expédition ou forêt repose sur l'interprétation de l'avifaune ou que chaque foyer guarani dispose à son domicile d'autant d'animaux apprivoisés pouvant servir à l'occasion d'augures ? Pire encore, comment limiter l'extension de ce paradigme au bétail européen lui-même, à ces chevaux et à ces chiens qu'il s'agit de « rendre raisonnables » par l'exercice de la parole et qui peuvent servir à l'occasion de prophètes, comme l'ethnographie contemporaine le confirme à propos des poules<sup>2001</sup> ? En somme, l'exemple des procès de vermines et d'animaux associés à la sorcellerie nous amène à relativiser la portée du « grand partage » ontologique ambitionné par les jésuites en nous amenant à prendre en compte la problématique centrale du langage. Face à de telles ambiguïtés, il n'est en définitive par surprenant que la plupart des missionnaires décident, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, de censurer tout simplement cet enjeu dans les sections de leurs manuels de confession dédiées au Premier Commandement, alors même que l'*Instrucción práctica para ordenar santamente la vida* d'Antonio Garriga, éditée en castillan par les presses des Réductions en 1713 dans le but de fournir un manuel de confession aux Pères eux-mêmes et aux créoles, mentionne frontalement le fait d'interpréter ces mêmes « cris d'oiseaux ou d'animaux » (*voces de aves o animales*) qu'il devient simultanément de plus en plus délicat d'évoquer auprès des Guarani<sup>2002</sup>. Et n'oublions pas que des missionnaires tels que Dobrizhoffer ou Sánchez Labrador se prennent simultanément de passion pour les prouesses vocales de leurs perroquets. Dans ses écrits, le premier remarque que les Taruma imitent le tapir tout autant que certains oiseaux imitent les Indiens, la frontière entre les uns et les autres s'effaçant<sup>2003</sup>.

Retenons donc cette première difficulté, autour du terme *ñeẽ* et du langage transversal. Comme nous venons de le voir, celle-ci concerne au premier chef la faune américaine (criquets, oiseaux, jaguars...) même si elle inclut à terme les animaux issus de la colonisation (à l'image des chiens et de la volaille). Précisément, comme nous allons à présent le constater, ces derniers ont été impliqués dans un tout autre type de procès, relatifs cette fois non plus aux bêtes sauvages mais bien au bétail, non plus à la parole et à l'esprit mais au corps et à ses besoins les plus élémentaires. Surtout, il ne s'agira plus d'identifier et de réprimer des survivances préhispaniques mais bien, tout

<sup>2001</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 155, 159.

<sup>2002</sup> GARRIGA, *Instrucción práctica*, op. cit., p. 78. « Si [le pénitent] hizo caso o usó de encantamientos, agüeros, hechizos, supersticiones, adivinaciones por estrellas, sueños, voces de aves o animales y rayas de manos. » Logiquement, l'auteur n'évoque pas ici l'idolâtrie aux côtés de ces superstitions, mais s'attarde volontiers sur l'hérésie, le blasphème ou encore la lecture d'ouvrages interdits par l'Inquisition. La divergence avec les manuels de confession destinés aux Indiens est évidente, mais la référence commune à l'ornithomancie, très explicite ici, n'en est que plus frappante.

<sup>2003</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 62, 317.

à l'inverse, d'éviter que les Guarani ne découvrent et n'imitent des vices introduits par la colonie elle-même. Car, au moment où la censure s'installe autour de la sorcellerie, l'attention des jésuites se concentre désormais vers un autre défi pastoral relevant de la confession mais également de l'administration missionnaire de la justice. Puni de mort en Europe, il correspond à l'une des très rares infractions anthropo-zoologiques encore marquée par un tabou historiographique : la bestialité comme pratique sexuelle.

### 2.3.2. La bestialité « contre nature »

Comme nous avons pu l'observer à plusieurs titres dans les lignes précédentes, l'appréhension jésuite du chamanisme guarani et de ses rapports aux esprits animaux « familiers » a reposé en grande partie sur une grille de lecture inspirée par la sorcellerie européenne et ses « superstitions ». Parmi elles, figurait en bonne place le fait que les sorcières de l'Ancien Monde était réputées entretenir des relations sexuelles constantes avec les démons animaliers à l'origine de leurs pouvoirs, représentation effectivement cohérente vis-à-vis de ce que nous savons de l'animisme amazonien, où les fonctions de médiateur ontologique assumées par le chamane l'amènent à copuler régulièrement avec divers « esprits-mâtres » du gibier, pour garantir son abondance<sup>2004</sup>. Il n'est donc pas surprenant que, comme en métropole, les campagnes américaines de « chasse aux sorciers » s'accompagnent également d'enquêtes approfondies afin d'identifier ceux et celles qui se livreraient à des rapprochements transgressifs avec des animaux supposés possédés par des incubes ou des succubes<sup>2005</sup>. Loin de représenter une préoccupation marginale, cet enjeu figure en bonne place dans les manuels de confession américains où, bien plus encore qu'en Europe, les questions liées au Sixième Commandement, c'est-à-dire à la prohibition des déviances sexuelles, occupent une place plus centrale que celles associées au Premier Commandement lui-même, paradoxe noté aussi bien par Serge Gruzinski, en Nouvelle-Espagne, que par Regina Harrison, dans les Andes.

Les péchés sexuels étaient placés en première place dans la liste des vices au sein du Nouveau Testament selon la théologie européenne et les diverses catégories de péchés sexuels mises au point dans les Andes reflètent aussi cet intérêt. Les péchés de sodomie (copulation de deux personnes du même sexe) et de bestialité (le fait d'entretenir des relations sexuelles avec un animal) ont suscité plus de

<sup>2004</sup> C'est notamment vrai avec les pécaris, réputés disposer de chamanes que leurs équivalents humains doivent séduire afin de prédire les déplacements des hardes. Comme dans le cas du parasitisme attribué aux « familiers » des sorcières, cette consanguinité interspécifique a un prix, résidant ici dans la stérilité et la perte de la perspective humaine. YVINEC, « Que disent les tapirs ? », *art. cit.* ; p. 48, 52, 58-59.

<sup>2005</sup> BEIRNES Piers, « The Law is an Ass: Reading E.P. Evans' The Medieval Prosecution and Capital Punishment of Animals », *Society & Animals*, vol. 2, n° 1, 1994, p. 27-46 ; p. 39 ; LILIEQUIST Jonas, « Peasants against Nature: Crossing the Boundaries between Man and Animal in Seventeenth and Eighteenth-Century Sweden », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 1, n° 3, 1991, p. 393-423 ; p. 399-400 ; MURRIN John M., « "Things Fearful to Name": Bestiality in Early America », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 115-156 ; p. 115-118, 137-140.

réprobation et plus de répression immédiate que l'idolâtrie envers les *huaca* que la plupart des Indiens [andins] pratiquaient<sup>2006</sup>.

Certes, cette « christianisation des corps » (*cristianización de los cuerpos*), assortie d'une véritable « théologie de la concupiscence » (*theology of concupiscence*), ne constitue pas en rigueur une spécificité américaine. Comme l'ont démontré de longue date les historiens de l'Europe moderne, une part considérable du catholicisme post-tridentin s'est fixé pour objectif la lutte contre la luxure, considérée comme l'origine de la Chute et de toute corruption humaine, ne pouvant être contenue que par l'intermédiaire du sacrement du mariage et le contrôle sourcilieux du clergé<sup>2007</sup>. Cette obsession des clercs pour la sexualité de leurs ouailles a depuis été réévaluée et attribuée tant aux partis-pris d'une historiographie parfois voyeuriste qu'au zèle des confesseurs eux-mêmes<sup>2008</sup>. En tout état de cause, cette question se pose en des termes radicalement différents de l'autre côté de l'Atlantique, où les mœurs sexuelles attribuées aux Indiens, notamment leur pratique de la polygamie, de l'homosexualité voire de l'inceste, ont constitué un élément de justification juridique à la Conquête militaire en tant que « guerre juste »<sup>2009</sup>. Pour reprendre les catégories forgées par Michel Foucault dans sa *Volonté de savoir*, à compter du troisième Concile de Lima transposant celui de Trente aux Amériques, la tâche des missionnaires s'est avérée double : d'une part, s'assurer de la mise en place d'un « dispositif d'alliance » consistant en l'imposition du mariage chrétien, de l'autre, développer un contrôle d'un « dispositif de sexualité » plus inquisiteur encore qu'en Europe, dans la mesure où l'investigation des actes, paroles et pensées à connotation sexuelles devait ici éviter tout retour du refoulé préhispanique<sup>2010</sup>. Établie dès le XVI<sup>e</sup> siècle, cette tendance ne fait que se renforcer à mesure que le rigorisme prend pied en

<sup>2006</sup> HARRISON Regina, « The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes », in CEVALLOS-CANAU Francisco et AL. (dir.), *Coded Encounters: Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst : University of Massachusetts Press, 1994, p. 135-153 ; p. 139-145. « Sexual sins were high on the list of vices in the New Testament in the European theology and the categories of sexual sins written in the Andes also reflect this emphasis. The sins of sodomy (copulation of two persons of the same sex) and bestiality (engaging in sex with an animal) drew more reproof and more immediate punishment than the idolatry of huaca worship practiced by most Indians. » Voir d'autre part GRUZINSKI, « Confesión, alianza y sexualidad », *art. cit.*, p. 169-184.

<sup>2007</sup> ARCURI Andrea, « Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la Edad Moderna (siglos XVI-XVII) », *Ex aequo*, vol. 37, 2018, p. 81-93 ; p. 83 ; RUIZ ASTIZ Javier, « Imprenta e impresos disciplinantes: los manuales de confesores ante el pecado nefando (siglos XVI-XVIII) », *Huarte de San Juan*, vol. 29, 2022, p. 51-72 ; p. 58.

<sup>2008</sup> BERNOS Marcel, « La sexualité et les confesseurs à l'époque moderne », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 209, n° 4, 1992, p. 413-426 ; p. 414 ; MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 123-124. Parmi ces études, voir DUFOUR Gérard, *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid : Ámbito, 1996.

<sup>2009</sup> TORRES CENDALES Leidy J., « Polvo y cenizas: bestialidad y orden social en la Antioquia colonial », in HERING Max (dir.), *Microhistorias de la transgresión*, Bogota : Universidad del Rosario, 2015, p. 41-84 ; p. 69. Il est décisif de noter que, sauf pour quelques régions andines, la bestialité ne fait pas partie des pratiques préhispaniques citées par les chroniqueurs. Elle est particulièrement absente des comptes-rendus coloniaux relatifs au Paraguay, comme nous allons le démontrer.

<sup>2010</sup> GRUZINSKI, « Confesión, alianza y sexualidad », *art. cit.*, p. 184-195 ; HARRISON, « Confesando el pecado en los Andes », *art. cit.*, p. 176 ; HARRISON, « The Theology of Concupiscence », *art. cit.*, p. 139-145 ; ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 279-286, 288. Sur le « dispositif d'alliance » comme étape antérieure au « dispositif de sexualité » dans le discours clérical européen à l'époque moderne (la césure étant située par Foucault au XVII<sup>e</sup> siècle), FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976<sup>1994</sup>.



métropole et se préoccupe toujours plus des infractions sexuelles à partir des années 1650, la Compagnie se ralliant au mouvement général à compter du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2011</sup>.

Parmi les autres peuples amérindiens, le cas du groupe tupi-guarani constitue sans doute l'exemple le plus paradigmatique de ce « tropique des péchés » sexuels (*trópico dos pecados*), pour reprendre l'intitulé de l'étude de l'historien brésilien Ronaldo Vainfas<sup>2012</sup>. Au Paraguay, d'Antonio Ruiz de Montoya à José Cardiel, en passant par Pedro Lozano, nous retrouvons en effet le même constat, faisant directement écho à celui formulé plus tôt par les ignatiens du Brésil à propos des Tupi : la seule véritable idole des Guarani serait la polygamie et le seul Commandement qu'ils n'auraient de cesse d'enfreindre serait le Sixième<sup>2013</sup>. Attribuée à la grande matérialité des Indiens et à l'influence d'un climat torride, cette « luxure bestiale » (*lujuria bestial*) constitue, bien plus que la « sorcellerie », la cible prioritaire des missionnaires<sup>2014</sup>. Les deux enjeux sont en fait intimement liés, car le gros des « mouvements chamaniques de libération » que nous avons précédemment évoqués ont été inspirés par le refus de la monogamie chrétienne, dans une société où le nombre de concubines (*aguasa*) était un signe visible du pouvoir accumulé par les caciques et les « prophètes » les plus prestigieux. Il avait été au fondement de l'alliance initiale des Kario d'Asunción avec les conquistadores, par le biais d'échanges de femmes<sup>2015</sup>. Ce n'est pas par hasard si le principal opposant à l'implantation de la confession chrétienne, le renégat Juan Cuará, aurait entretenu six concubines et aurait affirmé que le sacrement de la pénitence n'était « qu'un moyen de connaître la vie des autres et les secrets de tout le monde », tandis que le mariage chrétien n'aurait eu selon lui d'autre but que de précipiter l'extinction des Guarani<sup>2016</sup>. Plus d'un demi-siècle après la défaite de Cuará face à Montoya, Sepp confirme que le problème de la polygamie a bien été réglé par une politique de mariage forcé des plus agressives, tout Guarani chrétien devant être marié dès 16 ans pour les garçons, 14 ans pour les filles, le célibat des Indiens, même les plus dévots, étant jugé inimaginable<sup>2017</sup>.

<sup>2011</sup> BOSSY, « The Social History of Confession », *art. cit.*, p. 33-38 ; BERNOS, « La sexualité et les confesseurs », *art. cit.*, p. 421. Remarquons en effet que le probabilisme se montrait particulièrement utile face aux enjeux liés à la sexualité.

<sup>2012</sup> VAINFAS Ronaldo, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1997. Voir aussi les remarques de VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, *op. cit.*, p. 35-36, 63-64.

<sup>2013</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 13r, 64v, 68v ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 385-386 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 56 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 466.

<sup>2014</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 273 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2015</sup> SERVICE, *Spanish-Guarani Relations*, *op. cit.*, p. 20, 31-38 ; pour une actualisation de ce sujet ancien et classique, voir AUSTIN, *Colonial Kinship*, *op. cit.*

<sup>2016</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 3, p. 178. « [Cuará decía que] la confesión era nada más que un medio de saber vidas ajenas y conocer los secretos de todo el mundo [...] que los misioneros prohibían la poligamia para que la raza no se propagara y los españoles la dominasen mejor; aconsejaba tener cada uno cuantas mujeres pudiese alimentar ».

<sup>2017</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 79-80. Pour une approche générale de ces enjeux, voir LAVRIN Asunción (dir.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1989 ; PASTOR Marialba, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo: la visión española del indio americano*, Mexico : Crítica, 2021. Cette politique de mariage précoce a pu être vue comme visant une natalité accrue, mais elle a pour but la lutte contre le concubinage.

Les nombreuses et stimulantes études consacrées par Cândida Barros, Ruth Montserrat et Jacqueline Ferreira da Mota aux manuels de confession tupi du Brésil confirment ce constat. Essentiellement centrés sur le Sixième Commandement, ils visent, comme en Europe, principalement et spécifiquement les femmes, accusées de se prostituer sur demande de leur mari ou, à l'inverse, de les fournir en concubines<sup>2018</sup> ! Toutefois si, comme dans le reste de l'Amérique ibérique, cet enjeu lié au « dispositif d'alliance » préoccupe d'abord les jésuites brésiliens, au fil du temps s'impose une prise en compte plus approfondie du « dispositif de sexualité », notamment à propos de l'homosexualité et, fait décisif pour notre propos, des rapports sexuels aux animaux. Ceux-ci n'apparaissent toutefois que très tardivement. Absents des manuels de José de Anchieta au XVI<sup>e</sup> siècle puis de ceux d'Antonio de Araujo au XVII<sup>e</sup>, ils ne sont mentionnés que dans la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les missions du Pará. D'après Jacqueline Ferreira da Mota, cette pratique doit être interprétée comme la résurgence d'une forme souterraine de chamanisme, finalement identifiée par les missionnaires, bien que ces derniers n'établissent aucun lien explicite en ce sens dans leurs ouvrages.

Au sein des manuels pour pénitents en langues indigènes utilisés en Amérique hispanique, le péché de bestialité est associé à l'objectif missionnaire d'identifier des cultes idolâtriques pratiqués à travers des pratiques sodomites. Copuler avec des animaux revenait à nier la religion chrétienne, et cette modalité du paganisme devait être extirpée. [...] Il y a, dès lors, une spécificité dans les *Confessionarios* du Pará au XVIII<sup>e</sup> siècle, relative aux questions portant sur le sexe avec des animaux, laquelle peut être expliquée par la continuité de thématiques liées à la littérature morale européenne mais aussi à une observation ethnographique missionnaire quant à des pratiques rituelles confessées par les pénitents indiens<sup>2019</sup>.

Rien de tel pourtant en Nouvelle-Espagne où la sexualité anthropo-zoologique ne fait son apparition dans les manuels de confession que dans les années 1630, soit un siècle après la Conquête<sup>2020</sup>. Il n'en va pas de même au Pérou où, dès le manuel du Concile Lima III en 1585, l'enjeu est évoqué en détail puis repris par tous les écrits postérieurs, avec un accent mis sur le bétail andin, notamment les lamas, ce qui laisse penser à une suspicion de lien avec des pratiques idolâtriques ou superstitieuses, lien

<sup>2018</sup> FONINI MONTSERRAT Ruth M. et AL., « A “mulher casada” nos confessionários tupi (séculos XVI-XVII) », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 1, n° 2, 2009, p. 103-116 ; p. 105, 108-113 ; BARROS Cândida et AL., « O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686 », *Tellus*, vol. 11, n° 20, 2011, p. 261-272 ; p. 264.

<sup>2019</sup> FERREIRA DA MOTA Jacqueline, « A sexualidade indígena nas perguntas de um confessionário tupi no Pará do século XVIII », in FERREIRA ANTUNES Aline (dir.), *Pluralidade de Temas e Aportes Teórico-Metodológicos na Pesquisa em História*, Ponta Grossa : Atena, 2021, vol. 4, p. 54-78 ; p. 72, 74-76. « Nos manuais de penitentes em línguas indígenas utilizados na América Hispânica, o pecado da bestialidade aparece vinculado ao objetivo missionário de investigar cultos idolátricos praticados através de práticas sodomíticas. Copular com animais era negar a religião cristã e, tal como uma modalidade de paganismo, deveria ser extirpado. [...] Há, portanto, uma especificidade na pergunta sobre o sexo com animais, nos “Confessionarios” setecentistas do Pará, que pode ser explicada tanto pela continuidade de temas da literatura moral europeia como pode ser um registro etnográfico dos missionários sobre as práticas rituais dos penitentes indígenas que confessaram. »

<sup>2020</sup> GRUZINSKI, « Confesión, alianza y sexualidad », *art. cit.*, p. 189-195 ; ALCÁNTARA ROJAS, « De neófitos, amancebados y fornicarios », *art. cit.*, p. 19-24. Des manuscrits en nahuatl citent la pratique en 1565 mais la censurent dans leur édition.

qui n'est toutefois pas plus explicité qu'à Mexico<sup>2021</sup>. Quels facteurs expliquent alors cette prise en compte des rapports sexuels animaliers et leur mention décalée d'un territoire à l'autre (XVI<sup>e</sup> siècle dans les Andes, XVII<sup>e</sup> au Mexique, XVIII<sup>e</sup> au Brésil) ? Plus encore, comment se situe un Paraguay qui, nous le savons à présent, a constitué une sorte d'interface pénitentielle entre le Pérou et les Basses Terres brésiliennes ? Il nous faut, avant toute chose, débiter notre enquête par un constat, celui de l'absence totale, à notre connaissance, de renvoi à de telles pratiques dans les descriptions des Guarani préchrétiens que nous ont léguées les jésuites. Pour autant, et il s'agit là d'un paradoxe majeur, ces mêmes ignatiens les mentionnent dès les premiers manuels de confession qu'ils élaborent dans leurs Réductions, au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, le Paraguay manifeste donc un siècle d'avance vis-à-vis du Brésil et semble répondre à une chronologie plus proche de celle du Pérou. Pour autant, aucun lien formel ne peut être établi avec le Troisième Concile de Lima, puisque le manuel de Luis de Bolaños, rédigé à l'occasion de ce dernier, ne mentionne pas la question, pas plus que ne le fait Montoya dans ses ouvrages imprimés un demi-siècle plus tard. Ce délicat dossier n'est en effet évoqué que dans des textes manuscrits, lui accordant une attention croissante jusqu'à ce que les ateliers typographiques des missions lui offrent une visibilité assumée avec le *Manuale* de 1721 et le texte de Yapuguay en 1724.

C'est donc bien un siècle plus tôt, dans les années 1620, que des attouchements sexuels concernant des animaux sont décrits pour la première fois, dans le *Confesionario* anonyme et celui d'Alonso de Aragona. Le premier qui, rappelons-nous, était des plus discrets et expéditifs au sujet du Premier Commandement, consacre l'essentiel de ses pages au Sixième, où nous trouvons, après de longs développements liés à l'adultère, les questions les plus sensibles, formulées en latin, à propos de la masturbation, des rapports homosexuels et, enfin des animaux, avec une interrogation directe sur le fait d'avoir été incité après les avoir vu s'accoupler eux-mêmes, sans préciser l'espèce en question. Nous retrouvons la même configuration chez Aragona, lui-aussi taiseux en matière d'idolâtries et de superstitions, mais fort prolixe en ce qui concerne les actes sexuels, le fait de « pécher avec un animal » étant évoqué avant la sodomie et étant associé, fait remarquable, à un exemple concret, celui du chien. La conscience d'un problème spécifiquement anthro-zoologique est donc ancienne, mais a fait l'objet d'une censure, car ces questions ont été passées sous silence par les écrits de Montoya. Celui-ci n'a et visiblement pas retenu les questions, extrêmement précises, que le Père Aragona prend le parti d'imposer à ses ouailles et d'explicitier aux futurs confesseurs.

[En latin] Le péché de bestialité s'explique de la manière suivante : en changeant seulement le terme lié au péché [ici, la locution *mba'e mymba*], est expliqué en quoi consiste la fornication : *añemoangaipa mba'e mymba rehe*. De la manière suivante.

---

<sup>2021</sup> HARRISON, « Confesando el pecado en los Andes », *art. cit.*, p. 176 ; HARRISON, « The Theology of Concupiscence », *art. cit.*, p. 145-149.

Ind[ien]. *Abecháramo mba'e mymba ijeupíramo, añembota hese.* [En castillan]. En voyant que des bêtes s'accouplaient, j'ai désiré la même chose<sup>2022</sup>.

I[ndien]. *Cheangaipa mymba rehe.* [En castillan]. J'ai péché avec un animal.

I[ndien]. *Ajerokua rokua jagua rehe.* [En castillan]. Je me suis frotté aux chiens<sup>2023</sup>.

En effet, l'expression [*añemo*] *angaipa mba'e mymba rehe* (« commettre [soi-même] un péché avec un animal ») semble bien être consacrée dès les premières années de mission et, fait remarquable, établit dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle le classificateur *mba'e mymba* pour se référer à l'ensemble du règne animal<sup>2024</sup>. Toutefois, cette locution est tout à fait absente du *Tesoro* et du *Vocabulario* de Montoya, pourtant contemporains, puisque le premier la censure totalement, tandis que le second propose une entrée dédiée à la « bestialité, péché contre nature » (*bestialidad, pecado contra naturaleza*), mais ne fait référence qu'à la masturbation et à la sodomie<sup>2025</sup>. Ce lourd silence se maintient du temps de *Frases selectas*, dont l'entrée « bestialité ou péché sodomitique » (*bestialidad o pecado sodomítico*) renvoie de manière lapidaire, et en latin, à l'entrée correspondante du *Tesoro*, la seule d'ailleurs à décrire l'homosexualité masculine, sans lien aucun avec les animaux<sup>2026</sup>. Pour paradoxal que cela puisse paraître, ce sont bien les deux premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle qui remettent cet enjeu au goût du jour, non seulement parce que Restivo est le tout premier lexicographe missionnaire à proposer une entrée spécifiquement dédiée à la « bestialité » comme « péché avec quelque bête » (*bestialidad, pecado con alguna bestia*), reprenant la formulation des premiers manuels de confession, mais aussi parce que les *Catecismos varios* de 1716 la font figurer parmi les infractions au Sixième Commandement, encore aux côtés de la masturbation et de la sodomie<sup>2027</sup>. Après un siècle d'oubli, voilà donc que le dossier refait surface. Yapuguay complète, une fois de plus, cette clarification en citant frontalement le fait de copuler avec des animaux aux côtés de la masturbation et de l'homosexualité, ainsi qu'en reprenant l'idée d'un passage à l'acte causé par l'observation d'un accouplement. Le cacique est d'ailleurs sans doute le premier à systématiser l'emploi catéchétique de la catégorie de « péché abominable » (*pecado nefando, angaipa avaeete*), dont nous verrons rapidement le rôle directeur dans les jurisprudences pénales péninsulaire, américaine et missionnaire.

<sup>2022</sup> ANONYME, Confesionario, *doc. cit.* Le bref passage en castillan est le seul de toute la section liée aux péchés dits « abominables » à ne pas être écrit en langue latine. « *Peccatum bestialitatis explicant eodem modo: solum mutato termino peccati, ac explicant fornicationem: añemoangaipa mba'e mymba rehe. Ut. Ind[io]: ahecháramo mba'e mymba ijeupíramo, añembota hese. Viendo que se juntaban unas bestias, yo deseé lo mismo.* »

<sup>2023</sup> ARAGONA, Confesionario, *doc. cit.* « I[ndio]. *Cheangaipa mymba rehe. He pecado con animal. [...] I[ndio]. Ajerokua rokua jagua rehe. Hice meneos con los perros.* »

<sup>2024</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 4 consacré à la réforme de la taxonomie animale guarani.

<sup>2025</sup> MYMBA 1640-158. « *Bestialidad, pecado contra naturaleza. Angaipa ijavaete, tevíro, kuimba'e ñomoangaipa, joguereko.* » Le terme *tevíro* apparaît dans le *Tesoro* pour désigner la sodomie homosexuelle et hétérosexuelle.

<sup>2026</sup> MYMBA 1687-2675. « *Bestialidad o pecado sodomítico. [En latin]. Vide Tesoro, folio 362, columna 4, párrafo 2.* » L'entrée correspondante du *Tesoro* propose le contenu suivant. « *Tevíro. Somético. Ava tevíro, somético. Kuña tevíro, mujer que padece esto. Ambotevíro, pequé con él así. Chembotevi, pecó conmigo.* »

<sup>2027</sup> MYMBA 1722-1650. « *Bestialidad, pecado con alguna bestia. Teko angaipa, teko meguã y luego ojapo y el nombre de la bestia en ablativo con rehe.* » Ici, comme avec *Frases selectas*, la formulation cryptique vise à préserver les copistes.

Sixième Commandement. Q[uestion]. Qui enfreint le Sixième Commandement de Dieu ? R[éponse]. Celui qui fréquente une personne avec laquelle il n'est pas marié, celui qui fréquente son prochain bien qu'il soit un homme ou, aussi, celui qui est plus idiot encore et fréquente les animaux eux-mêmes, celui qui se délecte en vain en entendant de sales paroles ou encore celui qui se touche mal ou touche mal autrui, tous ceux-là enfreignent le Sixième Commandement de Dieu<sup>2028</sup>.

Q[uestion]. Ceux-là font donc le pire des péchés abominables [*angaipa avaeteha*] ? R[éponse]. Oui, ils le commettent, et font bien pire encore. Voyez donc ceux qui pêchent en étant célibataires, en dépit de cette abomination, ceux qui pêchent en étant mariés étant encore plus abominables. De la même manière, aussi, ceux qui pêchent en blessant les jeunes filles vierges sont plus abominables, et ceux qui pêchent avec leurs parents proches [*oanate'e*] commettent un péché encore plus grandement abominable. Cependant, il y a aussi trois autres péchés horribles sans comparaison [*ipychyvy nungarey*], bien plus encore que ceux-là, qui étaient liés à des femmes, à savoir, pécher avec soi-même ou avec son semblable ou avec quelque animal. Tous les péchés de ceux-là sont vraiment abominables, au-dessus de tout autre, et c'est pourquoi Dieu fera souffrir dans l'autre vie ceux qui les ont commis selon leurs excessives abominations respectives, mes enfants. [...] Q[uestion]. Et ceux-là qui voient des animaux de toutes sortes en train de s'accoupler, pêchent-ils ? R[éponse]. Seulement s'ils en tirent du plaisir, ce n'est pas un péché de voir cela subitement, sans y attarder son regard<sup>2029</sup>.

Remarquons d'abord qu'ici, pas plus qu'en 1620, ces pratiques ne sont mises en relation avec le chamanisme. Elles sont consignées, sans détails ni commentaires, ce qui pourrait nous inciter à douter de leur intérêt et à y voir le calque d'une question issue des manuels de confession européens, de la même manière qu'en 1713, soit rigoureusement à la même époque, l'imprimerie des missions édite un texte en castillan (destiné aux jésuites !) où la « *bestialidad* » figure en bonne place parmi les questions sur le Sixième Commandement<sup>2030</sup>. Le fait que l'étude très poussée que consacre Graciela

<sup>2028</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 37v-38r. Notons que ce passage correspond au « *Catecismo mayor que según el Concilio limense se ha de enseñar a los indios que son más capaces* », c'est-à-dire à une traduction du manuel péruvien insistant, comme nous l'avons vu, sur la bestialité. Elle est sans doute postérieure à Bolaños et correspondrait à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, soit une centaine d'année avant d'être recopiée. « *Sexto Mandamiento. P[regunta]. Aba panga ojavy Tupã ñandekuaítava imoseis háva ra'e. R[espuesta]. Omenda haguerey ari ovyva'e, guapicha kuimba'e rehe jepe ovy'ava'e, kotenipo otavyvéramo mba'e mymba rehe jepe ovy'ava'e, ha'e oñembopy'a horyteiva'e, ñe'ẽ ky'a rendúpa, koipo ojehe, koterã ambua'e rehe opoko pochyva'e, ava'e opakatu ojavy Tupã porokuaítava imoseis háva.* »

<sup>2029</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.147-148. « *P[regunta]. Ha'éramo aipo ojoavy avy katu eguĩ angaipa avaeteháva ra'e. R[espuesta]. Ta, ojoavy avy, ojoahose hosereteivo rano. Chatepako heko avaetéve jepe omendaeñva'e rehe ñemoangaipa, omendava'ekue rehe aete ijavaeteva'e. Aipórami ave kuñambusu marãneỹ rehe hemimboasýpe jepe ase angaipa ijavaetéve rano, ha'e aipova'e aguive oanate'e rehe jepe ase angaipa avaeteha tuvichave. Aipo kuña rehegua angaipa avaeteha asoseve etei aete rako mbohapy ambua'e oĩme ipychyvy nungareyva'e, ko nanga: ojehe, koterã guapicha rehe koterã mba'e mymba amo rehe ase ñemoangaipaháva. Ava'e memẽ nanga angaipa avaeteha ojoavy avyva'e, ojoahose hoseva'e rano, ndeitee tekove ambua'épe ijapoharéra heko avaeteha joahose hose reko rupi'e Tupã omoĩngo asykatu herekovóne, chera'y reta. [...] P[regunta]. Ha'e eguĩ mba'e mymba tetĩrõ ojehe heko ohecháramo, ase ñangaipa pipo ra'e. R[espuesta]. Hese oñembohorýramo ñote ñangaipa, jesy'ya hápe hechaeỹ ñotéramo aete ñangaipái.* »

<sup>2030</sup> GARRIGA, *Instrucción práctica*, *op. cit.*, p. 85. Il s'agit de la neuvième question des 13 consacrées aux Sixième et Neuvième Commandements. La coquille associée au terme *nefando* (« abominable ») laisse penser qu'il était peu connu des typographes indiens mais également du ou des potentiels relecteurs missionnaires. « *9. ¿Si tuvo acto nefando [sic.] o de bestialidad, etc. ?* »

Chamorro à la sexualité des Guarani du XVII<sup>e</sup> siècle ne fasse jamais allusion aux animaux semble confirmer cette suspicion, car la pratique devrait logiquement figurer dans l'inventaire détaillé forgé par les ignatiens à l'heure de définir le « nouvel être » ou « être parfait » (*teko pyahu, teko agnyje*) qu'ils prétendent imposer en matière de comportement sexuel, fondé sur le mariage par opposition à la polygamie ou « vieille coutume » guarani, désormais qualifiée de « conduite méprisable » (*teko yma, teko ez*)<sup>2031</sup>. L'homosexualité figure par exemple en bonne place des éléments typiques des mœurs anciennes devant être éradiqués. Toutefois, l'analyse de Graciela Chamorro s'appuie exclusivement sur les ouvrages de Montoya, dont nous savons que l'appréhension de la problématique est biaisée, contrairement à celle d'Aragona. En vérité, le doute quant à la réalité de la bestialité guarani n'est plus permis si nous observons que le *Manuale* de 1721 consacre une exhortation pénitentielle spécifique, et des plus explicites, à la répression du péché sexuel animalier, dans des termes qui ne peuvent qu'attirer notre attention et méritent donc d'être reproduits dans leur intégralité, l'extrait original étant totalement monolingue mais introduit, là encore, par un intitulé formulé en latin. Ce fragment était en effet destiné à être récité en cas de confrontation concrète à ce péché.

*Pour ceux qui ont été abusés par la bestialité [en latin].*

Mon fils, en vérité ce péché qui est le tien est abominable [*ipychyry*] entre tous. Vois donc que, chez les Espagnols, les misérables qui se comportent de la sorte sont brûlés et réduits en cendres, pour avoir péché avec un animal [*mba'e mymba iñangaipa hague reheve*]. À plus forte raison, Dieu abominant plus que quiconque les horribles [*avaete*] péchés de toutes sortes, après ta mort, il fera de toi la proie des flammes éternelles : mon fils, ce n'est pas en vain que Dieu notre Seigneur a créé les hommes en nous dotant d'une âme rationnelle [*ava arakuaavija*]. Il a dit : « qu'ils viennent me contempler ici dans mon Paradis, pour y jouir du repos total, après qu'ils ont fait bon usage de leur raison, suivant mes Commandements ». Mais voilà que toi, tu as décidé de faire vie commune avec les misérables animaux [*ereñomba'e mymbaa'u*], en te mêlant à eux [*bese jese'ávo*], en devenant misérablement leur parent proche [*iñanate'e*], comme si tu disais « comme les animaux, je ne veux pas me préoccuper d'aller au Paradis ». Cependant, s'il est vrai que ces animaux de toutes sortes n'iront pas au Paradis et qu'ils n'iront pas non plus en Enfer, puisque leur âme meurt en même temps que leur corps, ton âme, en revanche, restera immortelle, et c'est pourquoi, après avoir quitté ton corps, le Diable en fera sa proie et l'emportera dans les flammes sans fin puis, après ta résurrection au Jugement Dernier, il emportera également ton corps noirci pour le jeter dans les flammes sans fin. Mon fils, quand retrouveras-tu la raison, pourquoi t'avilir totalement de la sorte, de ton vivant et vouloir subir, de surcroît, les tourments sans fin et mortels de l'au-delà ? Mon fils, c'est assez, de la sorte, tu as causé la fureur de ton Dieu, humilie-toi donc sans réserve face à lui, fais parfaitement contrition de cet énorme péché qui est le tien [*ndeangaipa guasnete*]. Dis : « c'est

<sup>2031</sup> CHAMORRO Graciela, « Expresiones del erotismo y de la sexualidad guaraní », *Suplemento Antropológico*, vol. 31, n° 1-2, 1996, p. 221-250. Ce biais tient également aux orientations de l'historiographie missionnaire, qui a récemment favorisé les approches liées au genre et aux relations entre les hommes et les femmes. L'absence relative d'études quant à la sexualité interspécifique guarani (à l'exception du cas notable du *jepota*, nous y reviendrons), explique aussi sans doute ce manque d'intérêt pour la question de la bestialité à l'époque coloniale.

vrai, Dieu mon Seigneur, j'ai grandement manqué à mon devoir, mais voilà que je le regrette de tout mon cœur, je ne veux plus reproduire mon erreur », etc.<sup>2032</sup>.

Extrêmement riche et puissant, car destiné à un pénitent spécifique, de chair et d'os, ce fragment nous apprend que les relations sexuelles aux animaux étaient très explicitement présentées aux habitants des missions comme un procès d'animalisation voire de consanguinisation vis-à-vis de la faune, consistant en une déviation ou perte de la raison-*arakuaa*. C'est le choix d'un mode de vie bestial oblitérant l'âme au profit du seul corps, en contradiction directe avec l'anthropologie prônée par les ignatiens. Il nous faut bien retenir ces aspects, qui seront essentiels à l'heure d'interpréter les modalités de réception de ce discours par les Guaraní. Retenons également que figure déjà dans ce document la notion de péché « abominable » ou « horrible », systématisée trois ans plus tard par Yapuguay. Enfin, notre attention doit se porter sur l'utilisation de la législation espagnole comme épouvantail afin de terroriser le pénitent. Loin de constituer une stratégie discursive isolée, celle-ci apparaît quelques années plus tôt, une exhortation de la même teneur ayant déjà été formulée dans le traité de dévotion pour jeunes gens *Educación cristiana*, daté de 1713 et indiquant avec une violente crudité que « même les bêtes ne se comportent pas de la sorte entre elles » et que « pour cette raison, là-bas chez les Espagnols, on traite bien différemment les misérables comme toi pour leur donner la mort, pas avec des fouets, pas avec des épées, pas avec des gibets : on les attache tout vifs à un arbre, puis, alors que toutes et tous regardent, on les recouvre de bûches pour les brûler et, une fois que c'est fait, il ne reste, dans leurs cendres, pas le moindre os pour les reconnaître »<sup>2033</sup>. Si un doute devait subsister quant

<sup>2032</sup> ANONYME, *Manuale*, op. cit. Les exhortations ne sont pas paginées. « *Pro ejus, qui bestiis turpiter abusi fuerint. Aipo ndeangaipa rako ipychyvy matete chera'y. Chatepe aiporaminguarera'u karai retãme mba'e mymba iñangaipa hague reheve ohapy mburu imotanimbúvo. Vyte tenanga Tupã angaipa tetĩrõ аваete reko nungareyharete ndemanõ rire tata guasu porapy pavey rembiáramo ndemoĩngovóno: na teĩ ruguãĩ chera'y Tupã Ñandejára niã ava arakuaavijáramo ñande moña araká'e, "cheporokuaíta marangatu rupi ñote oarakuaa poru katupyry rire'e tamboje'ói kie cheretãme cherechakáva, poromomytuẽngatu rehe imbojekohúvo herekóvo", ojávo. Nde aete ereñomba'e mymbaa'u, hese ejese'ávo iñanate'éramo eñemoĩngoá'úvo, "mba'e mymba ramingatu nañemoãngatapatári yva retãme cheho haguã rehe", ejávo nunga. Ae aete, ajete eguĩ mba'e mymba tetĩrõ ndohóiche Tupã retãméne, ndohóiche ave Aña retãméne, hete oanga reheve omanõ ramo'e, ndeanga aete ndahekopavichéne, ndeíte nderete agui isẽ rupíve Aña ogueraha guembiáramo tata guasu apyreyméne, ha'e arakañyramo nderekove jevy rire, nderete pichũndaiva'e ave ogueraha akói tata guasu apyreymbóramo ñote imoĩngovonóne. Araká'ève panga ndearakuaáne chera'y, mba'éramo panga aipórami ereñomoaivĩndetei ko nderekove pýpe, ha'e tekove ambua'épe ereiporara pota akói rekoasy poroe'õveẽ apyreýva'e ra'e rano. Aguyje yma aipórami ndeTupã moyrõ guasu haguéra chera'y, eñemomomĩrĩngatu Tupã upe, aipo ndeangaipa guasute reroñomboasy katúvo. "Ajete ajavyete chererekorãngue Tupã chejára, ae aete amboasyete etei, imbojoapy potareymbo", ejávo, etc. »*

<sup>2033</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 105r-106r. Intitulée « *Contra los pecados carnales* », cette exhortation est plus longue que celle du *Manuale* et, contrairement à cette dernière, s'adresse aussi bien aux hommes qu'aux femmes pour y brocarder l'inceste rapproché de la sexualité animale (« *Peẽ ñote mba'e mymba rami ape peiko* ») puis l'adultère et enfin les péchés contre nature, présentés comme plus brutaux encore que les mœurs sexuelles de la faune ou des infidèles (*marãte piko nde ijarakuaakatuva'e jepe erejahoseetei mba'e mymba reko [...] [m]a erejahoseetei pota puguĩ ikaraieĩva'e reko*). « *[M]ymba jepe ndoikói aipórami ojohe [...] Aipo rehe rako uku karai retãme oikoe katu ndenungara'u manõháva reko, na asote pype ruguãĩ, na kyse guasu amo pype ruguãĩ, na jojuvykápe ruguãĩ. Hekove reheve katu yvyra rehe oñapytĩ, pavẽ rembiecháramo jepe'a hany haguã pype ijaho'ívo, aipórami ohapy itanimbukue pa'ũme ikãnguery amo jepe mbojehuukaveymo ko'yte.* »

à la réalité de ces infractions, le recueil de sermons catéchétiques attribués à « Acosta » comporte un prêche consistant en une liste des péchés les plus fréquents au sein des Réductions, la bestialité y figurant en très bonne place et y étant mentionnée, sans la moindre censure discursive, comme une déviation assumée « sans honte aucune » par les Indiens, qui y seraient poussés par l'observation de l'intimité conjugale des bêtes<sup>2034</sup>.

Comment interpréter cette lente construction d'une catégorie pénitentielle en langue guarani correspondant très exactement à ce que le castillan entend par le terme de « bestialité » (*bestialidad*), c'est-à-dire, selon le *Diccionario de Autoridades*, un « acte qui relève plus des bêtes que des hommes et, bien que ce terme renvoie génériquement à n'importe quelle opération ou action brutale, irrationnelle et étrangère à la raison, on entend par antonomase le péché vilissime et détestable commis auprès des bêtes »<sup>2035</sup> ? Pourquoi cette transposition, débutée dès les années 1620, est-elle réactivée un siècle plus tard ? Bien plus qu'un hypothétique lien avec un chamanisme sexuel par ailleurs jamais documenté par les missionnaires, il faut d'abord observer que cette visibilité de la bestialité correspond au propos des livres d'ordres, qui fixent son châtement suivant les mêmes modalités que la tentative d'homicide chamanique, soit trois mois de prison aux fers, avec quatre fois 25 coups de fouets, sans que cette équivalence des peines ne soit assortie d'une mise en parallèle explicite de ces deux types de délits<sup>2036</sup>. Mais il y a plus, car des paragraphes entiers de ces mêmes livres d'ordres sont dédiés à la nécessité urgente de remédier à la bestialité, qui semble avoir prospéré parmi les Indiens, si bien que sa répression devient publique alors qu'aucun chroniqueur, depuis Montoya, ne reconnaît son existence au sein des missions. Le recours au secret, encore préconisé en 1672 par le Provincial Agustín de Aragón, n'est pourtant plus d'actualité à compter de 1687, date où son successeur Tomás Donvidas néglige toute censure verbale à destination des Indiens, y compris dans la catéchèse, et préconise une rhétorique de la peur qui est exactement celle que l'on retrouvera dans *Educación cristiana* et le *Manuale*.

[Ordre daté de 1672] On châtiéra tout spécialement les infractions au Sixième Commandement et plus encore si elles sont *contra naturam*. Cependant, quand on les découvrira lors de la confession, on appliquera comme remède le fait que le pénitent ne communie pas jusqu'à ce que, plusieurs confessions plus tard, il ait visiblement réformé ses mœurs [...] ; mais, j'insiste, si le délit est notoire et doit être châtié en public, que cela se fasse sur la place et non dans notre patio, où il

<sup>2034</sup> ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, *doc. cit.*, p. 61. Ce passage mentionne aussi le vol de bétail et de nourriture, la calomnie, l'adultère, le stupre, la sodomie et enfin la confession insincère. « *Peje nipo chéve ikuaaeñgatu peikóvo anga, ko táva pýpe rako oñgatu hetáve iñangaipava'e [...]* [k]óné mba'e mymba tetĩrõ ari oja oja'uva'e oñemombota pochy rasy agui ovahẽ oñemoangaipa ipaa'úvo ñeñotiey oikóvo mburu. »

<sup>2035</sup> DA, vol. 1. « *Bestialidad. Hecho que compete más a las bestias que a los hombres, y aunque genéricamente comprehenda esta voz cualquiera operación o acción bruta, irracional y ajena de razón, por antonomasia se entiende del pecado torpísimo y detestable que se comete con las bestias.* » Ici, la bestialité est ensuite rapprochée du cannibalisme.

<sup>2036</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 26v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, *doc. cit.*, p. 573-574, 699-700. La date de mise en place de cette réglementation n'est pas indiquée, mais semble ancienne. Remarquons qu'elle est réactualisée avec force par le Général Tirso González, connu pour son rigorisme et exerçant son mandat à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle, moment du regain d'intérêt pour la bestialité.



ne faut pas punir en public, afin que les Indiens ne tiennent pas notre maison en horreur et considèrent le patio comme un prétoire ou un lieu de supplice [...]»<sup>2037</sup>.

[Ordre daté de 1687]. Qu'on leur explique le plus sérieusement possible lors de la doctrine chrétienne à quel point le péché abominable [*nefando*] et la bestialité [*bestialidad*] sont graves [...] et, une fois leur gravité et leur dissonance expliquées, que, dans le secret de la confession, de la même manière qu'on l'a fait pour tous en public, qu'on leur intime à chacun, individuellement, la peine que chaque délit entraîne : en ce qui concerne l'abomination et la bestialité, qu'on les punira de trois mois de rétention sans jamais qu'il ne sorte, sauf pour aller à la Messe, qu'au cours de ces trois mois, on lui donnera trois séries de 25 coups de fouet, lesquelles auront lieu à chaque fois sur la place, lui étant attaché au *rollo* [colonne où l'on réalise les supplices publics] et que, durant tout ce temps, il sera mis au fers les plus inconfortables et soumis au régime alimentaire le plus strict, tout cela étant bien peu en comparaison de la peine de mort qu'exigent les lois<sup>2038</sup>.

Nous retrouvons par conséquent une correspondance exacte entre le contenu des écrits pénitentiels et la législation des missions, de telle sorte que les exhortations de 1713 et 1721, suivies des doctrines détaillées de Yapuguay et de la consolidation de la notion de « péché abominable » (*pecado nefando, angaiipa avaeete*), répondent ici à une politique globale de répression de la « bestialité » (*bestialidad, angaiipa mymba rebe*) comme infraction petit à petit distinguée de la masturbation et de l'homosexualité, lesquelles font également partie d'une catégorie spécifique d'actes, évoqués dans la législation en castillan comme relevant des « péchés contre nature » (*pecados contra naturaleza*). Ces derniers se caractérisent par un risque d'animalisation corporelle remettant en cause le primat de la « raison » (*arakuaa*) érigée par les missionnaires en propre de l'humanité, susceptible d'être acquis ou perdu en fonction du comportement moral. Le fait que la répression de ces conduites repose sur un renvoi à la peine de mort encourue par les pratiquants de la bestialité dans les établissements espagnols n'est pas fortuit. Nous savons en effet que les Pères ont aboli les exécutions dans leurs Réductions, et nous découvrons à présent qu'ils en font la publicité auprès de leurs ouailles<sup>2039</sup>. Toutefois, afin de saisir la portée de ce discours, mais aussi la raison de cette obsession pour la bestialité en un début de XVIII<sup>e</sup> siècle qui est, rappelons-le, le moment où elle fait son apparition dans les manuels de confession brésiliens en tupi, il nous est nécessaire de

<sup>2037</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 82. « *Especialmente se castigarán los casos contra el Sexto Mandamiento, y más si son contra naturam, pero cuando sólo en confesión se hallaren estos últimos, se aplicará por remedio al penitente que no comulgue hasta que, repetidas por algún tiempo varias confesiones, se reconosca enmienda [...]; pero advierto que si el delito es notorio y pide castigarse en público, se haga en la plaza y no en nuestro patio, donde no se debe hacer castigo en concurso de gente, porque los indios no cobren horror a nuestra casa mirando el patio como pretorio y lugar de suplicio [...].* »

<sup>2038</sup> *Ibid.*, p. 137. « *Que en las Doctrinas se les explique y pondere lo más seria y gravemente que se pueda la gravedad del nefando y bestialidad [...] y explicada la gravedad y disonancia de todo lo dicho, así en el secreto de la confesión cuando se ofreciere a cada cual, como en lo público a todos generalmente, se les intime la pena que a cada culpa se asigna, y es por el nefando y bestialidad tres meses de escarmiento en cárcel, sin que salga a cosa alguna fuera sino es a misa, y en dichos tres meses se le de cuatro vueltas de azotes de a 25 cada una en la plaza, atado al rollo, y estará este tiempo con grillos bien remachados y en la comida será parca, y todo es poco respeto de las penas de muerte que ponen las leyes.* » Ces cas font typiquement partie des dossiers sensibles que les jésuites ne délèguent pas aux officiers indiens.

<sup>2039</sup> MAEDER, *Misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 184.

recourir à l'histoire du droit pénal péninsulaire et de ses liens intimes vis-à-vis de la théologie scolastique en matière de lutte contre les délits sexuels dits « contre nature », réputés contraires à l'humanité, mais aussi à la chrétienté et à l'ordre social tout entiers.

Commençons par rappeler une évidence : avant 1886 et la *Psychopathia sexualis* du psychiatre Richard von Krafft-Ebing, la notion actuelle de zoophilie n'existe pas dans l'Europe chrétienne d'Ancien Régime. Contrairement à l'Antiquité gréco-latine, moralement et pénalement indifférente aux relations sexuelles inter-spécifiques, c'est alors l'Ancien Testament qui fait loi en la matière et qui prescrit, sans laisser la moindre ambiguïté, la double peine de mort (pour l'humain et l'animal) par incinération en cas de rapport anthropo-zoologique, quel qu'il soit<sup>2040</sup>. Sur ces bases sévères, la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle entreprend de légiférer sur la frontière entre humains et animaux, par l'intermédiaire d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, lesquels établissent une typologie des « péchés de la chair » et des « actes humains désordonnés » en s'appuyant sur le legs de saint Grégoire et de saint Augustin<sup>2041</sup>. Pour ce faire, ils partent d'une prémisse simple, selon laquelle l'homme (et non la femme) étant le lieutenant de Dieu sur terre, il a sous sa responsabilité la prolongation de la Création par l'intermédiaire du sperme et dans le cadre du mariage. Dès lors, les péchés sexuels s'organisent suivant l'échelle de gravité suivante : d'une part, ceux qui enfreignent le mariage (fornication, stupre, adultère, rapt, inceste, sacrilège) et qui sont donc « naturels » car fertiles et, de l'autre, ceux qui sont dits « contre nature », les plus graves car stériles (masturbation, sodomie hétérosexuelle, sodomie homosexuelle puis, enfin, bestialité)<sup>2042</sup>. Selon cette logique, copuler avec un animal constitue le plus grave de tous les « péchés de luxure » imaginables, car c'est une triple remise en cause de la mission de l'homme image de Dieu : perte de sperme, mais aussi chute dans la hiérarchie des êtres et, surtout, risque de mettre au monde des créatures hybrides dont personne, à l'époque moderne, ne conteste l'existence validée par des médecins tels qu'Ambroise Paré, ni le fait que leur naissance est un signe avant-coureur de manifestations de la colère divine, par le biais de famines, d'épidémies, de tremblements de terre et autres catastrophes funestes<sup>2043</sup>.

<sup>2040</sup> BEIRNES, « The Law is an Ass », *art. cit.*, p. 40 ; MURRIN John M., « “Things Fearful to Name”: Bestiality in Colonial America », *Pennsylvania History*, vol. 65, 1998, p. 8-43 ; p. 8 ; LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 394-396 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 63-82, 314-321. Cf. Exode 22:19, Lévitique 18:23, 20:15 et Déutéronome 27:21.

<sup>2041</sup> BENNASSAR Bartolomé, « El modelo sexual: la Inquisición de Aragón y la represión de los pecados abominables », in *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelone : Crítica, 1984, p. 295-320 ; p. 295-299 ; PUFF Helmut, « Nature on Trial: Acts “Against Nature” in the Law Courts of Early Modern Germany and Switzerland », in DASTON Lorraine et VIDAL Fernando (dir.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 232-253 ; p. 234-235 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 344-359 ; PÉREZ GARCÍA Pablo, « La criminalización de la sexualidad en la España moderna », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 355-402 ; p. 356-365.

<sup>2042</sup> TOMÁS Y VALIENTE Francisco, « El crimen y pecado contra natura », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza Editorial, 1990, p. 33-55 ; p. 33-39.

<sup>2043</sup> LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 408-409 ; FUDGE Erica, « Monstruous Acts: Bestiality in Early Modern England », *History Today*, 2000, p. 20-25 ; p. 20, 22, 24 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 435-445.

Cette typologie explique pourquoi nous retrouvons systématiquement, dans les écrits en guarani, la bestialité rapprochée de l'homosexualité ou de la masturbation qui, de fait, peuvent toutes être désignées à l'époque par les mêmes termes génériques de « sodomie », « bestialité », « péché abominable » ou « contre nature ». Au sein de cet ensemble, la bestialité proprement dite reste toutefois la plus grave, si bien que son absolution relève normalement du privilège épiscopal<sup>2044</sup>. Cependant, à une époque où la différenciation notionnelle entre le péché et le délit existe mais se voit affaiblie par l'alignement du droit pénal sur le droit canon, le statut exceptionnel de la bestialité se traduit très rigoureusement dans la jurisprudence, aussi bien civile qu'ecclésiastique. Plus exactement, les « crimes contre nature » sont un cas à part de reprise littérale par les magistrats de catégories théologiques, car la taxonomie thomiste est traduite telle quelle dans la législation moderne, en terres catholiques comme en pays protestants, si bien que les actes qu'elle identifie relèvent d'une juridiction *mixti fori*, c'est-à-dire qu'ils peuvent être poursuivis par les cours civiles et les tribunaux épiscopaux voire, nous allons le voir, par l'Inquisition dans certains cas<sup>2045</sup>. Dès lors, de la même façon qu'en théologie la bestialité signifie la transgression par antonomase, la jurisprudence moderne l'inclut dans une catégorie à part de délits dits « énormes et atroces », aux côtés de la fausse monnaie et de la simonie, de l'empoisonnement, de la trahison ou du régicide, autant de cas associés à la remise en cause de l'ordre social et divin et donc à des formes de répression exceptionnelles : en matière d'administration de la preuve (un témoignage unique étant suffisant, même issu du secret de la confession ou d'un individu infâme), de modalité de défense (aucun privilège nobiliaire ou ecclésiastique), de qualification du délit (l'intention étant équivalente au passage à l'acte) et surtout de châtement (la peine de mort devant être systématique, mais aussi cruelle, afin de porter atteinte à l'honneur du condamné et de tout son lignage, généralement exproprié)<sup>2046</sup>.

Suivant l'avis de Bartolomé Clavero et de Francisco Tomás y Valiente, il n'est aujourd'hui pas aisé de saisir la logique et la portée de ces « délits de sens incommun » (*delitos de sentido in común*) pour les sensibilités contemporaines, et de comprendre par exemple que la masturbation était théoriquement punie avec la même gravité qu'une tentative de régicide. La catégorie sous-jacente est pourtant la même tout au long de l'époque moderne, celle de lèse-majesté, qu'elle concerne Dieu lui-même ou bien son représentant humain sur terre. De la même manière, la bestialité constituant un risque pour la société tout entière en raison des calamités divines qu'elle suscite, il est alors

---

<sup>2044</sup> RUIZ ASTIZ, « Imprenta et impresos disciplinantes », *art. cit.* ; p. 66-67.

<sup>2045</sup> DEDIEU Jean-Pierre, « La sexualidad ante la Inquisición », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 433-457 ; p. 449-455 ; CANDAU CHACÓN María L., « Un mundo perseguido: delito sexual y justicia eclesiástica en los tiempos modernos », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 403-432 ; p. 403-408 ; ARCURI, « Represión sexual y de género », *art. cit.*, p. 84.

<sup>2046</sup> CLAVERO Bartolomé, « Delito y pecado: noción y escala de transgresiones », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza, 1990, p. 57-89 ; p. 59-78.

logique que sa répression suive les mêmes modalités que celle d'un complot d'État. Commune à toute l'Europe occidentale depuis le rapprochement du droit romain et du droit canon au XII<sup>e</sup> siècle, cette logique n'est nulle part aussi prégnante que dans la Péninsule ibérique, où le statut particulier accordé aux Rois catholiques et au *Real Patronato* a contribué à frapper la bestialité d'un statut pénal singulièrement lourd, y compris en comparaison des autres territoires sous domination Habsbourg, comme l'Autriche et sa cinquantaine de procès à l'époque moderne, marqués par trois quarts de recours au bûcher, sévérité qui reste pourtant incommensurable vis-à-vis du cas de la Suède protestante où plus de 700.000 exécutions pour bestialité ont pu être mises à jour dans le même laps de temps<sup>2047</sup>. Sans atteindre de tels extrêmes, la position de la Péninsule ibérique est particulièrement hostile et relève d'une tradition qui dépasse de loin l'influence des seuls Habsbourg, pourtant eux-mêmes connus pour leur rigorisme.

Dès le bas Moyen Âge, les Wisigoths se sont en effet distingués par la mise à mort des bêtes victimes de bestialité, documentée à compter du VIII<sup>e</sup> siècle, avant que les recueils législatifs municipaux (*fueros*) castillans ne préconisent la mise à mort des contrevenants par castration et pendaison par les pieds, la simple castration suivie de bannissement étant pour sa part préconisée par le Concile Tolède VI de 693. La peine de mort est officialisée à l'échelle du Royaume, sans modalités précises, par les *Partidas* d'Alphonse X au XIII<sup>e</sup> siècle, qui l'exigent également pour tout délit de sodomie. C'est toutefois 1497 qui marque le véritable changement de paradigme ibérique en matière de répression de la bestialité, avec des *Pragmáticas* émises par les Rois catholiques qui établissent explicitement le lien avec les « crimes atroces » en qualifiant la bestialité d'acte de lèse-majesté et d'hérésie, passible du bûcher et de la confiscation de tous les biens, l'usage de la torture étant systématisé. Sous l'influence du Concile de Trente, Philippe II complète cet arsenal déjà hautement répressif en facilitant les modalités de témoignage, face à des difficultés dans l'administration des preuves. Enfin, Philippe V supprime en 1704 le dernier bastion que représentait le statut juridique spécifique des militaires qui, désormais, seront jugés par les cours ordinaires en cas de bestialité, ce qui signifie qu'à compter du XVIII<sup>e</sup> siècle, plus personne n'échappe à la loi commune : voilà donc la jurisprudence qui apparaît dans les ouvrages des ignatiens au Paraguay<sup>2048</sup>.

Des Wisigoths aux Bourbons, en passant par les Trastamares et les Habsbourg, il y a donc bien une spécificité hispanique dans la persécution de la bestialité, les autres royaumes européens étant plus tardifs dans leur officialisation de la peine de mort, à

<sup>2047</sup> LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 394-396 ; HEHENBERG Susanne, « Deshumanised Sinners and Their Instruments of Sin: Men and Animals in Early Modern Bestiality Cases, Austria 1500-1800 », in ENENKEL Karl A.E. et SMITH Paul J. (dir.), *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Leyde - Boston : Brill, 2007, vol. 2, p. 381-414 ; p. 409, 411-414.

<sup>2048</sup> BENNASSAR, « El modelo sexual », *art. cit.*, p. 295-299 ; TOMÁS Y VALIENTE, « El crimen y pecado contra natura », *art. cit.*, p. 39-49 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 84-89, 94 ; GARCÍA-MOLINA RIQUELME Antonio M., « El escribano y la burra: sobre un proceso por delito de bestialidad en el siglo XVIII », *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, vol. 37, 2018, p. 93-120 ; p. 99, 101.

l'image de l'Angleterre<sup>2049</sup>. Mais cette particularité tient aussi au fait que l'Inquisition y a été mobilisée afin de pourchasser les « crimes contre nature », d'abord dans toutes les possessions espagnoles jusqu'en 1509, où le Saint Office se retire avant de retrouver sa juridiction uniquement pour l'Aragon, à compter de 1524. Au Portugal, la bestialité est du ressort des inquisiteurs pour la métropole mais aussi pour tous les territoires d'Outre-Mer. En théorie préoccupés par les opinions des croyants et non par leurs actes, les tribunaux inquisitoriaux sont en réalité mobilisés sur la base de la loi de 1497 rapprochant la bestialité de l'hérésie et dans la mesure où la sorcellerie et la sexualité inter-spécifique sont associées<sup>2050</sup>. Selon où il se trouve, le contrevenant pourra donc être poursuivi soit par une cour civile, soit par un tribunal ecclésiastique, soit par les inquisiteurs, soit par les trois, ces institutions transférant leurs prévenus des geôles royales aux prisons épiscopales et inquisitoriales, triple juridiction qui facilite la capture des transgresseurs. Qu'il s'agisse de l'Aragon, de la Castille ou de la Navarre, les rares études consacrées au sujet identifient une chronologie et une typologie identiques des procès en bestialité ainsi que de leurs délibérés. Rares avant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, ils sont activés par Trente jusque dans les années 1630, date où ils débutent au Portugal et s'y maintiennent pour toute l'époque moderne. En Espagne, on assiste à une résurgence des condamnations pour bestialité dans les années 1650 puis 1750, ces deux vagues de répression étant donc entrecoupées de périodes d'accalmie relatives<sup>2051</sup>.

L'intérêt de cette problématique est de constater qu'elle sa pu se manifester de manière particulièrement vigoureuse dans les colonies espagnoles, soumises au droit castillan (et excluant donc l'Inquisition)<sup>2052</sup>. En dépit d'un nombre d'études encore extrêmement réduit, sans doute parce que ce crime de bestialité échappe aux enjeux maritimes et aux sociabilités homosexuelles qui ont jusque-là accaparé l'historiographie coloniale, des apports récents, notamment ceux de l'historien des animaux Zeb Tortorici, nous apprennent que, contrairement à la métropole, où la bestialité était un délit typique des « vieux chrétiens », cet acte se voit, en Amérique, particulièrement associée aux Indiens, aux Africains et aux castes métisses<sup>2053</sup>. Cela tient au fait que les

<sup>2049</sup> La peine de mort n'y est en effet établie qu'à compter de 1533 selon FUDGE, « Monstruous Acts », *art. cit.*, p. 21.

<sup>2050</sup> BENASSAR, « El modelo sexual », *art. cit.*, p. 229-302 ; TOMÁS Y VALIENTE, « El crimen y pecado contra natura », *art. cit.*, p. 51-55 ; DEDIEU, « La sexualidad ante la Inquisición », *art. cit.*, p. 449-455.

<sup>2051</sup> BENASSAR, « El modelo sexual », *art. cit.*, p. 229-302 ; DEDIEU, « La sexualidad ante la Inquisición », *art. cit.*, p. 449-455 ; PÉREZ GARCÍA, « La criminalización de la sexualidad », *art. cit.*, p. 365-379 ; RUIZ ASTIZ Javier, « "Merece la pena ordinaria de muerte": estudio de las denuncias por bestialismo en la Navarra del Antiguo Régimen », *Chronica Nova*, vol. 43, 2017, p. 299-333 ; p. 323-324. L'étude de référence sur le sujet en Espagne reste l'ouvrage de CARRASCO Raphaël, *Inquisición y represión sexual en Valencia: historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelone : Laertes, 1985.

<sup>2052</sup> TORTORICI Zeb, « Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America », *History Compass*, vol. 10, n° 2, 2012, p. 161-178 ; p. 167-168.

<sup>2053</sup> *Ibid.*, p. 162, 165, 169-171. Nous n'avons identifié qu'une seule monographie portant sur ce sujet : VEGA UMBASIA Leonardo A., *Pecado y delito en la colonia: la bestialidad como una contravención sexual (1740-1808)*, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994. Même constat de désintérêt en contexte colonial nord-américain du point de vue de CANUP John, « The Cry of Sodom Enquired into: Bestiality and the Wilderness of Human Nature in Seventeenth-century New England », *Proceedings of the American Antiquarian Society*, vol. 98, 1988, p. 113-134 ; p. 114-117.

autorités s'efforcent de présenter les colons en « *gente de razón* » (« gens raisonnables ») opposés à une masse indienne et métisse à la rationalité supposément défectueuse et à la sensualité exacerbée, les rapprochant des bêtes, rhétorique que nous retrouvons en guarani et dans d'autres espaces coloniaux, telle la Nouvelle-Grenade<sup>2054</sup>. La chronologie de la répression coloniale est spécifique, avec quelques rares cas au XVI<sup>e</sup> siècle, une stagnation au XVII<sup>e</sup> et une explosion au XVIII<sup>e</sup> se prolongeant jusqu'aux Indépendances (Tortorici identifie ainsi, pour la seule Nouvelle-Espagne, 1, 6, 71 et 41 procès en bestialité par siècle), avec une sévérité qui semble suivre la chronologie de la mise au point de la *Recopilación de leyes de Indias* puis des Réformes des Bourbons. Cette intensification décalée de la lutte contre la bestialité est d'autant plus notable qu'elle se manifeste dans les mêmes termes en Amérique du Nord, où les puritains se livrent à des chasses à la bestialité dans les années 1640, avant de durcir toujours plus leur législation au XVIII<sup>e</sup> siècle tout en abandonnant dans les faits progressivement la peine de mort, bien plus tardivement qu'en métropole, ou la mise au pilori s'est imposée et où les autorités s'inquiètent du zèle de colons jugés trop prompts à tuer ou à castrer<sup>2055</sup>. Voilà donc l'une des raisons de la réémergence de la bestialité dans les Réductions au XVIII<sup>e</sup> siècle : la peur, exacerbée dans tout le Nouveau Monde, d'une lente animalisation générale de la société, au contact d'Indiens restés toujours suspects.

Que l'on se trouve à New Haven, dans le Pará, à Asunción, la logique derrière cette politique répressive reste la même, à savoir l'idée selon laquelle l'Amérique serait un espace soumis à une forme de sauvagerie, potentiellement démoniaque, influençant la population native et devant à tout prix être jugulée, pour ne pas corrompre à terme les colons eux-mêmes. Ce faisant, ceux-ci intensifient en réalité un argument issu de la scolastique thomiste, pour laquelle la luxure est la passion représentant le plus grand risque pour la raison humaine<sup>2056</sup>. Selon ce point de vue paradoxal et contraire à tout empirisme, les animaux sont considérés exempts de vices sexuels tels que l'inceste ou l'homosexualité, mais l'homme qui copule avec eux renonce à ce qui lui est « propre » pour adopter un « sale » de l'animal, une sensualité irrationnelle, pour reprendre la formulation proposée par Pierre-Olivier Dittmar<sup>2057</sup>. Pour cette raison, le mot *bestialitas* lui-même ne désigne pas seulement l'acte sexuel en lui-même, mais également toute

<sup>2054</sup> TORTORICI Zeb, « To Deaden the Memory: Bestiality and Animal Erasure », in *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*, Durham : Duke University Press, 2018, p. 124-160 ; p. 128-132 ; TORRES CENDALES, « Polvo y cenizas », *art. cit.*, p. 70. Voir l'apport de TORRES CENDALES Leidy J., *Bestialidad y justicia: Nueva Granada (1615-1809)*, Mémoire de Master en Histoire sous la direction de Max Hering Torres, Bogota : Universidad Nacional de Colombia, 2017.

<sup>2055</sup> MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 16, 18-19 ; MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Early America », *art. cit.*, p. 115-118, 123-127, 137-140 ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, *op. cit.* ; p. 169 ; TORTORICI, « To Deaden the Memory », *art. cit.*, p. 134-144.

<sup>2056</sup> MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 10 ; FERREIRA DA MOTA, « A sexualidade indígena », *art. cit.*, p. 72 ; CANUP, « The Cry of Sodom Enquired into », *art. cit.*, p. 128-131.

<sup>2057</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 75-81, 138-139, 142-143, 145 ; PUFF, « Nature on Trial », *art. cit.*, p. 233 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 93-94 ; DITTMAR, « Le propre de la bête », *art. cit.* ; p. 155, 164 ; JOLIVET, « Nature adamique et nature déchue », *art. cit.* ; p. 137-139.

conduite relevant de l'animalisation, à l'image du cannibalisme. On comprend mieux que ce paradigme ait fait florès auprès des conquistadores du Mexique ou du Paraguay, confrontés à une anthropophagie rituelle relevant à leurs yeux de la bestialité au sens large et qualifiée avec les mêmes termes que la bestialité au sens strict (on parle aussi de « péchés de raison » ou « de confusion » consistant à confondre l'humain et le non-humain)<sup>2058</sup>. Réprimer toute sexualité anthro-po-zoologique revient dès lors à défendre l'humanité et sa place dans la grande chaîne des êtres, raison pour laquelle les manuels de confession coloniaux citent avec constance le risque de se changer en porc ou en chien par excès de luxure, et pour laquelle les écrits en guarani reprennent telle quelle cette rhétorique de l'animalisation, déjà utilisée par les chroniqueurs qui, tel Montoya, assimilaient les Indiens polygames à des porcs ou des étalons entourés de femelles<sup>2059</sup>.

Il est d'ailleurs fort intéressant de remarquer que cette obsession ne se limite pas en rigueur à la bestialité au sens strict puisque, comme le notent Michel Pastoureau et Keith Thomas, l'époque moderne prolonge une préoccupation médiévale portant sur le refus de toute conduite physique remettant en cause les frontières de l'humanité, tel le déguisement animalier mais aussi la natation, l'absence d'hygiène corporelle ou de manières de table, voire le travail de nuit<sup>2060</sup>. L'intérêt pour nous est que les manuels de confession en guarani se font écho de ce souci en réfutant une pratique pourtant non corporelle mais néanmoins réprimée avec vigueur, à savoir le fait d'insulter son prochain en qualifiant par exemple sa mère de « chienne » (*kychi, jagua*), en la « traitant de cheval » (*ambokavaju*) ou simplement « d'animal » (*mba'e mymba*), paroles réprimées au titre du Quatrième (respect de l'aîné) et du Cinquième Commandement (refus de l'homicide et des actions assimilées)<sup>2061</sup>. Ce n'est sans doute pas un hasard si figurent ici les deux espèces, le cheval et le chien, dont nous avons noté la proximité excessive vis-à-vis des Indiens guarani, probablement traduite par une promiscuité sexuelle que nous rappelle le fait que le chien est la seule espèce explicitement associée à la bestialité dans ces mêmes manuels de confession. Rappelons-nous également du chapitre des *Diálogos en guaraní* où deux femmes se livraient à un étrange concours d'insultes à teneur animalière, dont nous comprenons à présent que la conduite a pu être mise en scène par les jésuites en tant que contre-exemple, d'autant plus que Yapuguay lui-même écrit

<sup>2058</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 47 ; LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 404, 406 ; FUDGE, « Monstruous Acts », *art. cit.*, p. 22 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 304-314, 344-359 ; TORTORICI, « To Deaden the Memory », *art. cit.*, p. 128-132 ; GARCÍA-MOLINA RIQUELME, « El escribano y la burra », *art. cit.*, p. 107-109. Cette obsession théologique fait des jugements pour bestialité une véritable *praxis* taxonomique moderne.

<sup>2059</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 29v, 79r-80r ; GRUZINSKI, « Confesión, alianza y sexualidad », *art. cit.*, p. 189-195 ; CANUP, « The Cry of Sodom Enquired into », *art. cit.*, p. 123-125 ; HARRISON, « The Theology of Concupiscence », *art. cit.*, p. 139-145 ; ALCÁNTARA ROJAS, « Nada esconderás, todo lo revelarás. », *art. cit.*, p. 313, 327.

<sup>2060</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 42-49 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 33.

<sup>2061</sup> ANONYME, *Confesionario*, *doc. cit.* ; ARAGONA, *Confesionario*, *doc. cit.* Le zoonyme *kychi* est un *hapax* propre au seul *Confesionario en guaraní* et dont le sens peut être traduit par la traduction castillane fournie par le manuscrit (*perra*). Il est impossible de déterminer s'il s'agit d'un terme d'adresse comparable à *vivi* (« minou ») pour les chats. Par ailleurs, le recours au verbe *ambokavaju* (littéralement « faire cheval ») est ici morphologiquement remarquable chez Aragona.

dans son catéchisme que l'animalisation verbale est un péché véniel à part entière<sup>2062</sup>. Plus encore peut-être que l'idolâtrie ou la superstition, les actes bestiaux représentent un défi prioritaire pour le succès du procès d'humanisation promu par les ignatiens qui, ne pouvant recourir à la peine de mort, doivent trouver d'autres moyens de sévir.

Hors des missions, eu égard aux enjeux ontologiques soulevés par la bestialité, la procédure juridique lui étant appliquée était toujours la même, aussi bien en Europe qu'en Amérique, en contexte catholique ou protestant. L'accusé, souvent dénoncé par son propre entourage, des témoins scandalisés voire son confesseur, est torturé tandis qu'une enquête est confiée à des médecins et à des maquignons afin d'identifier la bête impliquée et confirmer l'émission de sperme. Si cette dernière est établie, ou que le prévenu avoue, la condamnation au bûcher est majoritaire surtout au XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>. Les galères (impliquant en réalité une condamnation à mort) ou l'exil perpétuels, assortis d'une ou deux centaines de coups de fouets, deviennent la norme par la suite, le recours à la castration restant marginal. Dans tous les cas, l'animal lui-même est emprisonné avec le coupable, présent au procès puis mis à mort de manière systématique, par pendaison en Castille, avant d'être incinéré devant ou en compagnie de l'humain incriminé. Leurs cendres sont enfin répandues<sup>2063</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le taux de condamnation au bûcher avoisine ainsi les 80% dans les terres aragonaises soumises à la juridiction de l'Inquisition selon l'étude pionnière de Bartolomé Bennassar, ce qui donne une bonne idée de l'ampleur de la réprobation institutionnelle de ces actes. Le taux de condamnation, toutes peines confondues, est lui-aussi très élevé si l'on en croit l'analyse consacrée par María Luisa Candau Chacón aux cours épiscopales andalouses, soumises au droit castillan, où moins de 20% des accusés sont acquittés, chiffre qui s'approche des résultats de Javier Ruiz Astiz pour les tribunaux civils de Navarre à la même époque<sup>2064</sup>. Aux Amériques, le décalage chronologique explique un nombre plus faible de mises à mort, douze étant prononcées en Nouvelle-Espagne, trois seulement exécutées (elles impliquent des Africains ou des métis), au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle. La pendaison de la bête incriminée reste aussi systématique qu'en Péninsule, le nombre d'exécutés animaux étant donc bien plus élevé que celui des suppliciés humains<sup>2065</sup>. Tout porte à croire qu'au Paraguay comme ailleurs, les animaux victimes de ces actes

<sup>2062</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 113-116 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.38. Voir l'analyse de ces pratiques de *kura* que nous proposons dans notre chapitre 1.

<sup>2063</sup> OAKS Robert F., « Things Fearful to Name: Sodomy and Buggery in Seventeenth-Century New England », *Journal of Social History*, vol. 12, 1978, p. 268-281 ; p. 268-270, 274-275, 277-278 ; TOMÁS Y VALIENTE, « El crimen y pecado contra natura », *art. cit.*, p. 49-51 ; HEHENBERG, « Deshumanised Sinners », *art. cit.*, p. 396-402, 411 ; RUIZ ASTIZ, « Merece la pena ordinaria de muerte », *art. cit.*, p. 300-301, 314, 325-329 ; GARCÍA-MOLINA RIQUELME, « El escribano y la burra », *art. cit.*, p. 102-106, 116-118. Le recours aux commissions d'experts visait à compenser les effets de la torture, systématique mais peu fiable.

<sup>2064</sup> BENNASSAR, « El modelo sexual », *art. cit.*, p. 312-319 ; CANDAU CHACÓN, « Un mundo perseguido: delito sexual y justicia eclesiástica en los tiempos modernos », *art. cit.*, p. 429-432 ; RUIZ ASTIZ, « Merece la pena ordinaria de muerte », *art. cit.*, p. 300-301.

<sup>2065</sup> TORTORICI, « To Deaden the Memory », *art. cit.*, p. 149-160.



ont été incinérés en public, suivant la procédure commune dans le reste des mondes ibériques, et ce bien qu'aucune source documentaire ne permette à ce jour de l'attester.

Nous retrouvons quoi qu'il en soit ici le *modus operandi* juridique brandi par les missionnaires afin de dissuader leurs ouailles de se livrer à la bestialité. Bien entendu, ce protagonisme judiciaire exceptionnel des bêtes ayant subi des sévices sexuels a attiré l'attention des historiens, qui en font un troisième type de procès animalier, aux côtés des jugements de vermines et de « familiers » liés à la sorcellerie<sup>2066</sup>. Comme dans les deux cas précédents, il s'agit en effet de juger formellement un irrationnel identifié, emprisonné, sommé de comparaître et enfin exécuté suivant les mêmes modalités que s'il était humain, à la différence près que dans ce cas-ci, aucun avocat n'est mobilisé, dans la mesure où le futur de l'animal est déjà tout tracé. La raison en est triple. Il s'agit d'une part de s'assurer, par principe de précaution, que dans les cas où il s'agit d'une femelle agressée par un homme, celle-ci ne donnera pas naissance à un monstre dont le statut (notamment baptismal) serait hautement problématique<sup>2067</sup>. L'objectif est aussi de prévenir ce que l'on appelle un cas de « cannibalisme au second degré », si la bête devait être consommée après avoir été imprégnée de semence humaine ou bien rendue grosse d'un être hybride, ce même tabou étant appliqué au bétail ayant été en contact avec du sang ou des poils humains<sup>2068</sup>. Enfin et surtout, l'enjeu est de faire en sorte que le contrevenant et sa victime soient simultanément effacés de la mémoire collective, motivation qui, comme nous l'avons vu, apparaît explicitement dans le texte guarani *Educación cristiana*<sup>2069</sup>. Le renvoi aux actes du procès pour bestialité d'un Français et une ânesse tenu à Guadalajara en 1662 (conclu par leur double mise à mort) nous offre la possibilité de mieux saisir ce raisonnement, tout comme le commentaire que fait Zeb Tortorici à propos des jugements du même type documentés dans le Mexique colonial.

[A]insi, selon le droit et les lois de ces Royaumes ainsi que les Saintes Écritures, il convient également, face à un délit si abominable, de châtier les innocentes brutes, incapables de commettre une faute, afin de faire oublier qu'un crime si abominable [*tan nefando crimen*] a été commis et afin que l'on ne puisse se souvenir du fait qu'il a été commis sans se rappeler précisément son châtement<sup>2070</sup>.

<sup>2066</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 17 ; ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 91-93 ; BEIRNES, « The Law is an Ass », *art. cit.*, p. 34.

<sup>2067</sup> GARCÍA-MOLINA RIQUELME, « El escribano y la burra », *art. cit.*, p. 118-119.

<sup>2068</sup> LILLIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 406-408. Sur ce tabou fascinant, mais méconnu, voir MONTANARI Angelica, *Cannibales : histoire de l'anthropophagie en Occident*, Paris : Arkhê, 2018, p. 26-29.

<sup>2069</sup> TOMÁS Y VALIENTE, « El crimen y pecado contra natura », *art. cit.*, p. 49-51 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 89-91. Le fait que ces exécutions aient souvent été publiques contredit évidemment la volonté de les destiner à l'oubli.

<sup>2070</sup> ABAD LICERAS José M. et GARCÍA RUBIO Juan M., « Un proceso penal por bestialismo en el siglo XVII: el caso del ciudadano francés Juan de la Liset en la Villa de Yunquera de Henares (Guadalajara) », *Boletín Jurídico de la Universidad Europea de Madrid*, vol. 2, 1999, p. 1-18 ; p. 13. « [P]or cuanto conforme a derecho y leyes de estos reinos y Sagrada Escritura en tan abominable delito también se han de castigar los inocentes y brutos incapaces de cometer culpa, para quitar la memoria de que se cometió tan nefando crimen y [noter ici la contradiction] que no se puedan acordar de que se cometió sin que justamente se acuerden del castigo. »

Sans aucun doute, lorsque des témoins, des propriétaires et des cours séculières décidaient de tuer un animal violé, ils ne punissaient pas ce dernier d'avoir offensé la nature mais cherchaient plutôt à oblitérer la mémoire de l'acte et à prévenir la consommation de viande, lait ou œufs issus d'un animal souillé. La mise à mort et l'immolation d'animaux viciés répond, en Nouvelle-Espagne, à la nécessité humaine d'éradiquer des corps animaux fonctionnant littéralement, mais aussi symboliquement, comme la mémoire du crime, la preuve légale et le corps de chair et d'os sur lequel le crime lui-même avait été imprimé<sup>2071</sup>.

Sans doute, un tel procédé constitue l'une des manifestations les plus éclatantes de la théorie de l'anthropologue Mary Douglas, selon laquelle la « souillure » (*dirty*) et le tabou qui l'accompagne touchent tout être transgressant les frontières ontologiques ou ayant été mis au contact d'un tel transgresseur<sup>2072</sup>. À l'époque moderne, la censure atteint des sommets de systématisme, si bien que la bestialité en vient à être nommée par la locution euphémistique de « péché muet », tandis que la procédure enjoint les tribunaux à incinérer les actes des procès avec le coupable et sa victime, raison pour laquelle, selon de nombreux historiens, la magnitude réelle de ces pratiques serait très fortement sous-évaluée<sup>2073</sup>. Juristes et confesseurs se voient toutefois confrontés à un paradoxe évident, puisqu'ils sont amenés, dans le cadre de leurs fonctions, à qualifier un acte dont ils ne doivent par ailleurs pas prononcer le nom en public. La solution réside alors dans le recours au latin comme langue secrète et la généralisation de termes techniques, tels que « péchés *contra naturam* », que les prévenus eux-mêmes ont bien souvent du mal à comprendre au cours de leur jugement<sup>2074</sup>. Or, comme nous l'avons vu, c'est exactement cette expression et la mobilisation systématique du latin que nous retrouvons dans les manuels de confession en guarani. De fait, Yapuguay se fait, ici encore, l'écho des catégories théologiques les plus subtiles de son temps en expliquant que la bestialité doit être vue comme un « péché innommable » (*angaĩpa henõjmỹrãmẽ*).

Q[uestion]. Quels mauvais plaisirs le sont plus que tous les autres ? R[éponse]. Pécher avec soi-même, ou avec son prochain, ou encore avec quelque animal. Tous ces péchés dépassent les autres, car ils sont abominables [*oavaetérãmo*] et le simple fait de mentionner de tels péchés devrait nous faire honte, plus encore le

<sup>2071</sup> TORTORICI, « To Deaden the Memory », *art. cit.*, p. 158. « To be certain, when witnesses, animal owners, and secular courts made the decision to kill a violated animal, they were not punishing the animal for the offense to nature but attempting to obliterate the remembrance of the act and to prevent the inadvertent human consumption of the meat, milk or eggs that came from the tainted creature. The killing and immolation of defiled animals in New Spain ultimately speaks to the human need to eradicate animal bodies that functioned literally and symbolically as the memory of the crime, the legal evidence and physical body on which the crime itself had been enacted. »

<sup>2072</sup> DOUGLAS Mary, *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou*, GUÉRIN Anne (trad.), Paris : La Découverte, 1966<sup>2005</sup>, p. 54, 135. De fait, Douglas évoque explicitement le tabou frappant la bestialité chez les Hébreux, l'animal victime de ce type de pratiques sexuelles se retrouvant pris dans une zone grise entre humanité et animalité qui exigerait sa destruction et celle du transgresseur, afin de rétablir un ordre classificatoire.

<sup>2073</sup> GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 106 ; PUFF, « Nature on Trial », *art. cit.*, p. 237-244 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 44-45 ; TORTORICI, « To Deaden the Memory », *art. cit.*, p. 128-132.

<sup>2074</sup> BERNOS, « La sexualité et les confesseurs », *art. cit.*, p. 415-416 ; MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 130 ; GARCÍA-MOLINA RIQUELME, « El escribano y la burra », *art. cit.*, p. 102-104.

fait d’y penser, raison pour laquelle ils sont appelés les « péchés innommables » [angaipa henoĩmbyrãmeỹ jávamo]<sup>2075</sup>.

Comment expliquer que, contre toute logique, un cacique guarani consacre autant de moyens à donner à connaître à son lectorat l’existence d’un crime inouï ? En réalité, nous savons grâce à Daisy Rípodas Ardanaz qu’en 1661, la découverte d’une série de cas de « *pecados nefandos* » à San Ignacio Miní avait dû être étouffée par la loi du silence, afin de ne pas faire d’émules<sup>2076</sup>. Il y a donc bien un paradoxe propre au XVIII<sup>e</sup> siècle, période multipliant les références à un délit connu et nommé dès les années 1620, mais discursivement censuré jusqu’aux années 1687. Le contraste ne peut être plus frappant vis-à-vis du catéchisme d’un Montoya qui, en 1640, s’en tenait au service minimum en matière d’évocation des « péchés de luxure » et affirmait avoir refusé de traiter de l’homosexualité féminine afin de « ne pas ouvrir les yeux à celui qui les a fermés »<sup>2077</sup> ! La position officielle en la matière depuis Trente est en effet de privilégier la prudence lors des confessions, afin de ne pas poser des questions trop poussées à un pénitent innocent et courir le risque de lui faire découvrir des actes dont il ignorait l’existence<sup>2078</sup>. Les missionnaires du Paraguay sont conscients de cet enjeu, comme le démontre le cas du parjure, vice relevant du Deuxième Commandement et dont les chroniqueurs relèvent l’absence chez les Indiens. D’un manuel de confession à l’autre, les Pères se déchirent alors entre ceux qui, tel l’anonyme ou Aragona, hésitent entre paraphraser ce péché pour l’expliquer (*abenoĩ teĩ Tupã*), utiliser un hispanisme opaque (*ajura teĩ Tupãrera pype*) ou combiner ces deux stratégies, comme le fait Montoya. Un siècle plus tard, Yapuguay (ou plutôt Restivo, s’exprimant en castillan) affirme qu’il avait l’intention de laisser de côté ce point mais qu’il se trouve contraint de l’évoquer, car il a pris pied parmi les Indiens et serait un signe de christianisation approfondie<sup>2079</sup> !

<sup>2075</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. III.51. Ce passage correspond à « l’explication » du catéchisme liménien par Yapuguay. « P[regunta]. Mba’e ñembohory pochyha katu pipo, pavẽ agui ipochýve ra’e. [R]espuesta. Ojehe, koterã guapicha rehe, koipo mba’e mymba amo rehe ase ñemoangaipaha. Ava’e nanga ojahose hose angaipa ambua’e, oavaetéramo, angaipa eguĩ nunga renoĩnguéra ñote jepe rako ase remiñotĩrãngue, vytẽe tenanga hese ijepy’aereko, ndeitee aipo “angaipa henoĩmbyrãmeỹ” jávamo oikóvo. »

<sup>2076</sup> RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », art. cit., p. 205.

<sup>2077</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 95-98, 296-298. « Al prudente confesor se deja el examen de mujeres acerca de tactos impúdicos entre sí, que se dejan por no abrir los ojos al que los tiene cerrados. »

<sup>2078</sup> BERNOS, « La sexualité et les confesseurs », art. cit., p. 414-415 ; HARRISON, « The Theology of Concupiscence », art. cit., p. 139-145, 145-149 ; BARROS Cândida et AL., « Uma proposta de tradução do sexto mandamento de Deus em um confessionário tupi da Amazônia de 1751 », *Tempo*, vol. 26, 2008, p. 160-176 ; p. 167-168 ; BARROS Cândida et MARQUES DA FONSECA Vitor, « Passagens do livro Itinerário para Párocos de Índios de Peña Montenegro (1668) em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 5, n° 3, 2010, p. 669-679 ; p. 673, 678 ; ARCURI, « Represión sexual y de género », art. cit., p. 85.

<sup>2079</sup> ANONYME, *Confesionario*, doc. cit. ; ARAGONA, *Confesionario*, doc. cit. ; RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 86-90, 292 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.135-137, III.42-55. « La doctrina siguiente la quise dejar, para no abrirles los ojos y enseñarles a jurar y me determiné a ponerla, porque se hallan algunos que lo saben y se acusan de ello, dejando a la prudencia del doctrinante el ver si conviene o no explicársela en su Pueblo. » On note l’écho remarquable de ces mots avec ceux de Montoya, près d’un siècle plus tôt. Sur l’absence du parjure chez les Guarani néophytes, voir JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 356-358 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 53.

Bien plus qu'une hypothétique répression de pratiques sexuelles chamaniques, ce paradoxe nous semble être une clé de lecture privilégiée de la progressive prise de poids pénitentiel et législatif de la bestialité dans les Réductions. Car il convient ici de rappeler un fait évident, trop peut-être pour être identifié : ce péché concerne presque exclusivement des animaux européens, ou plus précisément le bétail, ce qui explique sans doute la précocité de la mention de cette pratique dans les manuels de confession andins, en raison de la domestication préhispanique des lamas, alors qu'en Nouvelle-Espagne, le seul cas connu au XVI<sup>e</sup> siècle concerne un dindon, autre espèce élevée<sup>2080</sup>. Toutefois, selon les chiffres de Tortorici, sur 144 procès coloniaux tenus au Mexique, seul ce premier implique un animal local, le panorama restant cumulant 42% d'ânesses, 20% de juments, 7,5% de mules (soit des montures femelles dans plus de deux cas sur trois), 7,5% de chiennes, 5% de vaches, 4% de chèvres, 3% de brebis, 1% de dindons et 10% d'espèces non identifiées. Du côté des humains, 90% des prévenus ont moins de 20 ans, un sur deux est métis ou indien, la plupart étant des vachers ou des pâtres exerçant en milieu rural isolé, outre les rares et essentiellement féminins cas de double procès pour sorcellerie accompagnée de bestialité démoniaque<sup>2081</sup>. On retrouve ici un panorama typiquement européen, où les manuels de confession les plus complets en matière de bestialité sont destinés aux campagnes et à leur jeunesse, dont l'initiation sexuelle individuelle ou collective semble avoir lieu au contact du bétail. Javier Ruiz Astiz observe cette tendance forte avec des statistiques tirées des archives navarraises : 70% d'équidés, presque toujours femelles, confrontés à des pâtres ou vagabonds aux trois quarts célibataires, le panorama étant proche en Autriche et en Suède<sup>2082</sup>. Il est donc probable que le constat de Regina Harrison vaille également pour le Paraguay : « [i]l semble que les animaux européens aient été plus séduisants que le bétail selon les listes [des manuels de confession], seul le canard et le lama étant natifs des Andes »<sup>2083</sup>.

De ce point de vue, l'historiographie nord-américaine offre un contrepoint très bien documenté. En effet, aussi bien pour Virginia DeJohn Anderson que pour John Murrin, il n'y a pas d'éléments permettant de postuler l'existence d'une sexualité interspécifique précoloniale comparable à celle qui est documentée dans l'Europe pastorale depuis l'Antiquité. Au contraire, les premiers cas réprimés parmi des Indiens auraient eu lieu au sein des communautés de « *praying Indians* » de Nouvelle-Angleterre dont le modèle, ici protestant, se rapproche fortement de celui des Réductions jésuites et où, très rapidement, la pratique se diffuse, alors que les convertis les plus dévots se mettent

<sup>2080</sup> AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde*, op. cit., p. 129 ; TORTORICI, « To Deaden the Memory », art. cit., p. 124-128. Le cas cité par Tortorici a eu lieu en 1563 à Mérida, en pays maya, où l'adolescent indien incriminé a été castré en public.

<sup>2081</sup> TORTORICI, « To Deaden the Memory », art. cit., p. 134-144.

<sup>2082</sup> LILLIEQUIST, « Peasants against Nature », art. cit., p. 394-396, 399-400, 411-419 ; HEHENBERG, « Deshumanised Sinners », art. cit., p. 409, 411 ; RUIZ ASTIZ, « Merece la pena ordinaria de muerte », art. cit., p. 302-312 ; RUIZ ASTIZ, « Imprinta et impresos disciplinantes », art. cit., p. 66-67.

<sup>2083</sup> HARRISON, « The Theology of Concupiscence », art. cit., p. 146. « It appears that the European animals were more seductive than Andean livestock according to this list; only the duck and the llama were native to the Andes. »

à dénoncer les colons eux-mêmes, si bien que leur témoignage doit être invalidé face aux cours de justice afin d'éviter la mise à mort d'Européens décidément bien peu exemplaires<sup>2084</sup>. Comment ne pas, dès lors, voir un lien direct entre la résurgence de la bestialité à compter de 1687 et la mise en place simultanée de l'élevage extensif par le biais des *vaquerías* ? Est-ce un hasard si les exhortations relatives à la bestialité sont incluses dans un manuel de vie chrétienne pour jeunes gens tel que *Educación cristiana* ? Le *Manuale* et Yapuguay pourchassent-ils des sorciers ou bien des vachers lorsqu'ils s'évertuent à menacer les Indiens bestiaux avec les bûchers de la justice temporelle ou les flammes éternelles de l'Enfer ? N'avons-nous pas montré à quel point, à ce même tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains Guarani développent des relations de plus en plus intimes vis-à-vis de leurs chevaux ? Si l'on en croit John Murrin à nouveau, ainsi que Jonas Liliequist, la répression de la bestialité se révèle être proportionnelle au degré de pastoralisme et de pouvoir clérical d'une société donnée, deux facteurs qui, nous le savons, se combinent hyperboliquement dans le Paraguay des missions jésuites<sup>2085</sup>. Et n'oublions pas, enfin, qu'en Péninsule, la bestialité est une attitude propre aux « vieux chrétiens », statut qui, en Amérique, nécessite plus d'un siècle de maturation et touche prioritairement les Guarani convertis de longue date au christianisme et à l'élevage<sup>2086</sup>.

Finalement, l'idéal-type du Guarani bestial paraguayen ne serait pas le chamane clandestin, mais plutôt cet Indien pijao étudié par Leidy Torres Cendales, seul exemple connu de condamné à mort pour bestialité en Nouvelle-Grenade, brûlé en 1621 pour avoir copulé avec une génisse qu'il était chargé de traire<sup>2087</sup>. Aucun espace ne se prête en effet mieux à ce type de transgression que les lointaines *vaquerías* et autres *estancias* missionnaires, où de jeunes gens évoluent en semi-autonomie bien loin des jésuites administrant leur village, ce qui a probablement dû jouer dans l'attention considérable qu'accordent les livres d'ordres à la surveillance de ces espaces et au renouvellement constant de leurs habitants, afin qu'ils fréquentent la catéchèse et la confession. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, nous allons le voir, l'élite dévote indienne est mobilisée en priorité pour administrer et quadriller ces territoires de promesse<sup>2088</sup>. À l'inverse donc des procès de vermines et d'animaux assimilés à des esprits familiers, où la faune et les représentations américaines dominent, nous voilà donc face un cas exceptionnel de remise en cause des frontières de l'humanité, involontairement inspiré par les Pères eux-mêmes, le pastoralisme et les espèces qu'ils ont importées. Le *Confesionario* et le catéchisme de Yapuguay n'affirment-ils pas que bien des Indiens se sentent poussés à

<sup>2084</sup> MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 14, 24, 27-28 ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>2085</sup> LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 419 ; MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 10.

<sup>2086</sup> BENASSAR, « El modelo sexual », *art. cit.*, p. 303-312.

<sup>2087</sup> TORRES CENDALES, « Polvo y cenizas », *art. cit.*, p. 41-44, 47, 52, 66, 75. Cette génisse a comparu à l'occasion du procès.

<sup>2088</sup> Voir à ce sujet notre chapitre 8. Cette stratégie de contrôle des marges pastorales est documentée en Suède, où les autorités religieuses missionnent leurs dévots alphabétisés. LILIEQUIST, « Peasants against Nature », *art. cit.*, p. 414-418.

la bestialité par l'observation de l'accouplement des animaux ? Celle-ci n'est-elle pas, par définition, consubstantielle à l'élevage, c'est-à-dire à la reproduction supervisée du bétail ? Cette hypothèse nous permet alors de réconcilier les chronologies décalées de la bestialité en Amérique ibérique, et contribue à expliquer l'apparition tardive de ce sujet dans les catéchismes tupi du Pará au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'agissant là-aussi d'un front pastoral pionnier, dont l'exploitation se fait encore plus tardive que celle du Paraguay.

Cela étant dit, comment les Guarani chrétiens ont-ils appréhendé la bestialité et sa répression ? Celles-ci étaient-elles étrangères à leurs répertoires de pratiques et à leurs systèmes de représentations ? Quelles empreintes durable la campagne de lutte contre ce péché a-t-elle potentiellement laissées parmi les descendants des néophytes ? Avant de clore notre étude des relations inter-spécifiques missionnaires, il convient ici de mobiliser la littérature ethnographique à notre disposition, afin de compléter notre appréhension de ce phénomène, en réalité majeur. Un excellent point de départ nous est fourni par l'attention que les sources coloniales accordent à la conceptualisation de la bestialité comme une forme de consanguinisation avec les animaux, dont le pécheur devenait, suivant le *Manuale*, un « parent proche » (*anate'è*). Évidemment, ce détail nous renvoie aux mascottes apprivoisées *cherymba*, dont nous avons vu plus haut que les Guarani les considéraient, tout au long de l'époque missionnaire, comme autant de membres à part entière de leur parentèle<sup>2089</sup>. Des rapports sexuels avec ces individus ont-ils pu avoir lieu avant l'introduction du bétail ? De ce point de vue, rien dans le témoignage des premiers chroniqueurs ou même des naufragés, tels que Hans Staden, ne permet à notre connaissance de donner fondement à cette hypothèse. Les études contemporaines consacrées aux animaux apprivoisés amazoniens ne vont pas non plus dans ce sens, d'autant plus que leur statut d'éternels enfants rapprocherait tout attouchement d'une forme d'inceste. Certes, la mythologie mbyá contient un récit central selon lequel, nous l'avons déjà mentionné, l'épouse de Pa Pa Mĩrĩ aurait été fécondée par sa chouette *urukure'a* apprivoisée en partageant son hamac avec elle, ce qui se rapproche des pratiques de bestialité féminines européennes<sup>2090</sup>. Il n'en reste pas moins que la plupart des cas évoqués dans les Réductions sont attribués à des hommes.

En réalité, la clé du problème est inverse : plus que de copuler avec un animal ayant le statut de consanguin, c'est le fait d'être soi-même consanguinisé par une bête après l'avoir fréquentée corporellement qui préoccupe les Guarani contemporains, dont la phobie de l'animalisation forme un trait saillant pour bien des ethnographies<sup>2091</sup>. Or, suivant cette logique, le danger n'est pas lié au désir humain de copuler avec le bétail domestique européen mais, au contraire, d'être l'objet des assauts sexuels de la

<sup>2089</sup> Nous renvoyons à ce propos à notre chapitre 4.

<sup>2090</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 71 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 81-83.

<sup>2091</sup> GONÇALVES DOS SANTOS Jovane, *Entre homens e diabos: uma etnografia dos guarani ñandéva acometidos pelo jepota*, Mémoire de Master en Sciences Sociales sous la direction d'Ernelo Schallenger, Toledo : Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2012, p. 76-79 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », *art. cit.*, p. 91, 97.

faune sauvage paraguayenne. De fait, les récits des chroniqueurs coloniaux abondent en cas de jeunes femmes, généralement nubiles ou ayant leurs règles, victimes de rapt puis de viols animaliers, débouchant le cas échéant sur une naissance monstrueuse et sur la mort de l'Indienne séquestrée. Chez Barco Centenera, ce méfait est causé par un « poisson » (*pez*) tentant d'emporter une Espagnole, tandis qu'un siècle plus tard, Lozano écrit encore que les singes *karaja* sont réputés être d'anciens humains devenus animaux et se consacrant au stupre en enlevant les adolescentes guarani<sup>2092</sup>. Le cas le plus confondant est néanmoins fourni par Montoya dès les premiers chapitres de sa *Conquista espiritual*, où il réfère un épisode dont il écrit avoir été le témoin visuel direct.

Il y a d'autres couleuvres, dont la taille est telle qu'elles sont en mesure de dévorer un homme corpulent [...] : elles ne sortent pas de l'eau et, dans les grands rapides du Paraná, je les ai vues. Elles ont une tête monstrueusement grande, comparable comme leur corps à celle d'une couleuvre, la gueule est hideuse. Les Indiens ont coutume de dire qu'elles engendrent à la manière des hommes (mais il ne s'agit pas d'un poisson qui serait humain, contrairement à ce qu'en disent certains), ce que confirme le cas suivant. Une Indienne faisait sa lessive au bord d'un fleuve quand, en raison de l'odeur des menstruations qu'elle avait alors (ce qui provoque ces animaux-là), la couleuvre se jeta sur elle, l'amena sur l'autre rive du fleuve en prenant bien soin de ne pas la noyer (étrange manifestation de la nature), la sortit de l'eau et commit là-bas son forfait, ce qui la laissa si totalement désespérée et brisée, qu'elle ne put s'enfuir. Le poisson la maintint sous sa garde et vint la visiter durant les trois jours où elle fut retenue captive. On la retrouva, elle raconta ce qui lui était arrivé puis elle mourut, après avoir reçu les Sacrements<sup>2093</sup>.

Bien entendu, le scepticisme est de mise face à une narration clairement établie à destination d'un lectorat européen alors friand de ce genre d'anecdotes, dont la visée édifiante semble évidente : Montoya, face à une faune démoniaque et contre-nature, garantit après tout le Salut de l'Indienne. Toutefois, la récurrence de ce motif dans les chroniques coloniales, d'un siècle à l'autre, fait curieusement écho avec les relevés des ethnographes contemporains tel Diego Villar, qui a observé chez le groupe guaranisé chané du Chaco des prescriptions sévères assénées aux jeunes filles ayant leurs règles, devant éviter à tout prix d'aller en forêt, sous peine d'être capturées et violées par de grosses couleuvres<sup>2094</sup>. Ces représentations et ces tabous sont en réalité communs aux groupes tupi-guarani, de l'époque coloniale à nos jours, et correspondent à une série

<sup>2092</sup> BARCO CENTENERA, *Argentina, op. cit.*, f° 66v ; LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 305. Loin de relever du simple *topos* exotique livré à un public européen friand d'épisodes de ce type, il s'agit là de représentations liées de manière intime aux rites de puberté guarani et à leurs rapports aux ophidiens, dont nous traitons dans notre chapitre 9.

<sup>2093</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual, op. cit.*, f° 3v. « *Hay otras culebras, cuyo grandor es tal, que se tragan un hombre [...]: ni salen del agua, y en los mayores remolinos que hace el Paraná las vi, tienen la cabeza disformemente grande, la figura de cabeza y cuerpo de culebra, la boca es disforme. Comúnmente dicen los indios que engendra al modo que un hombre humano (y no es pez hombre, de que algunos dicen), verifícase esto en este caso. Estaba una india lavando a la orilla un río, y al olor del menstuo que padecía (cosa que les provoca a estos animales) embistió con ella, y llevándola a la otra banda del río, con seguridad de que se ahogase (que aun en esto se mostró la naturaleza) la sacó a tierra a la orilla, y allí tuvo su acto, de que la dejó totalmente perdida y tan trabajada, que no pudo irse de allí. Guardábala el pez y venía a verla tres días que allí estuvo. Halláronla, y habiendo dado cuenta de esto y recibidos los Sacramentos, murió. »*

<sup>2094</sup> VILLAR, « La religión del monte entre los chané », *art. cit.*, p. 154-155, 168-169.

d'interdits touchant prioritairement les adolescentes nubiles ainsi que les jeunes pères dont la femme vient d'accoucher (le terme consacré étant celui de « couvade »)<sup>2095</sup>. Ces deux classes d'âge sont en effet frappées par un état de « chaleur » sexuelle défini par le terme *baku* et désignant le pouvoir d'attraction que ces individus exercent sur les animaux sauvages et, à travers eux, sur les « esprits-mâtres » qui les commandent. Ce risque explique pourquoi les jeunes filles ayant leurs premières menstrues doivent se livrer à une réclusion sous l'étroite surveillance de leurs mères, ne pas toucher le sol au cours de cette période et respecter un régime alimentaire extrêmement strict, trois impératifs que doivent également suivre les hommes en état de couvade. Il est en effet admis que si ces derniers, ou qu'une femme ayant ses règles, se rendent hors du village, le risque d'une agression inter-spécifique par un « esprit-mâtre » devient systématique.

À première vue, ce paradigme, identifié par l'ethnographie contemporaine via le mot *jepota*, semble bien éloigné de la bestialité coloniale. D'une part, ce terme n'est cité en ce sens dans aucun ouvrage lexicographique missionnaire, pas même le *Tesoro* de Montoya. D'autre part, il s'agit d'une situation où la victime est passive, inversant le scénario-type de la bestialité. Enfin, comme nous l'avons déjà remarqué, le danger est ici lié à la faune sauvage et à ses « esprits-mâtres » forestiers et non aux animaux domestiques, indépendants de ces entités. L'écart entre l'appréhension guarani du *jepota* et la vision jésuite de la bestialité semble donc maximal. Néanmoins, toutes deux partagent un ensemble de prémices communes : celui qui se livre à un rapport sexuel inter-spécifique subit ou choisit un processus d'animalisation contraire à l'ordre social car consistant en une forme de consanguinisation vis-à-vis d'un non-humain, souvent conceptualisée sous la forme d'un mariage dévoyé<sup>2096</sup>. Les Guarani contemporains sont clairs, à ce sujet, sur le fait que le *jepota* est une forme inversée d'apprivoisement : tout comme le *cherymba* est arraché au monde des animaux puis humanisé en devenant le membre d'une famille indienne, la victime de *jepota* est capturée par un « esprit-mâtre » qui en fait un parent subordonné et le place dans un état de dépendance passant par le sexe mais aussi la commensalité, l'individu touché délaissant peu à peu l'alimentation cuite pour un régime cru. Plus encore, si l'on prête attention aux définitions du *jepota*, on note que, plus qu'un viol, il s'agit d'un processus de séduction causant un désir. Celui-ci peut être inspiré par tous types d'animaux, mais émane principalement des espèces les plus saillantes, à l'image du jaguar, réputé prédateur mais aussi séducteur, ce qui explique peut-être les métamorphoses félines des *protervos* citées par Montoya<sup>2097</sup>.

<sup>2095</sup> CADOGAN, « A Search for the Origins », *art. cit.*, p. 214 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, *op. cit.*, p. 33 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 98 ; GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, *op. cit.*, p. 47-51. Pour une description détaillée de prescriptions observées en des termes extrêmement proches par les premiers chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, voir la synthèse toujours magistrale de MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 136-152.

<sup>2096</sup> GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, *op. cit.*, p. 51-61 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », *art. cit.*, p. 738-739, 756 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », *art. cit.*, p. 92.

<sup>2097</sup> Sur ces cas de lycanthropie, voir également notre chapitre 9.



*Jepota*. Tomber amoureux, s'unir charnellement, le plus souvent avec un animal mythique [Cadogan établit un lien avec le *so'o pyrygua ñe'ẽ*, c'est-à-dire « l'âme de la viande crue », transformant typiquement un humain en jaguar *ivaikue jepota*]<sup>2098</sup>.

Le *jepota* peut être interprété comme une forme de désir extrême pour l'animal, une sorte de passion irrationnelle si intense que la personne finit par détourner sa propre agentivité vers le domaine de l'altérité<sup>2099</sup>.

Des âmes qui séduisent des humains, des corps qui se transforment en bêtes, des personnes qui se démontrent, voilà plusieurs des raisonnements fournis par les Indiens guarani pour expliquer ce qu'est le *jepota*, un thème tabou [...] en lien avec quelque chose qui représente un danger pour cette société. Le *jepota* correspond à une force qui, à différentes étapes de la vie, peut agresser l'homme ou la femme et le ou la transformer en animal. Il s'agit d'une transformation physique mais aussi psychologique du sujet, la personne affectée adoptant l'apparence, mais aussi la perspective et le comportement d'une bête<sup>2100</sup>.

Les nombreux récits, mythologiques ou historiques, transcrits par Cadogan et ses successeurs à propos du *jepota*, suivent en effet toujours la même structure : tel jeune homme, en état de couvade, rencontre en forêt une magnifique jeune fille qui l'attire dans son repaire souterrain et s'avère en réalité être un ver de terre cannibale dont il ne réchappe qu'en refusant de s'alimenter, telle adolescente se marie à un très séduisant chasseur qui est en réalité un jaguar et dévore toute sa famille, telle Indienne est charmée par le chant d'un oiseau et se marie avec lui, tel chasseur est séduit par une pécarie qui le transforme en l'un des siens<sup>2101</sup>. L'issue de ces narrations est souvent pessimiste, l'individu métamorphosé étant victime de sa famille d'origine, qui le chasse sans comprendre qu'il s'agit là de leur proche disparu. De ce point de vue, de telles représentations, si elles sont parvenues à la connaissance des jésuites, ne pouvaient leur être totalement étrangères, eu égard à la prégnance d'Ovide et des *Métamorphoses* dans la pédagogie ignatienne. Comme le note Erica Fudge, à l'époque moderne, les fables transformistes ne relevaient pas simplement de la littérature mais étaient régulièrement commentées à partir de cas contemporains jugés véridiques et liés à des phénomènes

<sup>2098</sup> CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, op. cit., p. 38-39, 58, 110. « *Jepota*. [Hecho de p]renderse, unirse sexualmente (con un animal mítico, generalmente). »

<sup>2099</sup> VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 169. « *O -jepota pode ser interpretado como uma forma de desejo extremo pelo animal, uma espécie de paixão irracional tão intensa que a pessoa acaba mudando sua própria agência para o domínio da alteridade.* »

<sup>2100</sup> GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, op. cit., p. 35. « *Almas que seduzem os humanos, corpos que se transformam em bichos, pessoas que se desgradam em diabo, são algumas das falas apresentadas pelos índios guarani para explicar o que é o -jepota; um tema tabu [...] a respeito de algo que representa um perigo para essa sociedade. O -jepota corresponde a uma força que, em distintos momentos da vida, pode acometer o homem ou a mulher e transformá-lo(a) em um animal. Trata-se de uma transformação física e psíquica do sujeito, transformação em que a pessoa afetada passa a ter aparência, perspectiva e comportamento de bicho.* »

<sup>2101</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 84 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 155-161, 177-179 ; CADOGAN, « *Cómo interpretan los chiripá* », art. cit., p. 79 ; CADOGAN, « *En torno a la aculturación* », art. cit. ; p. 140 ; CADOGAN, « *Aporte a la etnografía* », art. cit., p. 78 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 95 ; GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, op. cit., p. 128-134, 141-144. La continuité des représentations, observées sur le terrain et dans les travaux d'un ethnographe à l'autre, est frappante et laisse penser à un rôle véritablement structurant du *jepota*.

aussi divers que la sorcellerie ou les excès alimentaires<sup>2102</sup>. Or, ceux-ci jouent aussi un rôle chez les Guarani, car l'autre cause typique de *jepota* consiste en la consommation de viande crue, imprégnée de l'esprit du gibier, d'autres facteurs pouvant être associés par exemple au fait de rêver d'une personne morte<sup>2103</sup>. Toutefois, une différence entre les appréhensions européenne et amazonienne de la métamorphose réside dans le fait que, depuis l'*Odyssée* et l'épisode de Circé, elle suppose dans la tradition gréco-romaine une conservation de la perspective humaine, tandis qu'à l'inverse, chez les Guarani, la conversion en animal implique bel et bien l'adoption d'une vision animale du cosmos.

En effet, la victime de *jepota* est réputée percevoir, à l'issue d'un long processus d'incubation, le monde des animaux comme étant humain et réciproquement, si bien qu'elle perd la parole, communique plus volontiers avec la faune, passe l'essentiel de son temps en forêt, ne participe plus à la vie religieuse de la communauté, adopte le célibat et se voit même exclue de la chasse par les autres Indiens, car elle tendrait à avertir ou libérer le gibier persécuté ou capturé, en prenant systématiquement le parti inverse à celui des humains<sup>2104</sup>. L'intérêt est que nous retrouvons ici la vision chrétienne de la bestialité comme animalisation, notamment au niveau de la perte d'une rationalité (*arakuaa*) qui, rappelons-le, est synonyme en guarani jésuite de l'idée de parole et, par extension, d'âme (*ñe'ẽ*). Plus encore, outre le risque de destruction de l'ordre social et le fort tabou entourant ce sujet brûlant, nous identifions également dans le paradigme guarani du *jepota* l'idée selon laquelle la victime devient le parent (*anate'e*) des animaux et abandonne son esprit au profit de son corps, victime d'une transformation physique souvent mise en avant dans les procès en bestialité. Ainsi, dans les colonies anglaises, la naissance d'un porcelet monstrueux entraîne d'intenses campagnes d'identification de pères putatifs, sur la base des déformités physiques de la population masculine, un renvoi à une préoccupation de ce type étant évoqué dans l'*Arte* de Restivo en 1724<sup>2105</sup>. Notons enfin que les classes d'âge liées à la bestialité et au *jepota* sont identiques, car il s'agit toujours de jeunes gens célibataires ou en passe de devenir parents, les femmes étant peu mentionnées par les jésuites, sans doute au titre de leur tendance à négliger

<sup>2102</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 152-154 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 589-609 ; FUDGE, « Monstruous Acts », *art. cit.*, p. 25 ; FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 128-133 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 304-314 ; EARLE Rebecca, *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012, p. 190, 199, 203.

<sup>2103</sup> GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, *op. cit.*, p. 39-51 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 23-24, 99, 106, 118. L'adjonction de sel est réputée annuler les effets du *jepota*, or dans les Réductions ce dernier était une denrée rare mais extrêmement prisée par les Indiens, et donc distribuée par les jésuites les jours de fête.

<sup>2104</sup> FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 79 ; GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, *op. cit.*, p. 35-39, 80-89 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 168-171, 184-185.

<sup>2105</sup> OAKS, « Things Fearful to Name: Sodomy and Buggery in Seventeenth-Century New England », *art. cit.*, p. 275 ; MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 24. RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. II.192. « *Con meguaĩ kami, [mba'e] dice "algo debe de haber", ut: meguaĩ kami mba'e, dijolo un indio viendo que una mujer había parido un monstruo, y quiso decir: "quizás tuvo que haber con algún animal".* » Yapuguay a également mis en scène ce type de naissances monstrueuses dans son catéchisme, en expliquant le baptême. Consulter à ce sujet notre chapitre 8.

les péchés « contre nature » féminins. En somme, la seule incompatibilité de forme entre les deux paradigmes réside dans le profil des animaux impliqués : bétail ou gibier.

Or, si l'on en croit les conclusions du travail de Jovane Gonçalves dos Santos, la seule étude ethnographique spécifiquement consacrée au *jepota* à notre connaissance, il est frappant de constater que les communautés ñandéva contemporaines associent les victimes de ce processus aux tâches pastorales, dans lesquelles elles excelleriaient, avec toutefois une suspicion constante quant à leurs tendances à copuler avec le bétail.

Un individu affecté par le *jepota* tend à apprécier le contact avec les animaux. [...] Les Guarani ont deux explications à ce goût pour la proximité avec les bêtes : 1, ces humains, étant des animaux, aiment également les animaux et se perçoivent eux-mêmes de la sorte, se sentant plus proches d'eux que des « humains », 2, aimant le silence, ces personnes préfèrent la présence des animaux, qui ne parlent et n'incommodent pas. La participation d'une victime de *jepota* aux soins liés aux animaux est fréquente : c'est la forme de travail où leur participation est la plus courante. Leur famille leur délègue parfois la tâche d'accompagner la vache pour aller boire ou de veiller à ce que la corde qui la maintient captive ne l'étouffe pas. D'autres fois, on leur demande de les nourrir ou de les empêcher de rentrer dans les plantations. Mais des tâches telles que la traite ou la préparation de la viande leur sont interdites. Rester seul trop longtemps avec les bêtes, loin du regard des proches, n'est en outre pas recommandé. Les Guarani disent que ces individus peuvent être capables de blesser les animaux, de vouloir copuler avec eux, voire de provoquer leur mort<sup>2106</sup>.

Nous retrouvons ici le tabou défini par Mary Douglas autour du lait et de la viande du bétail mis au contact d'individus transgresseurs<sup>2107</sup>. D'une certaine manière, cette domestication du *jepota* sauvage chez les Guarani contemporains nous donne une idée inversée de ce qui a pu se passer dans les missions jésuites, où les représentations préchrétiennes liées à la sexualité anthropo-zoologique ont pu être relues au prisme de l'obsession catholique pour le contrôle des rapports au bétail. Au cœur de cet enjeu ne figure pas uniquement le risque de la perte de l'*arakuaa*, dont nous avons vu qu'elle était la pierre de touche de la distinction mise en place par les ignatiens entre humains et non-humains. Nous savons aussi que l'imposition du mariage a constitué la priorité de tous les Ordres évangélistes aux Amériques. Or, la possibilité théorique d'une union consanguine avec la faune, omniprésente dans les représentations guarani, n'a

<sup>2106</sup> GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, op. cit., p. 86. « Um indivíduo afetado pelo -jepota tende a gostar do contato com os animais. [...] São duas as explicações que os guarani dão para o gosto desses sujeitos estarem próximos dos animais: (i) esses homens, sendo bichos, gostam de bichos também e se autopercebem como tais, sendo mais parecidos com eles do que com os próprios "humanos"; (ii) por gostarem do silêncio, esses sujeitos preferem a presença dos animais, que não falam e não os incomodam. A participação de quem tem -jepota no cuidado dos animais é frequente; no que se refere ao trabalho, essa é a atividade em que eles apresentam maior envolvimento. A família, algumas vezes, delega a elas a tarefa de ir levar a vaca para beber água ou a de cuidar para que ela não se enforque na corda que a mantém presa. Outras vezes lhes pedem para dar algum alimento ou para cuidá-los de modo a que não venham a comer alguma plantação. Tarefas como tirar leite ou preparar esses animais para a comida são proibidas a eles. Ficar muito tempo sozinho com os bichos, longe do olhar dos familiares também não é recomendado. Dizem os guarani que esses indivíduos podem ser capazes de judiar dos animais, querer copular com eles ou mesmo matá-los. »

<sup>2107</sup> DOUGLAS, *De la souillure*, op. cit., p. 135.

pu qu'entrer en contradiction avec la doctrine coloniale faisant du mariage un propre de l'homme, assurant la séparation entre la sexualité bestiale issue du péché originel et le Salut d'une humanité définie par la monogamie. Nous retrouvons en réalité un enjeu similaire à celui que nous avons identifié plus haut autour du langage articulé comme monopole des rationnels, idée contredite par la transversalité du mot *ñeẽ*. Il en va en effet de même en guarani pour le champ lexical de la consanguinité voire de l'affinité, exprimées avec les mêmes lexèmes pour les humains et les non-humains. Ainsi, si nous interrogeons la base MYMBA, on observe que là où le castillan segmente la filiation et l'affinité humaines et animales, la traduction guarani de ces notions a invariablement recours à des termes bivalents. Les trois cas les plus notables sont *me* (mari/animal mâle), *ra'y* (enfant masculin/petit mâle d'un homme/d'un mâle) et *memby* (enfant/petit d'une femme/d'une femelle, quel que soit ici le sexe de l'individu juvénile en question).

Refuser leurs enfants, les oiseaux [*aburrir las aves sus hijos*, 1640]. *Guyra omemby ogueroyrõ*<sup>2108</sup>.

Caneton, poussin [*anadino, pollo*, 1640]. *Ypega'y*<sup>2109</sup>.

Taurillon [*becerro*, 1640, 1687]. *Vaka ra'y*<sup>2110</sup>.

Agneau [*borrego*, 1640, 1687]. *Ovecha ra'y*<sup>2111</sup>.

Féconde, femelle [*fecunda, hembra*, 1640]. *Kuña imembyra pyiva'e, imemby retava'e*<sup>2112</sup>.

Animal mâle et homme [*macho de animales y varón*, 1640, 1687]. *Kuimba'e, me*<sup>2113</sup>.

Mari et mâle [*marido y macho*, 1640]. *Me*<sup>2114</sup>.

Boeuf [*novillo*, 1640]. *Mbaka ra'y hapi'aogipyre*<sup>2115</sup>.

Œufs de mouches [*cresas de moscas*, 1640, 1722] *Mberu ra'y*<sup>2116</sup>.

Têtard [*renacuajo*, 1640]. *Ju'ia'y*<sup>2117</sup>.

Petit du crapaud [*sapillo*, 1640, 1687]. *Kururu'i, kururua'y, ju'ia'y*<sup>2118</sup>.

Autruche [*avestruz*, 1687]. *Ñandu*. Ses enfants [*sus hijos*]. *Ñandu ra'y*<sup>2119</sup>.

Procréer, le bétail [*abijar el ganado*, 1687]. *Memby*. Les vaches procréent [*abijan las vacas*]. *Imemby memby vaka*<sup>2120</sup>.

<sup>2108</sup> MYMBA 1640-13.

<sup>2109</sup> MYMBA 1640-69.

<sup>2110</sup> MYMBA 1640-161, 1274, 1275 et 1687-2676, 3396, puis 1722-1652, 1670, 2454.

<sup>2111</sup> MYMBA 1640-174 et 1687-2662, 2813, puis 1722-1773.

<sup>2112</sup> MYMBA 1640-541.

<sup>2113</sup> MYMBA 1640-829 et 1687-3152.

<sup>2114</sup> MYMBA 1640-857.

<sup>2115</sup> MYMBA 1640-936.

<sup>2116</sup> MYMBA 1640-1108, puis 1722-2197, 2326.

<sup>2117</sup> MYMBA 1640-1158.

<sup>2118</sup> MYMBA 1640-1209 et 1687-3359.

<sup>2119</sup> MYMBA 1687-2524.

<sup>2120</sup> MYMBA 1687-2575.

Canard [*ánade o pato*, 1687]. *Guarimbe*. Caneton [*patillo*]. *Guarimbe ra'y*<sup>2121</sup>.

Chèvre, chevreau, etc. [*cabra, cabrita*, etc., 1687]. *Kavara*. Chevreau [*cabrito*]. *Kavara ra'y*<sup>2122</sup>.

Chiot [*cachorro*, 1687, 1722]. *Jagua ra'y*<sup>2123</sup>.

Caïman [*caimán*, 1687]. *Jakare*. Ses enfants [*sus hijos*]. *Jakare ra'y*<sup>2124</sup>.

Belette [*comadreja*, 1687]. *Guaki*. Ses enfants [*sus hijos*]. *Guaki ra'y*<sup>2125</sup>.

Lapin ou terrier [*conejo o conejera*, 1687]. *Akuti*. Ses lapereaux [*sus conejillos*]. *Akuti ra'y*<sup>2126</sup>.

Cochon de lait [*lechón*, 1687, 1722]. *Tajasu ra'y*<sup>2127</sup>.

Mari [*marido*, 1687]. *Mena*. Le taureau [*el toro*]. *Vaka me*. Le coq [*el gallo*]. *Uruguasu me*. Le mari de la femme [*el marido de la mujer*]. *Kuña me*<sup>2128</sup>.

Nigua ou tiques ou puces [*nigua o piques o pulgas*, 1687, 1722]. *Tung*. Œufs de niguas [*liendres de niguas*]. *Tung ra'yra*<sup>2129</sup>.

Chauve [*pelón*, 1687, 1722]. *Aravi*. Chauve (poussin) [*pelón*]. *Uruguasu ra'y jarav*<sup>2130</sup>.

Pou [*piojo*, 1687, 1722]. *Ky*, *ñamokyrã*. Œufs de poux [*liendres de piojos*]. *Kyva'y*<sup>2131</sup>.

Pigeon [*paloma*, 1722]. *Apykasu*. Pigeonneau [*palomino*]. *Apykasu ra'y*<sup>2132</sup>.

Observons que cette transversalité se maintient intacte de 1640 à 1722, et vaut aussi bien pour le gibier américain que pour le bétail, ce dernier monopolisant de plus en plus d'entrées au fil du temps, conséquence directe et logique de l'introduction de l'élevage et, avec lui, du contrôle de la reproduction animale. En résulte un champ lexical de la parenté continu, où l'enfant humain, le petit d'un quadrupède, d'un oiseau, d'un poisson voire d'une vermine reçoivent la même appellation, *ra'y* ou *memby*, en fonction du sexe du parent, les animaux mâles étant généralement considérés comme les *me*, les « maris » de leurs femelles<sup>2133</sup>. En rigueur, ce phénomène s'applique aussi au reste des non-humains puisque, comme l'ont remarqué Pigafetta et Staden dès le XVI<sup>e</sup>

<sup>2121</sup> MYMBA 1687-2596.

<sup>2122</sup> MYMBA 1687-2713.

<sup>2123</sup> MYMBA 1687-2717, puis 1722-1689.

<sup>2124</sup> MYMBA 1687-2722.

<sup>2125</sup> MYMBA 1687-2788.

<sup>2126</sup> MYMBA 1687-2800.

<sup>2127</sup> MYMBA 1687-3130, 1722-2117.

<sup>2128</sup> MYMBA 1687-3172.

<sup>2129</sup> MYMBA 1687-3211, 3267, 3294, puis 1722-2124.

<sup>2130</sup> MYMBA 1687-3251, puis 1722-1470, 2300, 2392.

<sup>2131</sup> MYMBA 1687-3266, puis 1722-2124.

<sup>2132</sup> MYMBA 1722-2235.

<sup>2133</sup> Sur la question plus générale du lexique guarani de la parenté, consulter CERNO, « Hermana », *art. cit.* ; CERNO, « Parientes cercanos », *art. cit.* La même transversalité peut être observée au niveau d'autres termes relevant de la vie en société, tel *te'yi* (« lignage », mais aussi « meute », « troupeau », « harde »), *retã* (« village », « patrie » aussi bien que « ruche », par exemple) ou encore *apytã* (« rassemblement », valant aussi « essaim », « meute », etc.). Une étude systématique de ces continuités sémantiques et de leurs liens avec l'animisme (présenté dans notre chapitre 5) ou le perspectivisme (cf. chapitre 9) mériterait d'être menée à bien, en diachronie comme en synchronie.

siècle, les Guarani nomment les barques des Espagnols « fils » de leurs navires, statut qu'ils attribuent surtout aux *maraka*, c'est-à-dire à leurs hochets rituels (rappelons-nous que ces objets peuvent également accéder au *ñe'ẽ* et parler comme des humains, tout comme un arbre « parle » via ses branches tandis que ses graines constituent ses « fils », et que l'écharde est apparentée à son bout de bois et le tiroir à sa commode, suivant le *Tesoro* de Montoya)<sup>2134</sup>. Loin de passer inaperçue aux yeux des jésuites paraguayens, cette transversalité du champ lexical de la parenté s'est retrouvée au cœur de la féroce controverse politico-traductologique ayant confronté Montoya à l'évêque franciscain d'Asunción Bernardino de Cárdenas, au cours des décennies 1640-1650. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer cette « querelle du catéchisme » en présentant les écrits de Bolaños. Sans en préciser tous les détails, retenons que Cárdenas reprochait à la Compagnie d'avoir choisi les termes *ra'y* et *memby* pour traduire réciproquement les idées de Jésus comme fils de Dieu (*Tupã ra'y*) et de la Vierge (*Tupãsy memby*), l'évêque considérant que la transversalité de ces deux termes (signifiant également sperme mais aussi petit d'animal et tout type de réplique miniature) était indécente, voire hérétique.

Comme l'a expliqué en profondeur Bartomeu Melià dans sa thèse de doctorat puis dans diverses publications, ce débat inspire à Montoya la rédaction d'une *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní* rédigée sous forme manuscrite peu avant sa mort en 1652. Elle joue un rôle clé dans le procès tenu finalement en 1661, qui a innocenté les jésuites vis-à-vis des accusations de l'évêque. La stratégie de défense des ignatiens réside dans le fait que Bolaños, lui-même franciscain, avait déjà fait le choix de l'emploi des termes incriminés dans ses propres écrits, validés par le Concile Lima III et les deux Synodes d'Asunción, en 1603 et 1631<sup>2135</sup>. L'intérêt pour nous est de remarquer comment Montoya, en défendant ces choix de traduction, explique de manière explicite que la portée des mots *ra'y* et *memby* est bien transversale, ce qui revient, d'une certaine manière à concéder à son rival une partie de ses arguments (il faut cependant reconnaître que Cárdenas avait fondé toute son accusation sur le fait que *ra'y* et *memby* auraient exclusivement signifié « sperme », ce qui est inexact). Il faut garder à l'esprit que le but ultime de Montoya était ici de démontrer son hypothèse de l'absence totale d'idolâtrie au sein d'une langue guarani déjà monothéiste car gardant la trace d'une évangélisation préhispanique par saint Thomas, qui justifierait l'usage du théonyme *Tupã* et, plus généralement, le refus du recours aux hispanismes religieux<sup>2136</sup>.

<sup>2134</sup> PIGAFETTA Antonio, *Primo viaggio intorno al globo*, LAMO DE ESPINOSA Emilio (éd.), Madrid : Elcano Royal Institute, 1522<sup>2016</sup>, p. 22 ; STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 200 ; RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 82v-83r, 91v, 351v. L'exemple des *maraka* souligne les liens fondamentaux de ces structures sémantiques avec le chamanisme.

<sup>2135</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 209-260 ; MELIÀ Bartomeu, « Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651) », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*, Lima - Asunción : CAAAP - CEPAG, 1651<sup>1996</sup>, p. 9-25.

<sup>2136</sup> Voir notre conclusion sur cet enjeu, ainsi que l'article que nous avons consacré à la singularité du positionnement de Montoya en la matière. Cf. BRIGNON, « Los falsos *Tupã* », art. cit. C'est en effet le renvoi à saint Thomas et donc à une forme d'intangibilité doctrinale de la langue guarani qui a permis la reconduction partielle de ces structures animistes.

Les deux noms, *ta'y* et *memby* sont parfaitement purs et naturels, car le *y* dont ils sont formés ne signifie pas sperme, fornication ni les autres vices que l'auteur du libelle [Cárdenas et son secrétaire, Agustín de Carmona] postule avec une maligne ignorance. Ils signifient production de végétatifs, de sensitifs et de rationnels, parties homogènes et hétérogènes, avec similitude de matière et de forme vive, sans lien avec le sperme ni avec le vice<sup>2137</sup>.

[T]*a'y*, suivant sa signification naturelle et correcte, veut dire *productum genitum* [ou produit engendré], ce que nous interprétons dans notre langue comme « fils » [*hijo*] et *memby* signifie la même chose, *productum et genitum*, à la différence que le premier est *productum sub specie viri* [produit sous forme masculine] et le second *sub specie feminae* [sous forme féminine] chez les sensitifs, végétatifs et rationnels<sup>2138</sup>.

Cet argument ne vaut pas seulement à propos des rationnels mais aussi pour les irrationnels et les sensitifs *per generationem* [issus d'une reproduction sexuée] et *corruptionem* [issus d'une génération spontanée] et ceux qui conçoivent et mettent au monde sans coït<sup>2139</sup>.

Il est intéressant de noter que Montoya forge son argumentation en montrant que *ra'y* et *memby* désignent la progéniture d'animaux réputés dépourvus de sperme car issus de la génération spontanée (il donne comme exemples des vermines tels que les rats, mouches, vers, criquets, abeilles et guêpes...) tout autant que les petits des êtres « sensitifs » (*sensitivos*) issus du coït (oiseaux, tapirs, lapins, vaches, chiens...) mais aussi les enfants d'un « rationnel » (*racional*) (à propos de l'homme). En somme, l'extrait de ce texte polémique nous montre à quel point les premiers jésuites étaient conscients du fait que le champ lexical de la parenté était, en guarani, unifié pour l'ensemble de la « grande chaîne des êtres », le même constat valant pour le terme *me* et l'affinité liée au mariage. On retrouve donc, en toute logique, un emploi systématique de *ra'y*, *memby* et *me* dans le *Tesoro* de Montoya, rapporté sans aucun problème à la faune. Montoya va même jusqu'à affirmer que le principal obstacle à la conversion des Guarani, dont le seul péché aurait été la luxure, a précisément consisté dans le fait de leur faire saisir la nécessité du mariage dans les termes d'une langue pensant les relations sexuelles de manière universelle et déliée des conventions sociales humaines ! Suivant l'exemple d'Aragona avant lui, Montoya se résout donc à suivre l'usage établi, et à attribuer *ra'y*, *memby* et *me* aux non-humains : le paradigme défendu par les Pères est bien cohérent<sup>2140</sup>.

<sup>2137</sup> RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu (éd.), Lima - Asunción : CAAAP - CEPAG, 1651<sup>1996</sup>, p. 33. « Los dos nombres, *ta'y* y *memby*, son muy limpios y naturales, porque la *y* de que se forman no significa semen, fornicación, ni las demás torpezas que el autor del libelo con maliciosa ignorancia finge. Significan producción de vegetativos, sensitivos y racionales, partes homogéneas y heterogéneas, con semejanza de materia y forma viva, sin relación a semen ni torpezas. »

<sup>2138</sup> *Ibid.*, p. 44. « [T]*a'y*, que en su natural y propia significación quiere decir *productum genitum* y en nuestro idioma interpretamos *hijo* y *memby*, que significa lo mismo, *productum et genitum*, con esta diferencia: que el primero es *productum sub specie viri*, el segundo *sub specie feminae* en sensitivos, vegetativos y racionales. »

<sup>2139</sup> *Ibid.*, p. 60. « Este argumento no sólo vale en racionales sino también en irracionales y sensitivos *per generationem*, et *corruptionem*, y en los que sin coito conciben y paren. » Sur la génération spontanée, voir notre chapitre 9.

<sup>2140</sup> ARAGONA, Breve introducción, *doc. cit.*, p. 10. « *Chera'y, mi hijo. Kavaju ra'y, hijo del caballo. Vaka ra'y* [...]. *Guasu ra'y, hijo del venado. Ñandu ra'y, hijo del avestruz* [...]. *Jagua ra'y, hijo del perro.* »

Clocher [*campanario*]. *Ita'y* [littéralement : « le fils de la cloche »]<sup>2141</sup>.

Chose petite, tendre, sperme de l'homme, fils [*cosa pequeña, tierna, semen virile, hijo*]. *Ta'y*. Excroissance ou dépassement du bois, échardes [*repelo de la madera y astillas*]. *Yyra ra'ykue* [litt. : « l'ancien fils de l'arbre »]<sup>2142</sup>.

L'œuf est couvé [*está empollado el huevo*]. *Hesa gua'a uruguayu ra'y* [litt. : « les yeux du fils de la poule font leur apparition sur l'œuf », c'est-à-dire qu'il va éclore]<sup>2143</sup>.

Bureau, meuble doté de tiroirs [*escritorio, cajón con cajoncillos*]. *Karameguã memby reta* [litt. : « les nombreux enfants du coffre »]<sup>2144</sup>.

Fils ou fille de la femme (conçu de quelque manière que ce soit) [*hijo varón o hembra de la mujer (habido de cualquiera manera que sea)*]. *Memby* (*usa rara vez la mujer chera'y por chememby*) [la femme utilise quelquefois *chera'y* pour *chememby*]<sup>2145</sup>.

Je l'ai élevé négligemment (dit par l'Indienne, on dit la même chose des animaux abandonnés par leurs mères) [*criolo desmedrado (dice la india, lo mismo dicen a los animales que sus madres han dejado)*]. *Amomunẽ chememby* [litt. : j'ai fait de mon enfant un orphelin]<sup>2146</sup>.

Les bêtes défendent leurs enfants [*las bestias defienden sus hijos*]. *Héva'e oñemoakatẽ omembyra ri* [litt. : « le gibier est jaloux de ses enfants »]<sup>2147</sup>.

Mari (suivant sa première signification : mâle, homme, courageux) [*marido (y en su primera significación: macho, varón, esforzado)*]. *Me*. Le mâle des vaches [*el macho de las vacas*]. *Vaka me* [litt. : « le mari des vaches »]. Le coq [*el gallo*]. *Uruguayu me* [litt. : « le mari des poules »]. Je désire un coq pour mes poules [*deseo un gallo para mis gallinas*]. *Aipota cherymba menáma* [litt. : « je veux un mari pour mes animaux domestiques »]. Je suis le courageux, le coq parmi les hommes [*soy el valiente, el gallo entre los hombres*]. *Ava menáma aiko* [litt. : « je suis le mari parmi les hommes »]. Pedro est le coq parmi les hommes, le fanfaron [*Pedro es el gallo de los hombres, el valentón*]. *Ava me Pedro* [litt. : « Pedro est le mari parmi les hommes »]. Il n'y a pas de fanfaron parmi vous [*no hay un valentón entre vosotros*]. *Ava me pepa'ũme ndipóri* [litt. : « il n'y a pas de mari parmi vous »]<sup>2148</sup>.

Jointure de deux bâtons par leurs pointes, l'une sur l'autre [*juntura de dos palos por las puntas, una sobre otra*]. *Yyra ñomendabáva* [litt. : « le mariage des bâtons »]<sup>2149</sup>.

Chevalet de guitare [*punte de guitarra*]. *Mbaraka sã menda* [litt. : « le mari des cordes de la guitare »]<sup>2150</sup>.

L'intérêt de ce dossier est de remarquer qu'un siècle plus tard, Restivo ne se satisfait plus de ce statu quo linguistico-ontologique. Dans son *Arte* aussi bien que dans son *Vocabulario*, il ambitionne en effet de faire du mariage chrétien la pierre de touche définitive séparant les humains des animaux, si bien que, reprenant une remarque de

<sup>2141</sup> RUIZ DE MONTROYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 178v-179r.

<sup>2142</sup> *Ibid.*, f°s 351r-351v.

<sup>2143</sup> *Ibid.*, f° 407r.

<sup>2144</sup> *Ibid.*, f° 91r.

<sup>2145</sup> *Ibid.*, f°s 217v-218r.

<sup>2146</sup> *Ibid.*, f°s 231v-232r.

<sup>2147</sup> *Ibid.*, f°s 348v-349r.

<sup>2148</sup> *Ibid.*, f°s 217v-218r.

<sup>2149</sup> *Ibid.*

<sup>2150</sup> *Ibid.*, f° 212v.



Montoya selon laquelle *memby* dériverait de *me*, il interdit désormais l'usage de ces deux termes en lien avec la faune, car celle-ci ignorerait le mariage. En d'autres termes, il ne faudrait plus utiliser *me* pour désigner un mâle comme « mari » de sa femelle mais avoir désormais recours uniquement à *ra'y* pour nommer la progéniture animale, sans plus prendre en compte le sexe, mâle ou femelle, du progéniteur. La logique sous-jacente est limpide : il ne faut plus appliquer aux bêtes les mêmes normes linguistiques que les hommes en matière de parenté, car l'institution du mariage est une exclusivité humaine issue de la religion chrétienne. Dans les faits toutefois, cet ambitieux réformisme, qui rappelle la volonté illusoire de limiter le terme *ñe'ẽ* au langage articulé humain (*sermo*), n'a pas eu d'effet dans les écrits en guarani rédigés au XVIII<sup>e</sup> siècle, lesquels continuent d'appliquer *memby* et *me* aux non-humains. Comble du paradoxe, Restivo lui-même commet plusieurs lapsus dans son propre *Vocabulario*, illustrant à son corps défendant l'impossibilité de s'extraire d'une langue fondée sur des continus sémantiques, plus que sur la segmentation systématique de ce qui relève de l'humain et du non-humain.

[M]emby, « fils ou fille », terme avec lequel l'Indienne confond ses enfants, car il ne précise pas s'ils sont homme ou femme. Pour le préciser en cas de besoin, elle dira : *chememby ra'yhe*, « mon fils », *chememby kuña*, « ma fille ». Mais si l'on parle d'animaux, ils disent toujours *ta'y*, qui signifie « sperme », par exemple : *vecha ra'y*, agneau, *vaka ra'y*, veau, etc. [litt. : « le fils du mouton », « le fils de la vache »]<sup>2151</sup>.

Procréer [*ahijar*]. *Chera'yramo aipyhy, areko*, l'Indienne [dit] *chemembyramo*. S'il s'agit du bétail [*si se habla de ganado*]. *Ojoa'y moña*<sup>2152</sup>.

Engendrer, concevoir, pour les animaux [*engendrar, concebir los animales*]. *Vaka ojea'y moña guyépe*<sup>2153</sup>.

Semence, sperme [*simiente, semen*]. *Ta'y*, si c'est le fils d'un homme ou d'un animal, ainsi *vaka ra'y* [litt. : « fils de la vache »] signifie veau et non *memby*. Si un Indien dit *vaka memby*, c'est qu'il aura entendu quelque Père peu expérimenté le dire. On utilise *memby* exclusivement pour les femmes [humaines], car elles ont un mari [*Ta'y, si es hijo de varón y de animales. Si algún indio dice vaka memby, es por haberlo usado algún Padre nuevo. De las mujeres es el memby, porque tienen marido*]<sup>2154</sup>.

Âne étalon [*garaanón*]. Idem, *jeguame* [litt. : « le mari de la jument »]<sup>2155</sup>.

<sup>2151</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. l.12-13. « [M]emby “hijo o hija, término con que la India confunde sus hijos, porque no explica si es varón o mujer. Para explicarlo cuando fuere necesario, dice: chememby ra'yhe, “mi hijo”, chememby kuña, “mi hija”. Pero hablando de animales siempre dicen ta'y, que significa “semen,” ut vecha ra'y, “cordero”, vaka ra'y, “ternera”, etc.” » Cette précision ne figure ni chez Aragona, ni chez Montoya, ni dans les précédents états de l'*Arte* de Restivo, c'est-à-dire le manuscrit attribué à Pretovio (1696) ou la version simplifiée pour coadjuteurs (1718).

<sup>2152</sup> MYMBA 1722-1520. Ici, la locution *ojoa'y moña* associée au bétail dérive de *ra'y* et exclut donc le recours à *memby* pour la descendance des femelles, terme pourtant préconisé par la même entrée lorsqu'il s'agit de femmes humaines.

<sup>2153</sup> MYMBA 1722-1908. Même cas de figure que précédemment (litt. : « les vaches élèvent des fils dans leur ventre »).

<sup>2154</sup> MYMBA 1722-2419. Remarquons comment Restivo attribue ici, comme dans son *Arte* de 1724, le refus de l'usage de *memby* pour les animaux femelles à une supposée norme indienne que les « Pères peu expérimentés » ignoraient. Comme nous l'avons constaté, l'examen des vocabulaires et grammaires antérieurs va dans le sens inverse, car ils documentent l'utilisation indienne de *memby* pour la faune dès les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, ce qui semble indiquer que Restivo se drape derrière un renvoi à l'usage local afin de promouvoir ses propres réformes.

<sup>2155</sup> MYMBA 1722-1994. Rappelons que la formule « *idem* » indique le recours au terme espagnol équivalent, sans doute préféré ici par Restivo à la glose guarani *jeguame*, qui renvoie sémantiquement à un mariage entre animaux.

Si un missionnaire apologiste comme Peramás peut célébrer, après l'expulsion, le succès des Réductions à l'aune de l'imposition du mariage comme aboutissement d'un processus d'humanisation, les indices lexicaux à notre disposition font douter du succès profond de cette entreprise ou, du moins, du sens véritable que les Guarani des missions ont pu attribuer à une telle institution<sup>2156</sup>. Quoi qu'il en soit, mis en relation avec ce que nous savons de l'obsession contemporaine des Guarani pour le *jepota* et de celle des jésuites pour la bestialité, il apparaît que l'établissement d'une séparation nette entre hommes et animaux a sérieusement trébuché sur le problème posé par le mélange des corps et les risques de consanguinisation anthropo-zoologiques. L'ironie de cette situation réside dans le fait que cette véritable remise en cause du paradigme de l'*arakuaa* semble découler ici non pas de la survivance de référents chamaniques, à l'image de la communication verbale avec la faune locale, mais bien de l'introduction du bétail et de la domestication, c'est-à-dire du but du projet évangélisteur lui-même.

Notre dossier relatif aux pratiques ontologiques transgressives se voit donc enrichi d'un second cas de figure, celui des procès en bestialité, venant s'ajouter à celui des procédures établies contre les vermines et les animaux « familiers » des chamanes. Après avoir examiné les problèmes posés par le langage et la parenté transversaux, un dernier enjeu doit être interrogé, si nous souhaitons disposer d'une appréhension complète des limites du propos jésuite<sup>2157</sup>. Ce dernier point d'achoppement correspond en effet à un sujet hautement sensible, celui de l'homicide et de l'établissement de sa définition. Pour en saisir la portée, il nous faudra prendre en compte un dernier type de procès animalier, particulièrement bien connu en Europe, celui des bêtes jugées puis exécutées pour avoir causé la mort d'un humain. Comme nous allons à présent le constater, si ce type de jugement semble être absent au Paraguay, il y est substitué par une jurisprudence totalement inédite, originale voire avant-gardiste par rapport aux normes juridiques européennes. En effet, il ne s'agira pas ici de punir un animal traité en accusé (comme lors des procès de vermines, de « familiers » et d'homicides) ni même en simple instrument du délit devant être détruit (suivant le modèle appliqué aux bêtes associées à des actes de bestialité) mais au contraire de protéger un individu non-humain considéré comme victime à part entière d'un crime lui ayant ôté la vie. Unique en son genre, cette législation réprimant le zoocide avec la même sévérité que l'homicide nous confrontera à une nouvelle remise en cause des limites de l'humanité.

<sup>2156</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 67.

<sup>2157</sup> Remarquons en dernier lieu que la transversalité du champ lexical de la parenté subsiste toujours chez les Guarani contemporains. Elle a notamment été relevée par CADOGAN, *Ywra Ñe'ery*, op. cit., p. 42-43, 74 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 148. Selon certains auteurs, l'association du *jepota* avec la figure démoniaque d'Aña serait un héritage de la pastorale jésuite, visant à détourner les Guarani de la forêt. Peut-être faut-il aussi y voir un écho lointain de la répression de la bestialité. Voir GONÇALVES DOS SANTOS, *Entre homens e diabos*, op. cit., p. 61-66. Dans tous les cas, une étude diachronique d'ampleur sur la question de la sexualité interspécifique mériterait d'être menée à bien, aussi bien dans le cas des Guarani que d'autres groupes indiens soumis à des processus d'évangélisation, c'est-à-dire à un double mouvement de mise en contact avec du bétail et de restriction des pratiques sexuelles tolérées.

### 2.3.3. Le bovicide comme homicide

Si l'on en croit les historiennes et historiens des procès animaliers, la première bête à voir son statut de victime officiellement reconnu est une ânesse, jugée à Vanves en 1750 dans le cadre d'une procédure pour bestialité. Son agresseur ayant été reconnu coupable, la jurisprudence que nous venons d'analyser aurait exigé qu'elle soit exécutée et brûlée en sa compagnie mais, pour la première fois et sur demande populaire, son innocence aurait été reconnue, et sa mise à mort commuée<sup>2158</sup>. Aussi anecdotique qu'il puisse paraître, ce cas indique un changement décisif dans les mentalités européennes. Comme l'a montré avec brio Keith Thomas, la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle correspond en effet à l'apparition d'une sensibilité nouvelle : inspirée par Montaigne et le sensualisme, urbaine et bourgeoise, elle prône la compassion envers les animaux et le refus de toute cruauté injustifiée à leur égard, surtout en Angleterre. En France, il faut attendre la loi Grammont de 1850, étudiée par Maurice Agulhon, pour que le bétail soit légalement protégé des abus publics à son encontre<sup>2159</sup>. Avant cette date, et tout particulièrement dans l'Europe méridionale, prédomine le paradigme traditionnel hérité du stoïcisme, de l'aristotélisme, de la scolastique puis du cartésianisme où l'animal, sans rationalité et donc sans participation à la communauté humaine, ne dispose d'aucun droit. Si les manifestations de cruauté sont mal vues par l'Église, c'est parce qu'elles pousseraient les humains à une brutalité néfaste à la vie en société. Le bétail n'est en effet reconnu que comme un bien mobilier, dont la destruction volontaire relève du vol et non du meurtre, ce statut valant aussi pour les esclaves depuis Aristote et le Code justinien<sup>2160</sup>.

Paradoxalement, jusqu'à cette même moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les bêtes relevant du bétail sont dépourvues de droits mais pas de devoirs. En 1741, on exécute en effet encore publiquement des vaches à Paris, à l'issue de procès les ayant jugées coupables d'homicides. La pratique est, en réalité, si enracinée dans l'imaginaire populaire que c'est elle que plagient les ouvriers parisiens tueurs de félins étudiés par Robert Darnton

<sup>2158</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 136-137 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 110. Les propriétaires de la bête exécutée étaient théoriquement dédommagés, mais en pratique il arrivait que celle-ci soit mise en vente au lieu d'être tuée ou que les maîtres protestent face la la mise à mort de leur animal, jugée injuste. MURRIN, « "Things Fearful to Name": Bestiality in Colonial America », *art. cit.*, p. 13 ; HEHENBERG, « Deshumanised Sinners », *art. cit.*, p. 394 ; RUIZ ASTIZ, « Merece la pena ordinaria de muerte », *art. cit.*, p. 325-329.

<sup>2159</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 189-190, 196-198, 209-225, 229-231, 237-238 ; AGULHON Maurice, « Le sang des bêtes : le problème de la protection des animaux en France au XIX<sup>ème</sup> siècle », *Romantisme*, vol. 11, n° 31, 1981, p. 81-110 ; p. 90, 93-94.

<sup>2160</sup> BARATAY Éric, « La mort de l'animal dans l'imaginaire catholique (France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 212, n° 4, 1995, p. 453-476 ; p. 454-459, 462 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 327-341, 365-384, 400-410 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 64-70 ; BOTELLA-ORDINAS Eva, « Livestock », in CAÑIZARES ESGUERRA Jorge et AL. (dir.), *Princeton Companion to Atlantic History*, New York : MTM, 2014. Cette position traditionnelle est bien résumée par FUDGE, *Brutal Reasoning*, *op. cit.*, p. 73. « *He who kills another's ox does indeed commit a sin, only it is not the killing of the ox but the inflicting of proprietary loss on another that is the sin. Such an action is, therefore, included not under the sin of homicide but under that of theft or robbery.* »

vers 1730, se vengeant de leur employeur en exécutant ses chats après une parodie de jugement<sup>2161</sup>. Comme celles touchant les vermines, « familiers » et victimes d'actes de bestialité, ces procédures sont anciennes. Non documentées pour l'Antiquité, même si Platon exige l'exécution des animaux homicides, elles se formalisent au XIII<sup>e</sup> siècle, sous prétexte de répondre à un impératif biblique auparavant négligé, voulant que tout bœuf ayant causé la mort d'un humain soit sacrifié par lapidation<sup>2162</sup>. Le premier cas documenté, frappant Fontenay-aux-Roses en 1266, puis ceux qui lui font suite, ont surtout impliqué des porc gyrovagues, accusés d'avoir dévoré des nouveau-nés. Grâce à Michel Pastoureau, nous savons que ces procès, systématiquement conclus par une mise à mort, se sont définis par une anthropomorphisation systématique des prévenus animaux. Dotés, comme les vermines, d'un avocat (pas d'un prêtre), ils sont présents à leur jugement, parfois torturés mais toujours tenus pour responsables de leurs actes, condamnés en présence de membres de leur espèce puis exécutés, devant ces derniers et suivant les modalités appliquées aux criminels humain (pendaison ou décapitation). Déguisés en humains, ils subissent auparavant les mêmes sévices qu'ils ont commis à leur victime et sont mutilés par un exécutant payé comme s'il tuait un être humain, la procédure étant proche de celle des procès en bestialité, sauf qu'il s'agit ici de « faire mémoire » du crime commis par (et non sur) l'animal, au lieu de le vouer à l'oubli<sup>2163</sup>.

Documentée jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, malgré un fort ralentissement à l'ère du cartésianisme si bien qu'en 1668 la pièce *Les Plaideurs* de Racine la tourne en ridicule, cette jurisprudence a interrogé l'historiographie par sa subtilité. Liée aux cours civiles et à des procès individuels, elle est caractérisée par une casuistique si raffinée qu'elle en vient à statuer sur la gravité spécifique des attaques ayant lieu un jour de jeûne, sur la capacité d'un groupe de porcs à motiver l'un des leurs à passer à l'acte ou encore sur la mansuétude dont un tribunal devra faire preuve face à une accusée en charge d'une litière nombreuse, tandis que des cas d'animaux jugés par contumace (à l'aide d'un mannequin ou d'un autre individu de la même espèce jouant le rôle de substitut) sont connus. Le fait que des avocats célèbres, tel Barthélémy de Chassenée au XVI<sup>e</sup> siècle, aient construit leur carrière sur ces dossiers et en aient tiré matière à ouvrages théoriques, est notable, tout autant que la limitation de ces procès aux seuls animaux

<sup>2161</sup> ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 91-94 ; un autre cas à Paris en 1609 chez COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 16-17 ; le Parlement de Paris statue sur le sujet jusqu'en 1726 d'après DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 411 ; voir en outre DARNTON Robert, *Le grand massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris : Belles Lettres, 1983<sup>2011</sup>.

<sup>2162</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 18 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 411, 419 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 105, 116. Le passage biblique faisant autorité est Exode 21:28. Sur sa signification, voir FINKELSTEIN Jacob J., *The Ox that Gored*, DEJONG ELLIS Maria (éd.), Philadelphie : The American Philosophical Society, 1981.

<sup>2163</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 130-139 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 407-408, 413-414 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 106, 111-114 ; PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Points, 2004<sup>2014</sup>, p. 34-35, 37, 39, 45-46, 49-51. Là où les porcs sont souvent pendus, les bovins sont généralement décapités mais des cas de pendaison, sans doute très laborieux, sont documentés.

domestiques homicides. Ni la faune sauvage, ni les individus féralisés, tels les chiens, ne sont pris en compte par ces procédures, pas plus que le bétail causant des dégâts matériels, dont la responsabilité engage celle du propriétaire<sup>2164</sup>. Il y a une spécificité liée à l'homicide et à sa rétribution, confirmée par le fait que ce type de jugement est inconnu en Angleterre, où une jurisprudence locale, le *deodand*, prévoit que toute bête homicide soit confisquée et mise à la disposition de la Couronne, qui les condamne à une mise au pilori. On retrouve cette tradition en Nouvelle-Angleterre, où les colons ont recours à ce type de punition publique, ou au bannissement, sans jamais remettre en cause la responsabilité du propriétaire du bétail, les pays protestants ayant aboli la responsabilité pénale animale, tout comme le fait théoriquement l'Espagne des Rois catholiques à compter de 1480<sup>2165</sup>. L'état actuel des recherches ne permet toutefois pas de juger d'une possible spécificité ibérique en la matière, aucun procès pour homicide n'ayant encore été étudié, mais l'étendue géographique et temporelle de la pratique et des logiques qui la sous-tendent laisse penser à l'existence probable de cas équivalents.

Quant à leur explication, les avis des historiens divergent<sup>2166</sup>. Pour certains, il s'agit d'un désir d'autorité d'universitaires et de juristes mettant en scène l'universalité du droit, suivant l'avis de Leibniz, dont l'*Essai sur la théodicée* affirme précisément que pas même les porcs ne doivent échapper à la loi commune. Une autre hypothèse se focalise sur les seuls cochons et considère, avec Michel Pastoureau, que ces jugements s'adressent spécifiquement à ces animaux : d'une part car les modalités de leur mise à mort (notamment la pendaison inversée) sont calquées sur celle des Juifs, associés à cet animal, mais aussi parce que cette espèce, anatomiquement proche de l'homme et omnivore, nourrie, logée et tuée au domicile de ses maîtres, se rendrait coupable de cannibalisme en attaquant ou en tuant des humains. L'exécution des porcs homicides viendrait prévenir le risque d'un « cannibalisme au second degré », si l'animal devait à son tour être consommé par des humains, raisonnement que semble confirmer le fait que d'autres animaux, à l'image des abeilles, ont pu être jugés, tués et leur miel interdit pour les mêmes motifs. Cet argument n'explique toutefois pas pourquoi, à compter du XVI<sup>e</sup> siècle, le porc se fait moins présent, au profit des bœufs, voire des chevaux homicides, ces derniers n'étant pourtant pas consommés. Une troisième explication

<sup>2164</sup> DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 415 ; PASTOUREAU, « Une justice exemplaire », *art. cit.*, p. 40-42, 46 ; SAHLINS, 1668, *op. cit.*, p. 354-356, 363.

<sup>2165</sup> BEIRNES, « The Law is an Ass », *art. cit.*, p. 34 ; DINZELBACHER, « Animal Trials », *art. cit.*, p. 411 ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, *op. cit.*, p. 94-96 ; SANZ LARROCA, « Excomunicaciones y procesos judiciales », *art. cit.*, p. 48, 50, 71-72. Nous n'avons pas non plus identifié d'études portant sur des procès d'animaux homicides en contexte colonial hispano-américain. Comme pour la bestialité, le désintérêt de l'historiographie pour ce sujet est un facteur clé et il est possible que des recherches approfondies mettent à jour des cas d'étude.

<sup>2166</sup> COHEN, « Law, Folklore and Animal Lore », *art. cit.*, p. 10-12 ; ROUSSEAU, « Les procès d'animaux », *art. cit.*, p. 91-93, 108-115 ; BEIRNES, « The Law is an Ass », *art. cit.*, p. 38 ; GIRGEN, « The Historical and Contemporary Prosecution », *art. cit.*, p. 112-113, 118 ; PASTOUREAU Michel, *Le cochon*, Paris : Gallimard, 2013, p. 76-93 ; voir récemment GENEQUAND Philippe, « Sommes-nous des porcs ou des chevaux ? Familiarité et distinction entre humains et animaux dans les derniers siècles du Moyen Âge », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue : rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 77-90.

voit enfin dans ces procédures la volonté d'intimider implicitement les propriétaires d'animaux gyrovagues causant un danger pour l'ordre social, à défaut de pouvoir les mettre eux-mêmes à mort pour ce qui relève en définitive d'un homicide involontaire.

L'intérêt de ce contexte méconnu est qu'il nous fait prendre conscience du fait qu'à l'époque moderne, les animaux en général et le bétail en particulier ne disposent pas du droit à vivre, mais ont le devoir de répondre au fait de prendre la vie, les suidés et les bovinés étant les plus impliqués. Cette tension inhérente à la fin du Moyen Âge et aux trois siècles suivants est centrale pour notre propos, car ses racines s'étendent jusqu'à l'Ancien Testament où, d'une part, le porc est frappé d'un tabou prohibant sa chair, son contact et son nom et où, d'autre part et à l'inverse, le boeuf de trait est vu comme un membre à part entière de la société humaine, si bien que le Pentateuque exige qu'il se repose à l'occasion du shabbat, qu'il soit nourri avant son maître, aidé en cas de blessure, non castré et toujours ramené à son maître, même si c'est un ennemi. Bien que le catholicisme ait proclamé sa rupture avec l'interdit portant sur le porc, via saint Pierre, aussi bien qu'avec la protection du boeuf, par l'intermédiaire de saint Paul, ces conceptions sont restées latentes, notamment par l'influence des Grecs en général et de Plutarque en particulier, qui affirme que ces deux animaux ont appris les labours aux hommes et que la mise à mort d'un animal de trait relève donc de la trahison et de l'homicide, la philanthropie devant être étendue au bétail proche des humains<sup>2167</sup>. Latentes car hétérodoxes le discours catholique, ces anthropomorphisations extrêmes du porc et du boeuf, par la négative et la positive, ont-elles pu être transposées dans le Paraguay des missions jésuites ? Le bétail des Réductions était-il jugé responsable de ses actes et, le cas échéant, dépositaire de droits ? Comment l'homicide animal et le zoocide étaient-ils perçus ? Et surtout, dans quelle mesure la communauté de destin hébraïque et la philanthropie grecque ont-elles fait écho à un animisme où le rapport aux bêtes se pense en termes sociaux ? L'aristotélisme des ignatiens a-t-il fait barrage ?

Une fois de plus, les manuels de confession en guarani constituent un excellent point de départ afin de travailler ces questions, généralement passées sous silence par les chroniqueurs et les *cartas annuas*, très peu diserts en matière de conduites déviantes. Concernant la responsabilité pénale des animaux, il faut logiquement nous intéresser au Septième Commandement prohibant le larcin et actes assimilés, non au Cinquième, consacré à la répression de l'homicide. De la même manière, c'est en théorie sous ce même Septième Commandement que devraient figurer les dégâts causés par le bétail, notamment les porcs. Si un pénitent est sommé de répondre des fautes de ses animaux domestiques, c'est par définition que ces derniers ne sont pas tenus responsables de leurs actes. Comme nous allons le voir, de ce point de vue, les questionnaires guarani n'innovent pas et ont recours presque exclusivement au Septième Commandement

---

<sup>2167</sup> DOUGLAS, *De la souillure*, op. cit., p. 55 ; FONTENAY, *Le silence des bêtes*, op. cit., p. 202, 221-262, 291-341 ; PASTOUREAU, *Le cochon*, op. cit., p. 15-22 ; PASTOUREAU Michel, *Le taureau : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2020, p. 38-39, 63-66, 72-75, 80-87.

pour catégoriser le zoocide ainsi que les dommages attribués à des animaux. Toutefois, la formulation de certaines de ces interrogations va attirer notre attention car elle tend, une fois de plus, à brouiller la ligne de démarcation hermétique entre bêtes et humains.

Commençons par la responsabilité animale. Celle-ci constitue indéniablement une question mineure pour les missionnaires, dans la mesure où elle ne figure que dans deux manuels de confession, aux deux extrêmes chronologiques de notre corpus : le manuscrit d'Aragona vers 1629 d'une part, le catéchisme de Yapuguay publié en 1724 d'autre part. Dans le premier cas, c'est au titre du Quatrième Commandement, lié au respect des aînés, qu'est citée une pratique déjà documentée chez les premiers Guarani chrétiens, à savoir le fait de lâcher son bétail dans le jardin de son prochain afin de lui détruire ses récoltes : « I[ndien]. J'ai fait manger mon animal dans son jardin » (*I[ndio]. Cherymba amongaru ikópe*)<sup>2168</sup>. L'emploi du préfixe factitif *-m(b)o-* est ici intentionnel et souligne le fait que c'est le pénitent lui-même qui a poussé ses bêtes à causer des dégâts, leur responsabilité n'étant donc pas évoquée. Le même principe réapparaît, un siècle plus tard et de façon plus explicite, chez Yapuguay, expliquant qu'un propriétaire est tenu de rendre compte des « mauvais actes de ses animaux » (*guymba rembiapo pochykue*) en les « rétribuant » (*hepyve'ê*). Le cas de figure est le même si un voleur laisse ouvertes les portes de « l'enclos » (*keora*) où le bétail subtilisé se trouvait et si certaines bêtes s'en s'échappent, ravageant des semis voisins et causant des « dommages » (*mombochyhára*).

Q[uestion]. Quelquefois, il arrive que l'un d'entre nous laisse en vain ses animaux dans le jardin de son prochain, dévorant ses semailles. Celui-là, rétribuera-t-il les mauvais actes de ses animaux au propriétaire de ce jardin ? R[éponse]. Il le fera sans faute, et il se confessera à ce propos. Voyez donc que ces misérables-là, qui laissent en vain de tels dégâts [avoir lieu], commettent un péché<sup>2169</sup>.

Q. Ces voleurs-là, qui compensent le déclin de leur enclos ou qui veulent garnir le leur, ceux-là enfreignent-ils également ce Commandement [il s'agit ici aussi du Septième] ? R. Oui, eux-aussi l'enfreignent et ceux-là devront rétribuer les dégâts causés aux semailles par l'entrée des animaux, après qu'ils ont laissé les portes de ces enclos ouvertes<sup>2170</sup>.

Il est intéressant de constater qu'en dépit de la responsabilité assumée par le maître du bétail (qui doit bien se confesser pour cette raison), les bêtes restent capables d'actes autonomes (*rembiapo, -hára*) dont les conséquences ne sont toutefois pas de leur ressort, comme le révèle le cas des animaux échappés du *keora*. Quoi qu'il en soit, cet accent mis sur la responsabilité humaine explique pourquoi nous ne trouvons aucune

<sup>2168</sup> ARAGONA, Confesionario, *doc. cit.*

<sup>2169</sup> RESTIVO ET YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé], op. cit.*, p. II.152. « P[regunta]. Amome rako ase ohecha teĩ guymba guapicha kópe heike hemitĩngue mombochyvo, eguĩ ramingua nohepyve'êiche pipo akói guymba rembiapo pochykue ko jára upe ra'éne. R[espuesta]. Ohepyve'ê katúne, ha'e oñemombe'u ave hese nóne. Chatepiã eguĩva'e va'e a'u imombochy recha teĩ reko rupi angaipa ojapo. »

<sup>2170</sup> *Ibid.*, p. II.152-153, également III.53. « P[regunta]. Ha'e akói ojokora guararãramo koterã okora moatyrõ háramo ipysyhára, ha'e ave pipo ohasa aipo Tupã porokuaita marangatu ra'e. R[espuesta]. Ta, ha'e ave: ha'e ave akói kora guemiokëndavokue rupi mba'e mymba mitĩ mombochyhára reike Hague ohepyve'ẽ ranóne. »

trace, à notre connaissance, de procès d'animal homicide dans les missions jésuites du Paraguay et ce, alors même que les renvois à des Guarani piétinés, encornés ou écrasés par des bovinés marrons sont pléthoriques. Peut-être faut-il considérer que la non-pénalisation de ces agressions relève du fait qu'elles ne sont pas considérées comme liées à des *mymba*, c'est-à-dire du bétail, en raison de la sauvagerie des bêtes en question, le gros des accidents étant causés par l'activité pastorale dans les *vaquerías* au contact des troupeaux marrons<sup>2171</sup>. De fait, ni Aragona ni Yapuguay n'évoquent les homicides causés par le bétail. Ils se contentent des dommages agricoles liés aux plantations, fait qui, relève en Europe du simple préjudice matériel et ne donne pas matière à procès. Ce type de dégât est, en Péninsule comme en Amérique, associé aux porcs gyrovagues, ces animaux qui se distinguent par la mise à mort d'enfants en bas âge et, surtout, qui posent problème en raison de leur proximité excessive vis-à-vis de l'homme, en termes d'alimentation, d'habitat partagé ou de modalités de reproduction, une proximité qui entre en conflit flagrant avec leur mœurs coprophages et nécrophages, mais aussi leur rôle clé au sein de l'alimentation européenne. Dans un Paraguay où les dégâts causés par les porcs des colons ont été un argument de poids, brandi par les franciscains, afin de réunir les Guarani soulevés dans les premières Réductions des années 1580, on ne trouve pourtant presque aucune mention à ces suidés dans la documentation jésuite<sup>2172</sup>. Comment expliquer que cette « espèce liminaire », cette « bête singulière », cet « animal interstitiel », soit quasiment absent des sources de la vie quotidienne des Réductions ?

Ce silence est d'autant plus surprenant que l'Amérique hispanique est connue pour l'ampleur et la gravité de ses phénomènes de divagation porcine urbaine. Avant de revenir aux manuels de confession et d'examiner leur traitement du zoocide et du statut particulier du boeuf, il nous faut nous arrêter quelque peu sur le cas des cochons. Notre hypothèse principale quant à l'absence de procès contre des bêtes homicides au Paraguay s'appuie sur à l'inverse sur la présence insignifiante des suidés, tant du point de vue qualitatif qu'en termes quantitatifs, dans le Paraguay du XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet,

<sup>2171</sup> Cette absence de rétribution est d'autant plus remarquable que l'on sait qu'elle se pratique dans les Réductions à propos des jaguars homicides (exécutés rituellement), où elle reproduit la tendance à se venger de tout animal ou objet causant du tort à un Guarani. Voir à ce propos notre chapitre 9 ainsi que COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 63-67 ; VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, op. cit., p. 50, 63-64, 71, 93-108, 158.

<sup>2172</sup> Sur le statut liminaire du porc, parmi une bibliographie foisonnante, voir LEACH Edmund, « Aspects anthropologiques de la langue : injures et catégories d'animaux », MALAMOUD Catherine et AL. (trad.), in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris : Gallimard, 1964<sup>1980</sup>, p. 283, 287-288 ; DOUGLAS, *De la souillure*, op. cit., p. 21, 30-32, 36, 42-45, 48-51, 54, 56 ; HARRIS Marvin, « Pig Lovers and Pig Haters », in *Cows, Pigs, Wars & Witches: The Riddles of Culture*, New York : Random House, 1974, p. 35-60 ; THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 69 ; DIGARD, *L'homme et les animaux domestiques*, op. cit., p. 71, 117-118, 226 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 60, 63 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 18, 70-75, 210-215, 264-283, 292-302 ; PASTOUREAU, *Le cochon*, op. cit., p. 64-115 ; MONTANARI, *Cannibales*, op. cit., p. 26-29 ; voir plus généralement VASSAS Claudine, *La bête singulière : les Juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris : Gallimard, 1993. L'inimitié entre Guarani et cochons provient du fait qu'Irala aurait exigé des Indiens de clôturer leurs jardins dès 1545 pour éviter l'empoisonnement des porcs au manioc amer. Quelques décennies plus tard, ajoutés aux bovins, ils sont une des causes majeures de l'effondrement démographique des Kario asuncènes. Cf. NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains*, op. cit., p. 62-66 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 37-40.



comme nous avons déjà pu le souligner, l'élevage porcin jésuite est extrêmement limité et, surtout, fantômatique du point de vue documentaire, avec 350 individus recensés en 1768 (dont près de la moitié concentrés dans la seule Réduction de La Cruz) et relevant tous de hardes municipales et non des foyers guarani. Un inventaire non daté, transcrit par Carbonell de Masy et Blumers, compte pour sa part 600 cochons de lait dans les *estancias* de San Carlos, à comparer avec leurs 40.000 bovins, 5.000 ovins et 5.000 équins<sup>2173</sup>. Ni Sepp ni Cardiel ne citent cet animal dans leurs conseils pastoraux, pas plus que la vaste enquête sur l'élevage guarani commissionnée par la Couronne en 1735. En vérité, le premier mentionne bien les cochons, mais uniquement pour faire référence à leur rôle dans la sociabilité des jésuites allemands, qui célèbrent entre eux le *jueves lardero* et le porc de la Saint André. Cet usage limité aux Pères apparaît dans les mémoires, qui veillent à ce que « jamais le lard ne manque » (*nunca falte tocino en la olla*) dans les Collèges de la Compagnie, ainsi que dans les *Diálogos en guaraní*, qui n'évoquent le porc que dans les chapitres liés à la cuisine, un « cochon gras » (*tajasu ikyrakatuwa'e*) étant réservé à la visite du Provincial ou cuisiné avec des oignons à l'occasion des fêtes chrétiennes, les missionnaires se régaland de *longaniza*, sans que ces mets semblent avoir été adoptés par leurs ouailles. C'est dans les manuels de médecine que le porc est le plus présent, pour sa graisse, sa moëlle et ses excréments. En définitive, l'une des rares apparitions du porc dans l'*Arte* de Restivo donne le ton en 1724 puisqu'elle a pour but d'expliquer une locution permettant d'exprimer, par la négative, une petite quantité<sup>2174</sup>.

Cette situation est exceptionnelle à l'échelle hispano-américaine, si nous tenons compte de l'importance extraordinaire du porc dans les représentations et les pratiques culinaires européennes en général et ibériques en particulier, où « l'animal du pauvre » est présent dans presque tous les foyers, soit élevé en semi-liberté dans les forêts de chênes ou de hêtres (glandée), soit nourri à domicile de restes alimentaires. Son déclin en métropole, lié à un accès toujours plus restreint aux bois à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, est compensé par son incroyable succès aux Amériques, dès son arrivée aux Caraïbes sous l'égide de Colomb en 1493<sup>2175</sup>. Son rôle dans la conquête militaire du continent

<sup>2173</sup> CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 238-242 ; BLUMERS, *La contabilidad en las Reducciones guaraníes*, op. cit., p. 128, 208. Voir par ailleurs notre chapitre 2 sur le contexte général de l'élevage porcin.

<sup>2174</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 31-33 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 495 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 12-13, 270-280 ; ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], doc. cit., p. 1.41, 125, 132, II.4, 9-10, 84 ; RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.198.

<sup>2175</sup> HÉMARDINQUER Jean-Jacques, « Faut-il « démythifier » le porc familial d'Ancien Régime ? », *Annales*, vol. 25, n° 6, 1970, p. 1745-1766 ; MORICEAU Jean-Marc, « La belle époque du porc dans les campagnes céréalières (vers 1550-1650) », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 243-256 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 20, 25, 53 ; MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 22, 87-92, 106-113, 206, 217 ; KALOF, *Looking at Animals*, op. cit., p. 52, 57, 78-79 ; PASCUA, « From Forest to Farm and Town », art. cit., p. 81-86, 95, 98-100 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », art. cit., p. 89-90, 94 ; PASTOUREAU, *Le cochon*, op. cit., p. 24-44 ; STEWART, « Man's Best Friend? », art. cit., p. 36 ; FUDGE, *Quick Cattle and Dying Wishes*, op. cit., p. 48, 75-80, 148 ; O'HARA Keith C., *Porcine Empires: An Environmental History of Pigs in the Spanish Colonization of the New World, 1493-1800*, Mémoire en Histoire sous la direction de Paul H. Erickson, Middletown : Wesleyan University, 2019, p. 30-44.

est connu et lié à l'attachement des conquistadores d'Extrémadure à cette bête, élevée par Cortés à Cuba et associée à la jeunesse ibérique des Pizarro. Tous ont à cœur de faire de l'Amérique une terre d'élevage porcin, si bien que la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle est dominée par le cochon, rapidement associé à l'*encomienda* en dépit des ravages écologiques et économiques qu'il inflige aux plantations indiennes. Partout, il devient la base de l'alimentation (lard et saindoux remplacent l'huile d'olive, la viande, le sang, les abats) mais aussi de l'artisanat grâce au suif (éclairage, savon, tanneries, colle) et de l'agriculture (fumures), causant une vraie révolution dans les Andes, où on y découvre la friture<sup>2176</sup>. Dès la décennie 1520, son commerce est régulé à Mexico et, à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle, son succès est tel que 30.000 porcs y sont abattus chaque année, chiffre inférieur aux standards andins où, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, 100.000 cochons engraisés au maïs et à la pomme de terre affluent chaque année à Lima et à Potosí. C'est dans ce contexte de surpopulation porcine que, comme l'a récemment démontré Arnaud Exbalin, les accidents causés par les cochons éboueurs se multiplient, tout comme les nuisances (attaques de passants et de cimetières, boue, odeurs, maladies...) entraînant un violent processus de contrôle et de répression des errances urbaines, initié dès le XVI<sup>e</sup> siècle et concrétisé sous les Bourbons<sup>2177</sup>. Nous retrouvons donc aux Amériques un contexte idéal pour la répression des animaux homicides, reproduisant fidèlement le terreau sur lequel avaient prospéré les procès animaliers vers la fin du Moyen Âge.

Le scénario paraguayen avait tout pour reconduire ce succès, à commencer par le fait que le premier *adelantado* du Río de la Plata, Mendoza, était lui-même d'origine sud-espagnole, comme d'autres grandes familles de conquistadores paraguayens, tels les Sanabria. Adaptant des techniques portugaises de « largage » de porcs, Irala a par la suite semé les îles du Paraná de cochons destinés à servir de réserves alimentaires, tandis que Cabeza de Vaca a vite saisi l'intérêt des pins de la région pour se substituer à la glandée métropolitaine. Malgré les défis posés par la faune locale, notamment les chauves-souris hématophages, cet élevage pionnier semble avoir fait florès, puisque les premières *cartas anuas* mentionnent la présence de porcs dans les foyers espagnols,

<sup>2176</sup> MATESANZ José, « Introducción de la ganadería en Nueva España (1521-1535) », *Historia Mexicana*, vol. 14, n° 4, 1965, p. 533-566 ; p. 535-536 ; CROSBY, *The Columbian Exchange*, *op. cit.*, p. 75-79 ; VASSBERG David E., « Concerning Pigs, the Pizarros, and the Agro-pastoral Background of the Conquerors of Peru », *Latin American Research Review*, vol. 13, n° 3, 1978, p. 47-61 ; p. 47-57 ; DONKIN, « The Peccary », *art. cit.*, p. 40-43 ; CROSBY, *Ecological Imperialism*, *op. cit.*, p. 173-176 ; GADE Daniel W., « The Iberian Pig in the Central Andes », *Journal of Cultural Geography*, vol. 7, n° 2, 1987, p. 35-49 ; p. 38-39 ; DIGARD, *L'homme et les animaux domestiques*, *op. cit.*, p. 113, 188-189 ; RÍO MORENO Justo L. del, « El cerdo: historia de un elemento esencial de la cultura castellana y colonización de América (siglo XVI) », *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 53, 1996, p. 13-35 ; p. 6, 19-23 ; EARLE, *The Body of the Conquistador*, *op. cit.*, p. 74 ; O'HARA, *Porcine Empires*, *op. cit.*, p. 60-68, 71-87, 99-104, 122-129.

<sup>2177</sup> MATESANZ, « Introducción de la ganadería », *art. cit.*, p. 537, 546, 554 ; DONKIN, « The Peccary », *art. cit.*, p. 43-44 ; GADE, « The Iberian Pig », *art. cit.*, p. 41, 43-44 ; RÍO MORENO, « El cerdo », *art. cit.*, p. 6-11, 16-19 ; GÓMEZ GÓMEZ Mauricio A., « Cerdos y control social de pobres en la provincia de Antioquia, siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultura*, vol. 43, n° 1, 2016, p. 31-59 ; p. 34-35, 52-56 ; O'HARA, *Porcine Empires*, *op. cit.*, p. 93-99 ; EXBALIN Arnaud, « La réglementation urbaine sur les porcs à Mexico au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Parlement[s]*, vol. HS 17, n° 2, 2022, p. 143-150 ; p. 147-149. Nous n'avons pas identifié d'études comparables pour la Buenos Aires coloniale.

jusqu'au Guayrá, et que nous savons que plusieurs « prophètes » chamaniques entrés en croisade contre les colons exigent des Guarani qui les suivent de mettre à mort tous les cochons qu'il croisent, à l'image du « Santillo » Paytara et de sa rébellion vers 1616, dont la « guerre porcine » rappelle des cas de figure documentés dans tout le continent, notamment en Amérique du Nord<sup>2178</sup>. Dans un contexte écologique favorable, car les suidés tolèrent assez le manioc amer et l'humidité tropicale, les jésuites arrivant dans la région à la même époque n'ont pu qu'observer la forte présence de cet animal. Plus encore, si l'on suit Rebecca Earle, le rôle du porc dans les entreprises missionnaires hispaniques était tout simplement incontournable. Cette historienne de l'alimentation nous rappelle en effet que, suivant les théories galéniques, le « corps humoral » (*humoral body*) des Indiens était rapproché par les évangélistes de leur « corps confessionnel » (*confessional body*), si bien que leur faire adopter un régime alimentaire péninsulaire était censé faciliter leur conversion au christianisme. Rappelons à ce propos que, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la nourriture reste créditée d'un pouvoir performatif particulièrement clair en Péninsule ibérique, où la non-consommation de porc était perçue comme un indice de crypto-judaïsme ou d'appartenance secrète à l'Islam. Dans le cas guarani, le recours au porc était d'autant plus urgent que certains jésuites y voyaient une manière de garantir l'abandon du cannibalisme rituel, rapproché d'un élevage porcin humain<sup>2179</sup>.

La prégnance de ce discours est claire si nous tenons compte de l'enthousiasme des premiers Pères du Paraguay pour la mise en place d'un système missionnaire fondé sur l'élevage porcin, projet formulé dès 1609 par Diego de Torres Bollo et appliqué par les pionniers de San Ignacio et de Loreto, puis de Jesús María et d'Apóstoles où, dès la décennie 1630, les jésuites disposent de hardes porcines. Celles-ci sont décimées par les *bandeirantes* et l'exode du Guayrá, ce qui n'empêche pas Jarque de célébrer, un demi-siècle plus tard, le grand succès des porcheries missionnaires, sans illustrer ni justifier son propos<sup>2180</sup>. Que s'est-il donc passé pour que les cochons disparaissent du paysage paraguayen dans les décennies suivantes, au point que les livres d'ordres ne les citent que pour censurer les excès des ignatiens transformant le second patio en porcherie et laissant leurs bêtes déterrer les corps des cimetières, sans que jamais cette activité pastorale ne soit rapprochée de l'économie familiale indienne ? Bien entendu, ici comme ailleurs, le premier contact difficile des Guarani avec un animal prompt à

<sup>2178</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 16, 91 ; BARCO CENTENERA, *Argentina, op. cit.*, f° 42r ; DEFFONTAINES, « L'introduction du bétail en Amérique latine », *art. cit.*, p. 8-12 ; CROSBY, *The Columbian Exchange, op. cit.*, p. 75-79 ; CROSBY, *Ecological Imperialism, op. cit.*, p. 173-176 ; GADE, « The Iberian Pig », *art. cit.*, p. 40-41 ; RÍO MORENO, « El cerdo », *art. cit.*, p. 3-5 ; CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 82 ; ALVES, *The Animals of Spain, op. cit.*, p. 108 ; sur les guerres porcines, voir DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire, op. cit.*, p. 176, 189-190, 197, 228-230, 241 ; O'HARA, *Porcine Empires, op. cit.*, p. 129-154.

<sup>2179</sup> EARLE, *The Body of the Conquistador, op. cit.*, p. 2-3, 5, 10, 16-17, 60-61, 119, 124, 189, 206, 218 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale, op. cit.*, p. 46 ; la comparaison entre porcs et victimes du rituel cannibale apparaît dès SCHMIDEL, *Voyage curieux, op. cit.*, p. 65-67.

<sup>2180</sup> TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 584 ; LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637, op. cit.*, vol. XX, 149 ; JARQUE, *Insignes misioneros, op. cit.*, p. 305.

ravager les récoltes n'a pas dû être aisé à exorciser. D'autre part, la relocalisation des Réductions loin des forêts, dans des plaines plus sèches et dépourvues de végétation dense, n'était pas favorable aux suidés. Mais il y a plus, car des travaux de génétique historique ont montré que les races de porcs du Paraguay se distinguent de celles du reste du continent par leur homogénéité, leur forte ascendance ibérique et leurs traits morphologiques proches du sanglier. Il est en outre établi que les porcs américains, prompts au marronnage, ont subi un processus de régression par isolement vis-à-vis des souches domestiques, les conduisant à adopter un mode de vie agressif, fuyant<sup>2181</sup>.

Or, contrairement au cœur de la Nouvelle-Espagne, où il est peu présent, et aux Andes, où il est absent, le pécarì constitue au Paraguay un prédécesseur tout à fait incontournable du porc, et si proche de lui que nous avons vu que le même zoonyme, *tajasu*, était employé pour désigner les uns et les autres, tandis que les chroniqueurs officialisent ce rapprochement en utilisant « porc » (*puerco, cochino*) ou « sanglier » (*jabalí, xaino*) pour le nommer<sup>2182</sup>. Rappelons que le pécarì fait partie des animaux apprivoisés par excellence chez les Guarani. C'est aussi un gibier de choix et le seul à faire l'objet de chasses communautaires, dont les ignatiens ont du mal à détourner leurs ouailles. Certains Pères affirment même s'être inspirés de la chasse aux pécaris pour créer une tactique évangélisatrice consistant à poursuivre les Indiens ayant fui les Réductions. Malgré la censure de cet animal dans les dictionnaires, le fait que les *Diálogos en guaraní* l'évoquent encore dans des dialogues entre chasseurs est révélateur. En 1705, le Père Silvestre González narre encore, dans son récit d'une expédition aux *vaquerías*, qu'il a la plus grande difficulté à tenir ses vachers dès qu'ils croisent une horde de pécaris. Plus tard, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Sánchez Labrador et Dobrizhoffer décrivent la mise en place d'un artisanat missionnaire des soies et des peaux de pécaris, le second observant qu'ils viennent souvent ravager les jardins des Réductions et que les infidèles n'ont pas jamais cessé de les apprivoiser<sup>2183</sup>. Dans un contexte où, depuis l'Antiquité, les Européens eux-mêmes ont du mal à différencier porc domestique et sanglier

<sup>2181</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales, op. cit.*, p. 148, 152, 384 ; GADE, « The Iberian Pig », *art. cit.*, p. 37-38, 42, 46 ; DIGARD, *L'homme et les animaux domestiques, op. cit.*, p. 86-87, 167-168, 170-171 ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire, op. cit.*, p. 121-128, 163-166 ; BURGOS-PAZ William et AL., « Porcine Colonization of the Americas: A 60k SNP Story », *Heredity*, vol. 110, 2012, p. 321-330 ; p. 322, 325, 327 ; O'HARA, *Porcine Empires, op. cit.*, p. 69-71.

<sup>2182</sup> Le premier cas de confusion dans le Río de la Plata semble apparaître chez PIGAFETTA, *Primo viaggio intorno al globo, op. cit.*, p. 22 ; ensuite chez STADEN, *Nus, féroces et anthropophages, op. cit.*, p. 219 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux, op. cit.*, p. 58, 61, 65 ; même superposition deux siècles et demi plus tard chez SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 243-245, 286-288 ; voir plus généralement DONKIN, « The Peccary », *art. cit.*, p. 9-10, 37-38, 48-52 ; GADE, « The Iberian Pig », *art. cit.*, p. 44-48 ; ALVES, *The Animals of Spain, op. cit.*, p. 203 ; l'amalgame porc-sanglier est par ailleurs ancien selon LEVILLAIN Anne, « D'Homère à Aristote : le porc et le sanglier, figures domestique et épique », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 6, 2020, p. 95-106 ; p. 96-98. Se reporter sur ce point précis à notre chapitre 1.

<sup>2183</sup> CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 3. Jesuítas e bandeirantes no Tape: 1615-1641*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1615<sup>1969</sup>, p. 82 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay, op. cit.*, p. 32-33, 210-211, 359-364 ; GONZÁLEZ et CARDIEL, « Las Vaquerías », *art. cit.*, p. 216 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján], doc. cit.*, p. 124-126 ; LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 286-288 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 325 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 89, 270-271. Voir également nos chapitres 2 et 4.

en raison d'une hybridation subie ou voulue (de fait, le cochon d'Ancien Régime n'a rien à voir avec l'animal blanc et glabre issu des sélections anglaises du XVIII<sup>e</sup> siècle), il est probable que les Guarani eux-mêmes aient été amenés à rapprocher ces porcs, si réfractaires et prompts à marronner, des pécaris dont ils étaient familiers et friands<sup>2184</sup>.

Ce rapprochement a sans doute inspiré l'hostilité des jésuites qui, à l'image du reste du clergé européen, désapprouvent tout particulièrement la chasse au sanglier, « bête noire » réputée furieuse, dangereuse, prompte à éventrer hommes et animaux, même si son prestige reste fort en terres germaniques et ibériques<sup>2185</sup>. Soulignons à ce sujet que les catéchismes et manuels de confession que nous avons consultés indiquent pour la plupart, au niveau du Troisième Commandement (respect du Jour du Seigneur et du repos dominical), que la chasse reste une activité licite, tant qu'elle se limite à un loisir dominical, ce qui laisse imaginer une continuité des activités cynégétiques liées aux pécaris, en mode mineur, limité à l'échelle familiale ou individuelle<sup>2186</sup>. Dès lors, il a probablement été difficile de promouvoir l'élevage de cochons fuyeurs, ravageurs et difficiles à différencier des pécaris tués ou apprivoisés, mais jamais domestiqués à des fins alimentaires. Le recours à l'ethnographie va dans ce sens, puisque l'adoption du cochon a longtemps posé problème aux Guarani, sa chair étant associée aux non-Indiens et réputée néfaste, le porc étant tout juste bon à être troqué avec les créoles, d'autant plus que son élevage est l'affaire des femmes, qui les laissent divaguer. La chasse aux porcs féralisés *guachos* suscite, elle, beaucoup moins de rejet, de nombreux ethnologues, tels Sergio Della Bernardina et Philippe Erikson, avançant que le malaise lié au porc répond à la difficulté de mettre à mort un animal dont le statut le rapproche trop dangereusement du *cherymba* apprivoisé, problème qui se pose d'ailleurs dans les mêmes termes en Europe. Quoi qu'il en soit, les Guarani contemporains établissent aujourd'hui encore une différence nette entre porcs importés et pécaris endémiques, ces derniers étant considérés supérieurs en âme et en corps et représentant jusqu'aux dernières décennies l'essentiel des apports protéiques en gibier des villages indiens<sup>2187</sup>.

Nous en arrivons au dernier élément d'explication de cette équation complexe, à savoir le fait que les pécaris sont, pour la grande majorité des peuples d'Amazonie,

<sup>2184</sup> GADE, « The Iberian Pig », *art. cit.*, p. 37-38 ; DIGARD, *L'homme et les animaux domestiques*, *op. cit.*, p. 153-154 ; PASTOUREAU, *Le cochon*, *op. cit.*, p. 58-63.

<sup>2185</sup> HELL, *Sang noir*, *op. cit.*, p. 51-95 ; SALVADORI, *La chasse*, *op. cit.*, p. 76-78, 84-86 ; PASTOUREAU, *Une histoire symbolique*, *op. cit.*, p. 73-79, 81-99 ; SMETS et VAN DEN ABEELE, « Medieval Hunting », *art. cit.*, p. 61-64.

<sup>2186</sup> Entre autres exemples, RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.139.

<sup>2187</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingá », *art. cit.*, p. 702, 726-727, 740 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 61-62, 104 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 70, 81-82 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, *op. cit.*, p. 7, 136, 168, 171 ; CADOGAN, « En torno a la aculturación », *art. cit.*, p. 134, 137-139 ; MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », *art. cit.*, p. 2, 5, 13 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 47 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 209, 270 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 35 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 131-134, 142-143 ; DONKIN, « The Peccary », *art. cit.*, p. 73-82, 98 ; DALLA BERNARDINA Sergio, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut », *L'Homme*, vol. 120, 1991, p. 33-50 ; p. 36-37, 40-41, 46 ; ERIKSON, « Du pécaru au manioc ou du riz sans porc ? », *art. cit.*, p. 368-372.

les « humains métaphoriques » par excellence, rôle qui, nous l'avons vu, est attribué en Europe au cochon. Cette anthropomorphisation des pécaris est liée à leur très fort grégairisme (notamment dans le cas des pécaris à lèvres blanches) qui en fait, d'après Oscar Calavia Sáez, la représentation paradigmatique de la société humaine, suivant le même modèle que les ruches ou les fourmilières dans la culture européenne, en grande partie parce que leurs hardes sont réputées suivre un mâle plus âgé, considéré comme l'équivalent d'un cacique ou d'un chamane. Cela explique pourquoi la chasse au pécarí est rapprochée de la guerre, aussi bien dans ses spécificités techniques (affût, lances, quantité de victimes) que ses connotations socio-religieuses (prédictions chamaniques, mâchoires de mâles conservées par les caciques comme trophées)<sup>2188</sup>. Nous avons vu par ailleurs que le *jepota* touchait surtout de jeunes chasseurs se transformant en pécaris (équivalent américain de la métamorphose en cochon que l'on retrouve au cœur de la littérature européenne, à commencer par l'*Odyssee*) et que tout rapport à cet animal impliquait d'entrer en négociation avec « l'esprit-maître » du gibier. Chez les Guarani, ce rôle clé attribué aux pécaris est très explicite : c'est la seule proie recevant le titre paradoxal de « bel et bon animal apprivoisé » (*mymba porã*) et qui peut être consommée en toutes circonstances. Il faut prier pour la croiser en forêt, puis la tuer avec respect et sans cruauté, respecter sa dépouille, entonner des chants et réaliser des danses de remerciement une fois de retour de chasse, la prise devant être partagée avec tout le village et étant synonyme de joie. Les pécaris apprivoisés servent enfin de substituts aux couples ayant perdu un jeune enfant, et peuvent entrer dans la maison rituelle<sup>2189</sup>. En somme, le pécarí est aux Guarani « l'animal-frontière » qu'est le cochon en Europe.

Tous ces facteurs contribuent à expliquer l'absence de procès animaliers dans le Paraguay jésuite : d'une part, le porc, principal accusé en Europe, y est minoritaire voire résiduel, de même que les nuisances et agressions qu'il peut causer à l'occasion de ses errances urbaines, d'autre part, le pécarí y joue déjà le rôle d'espèce exagérément proche des humains, dont les relations ne sont pas médiées dans un cadre domestique

<sup>2188</sup> MORTON, « The Domestication of the Savage Pig », *art. cit.* ; p. 23-24, 26-30, 37-46, 56-57 ; DONKIN, « The Peccary », *art. cit.*, p. 24-25, 65-73, 86-92 ; RIVAL Laura, « Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huarani Technological Choices », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 155-174 ; p. 147, 150-151, 153-154, 156 ; STOLZE LIMA Tânia, « The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology », *Ethnos*, vol. 64, n° 1, 1999, p. 107-131 ; p. 108-112, 122, 126 ; CALAVIA SÁEZ Óscar, « El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87, 2001, p. 161-176 ; p. 1, 3-9 ; YVINEC, « Que disent les tapirs ? », *art. cit.*, p. 48, 52. Le pécarí est sans doute l'animal ayant le plus inspiré les amazonistes, avec le jaguar.

<sup>2189</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », *art. cit.*, p. 672-673, 710, 739 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 19-20 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 34, 140, 145 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 31-33, 48-49, 53, 63-65, 97, 71, 98-101 ; CLASTRES, *La terre sans mal*, *op. cit.*, p. 127-128 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, *op. cit.*, p. 137-140, 170-175 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 65, 118 ; CEBOLLA BADIE Marilyn, « La importancia del pecarí labiado o kochi en la sociedad mbyá-guaraní », *Revista de Antropología de UFSCAR*, vol. 7, n° 1, 2015, p. 150-169 ; PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », *art. cit.*, p. 750-753 ; sur les statuts parallèles du pécarí et du porc, voir les apports de LAGNEAUX Séverine et AL., « Les suidés dans un monde pluriel : imaginaires, relations et substances », *Anthropozoologica*, vol. 56, n° 15, 2021, p. 227-239 ; p. 228, 230-232 ; avant eux, MORTON, « The Domestication of the Savage Pig », *art. cit.*, p. 54-55.

mais bien dans celui, forestier et guerrier, de la chasse. Si les Pères mettent l'accent dans leurs manuels de confession sur la responsabilité des éleveurs vis-à-vis de leurs cochons, c'est probablement parce que les porchers communaux avaient tendance à surveiller avec un enthousiasme limité ces bêtes néfastes, non consommées par eux, rapprochées des jésuites et sans doute considérées comme des versions atténuées ou inférieures du pécari<sup>2190</sup>. N'oublions pas que ce dernier était lexicalement perçu comme « véritable » face au cochon (*tajasuete* contre simple *tajasu*). Reste enfin, de manière bien plus pragmatique, le fait que, contrairement au reste de l'Amérique hispanique, le porc ne joue pas un rôle de premier plan dans les Réductions parce que c'est ici le boeuf qui constitue la viande de choix, plus abondante et aisée à obtenir, comme dans tout le reste d'un Río de la Plata où, contrairement au Brésil, ce sont les bovinés et non les suidés qui sont à la base de la gastronomie mais aussi de l'artisanat<sup>2191</sup>. Ce n'est donc pas par hasard que les cochons s'effacent dans les chroniques jésuites à partir de 1680, date où l'élevage bovin extensif arrive à maturité à travers la mise en place des *vaquerías*.

Absence porcine, omniprésence bovine, par conséquent, soit l'inverse exact d'une métropole où le cochon était la nourriture des masses et le boeuf le privilège des élites et où le premier, bien plus que le second, offrait la base de la culture matérielle. Par contraste, une consultation de notre base MYMBA nous rappelle la pauvreté de la néologie liée aux suidés, qui se limite sur un siècle et demi à la valorisation du lard et du suif (*sebo, lardo, manteca, unto de puerco, tajasu keyrakue*), du cuir (*cuero de puerco, tajasu pire*), des soies notamment pour l'artisanat des souliers (*cerdas de puerco, tajasu rague sapatu resyvôháva*) et, du point de vue gastronomique, des seules côtes de porc grillées (*costillas de puerco asadas, tajasu ñarukangue mbichy*) ou encore du lard, qui ferait vomir les Indiens (*el tocino me hixo trocar, tajasu pire chemongue<sup>ñ</sup>e*) ! Ce dégoût est sans doute lié aux salaisons, dont les Guarani ignoraient la pratique et dont Montoya explique le processus dans son *Tesoro*, sans que celui-ci semble avoir réussi à s'imposer dans le temps aux dépens du boucanage traditionnel du gibier<sup>2192</sup>. Il est révélateur qu'à l'inverse de tous les autres animaux européens, le porc soit le seul à voir son champ lexical stagner voire régresser, Montoya étant en vérité son premier et dernier partisan. Avec trois fois plus d'entrées cumulées sur 150 ans, le boeuf ne laisse effectivement qu'une place résiduelle au porc. Songeons à la prégnance, en comparaison, des nombreuses innovations lexicales liées à l'introduction de l'araire, à l'utilisation des bouses comme fertilisants, au recours aux

<sup>2190</sup> Il est pourtant postulé que les Indiens ont vite adopté le porc, depuis CROSBY, *The Columbian Exchange*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>2191</sup> DEFFONTAINES, « L'introduction du bétail en Amérique latine », *art. cit.*, p. 21 ; CROSBY, *The Columbian Exchange*, *op. cit.*, p. 75-79 ; DERBY, « Bringing the Animals Back In », *art. cit.*, p. 602, 605 ; GÓMEZ GÓMEZ, « Cerdos y control social de pobres », *art. cit.*, p. 38 ; O'HARA, *Porcine Empires*, *op. cit.*, p. 93-99.

<sup>2192</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 44v-45r, 116v-117r, 299r-299v, 347r. MYMBA 1640-778-779 et 1687-2832, 2857, 3126-3127, 3290, 3422, puis 1722-1796, 1800, 1813, 2112-2113, 2155, 2491. Le sel était de plus une denrée rare dans les Réductions. Malgré tout, des sources internes indiquent que le *tasajo* (salaison porcine) fait partie des produits d'exportation missionnaires dont le commerce était autorisé. Voir COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 66-69.

chandelles de suif, à la fabrication de lassos en cuir, plus généralement à tout l'artisanat du cuir remplaçant la tradition guarani du travail des peaux des tapirs et des cervidés, à la valorisation des cornes, de la colle, du brai et même des tripes comme fenêtres, surtout, aux nombreuses pièces de viande identifiées au fil du temps, comme les abats (*bofes, livianos de vaca, vaka revúú*), la moëlle (*tuétano de vaca, karakukue, vaka kangue apytu'ũ*) ou les fibres charnues (*hebra de carne de vaca, vaka ro'o ryvi*) et l'échine comme morceau de choix (*lomos de la vaca, vaka ro'o puku*), sans oublier la « demi-vache » et le « quart de vache » en tant qu'unités de mesure, ou encore la « tare » de cuir servant à peser les marchandises, l'activité laitière restant minoritaire car réservée à la seule médecine<sup>2193</sup>. Tout ce champ lexical connaît son essor à partir de *Frases selectas*, soit au moment où le cochon voit sa progression s'interrompre : le lien de cause à effet paraît ici explicite.

Si nous élargissons notre enquête au-delà des dictionnaires, nous ne tardons pas à prendre la mesure de la véritable « civilisation du cuir » qu'a constitué le monde missionnaire, où, selon Peramás ou plutôt les Portugais découvrant les Réductions, tout n'y était que « cuir et cornes » (*coiros et cornos*). Rappelons que, littéralement, aussi bien les toits que les cloisons ou les portes de nombreuses maisons étaient en cuir, à l'image des lits sur lesquels certains Guarani se couchaient ou des couvertures qu'ils utilisaient, les murs et tuiles étant composés de bouse<sup>2194</sup>. Ce même cuir bovin servait à construire les châteaux utilisés lors des fêtes mais aussi les maisonnettes érigées sur les barges fluviales (*balsas*) ou encore à fabriquer les *pelotas*, ces embarcations de fortune faites d'une peau de vache et permettant de traverser les cours d'eau, notamment lors d'expéditions aux *yerbales*, où la récolte du maté était inenvisageable sans les centaines de sacs permettant de charrier les feuilles. Le cuir devient en effet le contenant officiel des Réductions et en vient même à sceller les tonneaux de vin ou à conserver le miel de canne à sucre. Toutes ces activités ont lieu sous un éclairage presque exclusivement assuré au suif, dont le prix était rigoureusement fixé, la cire étant réservée à l'église et au culte divin : Sepp fait référence à l'odeur âcre de ces bougies qui accompagnent la

<sup>2193</sup> Les entrées correspondantes sont innombrables : nous les avons présentées dans nos chapitres 1 et 2. Elles sont au total 147 entre 1640 et 1722, contre 50 seulement citant les porcs. Sur les vaches comme unité de change paraguayenne, voir CARDIEL, *Breve relación, doc. cit.*, f<sup>os</sup> 17r-17v. Voir aussi, par exemple, MYMBA 1722-2366.

<sup>2194</sup> Nous empruntons l'expression de civilisation du cuir à DEFFONTAINES Pierre, « Histoire du bétail dans les pays de La Plata et plus particulièrement en Uruguay », *Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 6, n<sup>o</sup> 21, 1953, p. 23-36 ; p. 27 ; DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 5, p. 106 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700], op. cit.*, p. 275-277 ; JARQUE, *Insignes misioneros, op. cit.*, p. 327 ; SEPP, *Los relatos del viaje, op. cit.*, p. 57-58, 69-70, 75-76, 78-80, 86-87, 89-90, 184, 205, 210-212, 231-235, 267-268, 273, 315, 324-325 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 320-326, 352-356, 383-384 ; CARDIEL, *Breve relación, doc. cit.*, f<sup>os</sup> 4v-5r ; SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 35-37, 40, 42 ; LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 276 ; CARDIEL, *Carta-relación, op. cit.*, p. 147-157, 160 ; CHARLEVOIX, *Historie du Paraguay, op. cit.*, vol. 1, p. 16, 19-22 ; CARDIEL, *Declaración, op. cit.*, p. 164, 284-285 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 53, 97-99, 132-134 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico, doc. cit.*, p. 278-279, 317, 324-325, 327, 330-331, 343, 361 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 467, 491, 528, 541 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones, op. cit.*, vol. 1, p. 219 ; vol. 2, p. 343 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes, op. cit.*, p. 126-129, 189 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales, op. cit.*, p. 54, 87, 186, 264, 310, 437-438, 444, 484-496, 528 ; voir sur tous ces aspects de la vie quotidienne ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe, op. cit.*, p. 29, 60-62, 68, 73, 91, 111-113, 133.



rédaction nocturne de ses mémoires. La dévotion même des Guarani est indissociable de ces produits issus des *vaquerías*, puisque les fidèles arborent des rosaires de corne, se fouettent avec des disciplines de cuir de taureau et portent des vêtements blanchis à la bouse. Un autre exemple est révélateur : celui des campagnes militaires. Gardons à l'esprit que les milices jésuites partent en expédition munies de viande bovine séchée et boivent leur maté dans des verres en corne, armés de lances et de flèches aux pointes en os ainsi que de canons faits de troncs de bambous fourrés de cuir, protégés par des casques et des armures eux-mêmes en cuir bovin, le récit de leurs exploits, tel le journal du siège de Colonia, étant rédigé sur du cuir de veau à défaut de papier, tout comme les listes de conscrits, liées à ce matériau lettré du pauvre dont, malheureusement, peu de témoignages ont survécu. En cas de blessure, les miliciens étaient opérés et cousus avec des couteaux et des aiguilles en os, matériau qui supplée au manque généralisé de métaux, notamment dans l'agriculture, les restes des boucheries étant soigneusement conservés pour en faire des faucilles. En dernier lieu, nous pourrions aussi mentionner la dépendance de l'artisanat missionnaire envers la colle de boeuf voire de l'hygiène municipale vis-à-vis de la production de savons, produits des sabots et du suif bovins.

En Europe comme dans le reste de l'Amérique hispanique, c'est normalement au cochon qu'il revient de répondre à ces usages en tant qu'animal à tout faire, de telle sorte que les registres zoo-archéologiques remarquent son absence, l'intégralité de son anatomie ayant été exploitée. Nous pourrions sans doute dire la même chose du boeuf dans les missions où de surcroît, rappelons-le, selon Sepp et ses instructions pastorales, « sans charrettes on n'arrive à rien » (*sin carretillas no se hace nada en los pueblos*), ce qui revient à dire que, sans animaux de trait, les Réductions n'auraient jamais vu le jour. Ce constat vaut à plus forte raison pour la viande bovine, qui représente la modalité d'exploitation la plus substantielle des troupeaux des *vaquerías* puis des *estancias*, dont Cardiel affirme qu'elles ont « donné leur substance aux villages » (*es [la providencia pastoral] la que ha dado el ser a los pueblos*)<sup>2195</sup>. Nous n'insisterons jamais assez sur la vraie révolution alimentaire qu'a causé la concentration d'innombrables groupes indiens épars dans des villes de plusieurs milliers d'habitants, ne pouvant plus survivre du seul gibier, combiné à la pêche, l'horticulture et la cueillette. Ce même Cardiel est très clair, sur le fait que l'état temporel des missions conditionne directement leur état spirituel, toute famine entraînant sans délai une désertification des églises et une fuite massive vers les champs ou les forêts environnants<sup>2196</sup>. La dépendance du système missionnaire vis-à-vis de la viande bovine est en fait l'héritage des premières années d'évangélisation

<sup>2195</sup> PASTOUREAU, *Le cochon*, *op. cit.*, p. 24-27 ; SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 39 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 296. Gardons à l'esprit qu'au Río de la Plata, les plaines sont franchies en *carretones* à traction bovine et les cours d'eau en *pelotas* faites de cuir de vache séché. Voir les témoignages recueillis dans MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 52-54, 82-83, 118, 146, 148-149.

<sup>2196</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 271-272 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 71-72 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 78, 85 ; un siècle plus tôt, le discours inverse était de rigueur (la dévotion étant censée assurer la prospérité), cf. RUIZ DE MONTROYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 35r.

où les ignatiens pionniers promeuvent d'abord l'élevage porcin mais introduisent déjà à grand-peine quelques troupeaux bovins, abandonnés avec le reste des *estancias* face à l'avancée des *bandeirantes*. Réfugiés sur les berges du Paraná et de l'Uruguay, les exilés de la décennie 1630 ne survivent à la famine que par l'achat de 13.000 têtes de bétail auprès des colons, tandis que les troupeaux du Guayrá et du Tapé, retournés à la vie sauvage, se multiplient et forment les futures *vaquerías*, redécouvertes par les Guarani vers 1680<sup>2197</sup>. Si l'on en croit Jarque, telle serait l'origine du succès pastoral du Paraguay, aussi bien du point de vue de l'assiduité liturgique indienne que de la prospérité même de toute la région, dont le troc du cuir, des langues, du suif serait redevable aux Pères.

L'Apôtre a dit que la Foi pénètre par les oreilles, *Fides ex auditu*, ce à quoi les Pères du Paraguay ajouteraient, suivant mon expérience personnelle, que parmi ces barbares elle commence un pas en arrière, lorsque le premier hameçon de la Foi leur entre par la bouche, les poussant à ouvrir les portes de leurs oreilles, par où elle les atteint. [A]u Paraná, en Uruguay, dans le Guayrá et chez les autres nations du Paraguay, il serait totalement inutile de prêcher rationnellement si l'on n'avait pas auparavant attiré ces barbares à écouter par d'autres moyens, plus matériels, plus perceptibles par les sens, parmi lesquels le plus efficace reste ce qui relève du palais [...]. Malgré leur conversion, ils n'ont pas d'heure fixe pour manger<sup>2198</sup>.

Il y a bien entendu une solide dose d'apologétique dans ces propos, tendant à faire de la Compagnie l'origine de toute la prospérité bovine du Río de la Plata, alors que les premiers largages de bétail sont surtout à mettre au crédit des colons du XVI<sup>e</sup> siècle (arrivages brésiliens de 1552 puis andins de 1568, 1573, 1580) puis à la politique d'Hernandarias (introductions en Uruguay dès 1617, année où Montoya met en place la première *estancia* missionnaire du Guayrá). Nous retrouvons aussi sous la plume de Jarque le discours que nous connaissons bien, ayant tendance à faire des Guarani des êtres plus proches de la sensualité animale que de la rationalité humaine. En tout état de cause, les Réductions ont joué un rôle dans la genèse du Paraguay colonial comme « mine à bétail » et dans son « hypnotisme de la viande », suivant les belles expressions de Pierre Deffontaines, pour la simple et bonne raison qu'il en allait de leur survie

<sup>2197</sup> Nous renvoyons pour ce contexte à notre introduction. Voir par ailleurs les éléments fournis par CONI Emilio Á., « Historia de las Vaquerías del Río de la Plata (1555-1750) », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 96, 1930, p. 262-357 ; p. 263-266, 269-270, 273-274 ; NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains*, op. cit., p. 62-64, 96, 102, 124, 179-180 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 49-84, 90, 115-124, 135-140 ; MAEDER, *Misiones del Paraguay*, op. cit., p. 53, 56-62, 75, 79-86 ; sur l'appauvrissement alimentaire guarani, voir CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 42-43.

<sup>2198</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 301-302. « El Apóstol dijo que entra la Fe por el oído, *Fides ex auditu*, a que añadían los misioneros del Paraguay lo que yo también experimenté, que en aquellos bárbaros empieza un paso más atrás, entrándoles por la boca el primer anzuelo que les mueve a abrir la puerta del oído por donde les entra la Fe. [...] En el Paraná, Uruguay, Guayrá y otras naciones del Paraguay, fuera del todo inútil semejante predicación [por razones], si antes aquellos bárbaros no se atravesen a oírla con otros medios, más materiales, más perceptibles por los sentidos, entre los cuales el más eficaz para ellos es el manjar. [...] Y aun después de que ya son cristianos, no tienen hora fija para la mesa. » Voir notre chapitre 5 pour les conséquences philosophiques de ce discours. D'autres chroniqueurs se sont employés à revendiquer la paternité jésuite des *vaquerías*, comme par exemple LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 16-17 ; LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 2, p. 745, 749-750 ; comparer avec le discours contraire de DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, op. cit., p. 18.

alimentaire, le bœuf de trait étant nécessaire à la production de blé (araire et fumures, les troupeaux sauvages des *vaquerías* constituant surtout une réserve qui garantissait la survie des populations en cas de mauvaise récolte. En a résulté une dépendance hors norme vis-à-vis de la viande bovine, que Julia Sarreal chiffre à une moyenne de 30.000 à 60.000 bêtes abattues chaque année, soit 12 à 30 animaux mis à mort trois fois par semaine dans chaque mission, total comparable à la consommation annuelle de bœufs et de vaches de la ville de Paris vers 1700, où la population était trois fois supérieure à celle du district missionnaire ! Ces quotas gargantuesques sont confirmés par Rafael Carbonell de Masy, qui évoque 300 grammes de viande par jour et par personne, soit 80 kilos annuels, c'est-à-dire l'équivalent de tous les apports alimentaires végétaux<sup>2199</sup>.

Variante d'un auteur et d'une conjoncture à l'autre, ces chiffres apparaissent bel et bien dans la documentation : 15 à 20 vaches tuées quotidiennement pour cinq à huit livres de viande consommées, par personne et deux fois par jour selon Sepp au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cardiel cite un demi-siècle plus tard trois à quatre livres par famille une fois par jour, seules six à huit missions (sans doute uruguayennes) étant en mesure d'assurer cette distribution, la plupart des Réductions se contentant d'une répartition quatre, trois ou deux jours par semaine, pour 10.000 têtes consommées annuellement pour une mission de 1.700 habitants, à raison de 30 ou 40 bêtes mises à mort chaque jour. Dobrizhoffer fait la même estimation à la même époque (tout comme Escandón, mentionnant 12 à 30 vaches), mais pour la mission de Yapeyú, de loin la plus peuplée avec 7.000 âmes. Les mémoires des années 1724-1727 limitent ces abattages à entre 16 et 20 animaux tués par jour, dont il faut tirer de 40 à 50 portions à chaque fois<sup>2200</sup>. Pour prendre la mesure de ces évaluations, il faut tenir compte du fait que les Guarani ne consomment que les vaches, à la chair plus tendre que celle des taureaux et bœufs. Ils privilégient les meilleures pièces de viande, dont les abats ne servent guère que pour alimenter les enfants. Consommée presque crue et sans sel, cette viande saignante est source d'indigestions et cause la prolifération des parasites intestinaux, si bien que la plupart des jésuites font de ce régime alimentaire la première cause de mortalité des Guarani, dont les estomacs seraient ravagés et inopérants au-delà de l'âge de 50 ans<sup>2201</sup>. Ce fait décisif, sur lequel nous reviendrons en détail, est invraisemblable pour les lecteurs européens de Sepp, vivant dans une métropole où ce mal gastrique est le propre de la noblesse et de la bourgeoisie la plus aisée ! Si les missionnaires sont

<sup>2199</sup> DEFFONTAINES, « Histoire du bétail dans les pays de La Plata », *art. cit.*, p. 23 ; DEFFONTAINES, « L'introduction du bétail en Amérique latine », *art. cit.*, p. 14 ; SARREAL, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life », *art. cit.*, p. 112, 122 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, *op. cit.*, p. 101-108 ; pour les chiffres parisiens, MORICEAU, *L'élevage sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 58-77.

<sup>2200</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 97-100 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 110 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 76, 82-83 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 90 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 222 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 174, 177, 214 ; voir aussi COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 239.

<sup>2201</sup> Voir sur ce point notre chapitre 9. SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 83, 92, 103, 143-144, 210-212 ; EARLE, *The Body of the Conquistador*, *op. cit.*, p. 16-17, 25, 168-169, 172, 174.

conscients de ces désastres, d'ailleurs copieusement critiqués par les milieux médicaux ibériques, qui y voient la cause de l'effondrement démographique indien et de la petite vérole, ils sont aussi persuadés, toujours suivant les théories humorales étudiées par Rebecca Earle, que ce régime assurera l'hispanisation et la christianisation des Guarani.

Cette croyance obstinée ne réside pas uniquement dans les vertus intrinsèques associées à la chair des bovinés, mais correspond aussi à une manipulation par les ignatiens de la distribution de viande, dont ils s'arrogent le monopole. Ce sont en effet eux qui nomment les bouchers et qui supervisent la mise à mort et le découpage des bêtes dans le second patio de la maison des missionnaires, sous leur contrôle étroit. Suivant l'observation de Jarque, les jésuites ont en réalité fait de ce nouveau régime carné la pierre de touche de l'organisation de l'espace, mais aussi du temps et de la société des Réductions. La répartition des rations est très intimement liée au temps liturgique, puisqu'elle a lieu tous les soirs après le Rosaire, sous la surveillance des secrétaires municipaux, caciquat par caciquat et à l'attention des femmes indiennes, dont l'assiduité à l'église est ainsi encadrée. Plus encore, les Pères prennent en charge l'alimentation des enfants, nourris d'abats trois fois par jour dans ce même second patio, à la condition qu'ils se soient présentés à la catéchèse et aux travaux matinaux puis au Rosaire vespéral et que leurs parents aient fourni chaque semaine les bûches nécessaires à la cuisson des repas. Les Indiens les plus âgés ont aussi accès à leur part s'ils assistent à la doctrine chrétienne et remédient ainsi à leur mémoire défaillante<sup>2202</sup>. Toutefois, si la viande est garantie à tous, veuves, orphelins, infirmes, malades et prisonniers, la portion varie suivant le degré d'adhésion au système missionnaire, de telle sorte que les caciques, les artisans et le reste des élites intermédiaires, mais aussi les néophytes non-guarani, jouissent d'une double ration, tandis que le régime sec est de rigueur pour punir l'absentéisme à la messe, non sans débats parmi les ignatiens<sup>2203</sup>.

Cette centralité de la viande dans une société qui ignore encore la monnaie explique qu'elle soit devenue un marqueur hiérarchique central, le degré d'accès aux vaches étant une marque visible d'appartenance à l'élite missionnaire, de même que la possession de vêtements ouvragés. Pour cette raison, et à l'inverse des connotations

<sup>2202</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 34-35, 117-120 297-298 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 15v-16r, 18r-18v ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 595 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 222, 394, 456, 459-460, 462-463 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 33-36 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 16r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 138-141, 199 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 275, 277 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 91, 93-94, 114 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 22r, 31v-32v ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 117-119, 123-124 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 317, 352-353 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 483-484, 517-518, 524 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 94, 100 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 76, 135, 170-173 ; voir aussi ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, *op. cit.*, p. 86, 100-101, 122-124, 138-139 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>2203</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 237-238, 287 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 24r, 28v, 32r-32v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 189, 212-213, 488 ; sur les privilèges alimentaires des notables et de leurs enfants, voir notamment OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 20r-20v.

extrêmement négatives associées à cette profession en Europe, le statut de boucher devient dans les Réductions un office électif suscitant toutes les convoitises, à cause de l'accès direct au bétail qu'il garantit, avec, bien sûr, un grand nombre d'excès et de détournements à la clé<sup>2204</sup>. Ce n'est donc ni par hasard ni par souci de transmission de gestes techniques que les *Diálogos en guaraní* consacrent un chapitre entier à cette tâche que, selon les Pères, tout homme guaraní adulte sait réaliser. Peramás a, de son côté, beau jeu de promouvoir, comme Dobrizhoffer, l'absence de vice mercantile dans une économie chrétienne supposément placée sous l'égide du désintéret et de la charité. L'exemple des bouchers et de leur sélection souligne à quel point, par contraste, ceux-ci doivent nécessairement être choisis parmi les rangs des « Indiens de raison » (*indios de razón*) résistant à la corruption, à la glotonnerie voire à l'orgueil car, pour Sánchez Labrador, le tueur dispose d'une autorité et d'un prestige au moins comparables à celui du *corregidor*, constituant en théorie la plus grande autorité municipale. Ces *so'o rerekuára* restent donc sous étroite surveillance jésuite, ce qui explique la localisation de leur lieu d'exercice près de l'église, configuration qui n'est pas sans causer des polémiques quant à l'influence des mares de sang et des empilement de carcasses à quelques mètres de l'école, de la résidence des Pères et même de la sacristie. Il n'est enfin pas rare que des bouchers trop zélés ou manipulateurs soient assassinés par leurs administrés, poussés à bout par les manques ou les injustices d'une distribution parfois arbitraire, et dont le caractère répressif est bien palpable chez certains chroniqueurs, notamment Peramás.

[L]e désir de manger et de boire étant inné chez tous les animaux – selon Platon –, si nous nous comportons correctement, nous nous alimentons vertueusement mais, dans le cas contraire, nous sommes poussés au vice de glotonnerie. Pour cette raison, il faut prendre garde à ce que cet appétit commun aux hommes et aux bêtes soit freiné dans la bouche même, dominé par la peur et guidé par la raison. Cela sera acquis si les superviseurs des repas publics sont honnêtes et si personne ne peut échapper à leur surveillance<sup>2205</sup>.

Les conséquences d'une telle option pastorale sont innombrables et difficiles à mesurer sur le temps long, avec des développements très clairement contraires à la doctrine chrétienne et difficilement dissimulés par un Peramás affirmant que la viande grillée et sans sel serait vantée comme nourriture idéale par Platon dans sa *République*. La plus évidente de ces contradictions réside dans la substitution du pain par la viande

<sup>2204</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 162-164 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 64-65, 233-235 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, 64-66 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 110 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 111 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 332 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 505 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 219-220 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 135, 170-173 ; voir aussi COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 46, 48 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 79, 154, 185, 221-222, 230, 242, 257, 325.

<sup>2205</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 101. « [S]iendo innato en todos los animales – dice [Platon] – el deseo de comer y beber, si lo hacemos correctamente, nos alimentamos para la virtud; pero si no, somos arrastrados por el vicio de la glotonería. Por esto hay que cuidarse que ese apetito común a hombres y bestias tenga freno en la boca y sea dominado por el miedo a la ley y guiado por la razón. Esto se logrará si los supervisores de las comidas públicas fueren honestos, de cuya vista nadie podrá escapar. » Le lien avec notre chapitre 5 est évident. Sur les bouchers victimes d'actes de sorcellerie, voir RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », *art. cit.*, p. 208.

bovine au cœur de la symbolologie religieuse, si bien que, pour être compréhensible, le texte du Notre Père aurait dû être modifié, « notre pain de tous les jours » se voyant mis en guarani comme « notre nourriture de tous les jours » (*orerembi'u ára ñavõnguára* en lieu et place de *orembujape ára ñavõnguára*). Ce choix de traduction a beau exister dès le catéchisme de Bolaños, c'est-à-dire plus d'un siècle avant l'essor des *vaquerías*, Sepp en fait une conséquence de la diète bovine des Guarani réduits : « [c]ar ce qui est pain pour l'Européen est viande pour l'habitant de Paraquaria, raison pour laquelle les premiers missionnaires leur ayant enseigné le Notre Père ont changé les mots *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* pour dire à leur place, “donne-nous aujourd'hui notre aliment quotidien” en se référant ici à la viande »<sup>2206</sup>. Comme le regrettent les jésuites, les Guarani ne consomment pas de pain et rechignent à en confectionner, si bien que les boulangers indiens ne travaillent que pour la table des ignatiens et des malades. Le second problème lié à ce carnivorisme est l'impossibilité pratique du respect du jeûne, le vendredi mais aussi durant le Carême, les textes réglementaires révélant la virulence des débats internes à la quant à l'orthodoxie de l'état d'exemption permanente dans lequel vivent les Indiens, surtout les enfants, les *estancieros* et les pêcheurs, puisque la privation de viande utilisée en tant que punition est souvent inapplicable, sous peine de causer la mort du pénitent affamé<sup>2207</sup> ! Ce tropisme carné ne faisant que s'accroître au fil du temps, des situations paradoxales émergent, telle la nécessité de faire coïncider la catéchèse avec l'horaire de la boucherie et non l'inverse où le fait que le succès d'un mariage ou d'une fête (*karuguasu*) dépende de la quantité de bœufs gras que le curé est en mesure d'offrir aux convives. Même la motivation des milices, durant les exercices hebdomadaires ou sur le champ de bétail, dépend avant tout des rations de viande<sup>2208</sup>.

Ce n'est donc pas par hasard ou fantaisie que *Frases selectas* explique aux Indiens que la Manne biblique avait goûté de viande : celle-ci est en effet devenue l'aliment par excellence des Guarani, à l'inverse de leurs descendants actuels, dont l'idéal végétarien a invariablement été relevé par l'ethnographie<sup>2209</sup>. Nous avons peine à imaginer à quel

<sup>2206</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 35-36 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 69 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 239. « Pues lo que es para el europeo el pan, es para el paracuaria la carne. Fue por eso por lo que los primeros misioneros que enseñaron a los paracuarias el Padre Nuestro modificaron las palabras *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, “el pan nuestro de cada día dáoslo hoy” y dijeron en su lugar “el alimento nuestro de cada día dáoslo hoy”, refiriéndose con la palabra “alimento” a la carne. » Il s'agit ici du vocable *tembi'u*, préféré à *mbujape*.

<sup>2207</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 33, 59-60, 94, 96 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 16r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 214, 232, 491 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 291-294, 355 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 54-55 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 361. Cette difficulté concerne tout le Río de la Plata.

<sup>2208</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 125-126 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f°s 32r-32v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 79-80, 140-142, 315 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 167-172 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 113 ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f° 26r ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 137-138, 140 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 532-533, 541. À l'inverse les diverses campagnes contre Colonia ont aussi pour motivation la protection des *vaquerías*.

<sup>2209</sup> MYMBA 1687-3349. « *Mana jaguéra araka'e gue pype oñemboso' o oguaréra upe. El maná en sabor parecía carne a los que lo comían.* » Comparer avec le constat contradictoire de MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 22-23.

point l'alimentation carnée a été un élément identitaire pour les Indiens des missions, préférant la viande de vache à tout autre gibier, à l'inverse des insoumis qui, lors de l'arrivée des missionnaires dans leurs villages, doivent d'abord résister au bétail que les Pères emmènent toujours avec eux et qui sert d'appât, d'échantillon et littéralement d'avant-goût de la vie chrétienne. Pour ces « infidèles », les habitants des Réductions sont surtout des « mangeurs de vaches » (*comedores de vaca*) d'après Sánchez Labrador, tandis que les Chiriguano des contreforts andins et les Araucans du Chili se voient vanter la richesse incomparable des *estancias* guarani en matière de bétail bovin. Nourris de *lomo*, vêtus de cuir, armés d'os et de cornes, les Guarani disposent d'un accès en théorie illimité à des animaux dont la valeur d'échange est fixée par les Pères<sup>2210</sup>. Nous comprenons pourquoi, selon Dobrizhoffer, « le Paraguay peut être nommé la tombe dévorante, tout autant que le séminaire du bétail » (*Paraguay may be called the devouring grave, as well as the seminary of cattle*). La combinaison d'un régime alimentaire presque exclusivement issu des vaches, d'une culture matérielle faite de cuir de taureau et d'une agriculture dépendant de bœufs de trait est donc débitrice de l'exploitation annuelle de dizaines voire de centaines de milliers de têtes de bétail, dont la consommation peut être rapprochée des quelques centaines de porcs à peine peuplant les Réductions. Cette omniprésence des bovinés, d'ailleurs commune avec le reste du monde colonial du Río de la Plata, ne fait aucun doute. Ainsi la première chose que voit Cattaneo lors de son arrivée au Nouveau Monde est la silhouette des hardes marronnes sur les côtes uruguayennes, tandis que la première expérience culinaire de Sepp est liée à la viande bovine, dont la fréquentation exclusive aurait définitivement altéré la sensibilité de son palais<sup>2211</sup>. Quelle a donc pu être la conséquence de ce tropisme bovin quant au statut de ces bêtes, leurs droits, leurs devoirs, leur place dans la communauté missionnaire et, en dernier lieu, leur protagonisme dans les documentations pénitentielle et pénale ?

Sans surprise, et à l'inverse du porc, la référence aux bovinés en général et aux bœufs en particulier est incontournable dans la plupart des manuels de confession. Or, contrairement au cas des cochons, surtout associés aux dégâts causés aux cultures, le gros bétail est évoqué principalement en raison de sa mise à mort, lorsque celle-ci découle de modalités contraires aux normes fixées par les jésuites. Précisons d'emblée que jamais ceux-ci ne qualifient le fait de tuer un boeuf comme relevant du Cinquième Commandement et donc de l'homicide, bien que, comme nous allons le constater, la portée de cet acte soit en réalité bien plus ambiguë. Remarquons pour le moment que, suivant la logique néo-aristotélicienne, la mort d'un animal domestique est considérée comme tombant sous le coup du Septième Commandement, c'est-à-dire du larcin. Absent chez Bolaños, cet enjeu semble spécifique aux Réductions jésuites. Il apparaît

<sup>2210</sup> JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, op. cit., vol. 2, p. 298 ; DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 3, p. 365 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 281 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 72, 223 ; MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 74.

<sup>2211</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 319 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 48-49, 76.

immédiatement chez Aragona et chez Montoya, avec une formulation différente chez l'un et chez l'autre. Le premier a tendance à individualiser fortement l'animal tué et prend en compte le fait de mettre à mort une bête appartenant à un aîné, ce qui cause une infraction au Quatrième Commandement. Il formule aussi des questions relatives au degré de domesticité, c'est-à-dire de « raison » (*arakuaa*) caractérisant le boeuf tué. Fait remarquable, le castillan d'Aragona semble contaminé par son guarani, puisqu'il traduit cette interrogation en demandant si le bovin avait de « l'entendement » (*tenía juicio*) et même s'il avait été « éduqué » (*era enseñado*). Par contraste, Montoya répond à une définition classique de l'animal, ne se préoccupant pas de sa potentielle rationalité et n'évoquant qu'un préjudice matériel, comme s'il s'agissait d'un simple bien mobilier.

[Indien]. J'ai tué des vaches [*ajuka vaka, he muerto vacas*]. P[ère]. Avaient-elles reçu une éducation [*imbo'epýre panga, ¿eran enseñadas?*], étaient-elles domestiquées, ou avaient-elles de l'entendement [*ijarakuaava'e panga, ¿eran mansas, o tenían juicio?*]. Combien de bœufs [*novillos, novillos*] as-tu tués <sup>2212</sup>?

[Indien]. J'ai tué l'animal de mon prochain [*cherapicha rymba, el animal de mi prójimo*] par haine. P[ère]. Quel animal lui appartenant as-tu tué <sup>2213</sup>?

As-tu tué quelque bétail (*rymba, ganado*) qui ne t'appartenait pas ? As-tu payé (*hepyve'ẽ, pagado*) ce dommage <sup>2214</sup>?

Dans les deux cas, il ne s'agit pas de n'importe quel bétail, mais bien de bœufs de trait (*novillos*) relevant d'une relation de domestication (*rymba, mbo'e*) dont Aragona suppose qu'elle les a doués de raison (*arakuaa*). Si nous n'observons pas de renvois à des mises à mort illicites de bovinés dans le *Confesionario* anonyme, cet enjeu ne manque pas de réapparaître explicitement dans les manuels de confession postérieurs. Comme dans le cas de la bestialité, nous remarquons ainsi que le manuscrit *Educación cristiana* consacre en 1713 une exhortation « au pénitent voleur » (*al que trae pecado de hurto*), qui se révèle en réalité être une péroraison contre ceux qui tuent des boeufs (*novi juka*), acte effectivement qualifié de vol (*munda*) mais assorti d'une gravité telle que celui qui le commet s'expose à attirer la colère divine et à subir une mort subite, motivée par le fait qu'il aura causé le peine et la famine du propriétaire de la bête et de ses proches. Un tel discours est d'autant plus notable si nous nous souvenons qu'en théorie aucun Guarani ne dispose de gros bétail en propre, paradoxe qu'il nous faudra élucider. Ce texte fait suite à une série de questions posées aux Indiens dissimulant leurs péchés. La formulation de ces dernières propose une sorte de synthèse entre les approches

<sup>2212</sup> ARAGONA, *Confesionario*, doc. cit. « [Indio]. *Ajuka vaka. He muerto vacas. P[adre]. Imbo'epýre panga vel ijarakuaa panga vel ijarakuaava'e. ¿Eran enseñadas, eran mansas, o tenían juicio? Mbovy novillos panga nderembijukakue vel nde porojukahague. ¿Cuántos novillos son los que has muerto?* » Il faut noter l'emploi remarquable de l'hispanisme *novillo*, Aragona écrivant avant l'essor du terme *ndovi* ou *novi*. Nous renvoyons sur ce point à notre premier chapitre.

<sup>2213</sup> *Ibid.* « [Indio]. *Ajuka cherapicharymba iñamotareỹ hápe. Maté el animal de mi prójimo por odio. P[adre]. Mba'e hymba erejuka ra'e. ¿Qué animal suyo mataste?* » Remarquons que cette interrogation, relevant donc du Quatrième Commandement, fait immédiatement suite à une question sur l'avortement, curieusement citée ici et non au titre du Cinquième Commandement. La structuration de l'interrogatoire souligne la gravité attribuée par Aragona au bovicide.

<sup>2214</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 299. « *Nderapichára rymba erejukape ra'e. ¿Has muerto algún ganado ajeno? Erehepyve'ẽ yma ra'e. ¿Has pagado este daño?* »



d’Aragona (individualisation du bétail, renvoi à sa rationalité) et de Montoya (accent mis sur la seule compensation matérielle), avec ici la prise en compte des maltraitements.

Q[uestion]. As-tu tué un boeuf [*erejuka panga novi*] ? Combien de fois ? Étaient-ils doués de raison [*ijarakuaava’e panga*]. Donne donc tes animaux [*nderymba*] en guise de compensation, paye donc [*bepye’ē*] le juste prix. [...] Q[uestion]. Et as-tu abîmé les choses de ton prochain ou ses animaux domestiques [*hymba*] ? Combien de fois l’as-tu fait<sup>2215</sup> ?

Au pénitent voleur [*al que trae pecado de hurto*]. Mon fils ou ma fille, en vérité tu affliges considérablement Jésus-Christ Notre Seigneur en ayant volé les biens de ton pauvre prochain, mais tu l’as affligé bien plus encore en tuant son boeuf [*inovi jukávo*] et en frustrant de la sorte son travail : de telle sorte que son malheur, celui de sa femme, celui de ses enfants, crient encore et encore [vengeance] à Notre Seigneur, comme s’ils disaient : « punis donc [*teremboarakuaa*] celui-là, qui nous a affligés ». Ainsi, fais parfaitement contrition de ton vol [*ndemundahague*] et aussi de tous tes péchés, car peut-être que Notre Seigneur te punira [*ndemboarakuaa*] en Enfer, parce que tu n’auras pas fait parfaitement contrition de tes péchés, ou parce que tu auras voulu les répéter. Vois donc que tu ne connais pas le jour de ta mort, or tu dois le craindre, car peut-être que la mort subite te surprendra sur le champ en état de péché, etc<sup>2216</sup>.

Notons ici, car il s’agit d’un détail fondamental, le recours répété à l’expression *mboarakuaa* (châtiment, punition, mais aussi enseignement et dressage, littéralement, le « fait de donner l’entendement », suivant les modalités que nous avons relevées lors du chapitre précédent) dans ce texte destiné à réprover des pécheurs ayant causé la mort d’animaux eux-mêmes réputés disposant d’*arakuaa*, c’est-à-dire de raison. Nous n’avons pas identifié d’exhortations comparables dans le *Manuale* de 1721, pourtant composé de répréhensions de ce type. Toutefois, en 1716, les *Catecismos varios* ont bien réactualisé cette problématique au niveau du catéchisme de Simón Bandini, dont le manuel de confession renvoie laconiquement mais fondamentalement à la mise à mort de bœufs, au titre du Septième et Neuvième Commandements : « Dieu a dit “tu ne tueras pas l’animal domestique [*ñoymba juka*] de ton prochain” »<sup>2217</sup>. Preuve que ce péché reste d’actualité en ce tout début de XVIII<sup>e</sup> siècle, il réapparaît enfin dans le catéchisme de

<sup>2215</sup> ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 104r-104v. « P[regunta]. Erejuka panga novi. Ha’e mbovy panga ra’e. Ijarakuaava’e panga. Tereme’ē nderymba chupe hekoviáramo vel ehpyve’ē chupe hepyrã ijakatu ererekóramo, etc. [...] P[regunta]. Ha’e nderapichára mba’e, koterã hymba erereko meguã panga ra’e. Mbovy jevy panga. » Ces questions font suite à un interrogatoire portant sur le non-respect du jeûne.

<sup>2216</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 105v-106r. « Chera’y vel cherajy, nde nanga rapicha poriahu mba’e rehe ndemundáramo erembopy’a rasy nandetei Jesucristo Ñandejára, nderapicha erembomborihuvete inovi jukávo imba’eapohavāngue: ajevéramo heko poriahu, hambireko reko poriahu, ta’y reta reko poriahu, hasē hasē jepi Ñandejára upe: “teremboarakuaa anga ko ore momborihuháre”, ojávo chupe. Ajevéramo emboasy katu ndemundahague, ha’e ndeangaipague opakatu ave, meguã kami Ñandejára ndemboarakuaa Añaretāme, ndeangaipahague mboasy katueýramo, koterã herojevvy potáramo: ehechake nderekuaái ára ndemanõ haguã, eñeangu anga, meguã te’õ angaipa pýpe nderĩnamo ndepohu sap’yáne, etc. » Ici-aussi, le renvoi au bovicide est associé au non-respect du jeûne, et donc à la consommation de viande bovine, puisque l’exhortation suivante est intitulée « Para los que no oyen misa y comen carne los viernes y ayunos ».

<sup>2217</sup> BANDINI ET AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 184r. « “[N]de ñoymba nerejukaichéne”, he’i [Tupã]. » Cet extrait est remarquable non seulement pour la citation de Dieu au discours direct, mais aussi pour l’emploi du *hapax ñoymba*, forme réciproque de la catégorie « animal domestique » (voir notre chapitre 4), dont la portée exacte nous échappe ici.

Yapuguay en 1724, le cacique ayant recours aux termes habituels (*novi juka, hepyve'ẽ*) pour traiter, avec le pragmatisme qui le caractérise, un problème particulier, à savoir les difficultés que causent les tueurs de bétail s'en étant pris aux animaux d'une autre mission que la leur. Dans ce cas de figure, qui a dû être bien plus fréquent que la mise à mort d'un boeuf appartenant en propre à une famille, Yapuguay préconise que le criminel se dénonce au jésuite de la Réduction lésée, afin que celui-ci décide de la peine qui lui sera imposée et évite un conflit<sup>2218</sup>. Le texte de 1724 catégorise, tout comme ses prédécesseurs, le fait de tuer un bovin comme relevant du Septième Commandement.

Arrivés à ce stade de notre enquête, nous constatons donc une certaine tension entre l'appréhension du « vol » (c'est-à-dire de la mise à mort) de bétail comme simple préjudice matériel ou comme acte impliquant la perte d'un individu animal spécifique, possiblement rationnel et en tout cas réputé proche d'un propriétaire et de sa famille. Nous pourrions, comme toujours avec les manuels de confession, voir dans cet enjeu la copie littérale du contenu des questionnaires européens, surtout si nous considérons que l'historiographie a mis à jour un intérêt croissant des confesseurs espagnols pour les enjeux liés au Septième Commandement, dans une Péninsule fortement soumise aux affres de la corruption.<sup>2219</sup> Mais il y a bien quelque chose de particulier dans cette préoccupation des jésuites paraguayens pour la mort individuelle des bovins, d'autant plus surprenante compte tenu de l'énorme quantité de bétail mis à mort chaque jour pour nourrir, vêtir, armer, construire, éclairer ou défendre toutes les Réductions. En témoignent, dans les écrits en guarani, une série d'indices illustrant la quotidienneté des mises à mort de bovins considérées comme illicites ou constituant matière à péché.

C'est ainsi que les sermons catéchétiques attribués à Acosta, déjà cités à propos des actes de bestialité, citent la mise à mort de « bœufs éduqués » (*ndovi mbo'epýre*) dans leur liste des déviances les plus fréquemment observées parmi les destinataires : « il y a en effet bien des pécheurs dans ce village, comme ceux qui volent les choses de leurs prochains, y compris leurs bœufs éduqués, voire leurs nourritures de toutes sortes »<sup>2220</sup>. Un autre cas correspond à l'évolution des exemples grammaticaux employés dans les *Artes* de Pretovio-Restivo. En 1696, l'auteur illustre l'expression de l'exclamation par le fait qu'une vache soit grasse puis cite des Indiens affirmant qu'elles sont impossibles à dénombrer, tandis qu'en 1718-1724, cette idée réapparaît aux côtés de références plus fréquentes à la mise à mort des bovins, permettant d'expliquer la formulation du lieu (boucherie), des circonstances (couteau utilisé pour les tuer), la fréquence (fait de les mettre à mort sans cesse) et la complicité (*Chuã rako vaka che ijukahaguã, Juan es el*

<sup>2218</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé], op. cit.*, p. II.151, III.52. « P[regunta]. Ha'e akói ndovi táva ambua'epeguára jukárire ava upe panga ase ohepyve'ẽne. R[respuesta]. Akói táva rerekua upe ohepyve'ẽne. » Cette question et sa réponse figurent également au niveau des commentaires de Yapuguay à propos du catéchisme liménien.

<sup>2219</sup> MORGADO GARCÍA, « Los manuales de confesores », *art. cit.*, p. 136.

<sup>2220</sup> ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, *doc. cit.*, p. 61. « Peje nipo chéve ikuaaeýngatu peikovanga, ko táva pýpe rako oíngatu hetáve iñangaipava'e, kóne guapichára mba'e, novi imbo'epýre jepe, vyte tenanga hembí'urãngue tetĩrõ ari mundahára ». La formulation du texte laisse penser que le boeuf « éduqué » est un bien jugé particulièrement précieux.

que *mató conmigo la vaca*) ainsi que la connotation morale associée aux excès des « tueurs de vaches » (*vaka jukaseva'e, matador de vacas, el que tiene por vicio matar vacas*)<sup>2221</sup>. On trouve une évolution proche dans la base MYMBA, où ces enjeux sont inexistantes en 1640, avant de devenir inévitables en 1687 puis 1722, quand sont évoquées pour la première fois des mises à mort illicites (*juka*) de bovins, passibles de nombreux coups de fouet.

Il a tué la vache avec un couteau très aiguisé [*con cuchillo muy afilado mató la vaca, 1687*]. *Kyise raymbyky pye ojuka vaka*<sup>2222</sup>.

Untel a tué son boeuf [*fulano mató su buey, 1687*]. *Guymba ojuka abẽ*<sup>2223</sup>.

Tuer ses premiers boeufs [*estrenarse en matar bueyes, 1687*]. *Añetanõ ndovi jukávo*<sup>2224</sup>.

Untel n'est pas fait pour être vacher, parce qu'il mange tout [*no es fulano para vaquero, porque todo se lo come, 1687*]. *Vakarerekuaẽramõngua abẽ*<sup>2225</sup>.

Je m'applique à tuer des vaches [*tengo ejercicio de matar vacas, 1722*]. *Aporojuka vaka rebe*<sup>2226</sup>.

On l'a frappé pour avoir tué un boeuf [*por haber muerto un novillo le azotaron, 1722*]. *Ndovi jukaramo'e haguera rebe oinupã*<sup>2227</sup>.

En réalité, ces références croissantes au « vice » que constitue l'habitude de tuer le bétail bovin domestique rentrent directement en écho avec l'un des motifs narratifs les plus appréciés des chroniqueurs jésuites postérieurs à la redécouverte des *vaquerías*. Effectivement, des narrations de Jarque en 1687 aux réflexions de Peramás, presque un siècle plus tard, la description truculente de la voracité guarani et de scènes de mises à mort gargantuesques du bétail fait partie intégrante de tout bon tableau de mœurs paraguayen. Sepp est l'auteur ayant le plus développé ce *topos* dans ses mémoires, où l'on lit que n'importe quel Indien peut tuer une vache et l'étripier en trois coups de couteau de *takuára* et que deux convives suffisent à griller et dévorer une bête entière en une à deux heures, à leur domicile ou en rase campagne, voracité qui aurait suscité l'incrédulité du lectorat européen. Ces observations sont pourtant confirmées par de nombreux autres témoignages, tel celui de Betschon, observant que cinquante mâles et six femelles sont nécessaires à tout déplacement afin de charrier les chars à boeufs *carretones* et surtout de nourrir les bouviers, certains vachers ayant pris l'habitude de

<sup>2221</sup> PRETOVIO, *Arte, doc. cit.*, p. 31, 221 ; RESTIVO, *Breve noticia, op. cit.*, p. 43-45 ; RESTIVO, *Arte, op. cit.*, p. 1.7, 57, 76, 116-118, II.58, 60, 79-80, 157.

<sup>2222</sup> MYMBA 1687-2562.

<sup>2223</sup> MYMBA 1687-2602.

<sup>2224</sup> MYMBA 1687-3002.

<sup>2225</sup> MYMBA 1687-3213. La glose en guarani n'évoque pas la glotonnerie, qui est donc donnée pour évidente.

<sup>2226</sup> MYMBA 1722-2162. Une glose synonyme, proposée immédiatement avant celle-ci, est remarquable : « *maté la vaca. Amomanõ vaka* ». Le verbe *manõ* est en effet généralement employé pour la mort des êtres humains. Il ne s'agit donc pas ici de « tuer » une vache mais, littéralement, de « lui donner la mort », formulation à rapprocher du bovicide. La formule consacrée pour les « tueries » de vaches, telles que nous les avons décrites dans notre chapitre 2, est bien plutôt *vaka juka* voire, bien que cette locution semble avoir été polémique et censurée par les Pères, *vaka poraka*, c'est-à-dire « chasser des vaches » comme s'il s'agissait d'un gibier.

<sup>2227</sup> MYMBA 1722-2304.

dévoré chacun un veau par jour<sup>2228</sup>. Toutefois, de comique, le ton de ces tableaux de la vie quotidienne paraguayenne se fait sérieux lorsque ces mêmes actes sont perpétrés non pas sur les hardes marronnes anonymes mais sur des individus domestiques. Les deux cas de figure paradigmatiques évoqués à l'envi sont les suivants : soit une famille ayant reçu deux boeufs afin de labourer sa parcelle les tue et les cuit en utilisant l'araire comme combustible, soit une vache et son veau, destinés à la production de lait, sont abattus, les coupables affirmant ensuite que leurs bêtes se sont enfuies, ont été la proie des jaguars ou de la foudre, ou sont tombées malades. À chaque fois, c'est bien le fait d'avoir mis à mort un animal domestiqué, appartenant à la communauté et prêté pour une tâche particulière, qui constitue le péché et le délit. Conscients de ces excès, les jésuites ont ainsi placé leur cheptel sous une authentique protection policière, chaque bovin disparu donnant lieu à une enquête puis à un vrai procès en bonne et due forme.

Au moment des labours, il faut donner les bœufs ou taureaux aux caciques eux-mêmes et non à chaque Indien. Le cacique doit les parquer dans son *corral*, qu'il doit construire sur ses terres ou près de ses plantations et, toutes les nuits, chaque vassal doit y amener les siens et le cacique doit les y protéger et les rendre chaque matin. Tous les dimanches, il faut les ramener au grand *corral* des bœufs du village, et le *corregidor*, assisté de son lieutenant, des secrétaires et des procureurs, doit les compter en identifiant les Indiens qui ne rapportent pas les bêtes de leur caciquat. Et si le Père curé ou son compagnon peut être présent ce soir-là, cela n'en sera que mieux [...] et pour cette raison, les *novirerekuára* [« responsables des bœufs »] doivent dormir aux quatre coins du grand *corral* et être au nombre de quatre, afin que les voleurs ne viennent pas en dérober ou en tuer durant la nuit [...]<sup>2229</sup>.

Parce que l'Indien vit sans savoir comment il possède ce qu'il a et en croyant que, si le missionnaire le lui fournit, il n'en manquera jamais, il prend très peu soin des bœufs qui l'assistent. Il les tue parfois et les dévore, délit auquel la voracité des Indiens peut à peine résister. Pour éviter autant que possible ce mal, on compte chaque samedi les bœufs et l'on voit dans quel état ils se trouvent. Si l'un d'eux manque à l'appel, on le cherche. Et si l'on ne le trouve pas, on mène une enquête

<sup>2228</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 304 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 20-21, 64-65, 78, 92-95, 103, 181-183, 210-212 ; GONZÁLEZ et CARDIEL, « Las Vaquerías », art. cit., p. 215 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 33-36 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 143-144, 146 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 57 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 289 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 108 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 75-76 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 483.

<sup>2229</sup> SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 38, 44. « En tiempo de chacras, se han de dar los bueyes o toros a los mismos caciques y no a cada indio. El cacique los ha de poner en su corral, que ha de hacer en su tierra o junto a su chacra, y todas las tardes cada vasallo ha de traer los suyos al dicho corral, y el cacique ha de cuidar de noche de ellos y, por la mañana, los ha de dar a cada vasallo los suyos. Todos los domingos los han de traer al pueblo, al corral grande de los novillos, y el corregidor con el teniente y los secretarios y procuradores los han de contar, apuntando los indios que no traen los suyos de cada cacique. Y si el Padre cura o compañero puede estar a la tarde presente, fuera mejor. [...] [P]or [lo] tanto, los novirerekuára que han de dormir en cada esquina del corral grande [...] son cuatro indios, para que de noche los ladrones no hurten y maten algunos [...]. » Beaucoup d'autres renvois à ces mesures chez DURÁN, « Ordenaciones », art. cit., p. 393 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 394-395 ; CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 16v ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 196-197 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 139 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 296 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 114-115 ; CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 199 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 77 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 325 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 485 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 55-54, 57-59 ; voir aussi ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, op. cit., p. 76, 88, 97-98.

afin de déterminer qui l'a tué puis on lui applique en guise de châtement le nombre approprié de coups de fouet<sup>2230</sup>.

« Père », disent les *alcaldes* ou l'*alguazil*. « Celui-ci n'a pas pris soin des bœufs qu'il avait pris pour labourer ses terres. Il les a laissés seuls près du champ de maïs de tel autre et s'en est allé. Les animaux y sont entrés et y ont fait de grands dégâts. » Le Père mesure les dommages, la responsabilité du prévenu, prend en compte les circonstances atténuantes, etc. Il confronte le délinquant à son délit, le lui fait considérer avec une répréhension paternelle, puis conclut : « Tu donneras telle quantité de maïs à ton prochain et à présent, vas-t-en, mon fils et qu'on te donne tant de coups de fouet », par exemple 25. Il charge enfin l'*alcalde* de l'exécution de la peine. On les traite toujours en enfants. Le délinquant va avec une grande humilité recevoir les coups de fouet, sans jamais résister, puis il vient baiser la main du Père en disant « *Aguyjevete cherúva, che mboarakuaa haguéra rebe* : Dieu te remercie, Père, car tu m'as donné de l'entendement ». [...] Ils en amènent un autre. « Père, celui-là a tué un boeuf domestique des deux qu'on lui avait donnés pour ses labours et, par manque de bois, il a pris sa hache, détruit l'araire ou le mortier à maïs et avec eux il l'a grillé et mangé. » De tels délits sont courants. Le Père lui fait face : « Alors, pourquoi as-tu commis une telle erreur ? » L'Indien se tait le plus souvent, ou répond « *Chetavýramo, chetavýramo* : parce que je suis un idiot. » « Car si tu tues un boeuf, et un autre fait de même, et un autre, et encore un autre, nous n'aurons plus de bœufs dans le village. » Et il répond habituellement : « Si mon corps l'a mangé, que mon corps le paye ». « Alors vas-t-en mon fils, et qu'on te donne 25 coups de fouet. » Il va avec une grande humilité, reçoit ses coups de fouet et vient baiser la main [du Père] en le remerciant pour cela. Voilà les procès que l'on fait là-bas, eu égard à la capacité des gens et à notre amour paternel<sup>2231</sup>.

À la lumière de ce contexte, le contenu des manuels de confession s'illumine en partie et nous comprenons mieux le souci des missionnaires pour déterminer si un animal mangé était « éduqué » et « doué de raison » ou non, car tuer n'importe quelle vache hors des Réductions n'est évidemment pas répréhensible, contrairement au fait

<sup>2230</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 326. « *Porque el indio vive sin saber cómo tiene lo que tiene y cree que con buscarlo el misionero lo hallará al punto, cuida muy poco de los bueyes que le sirven de alivio. A veces los mata y se los come, delito a que apenas puede resistir la voracidad de los indios. Para evitar cuando es posible este mal, cada sábado se cuentan los bueyes y se ve el estado en que los tienen. Si falta alguno, se busca. Y si no se halla, se hacen las diligencias para saber quién lo ha muerto y se le aplica una proporcionada pena de azotes para escarmiento.* »

<sup>2231</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 147-148. « *“Padre”, dicen los alcaldes o el alguazil, “éste no cuidó de sus bueyes que llevó para arar sus tierras. Se los dejó solos junto al maizal de este otro y se fue a otra parte. Entraron al maizal e hicieron un gran destrozo en él”. Averigua el Padre cuánto fue el daño, la culpa que tuvo, oyendo los descargos, etc. Pónele delante su delito al delincuente, ponderándolo con una paternal reprensión y concluye. “Pues has de dar tantos almudes de maíz a éste tu prójimo y ahora vete hijo, que te den tantos azotes”, verbigracia 25. Y encarga al alcalde la ejecución de la paga. Siempre se les trata de hijos. El delincuente va con mucha humildad a que le den los azotes, sin mostrar jamás resistencia y luego viene a besar la mano al Padre, diciendo: “aguyjevete cherúva, che mboarakuaa haguéra rebe”, “Dios te lo pague, Padre, porque me has dado entendimiento”. [...] Traen otro: “Padre, éste mató un buey manso de los dos que le dieron para su labor y, no teniendo leña, cogió el hacha e hizo pedazos el arado o el mortero de majar maíz, y con ella se lo asó y comió”. Semejantes delitos suceden. Hácele cargo el Padre. “Pues, ¿por qué hiciste, hijo, un desatino como éste?” Y comúnmente calla o responde: “chetavýramo, chetavýramo”, “por ser yo un tonto”. “Pues si tú matas un buey, y el otro, otro, y otro, ya no tendremos bueyes en el pueblo.” Y suele responder. “Pues mi cuerpo lo comió, que mi cuerpo lo pague.” “Pues vete hijo, que te den 25.” Va con gran mansedumbre y recibe sus azotes y viene a besar la mano dando gracias por ello. Éstos son los juzgados que allí se hacen, atenta la capacidad de la gente y el amor de padres que se usa. » Mêmes procès dans CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 196 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 543.*

d'avoir mis à mort une bête appartenant au commun : faisant partie de la communauté. Ce n'est pas un hasard si le coupable doit remercier le missionnaire l'ayant condamné car il lui aurait « donné de l'entendement » (*mboarakuaa*). Nous le savons, c'est de cette manière que le guarani jésuite traduit la notion de punition physique, mais nous savons aussi que ce terme connote l'éducation et le dressage, deux des modalités transversales d'acquisition de raison que nous avons identifiées au cours du précédent chapitre. Par conséquent, si le prévenu doit payer son acte en gagnant en raison, c'est-à-dire en étant frappé, c'est parce qu'il a agi de façon inhumaine et irrationnelle, en tuant un animal plus rationnel, éduqué et obéissant que lui. En d'autres termes, sa conduite antisociale l'est dans la mesure où elle a causé la destruction d'un membre de la société, problème qui ne se pose évidemment pas avec les bêtes sauvages. Comme le dit Cardiel : « [r]ares sont les Indiens capables de gouverner une *estancia*. Les plus avancés nous disent que, bien qu'ils aient de l'entendement pour le reste [*en lo demás sean de entendimiento*], on n'en trouve pas un qui le garde parmi les vaches »<sup>2232</sup>. Cette interprétation présente le mérite de la cohérence, mais elle ne rend pas compte de la complexité d'un phénomène qui conduit non seulement à la reconnaissance d'un statut social aux bœufs, mais aussi de leur humanité, si bien que le fait de les mettre à mort se rapproche du meurtre, que ce soit en matière de répréhension sociale ou bien de modalités concrètes de répression.

Ce paradoxe passerait totalement inaperçu si nous nous appuyions uniquement sur les sources castillanes que nous venons de citer, et qui évoquent des procès très expéditifs, presque routiniers, opposant simplement le prévenu à son missionnaire et se résolvant par quelques coups de fouet, le fait de laisser paître une bête dans le champ du voisin recevant semble-t-il la même punition que celui de l'avoir tuée puis dévorée. Or, un discours tout différent se manifeste si nous interrogeons un texte exceptionnel, conservé par le manuscrit Güllich composant la seconde moitié des *Diálogos en guaraní*. Celui-ci contient l'unique description dialoguée du jugement d'un tueur de bœufs. Certes, loin d'offrir les actes d'un délibéré ayant réellement eu lieu, il s'agit sans doute d'une forme de reconstruction idéal-typique. On y trouve malgré tout une vision très différente de la mise à mort illicite des bovinés domestiques, dont le traitement se rapproche de manière remarquable de l'homicide, raison pour laquelle nous aurons désormais recours au terme de « bovicide » pour désigner cet acte. Mais plongeons-nous avant toute chose dans cette scène, exceptionnelle à tous égards et dont nous ne reproduirons ici que les fragments les plus décisifs. Celle-ci débute par la discussion d'un certain Pedro (*Peru*) avec l'*alcalde mayor* (*yvyra'ija rusu*), le *corregidor* (*kapitã*) et l'une des autorités militaires (*sargento*) de la mission. Le premier fait état de la disparition de têtes de bétail (*rymba, ndovi*), dont le deuxième pense qu'elles ont été tuées près de la forêt (*ka'a*). Le *kapitã* ordonne alors au *sargento* d'organiser des « rondes » (*ronda*) dans cette zone afin d'identifier le lieu du « misérable bovicide » (*ko ava aigue ndovi juka*

<sup>2232</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 143-144. « Es raro el indio que se encuentre capaz de gobernar una estancia. Los más capaces nos dicen que aunque en lo demás sean de entendimiento, entre las vacas no se halla quien lo sea. »

*haguépe*), de récolter des indices et de déterminer, le cas échéant, s'il s'agit d'un accident de chasse (*jeporaka*) ou bien d'un festin illicite (*karuha*), réalisé à dessein. Rien de tout cela n'est surprenant, jusqu'à la saynète suivante, qui nous donne à lire que le « tueur » en question (*ijukaháre*) est en réalité le « petit frère » (*cheryvy*) de l'ancien « maître » (*ijáre*) de l'animal disparu. Le conflit municipal se teint donc de rivalité fratricide et tourne désormais autour d'une vendetta familiale, liée à l'affection de l'aîné pour son boviné.

Le tueur. *Corregidor*, croyez-moi, je ne sais rien à propos de ce meurtre de l'animal domestique [*rymba*] de mon prochain. Tout ce que je vous ai dit est vrai, je ne vous ai pas menti. Je n'avais rien à manger et je voulais aller chasser [*jeporaka*] afin de trouver de quoi manger, les cochons sauvages [*tajasu ka'apegua*] ne manquent pas par là-bas, il y en a beaucoup du gibier que Dieu nous donne<sup>2233</sup>.

Le maître. Et toi, pourquoi donc as-tu mangé en vain mon animal domestique [*cherymba*] ? Mon petit frère [*cheryvy*], ainsi c'est comme si tu n'avais de cesse de te moquer de moi. J'ai bien trouvé, chez toi, des sacs entiers de *lomo* bouilli et tu m'as caché de nombreux morceaux de viande boucanée, en les déplaçant dans une autre maison. Tu dois avoir peur à présent, misérable, car Dieu t'a enfin mis entre mes mains. Toujours tu te moques de moi. C'est bien pour l'éduquer [*mbo'e*] que l'on capture un boeuf, mais toi tu ne veux pas qu'on les éduque<sup>2234</sup>.

Dans une sorte de réécriture de l'épisode biblique d'Abel et de Caïn, nous voilà donc face à un frère aîné se présentant comme un vacher désireux « d'éduquer » (*mbo'e*) des bœufs, tandis que le cadet se définit avant tout comme un chasseur de cochons sauvages (peut-être des porcs féralisés ou des pécaris, *tajasu ka'apegua*). Confronté à son grand frère (*cheryke'y*), qui l'accuse d'avoir fait passer de la chair de boeuf pour du gibier, l'accusé se défend en soulignant sa pauvreté (*chereko poriahu*) ainsi que le manque de solidarité de sa famille face à la faim qu'il subit. Il explique également aux autorités qu'il n'est pas aveugle et qu'il sait bien différencier les différents animaux (*mbo'e mymba*) de telle sorte qu'il n'aurait jamais pris un boeuf de trait pour un pécaris. Son frère lui rétorque qu'il est fainéant (*ava teĩ*) et menteur (*iñe'e karakatete*) et que sa réputation est toute faite et joue en sa défaveur. Le premier se drape alors dans l'éthique cynégétique de tradition guarani (le bon chasseur et sa générosité) tandis que le second adhère très clairement aux normes issues du christianisme (le bon pasteur prévoyant, prenant soin

<sup>2233</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 129-135. « *Ijukaháre. Che ndaikuaaiete anga aipo cherapicha rymba che ijukahague kapitã. Hupigua ñote anga ko amombe'u peẽme. Ndachejapuiche anga amo peẽme. Ajeporakaséramo amo aha amo yvyporeỹ rupi ñote chekaru haguã rekávo. Tajasu ka'apeguára niko ndoguatái eguĩ rupi akáve, heta niã héva'e aséve Tupã remime'ẽngue oiko.* » La ligne de défense du cadet est subtile : d'une part, il met en avant sa foi chrétienne et le fait que le gibier est librement donné par Dieu aux Indiens (ce qui est tout à fait orthodoxe) ; d'autre part, ce renvoi à la Providence divine lui permet de justifier un mode de vie lié à la chasse et à la non-propriété privée des animaux. Qu'il soit honnête ou non, peu importe. L'intérêt est que l'on peut être chasseur et revendiquer le christianisme : voir à ce propos notre conclusion et la réinterprétation sylvestre de la légende de saint Thomas.

<sup>2234</sup> *Ibid.* « *Ijáre. Ha'e ma aipóramo jepe tepanga cherymba ere'u teĩngatu ra'e. Cherehe ndeñembosarái hápe ñote eguĩ rami ereiko, cheryvy. Ha'e che ajohu ndekotýpe so'o mimõi puku vosápe oĩva'e, ie'i, ha'e so'o ka'ẽ reta ereñomĩ ñomĩ a'u iñomã chéve ra'e, erehejaíve oga ambua'épe ehóvo ra'e. Erekyhyje hyje a'u jepe, ha'e anga Tupã ndeme'ẽngatupyry anga chéve. Jepi ereñembosarái che rehe. Ndovi ase ojura jura a'u imbo'e haguãma rehe viña, ha'e aete ndereipotái nunga ase imbo'e haguã.* » L'aîné se revendique aussi de la Providence divine, mais ici dans son versant répressif, dans la mesure où ce serait Dieu lui-même qui aurait permis la capture du boviné pris, littéralement, les mains dans le sac.

de ses bêtes et de ses proches). Sous l'apparence d'un différend familial, c'est donc en vérité tout le procès de pastoralisation qui est en jeu à travers le statut d'un animal, le boeuf de trait, que le cadet est accusé d'avoir traité en gibier tandis que l'aîné en aurait fait un animal éduqué, sans aucun doute « doué d'entendement »<sup>2235</sup>. Nous tombons dans le cas paradigmatique du bovicide consigné dans les manuels de confession. Sans surprise, le *corregidor* prend immédiatement le parti du propriétaire du boeuf, traitant le frère cadet en « homme vil, totalement vicieux » (*ava aigue reko meguãete etei*), accusé de suivre « une conduite tout à fait horrible » (*reko avaeete katu*) dont il devra « payer le prix fort » (*obepyrẽ ñngatupryyetera'u*). Le troisième acte de cette tragédie judiciaire a enfin lieu face au jésuite, dans le contexte que nous connaissons (probablement après la messe dominicale), le « tueur » étant jugé en présence du « maître » et des restes de l'animal.

Qui aura raison face au jésuite, celui qui affirme que Dieu « donne » du gibier de toutes sortes aux Indiens ou celui pour qui ce même Dieu lui a « donné » l'assassin de « son » animal ? Le jugement est aussi lapidaire que sommaire : l'aîné ayant affirmé qu'il n'est pas la seule victime et que bien d'autres Indiens ont vu « leurs » bêtes tuées [*gyymba ojukakue*] de la sorte, le Père refuse d'entendre les raisons du cadet et le déclare menteur d'office. Le bourreau (*alguazil*) est convoqué sur le champ et la sentence est sans appel. Outre sa sévérité, ce qui doit surtout attirer notre attention est le discours du sergent et du bourreau, révélant un clair mépris pour le condamné, dont le *corregidor* affirme aussi qu'il fait honte au village (*ñande remotĩ matete*). On le condamne à subir la faim qu'il a lui-même causée, sa famille étant condamnée à se priver de nourriture et à chasser pour lui (*jeporaka*) afin de payer les dégâts causés à son frère aîné et au village.

Père. Ainsi soit-il. Mets-donc cet homme aux fers.

Bourreau. Bien, mon Père.

Père. Et frappe-le bien en en lui donnant 25 [coups de fouet].

Bourreau. Bien, mon Père. [...]

Sergent. Va-donc là où tu seras fouetté. Et tais-toi donc. Sors d'ici, pour qu'on te fouette bien comme il le faut, malheureux. Attrape-le bien pour moi. Moi, je ne m'amuse pas avec la parole de Dieu, tiens-le bien. Et toi, viens-là, attrape bien ses bras. Que je lui arrache bien sa chemise. Qu'on se jette bien sur toi. Celui-là ne se laisse pas faire, nous allons lui donner des coups de fouet comme médecine. Celui-là en vérité parle pour se faire passer pour brave, mais quand il entend que l'on parle du *guamesã* ou du *guakosã* [types de fouet ?], voilà qu'il fait moins le fier.

Père. Bien, bourreau, que ce bovicide [*evokõi ava ndovi jukahãre*] reste trois mois entiers aux fers et que le majordome [*major*] ne lui donne à manger qu'une petite assiette. Que là-bas on le fouette en outre tous les mercredi et tous les dimanche.

Bourreau. Bien, mon Père, c'est ce que je ferai, mon Père. Bien, allons à la prison, que je t'y jette, que je t'y mette aux fers pour de bon ! Ces misérables-là sont bien ceux qui affligent sans cesse notre village. Mon neveu, c'est à cause de ceux-là que l'on pleure sans cesse. Qu'il souffre donc de la faim. Peut-être qu'alors sa

<sup>2235</sup> Se reporter sur ce point à notre chapitre 5 consacré au paradigme de l'*arakuaa*.



femme se souviendra de lui. Elle n'aura rien à lui donner, comme si elle avait quelque chose. C'est bien vrai que celui-là chasse toujours. Maintenant qu'il n'est plus là, que ses enfants pleurent inutilement en souffrant de la faim<sup>2236</sup>.

L'intérêt de cet extrait est qu'il se situe à la croisée des relations intra et inter-familiales, en opposant explicitement deux modèles éthiques. Le degré de réprobation suscité par le bovicide est mesurable aux commentaires des divers représentants de la justice missionnaire qui, du jésuite au sergent, en passant par le bourreau et l'*alcalde mayor*, ne condamnent pas seulement l'accusé à une peine très lourde (trois mois de prison au régime sec, aux fers et avec deux volées de 25 coups de fouet par semaine) mais exigent qu'elle soit appliquée avec les modalités les plus cruelles : la pitance du prisonnier est réduite au minimum, tandis qu'on le frappe avec un fouet sans doute particulièrement rigoureux. Nous sommes donc très loin du compte-rendu des procès qu'offrent des chroniqueurs tels que Cardiel, où le conflit oppose le bovicide au seul jésuite et où le crime est épongé par quelques coups de fouet, alors que nous sommes ici face à un conflit familial réprimé avec une sévérité maximale. Si le dossier prend de telles dimensions au Paraguay, c'est donc bien parce qu'il est lié à des tensions entre les Indiens eux-mêmes. Avant de tâcher d'en interpréter la portée, il nous faut d'abord nous interroger sur la vraisemblance de cette source unique. De ce point de vue, le doute n'est pas permis, car les divers livres d'ordres à notre disposition préconisent exactement la même peine pour tout acte de bovicide. Plus encore, si nous comparons celle-ci avec les punitions d'autres crimes de première gravité, à l'image de l'homicide avorté ou de la bestialité, nous notons que la mise à mort d'un boeuf domestique est punie identiquement. Loin de passer inaperçue aux yeux des législateurs missionnaires, cette parenté est présentée de façon explicite, puisque les uns et les autres sont châtiés au même endroit, si bien que les coups de fouets qu'ils reçoivent sont administrés sur le pilori (*rollo*) au centre de la place publique (*rollo*). Notons enfin que les « fers » (*cepo*, *grillo*) immobilisant les bovicides pouvaient être situés dans le second patio servant de boucherie : le condamné était, là encore, ironiquement soumis au supplice de Tantale.

[Ordre du Provincial Tomás Donvidas]. Les gouverneurs étant venus lors de leur visite ont souligné le manque de piloris et j'ordonne donc qu'on les installe : on y châtiara les vols de bœufs ou vaches et les homicides. Et on pourra y laisser les

<sup>2236</sup> Ibid. « Pa'i. Añeĩ. Kova'e ava embo'a itakupysãme. Alguazil. Neĩ cherúva. Pa'i. Ha'e einupã katupyryete 25 pype. Alguazil. Neĩ cherúva. [...] Sargento. Eguata pepe asote renda pia. Ma ndeñe'ëngetaetei piko ñeamã ahẽ. Eñombo'i toronupãte mburúpa. Eipysýi porãetegue chéve pia. Cheko nacheñembosaraiséi Tupã ñe'ẽ rehe, emoatãngatupyryete gue. Ejo ahẽ ápe, ijýva rehëve katúke eipyhy reĩ. Taipe'a katupyryete ahẽ amĩrĩ kasu ahe upe. To'a katupyryete nde rehe ra'e. Oguereko reko a'u poko ahẽ asote pohã ñande ahẽ. Ojavo'e rako ñnunga hosã hosãete a'ujete, ha'ete guamesã rupi vel guakosã rupi herãramo ako eguĩ nunga oñandu porãete. Pa'i. Neĩ alguazil, toiko evokói ava ndovi jukaháre mbohapy jasy jakatu toiko vyvakuápe, ha'e ikaruháramo peteĩ ña'ẽ mĩrĩ ñote tome'ẽ mayor jehúpe jepi, hápe mba'e apo mbohapy ñavõ toñenupã jepi, ha'e arete ñavõ ave rano. Alguazil. Neĩ cherúva, amboajéne cherúva. Neĩ peguata jaha vyvakuarópe. Tamoĩte nderĩma vyvakuápe, tambotĩ temburu. Ñva'e va'e a'u niã ñandetáva omomboriahuete jepi. Aipova'e rehe anga ñapirõngatueteva'e hese, cheri'y. Toñandu ahẽ ñembyahýi. Meguãĩramo amo hambireko jepe imae'ndu'a heséne. Anichepoñanóne. Ma mba'e amo rerekóvo tamo pa'e. Ajeko ahẽ ojeporaka ichupe jepi ahẽ. Anga po ta'y reta jepe okuavei ko'yte ñembyahýi rerojahe'o teĩvo ñandu. » Il faut ici remarquer que le bourreau renvoie lui-aussi à Dieu et présente les coups de fouet non pas comme un don d'entendement, mais bien comme un « remède » (*pohã*).

délinquants attachés quelques heures, selon les décisions des Pères, car tout est nécessaire afin d'apaiser Dieu<sup>2237</sup>.

[Ordre de Bernardo Nusdorffer]. [P]our le reste [...], en matière de vols et de dommages que font les Indiens et qui ne seraient pas matière à péché mortel [...], ne soyons pas scrupuleux, par exemple s'ils tuent des vaches et des bœufs, car tout cela relève du vol. Que Vos Révérences les traitent donc en conséquence<sup>2238</sup>.

[Ordre d'Antonio Machoni]. D'aucune façon nous ne devons omettre l'exécution de l'ordre selon lequel l'Indien qui fuira avec une autre femme que la sienne sera puni d'un village de son district à l'autre (c'est-à-dire tous ceux du fleuve Paraná d'une part et ceux de l'Uruguay de l'autre, s'il en fait partie), sur la place publique, en prévenant d'abord le Père supérieur. On exécutera le même châtimement avec les tueurs de bœufs, mais seulement dans les trois villages voisins de celui de l'Indien, pour faire exemple du grave dommage qu'ils font à leur village, et aux autres. Et on fera de même en Uruguay avec ceux qui fuient chez les Portugais, si on les capture et ils seront en outre exilés au Paraná avec leur femme et leurs jeunes enfants<sup>2239</sup>.

S'il est tout à fait compréhensible que l'homicide, la bestialité voire la trahison soient punis de la sorte, suivant des modalités qui restent bénignes en comparaison du droit colonial, comment expliquer que le bovicide, non pénalement répréhensible en Amérique hispanique, soit ici rapproché d'actes relevant de la lèse-majesté<sup>2240</sup> ? Dans un Paraguay missionnaire où les jésuites font, nous le savons à présent, tout pour bien différencier l'homme de l'animal, pourquoi traiter la mort d'un animal de trait comme s'il s'agissait d'un meurtre ? Surtout, comment comprendre cette violence répressive dans un contexte défini par l'abondance de milliers, si ce n'est de millions, de têtes de

<sup>2237</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 27r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 132. « *Los gobernadores, que vinieron a la visita, han echado de menos los rollos y así, ordeno que se pongan, a cuyo pie se castigarán los hurtos de bueyes y vacas y a los homicidas. Y podrán estar atados a ellos algunas horas los delinquentes, según les pareciere a los Padres, porque todo es necesario para aplacar a Dios.* »

<sup>2238</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 276. « *En lo demás, [...] por hurtos y daños que hacen, aunque no lleguen a pecado mortal [...] no seamos escrupulosos, verbigracia, si matan vacas y bueyes, etcétera, todo esto es hurto y a esto se arreglaren Vuestras Reverencias.* » Cet ordre, *a priori* contradictoire ou obscur, est plus aisé à comprendre si l'on considère, avec Cardiel, que l'abondance de bétail bovin au Río de la Plata a eu comme conséquence une réévaluation générale du vol de bovinés, considéré comme un péché mortel uniquement si la valeur totale du larcin dépasse les trois pesos. Le point de vue de Nusdorffer est donc peut-être dissonant en ce qu'il ne fait pas ici allusion au bovicide au sens strict. Cf. CARDIEL, Breve relación, *doc. cit.*, f°s 5v-6r.

<sup>2239</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 297-298 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 28r. « *De ninguna manera se omite la ejecución del orden de que el indio que se huye llevando a mujer ajena, sea por los Pueblos del distrito, como si es del Paraná en todos los de este río, y si es del Uruguay lo mismo, castigado en la plaza, avisando primero de ello al Padre superior. Con los que matan bueyes se ha de ejecutar el mismo castigo, pero solamente en los tres Pueblos vecinos al del indio, para el escarmiento, por el daño grave que hacen a sus Pueblos o a otros. Lo mismo se ejecutará por el Uruguay con los que se huyen a los portugueses, si los cogieren, y a más de darles el dicho castigo, sean desterrados al Paraná con su mujer e hijos pequeños.* » En d'autres termes, le bovicide est ce qui se rapproche le plus du crime de trahison.

<sup>2240</sup> Pour une comparaison avec les châtimements encourus pour les autres crimes évoqués, voir COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 117-120, 136-137, 238 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f°s 26v-27r, 28r-28v ; voir aussi DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 597-598. Ces mêmes réglemets fixent un nombre maximal de coups de fouet (simultanés ?) de 25 pour les hommes et de 12 pour les femmes.

bétail ? Si nous analysons la chronologie de la législation missionnaire en matière de répression du bovicide, nous découvrons que cet acte n'est pas cité dans les premières Ordonnances de Nicolás Mastrili Durán (vers 1620), qu'il apparaît dans le Règlement de Tomás Donvidas (vers 1680) et qu'il devient incontournable à partir de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, sous Bernardo NUSDORFFER (vers 1730) puis Antonio MACHONI (vers 1740). De l'un à l'autre, le bovicide passe du statut de simple vol à celui de crime contre l'ordre public devant être châtié de manière itinérante, pour faire exemple. Sans doute, la gradation dans la sévérité législative jésuite doit être mise en relation avec les difficultés d'approvisionnement des missions en bétail après la phase d'abondance des décennies 1680-1710, la découverte des *vaquerías* par les Espagnols et les Portugais, mais aussi et surtout l'essor du trafic de cuir, de suif et de langue avec les commerçants anglais, ayant lentement décimé les hardes marronnes, jusqu'à la situation de crise aigüe des années 1740-1750, correspondant de fait au provincialat Machoni<sup>2241</sup>. Cette conjoncture préoccupante, qui est celle de la mise en place forcée du régime d'*estancias*, est d'autant plus décisive que, contrairement à la manne marronne, quantitativement majoritaire, le nombre de bœufs de trait domestiqués à la disposition des missionnaires est modeste. Car, en définitive, qui sont ces précieux *ndovi* et ces *cherymba* « éduqués » ?

Selon Cardiel, ces animaux sont de simples taureaux sauvages âgés de quatre à cinq ans, capturés au lasso puis affamés deux ou trois jours durant avant d'être brisés en les forçant à charrier des rondins de bois. Comme le précise Sepp, ils ne sont pas tous castrés, même si les Guaraní savent pratiquer cet acte et leur couper les cornes. Nous sommes malgré tout bien loin des standards européens, où un boeuf de trait nécessitait des années de dressage et de fréquentation quotidienne de ses maîtres pour être correctement formé. S'il y a « éducation » (ou « punition ») par les Indiens, celle-ci est brutale et brève<sup>2242</sup>. Comme nous l'avons vu à propos des chevaux, décimés par leurs cavaliers, les bœufs missionnaires se caractérisent en effet par une espérance de vie extrêmement limitée, liée au fait que leurs bouviers les laissent la journée entière sous le joug, sans les nourrir ni les abreuver. Sepp et Cardiel narrent alors à l'envi leurs déconvenues : le premier découvre ainsi lors des labours que, sur les 2.000 animaux domestiqués recensés dans sa mission, seuls 600 sont réellement en vie, tandis que le

<sup>2241</sup> Sur ce désastre, voir MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 33-36, 42, 47-57, 52-54 ; CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f<sup>os</sup> 5v-6r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 347-351 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 117-119, 143-144 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. I, p. 17-18 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 79-83 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 486-490 ; CONI, « Historia de las vaquerías del Río de la Plata », art. cit., p. 281, 286-295, 324-333, 338 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 101-108, 143, 147-153 ; MAEDER, *Misiones del Paraguay*, op. cit., p. 145-146, 153-154, 185-187, 194-195, 201-219, 226-230 ; BOTELLA-ORDINAS, « Livestock », art. cit. ; voir en particulier PELOZATTO REILLY Mauro L., « El desarrollo de la ganadería vacuna y las unidades productivas en la Buenos Aires colonial: entre la extinción del ganado cimarrón y las estancias de cría diversificada (1723-1759) », *Historia Digital*, vol. 17, n<sup>o</sup> 30, 2017, p. 155-185 ; p. 156, 168-169, 184, 171 ; ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, op. cit., p. 44-45.

<sup>2242</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 76-77 ; SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 40 ; comparer avec DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, op. cit., p. 90.

second, écrivant plusieurs décennies plus tard, divise ses 800 bœufs en deux moitiés séparées en deux groupes de 200 et soumis à rotation quotidienne, car les animaux ne font pas long feu sous supervision indienne : « on ne leur donne ni à manger ni à boire en raison de l'incurie généralisée et de l'absence totale de compassion envers l'animal ou de raisonnement pour sa conservation »<sup>2243</sup>. Rappelons enfin l'absence de médecine vétérinaire au Paraguay ainsi que la prégnance des menaces (herbe toxique, zoonoses, parasites, prédateurs, foudre...), dans un contexte où les veaux sont négligés puisque la reproduction contrôlée du cheptel missionnaire est presque inexistante. À l'image du bovicide, dont elle est la forme atténuée, la maltraitance apparaît dans le vocabulaire ainsi que dans l'*Arte* de Restivo, où elle donne matière à exemples grammaticaux, en lien avec des faits qui n'apparaissent pas dans les ouvrages des années 1640 et 1680.

Renverser les vaches après les avoir guidées sur un chemin trop étroit, où elles se sont progressivement renversées les unes les autres [*atropellar las vacas por haberlas llevado por un camino estrecho, se fueron atropellando*]. *Oñomopa'ãvo vaka ojoity ity joguerekóvo tape mini rupi gueraháramo*<sup>2244</sup>.

Tu as rendu les boeufs rachitiques en les empêchant de se nourrir [*has desmedrado los bueyes no dejándolos comer*]. *Eremboai novi imongaruẽyramo*<sup>2245</sup>.

Les vaches s'enfuient quand on ne prend pas soin d'elles. *Oñembo-saeta vaka ojebe oñangarekoẽyramo* [...] Ils font que les vaches s'enfuient, lorsqu'ils ne prennent pas soin d'elles. *Ombosaeta vaka hese oñangarekoẽyramo*<sup>2246</sup>.

*Ai*. Rachitique. *Vaka i'aiva'e*. Vaches rachitiques. *Eremboatũka ndovi ñembyahyĩ pype*, tu as rendu les bœufs rachitiques en les affamant<sup>2247</sup>.

*Vaka omanõei'va'e*. Ils disent cela des vaches qui meurent toutes seules<sup>2248</sup>.

*Chereko rebequarete cherymba omano*. Le boeuf qui faisait mon jardin est mort<sup>2249</sup>.

Ce n'est donc pas un hasard si les mémoires administratifs insistent autant sur la nécessité de domestiquer le plus de bœufs possible car, suivant le constat précoce de Jarque, ces derniers sont en état de manque chronique, si bien que les inventaires dressés à l'époque de l'expulsion ne dénombrent que 5% de bétail docile (41.000 sur 765.000 têtes au total). Du temps de Sepp, un état des lieux partiel de la mission de San Carlos n'indique ainsi que 90 bœufs de trait pour un total de 35.000 « vaches »

<sup>2243</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 181-183 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 77. « [El indio] ni les da de comer ni beber por su gran incuria, y no tener compasión alguna con el animal, ni discurso para su conservación. » Voir notre chapitre 2 pour un état des lieux des limites zoo-techniques de l'élevage bovin missionnaire.

<sup>2244</sup> MYMBA 1722-1623.

<sup>2245</sup> MYMBA 1722-1847.

<sup>2246</sup> RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.79. « *Se alzan las vacas, no cuidando de ellas. [...] Hacem alzar las vacas, no cuidando de ellas.* » *Oñembo-saeta* est ici une variante de *oñembo-saete*. Ces exemples soulignent la différence entre la forme dite réciproque *-je-* et la forme factitive *-mbo-*. Ils illustrent la capacité de la langue guarani à exprimer l'agentivité des bêtes puisque, dans le premier cas, elles s'enfuient de leur propre chef tandis que, dans le second, elles y sont poussées.

<sup>2247</sup> *Ibid.*, p. II.125. « *Desmedrado. [...] Has desmedrado los novillos con el hambre.* »

<sup>2248</sup> *Ibid.*, p. II.158. « *Dicen a las vacas que mueren de suyo.* »

<sup>2249</sup> *Ibid.*, p. II.163. « *Murió mi novillo que hacía mi chacra.* » La glose signifie littéralement « mon animal domestique qui faisait mon profit est mort ». Il s'agit sans doute d'un des rares indices lexicaux d'attachement particulier à un individu.

marronnes<sup>2250</sup> ! Faut-il pour autant en déduire que la cause des procès en bovicide tient uniquement à la rareté de ces animaux « doués de raison » ? La répression de leur mise à mort est-elle le fait des seuls jésuites désireux de ménager une ressource motrice absolument décisive pour la culture du blé ou de lin et pour la construction de leurs Réductions ? En d'autres termes, le rapport intime entretenu par le frère aîné à « son » *cherymba* bovin relève-t-il de la pure convention littéraire ? De fait, nous avons de très bonnes raisons de douter de la proximité effective des Guarani envers leurs bêtes, si nous considérons, avec Erica Fudge et Virginia DeJohn Anderson, qu'en Europe à la même époque, les bœufs de trait étaient des animaux communaux, non individualisés ni nommés car souvent destinés à terme à l'abattoir<sup>2251</sup>. C'est bien plutôt la vache à lait, compagne quotidienne de sa maîtresse de longues années durant, qui est l'objet de la plus forte personnification. Or, nous savons que l'activité laitière paraguayenne est non seulement extrêmement limitée, mais aussi exclusivement masculine. Tout semble donc concourir pour éloigner les Guarani de leurs bœufs, parqués loin de leurs foyers dans des *corrales* communaux sous étroite surveillance. Mais précisément, les bouviers triés sur le volet parmi l'élite chrétienne pour les protéger, ces *ndovi rerekuára* les plus « capables » et « raisonnables », n'ont-ils pas développé une affection particulière pour les bêtes placées sous leur protection<sup>2252</sup> ? Le « frère aîné » n'était-il pas l'un des leurs ?

Si nous passons outre le discours jésuite homogénéisant, faisant de tout Indien un bourreau bovin en puissance, nous pouvons identifier une série d'indices semblant aller dans le sens d'une telle hypothèse. Considérons d'abord les *Diálogos en guaraní* eux-mêmes, qui transposent sous forme dialoguée les instructions pastorales de Sepp sur le fait d'alterner régulièrement les bêtes de trait à la tâche afin de les ménager, rôle qui incombe à un « préposé aux champs » (*yvyra'ija ñumenguára*) très peu mentionné par les chroniqueurs<sup>2253</sup>. On prend soin de faciliter le labeur des bœufs en leur nettoyant le chemin, en les remplaçant de temps en temps par d'autres bêtes et en leur donnant de l'herbe en récompense. Développées sur de nombreux chapitres relevant autant de la culture des champs que des chantiers de construction, les échanges entre *ndovi rerekuára* révèlent qu'ils sont capables d'identifier leurs animaux, leur robe (*sapi, tovaĩ, vajo, overo pytã*), leur taille (*karape*) et leur caractère, certains étant plus forts (*vakaete*) tandis que d'autres sont plus « éduqués » (*toro mbo'epy*), raison pour laquelle on les place au devant des attelages, afin qu'ils « enseignent » leur tâche aux autres, moins « rationnels », tout

<sup>2250</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 305 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 175-176, 181, 219, 425 ; HERNÁNDEZ, *Misiones del Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 544-546 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 328-342 ; MAEDER, *Misiones del Paraguay*, op. cit., p. 292-293 ; les bêtes de trait sont rares et précieuses dans toute la région selon CONI, « Historia de las vaquerías del Río de la Plata », art. cit., p. 262, 342 ; PELOZATTO REILLY, « El desarrollo de la ganadería vacuna », art. cit., p. 178.

<sup>2251</sup> DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, op. cit., p. 91-93, 111-112 ; FUDGE, *Quick Cattle and Dying Wishes*, op. cit., p. 13, 16, 19, 42, 59-61, 63, 66, 80-82, 84-85, 108, 117-118, 123.

<sup>2252</sup> Voir notre chapitre 8 pour un portrait plus détaillé de cette élite pastoraliste appartenant aux congrégations laïques.

<sup>2253</sup> SEPP, « Algunas advertencias », art. cit., p. 37, 40, 44 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 24-29, 71-75, 119-121, 208-228.

comme des soldats apprennent avec le temps à se mettre en formation ! On souligne le fait qu'il ne faut pas frapper le bétail ni l'aiguillonner cruellement, qu'il est nécessaire de lui parler pour lui donner du courage et d'identifier les bêtes ayant peur, afin de les apaiser. Le « bien-être de nos animaux domestiques » (*orerymba rereko katurã*) est même une expression courante dans le manuscrit de Luján, où les pâtres sont en mesure de soigner les vers intestinaux des bovins et revendiquent le fait « de compatir » avec les animaux du trait (*aiporiahuwereko*). Le manuscrit Göllich dispose même d'un fragment relatant l'altercation de deux charretiers à propos de l'état de leurs bêtes épuisées, faute qu'ils se rejettent mutuellement<sup>2254</sup>. En somme, l'ensemble de ces dialogues mettent à jour un rapport intime aux bovinés, qui peut être résumé par l'occurrence de deux concepts politiques centraux, bien connus de la philologie du guarani, ici appliqués à des non-humains : « l'amour » d'une part (*ayhu*) et « le soin » (*porerekua*), devenus des valeurs cardinales de la morale missionnaire en permettant de penser l'asymétrie entre élite et petit peuple, mais aussi entre les bouviers dévots et « leurs » boeufs de trait<sup>2255</sup>.

De fait, les *Diálogos en guaraní* ne sont pas les seuls à témoigner d'une telle pitié pour le bétail, que l'on retrouve aussi bien dans les quelques rares recettes vétérinaires des manuels de médecine que dans les prières de bénédiction du bétail gribouillées en latin à la fin d'un manuel de rites manuscrit et répondant sans doute à une demande des vachers indiens. Divers documents historiques rédigés en guarani, à l'image d'une traduction de la chronique de Del Techo ou un mémoire retraçant l'histoire du village de Yapeyú entre 1657 et 1708 sont en outre essentiellement consacrés à remémorer la genèse du bétail missionnaire et l'histoire de sa défense face aux nombreuses menaces qui l'assaillent, entre colons espagnols, Portugais et Indiens insoumis. Yapuguay se fait lui-même l'écho de ces préoccupations au niveau de son catéchisme, en notant dans l'explication du Troisième Commandement que Dieu a préconisé de laisser se reposer les boeufs de trait les dimanche, observation qui renvoie directement à l'idée d'une intégration du bétail au sein de la communauté sociale et religieuse, très présente dans l'Ancien Testament mais niée par le Nouveau<sup>2256</sup>. Il y a paradoxalement beaucoup de la vieille conception juive de la communauté de destin anthropo-zoologique dans ce discours paraguayen, qui doit peut-être aussi son succès au fait que la domesticité connotée par le terme *cherymba* renvoie aussi aux pratiques d'appropriation guarani, fondées sur la personnification et l'humanisation de rares individus animaux traités en

<sup>2254</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 124-129.

<sup>2255</sup> BODIN Capucine, « The Political Language of Love in Guaraní in the Missions of Paraguay (1750–1810) », *Journal of Iberian and Latin American Studies*, vol. 28, n° 2, 2022, p. 221-238 ; p. 224-228, 231.

<sup>2256</sup> ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], *doc. cit.*, p. II.36 ; ANONYME, *Ordo baptismi parvulorum*, *doc. cit.* ; ANONYME, « Memoria para las generaciones venideras, de los indios misioneros del Pueblo de Yapeyú », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, s.d.<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 546-549 ; Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: ms. I.16.2.19, DEL TECHO Nicolás, *História do Paraguai em guarani*, ANONYME (trad.), San Carlos, 1756, p. 76 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.138, III.46-47 ; sur la position juive contreposée à celle du christianisme, voir DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 64-70, 79-91.

membres des familles, choyés comme des enfants et donc frappés du plus strict tabou alimentaire. Les vachers chrétiens ne prolongeraient-ils pas cette relation à travers le bétail et les formes d'empathie que les jésuites préconisent ? Cette hypothèse semble solide si nous tenons compte du fait que, contrairement au reste du bétail destiné à la consommation et donc incompatible avec le paradigme de l'appivoisement, les bœufs de trait sont protégés et ne doivent pas faire l'objet de rapports de prédation, tandis que le contrôle de leur reproduction n'est pas un enjeu majeur, à l'image des *cherymba* condamnés à une stérilité éternelle. Or, si cette superposition entre *cherymba* et bétail a pu faire florès dans les rangs de l'élite la plus proche des ignatiens, représentée ici par un frère dont l'aïnesse est tout à fait symbolique, il y a fort à parier que la position « mineure » incarnée par le cadet a dû s'exprimer par le refus obstiné d'un tel rapport.

Il faut en effet nous rappeler que l'introduction du bétail bovin auprès des Guarani charrie un violent passif d'hostilité voire d'inimitié entre les Indiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et les troupeaux élevés par les colons, lesquels ont généré des conflits en raison des lourds dégâts dans les jardins et de l'effondrement démographique indien consécutif. Si les créoles puis les franciscains sont les premiers à promouvoir le bétail parmi les Guarani chrétiens, il est remarquable que l'un des principaux mouvements de « libération chamanique » des années 1580, celui des apostats Overa et Guairaca, ait débuté par la mise à mort d'une vache, dont les cendres répandues aux quatre vents ont signifié la déclaration d'une guerre totale envers les Espagnols et leurs animaux, suivant un scénario bien documenté dans le reste des Amériques. Il faut attendre les Ordonnances d'Álfaro, au cours de la première décennie du XVII<sup>e</sup> siècle, pour que les cultures indiennes se voient théoriquement protégées des excès causés par les pâtures coloniales, alors que, à la même période, le gouverneur Hernandarias rend le recours aux *estancias* bovines et à l'aire obligatoires dans les *pueblos de indios*<sup>2257</sup>. Il n'est donc pas surprenant que les premiers récits de confrontation des néophytes guarani au bétail bovin que les jésuites introduisent dans le Guayrá soient marqués par la terreur et surtout par le vif refus des Indiennes, n'acceptant pas de prendre en charge le soin de ces *cherymba* d'un nouveau genre, que leurs maris préféreraient volontiers chasser. Un siècle plus tard, les chroniqueurs, Cardiel le premier, observent que les bovicides sont en majorité issus des rangs des apostats retournés à la vie libre et se consacrant au pillage des *estancias* en guise de revanche<sup>2258</sup>. Est-il exagéré de postuler que ces « rebuts des villages » (*hez del pueblo*), comme les nomment les Pères, prolongent en réalité une attitude de rivalité envers les bovinés ou plutôt envers les bovinés en tant que bétail,

<sup>2257</sup> BARCO CENTENERA, *Argentina, op. cit.*, f° 167v ; NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains, op. cit.*, p. 76 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 419 ; CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural, op. cit.*, p. 49-81, 118-120, 135-140 ; CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 82, 92 ; pour d'autres révoltes indiennes anti-bovines, voir EARLE, *The Body of the Conquistador, op. cit.*, p. 161. Voir aussi notre introduction à propos de ce contexte.

<sup>2258</sup> CARDIEL, *Carta-relación, op. cit.*, p. 140, 143-144, 178 ; CARDIEL, *Declaración, op. cit.*, p. 291 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay, op. cit.*, p. 71-72, 96 ; les établissements pastoraux missionnaires sont fortifiés selon OLIVER, *Breve noticia, doc. cit.*, f°s 23v-24r.

puisqu'eux souhaitent les traiter exclusivement comme du gibier ? Les *cartas anuas* de la décennie 1730, marquée par les famines, les guerres et les épidémies, ne font-elles pas état d'un mouvement de désertion massif inspiré par des apostats s'en prenant aux vachers et aux « agriculteurs » (*agricultores*) et causant une guerre civile missionnaire entre pasteurs et chasseurs ? Le procès des *Diálogos en guaraní* annonce-t-il ce conflit ?

On pouvait voir des troupes de 80 à 100 Indiens (sans comptabiliser les femmes de mauvaise vie ou les nouveau-nés, dispersés aux quatre vents par la faim), qui erraient d'une *estancia* à l'autre, attaquant et tuant cruellement les bergers ayant la garde du bétail. Les chemins publics étaient inondés de vraies troupes de voleurs, qui s'en prenaient aux voyageurs, les dépouillant de tous leurs biens et les tuant en cas de résistance. La témérité de ces gens-là est arrivée à un tel point que les agriculteurs [*agricultores*] ont dû leur livrer de véritables batailles, car ces pauvres, pour défendre leurs semis, leur bétail et leur propre vie face aux bandits, ont dû prendre les armes jusqu'à vaincre et capturer par la force plusieurs des agresseurs, qui ont été tués en cas de résistance<sup>2259</sup>.

Au-delà du rejet des jésuites, du christianisme et de l'agriculture à l'européenne, la revendication de l'éthique cynégétique traditionnelle a également pu jouer un rôle important dans ce mouvement anti-bovins, dont le bovicide a dû être l'expression la plus visible. Rappelons que le condamné du procès souligne ses talents de chasseur et que son frère aîné, le Père et les autorités municipales les tournent en dérision. Cette confrontation entre deux paradigmes, l'un prédateur, l'autre domesticateur, n'est pas sans nous rappeler la très vive altercation étudiée par Mickaël Orantin et Joaquín Ruiz Zubizarreta entre deux chasseurs, l'un prônant la générosité traditionnelle, l'autre le fait de ne partager le gibier qu'entre membres d'une même famille, le premier entrant ainsi en contradiction avec la politique jésuite de contrôle de la circulation de la viande et le second la renforçant implicitement<sup>2260</sup>. Il semble en aller de même avec les deux frères, dont l'un défend le monopole ignatien de la distribution carnée, sans doute car il bénéficie d'une double ration au titre de sa proximité avec les Pères, tandis que l'autre remet en question cet état de fait et se voit donc condamné au régime sec, avec toute sa famille. Il y a fort à parier que ce type de profil récalcitrant est précisément celui qui grossit par la suite le rang des apostats, à la première famine venue. Considérons enfin, pour bien saisir les enjeux d'une telle attitude, que le bétail au cœur de ces controverses a sans doute lui-même été des plus récalcitrants, si nous nous souvenons du récit de Dobrizhoffer notant que les bovinés marrons du Paraguay sont massifs, farouches et

<sup>2259</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 569-570. « Podían verse tropas de 80 hasta 100 indios (no contándose las malas mujeres ni los párvulos, a los cuales desparramó el hambre por todas partes), los cuales vagaban por las estancias, asaltando y matando cruelmente a los pastores que cuidaban del ganado e inundaban los caminos públicos, atropellando tropas enteras de ladrones a los viajeros, despojándolos de todo lo que tenían y, en caso de resistencia, acabando con ellos. Llegó a tanto el atrevimiento de aquella gente, que tuvieron que librar con ellos verdaderas batallas los agricultores, pues estos pobres, para defender sus siembras y ganados y su misma vida contra los salteadores, tuvieron que ponerse bajo armas, logrando vencer y capturar en la lucha a algunos de los asaltantes y, en caso de resistencia, los mataron. » Voir notre chapitre 8 pour plus de détails sur ces guerres civiles des années 1730, où les « camps » en présence sont mal définis, car de nombreux membres de l'élite dévote indienne font aussi sécession.

<sup>2260</sup> RUIZ ZUBIZARRETA et ORANTIN, « Poraka ? », art. cit. Se reporter à notre chapitre 2 sur ce conflit cynégético-pastoral.



agressifs, plus proches du cervidé que du paisible ruminant européen<sup>2261</sup>. Nous avons aussi vu que la méthode de domestication guarani laissait beaucoup à désirer et était fondée sur l'épuisement puis la soumission brutale des animaux. Il est donc probable que ces *cherymba* n'en aient souvent eu que le nom et aient conservé un comportement proche du gibier, constituant une tentation supplémentaire pour les chasseurs indiens.

Si d'autres auteurs font, tels Julia Sarreal et Mickaël Orantin, du refus du bétail européen la conséquence de la répartition traditionnellement genrée des tâches chez les Guarani d'une part ou, d'autre part, du peu de valorisation symbolique des pâtres par les jésuites (paradoxalement à l'inverse des artisans qui, eux, disposent de rations doubles de viande), nous considérons pour notre part que cet échec pastoral doit être relativisé, dans la mesure où l'élite dévote des missions semble s'être prise d'affection pour le bétail, mais s'est trouvée confrontée à une majorité de voisins et de voisines peu prompts à partager leur passion<sup>2262</sup>. C'est, à notre avis, cette situation explosive qui a poussé les jésuites à développer une législation particulièrement répressive envers le bovicide, répondant tout à la fois à la nécessité de protéger un stock restreint de bœufs de trait et au souhait des Indiens dévots de voir « leurs » bêtes défendues face aux excès cynégétiques des pratiquants de la chasse traditionnelle, ceux-là mêmes dont la principale occupation est la poursuite du pécaré dans les bois ou la mise à mort des hardes marronnes dans les *vaquerías*. Dans la mesure où ce petit secteur pro-bovin est aussi celui que les missionnaires considèrent comme le plus « raisonnable », il allait de soi de conférer un statut exceptionnel, lui-même « raisonnable », à leurs *cherymba*, par opposition aux bovicides « irrationnels » (à l'image des Indiens insoumis et du gibier), dont la punition consiste précisément dans le fait d'être fouetté, « éduqué », « châtié » pour « acquérir de l'entendement » (processus qui est exactement celui que l'on utilise afin de transformer un animal marron en boeuf de trait...). Si cette hypothèse s'avère correcte, cette conjonction d'intérêts entre les ignatiens et leurs vachers expliquerait pour quelle raison, dans un territoire ayant aboli la peine de mort, le bovicide est puni avec les mêmes modalités qu'un homicide, à une époque où, à l'exception de quelques mesures pionnières en Irlande puis dans les colonies anglaises sous influence quaker, l'Europe n'a pas encore légiféré sur les maltraitements infligés au bétail. Remarquons par la même occasion que les rares cas de jurisprudences appliquant la peine de mort pour bovicide sont précisément documentés, aux Amériques, dans les situations de fortes tensions entre colons et Indiens, ces peines s'appliquant évidemment en premier lieu à ces derniers<sup>2263</sup>. L'observation est d'une importance réelle, car elle pourrait faire du Nouveau Monde un creuset jusque-là négligé de la législation protégeant le bétail.

---

<sup>2261</sup> Voir, également sur ce point, notre chapitre 2.

<sup>2262</sup> SARREAL, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life », *art. cit.*, p. 101-102, 109, 115-116 ; ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe*, *op. cit.*, p. 106-108, 114-116.

<sup>2263</sup> THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, *op. cit.*, p. 247-248 ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, *op. cit.*, p. 102, 124, 182, 194 ; KALOF, *Looking at Animals*, *op. cit.*, p. 125.

Quoi qu'il en soit, si nous remarquons, avec Carlos Fausto, que la conversion coloniale des Guarani au christianisme explique sans doute comment ce peuple est passé d'une promotion de la férocité guerrière, cynégétique et sanglante à une éthique fondée sur le contrôle de soi, l'amour et le végétarisme, il y a fort à parier que la répression jésuite du bovicide a partie liée avec cette transition<sup>2264</sup>. En guise de modèle explicatif, nous considérons que la meilleure clé d'analyse de ce phénomène est celle que propose Tim Ingold dans sa définition du « pastoralisme carnivore » (ou *carnivorous pastoralism*) vis-à-vis de la chasse. Selon Ingold, cette dernière se définit par le fait que les chasseurs exercent une propriété sur le gibier mort et tirent leur prestige de leur générosité redistributive, tandis que les pâtres « carnivores » revendiquent la propriété d'un bétail vivant qu'ils chassent et gardent pour eux, sans en tirer d'autre produit que leur viande et d'autres matériaux non comestibles (à l'inverse direct du « pastoralisme laitier » ou *milch pastoralism*)<sup>2265</sup>. Ce qui nous intéresse dans le paradigme formulé par Ingold est que la transition de la chasse vers le pastoralisme « carnivore » implique selon lui de très profondes tensions sociales, l'éthique prédatrice des uns entrant en concurrence avec les intérêts protecteurs des autres, dont l'accumulation de têtes de bétail rompt avec la réciprocité cynégétique et engendre une plus forte stratification du groupe en transition, comme cela semble être le cas dans les missions avec l'élite proche des jésuites, accaparant les postes de vacher et de boucher. Or, il semble bien que ce qui soit à l'œuvre autour du bovicide soit l'opposition entre des pâtres tentant de protéger « leurs » animaux vivants, tandis que des chasseurs revendiquent le droit de les tuer puis d'en distribuer la viande comme s'il s'agissait d'un gibier quelconque. Telle semble être la différence, fondamentale, entre le fait de « chasser » (*jeporaka*) un boeuf parmi d'autres ou de considérer que cet acte relève de la « mise à mort » (*juka*), très proche de l'homicide, car supprimant un membre la communauté missionnaire<sup>2266</sup>.

À l'issue de notre inventaire des pratiques anthropo-zoologiques réprimées par les manuels de confession en guarani et ayant pu donner lieu à des procès animaliers au sein des Réductions, il apparaît que trois frontières ontologiques semblent avoir fait l'objet de transgressions constantes, bien que peu reconnues par les sources externes : d'une part, l'idée selon laquelle le langage articulé (*ñe'ẽ*) serait le propre des humains « rationnels », contestée par les chamanes parlant à leurs oiseaux-augures ou esprits « familiers » mais aussi par les missionnaires eux-mêmes en cas d'invasion de nuisibles, lorsqu'ils exorcisent des nuées de criquets ; d'autre part, le refus du mélange des corps des hommes et des animaux ainsi que des risques d'hybridation et de consanguinité qui en découlent (*jepota*, *ra'y*, *memby*, *me*), connus par les Guarani vis-à-vis du gibier mais réactivés et développés par l'introduction du bétail, si bien que la bestialité devient le

<sup>2264</sup> FAUSTO, « Se Deus fosse Jaguar », *art. cit.*, p. 387, 396, 399, 404.

<sup>2265</sup> INGOLD Tim, *Hunters, Pastoralists, and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1980, p. 2-4, 23-25, 89, 99-101, 121, 144, 161, 170, 223, 240-245, 260-261, 295.

<sup>2266</sup> Les thèses d'Ingold ont été appliquées au Río de la Plata colonial par MORAES, « Cazadores y pastores », *art. cit.*

paradigme du péché créé involontairement par l'évangélisation car consubstantiel à toute pastoralisation ; enfin, l'exclusion théorique des bêtes hors de la communauté humaine, au titre de leur absence d'entendement, qui nie également le fait que les tuer relève du meurtre (*arakuaa, juka*), tout en les tenant pour coupables en cas d'homicide. Cette doctrine centrale pour l'anthropologie chrétienne est vivement remise en cause au Paraguay, d'abord par l'absence du porc comme espèce la plus souvent mise en cause, ensuite en raison du statut exceptionnel accordé aux bœufs de trait, essentiels dans la vie quotidienne mais aussi sujets d'une parenté nouvelle pour l'élite chrétienne, les traitant en alliés proches et réclamant justice dans les cas de bovicide aux mains de chasseurs ne traitant pas le bétail autrement que comme un simple gibier. Il ressort de cette étude non seulement que les frontières relationnelles de l'humanité s'avèrent bien plus poreuses qu'escompté, mais aussi qu'elles se déclinent, au sein de la population missionnaire, entre des cercles dévots traitant les bovins en rationnels mais copulant à l'occasion avec le bétail, et un petit peuple dissimulant des chamanes qui écoutent les oiseaux tout en niant qu'un boeuf puisse être adopté<sup>2267</sup>. C'est ce hiatus social, cette cassure profonde au sein de la population missionnaire, révélée par des rapports à l'animal opposés, mais jamais totalement réductibles au catholicisme post-tridentin ni au chamanisme animiste, qu'il nous faut à présent tenter d'approfondir et de saisir, en laissant de côté les lexiques et les catégories pour étudier les récits qui les ont incarnés.

---

<sup>2267</sup> Comme nous aurons l'occasion de le démontrer dans les trois chapitres suivants, cette bipartition des habitants des missions entre partisans et opposants au pastoralisme jésuite doit nous pousser à relativiser l'idée des Réductions en tant que communauté hybride homogène, fédérée par un élevage extensif univoque.





# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse Jean Jaurès

---

Présentée et soutenue par

**Thomas Brignon**

Le 8 décembre 2023

**Entre le boeuf et le jaguar : une histoire des relations anthropo-zoologiques dans les missions jésuites des Guarani (Paraguay, 1687-1737)**

*Volume II*

---

École doctorale : **TESC – Temps, Espaces, Sociétés, Cultures**

Spécialité : **Études ibériques et latino-américaines**

Unité de recherche

**FRAMESPA – France, Amériques, Espagne, Sociétés, Pouvoirs, Acteurs**

Thèse co-dirigée par

**Sonia V. Rose et Capucine Boidin**

Jury

**Cândida Barros**, examinatrice

**Capucine Boidin**, co-directrice

**Philippe Erikson**, rapporteur

**Juan Carlos Estenssoro**, examinateur

**Arnaud Exbalin**, rapporteur

**César Itier**, examinateur

**Aliocha Maldavsky**, examinatrice

**Sonia V. Rose**, directrice



**Université Toulouse Jean Jaurès  
Laboratoire FRAMESPA**

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ  
Spécialité Études ibériques et latino-américaines

**Entre le boeuf et le jaguar :  
une histoire des relations anthropo-zoologiques  
dans les missions jésuites des Guarani  
(Paraguay, 1687-1737)**

**Thomas Brignon**

Présentée et soutenue publiquement  
**Le 8 décembre 2023**

Thèse co-dirigée par  
**Sonia V. Rose et Capucine Boidin**

JURY

**Cândida Barros**, examinatrice  
**Capucine Boidin**, co-directrice  
**Philippe Erikson**, rapporteur  
**Juan Carlos Estenssoro**, examinateur  
**Arnaud Exbalin**, rapporteur  
**César Itier**, examinateur  
**Aliocha Maldavsky**, examinatrice  
**Sonia V. Rose**, directrice





**3. PARTIE III.  
DU CÔTÉ DU JAGUAR :  
LA PASTORALISATION  
GÉNÉRIQUE**



### 3.1. CHAPITRE 7. AUTEURS INDIENS ET BESTIAIRE LOCAL

Au cours des trois chapitres précédents, de nouveaux paradoxes sont venus s'ajouter à ceux que nous avons identifiés au début de notre réflexion. Nous savions qu'une indéniable hispanisation des champs lexicaux animaliers, notamment à travers l'élevage et l'équitation, s'était accompagnée d'une résilience remarquable de la chasse, la pêche et la cueillette et, avec elles, de la connaissance de la faune locale. Nous avons à présent découvert que le même constat pouvait être formulé à propos de la notion même d'animal, de l'anthropologie missionnaire et des pratiques tendant à franchir la frontière imperméable que les jésuites ont tenté d'établir entre humains et bêtes. Que ce soit à travers l'influence des mascottes apprivoisées venant troubler la limite entre sauvage et domestique, la survie souterraine de l'animisme ignorant la distinction entre être irrationnels et rationnels ou encore la prolongation d'une certaine continuité dans la conceptualisation du langage, de la parenté et des morts non-humains, nous avons été amenés à douter de la capacité de la langue « réduite » par les missionnaires à faire table rase vis-à-vis des ressources idiomatiques, des systèmes de représentation et des répertoires de pratiques profondément enracinés dans le guarani et chez les Guarani.

Ce faisant, nous avons pris conscience de la grande complexité des Réductions et de leur société, où certaines missions reposent sur l'élevage ovin tandis que d'autres exploitent les abeilles mélipones, où les notables idolâtrèrent leurs chevaux, où certains Pères apprivoisent des caïmans, où les « vieux chrétiens » perçoivent un boeuf de trait comme plus humain qu'un non-Guarani convers, où les jésuites parlent aux criquets alors que leurs bergers indiens, pourtant dévots, ont des rapports sexuels avec le bétail et font des procès aux chasseurs tuant les bêtes qu'ils ont éduquées. Impossible donc d'opposer en bloc animaux américains et européens, Indiens et ignatiens, sauvagerie et domesticité, la meilleure incarnation de cette transversalité étant le cacique Nicolás Yapuguay et son directeur Pablo Restivo, fins connaisseurs de la scolastique thomiste, mais aussi promoteurs d'une idée d'*araknaa* transcendant tout binarisme essentialiste. Afin de désigner ce type de « collectif » ou de « communauté » hybrides, au sens où l'entendent Bruno Latour et Dominique Lestel, l'historiographie coloniale nous offre de nombreux outils heuristiques. Entre « occidentalisation » et « indianisation », faut-il voir dans les missions un *middle-ground* anthropo-zoologique, un espace marqué par un métissage animalier généralisé ou encore un cas unique d'ethnogenèse par la faune, à la confluence entre catholicisme et chamanisme<sup>2268</sup> ? De notre point de vue, plus que la qualification de ces phénomènes, c'est surtout leur explication que nous devons ici

---

<sup>2268</sup> WHITE, *Le Middle Ground*, op. cit. ; GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris : Pluriel, 1999<sup>2012</sup> ; SCHWARTZ Stuart B. et SALOMON Frank, « New Peoples and New Kinds of People: Adaptations, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era) », in SCHWARTZ Stuart B. et SALOMON Frank (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, vol. 3, p. 443-501. Comme nous l'observerons, ces trois approches ont récemment renouvelé l'historiographie des Réductions.

privilegier, en menant l'enquête sur les auteurs et les récepteurs de cette ontologie et en mettant en avant les stratifications et les tensions internes à la société paraguayenne. En somme, il s'agit d'ébaucher cette « histoire sociale de la diffusion du naturalisme et des logiques politiques qui le régissent », appelée de ses vœux par Philippe Descola<sup>2269</sup>.

Jusqu'à présent, nous avons en effet soigneusement évité de poser la question délicate des acteurs historiques de chair et d'os à l'origine de l'ontologie missionnaire, que nous avons appréhendée comme une entité relativement désincarnée. Ainsi, lors de notre analyse de la base MYMBA, à qui faisons-nous réellement allusion en citant sans cesse Antonio Ruiz de Montoya, *Frases selectas* et Restivo comme s'il s'agissait de créatures de papier dotées d'une existence propre et autonome ? À trois lexicographes individuels, où à un labeur collaboratif, impliquant un nombre indéterminé de jésuites mais aussi d'Indiens et de créoles, co-traducteurs, copistes, relecteurs, typographes et finalement récepteurs de ces ouvrages ? Seul le cas exceptionnel du tandem Yapuguay-Restivo, par sa visibilité hors-norme, nous a amenés à entrevoir la possibilité qu'une part considérable des ambiguïtés anthropo-zoologiques missionnaires soit d'abord le fait des habitants indiens des missions eux-mêmes, dont le rôle dans la survie de la chasse, la pêche, la cueillette, l'appropriation et l'animisme a dû être considérable, tout autant que dans la réinterprétation de l'élevage, la domestication et le naturalisme. Pour évident qu'il puisse paraître, ce postulat ne va pourtant pas de soi, ni du point de vue de la documentation ni de celui de l'historiographie. En effet, comme nous avons pu le constater lors des pages précédentes consacrées au paradigme de l'*arakuaa*, les missionnaires ont eu tendance, à des rares exceptions-près, à considérer leurs ouailles comme des êtres semi-animaux, dotés d'une rationalité et donc d'une agentivité toutes relatives, si bien qu'ils apparaissent plus comme des perroquets, des singes voire des chiens savants que des acteurs historiques autonomes. Qu'il s'agisse de la poésie, de la musique, de la peinture ou de la sculpture, le consensus est net parmi les Pères quant à l'incapacité indienne à s'extraire de la copie ou de l'imitation servile de leurs tuteurs.

Il est vrai que l'on trouvera difficilement un Indien qui sache son art comme un maître, en expliquant ce qu'il fait. Ce qu'ils savent faire, c'est imiter et, pour éviter toute erreur, les Pères doivent exercer une vigilance constante, en raison de leur indolence naturelle, mais également parce qu'ils ne perçoivent pas leurs propres

---

<sup>2269</sup> En effet, comme nous avons pu le souligner précédemment, la prédilection de l'anthropologie de la nature pour la description de phénomènes diachroniques d'ampleur macro, sur la très longue durée, a pu la conduire à négliger le fait que les ontologies, comme toute structure soumise aux aléas historiques, sont le fruit de l'activité d'individus humains et non-humains, socialement situés et aux intérêts divergents, qu'il s'agit aussi d'étudier en diachronie à l'échelle du temps historique. Si « l'ontologie » est la « constitution » d'un « collectif » donné, qui, en effet, se voit investi de la légitimité nécessaire pour « légiférer » à son sujet et en imposer le respect ? Qui peut se proposer de la contester ? Quels acteurs promeuvent-ils la transition d'une ontologie à une autre ? Conscient de toutes ces inconnues, Descola en a fait un chantier prioritaire formulé à la fin de DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, op. cit., p. 315. « [C]e qui manque, ce sont des études plus fines sur le va-et-vient entre populations, c'est-à-dire entre les catégories sociales porteuses de représentations et d'usages très marqués par le naturalisme, et les autres [...]. Ce serait donc une histoire sociale de la diffusion du naturalisme et des logiques politiques qui le régissent. »

erreurs, à cause de leur ignorance scientifique de l'art. Ils sont extrêmement lents et, si on les presse, ils perdent leurs moyens, et gâchent encore plus leur travail<sup>2270</sup>.

Ils ont beaucoup plus de facilités que tous les Européens pour apprendre et se perfectionner en musique vocale et instrumentale, mais comme ils n'ont aucune idée, inspiration, imagination ou fantaisie, ils ne sont pas capables d'inventer quoi que ce soit de nouveau et de l'écrire, c'est-à-dire qu'ils ne sont d'aucune utilité pour composer de la musique<sup>2271</sup>.

Malgré leur dextérité et la présence dans tous les villages d'un maître de musique ou deux, on n'a jamais trouvé maître ou disciple qui sache composer la moindre ligne, ni le moindre Indien qui sache faire des rimes, y compris dans sa propre langue, ni même celles du genre que font les aveugles en Espagne. Telles sont les limites de leur entendement. Qui les voit jouer et chanter avec tant de dextérité, et ne connaît pas leurs capacités par ailleurs, les juge capables et vifs. [...] Tout ce que les Indiens savent, ils le doivent à leur mémoire et à son exercice incessant, si bien qu'ils chantent aussi bien sans partition à la main qu'avec<sup>2272</sup>.

Le génie que montrent les Indiens guarani pour la musique et les danses est aussi manifesté dans la peinture. Il est vrai qu'ils ne font preuve d'aucune inventivité, mais l'imitation et la copie est chez eux si vive, qu'on confond l'original avec la copie. L'expérience a enseigné que si on dit à l'Indien « fais cela, *ejapo kova'e*, alors il répond avec simplicité *ndaikuaái, cherúva*, « je ne comprends pas, mon Père » [en termes plus littéraires : « je ne sais pas, mon Père »]. Pour cela, on lui donne un modèle et on lui dit : « imite cela », *ejapo ko nunga* [« fais comme cela »]. Aussi ardu que soit l'ouvrage, il ne réplique pas. Il prend son modèle, l'observe à son aise encore et encore, puis ramène finalement une copie incroyable. [...] Ce qui vaut pour la peinture vaut pour tout autre art ou mécanique. L'Indien imite tout ce qu'on lui montre, et voilà en quoi consiste toute sa science<sup>2273</sup>.

La constance de ces écrits sur plus d'un siècle, relayés par des Pères espagnols, italiens ou allemands, est telle qu'on a l'impression de lire la réécriture d'un seul et unique témoignage, et que ce sont en réalité les jésuites eux-mêmes qui ne cessent de

<sup>2270</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 306. « Verdad es que apenas se hallará un indio que obre con arte como maestro, dando razón de lo que obra. Lo que saben hacer es imitar y para que no yerren, es necesaria en los Padres continua vigilancia, por su dejado natural y también porque no les disuenan los yerros, por la ignorancia científica del arte. Son sumamente espaciosos y si los apresuran, se turban y echan más a perder la obra. »

<sup>2271</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 319-320. « En la música vocal e instrumental tienen mucho más facilidad para aprender y perfeccionarse que todos los europeos, pero como no tienen ideas, ocurrencias, imaginación o fantasía, no son capaces de inventar algo nuevo y ponerlo por escrito, es decir, no sirven para componer música. »

<sup>2272</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 281-282. « No obstante su destreza y que hay en todos los Pueblos un maestro o dos de música, jamás se ha hallado algún maestro o discípulo que sepa componer ni un renglón, como ni tampoco se ha encontrado indio alguno que sepa hacer una copla aun en su idioma, ni aun de aquéllas que hacen los ciegos en España. Tanta es su cortedad de entendimiento. Quien los ve tañer y cantar con tanta destreza y por otra parte no conoce su genio, los juzga por unos hombres capaces y despiertos. [...] Lo más que saben los indios es de memoria por su continuo ejercicio, de manera que lo mismo cantan sin el papel en la mano que con él. »

<sup>2273</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 322-323. « El genio, que muestran los indios guaraníes para la música y danzas, tienen también para la pintura. Es verdad que no hay en ellos inventiva, mas la imitación y remedio es tan viva, que confunde con el original la copia. Al indio, ha enseñado la experiencia que si se le dice "haz esto", *ejapo kova'e*, luego responde con sencillez, *ndaikuaái, cherúva*, "no entiendo, mi Padre". Por esto, se le da un ejemplar y se le dice: *ejapo ko nunga*, "imita esto". Por más difícil que sea la obra, no replica. Coge su ejemplar, a sus solas lo mira y remira, y al fin trae una copia que pasma. [...] Lo que en la pintura sucede en cualquiera otra arte o mecánica. Imita el indio cuanto le ponen delante y ésta es toda su ciencia. »

se copier entre eux sans faire preuve d'innovation<sup>2274</sup>. Même un ignatien français faisant escale au Río de la Plata sur le chemin de la Chine établit ce constat, selon lequel « [c]es Indiens n'ont nul génie pour l'invention, mais ils en ont beaucoup pour imiter toutes sortes d'ouvrages qui leur tombent entre les mains et leur adresse est merveilleuse »<sup>2275</sup>. Pour rébarbatives et éloignées des animaux que semblent être ces observations, elles demeurent en lien direct avec nos préoccupations, car le même raisonnement a pu être appliqué aux compétences linguistiques des Indiens, décisives afin de mettre en place un processus de traduction autonome des référents anthropo-zoologiques européens. L'anecdote récurrente est ici celle, inaugurée par Sepp, du jeune chantre faisant chaque jour la lecture du *Martyrologe* castillan ou de la Bible latine lors des repas des jésuites. Selon ces derniers, ces enfants seraient capables de prononcer parfaitement ces textes sans pourtant comprendre aucune des deux langues, et seraient même en mesure d'en réciter le contenu de mémoire sans avoir le livre sous les yeux, prodige narré de façon tout à fait identique par les Pères Betschon, Strobel, Cardiel, Orosz ou bien Oliver<sup>2276</sup>.

Sans doute ce phénomène doit-il être lu à la lumière du fonctionnement des ateliers artisanaux missionnaires où, comme l'a démontré Josefina Plá, seuls les jésuites étaient considérés responsables de la direction artistique, leurs auxiliaires étant perçus comme de simples copistes chargés de reproduire à la chaîne statues et tableaux<sup>2277</sup>. L'intérêt pour nous est de constater que la même conception semble avoir eu cours à propos des activités lettrées. Ainsi, lorsqu'au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle le Père José Serrano, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, se propose de mettre en place une imprimerie dans les missions afin d'y traduire en guarani des hagiographies et des traités ascétiques, le Général Tirso González lui confirme qu'aucune autorisation n'est nécessaire car adapter un texte édité revient à le copier sans le modifier<sup>2278</sup>. Comme

<sup>2274</sup> CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f° 18r ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 164, 178 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 89-90 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 36 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 117-118, 122-123 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 512-513 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 95. Comme nous le constatons, ce motif narratif constitue une véritable obsession chez Cardiel.

<sup>2275</sup> LABBÉ Joseph, « Lettre du Père Labbé, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Labbé, de la même Compagnie », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1712<sup>1819</sup>, p. 100-111 ; p. 100.

<sup>2276</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 305-307 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 32-33, 62 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f°s 20v-21r ; OROSZ, « Memoria », *art. cit.*, p. 165 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f°s 20v-21r. Voir le témoignage de ce dernier. « *Al mediodía, mientras comían los Padres, leía un muchacho muy bien y con mucho sentido, como si lo entendiera, fuese la Biblia o cualquier otro libro latino o castellano, y lo más gracioso es que después entraba un chiquito principiante y leía (mejor diré) decía de memoria el Martirologio, porque si se le mandaba cerrase el libro, sin tropezar lo repetía lo mismo que cuando estaba delante de él, tanta faena había traído en repararlo.* »

<sup>2277</sup> PLÁ Josefina, « Los talleres misioneros (1609-1767): su organización y funcionamiento », *Revista de Historia de América*, vol. 75-76, 1973, p. 9-56 ; p. 18-21.

<sup>2278</sup> FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 65. Furlong cite ici une lettre envoyée en 1696 par González au Provincial Lauro Núñez, qui avait intimé à Serrano d'interrompre sa traduction faute de licence *ad hoc*. « *Ha andado en la materia demasiado escrupuloso: lo mismo que pasa en la impresión de un libro compuesto, para en la impresión de un libro traducido, que como no es necesario licencia del General, ni de otro alguno, para componerlo, tampoco para traducirlo.* »

nous le verrons, ce n'est pas un hasard si ce même Serrano écrit que les Indiens ayant contribué à ses projets constituent de simples « instruments » à l'agentivité inexistante. Transposée aux vocabulaires, écrits administratifs, médicaux, historiques, grammairaux, catéchismes, manuels de vie chrétienne et de confession que nous avons analysés plus haut, ce constat revient à nier de manière radicale toute responsabilité indienne dans l'évolution des relations anthropo-zoologiques locales. Bien évidemment, un discours aussi radical doit être interrogé à la lumière d'une sociologie historique de la traduction.

Il est en effet notoire parmi les historiens spécialistes du statut des traducteurs que ces derniers se définissent, depuis le Moyen Âge, par un « *habitus* professionnel » ou une « interculture professionnelle » marquée par une auto-invisibilisation de leur tâche, consistant à la présenter comme une activité neutre, transparente et invisible<sup>2279</sup>. Générale, cette tendance serait particulièrement marquée à l'époque moderne, parmi les membres des ordres religieux et lorsqu'il s'agit de littérature catéchétique ou de dévotion, ce qui explique sans doute pourquoi une grande partie des Pères impliqués dans l'adaptation des *Catecismos varios* ont, par exemple, gardé l'anonymat<sup>2280</sup>. Toutefois, le cas de la Compagnie de Jésus se distinguerait au sein de ce panorama ecclésiastique par la mise en place de ce que Peter Burke nomme une « stratégie corporative », une « politique » éditoriale, voire une « conspiration » (*corporate strategy, policy, conspiracy*) dont la finalité aurait la promotion de l'Ordre par la mise en avant d'un nombre limité de grands auteurs et traducteurs, aux dépens de la majorité des écrivains ignatiens<sup>2281</sup>. Dans le contexte spécifique des missions, cette dichotomie s'est considérablement accentuée, suivant un phénomène déjà identifié par William Hanks dans le cas des franciscains exerçant leur apostolat au XVI<sup>e</sup> siècle auprès des Maya yucatèques<sup>2282</sup>. Comme l'a noté Hanks, la masse des missionnaires n'était pas homogène, une élite de moines trilingues castillan-latin-maya ayant été distinguée comme étant des *linguas*, c'est-à-dire des traducteurs, eux-mêmes segmentés en grands prédicateurs (*gran lengua*) et en confesseurs moins prestigieux (*medio lengua*). Fortement tourné vers sa propre promotion, ce groupe n'en dépendait pas moins de « locuteurs réciproques » (*reciprocal speakers*), c'est-à-dire d'auxiliaires linguistiques maya nommés *ladinos* et explicitement exclus de l'autorité des ouvrages qu'ils contribuaient à écrire sous l'autorité des *linguas*.

Si les *linguas* se pensent inspirés par l'Esprit saint et se citent continuellement entre eux, les *ladinos*, eux, sont généralement tenus pour suspects, aussi bien par les

<sup>2279</sup> SIMEONI Daniel, « The Pivotal Status of the Translator's Habitus », *Target*, vol. 10, n° 1, 1998, p. 1-39 ; p. 26, 31 ; PYM Anthony, « Humanizing Translation History », *Hermes*, vol. 42, 2009, p. 1-26 ; p. 15-17.

<sup>2280</sup> BUENO GARCÍA Antonio, « Del traductor invisible al que se deja ver: estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica », *eHumanista*, vol. 28, 2014, p. 477-486 ; EIRE Carlos, « Early Modern Catholic Piety in Translation », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 83-100 ; p. 85.

<sup>2281</sup> BURKE Peter, « The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe », in O'MALLEY John W. (dir.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : Toronto University Press, 2006, p. 24-32 ; p. 16-17, 30.

<sup>2282</sup> HANKS, *Converting Words*, op. cit., p. XVII-XIX, 9-11, 18, 20. Hanks parle ici d'un *translingual space of encounter*.

Indiens que par les missionnaires, suivant un préjugé frappant ces intermédiaires dans toutes les Amériques, raison pour laquelle ils auraient été maintenus dans l'ombre<sup>2283</sup>. Au Paraguay, nous retrouvons paradigme, étant entendu que, dès 1610, le Provincial Torres Bollo exige aux Pères qu'ils maîtrisent le guarani « avec éminence » et fait faire de la promotion des dons linguistiques un *topos* chez les chroniqueurs<sup>2284</sup>. De Montoya à Sepp disant avoir été miraculeusement voués à maîtriser un idiome ardu en quelques mois, au point d'en avoir oublié le castillan et l'allemand, à Betschon catéchisant en quatre semaines puis confessant et prêchant en trois mois, à l'image de Chomé et de Dobrizhoffer, les témoignages sont hyperboliques et rares sont les Pères qui, tels Javier Limp, Gaetano Cattaneo ou José Cardiel, avouent leurs difficultés et le fait qu'ils sont contraints d'apprendre par cœur le contenu de leurs sermons pour maîtriser un idiome aussi élégant que complexe<sup>2285</sup>. Si nous songeons à notre base de données, n'est-il dès lors pas logique que Montoya, *gran lengua* par excellence, dont le *Vocabulario* autographe était religieusement conservé dans l'archive de Candelaria, soit cité par Restivo comme maître à penser, d'abord sous le pseudonyme de Blas Pretovio puis, au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous sa véritable identité, lorsque son prestige de *gran lengua* est acquis<sup>2286</sup> ? À l'inverse, le compilateur anonyme des *Frases selectas* n'a-t-il pas choisi de taire son nom car il ne se considérait pas encore digne de l'apposer aux côtés de celui de Montoya ? Si tel est le cas, toutefois, comment expliquer que Restivo, au faite de sa gloire, mette alors au premier plan sa collaboration avec Yapuguay, Indien *ladino*, au point de lui attribuer la paternité de deux ouvrages, un catéchisme et un recueil de sermons, constituant le pré carré des *grandes lenguas* ? Cette incongruité, sans aucun équivalent à l'échelle de tout le continent, est d'autant plus remarquable que, comme nous l'avons observé, ces mêmes jésuites sont particulièrement peu prompts à reconnaître l'agentivité de leurs ouailles.

Plus encore, la reconnaissance tardive mais remarquable du recours effectif à une forme de traduction collaborative est surprenant, car les ignatiens du Paraguay se sont illustrés dès leurs débuts par un refus vigoureux, du moins en théorie, du recours à tout auxiliaire linguistique<sup>2287</sup>. Nous savons pourtant que, depuis l'époque médiévale

<sup>2283</sup> ANDRIEN Kenneth J. et ADORNO Rolena, « Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru », in ADORNO Rolena (dir.), *Transatlantic Encounters: European and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley : University of California Press, 1991, p. 232-270 ; AGUILAR MORENO Manuel, « The Indio Ladino as a Cultural Mediator in the Colonial Society », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 33, 2002, p. 149-184. Sur le Brésil et ses « truchements », voir DAHER Andrea, *L'Oralité perdue : essais d'histoire des pratiques lettrées (Brésil, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Classiques Garnier, 2016, p. 12, 29, 34, 58, 81-88.

<sup>2284</sup> TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 585. « A ésta [la lengua guaraní] se atiende con sumo cuidado, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia [...] »

<sup>2285</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>o</sup> 1v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 82-83, 324-325 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 29-30, 85-88, 153-154 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 334-336, 388-389 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 130, 135-136 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 202. Chez certains de ces auteurs, ce type de révélation miraculeuse concerne parfois plusieurs langues en même temps.

<sup>2286</sup> 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*, vol. 86, n<sup>o</sup> 172, 2017, p. 337-385 ; p. 370.

<sup>2287</sup> ALONSO Iciar et BAIGORRI Jesús, « Lenguas indígenas y mediación lingüística en las Reducciones jesuíticas del Paraguay (s.XVII) », *52<sup>o</sup> Congreso Internacional de Americanistas*, 2006, p. 1-21 ; p. 2-4.



notamment en contexte ibérique, une grande part du labeur des traducteurs a pris la forme d'un travail d'équipe mobilisant généralement divers supports (écrits ou oraux) et langues ou registres de langues, chacun d'entre eux étant associé à un spécialiste. Le cas des *alfaquíes* andalous est bien connu, ces médecins juifs adaptant à l'écrit des textes arabes en castillan, avant de dicter leur version à des scribes qui les révisent pour les soumettre à des clercs chargés de la mise en latin finale de ces états intermédiaires<sup>2288</sup>. Progressivement laissées de côté à l'époque moderne, de telles « techniques oubliées » auraient pourtant, selon Belén Bistué, été réactivées en Amérique coloniale sous l'égide du Concile Lima III, afin d'adapter les textes conciliaires officiels en quechua, aymara et guarani<sup>2289</sup>. Fray Luis de Bolaños lui-même, dont nous savons à présent qu'il a signé le premier catéchisme en guarani, aurait en réalité composé son ouvrage en collaborant avec deux franciscains créoles, Juan de San Bernardo et Gabriel de la Anunciación, et un laïc paraguayen, le capitaine Bartolomé de Escobar<sup>2290</sup>. Or, si Montoya et les jésuites ont repris à leur compte cette méthode, et notamment eu recours à ce même capitaine Escobar, toute leur entreprise linguistique a consisté en un effort de prise de distance vis-à-vis de tels encombrants intermédiaires, à la loyauté et la fidélité jugées douteuses.

Les chroniques coloniales paraguayennes sont en effet replètes d'épisodes de trahison liés à ces *lenguaraces*, souvent d'anciens Européens captifs puis des métis, dont l'*adelantado* Cabeza de Vaca est obligé d'encadrer l'activité en 1543 car ils se livrent au trafic d'Indiennes, un certain Juan Gutiérrez en cumulant 22. Peut-être par esprit de revanche, c'est un autre interprète métis, Hernando Diaz, qui essaye de causer la mort par noyade du gouverneur Irala. À son tour, Montoya est également trahi de la sorte, en découvrant que son premier guide dans le Guayrá non seulement ne traduit pas ses propos, mais fait croire au jésuite qu'il offre ses vêtements aux Guarani, alors qu'il les troque contre des esclaves<sup>2291</sup>. Ce n'est donc pas par hasard que le Synode Asunción I de 1603 exige aux ecclésiastiques de se passer de traducteurs, le clergé séculier ayant pris la mauvaise habitude de déléguer la catéchèse à des auxiliaires, à l'exception de divers curés et, surtout, du clergé régulier, à l'image des franciscains et des jésuites<sup>2292</sup>. Ces derniers conserveront d'ailleurs une inimitié durable envers les traducteurs créoles,

<sup>2288</sup> ALVERNY Marie-Thérèse d', « Les traductions à deux interprètes : d'arabe en langue vernaculaire et de la langue vernaculaire en latin », in CONTAMINE Geneviève (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris : CNRS, 1989, p. 193-216. Sur le contexte historique de ce modèle collaboratif, important pour la redécouverte d'Aristote en Europe, voir FOZ Clara, *El traductor, la iglesia y el rey: la traducción en España en los siglos XII y XIII*, Barcelone : Gedisa, 1998<sup>2000</sup>.

<sup>2289</sup> BISTUÉ Belén, *Collaborative Translation and Multi-Version Texts in Early Modern Europe*, Farnham : Ashgate, 2013, p. 5-7, 27, 44-45 ; BISTUÉ Belén, « Traducción multilingüe en Hispanoamérica colonial: un posible contexto para el estudio de Felipe Guamán Poma de Ayala », *Boletín de Literatura Comparada*, vol. 37, 2012, p. 51-68 ; p. 64-65.

<sup>2290</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 41-42, 117-119 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 84-85 ; OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica*, op. cit., p. 189-190. Cette autrice mentionne aussi les noms de Francisco de Vallejo et d'un certain García Moreno, qui auraient également collaboré avec Montoya.

<sup>2291</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », art. cit., p. 66 ; DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, op. cit., p. 117 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 7r-7v ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 51-53.

<sup>2292</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 67-72, 84-85 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 17, 30-34. Parmi ces prêtres bilingues, CANDELA, *Entre la pluma y la cruz*, op. cit.

émergeant à nouveau lors de conflits postérieurs tels que la guerre guaranitique des années 1750<sup>2293</sup>. Combinée au paradigme du *gran lengua* et aux forts préjugés entourant les capacités des Guarani chrétiens, cette hostilité explique sans doute pourquoi, au Paraguay, nous ne retrouvons pas la célébration de la collaboration des missionnaires avec des locuteurs natifs indiens, comme dans le cas de la noblesse nahua passée par les bancs du Collège franciscain de Santa Cruz de Tlatelolco à Mexico ou, plus encore, celui des *mozos* et des *dojuku* assistant les ignatiens du Japon et de Chine en assurant le gros de la traduction de la doctrine chrétienne<sup>2294</sup>. En effet, le guarani, comme le tupi au Brésil, ne jouit pas du prestige lettré du nahuatl, du japonais ou du chinois, reconnus comme dotés d'une tradition écrite préchrétienne, raison pour laquelle la Compagnie n'a pas ici intérêt à revendiquer le recours à des experts amérindiens, ni à leur rejeter la responsabilité en cas de controverse, comme cela a été le cas avec la « querelle des rites » chinois<sup>2295</sup>. Ainsi jamais, au cours de ses passes d'armes avec l'évêque Cárdenas, Montoya ne s'est-il défendu en attribuant l'hétérodoxie alléguée de ses traductions à l'implication de co-traducteurs guarani alors que, comme nous allons le constater, ces collaborateurs ont bel et bien existé. En somme, tout semble conspirer pour faire en sorte que, jusqu'à Yapuguay, l'implication lettrée des Guarani soit discursivement niée.

L'importance de ce sujet pour notre propos réside dans le fait qu'une part non négligeable de ce discours a été reconduit par l'historiographie, à commencer par les jésuites eux-mêmes, à l'image de Guillermo Furlong pour qui « les Indiens, tout doués qu'ils étaient pour la copie, ne l'étaient pas pour la création. Leur entendement limité, leur esprit embryonnaire, ne leur permettaient aucune élévation mentale même si, au contact de la terre, ils étaient, comme Antée, indépassables et inimitables. Il n'y avait pas un objet européen qu'ils ne copient à la perfection »<sup>2296</sup>. Directement issu des textes de Cardiel, ce constat est à son tour repris par les historiens jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, que ce soit par des auteurs proches de la Compagnie, comme Maxime Haubert

<sup>2293</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 119-127, 140. Sur ces acteurs mal connus, voir ARNAUD Vicente G., « Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización del Río de la Plata », *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. 22, 1949, p. 377-450 ; RONA Ana P., « Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la antigua Provincia jesuítica del Paraguay », in LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*, Vigo : Academia del Hispanismo, 2012, p. 211-219.

<sup>2294</sup> HERNÁNDEZ Esther et MÁYNEZ VIDAL Pilar (dir.), *El Colegio de Tlatelolco: síntesis de historias, lenguas y culturas*, México : Destiempos, 2016 ; ORII Yoshimi, « Interacción dogmática: libros espirituales traducidos del español al japonés en el siglo ibérico de Japón », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 489-504.

<sup>2295</sup> BARROS Cândida et MARUYAMA Toru, « O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI », *Fênix*, vol. 4, n° 4, 2007, p. 1-17 ; p. 3 ; GIRARD Pascale, « Textes d'évangélisation et auxiliaires indigènes dans les missions espagnoles en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle », in BÉNAT TACHOT Louise et GRUZINSKI Serge (dir.), *Passeurs culturels : mécanismes de métissage*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 191-203 ; p. 191-196.

<sup>2296</sup> FURLONG Guillermo, « El escritor guaraní Nicolás Yapuguay », in FURLONG Guillermo (dir.), *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay. Con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires : Guaranía, 1727<sup>1953</sup>, p. V-IX ; p. V-VIII. « [L]os indios, si bien eran sumamente habilidosos para copiar, no lo eran para crear. El corto entendimiento, o mente embrionaria de los mismos, no los permitía vuelo alguno mental, aunque en contacto con la tierra eran, cual otros Anteos, insuperables e inimitables. »

où, à l'inverse, par des travaux se réclamant du post-colonialisme et critiquant ainsi la supposée sujétion intellectuelle des Indiens guarani, paradoxalement sans remettre en question l'existence ou la portée réelle de cette dernière<sup>2297</sup>. C'est alors aux pionniers de la philologie du guarani colonial, Bartomeu Melià en tête, suivi de Delicia Villagra-Batoux, qu'il est revenu de remettre en cause ce préjugé en soulignant le rôle actif des Indiens et notamment du plus visible d'entre eux, Nicolás Yapuguay<sup>2298</sup>. Pourtant, l'un comme l'autre ont aussi regretté le manque d'originalité et d'autonomie d'un corpus missionnaire que Melià divise en une majorité de textes « en guarani », c'est-à-dire de simples traductions d'originaux européens, face à une minorité d'écrits « guarani » au sens strict, susceptibles de faire réellement entendre la voix des Indiens de manière autonome. S'est ainsi installée l'idée selon laquelle les ouvrages des missions seraient issus d'une « réécriture chrétienne » où les Guarani se seraient contentés de reformuler dans leur langue un contenu fermement encadré par les jésuites<sup>2299</sup>. Carolina Rodríguez Alcalá en vient même à postuler que la culture textuelle des Réductions aurait eu pour particularité de se développer sans auteurs indiens, uniquement des écrivains-copistes, sans non plus de lectorat, uniquement des transcripateurs de textes en castillan ou latin ou des auditeurs de livres en guarani lus par les ignatiens, sans enfin de vraies œuvres littéraires, le primat des considérations utilitaires faisant qu'aucun registre écrit séparé de l'oralité n'aurait pu émerger. L'autonomie lettrée guarani serait dès lors inexistante.

D'après ce que l'analyse des grammaires permet de conclure, il n'existait pas de milieu lettré et il n'était pas question de chercher à en créer un : les descriptions linguistiques et la production écrite s'adressaient aux missionnaires, qui n'étaient pas destinés à apprendre la langue étrangère comme « langue de culture » – car la culture indienne était considérée comme inférieure – mais qui s'en servaient exclusivement pour communiquer avec leurs locuteurs et à les endoctriner ; ainsi ceux qui n'étaient pas directement impliqués dans cette tâche se limitaient-ils à des rudiments. [C]e que les récits de l'époque nous montrent, c'est que les écrivains indiens ne remplissaient que la fonction de traducteurs-interprètes alphabétisés auxquels les missionnaires avaient recours pour confirmer leurs descriptions ou réécrire leurs traductions de manière plus appropriée, et ce grâce à leur connaissance de la langue comme locuteurs natifs. [...] Ce statut particulier de l'écriture, comme outil pour la traduction et la communication orale avec les

<sup>2297</sup> HAUBERT, *La vie quotidienne*, op. cit., p. 180-288 ; ROVIRA José C., « De encuentros y desencuentros paraguayos (de guaraníes, jesuitas y las diferencias entre lo temporal y lo eterno) », in LANGA PIZARRO Mar (dir.), *Dos orillas y un encuentro: la literatura paraguaya actual*, Alicante : Universidad de Alicante, 2005, p. 225-234 ; ORDÓÑEZ Fernando, « Echoes of the Voiceless: Language in Jesuit Missions of Paraguay », in ECHÁVEZ-SOLANO Nancy et DWORKIN Y MÉNDEZ Kenya (dir.), *Spanish and Empire*, Nashville : Vanderbilt University Press, 2007, p. 32-47. Les deux derniers chapitres de l'ouvrage de Haubert, intitulés « Sous la houlette des jésuites » et « Une image de la primitive église » sont, comme leur titre l'indique, une reconduction sans filtre de la thèse ignatienne de « l'apathie » guarani. Rovira et Ordóñez considèrent pour leur part que l'autoritarisme missionnaire aurait étouffé toute agentivité des Indiens, réduits au statut de *voiceless*.

<sup>2298</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 309-313 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 140, 149-150 ; VILLAGRA-BATOUX, *El guaraní paraguayo*, op. cit., p. 241.

<sup>2299</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 151-152, 305-317 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 112, 119 ; VILLAGRA-BATOUX, *El guaraní paraguayo*, op. cit., p. 245-254 ; MELIÀ Bartomeu, « La lengua guaraní paraguaya en tiempos de Coca Cola », *Estudios Paraguayos*, vol. 36, n° 2, 2018, p. 149-161 ; p. 156 ; MELIÀ, « Literatura guaraní y literatura en guaraní », art. cit. ; p. 145-146, 152.

Indiens, a fait qu'il ne s'est pas développé de tradition littéraire, à la manière de la tradition européenne. S'il n'y a pas d'auteurs en guarani, au sens moderne [...], mais bien plutôt des traducteurs-interprètes et des copistes, il n'existe pas non plus, à proprement parler, de lecteurs, car les textes – des traductions religieuses destinées à l'endoctrinement – n'étaient lus par les missionnaires que pour les transmettre oralement aux Indiens, qui devaient les répéter à voix haute et les mémoriser. [...] Si l'instruction aux Indiens était destinée aussi à une élite, constituée par ceux qui allaient participer à l'administration des villages, l'élite indienne n'était pas l'élite européenne et les conditions politiques dans les missions étaient fort différentes. Des enfants des collèges européens, on espérait que, à travers une bonne formation, ils développeraient leurs capacités pour devenir des adultes et s'émanciper, en devenant des dirigeants ; au contraire, les Indiens ont été toujours considérés tels des individus naturellement incapables et traités comme des enfants qui devaient être placés sous tutelle, sans aucune autonomie ou pouvoir directif<sup>2300</sup>.

À l'inverse, depuis le début des années 2000, une autre école, représentée par Harald Thun, Franz Obermeier, Leonardo Cerno et Eduardo Neumann, ont postulé que ce sombre panorama ne valait que pour les textes dits « éternels », relevant de la religion, et pour le premier siècle d'existence des missions, antérieur à la grande guerre guaranitique de 1750-1756<sup>2301</sup>. Cette dernière aurait en effet causé une rupture du lien de sujétion entre les Guarani et leurs administrateurs, se manifestant par une « réaction scripturaire » et l'émergence d'une écriture « temporelle », notamment politique, prise en charge par les anciens auxiliaires lettrés des jésuites, notamment les secrétaires des *cabildos* et les majordomes chargés de l'administration des *estancias*. Le journal de guerre de Colonia, les *Diálogos en guaraní* et les traités de médecine auraient été, suivant cette lecture, des signes avant-coureurs isolés de ce processus de « libération », ne touchant pas le domaine de « l'écriture contrôlée et supervisée », qui aurait conservé son emprise sur les genres doctrinaux. Si nous suivons cette thèse, force est donc de constater que la quasi-totalité de notre corpus, essentiellement « éternel » et bien antérieur à la guerre guaranitique, devrait être marqué par le sceau de l'étouffement de l'agentivité indienne.

En dépit de l'ample participation indienne à l'élaboration de ces œuvres, presque toutes étaient des reproductions de travaux d'auteurs européens. [...] Le travail lettré exercé par ces Indiens a longtemps consisté exclusivement en la traduction et l'adaptation, conditionné par la reproduction du canon religieux, et non une activité d'expression créative proprement dite. [...] Malgré l'existence de preuves incontestables de l'inventivité indienne, les informations issues des jésuites se

<sup>2300</sup> RODRÍGUEZ ALCALÁ et HORTA NUNES, « Langues amérindiennes à la Renaissance », *art. cit.* ; p. 56, 61-63, 64. Voir aussi RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « L'exemple dans les grammaires jésuitiques du guarani », *Langages*, vol. 166, n° 2, 2007, p. 112-126 ; p. 116, 118-124, 126 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « Apuntes para una historia de la escritura en guaraní: el estatuto y la circulación del texto en las misiones jesuíticas », *Scriptura*, vol. 20-22, 2010, p. 9-32 ; p. 15-28 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas: apuntes sobre la escritura en guaraní en la Provincia jesuítica del Paraguay (1609-1768) », in RABY Valérie et AL. (dir.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques: hommage à Sylvain Auroux*, Lyon : ENS, 2014, p. 507-522 ; p. 511-517.

<sup>2301</sup> THUN Harald, « Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes », in RIDRUEJO Emilio (dir.), *1er Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*, Valladolid : Universidad de Valladolid, 2003, p. 9-23 ; p. 10, 13-16 ; CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 34-38, 45-46 ; CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*, p. II, XIII-XIX ; NEUMANN, *Letra de Índios, op. cit.*, p. 27-42, 99-136, 191-194.

limitent en général à souligner la dextérité des Guarani dans la reproduction de modèles, en particulier dans l'exécution de travaux manuels, sans faire référence à leurs potentialités créatives<sup>2302</sup>.

Depuis la décennie 2010, toutefois, ce consensus historiographique a été remis en cause à quatre niveaux. Tout d'abord, un vaste travail de réflexion notionnelle a été engagé sur la notion même de « source indienne », afin de souligner que la définition de cette dernière ne doit pas être établie uniquement à partir de l'auteur officiel d'un texte, ni de son contenu thématique, de son format, de sa localisation ou de sa langue. Sans eurocentrisme ni exotisme, il convient donc de considérer qu'un écrit en guarani n'est pas forcément porteur d'un point de vue indien, tandis qu'un document doctrinal attribué à un jésuite n'est pas nécessairement débiteur du seul point de vue clérical<sup>2303</sup>. En deuxième lieu, la frontière entre registres « éternel » et « temporel » a récemment été remise en cause, dans la mesure où un catéchisme peut parfaitement inclure des considérations d'ordre politique liées à l'obéissance à la Couronne espagnole, tandis qu'à l'inverse, un manuel d'administration pourra inclure des homélies portant sur les liens directs entre le travail et la dévotion<sup>2304</sup>. Troisièmement, en opposition vis-à-vis de deux grands courants de pensée, la linguistique missionnaire et l'histoire globale et connectée, ayant tendance à mettre l'accent sur la trajectoire d'acteurs ecclésiastiques et mobiles, l'appréhension de la notion d'agentivité indienne a récemment été mise à jour en soulignant la capacité des acteurs, même les plus subalternes, à prendre part à des activités aussi prestigieuses que les traductions religieuses ou à assumer le rôle de chevilles ouvrières entre référents locaux et globaux, en dépit de difficultés *a priori* rédhibitoires, telles que l'analphabétisme voire l'absence de déplacements physiques. Si agentivité indienne il y a, il convient donc de ne pas la mesurer à l'aune de celle des grands acteurs institutionnels, combinant autorité lettrée et mobilité géographique, à l'image d'un Montoya. Enfin, en nous réclamant de ces avancées, essentiellement dues à Guillermo Wilde et à Capucine Boidin, nous avons eu l'occasion de remettre en question le préjugé faisant de la période pré-1750 une ère de passivité lettrée indienne,

<sup>2302</sup> NEUMANN, *Letra de Índios, op. cit.*, p. 94-95, 97. « Apesar da ampla participação indígena na elaboração dessas obras, praticamente todas eram reproduções de trabalhos de autores europeus. [...] O trabalho letrado executado por esses índios foi por muitos anos quase exclusivamente de tradução e adaptação, condicionado pela reprodução do cânon religioso, e não uma atividade propriamente de expressão criativa. [...] Apesar das evidências inequívocas da inventividade indígena, as informações provenientes dos jesuítas, em geral, apenas enfatizavam a destreza dos guaranis na reprodução de modelos, especialmente na execução de trabalhos manuais, sem se referir as suas potencialidades criativas ».

<sup>2303</sup> WILDE Guillermo, « Fuentes indígenas en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. Parte 1 », *Corpus*, vol. 3, n° 1, 2013 ; WILDE Guillermo, « Fuentes indígenas en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. Parte 2 », *Corpus*, vol. 4, n° 1, 2014 ; BOIDIN Capucine, « Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.

<sup>2304</sup> WILDE et VEGA, « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno », *art. cit.* ; p. 463-465, 493, 497 ; WILDE Guillermo et VEGA Fabián R., « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní: un enigmático documento trilingüe de las misiones jesuíticas del Paraguay », *Corpus*, vol. 9, n° 1, 2019. « La distinciones rígidas (entre jesuítas e indígenas, entre predicación y devoción, entre una performance "pública" y una apropiación íntima, entre lo espiritual y lo no espiritual) no resultan útiles para comprender la especificidad del proceso cultural misional. »

en soulignant la systématique de la participation guarani dans les projets de traduction jésuites et en mettant en avant la capacité d'un Yapuguay à narrer l'histoire de l'Asie<sup>2305</sup>.

Une fois ce double contexte historique et historiographique posé, il convient donc de revenir à notre question de départ et à la reformuler : qui sont les Indiens des Réductions en charge de collaborer à la réforme des mots, des représentations et des pratiques en lien avec les animaux ? Comment les identifier en dépit des silences des sources et de l'état de l'art disponible ? Le cas du cacique Yapuguay est-il unique ou d'autres « législateurs » ontologiques guarani peuvent-ils également être identifiés ? Par quels moyens pouvons-nous retrouver leur implication ? Et, surtout, quelles méthodes ont-ils utilisées afin de persuader leurs semblables du bien-fondé (ou non) du discours anthropo-zoologique jésuite ? Se sont-ils adressés de la même manière à tous les types d'habitants des missions, vieux chrétiens ou néophytes, Guarani ou membres d'autres groupes ethniques, Frères coadjuteurs ou Pères prêtres ? Dans quelle mesure leur rôle actif peut-être mis en lien avec la série de contradictions d'ordre lexical, taxonomique, philosophique et législatif que nous avons identifiées jusqu'à présent ? Les ignatiens étaient-ils, enfin, conscients des risques causés par cette marge de manœuvre native ?

Afin de tenter de répondre à ces interrogations, nous proposons de mobiliser l'ensemble du corpus exploité dans les chapitres précédents, en lui ajoutant les trois derniers genres discursifs en langue guarani que nous avons laissé de côté jusqu'à présent, à savoir les sermons, les chroniques ecclésiastiques et les traités ascétiques, trois types de documents qui ont en commun de demeurer pratiquement inexplorés jusqu'à présent, précisément en raison de leur appartenance supposée aux écrits dits « contrôlés » car « éternels » et antérieurs aux années 1750. Comme nous pourrons le constater, c'est pourtant et paradoxalement ici que l'agentivité indienne en matière de rapport à la faune s'exerce avec l'autonomie la plus remarquable, car ce sont ces écrits qui requièrent les plus grandes compétences linguistiques, en théorie liées aux *grandes lenguas*. Pour ce faire, nous devons cependant nous confronter à une masse textuelle de plusieurs centaines de pages, à l'accès et à la manipulation bien plus ardues que la mise en série quantitative des vocabulaires ou l'étude qualitative des grammaires et autres usuels divisés en chapitres thématiques précis. Dans le but de circonscrire notre champ de recherche et de le focaliser au mieux sur les fragments consacrés à la faune, nous nous inspirerons de l'expérience accumulée par les médiévistes mis face à des documents et des problématiques similaires, en concentrant notre analyse sur l'étude de deux formes rhétoriques brèves, l'*exemplum* et la *similitudo* animaliers, ayant l'intérêt

---

<sup>2305</sup> Ce faisant, nous avons suivi les suggestions de STOLZ Thomas et WARNKE Ingo H., « From Missionary Linguistics to Colonial Linguistics », in ZIMMERMANN Klaus (dir.), *Colonialism and Missionary Linguistics*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2015, p. 3-24 ; WILDE Guillermo, « La agencia indígena y el giro hacia lo global », *Historia Crítica*, vol. 69, 2018, p. 99-114. Voir 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*, vol. 33, n° 1-2, 2018, p. 299-338 ; BRIGNON Thomas, « La mobilisation immobile : le Japon chrétien relu par les Indiens guarani du Paraguay jésuite », *e-Spania*, vol. 43, 2022.

d'exiger un fort travail d'adaptation de la part des traducteurs indiens. Au-delà de cet intérêt pragmatique, l'étude de « l'animal exemplaire » paraguayen nous permettra de découvrir la magnitude du discours providentialiste des missionnaires et la façon avec laquelle il a été reformulé et utilisé au service de l'évangélisation des Indiens guarani<sup>2306</sup>.

Nous procéderons alors en trois temps. Notre point de départ sera la figure la plus visible à notre disposition, celle de Nicolás Yapuguay et de sa collaboration avec son « directeur » Pablo Restivo. Après avoir révélé les inconsistances des préjugés le réduisant au statut de simple copiste, nous essayerons de définir la teneur exacte de sa tâche et l'ampleur de son impact dans la réforme des relations guarani aux animaux. Après avoir souligné que son cas est loin d'être isolé et que la traduction collaborative a en réalité été généralisée dans les Réductions, nous nous intéresserons à l'imprimerie missionnaire ayant permis l'édition de ses livres et expliquerons que sa raison d'être a précisément consisté en l'importation et en l'adaptation au Paraguay d'un discours salutaire sur la faune, lié aux rapports intellectuels étroits entre Montoya et le plus grand naturaliste jésuite de son temps, le jésuite madrilène Juan Eusebio Nieremberg. Contre toute attente, si c'est à Montoya que revient l'introduction du providentialisme anthropo-zoologique dans les missions, c'est à Yapuguay et à ses semblables que sera déléguée la tâche consistant en la traduction d'un répertoire massif d'*exempla* et de *similitudines* animaliers, dont une part considérable a en outre fait l'objet d'illustrations par le biais de la gravure ou du dessin. Une fois la version guarani de ces deux genres identifiée, sous la désignation de *tekokue* et de *mba'e joavyreỹ*, nous procéderons à leur mise en inventaire, afin de déterminer quels types d'animaux ont été le plus souvent cités afin de former ce nouveau bestiaire américain moralisé, très fortement hybride. Ce faisant, nous serons en mesure de comprendre que les Guarani lettrés ont mis en place un double registre selon qu'ils se dirigeaient à l'élite chrétienne ou au petit peuple.

### 3.1.1. Don Nicolás Yapuguay et ses iguanes

À bien des égards, le Paraguay représente un véritable « point aveugle » pour l'histoire de la traduction en Amérique hispanique<sup>2307</sup>. Paradoxalement, en dépit de la prégnance exceptionnelle du guarani et de ses trois principales variantes tout au long de l'époque coloniale, l'ancienne Province de Paraquaria est très peu abordée dans les

<sup>2306</sup> De ce point de vue, l'ensemble des réflexions développées au cours de ce chapitre et des deux suivants sont très fortement redevables des pistes de recherche pionnières ouvertes par BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999.

<sup>2307</sup> BRIGNON Thomas, « ¿Un punto ciego para la historia de la traducción en Hispanoamérica? El guaraní en las misiones jesuíticas del Paraguay y su relevancia para la cultura letrada rioplatense », in ALCÁNTARA Manuel et ET AL. (dir.), *Lingüística y literatura: memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas*, Salamanque : Universidad de Salamanca, 2018, p. 282-292.

usuels consacrés aux traducteurs<sup>2308</sup>. Outre la méconnaissance de l'ampleur du corpus missionnaire, ce désaveu découle des difficultés d'accès à la langue guarani, mais aussi de la fragmentation des fonds d'archives et de la difficulté d'identifier ici les principaux acteurs sociaux généralement étudiés dans le reste du continent, tels les interprètes judiciaires<sup>2309</sup>. Dans un territoire où le véhicule de communication orale était le guarani mais où, à l'exception des Réductions, le gros de la documentation écrite a été rédigé en castillan, les rares études disponibles se sont concentrées sur les cas particuliers que représentaient la médiation avec les Indiens non guaranophones ou les esclaves. Ces difficultés déterminent en grande partie pourquoi le cas, exceptionnel à tous égards, du cacique Nicolás Yapuguay est jusqu'à présent passé relativement inaperçu. Celui-ci constitue en effet ni plus ni moins le seul exemple documenté d'Indien lettré publiant, à son nom, un catéchisme et un sermon dans sa propre langue. À notre connaissance, il faut aller jusqu'à la Manille de 1610 pour identifier un cas comparable, à savoir celui du lexicographe et éditeur philippin Tomás Pinpin, composant et publiant lui-même un surprenant manuel d'apprentissage du castillan, destiné aux Tagalog placés sous la domination de la Couronne espagnole<sup>2310</sup>. Si Pinpin a inspiré de nombreux écrits et a fait l'objet d'une célébration nationale aux Philippines, Yapuguay est tombé dans un oubli si total qu'à l'exception d'une édition facsimilée partielle de ses sermons en 1953, aucune de ses œuvres n'est disponible à la consultation. Outre une poignée d'articles consacrées à des fragments isolés de ses deux ouvrages, aucune monographie ne lui a par ailleurs été dédiée, sa biographie étant frappée d'une méconnaissance complète<sup>2311</sup>.

Le manque généralisé de ressources explique sans doute pourquoi les lectures les plus contradictoires ont pu être appliquées au cas de Yapuguay, consistant en une simple reproduction *a priori* des principales polémiques inhérentes à l'historiographie des Réductions. Ainsi, tandis que la majorité des travaux disponibles font du cacique un outil au service de la politique pastorale jésuite, reprenant en cela l'apologétique de la Compagnie, des interprétations postcoloniales le considèrent à l'inverse comme un

<sup>2308</sup> Voir à titre d'exemple LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2013 ; VALDEÓN Roberto, *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2014. Deux exceptions notables : BASTIN Georges, « Por una historia de la traducción en Hispanoamérica », *Íkala*, vol. 8, n° 14, 2003, p. 193-217 ; PEIRÓ BARCO José V., « Revisión de la historia de la traducción en Paraguay », in LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*, Vigo : Academia del Hispanismo, 2012, p. 181-189.

<sup>2309</sup> À l'image des études de PUENTE LUNA José C. de la, « The Many Tongues of the King: Indigenous Language Interpreters and the Making of the Spanish Empire », *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 143-170 ; CUNILL Caroline et GLAVE TESTINO Luis M. (dir.), *Lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*, Bogota : ICAH, 2019. Ce manque a été noté par MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 54-61.

<sup>2310</sup> PINPIN Tomás, *Librong pagaaralan nang manga Tagalog nang uicang Castila*, Manille : T. Pinpin, 1610 ; RAFAEL, *Contracting Colonialism*, op. cit., p. 26-27, 55-83. Collaborateur du dominicain Francisco Blancas de San José, pour qui il publie aussi une grammaire du tagalog, Pinpin rappelle singulièrement le profil du tandem Yapuguay-Restivo.

<sup>2311</sup> RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Guaranía, 1727<sup>1953</sup>. Les descriptions bibliographiques externes de ces textes sont cependant anciennes, depuis MEDINA ZAVALA José T. et MORENO Francisco P., *Historia y bibliografía de la imprenta en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*, La Plata : Museo de La Plata, 1892, vol. 1, p. 25-35 ; FURLONG, *Historia y bibliografía*, op. cit., p. 383-410.



résistant manipulant les Pères pour, en accédant à l'écriture et à l'imprimerie, mieux préserver les traditions chamaniques guarani sous un vernis de dévotion feinte<sup>2312</sup>. À l'exception de ceux de León Cadogan puis Delicia Villagra-Batoux et Angélica Otazú, qui les renvoient d'ailleurs dos à dos, ces deux interprétations n'ont pas été appuyées par une analyse interne des textes du cacique, dont la langue est réputée ardue<sup>2313</sup>. Les préjugés associés aux catéchismes et sermons, genres discursifs « temporels » réputés ardues et pauvres en informations ethno-historiques, n'ont pas incité les philologues du guarani à aller plus avant dans la consultation de ces livres<sup>2314</sup>. En résulte dès lors le paradoxe d'une individualité exceptionnelle, constamment citée mais jamais étudiée, à l'heure même où l'histoire de la traduction s'oriente résolument vers la prise en compte trop longtemps oubliée de l'agentivité et la trajectoire biographique des traducteurs<sup>2315</sup>.

Certes, le défi est ici conséquent. En effet, si Yapuguay est un véritable fantôme historiographique, c'est aussi et surtout parce qu'il n'a laissé aucun texte de sa main en dehors de ses deux imprimés et qu'il n'est curieusement évoqué par aucun des grands chroniqueurs de la Compagnie, ni par les principales sources administratives à notre disposition. Outre Charlevoix, dont le propos n'est pas nominatif et reste trop vague pour affirmer qu'il fait bien référence à Yapuguay, le seul auteur à citer ce dernier est Peramás, écrivant pourtant près d'un demi-siècle après l'édition des livres du cacique.

Il y a entre eux [les Guarani] une espèce d'émulation pour faciliter aux nouveaux missionnaires l'étude de leur langue, et on a vu un cacique apprendre l'espagnol afin de pouvoir traduire, comme il l'a fait, des livres de piété<sup>2316</sup>.

[I]l y eut un autre Indien, nommé Nicolás [Yapuguay], qui travailla grandement à la confection d'un catéchisme, écrit par ses soins et que le Père Restivo, italien, fit imprimer. Le Père Restivo le garda toujours à ses côtés en qualité d'interprète, chaque fois qu'il voulait s'exprimer en guarani avec plus d'élégance<sup>2317</sup>.

Précisément, le caractère inséparable des figures de Yapuguay et de Restivo, tel que les présente Peramás, est bien ce qui fait toute la singularité et la difficulté du cas

<sup>2312</sup> Voir typiquement l'opposition entre les constats respectifs de FURLONG, « El escritor guaraní », *art. cit.* ; SAFFI Clinia M., *Resistencia guaraní en la época colonial*, Asunción : Intercontinental, 2009, p. 31.

<sup>2313</sup> CADOGAN León, « *Oñe'ẽ pype ñote ñane moña... acotaciones a Sermones y Exemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay* », *Suplemento Antropológico*, vol. 3, n° 12, 1968, p. 64-76 ; p. 64-65 ; VILLAGRA-BATOX, *El guaraní paraguayo*, *op. cit.*, p. 245-249 ; OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica*, *op. cit.*, p. 208-210. Nous pouvons aussi évoquer l'étude exploratoire de TOLEDO GOMES Maria J. et XIMENES DE OLIVEIRA Elizangela, « Estudo dos vocábulos relacionados ao campo semântico-lexical da religião no livro *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, de Nicolás Yapuguay », *Anais do Encontro de Iniciação Científica*, 2009, s.l., s.e., p. 1-21.

<sup>2314</sup> RINGMACHER, « Classical Guarani », *art. cit.* ; p. 236.

<sup>2315</sup> DELISLE Jean et WOODSWORTH Judith (dir.), *Les traducteurs dans l'histoire*, Québec : Presses de l'Université Laval, 1995<sup>2014</sup> ; PYM, « Humanizing Translation History », *art. cit.*

<sup>2316</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 82. MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>2317</sup> FURLONG, *Misiones*, *op. cit.*, p. 594. « [H]ubo otro indio que tuvo por nombre Nicolás, que trabajó grandemente en la confección de un catecismo, escrito por él mismo y que el Padre Restivo, italiano, hizo que se imprimiera. El Padre Restivo lo tuvo siempre a su lado como intérprete, siempre que quería explicarse en guaraní con mayor elegancia. » Cf. Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: ms. Paraq. 21, PERAMÁS José M., *Annus patiens*, s.l., 1768, p. 72-73.

de l'autorité de l'*Explicación del catecismo* de 1724 et des *Sermones y ejemplos* de 1727<sup>2318</sup>. En effet, le peu d'informations biographiques à notre disposition émanent dans leur intégralité des écrits de Restivo. Cette dépendance discursive des plus radicales, alliée au fait que le linguiste sicilien semble être amateur de pseudonymes (souvenons-nous qu'il signe ses ouvrages de jeunesse de l'anagramme Blas Pretovio), a déterminé un nombre considérable d'historiens jésuites, à commencer par les Pères Backer et Carlos Sommervogel, à considérer que Yapuguay n'était ni plus ni moins qu'un simple prêtre-nom destiné à attirer l'attention des Indiens chrétiens des Réductions<sup>2319</sup>. Il est certes indéniable que Restivo s'emploie à mettre en place ce que Franz Obermeier nomme une vraie campagne de « *branding* » autour du cacique, dont le profil est présenté dans la préface au catéchisme, servant également d'introduction au recueil de sermons<sup>2320</sup>.

Fort connue et supérieure à ce que l'on peut attendre d'un Indien est la capacité de ce Nicolás Yapuguay, cacique et musicien de Santa María [la Mayor] et à juste titre sa composition est-elle universellement célébrée pour la propreté, la clarté et l'élégance avec lesquelles il a le bonheur de s'exprimer, même pour les choses de Dieu, ce qu'il n'est pas aisé de trouver chez les autres Indiens. C'est de lui que j'ai personnellement voulu me servir pour faire ces doctrines que je t'offre<sup>2321</sup>.

Les travaux les plus récents ont souligné la tendance lourde de l'historiographie à vouloir attribuer à Restivo l'intégralité des manuscrits et imprimés en guarani de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup>, réflexe qui, allié à la négation durable de l'agentivité lettrée indienne, a sans doute motivé l'hypothèse de la pseudonymie<sup>2322</sup>. Pourtant, si nous relisons la préface citée plus haut à la lumière des travaux d'Eduardo Neumann sur la culture écrite missionnaire, le personnage décrit par Restivo est tout

<sup>2318</sup> Nous renvoyons à notre étude spécifiquement consacrée au duo Yapuguay-Restivo, BRIGNON Thomas, « Démêler le noeud gordien : Nicolás Yapuguay et Pablo Restivo, co-traducteurs de la doctrine chrétienne dans "l'empire" jésuite du Paraguay (1696-1727) », in DULUCQ Sophie et AL. (dir.), *Au coeur des empires : destins individuels et logiques impériales (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Paris : CNRS, 2023, p. 113-132.

<sup>2319</sup> BACKER Augustin de et BACKER Aloys de, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: première partie, bibliographie. Tome VI, Otazo - Rodriguez*, SOMMERVOGEL Carlos (éd.), Bruxelles : O. Schepens, 1895, p. 1677.

<sup>2320</sup> OBERMEIER Franz, « Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense », *IHS*, vol. 6, n° 1, 2018, p. 80-103 ; p. 91. « En esos textos – sobre todo en una versión impresa que implica otros niveles de control por Superiores y otros Padres "lenguas" o "lenguaraces" – será justamente el "branding" (crear una marca) de "Yapuguay" que garantiza su actualidad religiosa y lingüística [...]. Por lo demás, el "Yapuguay" ponía un personaje identitario para los guaraníes en el centro de su instrucción religiosa. »

<sup>2321</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit. Cette « Prefación al lector » n'est pas paginée. « Muy conocida y superior a lo que puede cabe en un indio es la capacidad de ese Nicolás Yapuguay, cacique y músico de Santa María, y con razón muy alabada de todos su composición por la propiedad, claridad y elegancia con que felizmente se explica, aun en cosas tocantes a Dios, que en otros indios no es tan fácil hallarlo. De éste me he querido valer yo para hacer estas doctrinas que te ofrezco. »

<sup>2322</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 287-308 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 93-94, 123-124, 126-129 ; CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », art. cit., p. 34, 43-44 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ, « El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas », art. cit., p. 510-513 ; CHAMORRO, « Frases selectas », art. cit. ; OBERMEIER, « El Apéndice », art. cit., p. 12-13 ; VEGA, « La posible autoría del manuscrito anónimo *Frases selectas* », art. cit., p. 47-48. Melià, repris par Rodríguez Alcalá et une grande partie de l'historiographie, postule que Restivo serait le coordinateur des *Frases selectas* (attribué à Pedro de Ramila par Obermeier et à José Coco par Vega), des *Catecismos varios*, du *Manuale* et même de la version guarani de la *Conquista espiritual*.

à fait crédible. Comme nous aurons l'occasion de l'expliquer plus en détail dans les pages suivantes, nous savons en effet que l'élite lettrée indienne ayant accès aux écoles des Réductions était caractérisée par trois types de mérites, le sang (fils de caciques), le talent (enfants aux voix remarquables) et la piété (membres de la congrégation de l'archange saint Michel), trois caractéristiques que Yapuguay, noble, musicien et dévot, aurait cumulées<sup>2323</sup>. Le village de Santa María la Mayor, d'où il aurait été originaire, est de plus connu pour avoir été un important centre de formation musicale, information décisive si nous gardons à l'esprit que l'accès à la lecture était strictement associé par les ignatians à l'exercice du chant<sup>2324</sup>. Le doute n'est plus permis, en dépit des limites inhérentes à la documentation, si nous constatons qu'un Nicolás Yapuguay a bien été recensé à deux reprises à Santa María la Mayor, à 20 ans d'intervalle, en 1657 et 1677. Né au milieu où à la fin des années 1640, fils d'un certain Sebastián Yapuguay, il serait âgé d'une trentaine d'années, veuf et père de deux enfants à la fin des années 1670<sup>2325</sup>.

Ces données correspondent avec la très grande qualité d'informations à notre disposition concernant son « directeur », Pablo Restivo, très présent dans les sources missionnaires et auquel Graciela Chamorro a récemment consacré une biographie<sup>2326</sup>. Né en Sicile dans la localité de Mazzarino en 1658, il y devient jésuite en 1677 puis enseigne les humanités à Malte avant d'être envoyé au Paraguay en 1689. Arrivé à Buenos Aires en 1691, il est profès du quatrième vœu à Candelaria en 1694 avant de quitter les Réductions en 1701 pour diriger le Collège de Tarija, missionner à Chiquitos et devenir recteur de Salta, jusqu'en l'an 1715. Il évangélise ensuite les Chiriguano jusqu'en 1719, date où il devient Supérieur des Réductions de 1718 à 1720, puis recteur du Collège asuncène en 1723. Expulsé par la révolte des créoles *comuneros*, il se replie enfin à Candelaria, où il consacre le reste de ses jours à l'étude de la langue guarani, jusqu'à sa mort en 1740. Si, comme nous allons le démontrer, sa collaboration avec Yapuguay date des années 1690, alors il nous faut imaginer la rencontre d'un cacique d'une cinquantaine d'années et d'un ignatien linguiste de dix à 15 ans son cadet. Cette dimension générationnelle est loin d'être un détail car, dans la mesure où Restivo est reconnu, dès son vivant, tel un « grand expert de la langue guarani » (*muy perito en la lengua guaraní*), il n'est pas venu à l'esprit de l'historiographie qu'il ait en réalité été plus

<sup>2323</sup> NEUMANN Eduardo, « Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníticas », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 99-132 ; p. 102.

<sup>2324</sup> FURLONG, « El escritor guaraní », *art. cit.*, p. V.

<sup>2325</sup> Nous devons ces précieuses informations à Cesar Pereira, que nous tenons ici à remercier vivement. Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala IX, Cote: ms. 45.05.11, ANONYME, Empadronamiento de Santa María la Mayor, Santa María la Mayor, 1657 ; Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala IX, Cote: ms. 18.07.07, ANONYME, Padrón de indios del pueblo de Santa María, Uruguay, Santa María la Mayor, 1677. Un cacique Yapaguay, issu du Guayrá, est cité comme allié du fameux cacique et « prophète » rebelle Guairaca au début du XVII<sup>e</sup> siècle chez LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, *op. cit.*, vol. 2, p. 133.

<sup>2326</sup> Nous compilons ici les informations fournies par BACKER et BACKER, *Bibliographie de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, p. 1675 ; FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 350-362 ; STORNI, *Catálogo*, *op. cit.*, p. 236 ; CHAMORRO Graciela, « El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Pablo Restivo », *Bérose*, 2018, p. 1-13.

jeune que Yapuguay, et que ce dernier lui ait servi de maître de langue<sup>2327</sup>. Ce n'est en effet pas sans préjugés qu'un auteur comme Guillermo Furlong postule arbitrairement que le cacique serait né vers 1680 et aurait eu une dizaine d'années au moment de sa rencontre avec Restivo<sup>2328</sup>. Or, tout porte à croire que Yapuguay n'a pas été un chantre ou un acolyte formé par le Sicilien et que c'est la relation inverse qui a été entretenue.

Loin de relever de la supposition, cet état de fait est implicitement confirmé par les préfaces des autres ouvrages de Restivo. Rappelons-nous en effet qu'il est aussi l'auteur, en 1696-1697, d'un *Arte* et de *Partículas de la lengua guaraní* sous le pseudonyme de Blas Pretovio, puis d'une version abrégée et anonyme de l'*Arte*, destinée cette fois aux Frères coadjuteurs jésuites en 1718. Suivent enfin son *Vocabulario* en 1722, son *Arte* édité en 1724 puis les deux ouvrages de Yapuguay, sans compter sa très probable implication dans le manuel de rites de Loreto imprimé en 1721. Or, si nous focalisons notre attention sur le paratexte des quatre grammaires (1696, 1697, 1718, 1724), nous y découvrons que Restivo y cite systématiquement Yapuguay, en faisant varier au fil du temps non seulement la caractérisation de ce dernier, mais aussi la qualification des rapports que tous deux entretiennent, tandis que le Sicilien passe de disciple à maître.

[S]i tu trouves quelque erreur, corrige-la, ne la censure pas, car moi-aussi je suis en train d'apprendre. *Vale*. Les auteurs cités au cours de ce petit ouvrage sont : Ruiz [de Montoya], Aragona, Bandini, Mendoza, Altamirano, Martínez, Mingura, Indien fort capable de Santa María<sup>2329</sup>.

Les auteurs desquels j'ai tiré leur usage [celui des particules du guarani] sont le Père Antonio Ruiz [de Montoya], Alonso de Aragona, Cristóbal de Mendoza, Simón Bandini, Juan María Pompeyo, Martínez et Mingura Yapuguay, Indien fort capable de Santa María, tous étant des auteurs de première classe. *Vale*<sup>2330</sup>.

[S]i tu trouves par conséquent quelque erreur, ne la censure pas, car je ne prétends pas enseigner comme un maître, mais offrir aux nouveaux venus ce que j'ai moi-même petit à petit observé en tant que disciple [...]. *Vale*<sup>2331</sup>.

[S]i tu trouves quelque erreur, corrige-la, ne la censure pas, car je ne prétends pas enseigner comme un maître, mais offrir aux débutants ce que j'ai moi-même pris en note petit à petit en tant que disciple. *Vale*. [...] Les auteurs cités sont Ruiz [de

<sup>2327</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 74.

<sup>2328</sup> FURLONG, « El escritor guaraní », art. cit., p. V-VI.

<sup>2329</sup> PRETOVIO, *Arte*, doc. cit., p. 1-2. Cette préface est intitulée « Al lector ». « [S]i hallares algún yerro, enmiéndalo, no lo censures, pues yo también voy actualmente aprendiendo. Vale. Los autores que van citados en esta obrita son: Ruiz, Aragona, Bandini, Mendoza, Altamirano, Martínez, Mingura, indio muy capaz de Santa María. »

<sup>2330</sup> Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, Cote: ms. 3092, PRETOVIO Blas, *Partículas de la lengua guaraní*, s.l., 1697. Ce manuscrit est divisé en deux fragments incomplets. Les premières pages, contenant la préface destinée à un « Amigo lector » (non paginée), correspond à *Ibid.*, Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala VII, Colección Museo Histórico Nacional, Leg.65. « Los autores de los cuales he sacado el uso de ellas son: el Padre Antonio Ruiz, Alonso de Aragona, Cristóbal de Mendoza, Simón Bandini, Juan María Pompeyo, Martínez y Mingura Yapuguay, indio muy capaz de Santa María, que todos son autores de primera clase. Vale. »

<sup>2331</sup> RESTIVO, *Breve noticia*, op. cit., p. 3-4. Nous retrouvons ici le renvoi à un « Amigo lector ». « [S]i hallares pues algún yerro, enmiéndalo, no lo censures, pues no pretendo enseñar como maestro sino ofrecer a los nuevos lo que yo he ido observando como discípulo [...]. Vale. »

Montoya], Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Martínez et Nicolás Yapuguay, tous sont de première classe<sup>2332</sup>.

La comparaison de ces quatre extraits ne permet plus de douter de l'identité de Pretovio-Restivo, de l'existence de Yapuguay et surtout de la progressive promotion de ce dernier. Laissé de côté en 1718 (mais bien cité dans le reste de la grammaire) à l'image des autres « auteurs de première classe », c'est-à-dire des *grandes lenguas* jésuites, « Mingura », forme guaranisée du prénom « Nicolás », se fait littéralement un nom au fil du temps, de 1696 à 1724<sup>2333</sup>. D'abord caractérisé avant tout par sa qualité d'Indien ainsi que sa mission d'origine, le cacique est finalement cité uniquement pour ce qu'il est, une autorité de la langue guarani, sans qu'il ne soit plus besoin de le présenter, ce qui confirmerait la réputation « universelle » évoquée dans la préface du catéchisme. Entre les lignes, si nous nous rappelons le témoignage de Peramás, nous découvrons que c'est bien à Yapuguay que Restivo doit sa connaissance du guarani, qu'il apprend à ses côtés entre son arrivée dans les Réductions en 1691 et son départ pour la région andine de Tarija en 1701. Ce n'est donc que vingt ans plus tard, sans doute une fois Yapuguay mort, que le Sicilien fait éditer son catéchisme et ses sermons, profitant probablement de son mandat de Père supérieur des Réductions en 1719-1721 pour faire imprimer le *Manuale*, le *Vocabulario*, l'*Arte* et les écrits du cacique. Comment est-il possible qu'un Guarani, tout noble, musicien et dévot qu'il soit, ait ainsi été promu au statut d'égal des plus grands *lenguas* du Paraguay, à l'image de Montoya lui-même ou d'un Simón Bandini, « prince de la langue guarani », dont les restes sont vénérés<sup>2334</sup> ?

Contre toute attente, à cette égalité de traitement sans précédent, Restivo fait le choix d'opposer une mise sous tutelle discursive de son collaborateur, exprimée là encore dans la préface du catéchisme de 1724 et consistant simplement, et non sans paradoxe, à lui nier explicitement toute agentivité autonome en matière de rédaction de ses propres ouvrages. Le Sicilien affirme en effet qu'il aurait lui-même choisi toute la « matière » (*materia*) composant les écrits de Yapuguay et que ce dernier n'aurait fait que travailler la « forme » (*frase*) afin de la conformer aux attentes de l'auditoire indien.

Il ne lui était pas difficile, en raison de la grande fréquentation qu'il a des papiers du Père Simón Bandini, d'élever le style de sorte qu'il échappe à la plupart, mais il faut laisser cela à ceux qui ont des yeux et des ailes d'aigles et qui s'envolent de leur chaire avec ce style-là. La forme [*la frase*] des doctrines se doit sans doute

<sup>2332</sup> RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. I.1-2. Cette dernière préface est dédiée « Al lector ». « [S]i hallares algún yerro, enmiéndalo, no lo censures, pues no pretendo enseñar como maestro, sino ofrecer a los principiantes lo que yo he ido notando como discípulo. Vale. [...] Los autores que se citan son: Ruiz, Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Martínez y Nicolás Yapuguay, todos son de primera clase. » Notons l'évolution de cette liste au fil du temps, Aragona, référence la plus ancienne, laissant ainsi place à Insaurralde, missionnaire *gran lengua* contemporain de Restivo et Yapuguay.

<sup>2333</sup> L'absence de renvoi à des autorités dans la grammaire manuscrite de 1718 est sans doute liée au fait qu'elle a été écrite pour être simplifiée à destination des Frères coadjuteurs, exclus comme nous le verrons du statut de *gran lengua*.

<sup>2334</sup> C'est Restivo qui affirme que Bandini est « *tenido comúnmente por príncipe de esta lengua* » dans la préface de son *Arte* de 1724, mais aussi dans celles des manuscrits de 1696 et 1718 (où Pompeyo est également associé à ce qualificatif). Comme nous le soulignerons bientôt, Yapuguay a fréquenté et réécrit l'œuvre de Bandini, dont les os sont transférés à San Miguel pour y être vénérés en 1747 selon PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 383.

d'être bonne, mais elle doit aussi être simple, afin que même les Indiens puissent la comprendre. J'ai ainsi prêté une attention particulière à ce qu'il les compose avec un style non trop élevé, mais bon. La forme est sienne, je me suis contenté de lui donner la matière [*la materia*] que j'ai tirée du *Tesoro de la doctrina cristiana* du cardinal Robert Bellarmin, du serviteur de Dieu Nicolás Turlot, du Père fray Bernardino Mercader, franciscain, dans un opuscule intitulé *Nucleus catecheticus* et du *Catecismo teológico* du Père Francisco Pomey de notre Compagnie. Parce que j'ai ajouté quelques points de morale dans le but de trouver matière à quelques exhortations ou *exempla* pour le Carême, plusieurs doctrines s'en trouvent assez longues, mais ce n'est pas un problème car toi, mon lecteur, tu pourras laisser de côté ce que tu souhaiteras. En conclusion, tu trouveras une brève synthèse du Catéchisme de Lima<sup>2335</sup>.

Si nous en croyons Restivo, la tâche de Yapuguay aurait dès lors consisté en la simple reformulation ou simplification de textes orthodoxes, initialement rédigés en guarani (Bandini), latin (Mercader) ou castillan (Bellarmino, Turlot, Pomey). Bien qu'il insiste sur les compétences lettrées du cacique (il fréquente les *papeles* de Bandini), il ne donne pas de détails sur les habilités linguistiques de ce dernier, silence qui a poussé nombre de commentateurs à penser qu'il était monolingue et ne faisait que reformuler un texte déjà pré-traduit par son « directeur »<sup>2336</sup>. Avant de battre cette hypothèse en brèche, il est important de relever que l'attitude de Restivo est évidemment motivée par la peur de la censure, particulièrement sévère en matière de textes doctrinaux<sup>2337</sup>. N'oublions pas, en effet, que quelques années auparavant, José Serrano avait obtenu du Général Tirso González la faculté d'imprimer directement ses traductions dans les Réductions, car elles avaient été considérées par Rome comme la reproduction d'écrits déjà approuvés par ailleurs. Or, si nous prêtons attention à la licence provinciale en latin que le Sicilien fait figurer au tout début son vocabulaire, sa grammaire et les deux textes de Yapuguay, celui-ci n'y est pas mentionné. À l'inverse, au niveau des censures épiscopales portant cette fois sur le contenu des ouvrages, et rédigées en castillan, c'est bel et bien Yapuguay qui est considéré comme auteur unique de son catéchisme et de ses sermons, Restivo gardant l'anonymat. Il semble donc que celui-ci a joué un double

<sup>2335</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit. « No era dificultoso a él, por el ejercicio tan grande que tiene en los papeles del Padre Simón Bandini, levantar el estilo de suerte que no lo alcanzasen todos, pero eso se queda para los que tienen ojos y alas de águila, que pueden remontarse en los púlpitos con ese estilo. La frase para doctrinas ha de ser buena, sí, pero llana, para que aun los niños la entiendan, y así he puesto particular cuidado de que las compusiese con estilo no muy levantado, pero bueno. La frase es suya, yo no hice más que darle la materia, que he sacado del Tesoro de la doctrina cristiana del cardenal Roberto Bellarmino, del siervo de Dios Nicolás Turlot, del Padre fray Bernardino Mercader de la Orden de San Francisco en una obrita que titula Nucleus catecheticus y del Catecismo teológico del Padre Francisco Pomey de nuestra Compañía. Por haber añadido tal cual vez algún punto moral con ánimo de hallar aquí materia para alguna plática o ejemplos para la Cuaresma, algunas doctrinas han salido algo largas, pero eso no es falta, porque podrás, mi lector, dejar lo que te pareciere. Al fin irá un breve compendio del Catecismo limense. »

<sup>2336</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 149-150 ; DUVIOLS Jean-Paul, « Langue et évangélisation dans les missions jésuites du Paraguay », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 275-288 ; p. 283. À l'inverse, Yapuguay a été précocement perçu comme un traducteur à part entière par OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica*, op. cit., p. 203, 208-210.

<sup>2337</sup> BASTIN Georges, « La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela », *TTR. Traduction, Terminologie, Rédaction*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 215-243 ; p. 226-227.

jeu face aux autorités romaines et coloniales, en se déclarant auprès du Vatican comme seul responsable de ses ouvrages, tout en faisant figurer le patronyme de Yapuguay en page de couverture afin de capter l'attention des Indiens des missions, tour de passe-passe qui n'a pas pu passer inaperçu auprès de l'évêché de Buenos Aires. Nous savons en effet que le montage de Restivo a finalement été démasqué par Rome, puisqu'en 1725 le successeur de Tirso González, le Général Michelangelo Tamburini, exige que des exemplaires des imprimés du Sicilien soit expédiés en Europe, catéchisme inclus.

J'ai également écrit dans ce même envoi [une lettre envoyée de Rome en 1722] que le Vocabulaire et les Doctrines composées par le Père Pablo Restivo doivent être remis aux censeurs que l'on signalera, afin qu'on les publie en disposant de leur approbation. Si les Provinciaux peuvent émettre les licences nécessaires pour imprimer de tels livres, je réponds qu'il est évident que ce n'est pas le cas et qu'il faut d'abord recourir à cet Office afin d'obtenir la licence en question<sup>2338</sup>.

Or, en cet an 1725, l'*Explicación* avait déjà été imprimée, de manière irrégulière donc, et deux ans plus tard, les sermons de Yapuguay devaient voir le jour en dépit des injonction de la Curie. Ce n'est donc pas un hasard si les *Sermones y ejemplos* de 1727 sont les derniers imprimés en guarani émis par les presses missionnaires, qui gardent un silence définitif par la suite, Guillermo Wilde considérant que, plus que le manque allégué de papier, c'est le scandale causé par l'édition secrète par un auteur indien de deux ouvrages aux thématiques religieuses qui aurait causé la fin des presses locales<sup>2339</sup>. Si nous nous attardons autant sur le contexte entourant le cas Yapuguay, c'est bien pour montrer qu'il est hautement révélateur de la manière avec laquelle la politique linguistique missionnaire a réellement été menée sur le terrain et, par conséquent, du degré d'implication effectif des élites indiennes lettrées dans la réforme des rapports guarani à la faune. Rappelons-nous que, suivant ce qui a été affirmé dans nos premiers chapitres, le projet lexicographique de Restivo a consisté en une mise à jour de l'état de langue documenté par Montoya, en faisant désormais primer une variété (le guarani *tape* oriental) et un contexte (l'Uruguay pastoral) sur ceux du siècle antérieur (le guarani *guayrá* septentrional, ses forêts, ses chasseurs-pêcheurs-cueilleurs)<sup>2340</sup>. Si nous notons que Yapuguay était sans aucun doute un locuteur natif du guarani *tape*, son rôle dans la réforme de la langue officielle des Réductions semble dès lors tout à fait conséquent.

En dépit de cette constellation d'indices, la majorité des historiens se contente de vanter les talents d'adaptateur du cacique et de souscrire à la thèse de la supervision totale par Restivo, même si Melià a souligné de longue date la fragilité de la distinction

<sup>2338</sup> GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 306. « También escribí en ese mismo despacho que se entreguen a los revisores, que se señalará, el Vocabulario y Doctrinas compuestos por el Padre Pablo Restivo y, con su aprobación, se impriman. Si los Provinciales pueden dar estas licencias de imprimir semejantes libros, responde que es muy claro que no, sino que se debe recurrir a este Oficio primero para obtener esa licencia. »

<sup>2339</sup> WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.* ; p. 274.

<sup>2340</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 108-116. L'existence d'une variante dialectale *tape* est déjà mentionnée par DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 4, p. 191-192.

entre *materia* et *frase*<sup>2341</sup>. Le fait que le Sicilien ait inclus dans l'*Explicación del catecismo* une incise, que nous avons déjà mentionnée, où il explique avoir voulu laisser de côté une doctrine sur le blasphème au motif que les Guarani ignoreraient ce vice, a été mis en avant, notamment par Carolina Rodríguez Alcalá, pour démontrer que Yapuguay ne disposerait d'aucune des prérogatives traditionnellement liées à la « fonction-auteur » telle que la définit Michel Foucault, le cacique ne s'exprimant supposément jamais à la première personne du singulier, n'étant pas légalement responsable de ses écrits, ne prenant pas part à la maîtrise d'ouvrage et n'étant pas le lieu d'origine du texte<sup>2342</sup>. Plus qu'un auteur écrit, Yapuguay serait donc une simple « autorité » orale, qui n'aurait eu accès ni au castillan, ni au latin. Ce paradigme a notamment pu être défendu parce que les inventaires bibliographiques dressés au moment de l'expulsion de l'Ordre ne citent jamais le cacique comme auteur de ses propres ouvrages, en dépit de son nom mis bien en évidence sur la page de couverture<sup>2343</sup>. Rappelons-nous toutefois que ce sont les jésuites eux-mêmes qui réalisent ces listes de livres, sous la contrainte mais avec la volonté de dissimuler tout élément à charge contre la Compagnie, comme pourrait évidemment l'être l'existence d'un Indien auteur de catéchismes et de sermons. Or, nous conservons divers exemplaires de ces derniers où, si l'autorité de Restivo a été indiquée en castillan, ces annotations se sont vues complétées par des *marginalia* qui font explicitement référence, en guarani, à la prééminence de *Don Nicolás Yapuguay*<sup>2344</sup>.

Comment, dès lors, démêler cet écheveau ? En rappelant d'abord, une fois de plus, que le cas de Yapuguay est loin d'être exceptionnel. Suivant l'exemple de Restivo, bien des éditeurs européens s'approprièrent en effet le travail de leurs traducteurs en les guidant par des commandes, en relisant leurs versions et en assumant pour eux le rôle de responsables légaux<sup>2345</sup>. C'est ce que les traductologues Hanne Jansen et Anna Wegener nomment la séparation entre le travail linguistique proprement dit (*executive function*), la mise au propre de cette version (*revisionary function*) et enfin sa présentation face aux autorités chargées de la censure (*declarative function*), chacune de ces fonctions

<sup>2341</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 312-313.

<sup>2342</sup> *Ibid.*, p. 317 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ, « L'exemple dans les grammaires jésuitiques », art. cit., p. 115, 122-124 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ, « El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas », art. cit., p. 512. Ces auteurs renvoient au passage suivant de RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.135. « Nota. La doctrina siguiente la quise dejar, para no abrirles los ojos y enseñarlos a jurar, y me determiné a ponerla porque se hallan algunos que lo saben y se acusan de ello, dejando a la prudencia del doctrinante el ver si conviene o no explicarla en su pueblo. » Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 6. Sur la « fonction-auteur », voir FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits : 1954-1988*, Paris : Gallimard, 1969<sup>1994</sup>, vol. 1, p. 789-821.

<sup>2343</sup> VEGA, « La dimensión bibliográfica », art. cit.

<sup>2344</sup> FURLONG, *Historia y bibliografía*, op. cit., p. 353-354, 375-376, 401-402. Un exemplaire des *Sermones* associé à la mission de Loreto présenterait deux mentions manuscrites en castillan indiquant séparément « escrito por Yapuguay » et « su autor el Padre Pablo Restivo » tandis qu'un autre, conservé au Colegio del Salvador de Buenos Aires, aurait reçu la *marginalia* suivante, copiée fautivement par Furlong : « *ava ruvicha* [cacique] *rapiare jepido Don Nicolás Yapuguay* ».

<sup>2345</sup> Voir de ce point de vue l'étude incontournable de CHARTIER Roger, *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard, 2015. Les *Decades* du Père Ladislao Orosz affirment que Restivo aurait « vulgarisé » (*vulgavit*), et non pas écrit, des sermons en guarani, sans citer Yapuguay. FURLONG, « El escritor guaraní », art. cit., p. VIII.



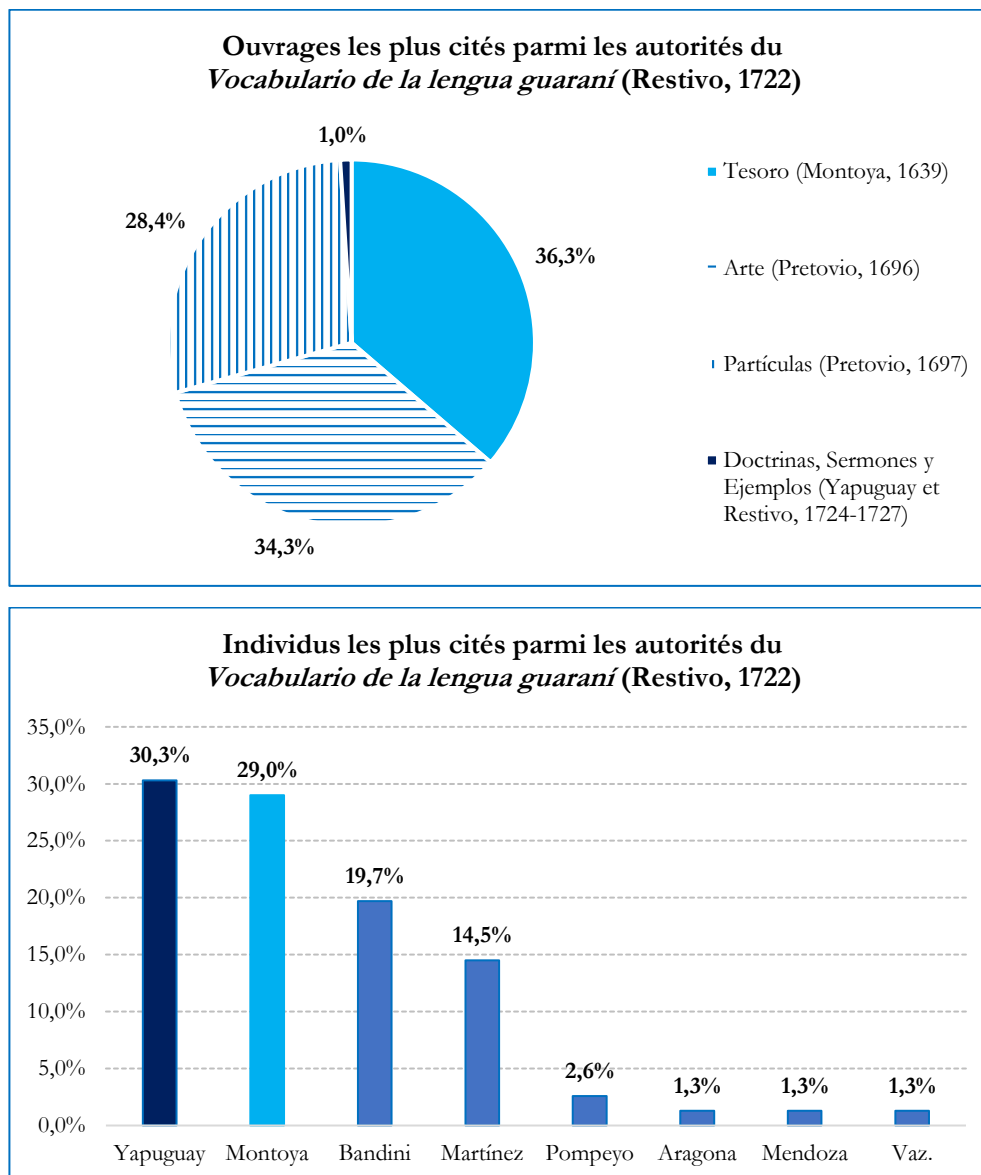
pouvant être assumée par un individu différent<sup>2346</sup>. En contexte missionnaire, comme nous l'avons déjà souligné, ces stratégies ont pu être remobilisées au service d'objectifs politiques, notamment dans le cas des jésuites de la mission d'Asie. Le cas du lettré chinois Chu Vi Chi, dit Cosme, est de ce point de vue très proche de celui de Nicolás Yapuguay, puisqu'il est lui-aussi réputé avoir adapté une *materia* choisie par les Pères, son implication étant cependant révélée suite à la querelle des rites<sup>2347</sup>. Selon Ronnie Po-chia Hsia, la méthodologie employée dans ce contexte était très proche de celle de la traduction collaborative médiévale, le missionnaire expliquant généralement à l'oral le contenu du texte à adapter, mis en chinois et à l'écrit par son auxiliaire avant que ne prenne place une discussion visant à fixer un état final<sup>2348</sup>. Dans un Paraguay guarani de tradition orale, des tels procédés ont-ils pu avoir lieu ? En quoi a dès lors constitué le rôle de Yapuguay et dans quelle mesure ses écrits ont-ils pu se distinguer de ceux des Pères au point de susciter l'adhésion des Indiens envers de la figure de ce cacique ?

Une première approche afin de résoudre ces interrogations laissées en suspens par l'historiographie consiste à déterminer avec précision le poids exercé par Yapuguay dans la réforme de la langue guarani menée à bien par Restivo. Comme nous le savons déjà, ce dernier se distingue des autres linguistes de la Compagnie par l'innovation qu'a consisté le recours à des citations d'auteurs pour illustrer les exemples de son *Arte* et de son *Vocabulario*. Prenons comme échantillon ce dernier, édité en 1722, et gardons à l'esprit la liste d'auteurs « de première classe » évoqués par le Sicilien dans la préface de sa grammaire publiée deux ans plus tard, à savoir : Montoya, Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Martínez et Yapuguay. À l'exception d'Insaurralde, ce sont eux que l'on retrouve, aux côtés d'Aragona et d'un mystérieux « Vaz. », sur lequel il nous faudra revenir, comme principales références lexicographiques citées. Celles-ci ont pu l'être soit à travers leurs ouvrages, soit nominalement. Dans le premier cas, Yapuguay est totalement minoritaire, puisque ses *Doctrinas*, *Sermones* y *Ejemplos* ne cumulent qu'un pour cent des renvois, contre environ 36% pour le *Tesoro* de Montoya, suivi de 34% de mentions de l'*Arte* manuscrit (sans doute celui rédigé par « Pretovio » en 1696) et de 28% d'évocation du *Tratado de las partículas* (composé une année plus tard, en 1697). La situation s'inverse cependant totalement si l'on prête attention aux références de type nominal, puisque Yapuguay y devient l'autorité individuelle la plus citée, au coude à coude vis-à-vis de Montoya et avec dix points de plus que Simón Bandini lui-même.

<sup>2346</sup> JANSEN Hanne et WEGENER Anna (dir.), *Authorial and Editorial Voices in Translation. 1, Collaborative Relationships between Authors, Translators, and Performers*, Montréal : Éditions Québécoises de l'Oeuvre, 2013 ; JANSEN Hanne et WEGENER Anna (dir.), *Authorial and Editorial Voices in Translation. 2, Editorial and Publishing Practices*, Montréal : Éditions Québécoises de l'Oeuvre, 2013.

<sup>2347</sup> GIRARD, « Textes d'évangélisation », *art. cit.*, p. 198.

<sup>2348</sup> HSIA Ronnie Po-chia, « The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700 », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 39-51 ; p. 46. Sur les liens de ce modèle avec le substrat lettré chinois, voir ST ANDRE James, « Lessons from Chinese History: Translation as a Collaborative and Multi-Stage Process », *TTR*, vol. 23, n° 1, 2010, p. 71-94.



**Figure 54 : autorités citées dans le *Vocabulario* de Pablo Restivo (1722)**

Remarquons que Restivo ne se cite jamais lui-même, de telle sorte qu'en termes quantitatifs, Yapuguay est l'autorité de la langue guarani la plus présente dans le grand dictionnaire officiel des Réductions en 1722<sup>2349</sup>. Ce constat est central, car il nuance une autre donnée, relative au nombre d'exemplaires des ouvrages catalogués en 1768. Selon les chiffres de Fabián Vega, les écrits du cacique n'auraient été tirés qu'à un exemplaire par mission, soit 5% du total des imprimés en guarani inventoriés, contre 10% pour les textes attribués à Restivo et 20% pour ceux de Montoya, l'*Ára poru* de José Insaurralde cumulant à lui-seul 66% du reste, pour les motifs que nous avons pu

<sup>2349</sup> Nous synthétisons ici une analyse plus complexe, car également consacrée aux modalités de citation d'exemples liés à la tradition orale guarani, publiée dans BRIGNON, « De Montoya a Restivo », *art. cit.*, p. 47. Voir plus généralement les pages 43 à 50 pour l'idée selon laquelle Montoya se passe d'autorités dans son *Tesoro* en raison de l'absence relative de précédents écrits et du fait qu'il se présente comme un *gran lengua* se suffisant à lui-même, contrairement à Restivo.

élucider plus haut<sup>2350</sup>. Quoi qu'il en soit, la teneur du contenu du *Vocabulario* et le rôle prégnant qu'y joue Yapuguay permet de considérer qu'en dépit du tirage limité de ses deux ouvrages, sa visibilité effective a été exceptionnelle, parmi les Indiens et les Pères.

Une approche plus qualitative du même *Vocabulario* nous permet de confirmer ce postulat. À plusieurs reprises, des entrées mettent en effet explicitement en doute la pertinence des choix traductologiques de Montoya, en les confrontant à ceux, jugés plus orthodoxes, de « Nicolás ». Nous avons retenu deux exemples particulièrement révélateurs, car le premier porte sur une notion théologique sensible, tandis que l'autre a trait à la faune. Souvenons-nous que Yapuguay doit également être crédité de la mise au point de la terminologie anthropologique thomiste en langue guarani. Le renvoi à la Circoncision du Christ consolide ici son autorité non seulement lexicale, mais aussi théologique, tandis que le renvoi à la dénomination correcte de l'aloise met dos à dos tous les *grandes lenguas* ignatiens face au renvoi à un usage indien dont le cacique a sans doute été l'informateur auprès de Restivo. Comme nous l'avons suggéré au début de notre étude, la connaissance du champ lexical faunistique est en effet à mettre surtout au crédit des Indiens, dont les savoirs affleurent dans les écrits de la vie quotidienne<sup>2351</sup>.

Circoncire. Les [termes] que propose le Père Ruiz dans son *Tesoro* ne doivent pas être utilisés car ils ne sont pas modestes [...]. Le Père Bandini, dans un sermon consacré à la Circoncision, dit la chose suivante [...]. Mais Nicolás dit ainsi [...]<sup>2352</sup>.

Alose, poisson. *Kyrymbata*, Ruiz et Mendoza. *Karimbata* : Martínez. D'autres disent *tarimbata*. Le terme usité est : *piraete*<sup>2353</sup>.

L'important pour nous est de constater que ce qui vaut ici pour un dictionnaire vaut également pour un texte beaucoup plus sensible, tel qu'un catéchisme. La preuve la plus éclatante des limitations de la dichotomie entre *materia* et *frase* mise en place par Restivo est tout simplement de remarquer que l'*Explicación del catecismo* du cacique est remplie de prises de position théologiques propres au Paraguay et ne pouvant dès lors être tirées d'aucun ouvrage européen préexistant. Trois exemples suffiront à souligner que Yapuguay n'a factuellement pas pu être considéré, ni par les jésuites ni par leurs ouailles, comme un simple instrument de traduction passif. Il n'est pas indifférent que ces trois cas d'écoles aient tous trait aux grandes problématiques que nous avons pu identifier dans les chapitres précédents, à savoir la classification de la faune, la façon de penser l'articulation ontologique de l'intériorité et de la physicalité et enfin le statut à accorder aux êtres humains dont les moeurs prouveraient qu'ils sont irrationnels<sup>2354</sup>.

<sup>2350</sup> VEGA, « La dimensión bibliográfica », *art. cit.* Sur le *hapax* quantitatif causé par *Ára poru*, consulter notre chapitre 5.

<sup>2351</sup> Nous renvoyons sur ce point à nos chapitres 1 et 2.

<sup>2352</sup> RESTIVO Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor : s.e., 1722, p. 218. « *Los que pone el Padre Ruiz en el Tesoro no se deben usar, porque no son modestos [...], el Padre Bandini, en un sermón de la Circuncisión, dice así [...] y Nicolás dice así [...].* »

<sup>2353</sup> MYMBA 1722-2386. « *Sábalo, pescado. Kyrymbata: Ruiz y Mendoza. Karymbata: Martínez. Otros dicen tarimbata. Lo usado es: piraete.* » Paradoxalement, le manuscrit de Luján privilégie les formes *karymbata* et *kyrymbata* ici rejetées.

<sup>2354</sup> Voir à ce propos nos chapitres 4 et 5.

De l'abstinence de viande. [...] Q[uestion]. Quelle est donc cette nourriture licite lors du Jeûne ? R[éponse]. Les nourritures de toutes sortes qui poussent sur la terre. Les poissons [*píra*] de toutes sortes, les œufs de poule [*uruguasu rupi'a*] aussi. Q. Et l'iguane [*tejuguasu*], est-il bon de le manger durant le Jeûne ? R. Oui, cela est bon, car il est comparable en toutes choses à de la chair de poisson [*píra ro'o*]<sup>2355</sup>.

*Carnis resurrectionem*. [...] Q. Il arrive parfois qu'un jaguar [*jaguarete*] ou que les eaux dévorent un Indien et semblent le faire disparaître totalement. Ces Indiens-là, retrouveront-ils leurs anciens corps lors de leur résurrection au jour du Jugement dernier ? R. Oui, eux aussi<sup>2356</sup>.

Des bons anges. [...] Q. Ces infidèles-là [*ikaraieyva'e*] ont-ils un bon ange gardien, tout comme nous en avons un, en dépit de leur ignorance de Dieu ? R. Oui, nous en avons tous un, et ils protègent également les infidèles. Car nous n'avons pas chacun un ange gardien isolément pour nous protéger, puisque tous les peuples [*tetã opakatu*] ont chacun leur propre Ange gardien. C'est ainsi que tous les gens de la terre entière, parlant des langues très diverses ont un bon ange gardien : les Guarani, les Guenoa, les Guañana, les Guaykuru et tous les autres<sup>2357</sup>.

Quoi qu'ait pu affirmer Restivo, il est improbable d'imaginer Robert Bellarmin, Nicolás Turlot, Bernardino Mercader ou Francisco Pomey statuant sur le statut de la chair des iguanes, des corps humains déchiquetés par des fauves ou des anges gardiens des Indiens non-guarani. Remarquons d'autre part que ces enjeux ne sont pas évoqués ni dans les textes que nous connaissons de Simón Bandini, ni dans le catéchisme de fray Luis de Bolaños. Le cas des iguanes est ici spécialement intéressant, car à l'inverse de la résurrection des corps et de l'universalité des anges gardiens, questions ne faisant pas polémique parmi les Pères, celle des interdits alimentaires liés au Jeûne est sensible et constitue ici une prise de position osée de la part du cacique et de son directeur. En effet, dans son *Tesoro*, repris tel quel par *Frases selectas*, Montoya affirmait déjà et sans laisser place à la moindre ambiguïté que « les lézards des forêts ne sont pas du poisson mais bien de la viande » (*teju ndapiraruguãï, so'oetéramoe, los lagartos del monte no son pescado, sino carne*)<sup>2358</sup>. Il considérait à l'inverse que les tortues constituaient un excellent met de Carême, raison pour laquelle le *Tesoro* et *Frases selectas* leur consacrent diverses entrées.

*Karumbe naso'oruguãï*. La tortue n'est pas de la viande [*la tortuga no es carne*]. *Ndeitee aguyjetei jekoaku pyé iguávo*. Et par conséquent, il est possible de la manger le vendredi [*y por eso se puede comer en viernes*]. *Ojýramo so'o ndojavyí, ipytãngatúramo, hvyvy so'o rvyvy ramíramo, so'o rebe ñemundapa*. Cuite, elle ne se différencie pas de la viande

<sup>2355</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.169. « De la abstinencia de carne. [...] P[regunta]. Mba'e tembí'upa aipo jekoaku rehegua ra'e. R[espuesta]. Tembi'u tetĩrõ yvype oñemoñava'e. Pira tetĩrõ, ha'e uruguasu rupi'a ave rano. P. Ha'e teju guasu ase iporu haguã aguyjetei pipo jekoakúramo ra'e. R. Ta aguyjetei, pira ro'o avyareỹramo hekóramo. »

<sup>2356</sup> *Ibid.*, p. I.142. « Carnis resurrectionem. [...] P. Amome jaguarete; koterã ypypegua ava amo o'u, heko mokañjétevo vérami, aiporaminguare ava ave pipo akói guetekue ogueroekove jevy arakañjéramóne. R. Ta, aiporaminguare ave. »

<sup>2357</sup> *Ibid.*, p. I.36-37. « De los ángeles buenos. [...] P. Ase ñavõ ñavõ, eguĩ ikaraieyva'e Tupãrekokuapareỹ rehe jepe pipo ángel marangatu oñangereko ra'e. R. Ta, opakatu ñande rehe, ikaraieyva'e rehe ave oñangareko. Ha'e na ase ñavõ ñavõ ñote ruguãï rako ángel marangatu gua'arõháramo oguereko, tetã opakatu nanga peteĩ teĩ ángel marangatu ñangarekoháramo oiko. Aipórami ave mbya yvy jakatu rupigua iñe'ẽnge ñengeva'e, guarani, guanoa, guañana, guaikuru ha'e ambua'e opakatu avei peteĩ ángel marangatu ñangarekoháramo oiko rano. »

<sup>2358</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 376v. MYMBA 1687-3121.

en termes de couleur ou de texture, étant totalement semblable à la viande [*cocida no se diferencia de la carne en el color y hebra, semejándose totalmente a la carne*]<sup>2359</sup>.

Si Restivo ne reprend pas ces entrées dans son *Vocabulario*, c'est sans doute car il ne souhaite s'y opposer frontalement à Montoya, et c'est donc par l'intermédiaire de Yapuguay qu'il formule l'avis inverse dans l'*Explicación del catecismo* qui, remarquons-le, ne fait pas du tout allusion aux tortues. Cet enjeu est moins anecdotique qu'il n'y paraît, eu égard aux difficultés, que nous avons déjà mentionnées et qui transparaissent dans les *Diálogos en guaraní*, relatives à l'approvisionnement des missions en poisson durant le Carême, dans un contexte où la viande de boeuf est devenue inévitable, ce qui n'était pas le cas du temps de Montoya<sup>2360</sup>. La consommation guarani d'iguane est quant à elle documentée dès les années 1620, puisque la grammaire d'Aragona la cite pour en faire un exemple linguistique<sup>2361</sup>. Comme le rappelle Rebecca Earle, le statut alimentaire de ce reptile a suscité des débats passionnés parmi les théologiens coloniaux, comparables à ceux inspirés par le cochon d'Inde et la viscacha, officiellement prohibés à l'issue du Concile Lima III, norme rappelée par Lozano. Ce dernier est lui-même partagé : pour lui, l'iguane est un serpent, mais sa chair blanche, proche de la poule, et ses mœurs amphibies le rapprochent du poisson, avis défendu par le fameux archevêque de Quito Peña Montenegro dans son *Itinerario*, que nous avons évoqué lors de notre étude des manuels de confession et du probabilisme<sup>2362</sup>. Guevara s'en tient pour sa part au fait que l'iguane est un serpent, tandis que Dobrizhoffer évoque lui-aussi sa chair blanche et goûteuse et ses œufs, proches à la fois de la poule et du poisson, bien que l'animal soit à ses yeux hideux d'un point de vue visuel. Fin observateur comme à son habitude, il remarque que les controverses taxonomiques qui préoccupent les Indiens sont tout autres, comme le fait que les jésuites mangent des anguilles (*mbusu*) considérées comme du poisson alors qu'à leurs yeux c'est un serpent impropre à la consommation, même pour le Carême<sup>2363</sup>. Au-delà de l'anecdote, retenons-donc que Yapuguay est investi de l'autorité suffisante pour statuer ni plus ni moins sur ce qui est ou non un poisson au sein des Réductions, avec un aplomb digne d'un archevêque tel que Peña Montenegro.

Mais il y a plus. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner au cours de plusieurs études de cas, le cacique a plus largement été mobilisé par Restivo afin de mener à bien un travail de « domestication » de la matière européenne qu'il a mis à sa disposition, tâche qui a consisté en la réécriture en profondeur de passages entiers du

<sup>2359</sup> *Ibid.*, f° 93v. MYMBA 1687-3029.

<sup>2360</sup> Nous renvoyons à ce propos à notre chapitre 2.

<sup>2361</sup> ARAGONA, Breve introducción, *doc. cit.*, p. 33. « [S]i comereis o no el lagartijo. Pe'u pipo tejúne [...] »

<sup>2362</sup> Voir notre chapitre 6. EARLE, *The Body of the Conquistador*, *op. cit.*, p. 42, 130-131 ; LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 35 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 301-302, 317-319. Sur le sujet passionnant du jeûne aux Amériques, consulter FAGAN Brian M., *Fish on Friday: Feasting, Fasting, and the Discovery of the New World*, New York : Basic Books, 2006 ; FERLAN Claudio, « Food and Jesuits in the Early Modern Western World », *Il Capitale Culturale*, vol. 20, 2019, p. 219-244 ; p. 229-232.

<sup>2363</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 60, 72 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 304-306, 340. Guevara rejoint Montoya sur le fait que la tortue est, selon lui, bien un poisson.

catéchisme afin de les contextualiser au Paraguay. Une comparaison détaillée entre les textes-sources mentionnés par Restivo et leur réélaboration indique par ailleurs que Yapuguay a sans doute eu un accès direct à des ouvrages en castillan, latin et guarani, d'origine jésuite et franciscaine, qu'il a considérablement remaniés afin de les rendre plus accessibles à ses destinataires<sup>2364</sup>. La même logique est perceptible au niveau du recueil de sermons, tout particulièrement dans le cas d'une homélie consacrée aux trois martyrs jésuites du Japon, où la contextualisation géographique de l'archipel nippon, la caractérisation ethnique de ses habitants, l'explication de concepts politiques tels que « seigneur de guerre » ou la signification du martyr ont été réalisées en des termes paraguayens directement inspirés de la toponymie, de l'ethnonymie, du caciquat et de l'ethos guerrier locaux. La présence de détails d'ordre quantitatif (le renvoi très précis au *daimyo* Toyotomi Hideyoshi) ou qualitatif (la mention au nombre de Japonais ayant supposément été baptisés par la Compagnie à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle) nous a permis de confirmer qu'ici-aussi, Yapuguay s'est très probablement appuyé sur la consultation directe d'hagiographies écrites en castillan ou latin, jésuites ou franciscaines<sup>2365</sup>. Le fait, enfin, que les sermons de 1727 soient partiellement composés d'une réélaboration de passages du catéchisme de 1724, amplifiés par l'insertion de nouveaux personnages, motifs narratifs ou dialogues, nous a poussé à conclure que le cacique avait bénéficié d'une formation rhétorique poussée, inspirée par la *Ratio studiorum* jésuite. Celle-ci est en effet connue pour avoir lié l'apprentissage des humanités classiques (*progymnasmata*) à la réécriture de fragments textuels simplifiés ou complétés (*abbreviatio-amplificatio*)<sup>2366</sup>.

Voilà donc qu'un Indien supposément monolingue et simple copiste se voit en mesure de traduire non seulement le castillan mais également le latin (comme le laissait d'ailleurs supposer Restivo lui-même dans son *Arte* en renvoyant à plusieurs extraits de la Bible adaptés par Yapuguay), à l'écrit et en mobilisant des sources dont on aurait pu penser qu'elles étaient le privilège exclusif des Pères<sup>2367</sup>. L'autonomie du cacique est toutefois plus frappante encore si l'on prend garde au fait que les sermons de 1727 contiennent un triptyque d'homélie aux thématiques paraguayennes, dont nous avons pu déterminer que l'une est la réécriture d'un texte élaboré par Simón Bandini dans les *Catecismos varios* de 1716, l'autre la traduction d'un extrait d'une carta anua de 1700 relatant un fait divers ayant eu lieu en 1693, la dernière étant sans doute une création

<sup>2364</sup> 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*, vol. 36, n° 2, 2018, p. 41-74 ; p. 51-58.

<sup>2365</sup> BRIGNON, « La mobilisation immobile », *art. cit.*

<sup>2366</sup> BRIGNON, « Del *exemplum* al *tekokue* », *art. cit.*, p. 58-62.

<sup>2367</sup> Voir ainsi, parmi des exemples nombreux, RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. 1;81. « [M]a nde nde a'u piko aipórami ereñe'ẽ Pa'i avare upe ra'e, "sic respondes Pontifici" [est-ce ainsi que tu réponds au prêtre] (Nicolás). » Voir aussi la p. II.42 pour un autre cas encore plus frappant : « así lo usó Nicolás en un sermón de la Concepción explicando aquellas palabras, "tu insiabaris calcaneo eius ipsa conteret caput tuum" [tu poursuivras son talon, elle t'écrasera la tête, cf. Genèse 3:15], de esta suerte: ereha'ã ha'ã a'u teĩ jepe tenanga ha'eva'e kuña pyta rehe ndepokohavãnguene, ae ha'e katu opyrũ ndeakã rehe imombévo mburu ndererekóvo ».

originale du cacique<sup>2368</sup>. Ces prêches localistes nous permettent de prendre conscience du décalage entre la pratique réelle de Yapuguay et les déclarations de Restivo, dans la mesure où ni le texte manuscrit de Bandini, ni la carta anua, ni le troisième sermon, renvoyant à la tradition orale locale, ne font bien entendu partie de la *materia* déclarée par le Sicilien, pas plus qu'ils n'ont été préalablement soumis à la censure<sup>2369</sup>. Mieux, le cas du fait divers de 1693 est remarquable car il n'a été communiqué à Rome qu'en 1700 mais sa retranscription en guarani par Yapuguay est déjà citée textuellement par l'*Arte* de Pretovio en 1696, ce qui laisse à penser que le cacique a consigné cet épisode par écrit peu après qu'il a eu lieu, se comportant ainsi en chroniqueur d'une actualité immédiate<sup>2370</sup>. Celle-ci apparaît avec toute sa force si nous remarquons que le triptyque paraguayen, dédié au motif de la mort subite, est introduit par un discret prologue, complètement passé inaperçu aux yeux de l'historiographie, et où Nicolás lui-même s'exprime à la première personne du singulier pour y vanter l'intérêt de ses narrations.

Sans doute, le Père curé, en voulant vous détourner des péchés de toutes sortes, vous raconte toujours comment quelque Espagnol [*karai*] pécheur a été frappé d'un châtement soudain en étant encore sur cette terre [il s'agit d'une référence à la mort subite, thématique commune aux trois sermons en question]. Il y en a sans doute parmi vous qui, en écoutant ces histoires désastreuses que le Père a pour coutume de raconter, disent en vain : « assurément, ces choses-là n'arrivent qu'aux Espagnols », au lieu de dire « assurément, Dieu voyant que je me montre aussi désobéissant que ceux-là, me châtera moi-aussi soudainement, sur cette terre ». [...] En vérité, la terrible histoire [*tekokue*] que je vais à présent raconter n'est pas celle de quelque Espagnol n'étant pas né parmi vous, pas plus qu'elle n'a eu lieu fort loin d'ici. Mes enfants, ce sont là au contraire des histoires fort malheureuses relatives à des Indiens, vos ancêtres [*ava peanãnguê*]. Elles ont eu lieu

<sup>2368</sup> RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, San Francisco Javier : s.e., 1727, p. II.1-6, 51-59. Le triptyque est divisé en deux parties. La première d'entre elles correspond au récit introduisant la section de l'imprimé consacrée aux *exempla*, sous l'intitulé « *Ejemplo de un indio, a quien le cogió la muerte en la ocasión de pecar* » (reprise de la *carta anua*). La deuxième partie est placée plus loin dans l'ouvrage, au niveau d'une section nommée « *De unos indios guaraníes desastrosamente muertos sin confesión* », qui est introduite par le prologue analysé plus bas. Elle est composée de deux narrations, « *Del que murió de un rayo, cuya muerte reveló Dios a un su hijito* » (réélaboration d'un récit de Bandini) et « *De un indio del Uruguay que se condenó por hablar palabras deshonestas* » (potentielle création originale de Yapuguay ?).

<sup>2369</sup> Le prêche, *a priori* original, narre la mort d'un batelier guarani des missions de l'Uruguay à l'issue d'une maladie qui le foudroie en rase campagne, lors d'une navigation où il se montre luxurieux. Le sermon inspiré de Bandini relate le foudroiement d'un Indien lors d'un voyage en char à bœufs dans la région du Paraná vers le Paraguay (au niveau de la rivière Atĩngy), lié au fait, entre autres péchés, qu'il ne serait pas assidu à la messe. Ce récit rappelle fortement un *exemplum* présent dans les *Catecismos varios* de 1716, cf. BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 197r-197v.

<sup>2370</sup> Le fait divers en question a eu lieu à San Nicolás en 1693 et concerne la mort subite (par apoplexie ?) d'un maître de chant d'une quarantaine d'années, en concubinage avec l'épouse d'un cacique. Alors qu'il la rejoint en secret, il croise un infirmier *kurusuja* qui tente de le dissuader en lui narrant la mort subite d'un jeune homme. Ignorant l'avertissement, le maître meurt foudroyé dans le hamac de sa concubine. La version de Yapuguay est une traduction amplifiée du texte de la *carta anua*, ajoutant divers détails narratifs (le jeune homme décédé est par exemple un élève du maître de chant) et en supprimant d'autres (dans la version castillane, le maître se présente chez sa concubine en présence de son fils). Remarquons que les trois récits paraguayens de Yapuguay établissent un lien entre ces trois victimes de morts subites et la congrégation de la Vierge, chacun des protagonistes étant de ce point de vue des représentants anti-exemplaires de cette élite dévote que nous présentons dans notre chapitre 8. Pour la description originale de la mort du chantre, cf. SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 272-273.

près de la rivière que l'on nomme Atĩngy. Prêtez donc une oreille attentive à ce que je raconte et dites-vous tous : « ah, voilà que ces histoires terrifiantes, liées à mes semblables, évoquent ceux qui, comme moi, se montrent désobéissants »<sup>2371</sup>.

Le fait que Yapuguay confronte ici la tonalité localiste de ses propres textes au contenu trop distant et abstrait des sermons jésuites est absolument décisif, car c'est très probablement en cela qu'a consisté le pouvoir de séduction de cet auteur et la justification du « *branding* » établi par Restivo. Car, si nous prêtons attention à la co-extensivité systématique entre les écrits du Sicilien et ceux du cacique (le vocabulaire et la grammaire citent les catéchismes et les sermons, qui mettent en application les préceptes des écrits métalinguistiques), nous comprenons mieux le formidable rôle de caisse de résonance que Yapuguay a joué<sup>2372</sup>. Il n'en demeure pas moins que, comme l'a remarqué Guillermo Wilde, parlant de « voix indiennes encapsulées » dans les écrits jésuites, le cacique dispose bel et bien d'une voix propre, s'exprimant dans ses écrits avec un vraie liberté de ton, d'autant plus que, suivant les observations de Leonardo Cerno et Franz Obermeier, Restivo semble avoir opté pour une « logique d'imitation » de l'éloquence de son collaborateur, là où les ignatiens l'ayant précédé avaient favorisé une « logique de traduction » fondée sur le respect des textes et des langues-sources européens<sup>2373</sup>. Avec Yapuguay, c'est clairement l'auto-référentialité locale qui reprend le dessus et, avec elle, la prégnance généralisée des référents paraguayens. Voilà qui, sans doute, explique une grande partie des ambiguïtés que nous avons pu identifier en matière de champs lexicaux, de systèmes de classification taxonomiques ou de renvois à l'animisme. Songeons au fait que c'est bien le cacique qui met un point final à la mise en place du paradigme de l'*arakuua* dans toute sa singularité<sup>2374</sup>. Quoi qu'il en soit, il semble que les partis-pris de cet auteur singulier aient fait mouche parmi les Indiens.

<sup>2371</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. II.51-52. « *Angaipa tetĩrõagui pembojepy'a erova pota hápe rako Pa'i avare, karai angaipavijáre amo kie yvýpe jepe imboarakuaa jeesapy'a hague ombojehu pẽẽme oikóvo ami jepi. Aipo joekokue poriahu Pa'i remimombe'uty ohendúramo rako pẽẽ amongue, "karai ñote nipo aipórami herekopyrã" he'i he'i a'u, "eguĩ ñavẽ nipo cherekoporenduveỹ recháka Tupã, che ave kie yvýpe chemboarakuaa jesapy'a ranóne", ojavãnguẽpe. [...] Na karai amo pehegui iñemoñangueva'ekue ruguã, na ukúpe eteigua ruguã ave teniko tekokue marãndete cheremimombe'urã kuri. Chera'y reta, ava peañãngue rekokue uku yakã Atĩngyja koty ijajeva'ekue ñote katu ha'e. Aipóramo apysavi katu hápe cheimombe'uja penĩ anga, "cheporeroviareỹ reheguarete teniãva'e cherapicha rekokue poromongyhyje katu re'a", pejávo meme. »*

<sup>2372</sup> Comme nous l'avons souligné plus haut, l'*Arte* de Pretovio de 1696 cite déjà comme exemple grammatical le cas du maître de San Nicolás, en renvoyant textuellement au futur sermon imprimé de 1727. Cette incise (*Mingura hablando de un mozo que luego después murió de repente*) réapparaît ensuite en 1718 (*lo usó un indio hablando de un mozo que luego murió de repente*) et 1724 (*de este género de adverbios es el que usó Nicolás en un ejemplo hablando de un mozo que, así como acabó de hablar, murió de repente*), avec une formulation à chaque fois légèrement différente mais indexée à la même citation du texte de Yapuguay (*aipo he'i rekovẽ marãẽyngatu rako chupe*). PRETOVIO, *Arte*, doc. cit., p. 192 ; RESTIVO, *Breve noticia*, op. cit., p. 78 ; RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.253.

<sup>2373</sup> WILDE, « Fuentes indígenas, parte 2 », art. cit. ; CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », art. cit., p. 47-51. Dans le même ordre d'idées, l'*Arte* de 1724 comporte un fragment pouvant être interprété comme un aveu de Restivo quant à l'autonomie de Yapuguay dans son catéchisme. RESTIVO, *Arte*, op. cit., p. II.114. « *Nicolás, en una doctrina que le hice hacer, después de haber dicho que dudoso no sabía qué materia escoger, acaba de esta manera [...].* »

<sup>2374</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 5.



Grâce aux travaux philologiques de Fernanda Verissimo et de Diego Medan, nous savons en effet que la quinzaine d'exemplaires actuellement conservés des écrits de Yapuguay ont fait l'objet de rééditions augmentées, notamment le catéchisme, dont une version complétée par l'ajout d'un sermon sur la Passion du Christ a vu le jour, supposément afin de répondre à une demande publique<sup>2375</sup>. La plupart des tomes que nous avons pu consulter présentent par ailleurs des *ex-libris* municipaux soulignant que chaque volume a été affecté à une mission particulière<sup>2376</sup>. La présence d'une grande quantité de *marginalia* et de gloses interlinéaires en guarani confirme que ces textes ont fait l'objet d'un usage assidu. L'identification récente d'un témoignage manuscrit du catéchisme, probablement antérieur à la version imprimée, nous a permis de confirmer cet attrait, car ce texte exceptionnel semble avoir été illustré, commenté et approprié par divers Indiens lettrés jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2377</sup>. Dernier élément, non des moindres, à verser au dossier bien fourni de la postérité de Yapuguay, la consultation par nos soins d'un fragment de l'*Explicación del catecismo* de 1724, actuellement conservé à la Bibliothèque Sainte Geneviève de Paris, nous a permis de découvrir une mention manuscrite apposée par l'un des propriétaires de cet ouvrage, Ferdinand Denis, l'ayant lui-même acquis auprès d'un certain Monsieur Gavet, dans des conditions fascinantes.

[C]e fragment d'un livre curieux appartenait à un vieil Indien [vivant au début du XIX<sup>e</sup> siècle] des missions d'Alegrete, sur les confins du Brésil. Le bonhomme savait sa doctrine chrétienne entièrement par cœur mais, par contenance et pour apporter à la gravité de l'enseignement, il tournait les feuillets du livre, sans jamais y regarder, et cela pour une bonne raison : il était aveugle. Monsieur Gavet lui ayant demandé la raison de cette conduite, il insista sur la bêtise native de ses auditeurs : « ces gens-là sont des ignorants », *aquellas gentes son brutas!* Le vieil Indien étant mort, une Indienne (sa femme, je crois) remit l'ouvrage, désormais inutile, à Monsieur Gavet. Cet honorable habitant de Rio Grande do Sul en a fait cadeau à Daniel Gavet, son fils, qui à son tour m'en a fait un don amical. Le livre était depuis longtemps dans ma bibliothèque, et j'en avais oublié la provenance, lorsque le 14 décembre 1845, un dimanche, causant avec Daniel Gavet de ces vénérables bouquins venant si rarement des terres américaines, il m'a raconté la scène du vieil Indien, instruisant les catéchumènes au milieu des ruines [il s'agit ici des missions de l'Uruguay désormais annexées au Brésil] qu'envahissaient des bosquets d'orangers et de bananiers<sup>2378</sup>.

Certes, la prudence est de mise auprès d'un témoignage qui respire fortement le romantisme, alors si influent en cette première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais ce récit,

<sup>2375</sup> VERISSIMO, *A Impressão nas missões jesuítas do Paraguai*, op. cit. ; MEDAN Diego, « La *Explicación del catecismo* de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la colección Arata », *IHS*, vol. 6, n° 1, 2018, p. 40-60. Voir notamment les p. 51-55 pour une liste des témoignages connus et de leur *marginalia*.

<sup>2376</sup> Les volumes de la John Carter Brown Library que nous avons utilisés sont ainsi respectivement affectés à Nuestra Señora de Fe (catéchisme de 1724) et à Santiago (sermons de 1727) d'après leurs pages de couverture.

<sup>2377</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [manuscrit], doc. cit. CZOPEK Natalia, « The Guarani Language in the Manuscripts of the Berlin Collection of the Jagiellonian Library », *Fibula*, vol. 1, 2008, p. 25-29 ; CERNO et BRIGNON, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13 », art. cit. Ce texte exceptionnel est potentiellement le catéchisme manuscrit et attribué à Yapuguay figurant dans les inventaires de San Francisco Javier selon VEGA, « La dimensión bibliográfica », art. cit.

<sup>2378</sup> Cet exemplaire incomplet est conservé sous la cote Delta 53519 FA.

une fois corrélé aux *marginalia* contemporaines en langue guarani, n'en constitue pas moins un témoignage éloquent de l'influence probable de Yapuguay sur la tradition orale des habitants des missions et leurs héritiers, près d'un siècle après la mise sous presse du catéchisme. Dès 1968, León Cadogan, anthropologue et grand spécialiste des Guarani mbyá, avait eu l'intuition, à la lecture des sermons de Yapuguay, que ces derniers avaient fortement influencé le culte des morts, le poids du motif de la Croix et la fameuse cataclysmologie des groupes indiens contemporains<sup>2379</sup>. Indéniablement, le cacique s'est donc fait un nom à part auprès de ses concitoyens. Faut-il pour autant y voir un simple « passeur culturel », un « *go-between* » ou autre « médiateur » au service de l'entreprise évangélisatrice jésuite ? Ou à l'inverse est-il un « intellectuel organique » tirant profit de sa collaboration avec Restivo, voire un « survivant » ou plus encore un « amphibien » vivant à la jonction des langues, des mondes et des intérêts coloniaux, entre un petit peuple guarani monolingue et des missionnaires en manque d'ancrage local de leur pastorale<sup>2380</sup> ? Sans trancher ce qui nous est apparu être un véritable nœud gordien, tant les voix du cacique et de son « directeur » s'entremêlent, ce qui importe pour nous est d'avoir donné chair à la manière avec laquelle les champs lexicaux et les taxonomies que nous avons étudiées ont été mises au point, la tâche de Yapuguay étant de ce point de vue typique de ce que le traductologue Anthony Pym nomme la mise en place « d'intercultures » frontalières, irréductibles à toute logique binaire. À ce stade de notre réflexion, une objection pourra toutefois nous être opposée, suivant une remarque déjà formulée par Harald Thun : le cas de « Nicolás » n'est-il pas, pour passionnant qu'il soit, tout à fait exceptionnel, c'est-à-dire en définitive relativement peu représentatif du degré d'implication véritable du reste de l'élite indienne lettrée<sup>2381</sup> ?

Bien évidemment, Yapuguay n'est pas le premier auxiliaire linguistique guarani à avoir légué son nom à la postérité. Dès 1555, Cabeza de Vaca fait ainsi consigner le rôle d'un certain Miguel, lui ayant servi de pisteur et d'interprète, aux côtés d'autres *ladinos* tels Juan de Salazar Capitari, Francisco de Ruiz et Gonzalo Mairaru ou encore Lorenzo Moquirasi<sup>2382</sup>. Suivant l'usage habituel, Schmidel rentre en Europe à la même

<sup>2379</sup> CADOGAN, « *Oñe'ë pype ñote ñane moña* », *art. cit.*, p. 64-70.

<sup>2380</sup> Nous reprenons la plupart des qualificatifs les plus couramment appliqués afin de désigner les co-traducteurs indiens tels que Yapuguay, soit pour souligner leur rôle de collaborateurs, soit pour mettre en avant leur agentivité propre. Comme nous le verrons au prochain chapitre, le cacique a sans doute surtout eu pour objectif de défendre le prestige de la noblesse indienne ainsi que sa propre préséance sociale, tout en exprimant une dévotion que rien ne nous permet de remettre en cause. BÉNAT TACHOT Louise et GRUZINSKI Serge (dir.), *Passeurs culturels : mécanismes de métissage*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2002 ; RAJ Kapil et AL. (dir.), *The Brokered World: Go-betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach : Science History Publications, 2009 ; MONTERO Paula (dir.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo : Globo, 2006 ; RAMOS Gabriela et YANNAKAKIS Yanna (dir.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham : Duke University Press, 2014 ; KARTTUNEN Frances E., *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1994 ; BURKE Peter, « Cultures of Translation in Early Modern Europe », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 7-38 ; p. 14.

<sup>2381</sup> THUN, « Evolución de la escripturalidad », *art. cit.*, p. 13.

<sup>2382</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 13 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 52.

époque accompagné de ses deux guides guarani, périssant dans un naufrage<sup>2383</sup>. Dans la mesure où les Instructions du Provincial Torres exigent dès 1609 que les jésuites du Paraguay apprennent le guarani au contact direct des locuteurs natifs, ces usages sont explicitement repris par Aragona et Montoya, ce dernier mentionnant à titre tout à fait exceptionnel l'identité de deux collaborateurs indiens, Tiku Jeguarija et Juan Kumba, qui l'ont aidé à composer les brouillons de ses quatre imprimés<sup>2384</sup>. Toutefois, suivant la tendance ignatienne à invisibiliser les néophytes et à se méfier de toute médiation linguistique, les ouvrages de Montoya marquent simultanément le début d'une longue phase de censure du recours à ces auxiliaires bilingues. L'*Arte* de 1640 est à ce titre très ambigu : mis au point avec l'aide d'Indiens *prácticos y ladinos*, il souligne au prix d'une évidente contradiction que les confesseurs doivent se méfier particulièrement des pénitents *ladinos o sospechosos*, les plus à même d'esquiver les questions du prêtre<sup>2385</sup>.

Comme nous avons eu l'occasion de le démontrer dans une étude consacrée à cette question, le paradigme invisibilisateur mis en place par Montoya se renforce dans les décennies suivantes, notamment sous l'égide de José Serrano qui, nous l'avons vu, traduit au début du XVIII<sup>e</sup> siècle la *Diferencia entre lo eterno y lo temporal* de Juan Eusebio Nieremberg en l'imprimant et l'illustrant avec l'aide d'une équipe de typographes et de graveurs indiens, présentés comme des « instruments ». Seul l'un de ces artistes, Juan Japari, voit dès lors son nom figurer sur l'estampe figurant le Général Tirso González, destinataire du livre. Or, en reconstituant la biographie de Serrano, le point de vue de ses contemporains et les modalités internes de traduction du texte, nous avons été en mesure de démontrer que le jésuite, crédité de l'adaptation simultanée d'un immense recueil hagiographique de Pedro de Ribadeneira, les *Flos sanctorum*, était en réalité dans l'incapacité de transposer seul ces plus de 1.700 pages entre 1694 et 1700<sup>2386</sup>. Suivant le modèle des ateliers de traduction alphonsins de l'Espagne médiévale, Obermeier, Cerno, Wilde et Vega ont pu postuler l'existence d'un *scriptorium* missionnaire adossé

<sup>2383</sup> SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 59, 75, 114, 116, 133. Le conquistador souligne que ces interprètes ont souvent été des anciens prisonniers kario, offerts aux Espagnols par des groupes non-guarani et grands connaisseurs du terrain. Ces deux guides meurent noyés en compagnie des perroquets que Schmidel avait aussi voulu ramener de son aventure.

<sup>2384</sup> TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 581 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 116, 118-119, 273-287 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 85 ; OTAZÚ MELGAREJO, *Práctica y semántica*, *op. cit.*, p. 189-190 ; MELIÀ, « Literatura guaraní y literatura en guaraní », *art. cit.*, p. 150 ; RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.* Cet ouvrage est introduit par une préface non paginée « A los Padres religiosos y clérigos, curas y predicadores del Evangelio a los Indios de la Provincia del Paraguay y Paraná, etc. ». Montoya y fait l'aveu suivant. « He tenido por intérpretes a los naturales, que para esto también se aprovechó el Doctor de las gentes de Tito en Grecia, y hallándose sin él en Troade (como escribe San Jerónimo) lo fue a buscar a Macedonia. Y el Príncipe de los Apóstoles se ayudó de San Marcos, y habiéndolo enviado a Alejandría, tomó en su lugar a Glusias por intérprete, según San Irineo. » Les *ladinos* reçoivent un statut quasi biblique.

<sup>2385</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, *op. cit.*, p. l.7.

<sup>2386</sup> NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, SERRANO José et AL. (trad.), s.l. : s.e., 1640<sup>1705</sup> ; BRIGNON, « Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre », *art. cit.*, p. 310-316. Serrano exerçait, entre autres fonctions, celle de Recteur du Collège de Buenos Aires à la même époque, de sorte que la réalisation de cette prouesse traductrice suscite l'incrédulité du doyen du chapitre cathédral d'Asunción Bernardino Cerbín, dans sa licence. Rappelons que Serrano se présente comme le prototype du *gran lengua*, si bien qu'il consacre son livre au saint Esprit...

à l'imprimerie, voire de véritables « usines de production textuelle » manuscrites, où la collaboration indienne aurait été la norme, que ce soit pour confectionner le journal de guerre de Colonia en 1705 ou l'adaptation de la *Conquista espiritual* de Montoya en 1737<sup>2387</sup>. Y compris en 1789, deux décennies après l'exil des jésuites, le missionnaire franciscain José Bernal avoue, en composant un nouveau catéchisme en guarani qu'il fait ensuite imprimer en 1800, n'avoir pu l'écrire qu'avec l'aide d'Indiens bilingues<sup>2388</sup>. Dans la mesure où lui-aussi affirme avoir utilisé « diverses compositions d'Indiens » (*varias composiciones de indios*) pour composer ses propres écrits, soumis par la suite à des « Indiens très capables » (*indios muy capaces*), Pretovio-Restivo ne fait donc que suivre un usage général, y compris dans le *Manuale* qui aurait également été rédigé à l'aide de divers auxiliaires<sup>2389</sup>. De ce point de vue, la nouveauté inspirée par le Sicilien ne réside pas dans le recours à des Indiens lettrés, mais dans le fait de les nommer et les célébrer.

En cela, il avait été précédé par Antonio von Sepp qui, sans promouvoir un Guarani auteur semi-autonome d'ouvrages religieux, a au moins eu la particularité de nommer le copiste ayant mis au propre une partie de ses écrits. En temps normal, ces auxiliaires ne sont pas mentionnés, sauf dans des cas-limites, à l'image des *Frases selectas* indiquant en préface que les mots liés au champ lexical de la sexualité ont été censurés afin de ne pas compromettre la moralité des Indiens recopiant le dictionnaire<sup>2390</sup>. Pour sa part, Sepp manifeste un attachement particulier à son secrétaire indien, dont il souhaite mettre en avant les compétences en joignant à l'original de son récit de voyage un feuillet au format *in-octavo*, comprenant un Notre-Père et un Ave Maria copiés en castillan, latin et guarani, ainsi qu'une règle de prononciation, le tout rédigé par « un Indien qui est un excellent artiste calligraphe » (*un indio que es un excelente amanuense artístico*)<sup>2391</sup>. Effectivement, dans une édition anglaise de 1746 des mémoires de Sepp, ce feuillet est bien inclus et, fait exceptionnel, indique le nom du copiste en question

<sup>2387</sup> CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 47-51 ; WILDE et VEGA, « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní », *art. cit.* ; CERNO et AL., « Introducción », *art. cit.*, p. XIX-XXXI ; RINGMACHER, « Classical Guarani », *art. cit.*, p. 237-243. Le journal de guerre est actuellement attribué à un Frère coadjuteur jésuite, sans doute Joaquín de Zubeldía. Il aurait traduit un récit précédemment écrit en castillan, l'aurait combiné avec une comptabilité des coups de canon tenue par un Indien lettré, aurait fait relire le résultat par des *ladinos* et en aurait enfin tiré une œuvre théâtrale. Nous retrouvons le recours typique à plusieurs langues, acteurs, temporalités et supports (dont l'emploi de cuir de veau).

<sup>2388</sup> BERNAL, *Catecismo en guaraní y castellano*, *doc. cit.* ; BERNAL, *Catecismo, doctrina cristiana en guaraní y castellano*, *op. cit.* ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 116. Ce texte curieux, car anachronique, attend d'être étudié en profondeur. Nous avons identifié des textes de censure permettant de douter de l'autorité de Bernal, comme avec Serrano. Cf. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo de Madrid, 3R-290-2, ANONYME, *Notas al Catecismo en castellano y guaraní que ha dado a luz sin ser su autor el Reverendo Padre provincial de San Francisco de Buenos Aires fray José Bernal, s.l., s.d.*

<sup>2389</sup> PRETOVIO, *Arte*, *doc. cit.*, p. 1-2 ; RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. I.1 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 93-98.

<sup>2390</sup> ANONYME, *Frases selectas* [Museo Mitre], *doc. cit.* L'exemplaire du Museo Mitre de Buenos Aires comporte, à l'inverse de celui de Luján, une préface intitulée « *Amigo en Cristo y benévolo lector* », non paginée. On y lit que pour dissimuler les « *vocablos menos limpios* », ces derniers ne sont mentionnés qu'à travers la pagination correspondante dans le *Tesoro* de Montoya, « *para que los escribanos no hallen en qué tropezar* ». Montoya avait lui-même appliqué une censure de ce type en recourant au latin comme langue secrète selon CHAMORRO, « *Frases selectas* », *art. cit.*

<sup>2391</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 71.

(et en guarani, non sans erreurs de transcription) : *Jorge Chapare givutabeita, musicus, 1692, jopejare junii*. Si la locution *jopejare* nous semble obscure, *givutabeita* est ici sans doute un renvoi fautif au terme *purahéita*, signifiant « chantre » (*musicus*)<sup>2392</sup>. Bien entendu, Sepp n'en remet pas pour autant en question le paradigme de l'Indien simple copiste, de telle sorte que, quelques années plus tard, ce Jorge Chapare semble être mentionné à nouveau dans les écrits postérieurs du jésuite, cette fois pour y célébrer son obéissance.

Dans le village de San Juan Bautista, mon copiste [*mi amanuense*], homme honnête, carnassier et grand mangeur, voulait m'éviter la peine de copier mes manuscrits et a réalisé un duplicata de mes travaux destinés à être envoyés en Europe, et qui consistaient en de nombreuses pages écrites en allemand, de sorte que la copie puisse être envoyée, en second recours [*secunda via*] par une autre voie, au cas où l'original se perde. Et ce secrétaire [*este secretario*] a fait une transcription si correcte et dénuée de toute erreur, que le duplicata a été beaucoup plus propre, clair et lisible que mon propre manuscrit, assez gribouillé et cela en dépit du fait que le pauvre ne comprenait pas l'alphabet allemand, ni ne connaissait notre alphabet. Le lecteur pourra se faire une idée de son travail en examinant le dessin situé à la première et la dernière page de chaque tome de cette œuvre : un panier ou un plat d'argent, symboles de la fertilité de notre potager, comblé de fruits et fleurs. Mon pauvre Indien l'a fait sans connaître la signification du titre auquel tous ses efforts faisaient référence<sup>2393</sup>.

Il n'empêche que le texte en question, conservé à Munich, garde aujourd'hui encore la trace de ce copiste, en arborant les dessins en question<sup>2394</sup>. De Jorge Chapare à Nicolás Yapuguay, deux Indiens lettrés qui ont sans doute été contemporains, l'écart de traitement reste considérable, mais il ne faut pas pour autant considérer qu'il rend impossible tout cas de figure intermédiaire. Comme l'ont en effet remarqué aussi bien Bartomeu Melià que Carolina Rodríguez Alcalá, le cacique n'est pas le seul Guarani à être cité comme autorité par Restivo dans ses écrits<sup>2395</sup>. Certes, Yapuguay est bien le seul à figurer dans les listes d'auteurs établies par le Sicilien, mais il n'en demeure pas moins que deux autres noms apparaissent, lesquels doivent attirer notre attention : un certain Ignacio d'une part, et de l'autre ce mystérieux « Vaz. » dont nous avons vu plus haut qu'il était ponctuellement cité par le *Vocabulario* de 1722. Du premier de ces deux

<sup>2392</sup> SEPP Antonio von, « An Account of a Voyage from Spain to Paraguay », in *A Collection of Voyages and Travels*, Londres : M. Churchill, 1696<sup>1746</sup>, vol. 5, p. 669-695 ; p. 686-687.

<sup>2393</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 307. « En el Pueblo de San Juan Bautista, mi amanuense, un buen hombre, carnicero y gran comilón, quería evitarme el trabajo de copiar mis manuscritos e hizo un duplicado de mis trabajos que se enviarían a Europa y que consistían en muchos pliegos escritos en alemán, así que la copia podía ser enviada, secunda via, por otro correo, para el caso de que el original se pierda. Y este secretario hizo la transcripción tan correctamente y sin cometer error alguno, que el duplicado fue mucho más prolijo, claro y legible que mi propio manuscrito bastante garabateado, y esto, a pesar de que el necio no entendía el idioma alemán, ni conocía nuestro abecedario. El lector puede formarse una idea de su trabajo examinando el dibujo en la primera y la última página de cada tomo de esta obra: un cestito o una bandeja de plata, como símbolo de la fertilidad de nuestra huerta, colmada de frutas y flores. Mi pobre indio lo hizo sin conocer el significado del título al cual su trabajo se refería. »

<sup>2394</sup> Bibliothèque Universitaire de Munich, Cote: ms. 275, SEPP Antonio von, *Geschichte von Paraguay: Fünfter Teil*, San Francisco Javier, 1710.

<sup>2395</sup> MELIÀ, « El guaraní y sus transformaciones », art. cit., p. 93 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ, « L'exemple dans les grammaires jésuitiques », art. cit., p. 118-120.

individus, on ne sait rien, car il n'apparaît que dans l'*Arte* de 1696 avant de disparaître des ouvrages postérieurs de Restivo. La mention en question n'en est pas moins aussi décisive qu'elle est brève : « je l'ai retrouvée [une tournure idiomatique] chez Ignacio, Indien de Santo Tomé, dans la première doctrine de celles du Père Acosta, où il dit la chose suivante » (*lo hallé usado de Ignacio, indio de Santo Tomé, en la primera doctrina de las del Padre Acosta; en que dice así*)<sup>2396</sup>. L'exemple fourni par Pretovio offre une correspondance textuelle exacte avec les doctrines manuscrites attribuées à José de Acosta, et donc au Concile Lima III, que nous avons évoquées au cours des chapitres précédents. Or, selon l'historiographie, c'est au jésuite créole Roque González de Santa Cruz que la tâche de traduire en guarani ces sermons catéchétiques, réputés perdus, a incombé<sup>2397</sup>. Ces quelques lignes nous permettent donc à la fois de dater ce manuscrit (avant 1696), d'en identifier au moins l'un des auteurs (Ignacio, relisant peut-être Roque González) et de prouver que le cas de Yapuguay n'est pas isolé. Qu'en est-il à présent de « Vaz. » ?

Comme dans le cas antérieur, cette énigme nous ramène aux années 1680-1690 et tient à une poignée de mots épars. L'historiographie a en effet intensément cité deux fragments tirés, à un siècle de distance, de Jarque (1687) et de Peramás (avant 1793) sans remarquer que ces deux témoignages font de fait référence à un même individu, un certain cacique Vázquez du village de Loreto, auteur de divers sermons vers 1680.

Ils [les Guarani] sont nombreux à se dédier à enseigner leur langue aux nouveaux missionnaires, avec un attachement singulier, sans jamais s'exaspérer qu'on leur demande 100 fois un vocable ou une manière de s'exprimer. Ce zèle est très bien illustré par l'ardeur avec laquelle un cacique de Loreto (qui vit à l'heure actuelle) se consacre à composer des exhortations et des sermons dans sa langue, avec la rigueur d'un prédicateur érudit : *thema*, narration, exorde, renvois à des extraits de la Bible et des saints, pondération, persuasion, épilogue, etc. Quand il ignore quelque citation biblique, il la demande à un Père. Une fois les sermons écrits de la sorte, il les offre aux Pères venant d'arriver dans ces missions, ce qui leur sert à débiter plus encore que les calepins des Hortensios [*los cartapacios de Hortensios*] et autres orateurs plus célèbres encore, car ils sont plus adaptés au génie indien. D'autres Indiens pourraient faire de même, sans parler latin, en vertu du grand nombre de doctrines, d'exhortations et de sermons qu'ils entendent par le biais de leurs curés, dès qu'ils manifestent l'usage de la raison<sup>2398</sup>.

<sup>2396</sup> PRETOVIO, *Arte, doc. cit.*, p. 8.

<sup>2397</sup> ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e, doc. cit.* ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial, op. cit.*, p. 71-74 ; CERNO et BRIGNON, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13 », *art. cit.*, p. 106-107. Ces textes auraient été traduits en 1631 par Roque González de Santa Cruz. La version d'Ignacio est marquée par de nombreux renvois au contexte paraguayen.

<sup>2398</sup> JARQUE, *Insignes misioneros, op. cit.*, p. 361. « *Son muchos los que se dedican a enseñar su lengua a los nuevos misioneros, con singular cariño, no mostrando jamás enfado de que le pregunten 100 veces un vocablo o modo de explicarse. Explica mucho este zelo el tesón con que un cacique de Loreto (que al presente vive) se ocupa en componer pláticas y sermones en su lengua, con la disposición que pudiera un sabio predicador de tema, narración, exordio, pruebas con lugares de Escritura y Santos, ponderación, persuasión, epílogo, etc. Cuando ignora algún lugar, le pregunta a un Padre. Así escritos los sermones, los ofrece a los Padres que entran de nuevo en aquellas misiones y les sirven para empezar, más que los cartapacios de Hortensios y otros más celebrados oradores, porque están discurridos al genio de los indios. Otros indios pudieran hacer esto mismo, aunque no sepan latín, por la multitud de doctrinas, pláticas y sermones que oyen a sus feligreses, desde que les empieza el uso de la razón.* » Notons que Vázquez serait donc latiniste.

J'ai eu l'opportunité de lire en entier un grand volume de sermons pour tous les dimanches de l'année, écrit par un Indien dont le nom était Vázquez (je ne peux pas m'expliquer d'où lui est venu un tel nom, car il n'y a pas de noms espagnols parmi les Guaraní, puisqu'ils ont leurs propres patronymes ; peut-être sa famille fut elle autrefois favorisée par quelque Espagnol nommé Vázquez, d'où il aurait tiré son nom), d'après ce qu'il avait entendu dans sa paroisse des lèvres du curé ou de son compagnon. Il écoutait le prédicateur avec la plus grande attention et ensuite, de retour chez lui, transposait de mémoire, avec son propre style, tout ce qu'il avait entendu. Je me rappelle surtout (car il m'avait extraordinairement plu) le sermon sur l'Évangile du second dimanche après Pâques : Je suis le Bon Pasteur [*Yo soy el Buen Pastor*]. Il s'agissait d'un magnifique sermon. Vázquez y expliquait, avec la plus grande éloquence, quels étaient les offices du bon pasteur vis-à-vis de ses moutons et les devoirs des moutons vis-à-vis du bon pasteur. En termes généraux, on peut apprécier dans ce volume à quel point la langue guaraní peut être belle, douce, riche et élégante quand on l'emploie correctement. Il fut un temps où je fis grand usage de ce livre. L'Indien Vázquez était originaire du village de Loreto<sup>2399</sup>.

Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur la méthodologie singulière avec laquelle Vázquez a composé ses homélies, en lien avec le *sermo modernus*, le genre de l'*exemplum* et la pratique médiévale de la *reportatio*. Concentrons-nous pour l'instant sur la correspondance entre son profil et celui du mystérieux « Vaz. » cité par Restivo. De simple mythe historiographique, ce dernier devient un auteur de chair et d'os une fois ses textes identifiés. Contre toute attente, ces derniers ont été consignés dans l'un des traités de dévotion *Educaciones cristianas*, plus précisément une copie de 1715 ayant été conservée à l'Archivo General de la Nación argentin et dont les dernières pages semblent être une compilation de sermons anonymes, ajoutés au manuel d'éducation. Or, au niveau d'une homélie consacrée à l'Épiphanie, un lecteur, sans doute jésuite, a

---

<sup>2399</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 159-161. « He tenido la oportunidad de leer todo un gran volumen de sermones para todas las dominicas del año, escrito por un indio apellidado Vázquez (no puedo explicarme de dónde le vino a este indio el citado apellido, pues no existen entre los guaraníes apellidos españoles, ya que ellos tienen los suyos propios; quizá su familia fue favorecida alguna vez por algún español apellidado Vázquez, y por este motivo comenzó él a llamarse Vázquez) de acuerdo a lo que había oído en su parroquia de labios del párroco o de su compañero. Escuchaba con toda atención al predicador, y luego, en su casa, trasladaba de memoria, en su propio estilo, cuanto había oído. Recuerdo principalmente (porque me agradó sobremanera) el sermón sobre el Evangelio de la segunda dominica después de Pascua: Yo soy el Buen Pastor. Se trataba de un sermón hermosísimo. Explicaba Vázquez, con toda elocuencia, cuáles son los oficios del Buen Pastor para con sus ovejas y los deberes de las ovejas para con el Buen Pastor. En términos generales puede apreciarse en aquel volumen cuán hermosa, cuán dulce, cuán rica y cuán elegante es la lengua guaraní cuando se la emplea correctamente. En un tiempo hice yo mucho uso de este libro. El indio Vázquez era del Pueblo de Loreto. » Vázquez serait également mentionné dans l'*Annus patiens* de ce même Peramás, d'après la traduction qu'en donne le Père Guillermo Furlong, sans indiquer précisément sa source. Cf. FURLONG, *Misiones*, op. cit., p. 594. « Como los guaraníes no entendieron los libros castellanos, pusieron los jesuitas a escribir libros en guaraní, y al efecto compusieron muchísimos, no pocos de los cuales fueron impresos. Los indios los leían con avidez. Pero no sólo leían esos libros, sino que ellos mismos escribieron otros. Yo he visto y semanalmente he leído los discursos que un indio de Loreto escribió sobre los Evangelios de las diversas dominicas, tan elegantes que ningún jesuita habría podido escribir algo mejor. Y ese indio escribió su libro en esta forma: cada domingo, prestó atención a lo que el párroco explicaba desde el púlpito y los comentarios que hacía, meditaba después lo oído y, pluma en mano, reproducía en purísimo guaraní los conceptos e ideas, agregando de su cosecha lo que creía más adecuado y oportuno. De esta manera llegó a componer un volumen que prestó muchos servicios a todos los misioneros, y del que yo me valí muchísimo para mis sermones. Ni fue ése el único escritor elegante e ingenioso. Hubo otro [presenta luego a Yapuguay]. » Vázquez était donc bien lettré.

indiqué à la marge l'avertissement suivant : « ceci est une bêtise de Vázquez » (*ésa fue zoncera de Vázquez*)<sup>2400</sup>. Bien que remarquable, cet indice isolé serait insuffisant si un autre écrit de l'Archivo General de la Nación ne nous offrait pas la clé de l'énigme. Intitulé *Frases y oraciones en idioma guaraní*, il s'agit d'un recueil de divers extraits de textes religieux, sans titre mais daté de 1687 selon les archivistes<sup>2401</sup>. L'intérêt de ce document est qu'il associe ces citations à des autorités textuelles individuelles, à la manière d'un Restivo. Or, selon ce document, trois extraits textuels sont attribuables à « Vázquez » voire à un « Codex Vázquez » qui rappelle fortement le témoignage de Jarque et de Peramás. Le doute n'est plus permis si nous découvrons que des trois sermons cités, l'un d'entre eux correspond textuellement aux homélies des *Educaciones cristianas*. Plus encore, ces dernières contiennent bel et bien un sermon particulièrement élaboré sur le motif du Bon Pasteur, qu'il nous appartiendra d'analyser en détail dans le chapitre suivant. En somme, cette constellation de preuves pointe vers l'existence, à Loreto et dans les années 1680-1690, d'un autre cacique prédicateur, lui-aussi contemporain de Yapuguay, nommé Vázquez et ayant composé divers sermons lui ayant valu le statut d'autorité de la langue guaraní. Seul l'accès à l'imprimerie le distinguerait de Yapuguay.

Si nous tenons compte des exemples d'Ignacio et de Vázquez, l'exceptionnalité du tandem Restivo-Yapuguay s'évanouit donc en partie, et nous pousse à considérer que l'implication réelle de traducteurs indiens (ainsi que leur reconnaissance par les missionnaires eux-mêmes) a été bien plus considérable que ce que l'historiographie a pu considérer jusqu'à présent, y compris dans des genres réputés « contraints » car liés au domaine de la littérature « éternelle ». Voilà qui éclaire en grande partie la condition de possibilité de la « libération » de l'écriture guaraní lors de la guerre guaranitique des années 1750. Si des études récentes ont pu démontrer que ce conflit a débouché sur l'apparition « d'historiens indiens », généralement des secrétaires ou des majordomes, à l'image de Crisanto Neranda, administrateur de l'*estancia* de San Luis ayant laissé un exceptionnel témoignage individuel de sa participation aux hostilités, ces cas ne sont pas les premiers, et viennent en réalité consolider une tradition ouverte, certes dans le domaine religieux, par un Nicolás Yapuguay chroniquant l'actualité des Réductions au début de la décennie 1690<sup>2402</sup>. Nous savons, de nouveau grâce à Peramás, que dans la

<sup>2400</sup> ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], *doc. cit.* Les sermons ne sont pas paginés.

<sup>2401</sup> Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, Cote: ms. 3096, ANONYME, *Frases y oraciones en guaraní*, s.l., 1687. Ce document n'est pas non plus paginé. Il renvoie plus précisément, et à plusieurs reprises, « *ex Codex Vázquez* ».

<sup>2402</sup> GRIS DA SILVA Marina, *O « índio historiador » da Redução de São Luis: escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Neranda (1754-1772)*, Mémoire en Histoire sous la direction d'Eduardo Neumann, Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017, p. 17, 82-83, 85, 168. Exceptionnellement présenté comme un *índio capaz e historiador* par les missionnaires, Neranda présente un profil en partie semblable à celui de Yapuguay (une quarantaine d'années, dévot membre de la congrégation de la Vierge, lettré car majordome d'*estancia*). Le récit qu'il laisse de sa captivité auprès des Portugais est rédigé en guaraní mais a été perdu. Diverses traductions en castillan et portugais ont subsisté jusqu'à nos jours et lui sont toutes attribuées, bien que, une fois de plus à l'image de Yapuguay, des doutes aient existé quant au fait que Neranda ait été un pseudonyme du jésuite Bernardo Nussdorffer. Pour Gris, qui a prouvé l'existence de Neranda à l'aide des recensements, sa visibilité exceptionnelle s'explique par sa manipulation par les ignatiens dans le double but de prouver aux autorités coloniales leur innocence dans le conflit et de galvaniser les Indiens face aux Portugais.



seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, émergent d'autres figures de Guarani chroniqueurs, tel un certain Melchor de Corpus Christi, auteur d'une histoire municipale consignée par ses soins dans un livre, cartes à l'appui, et dont l'utilité a été avérée parmi les Pères à l'heure de traiter des litiges frontaliers avec d'autres Réductions. Un *corregidor* de San Javier aurait fait de même avec son propre village, et nous avons conservé de fait un mémoire relatif aux annales de Yapeyú, très fragmentaire, mais présentant une série de caractéristiques proches de ce corpus, intimement lié aux archives des missions<sup>2403</sup>.

Difficile, dans ces conditions, de continuer à soutenir l'hypothèse faisant des Indiens de simples copistes tenus à l'écart du double procès de christianisation et de pastoralisation de leur langue. Ce n'est en effet sans doute pas par hasard si c'est à Nicolás Yapuguay qu'il est revenu de statuer sur la comestibilité des iguanes ou bien à Vázquez d'expliquer les devoirs du Bon Pasteur en guarani. En effet, si les jésuites ont pu, dans les très grandes lignes, définir l'orientation générale de la réforme des champs lexicaux ainsi que des taxonomies natives, l'acceptation de ce processus n'était possible qu'au prix de la création d'un imaginaire narratif auquel les habitants des Réductions étaient en mesure de souscrire. Comme nous allons à présent le constater, c'est alors par le recours à l'*exemplum* animalier, ainsi qu'à toute l'imagerie providentialiste qu'il renvoie depuis le Moyen Âge, que cette entreprise a été réalisée par les auteurs indiens.

### 3.1.2. Matrice madrilène, relais paraguayens

À la lumière des éléments que nous avons réunis, il est évident que la vision des Indiens guarani comme simples copistes, c'est-à-dire comme d'éternels néophytes en permanent état d'apprentissage du catholicisme, doit être révisée à la mesure d'une élite lettrée beaucoup plus autonome et dynamique qu'escompté. Celle-ci semble en

---

<sup>2403</sup> FURLONG, *Misiones*, op. cit., p. 594-595. Il s'agit d'un renvoi à l'*Annus patiens*. « *Autores de libros no religiosos, conocí yo a dos indios. Uno que se llamaba Melchor y escribió la historia del Pueblo de Corpus Christi. Era un volumen de cosas muy variadas, ya que reseñaba cuándo se fundó el Pueblo de Corpus, por qué se trasladó del Guayrá, en qué época se construyó la iglesia, las circunstancias en las que se inauguraron los altares, cuáles eran los límites del Pueblo según la tradición, cuáles eran los campos asignados a los pobladores, cuál era la tradición de que Santo Tomás había estado entre los guaraníes, qué pestes habían afligido a los moradores de Corpus. Todo esto escribió Melchor con sencillez de estilo, y cuando leía u oía sobre el tema, lo ponía en su crónica, aunque sin orden y sin hacer juicio de los hechos. No obstante, hay que confesar que ese volumen contenía cosas nada despreciables, y yo lo he aprovechado para mis propias cosas, y una vez hallé al párroco que lo consultaba diligentemente para esclarecer una cuestión de límites. El mismo Melchor había enriquecido su obra con un mapa trabajado por él, en el que no estaban puestos los grados de longitud y latitud, que él desconocía, pero en el mismo estaban consignados con toda exactitud los montes, los arroyos y los ríos, contenidos dentro de los lindes del Pueblo. Otro libro fue escrito por un indio del Pueblo de San Javier, que era uno de los descendientes de los primeros pobladores. Refería cómo los jesuitas había llegado a sus tierras, cómo fueron recibidos por sus antepasados, relataba la muerte del venerable Padre Roque González y de sus compañeros. Este indio llegó a ser corregidor de San Javier.* » Sur les liens entre chroniques et cartographie, voir NEUMANN et BARCELOS, *A razão gráfica missioneira*, op. cit. Pour le mémoire de Yapeyú, dans une version castillane du XIX<sup>e</sup> siècle, ANONYME, « *Memoria para las generaciones venideras* », art. cit.

effet avoir été en capacité de développer la rhétorique efficace faisant défaut aux Pères, comme l'historiographie en a récemment pris note en nuancant le propos des jésuites.

Faire référence à l'autorité des textes [en guarani] que nous analysons est délicat car, dans la majorité des cas, nous sommes face au résultat de la collaboration de plusieurs personnes et à la circulation entre plusieurs mains. En ce sens, l'autorité était le plus souvent indéfinie ou multiple. Il importe surtout de mettre en avant la participation explicite des Indiens dans la composition des textes. [I] semble que les membres de l'élite aient atteint un important degré d'autonomie dans la confection de textes doctrinaux. [...] La production de livres dans les missions est inextricablement liée à des facteurs tels que la pratique missionnaire de la lecture, l'écriture et les adaptations que les jésuites réalisaient sur le terrain. La tradition doctrinale des missions promouvait non seulement l'adoption de la doctrine de la part des Indiens, par le biais de la répétition et de la mémorisation, mais aussi la production de textes originaux ainsi que la formation de cadres théologiques parmi les membres de l'élite native<sup>2404</sup>.

Avant de déterminer le rôle de l'éloquence indienne dans la perception de la faune paraguayenne (et réciproquement), il nous faut donc tâcher de saisir en quoi a pu consister le système éducatif des missions, sa dimension élitaire et ses points de contact éventuels avec la tradition oratoire guarani, dont la resémantisation semble avoir été l'une des priorités des Pères. Gardons à l'esprit, de ce point de vue, que la Compagnie de Jésus jouissait d'une véritable mainmise pédagogique sur une Province de Paraquaria où, avant l'installation du Collège asuncène en 1609, la société créole aurait disposé de deux maîtres d'écoles seulement pour 2.000 habitants<sup>2405</sup>. Ce n'est donc pas un hasard si, par la suite, la plupart des porteurs de projets de traduction collaborative (assumés ou non comme tels), à l'image de Serrano ou Restivo, se sont consacrés par ailleurs à la direction de plusieurs Collèges (Buenos Aires dans le cas du premier, Tarija, Salta et Asunción dans celui du second). D'autre part, s'il est notoire que la mission jésuite auprès des Guarani s'est fondée sur l'encadrement prioritaire des enfants, afin de privilégier la conversion des parents par leur propre progéniture, cette tactique s'est fondée sur la négation de toute forme d'éducation préhispanique<sup>2406</sup>. Ainsi, pour Cardiel, les parents laisseraient tout simplement leurs enfants livrés à eux-mêmes, préjugé qui s'est matérialisé sur le temps long par une politique très répressive

<sup>2404</sup> WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 279. « Referir a la autoría de los textos que analizamos resulta tramposo, pues en la mayor parte de los casos estamos frente al resultado de la colaboración entre varias personas y la circulación por varias manos. En este sentido, la autoría solía ser indefinida o múltiple. Lo importante es destacar la explícita participación indígena en la composición de los textos. [...] Pero aparentemente los miembros de la élite alcanzaron un importante grado de autonomía en la confección de textos doctrinales. [...] La producción de libros misionales está inextricablemente relacionada a factores como la práctica misional de la lectura, la escritura y las adaptaciones que los jesuitas realizaban en el terreno. La tradición doctrinal de las misiones promovía no sólo la adopción de la doctrina por parte de los indígenas a través de la repetición y la memorización, sino también la producción de textos originales y la formación de cuadros teológicos entre los miembros de la élite nativa. » Pour une remise en cause du paradigme de l'Indien copiste, voir aussi BODIN, « Beyond Linguistic Description », *art. cit.* ; p. 139.

<sup>2405</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina, op. cit.*, p. 133.

<sup>2406</sup> MIRANDA, *Sinopsis, op. cit.*, p. 66.

envers les couples négligeant de faire fréquenter l'église à la jeunesse<sup>2407</sup>. Pour Guevara, les Guarani se caractériseraient par un laxisme congénital, dû à un amour immodéré pour leurs fils, l'apprentissage de l'art oratoire relevant donc d'une disposition innée.

On a trouvé parmi eux certains qui, dans le domaine de l'éloquence et de la parole cultivée, font preuve d'un vocabulaire délié, d'un style fluide, d'idées persuasives. Ils n'avaient point d'écoles, ni ne désignaient de maîtres pour l'éducation de la jeunesse et cependant, quand à un entendement moyen s'ajoutaient la pénétration de la langue et la loquacité du verbe, ils péroraient agréablement et persuadaient efficacement. Il est commun de qualifier les langues indiennes de barbares, rudes ou défectueuses [mais] on ne peut les qualifier de barbares, rudes et défectueuses qu'en raison du manque d'éducation des Indiens, élevés sans études, sans culture ni faconde, tandis que ces mêmes langues, prononcées par un individu éloquent et débordant d'arguments, sont élégantes, expressives et mélodieuses<sup>2408</sup>.

Ce constat est, certes, partiellement repris par l'ethnographie contemporaine, ayant souligné l'absence de systèmes d'enseignement formalisé chez les Guarani, au profit de l'apprentissage auprès des pairs et de la révélation chamanique individuelle<sup>2409</sup>. Il a surtout servi aux ignatiens afin de justifier leur propre politique éducative, dont les objectifs ont significativement varié au fil du temps. D'après Bartomeu Melià, l'école missionnaire aurait d'abord été envisagée par le Provincial Torres Bollo comme une institution ouverte à l'ensemble de la jeunesse indienne, si bien que la Réduction de Santo Tomé aurait compté 900 élèves en 1652<sup>2410</sup>. Pourtant, dès la fin des années 1610, la mission d'Encarnación opte pour l'élitisme en sélectionnant un petit groupe de 40 écoliers, formés à la lecture et à la copie, et dont 18 seulement sont voués à devenir chantres, 12 d'entre eux, exclusivement des fils de caciques, servant dans la maison paroissiale des Pères<sup>2411</sup>. Quelques années plus tard, Montoya exprime de façon plus explicite son désir de garantir un accès prioritaire aux bancs de l'école aux héritiers de la noblesse guarani, disposition qui, selon Jarque, est actée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2412</sup>. Comme nous l'avons vu avec le cas de Yapuguay, le début du XVIII<sup>e</sup> siècle coïncide toutefois avec une subtile inflexion du propos des chroniqueurs, dans la mesure où la

<sup>2407</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 275 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 462-463, 465-466, 468-469. Ces documents font référence à des châtiments destinés à punir les parents négligents, il est vrai dans un contexte très particulier, à savoir l'année 1756 marquant la fin de la guerre guaranitique et des graves troubles qu'elle a inspirés.

<sup>2408</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 18, 36-37. « En la elocuencia y cultura de hablar se hallaron algunos, sueltos en sus dialectos, tersos en las palabras y persuasivos en los razonamientos. No abrían aulas, ni disputaban maestros para la enseñanza de la juventud, pero cuando al mediano entendimiento se juntaba la penetración del idioma y la verbosa locuacidad, peroraban con dulzura y persuadían con eficacia. La voz común a los indios idiomas llama bárbaros, ásperos y defectuosos [...]. Sólo se pueden llamar bárbaros, ásperos y defectuosos por la falta de educación de los indios, criados sin estudio, sin cultivo, ni facundia, pero esos mismos idiomas en los labios de un elocuente y copioso de razones, son elegantes, son expresivos, son melodiosos. » Guevara établit ensuite un parallèle avec la langue espagnole, qu'il estime aussi frustré que le guarani lorsqu'elle est parlée par des « rustiques ».

<sup>2409</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 59, 62 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 252-253 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 380-381.

<sup>2410</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 135-136.

<sup>2411</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 32-33.

<sup>2412</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 64v ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 342-343.

prise en compte du mérite lié à la dévotion et, surtout, aux compétences musicales et au talent pour le chant, jouerait un rôle croissant dans la sélection des écoliers, à l'âge de neuf ou dix ans et à partir des meilleures voix, identifiées lors de la catéchèse<sup>2413</sup>. C'est ce que remarque l'évêque de Buenos Aires José de Peralta à l'issue de sa visite des Réductions, réalisée au début des années 1740 et dont le compte-rendu coïncide avec le témoignage de Cardiel, associant premières lettres, musique, danse et artisanat.

Pour que rien ne manque au culte divin, ils [les jésuites] choisissent les enfants les plus capables pour leur apprendre à lire et à écrire en castillan. Ils choisissent ensuite parmi eux ceux qui seront destinés à la musique ou se verront confiés au maître des danses artistiques, s'assurant ainsi d'avoir suffisamment de personnel instruit pour la solennité des processions publiques et des grands jours de fête<sup>2414</sup>.

Les plus habiles et les moins frustrés, ou les héritiers des officiers, sont choisis pour devenir écoliers et enfants de chœur, charge très prestigieuse parmi eux, en raison du contact avec les choses sacrées. Il y a des écoles de lecture dans leur langue, en espagnol et en latin, d'écriture à la main ou en caractères d'imprimerie et de danse artistique [...]. Ces écoliers sont ceux qui, une fois adultes, prennent en charge le gouvernement du village<sup>2415</sup>.

En combinant ces descriptions, parfois contradictoires, nous comprenons avec l'aide d'Eduardo Neumann que le parcours éducatif-type débutait par l'apprentissage de la lecture<sup>2416</sup>. Celui-ci était universel, à l'inverse de la maîtrise de l'écriture autonome, limitée à une élite dans l'élite, la plupart des écoliers étant seulement aptes à la copie. De cet ensemble de lecteurs-copistes étaient issus les musiciens d'une part, destinés au service de l'église mais aussi aux tâches lettrées les plus spécialisées, de l'autre les danseurs et, en dernier lieu, les artisans. L'enseignement des premières lettres et de la musique était assumé par un même maître de chant indien (*maestro de capilla*), tandis que la danse était pratiquée avec un autre professeur indien, parfois espagnol, et que l'accès aux arts mécaniques se faisait au contact des contremaîtres (*alcaldes*) des ateliers proches de l'école<sup>2417</sup>. De ce panorama, il ressort donc que l'élite lettrée des Réductions était essentiellement liée à la pratique de la musique, dans la mesure où c'est la lecture des partitions au service de la liturgie chrétienne qui justifiait sa formation et donnait

<sup>2413</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 119-120, 141 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 154, 164, 172-174 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 319-320 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, op. cit., p. 95 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 106-107.

<sup>2414</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 615. « Para que no faltase nada en el culto divino, escogen ellos a los niños más capaces, para que aprendan a leer y escribir en castellano. Hacen entre ellos una nueva selección para aplicarlos después a la música o para entregarlos al maestro de las danzas artísticas, teniendo ellos, de este modo, el necesario personal instruido para solemnizar las procesiones públicas y los principales días festivos. »

<sup>2415</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 276. « Los más hábiles y menos rudos, o de gente de oficio, se escogen para las escuelas y para monacillos, que es oficio muy estimado de ellos, por allegarse tanto a lo sagrado. Hay escuelas de leer en su lengua, en español y en latín, y de escribir de letra de mano y de la de molde, escuela de música y también de danzas de cuenta [...]. Éstos de las escuelas son los que, cuando adultos, gobiernan el Pueblo. »

<sup>2416</sup> NEUMANN, « Razón gráfica y escritura indígena », art. cit., p. 104-105.

<sup>2417</sup> ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 94 ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f<sup>os</sup> 3r-3v ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 117-118 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 317-319 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 511-512 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, op. cit., p. 95, 100.

l'accès aux fonctions administratives exigeant une maîtrise pleine de l'écriture, comme dans le cas des secrétaires des *cabildos* ou des majordomes en charge de la comptabilité des *estancias*<sup>2418</sup>. Ce n'est pas un hasard si les chantres ont aussi pour fonction d'encadrer la catéchèse en prononçant la doctrine à haute voix mais aussi en comptant les autres enfants par classes d'âge, de lire aux jésuites des extraits de la Bible, d'hagiographies ou de traités de dévotion durant leurs repas ou encore de former des esclaves africains venus des Collèges de toute la région pour s'y former à la musique<sup>2419</sup>. Ce panorama explique en effet le profil d'un Crisanto Neranda, « historien », majordome et dévot, mais aussi pourquoi les *ex-libris* ornant la plupart des ouvrages de Yapuguay ont pu être signés par des maîtres de chant, qui y ont ajouté à la main des *cartillas*, c'est-à-dire des abécédaires, tandis que le manuscrit des sermons d'Acosta attribués à Ignacio a pu appartenir à un certain Isidro Taropy, professeur de musique vivant à Santo Ángel<sup>2420</sup>.

Voilà donc le profil social des éventuels « législateurs ontologiques » qui, au-delà des auteurs d'ouvrages religieux, ont été chargés de transmettre au petit peuple indien la nouvelle vision du monde animal promue par les jésuites<sup>2421</sup>. Il est central, de ce point de vue, de remarquer que la progressive démocratisation de l'accès à l'école a causé, notamment au XVIII<sup>e</sup> siècle, une rivalité croissante entre noblesse de sang et noblesse de mérite. En effet, comme le souligne Cardiel avec justesse, et l'a bien relevé Guillermo Wilde, l'élite lettrée associée à la musique et à la dévotion n'a pas tardé à exiger que ses propres héritiers aient à leur tour accès à l'école, de telle sorte qu'une nouvelle caste semi-héréditaire et proche des missionnaires a vu le jour, avec pour principale conséquence une extension de l'aristocratie indienne à ces maîtres de l'écrit, démontrant une maîtrise de l'art oratoire capable de faire concurrence aux nobles<sup>2422</sup>.

Les fils des caciques se rendent à l'école, avec ceux des *cabildantes*, des musiciens, des majordomes et des artisans, lesquels composent tous la noblesse du village,

<sup>2418</sup> Voir à ce propos les très nombreuses références aux « papiers de [Domingo] Zipoli », grand compositeur et Frère coadjuteur contemporain de Restivo et dont les partitions ont semble-t-il servi d'équivalent aux « papiers de Bandini » auprès desquels Yapuguay aurait appris l'art de la rhétorique chrétienne. Voir PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 232, 260 ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f<sup>os</sup> 15v-16r.

<sup>2419</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 87, 91, 379 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 97-100 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 119-120 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 117-118 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 504 ; CARDIEL [DARCELLI], *Compendio*, op. cit., p. 95-97 ; MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 71-72. Sur les musiciens formés dans les Réductions, voir l'étude récente de FAHRENKROG, *Los « indios cantores » del Paraguay*, op. cit. Ils jouent également un rôle central dans les travaux des champs, car ils maîtrisent l'arithmétique.

<sup>2420</sup> GRIS DA SILVA, *O « indio historiador »*, op. cit., p. 85, 88-89 ; CERNO et BRIGNON, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13 », art. cit., p. 111-112. Un autre propriétaire est mentionné, Pío Tatái. Il est intéressant de noter que ces deux lettrés semblent avoir recopié de mémoire des fragments de la doctrine chrétienne et avoir eu une maîtrise modeste du latin.

<sup>2421</sup> Remarquons que la grande majorité de cette élite lettrée n'avait cependant pas accès à la compréhension du latin et du castillan, en dépit du cadre normatif colonial qui exigeait en théorie l'hispanisation des enfants de caciques. Celle-ci ne sera mise en place qu'après l'expulsion des Pères par le vice-roi Bucareli, dont la politique de recours à des maîtres d'école venus de Péninsule ne donnera que des résultats très limités. MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 98-108 ; SÁNCHEZ ALBORNOZ, « De las lenguas amerindias al castellano », art. cit. ; p. 52-53.

<sup>2422</sup> WILDE, *Religión y poder*, op. cit., p. 84-85, 138-139 ; NEUMANN, *Letra de Indios*, op. cit., p. 68-72. La proportion de l'élite lettrée (au sens large) est estimée à environ un dixième de la population de chaque mission.

suivant leur vision des choses, et d'autres les accompagnent également si leurs parents le souhaitent. Il y a généralement 20, 30 à 40 caciques par village<sup>2423</sup>.

Si nous gardons à l'esprit que le nombre de musiciens par Réduction était lui-même fixé à entre 30 et 40 individus, nous imaginons aisément à quel point la lutte pour accéder à l'école était effrénée entre nobles et bureaucrates, Casado notant que les élèves se limitaient eux-mêmes à une cinquantaine ou soixantaine d'heureux élus<sup>2424</sup>. C'est que, pour citer une nouvelle fois Cardiel, « [l]e plus grand honneur que l'on peut faire au fils du *corregidor* ou du plus illustre cacique est d'en faire un soprano. Ce sont les érudits du village et l'office d'où sortent tous les notables, à savoir les *alcaldes*, les secrétaires, les contremaîtres, etc. »<sup>2425</sup>. N'oublions pas qu'au-delà de l'évident capital symbolique attaché à ces fonctions, les écoliers étaient surtout exonérés des travaux des champs, gratifiés de rations de viande supplémentaires, bien habillés et, s'ils étaient au service direct de l'église et de la maison paroissiale, exonérés du paiement du tribut, privilège par ailleurs réservé aux caciques et à leur héritier mâle<sup>2426</sup>. Cette situation est bien résumée par Peramás et explique pourquoi certains Indiens insoumis négociaient leur conversion au christianisme en échange de l'admission de leurs enfants à l'école.

Tous les enfants ne seront pas instruits pour lire, écrire et calculer, seuls ceux-là qu'exige le bien de la cité. Et l'on élira ensuite parmi eux le *corregidor*, les membres du *cabildo*, les magistrats, les secrétaires et les procureurs publics, les sacristains et les médecins. Ces rares enfants étaient surtout issus de familles de caciques et de celles d'Indiens notables [*principales*] qui recevaient une considération spéciale vis-à-vis des autres. [...] Leurs parents recevaient un grand honneur du fait que leurs enfants soient destinés au *Tupãro mba'ekuépe*, au service de la maison de Dieu<sup>2427</sup>.

Cette émulation lettrée est tout à fait centrale pour notre propos si nous tenons compte du fait que, chez les Guaraní coloniaux comme à l'heure actuelle, l'éloquence et la maîtrise du verbe constituent l'attribut principal et indispensable des caciques et des chamanes, dont l'autorité dépend essentiellement de leur capacité à galvaniser leurs

<sup>2423</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 117-118. « Vienen a la escuela los hijos de los caciques, de los cabildantes, de los músicos, de los mayordomos, de los oficiales mecánicos, todos los cuales componen la nobleza del pueblo en su modo de concebir y también vienen otros si lo piden sus padres. En cada pueblo suele haber 20, 30 o 40 caciques. » Les Indiens non alphabétisés étaient nommés *ava guaipi* ou *ava ni*, « homme sans valeur », « commandé ».

<sup>2424</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 281 ; CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 197 ; CARDIEL [DARCEL], *Compendio*, op. cit., p. 95. La variation effective du nombre de musiciens, d'une mission à l'autre, a probablement été importante.

<sup>2425</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 281. « La mayor honra que se le puede hacer al hijo del *corregidor* o del mayor cacique es hacerle tiple. Éstos son los doctos del Pueblo y la oficina de donde salen todos los oficios de *alcaldes*, *escribanos*, *sobrestantes*, etc. » Consulter également CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 511-512 ; CARDIEL [DARCEL], *Compendio*, op. cit., p. 95.

<sup>2426</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 147-151. Les enfants âgés de moins de 18 ans et les adultes de plus de 50 ans étaient également exonérés du paiement du tribut, réalisé dans les Réductions en nature, par des travaux communaux.

<sup>2427</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 77, 106-107. « No todos los niños serán instruidos en la lectura, escritura y en nociones de cálculo, sino tan sólo aquéllos que pedía el bien de la ciudad. Y entre ellos eran elegidos después el *corregidor*, los *cabildantes*, *magistrados*, *escribanos* y *procuradores públicos*, los *sacristanes* y los *médicos*. Estos pocos niños eran principalmente de familias de caciques y de indios principales a quienes se tenía en especial consideración sobre los demás. [...] Sus padres tenían en gran honor que sus hijos fueran destinados al *Tupãro mba'ekuépe*, esto es: al servicio de la casa de Dios. » Sur le cacique infidèle et ses fils, SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, doc. cit., p. 279-281.

vassaux<sup>2428</sup>. Il est évident que les jésuites étaient parfaitement conscients de cet état de fait, identifié dès leurs premiers contacts avec les Indiens, et que l'accès à l'écriture est vite devenu un enjeu de pouvoir supplémentaire parmi les lignées guarani en lutte pour la préséance politique. Nous savons en effet que, tout comme les prouesses équestres que nous avons étudiées plus haut, la réalisation de harangues était un attendu exigé de tout membre du *cabildo*, en particulier du *corregidor* et de l'*alférez real*, devant être bons cavaliers et meilleurs orateurs<sup>2429</sup>. Or, comme nous le verrons, avec le développement de l'alphabétisation et de la catéchèse, le recours à l'éloquence orale traditionnelle s'est vu consolidé par la maîtrise de la rhétorique classique, dont nous avons déjà évoqué l'utilisation par Yapuguay, et qui a fait du recours au bestiaire local un trope inévitable. Mais avant d'entrer dans le détail de cet art oratoire hybride, il est important de nous attarder sur les limites du modèle que nous avons ébauché, à travers le cas des femmes.

En effet, si nous nous fions aux sources que nous avons consultées, il ressort que les filles seraient exclues de l'accès à l'école missionnaire et donc, théoriquement, de la nouvelle rhétorique qu'elle promeut. Seul Sánchez Labrador mentionne, à notre connaissance, une école féminine tardive, où les filles apprendraient seulement les arts domestiques, sous l'égide de maîtresses indiennes ou espagnoles<sup>2430</sup>. Et pourtant, en dépit de ce déficit d'éducation formelle et d'accès à un caciquat réservé, sauf à de rares exceptions, aux hommes, une scène se répète régulièrement chez les chroniqueurs. Il s'agit de la prise en charge de la cérémonie de réception des jésuites récemment arrivés au Paraguay, que nous connaissons à travers la double description qu'en ont donnée Sepp et Betschon. Dans les deux cas, ces auteurs se souviennent vivement du discours prononcé par « une femme vénérable » (*una venerable mujer*) à l'issue de la harangue du *corregidor*<sup>2431</sup>. Ce détail n'est pas anecdotique, dans la mesure où une fonction oratoire spécifique était traditionnellement réservée aux femmes chez les Guarani, à savoir les « chants funèbres » (*endechas*) *guahu*, comme les nomme Montoya dans son *Tesoro*<sup>2432</sup>. Des dispositions réglementaires, dont celles du Provincial Aragón en 1670, soulignent que cette coutume a pu être réprimée car rapprochée du chamanisme<sup>2433</sup>. Pourtant, des Pères, comme Escandón ou Peramás, la décrivent comme un comble de l'éloquence.

<sup>2428</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 12v-13r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 299-300 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 248-249 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 384 ; CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 191 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 378, 382.

<sup>2429</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, doc. cit., p. 386-389 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 307-308, 312-313 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 140 ; WILDE et VEGA, « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno », art. cit., p. 488-489.

<sup>2430</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, doc. cit., p. 317.

<sup>2431</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 69-70 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 27-28.

<sup>2432</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 128r, 261v-262r. « *Guahu. Canto de los indios. Aguahu. Yo canto.* » « [A]guahu papa. Contar endechas ». Restivo traduit *aguahu* par *cantar en las bebidas*. RESTIVO, *Vocabulario*, op. cit., p. 165.

<sup>2433</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 60 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 70. Les points de vue sur la question varient considérablement et paraissent avoir divergé dans le temps, mais également d'un missionnaire à l'autre.

En jetant la terre [sur la tombe], les femmes, qui jusqu'à présent étaient restées silencieuses, éclataient en sanglots. Durant ces pleurs, que les Guaraní nomment *guahu*, elles faisaient un éloge du défunt et rappelaient ce qu'il avait fait pour le village et ce qu'il aurait fait s'il avait continué à vivre. « Ah ! disaient les pleureuses entre deux lamentations, il aurait été professeur, économiste, directeur de musique, membre du *cabildo*, consul, *alférez real*, *corregidor*. » Toutes ces charges étaient des plus estimées et honorables parmi eux. Ces chants funèbres étaient accompagnés de tant d'interjections, d'expressions si difficiles et sophistiquées, qu'il n'y avait rien de plus difficile à apprendre en guaraní<sup>2434</sup>.

Observons ici non seulement la reconnaissance de l'éloquence considérable des pleureuses mais aussi le fait que ces dernières se fixent elles-mêmes comme idéal de vie les fonctions municipales les plus intimement liées à la culture lettrée et oratoire. Grâce à l'ethnographie contemporaine, nous savons que ces chants, qui sont toujours pratiqués, consistent en partie en l'imitation orale de divers animaux (en particulier des oiseaux et des serpents), désormais associé à des danses profanes, aux thèmes lyriques ou érotiques, dissimulés sous un langage cryptique<sup>2435</sup>. Qu'il s'agisse ou non de la forme documentée par les jésuites, l'essentiel est de retenir avec Casado que les Indiennes étaient « éloquentissimes » (*elocuentísimas*) et que, plus encore, leurs talents étaient mis à contribution par les ignatiens à l'occasion de la célébration de la Passion du Christ, non sans réticences de la part de la hiérarchie de l'Ordre<sup>2436</sup>. Pour Sánchez Labrador, les femmes accédaient alors temporairement au rôle de prédicatrice : « quelque femme âgée et sentimentale, ne pouvant réprimer ce qu'ils nomment *guahu*, pousse alors un cri et, entre pleurs et discours, devient une prédicatrice des tourments de Jésus-Christ et des douleurs de la très-sainte Marie. La pureté et l'accent mis dans les mots de sa langue captivent alors les femmes et baignent les visages de larmes »<sup>2437</sup>. N'oublions pas que c'est précisément un sermon sur la Passion du Christ qui a été demandé à Yapuguay par un public dont Restivo ne précise pas l'identité, mais il n'est pas difficile d'imaginer que des femmes aient été impliquées, surtout si nous lisons chez Casado que, d'après lui, les discours funèbres féminins surpassaient de loin ceux des hommes.

<sup>2434</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 200. « Al arrojar la tierra encima, porrumpían en llanto las mujeres, que hasta entonces habían permanecido en silencio. Durante ese llanto, que los guaraníes llaman *guahu*, hacían ellas un elogio del muerto y recordaban lo que había hecho por el pueblo y lo que hubiera realizado si hubiese continuado viviendo. "¡Ah! decían entre sollozos las lloronas, él hubiera sido profesor, ecónomo, director de música, miembro del *cabildo*, *cónsul*, *alférez del rey*, *corregidor*." Todos éstos eran cargos de mucha estimación y honor entre ellos. Tales lamentos iban acompañados de tantas interyecciones, de expresiones tan recónditas y rebuscadas, que no había en guaraní nada tan difícil de aprender. » Voir aussi ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 102.

<sup>2435</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 10, 77 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 243 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 386, 390 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 256-259.

<sup>2436</sup> CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 188 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 39r-39v. Ces réserves sont formulées par les Pères Herrán et Nusdorffer.

<sup>2437</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 364. « *Alguna india anciana y más tierna de afectos, no pudiendo reprimirse, hace el que ellos llaman *guahu*, levanta el grito, y entre llorando y hablando, va hecha una predicadora de los tormentos de Jesucristo y dolores de María Santísima. La propiedad y énfasis de las palabras en su idioma lleva en suspensión al mujeriego y bañados los rostros en lágrimas.* » Cette dimension funéraire pose question, car le *guahu* des Guaraní contemporains prend place dans des contextes rituels tout à fait différents.



Si nous considérons avec Nimuendajú que le récit de la Passion du Christ est l'un des éléments du christianisme ayant le plus marqué l'imaginaire guarani sur la très longue durée et, avec Melià, que le *guabu* fait partie des rares traditions préhispaniques ayant été explicitement prolongées au sein des Réductions, il apparaît que le rôle des femmes dans la reconduction et la reconfiguration du rapport à la faune a dû être tout aussi décisif que celui de l'élite lettrée masculine car, à l'image des hommes, elles ont dû avoir recours aux animaux pour appuyer leur discours<sup>2438</sup>. En réalité, la visibilité de ces prédicatrices ne s'explique que dans le contexte de crise vécu par la catéchèse et la prédication jésuites au XVIII<sup>e</sup> siècle, causant une implication croissante des auxiliaires indiens et de leur discours dans la pastorale. Si nous en croyons les *cartas anuas*, telles celles de la décennie 1720, les Réductions se vantaient d'une assiduité flatteuse vis-à-vis d'une liturgie respectant le cadre réglementaire fixé à la suite du Concile Lima III, dans les années 1580, puis adapté au Paraguay par les Synodes Asunción I-II de 1603-1631 et les Ordonnances de l'*oidor* Álfaro en 1611<sup>2439</sup>. Ces dispositions avaient proscrit le recours aux interprètes, limité l'implication des auxiliaires indiens (*fiscales*) et rendu obligatoire le catéchisme de Bolaños, devant faire l'objet d'une heure d'apprentissage quotidienne (*doctrina*) pour les enfants (une demi-heure le matin, une autre le soir) et d'une répétition et explication (*pláticas doctrinales*) hebdomadaires à toute la population, chaque dimanche. On retrouve ces normes, transposées dans les divers règlements missionnaires, dont les toutes premières versions se montrent plus rigoureuses encore, puisque les adultes doivent accompagner les enfants à la doctrine quotidienne jusqu'en 1627<sup>2440</sup>. Au cours des trois décennies postérieures, ce rythme soutenu s'allège avec la concession d'un jour de repos doctrinal hebdomadaire pour les enfants le jeudi, la limitation de la catéchèse à une durée d'une demi-heure et la concessions d'exemptions durant les temps de récoltes, afin de maximiser la force de travail des catéchumènes<sup>2441</sup>.

<sup>2438</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 128-129 ; MELIÀ, « Literatura guaraní y literatura en guaraní », *art. cit.*, p. 148. Comme nous l'avons déjà souligné, l'autre récit ayant influencé les Guarani est celui de Noé et du Déluge. Voir aussi le *guahu* comme art à mi-chemin entre avant et après-conversion chez WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 159-164.

<sup>2439</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 185, 187 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 39, 65-70, 261-267. Le respect pointilleux de ce cadre est constamment exigé dans la documentation interne et revendiqué par les chroniqueurs, dont les descriptions de la catéchèse et de la prédication ne semblent offrir presque aucune variation d'un Jarque à un Cardiel. L'idée générale est toujours celle d'une liturgie parfaitement menée à bien par des missionnaire infailibles, au contact d'un public toujours enthousiaste. COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 120 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 15r, 38r-38v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 573, 699 ; TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 586 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 596 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 345 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 32 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 134, 172-176 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 249-250, 274, 277 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 88-89, 93 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 21v ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 187-188 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 317-319 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 110, 124 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 504-505, 519, 529-531 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 93-94, 96-97.

<sup>2440</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 10-11.

<sup>2441</sup> *Ibid.*, p. 34-36.

Cette mécanique *a priori* parfaitement huilée rentre pourtant en crise à compter de la décennie 1670, à cause de la croissance démographique incontrôlée des missions et d'une pénurie chronique de personnel ecclésiastique. Le Provincial Altamirano note ainsi en 1678 que chaque curé doit désormais encadrer plus de 400 familles, soit quatre fois le seuil maximal fixé par le Concile liménien, si bien qu'il sera désormais nécessaire de diviser le peuple en deux groupes dans chaque église et de dupliquer la prédication, ce qui n'est pas sans poser de nouveaux problèmes en termes de logistique et surtout d'acoustique<sup>2442</sup>. Face à ces difficultés, soigneusement censurées par les chroniqueurs et les *cartas annas*, les correspondances administratives constatent avec dépit que bien des Pères ont baissé les bras : perdant patience, ils négligent le contenu des doctrines, ne parviennent plus à tenir le rythme hebdomadaire imposé, oublient les vieillards, les femmes et les orphelins, n'assurent plus le jeu de questions-réponses indispensable à la catéchèse et exonèrent de la répétition quotidienne les jeunes de 16 ans et plus<sup>2443</sup>. La crise est patente dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle où, invariablement, les visites provinciales révèlent avec indignation un enseignement irrégulier, bâclé en moins d'un quart d'heure, fautif et, pire encore, marqué par un absentéisme croissant<sup>2444</sup>. En 1742, la rupture est consommée lorsque le Provincial Machoni découvre lors de sa visite que les enfants qu'il interroge ne savent pas se signer. Quelques années plus tard, on note que l'élite des musiciens et des chantres est même incapable d'estimer son âge<sup>2445</sup>. Dès 1672, une circulaire pédagogique avait pourtant été imposée aux jésuites, exigeant une récitation plus lente et articulée, sous forme dialoguée, ne laissant de côté aucun point de doctrine, en prévoyant des récompenses pour les meilleurs élèves, le tout en veillant à circuler dans toute l'église pour bien se faire entendre, au lieu de pérorer en chaire<sup>2446</sup>. La répétition inlassable de ces ordres souligne leur inefficacité, mais aussi le fait que ces failles s'étendent à la prédication, les sermons étant sacrifiés au profit de la gestion temporelle des missions, comme le regrette très amèrement le Provincial Zea en 1719.

Voilà aussi la raison pour laquelle il y a chez eux [les Guarani] les péchés que l'on sait, en nombre et gravité tels, que jamais on n'en avait entendu parler jusqu'à présent. Voilà également la raison pour laquelle de nombreux villages sont entrés en décadence spirituelle, eu égard à l'investissement limité ou superficiel de leurs Pères curés, lesquels, bien qu'en vérité ils prêchent et assurent la doctrine des Indiens les dimanche et, en semaine, celle des petits garçons, des petites filles et

<sup>2442</sup> *Ibid.*, p. 102-103. Les missions concernées dépassent alors les 5.000 habitants, dont un très grand nombre d'enfants, causant semble-t-il un vacarme constant dans les églises. Les chroniqueurs vantent à l'inverse le silence total des messes.

<sup>2443</sup> *Ibid.*, p. 56-57, 120, 122-123, 128-129, 158-159, 195, 236, 259 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reduccionas, *doc. cit.*, p. 714-716 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 596.

<sup>2444</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 62-63, 146-147, 181, 220-222, 224, 231-232, 285, 429-430, 442, 456-460, 464-467, 519. P. 491 pour un ordre représentatif de l'ensemble de ces critiques, formulé en 1759 : « [q]ue las doctrinas diarias de los niños no sean menos de un cuarto y medio de hora, haciéndolas por preguntas y explicando las respuestas de modo que las puedan percibir. »

<sup>2445</sup> *Ibid.*, p. 460 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 295.

<sup>2446</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 77-78 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 18r-19r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reduccionas, *doc. cit.*, p. 702 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 417-418.

des adolescents, bien qu'ils administrent les sacrements, ils ne le font cependant pas avec le soin et la méthode qu'ils pourraient et devraient garder, soit parce que leur style et leur manière de prêcher et d'endoctriner négligent le choix de la matière ou la préparation, soit parce que leur style et leur manière de prêcher ne s'ajustent pas aux capacités de leur auditoire et parce qu'ils hurlent de manière si effroyable et hors de propos, que bien souvent, les Indiens sortent de l'église sur leur faim [*ayunos*] et se demandent les uns les autres : « qu'est-ce donc que le Père voulait nous dire, pourquoi s'est-il énervé de la sorte ? » Et si on les interroge au hasard, ils répondent qu'ils n'ont pas compris ce qu'on vient de leur prêcher ou de leur enseigner. Et dans les doctrines quotidiennes ont lieu des négligences tout à fait considérables, car nombreux sont ceux qui reportent ce saint exercice pour des motifs irrecevables et, quand ils l'exercent, c'est avec une précipitation telle qu'il est déjà terminé avant même d'avoir commencé<sup>2447</sup>.

Il est frappant de remarquer à quel point ce constat, anticipant de cinq ans la publication de l'*Explicación del catecismo* de Yapuguay, a recours aux mots exacts utilisés par Restivo pour célébrer le génie pastoral du cacique, capable de trouver « le style et la manière » [*la frase*] les plus adaptés à son public, pour peu qu'on lui ait d'abord fourni « la matière et la préparation » [*la materia*] idoines. Et, de fait, ces mêmes documents réglementaires qui censurent le désinvestissement des missionnaires brocardent aussi leur recours croissant à des auxiliaires catéchétiques ou homilétiques, en contradiction flagrante avec les dispositions conciliaires et synodales, à l'image de ces *fiscales* qui, en 1717 selon le Provincial De la Roca, assurent en réalité la totalité de la doctrine alors qu'ils devraient se contenter de sa répétition et non de son explication. Ils en viennent même à examiner eux-mêmes les connaissances catéchétiques des futurs époux en lieu et place du curé, tandis que des vieux dévots se chargent d'éduquer les innombrables enfants encore trop jeunes pour se rendre à l'école ou à la doctrine<sup>2448</sup>. Entre les lignes, on lit aisément la véritable cause de ces palliatifs, à savoir la maîtrise très limitée de la langue guarani de la part de la plupart des Pères, les rendant inaptes à la prédication<sup>2449</sup>. Cela explique pourquoi, suivant un biais documenté par Cândida Barros au Brésil, la

<sup>2447</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 519. « Ésta es también la causa de haber en ellos los pecados que se saben, tantos en número y calidades tales, cuales nunca se han oído en estos tiempos presentes. Ésta es también la causa de haber descaecido muchos Pueblos en lo espiritual, por el poco o superficial fomento que hay para ello de parte de los Padres curas, los cuales, aunque es verdad que predicán y doctrinan a los indios los domingos y los días entre semana a los niños y niñas, muchachos y muchachas y les administran los sacramentos, no lo hacen con todo aquel cuidado y modo con que lo pudieran y debieran hacer, ya porque en estilo y modo predicán y doctrinan sin elección de materias, ya porque no las premeditan, ya porque en estilo y modo de predicar y enseñar ni se acomodan a la capacidad de los oyentes y lo hacen con gritos tan descompasados y fuera de propósito que muchas veces se salen los indios ayunos de la iglesia y preguntándose unos a otros “¿qué es lo que nos quería decir el Padre?, ¿por qué se habrá enojado?” Y preguntados tal vez de algún sujeto, dicen que no han entendido lo que les han predicado o enseñado. Y en las doctrinas de entre semana no deja de haber algunos descuidos muy notables, porque muchos omiten este santo ejercicio por causas leves y cuando lo hacen es tan brevemente que apenas se empieza cuando ya se acaba. »

<sup>2448</sup> *Ibid.*, p. 459-460 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, doc. cit., p. 622 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 94. Escandón nous apprend ainsi que les enfants de quatre à six ans, affectueusement nommés les « sans-culottes » (*kasoeÿva'e*) ou « ceux qui prient » (*oñembo'eva'e*) apprennent les prières sous l'égide de vieux dévots.

<sup>2449</sup> Ce constat sulfureux est rarement mais explicitement formulé par la documentation interne. COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, doc. cit., p. 114, 136 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, doc. cit., p. 668, 702. Certains curés en poste seraient ainsi à peine en mesure de confesser correctement leurs ouailles.

Compagnie doit avoir recours à des Frères coadjuteurs créoles, et donc relativement guaranophones, pour garantir le fonctionnement des Réductions<sup>2450</sup>. Bien loin du récit apologétique faisant des missionnaires de nouveaux Apôtres, infaillibles et en mesure d'improviser des sermons en quelques mois, le témoignage de certains jésuites nous apprend que l'apprentissage du guarani, en théorie réalisé à la faculté de théologie de Córdoba avant l'envoi aux missions, se prolonge en réalité six à huit années, durant lesquelles le nouveau venu exerce la fonction de compagnon du curé en poste<sup>2451</sup>. Et même ce dernier, pourtant aguerrri par des décennies d'expérience, ne se montre pas toujours en mesure de se faire comprendre, raison pour laquelle la délégation de la prédication se systématisait au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme l'avoue paradoxalement Cardiel.

Entre-temps [à l'issue du prêche dominical du jésuite], tous les hommes, mariés et jeunes gens, sortent dans le premier patio, tandis que les femmes et les jeunes filles se réunissent dans le cimetière avec leurs *alcaldes*. Le *corregidor*, dans le patio, et un *alcalde*, dans le cimetière, répètent l'exhortation [*la plática*] en se donnant une contenance de prédicateur [*con tono de predicador*], plongeant leurs auditeurs dans le silence et avec tant de pertinence, que certains ne perdent rien de l'exhortation et que d'autres y ajoutent diverses choses du goût de leur auditoire, étant, après tout, ceux qui sont le plus susceptibles de les captiver [*como quienes mejor saben lo que les hace más al caso*]. Et certains d'entre eux sont si excellents rhéteurs [*son algunos tan retóricos*] que les Espagnols de passage et connaisseurs de leur langue en sont émerveillés, en constatant qu'eux-mêmes, tout policés qu'ils sont, sont incapables d'une telle habileté. Ils font de même après le sermon, qui a lieu pour toutes les fêtes du calendrier et, dans certaines missions, en particulier celles qui ont pour coutume d'assister quotidiennement à la messe, le *corregidor* ou l'*alférez real* offrent une exhortation à toute la population, presque tous les jours, après la messe<sup>2452</sup>.

<sup>2450</sup> BARROS et MARUYAMA, « O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus », *art. cit.*, p. 6-9 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reduccionen, *doc. cit.*, p. 612 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 279 ; CARDIEL, Breve relación, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 25r. Gardons à l'esprit que Restivo compose en 1718 un *Arte* abrégé spécialement pour les Frères coadjuteurs, car même les créoles guaranophones devaient adapter leur variante native aux spécificités du guarani des Réductions. Restivo précise que sa *Breve noticia* n'est pas suffisante pour être en mesure de confesser ou de prêcher et indique bien que les formules les plus « *elegantes* » doivent être réservées aux Pères. RESTIVO, *Breve noticia*, *op. cit.*, p. 3-4, 54.

<sup>2451</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 86-89, 92-96 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 49-54 ; VEGA, « Los saberes misionales », *art. cit.*, p. 339, 360-361 ; VEGA, « La dimensión bibliográfica », *art. cit.* ; VEGA Fabián R., « "Allá está de balde y aquí me serviría": la circulación capilar de libros en guaraní en el Paraguay, el Río de la Plata y el espacio atlántico (siglo XVIII) », *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 46, 2020, p. 131-154 ; p. 142-144. En théorie, le Général Acquaviva puis le roi Philippe II exigent depuis 1578 de tous les jésuites en poste au Pérou la connaissance d'au moins une langue amérindienne, bien que la *Ratio studiorum* ne formalise par leur apprentissage. Les inventaires étudiés par Fabián Vega révèlent que les usuels métalinguistiques liés au guarani étaient surtout présents dans les appartements des compagnons des curés. C'est Casado qui nous apprend que le compagnonnage dure jusqu'à huit ans, avec un changement de mission d'exercice chaque semestre. CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>2452</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 175-176. « *Entre tanto salen todos los varones, casados y muchachos, al patio primero, y las mujeres y muchachas al cementerio, con sus alcaldes. El corregidor, en el patio, y un alcalde, en el cementerio, repiten la plática en tono de predicador, con mucho silencio de los oyentes y con tanto acierto, que algunos no pierden nada de la plática y añaden otras cosas al capto de sus oyentes, como quienes mejor saben lo que les hace más al caso. Y son algunos tan retóricos, que se maravillan mucho los españoles pasajeros que saben su lengua, viendo que ellos, con toda su policia, no llegan a tanta habilidad. Lo mismo hacen después del sermón, que lo hay en todas las fiestas de guardar y, en algunos Pueblos, especialmente en los en que está introducido que oigan todos misa todos los días, a todos casi todos los días les hace una plática el corregidor o alférez real, después de la misa.* »

Cette fois, ce n'est pas Yapuguay que nous retrouvons dans ces lignes, mais le cacique Vázquez de Loreto qui, rappelons-nous, s'était exercé à l'art oratoire chrétien en écoutant son curé en chaire, afin de répéter de mémoire (mais à l'écrit) son prêche. Il l'améliore surtout en ayant recours à une créativité qui, quoiqu'en disent les Pères, implique une connaissance profonde de la Bible, du latin et des référents religieux<sup>2453</sup>. Cardiel ajoute dans un autre texte que, souvent, les ignatiens eux-mêmes écoutent ces prédicateurs indiens à leur insu. Il s'empresse d'ajouter que « [o]n fait ainsi afin que cela [la pastorale] leur reste mieux en tête, en écoutant deux fois l'exhortation, dont une de la bouche de ceux qui parlent plus à leur manière si rustique »<sup>2454</sup>. C'est bien cette « manière si rustique » [*su rústico modo*] que les missionnaires n'arrivent pourtant pas à imiter, le problème étant si patent et la peur de l'examen de langue épiscopal si présente, qu'en 1725, le Général Tamburini envisage même de fonder un Collège au sein des Réductions, sur le modèle andin de Juli, afin que toutes les nouvelles recrues s'appliquent, un an durant, à l'apprentissage du guarani au contact direct des Indiens les plus éloquents<sup>2455</sup>. Fait remarquable, ce projet a été un temps associé à la mission de Santa María la Mayor d'où, souvenons-nous, Yapuguay était issu et où il a fait éditer son catéchisme<sup>2456</sup>. Cette institution pionnière ne voit cependant pas le jour, tandis que la question linguistique s'envenime au fil du temps, puisque l'intégration de groupes indiens non-guaranophones finit par impliquer à nouveau le recours aux interprètes<sup>2457</sup>.

C'est dans ce contexte troublé qu'il faut, selon Cerno et Obermeier, replacer la fondation d'un *scriptorium* traducteur par Serrano dans les années 1690-1710 siècle et sa reprise par Restivo et Yapuguay jusque dans la décennie 1730, visant non seulement à fonder un nouveau « standard commun réduit » (*nuevo estándar coloquial reduccional*) et à actualiser les écrits de Montoya, mais aussi à assurer l'apprentissage de cette variété plus efficace par les ignatiens eux-mêmes<sup>2458</sup>. Comme l'a en effet remarqué Manfred

<sup>2453</sup> Le poids de cette pratique est attesté par sa description par la plupart des chroniqueurs, en dépit d'une contradiction vis-à-vis de la passivité attribuée aux Indiens par l'apologétique. Il est vrai qu'elle est présentée comme une autre forme de répétition ou de copie. On notera que, si c'est le *corregidor* ou un autre *cabildante* qui est en charge de la répétition des sermons auprès des hommes, c'est un *alcalde* ou le préfet de la congrégation mariale qui assument cette tâche avec les femmes. JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 361 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 96 ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f° 23r ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 134-137 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 354 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 531 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 159-161.

<sup>2454</sup> CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, op. cit., p. 97. « *Esto se instituyó para que se les quede mejor en la cabeza, oyendo la plática dos veces y de quien habla más a su rústico modo.* » Un peu plus haut, Cardiel note que la qualité de ces discours est incontestable « *según dicen los Padres, que suelen oírlos sin ser vistos* ».

<sup>2455</sup> Les évêques avaient en effet le droit d'examiner les compétences linguistiques des jésuites lors de leurs visites pastorales, ce que souligne COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 11v.

<sup>2456</sup> GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », art. cit., p. 306, 310-311.

<sup>2457</sup> Ce problème concerne aussi la fragmentation dialectale interne au guarani, comme en témoigne le recours à des interprètes entre miliciens indiens et soldats créoles durant le siège de Colonia ou les difficultés de la mission de Santa María de Fe, marquée par la présence de Guarani de l'Itatĩ. JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 368 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 113 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 135-136 ; MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 61-67 ; CERNO et AL., « Introducción », art. cit., p. LX-LXIII ; MELIÀ, « La lengua guaraní paraguaya », art. cit., p. 157.

<sup>2458</sup> CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », art. cit., p. 43-44, 53-54.

Ringmacher, presque tous les documents en guarani confectionnés dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle ont en commun de s'adresser aussi bien à un public guarani qu'aux missionnaires eux-mêmes<sup>2459</sup>. Ils constituent des « lectures guidées » dont une des raisons d'être est de permettre aux Pères d'appliquer les leçons grammaticales et les champs lexicaux théoriques assimilés à la lecture des *Artes* et *Vocabularios*<sup>2460</sup>. Cette particularité explique pourquoi les écrits de Yapuguay sont tous caractérisés par un système de notes de fin de texte proposant des gloses en castillan, tandis que le corps de l'ouvrage est ponctué de paires synonymiques, identifiées par une abréviation latine (*vel*), et qui permettent au lecteur d'étoffer son lexique, comme c'est notamment le cas du sermon japonisant que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner<sup>2461</sup>. Restivo n'écrit-t-il pas lui-même dans le prologue d'une de ses grammaires « [qu']on apprend communément en quelques mois ce qu'il faut pour les tâches quotidiennes, mais pour la connaître [il s'agit de la langue guarani] tout à fait parfaitement, on trouvera toujours matière à redire et à apprendre, quels que soient les efforts que l'on met à l'étudier, et c'est ce que nous vivons tous »<sup>2462</sup>. Cette confiance issue d'un *gran lengua* est capitale.

Si de tels dispositifs avaient pour but de rendre la médiation indienne superflue, il semble que l'accès de l'élite lettrée à ces textes ait finalement contribué à consolider leur rôle, en leur donnant accès à une meilleure maîtrise de la rhétorique chrétienne. Il ne fait aucun doute que, si l'on suit Eduardo Neumann et son hypothèse d'un primat de « l'oralité mixte » dans les Réductions, où la « vocalité » propre à l'éloquence guarani conserverait un rôle de premier plan auprès du public indien, l'élite native était mieux armée que les jésuites pour assumer ce rôle<sup>2463</sup>. Une autre conséquence inattendue de cette stratégie pastorale a été la formation d'un public indien lui-même plus exigeant et se contentant de moins en moins bien de la répétition du seul et unique catéchisme officiellement autorisé dans les missions, celui de Bolaños. Identifié dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ce désir de nouveauté et d'une catéchèse mieux adaptée à la « capacité » réelle des néophytes est à l'origine des ouvrages d'Aragona et de Montoya, consistant tous deux en une extension du texte liménien à partir d'une traduction du plus grand catéchiste jésuite de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, Jerónimo de Ripalda<sup>2464</sup>. C'est cette même logique actualisatrice qui inspire, cette fois au XVIII<sup>e</sup> siècle, la compilation des *Catecismos varios* puis l'édition de l'*Explicación* de Yapuguay, à partir des grandes

<sup>2459</sup> Cela explique pourquoi une part très importante de ces textes se retrouvent dans les inventaires des Collèges d'Asunción, Buenos Aires et Corrientes. VEGA, « "Allá está de balde y aquí me serviría" », *art. cit.*, p. 141-142.

<sup>2460</sup> RINGMACHER, « Classical Guarani », *art. cit.*, p. 234-236 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 151-152.

<sup>2461</sup> BRIGNON, « La mobilisation immobile », *art. cit.*

<sup>2462</sup> RESTIVO, *Breve noticia*, *op. cit.* « [E]n pocos meses comúnmente se aprende lo suficiente para los ministerios, pero para saberla con toda perfección, por más que uno la estudie, siempre hallará que notar y aprender, y así lo estamos todos experimentando. »

<sup>2463</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 58-66, 72-86. Neumann reprend ici les concepts développés par ZUMTHOR Paul, *La lettre et la voix : de la littérature médiévale*, Paris : Seuil, 1987 ; FRENK ALATORRE Margit, *Entre la voz y el silencio: la lectura en tiempos de Cervantes*, Mexico : FCE, 1997<sup>2005</sup>.

<sup>2464</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, *op. cit.*, p. 273-323.

plumes ignatiennes du XVII<sup>e</sup> siècle, tel François Pomey<sup>2465</sup>. Toutefois, comme nous avons pu le démontrer ailleurs, ce n'est paradoxalement pas le recours aux auteurs les plus récents qui a contribué à révolutionner la pastorale missionnaire et à satisfaire le goût des Indiens. Au contraire, c'est par la réactivation d'une tradition médiévale vieille de plus de cinq siècles que les Pères, ou plutôt leurs auxiliaires lettrés, sont parvenus à regagner l'attention de leur auditoire<sup>2466</sup>. Plus tardif et plus souterrain, ce processus est celui qui a fait de l'animal la pierre de touche de toute doctrine ou sermon en guarani.

À bien des égards, la situation paraguayenne du début du XVIII<sup>e</sup> siècle rappelle en effet fortement celle de l'Europe occidentale du temps du quatrième Concile de Latran (1215), que nous avons déjà évoqué à propos des manuels de confession<sup>2467</sup>. Cette étape de l'histoire médiévale est elle-aussi marquée par un essor démographique et par le souhait de renouveler en profondeur le rapport des masses au christianisme. Ce sont alors les ordres mendiants, franciscain et dominicain, qui relèvent ce défi en faisant le pari de ce que Jacques le Goff et Jean-Claude Schmitt ont nommé la « parole nouvelle » du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2468</sup>. Celle-ci a consisté en l'instrumentalisation religieuse d'un dispositif rhétorique initialement théorisé par Cicéron dans le cadre de la pratique du droit et de la politique. Nommé *exemplum*, ce trope renvoie initialement à la définition suivante dans la *Rhétorique à Herennius*, perçue comme le premier manuel d'art oratoire.

L'exemple [*exemplum*] consiste à citer un fait ou un propos du passé dont on peut nommer l'auteur avec précision. On l'emploie pour les mêmes motifs que la comparaison [*similitudo*]. Il rend l'idée plus brillante quand il est utilisé seulement pour orner, plus intelligible quand il clarifie ce qui est trop obscur, plus plausible quand il donne à l'idée de la vraisemblance, il met la chose sous les yeux quand il exprime tous les détails avec tant de netteté que l'on peut, pour ainsi dire, presque la toucher du doigt<sup>2469</sup>.

<sup>2465</sup> Rappelons que l'un des *Catecismos varios* consiste en la traduction du catéchisme de François Pomey par Cristóbal Altamirano, tandis que le jésuite français est l'une des sources citées par Restivo. Ripalda reste une référence centrale aux côtés de son contemporain, Gaspar Astete, tous deux également traduits dans les *Catecismos varios*. Cet intérêt durable est expliqué par l'omniprésence de Ripalda sur le marché éditorial hispanique, si bien que les évêques du Río de la Plata ne s'appuieraient plus sur le texte guarani de Bolaños pour examiner les Indiens lors de leurs visites, mais sur celui (lequel ?) de Ripalda. COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, *doc. cit.*, p. 672-677 ; VEGA Fabián R., « “Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay” : procuradores jesuitas y circulación de libros en el Río de la Plata, mediados del siglo XVIII », *ACHSC*, vol. 48, n° 2, 2021, p. 49-80 ; p. 66. Sur ces auteurs incontournables, la référence reste l'œuvre monumentale de RESINES Luis, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid : Biblioteca de autores cristianos, 1987 ; RESINES Luis, *La catequesis en España: historia y textos*, Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

<sup>2466</sup> BRIGNON Thomas, « Long Middle Ages and Shamanism in Colonial Hispanic America: The Case of the Toad kururu in the Jesuit Guaraní Missions », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 10, n° 2, 2023, p. 216-237 ; p. 216-218. Notre réflexion est ici très fortement débitrice des divers travaux que Danièle Dehouve a consacrés à l'adaptation des *exempla* en nahuatl.

<sup>2467</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 6. Rappelons que le Concile Latran IV rend obligatoire la confession auriculaire annuelle, réforme dont l'application représente l'un des principaux motifs de la réactivation de l'*exemplum*.

<sup>2468</sup> LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude, « Au XIII<sup>e</sup> siècle, une parole nouvelle », in DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse : Privat, 1979, vol. 1, p. 257-278.

<sup>2469</sup> CICÉRON, *Rhétorique à Herennius*, ACHARD Guy (trad.), Paris : Belles Lettres, 1989, p. 212. Sur l'*exemplum* rhétorique, voir TILLIETTE Jean-Yves, « L'*exemplum* rhétorique : questions de définition », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 43-66.

Repris par d'autres grands rhéteurs et historiens, comme Quintilien et Valère Maxime, l'*exemplum* renvoie tout à la fois à un modèle à suivre, à une figure rhétorique mettant en scène cette exemplarité et à l'image mentale qui en résulte, qu'elle soit liée à une narration, une mise en scène dramaturgique ou un support iconographique<sup>2470</sup>. Comme nous le constatons, l'*exemplum* exhibe toutes les vertus qui feraient défaut aux jésuites du Paraguay : il est en effet « du notionnel fait chair » et synthétise une idée abstraite de telle sorte qu'elle soit plus rapidement saisie, plus durablement mémorisée et plus efficacement mise en action<sup>2471</sup>. C'est la raison pour laquelle, au VI<sup>e</sup> siècle, son emploi est préconisé à l'appui de la catéchèse par le pape Grégoire le Grand, suivant l'avis de saint Augustin. Durant des siècles, sa pratique reste toutefois limitée en grande partie aux cloîtres bénédictins, cisterciens et clunisiens, qui l'utilisent pour compiler des anecdotes édifiantes tirées de l'Antiquité, de la Bible, des Pères de l'Église et de l'histoire de leurs propres Ordres. Elles sont alors destinées à être lues, par et pour les moines, notamment dans les réfectoires à l'occasion des repas collectifs<sup>2472</sup>. Lorsqu'au XIII<sup>e</sup> siècle les dominicains et les franciscains s'ouvrent à la prédication de masse, hors des murs de leurs monastères, leur stratégie pastorale consiste en la mise en place d'un corpus systématique d'*exempla* spécialement voués à la création « d'images mentales » performatives. Ce faisant, il s'agit certes de convaincre l'auditoire, mais aussi et surtout d'altérer ses conduites en manipulant son imaginaire et ses émotions<sup>2473</sup>. L'*exemplum* devient alors une performance orale, fortement théâtralisée, censée donner vie à un sermon ou une doctrine aux côtés des arguments (*rationes*) et des renvois aux autorités théologiques (*auctoritates*), certes plus prestigieux mais beaucoup moins « efficaces »<sup>2474</sup>.

On assiste ainsi à une véritable inflation de la production d'*exempla*, dans la mesure où les moines vont ajouter à la définition originelle de Cicéron tout un éventail de dispositifs rhétoriques, allant de la fable à l'allégorie ou au récit de miracle, si bien que l'*exemplum* ne constitue plus un genre bien délimité mais avant tout le résultat d'un « processus d'exemplification ». Là où Jacques le Goff le définissait comme « un récit

<sup>2470</sup> POLO DE BEAULIEU Marie A. et DITMAR Pierre-Olivier, « Polysémie de l'*exemplum* : modèle moral, modèle iconographique », in SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC (dir.), *Apprendre, produire, se conduire : le modèle au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 285-298.

<sup>2471</sup> DEHOUE Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los Indios de México (siglos XVI-XVIII)*, ANAYA Josefina (trad.), Mexico : CIESAS, 2004<sup>2010</sup>, p. 63-64 ; DEHOUE, « La pensée analogique des missionnaires », *art. cit.* ; p. 234-235. Cette efficacité explique pourquoi on le retrouve dans quasiment toutes les terres de mission.

<sup>2472</sup> Sur l'influence de cette tradition sur le « faire-croire » missionnaire au Mexique, voir DEHOUE Danièle, « Caesarius of Heisterbach in the New Spain (1570-1770) », in SMIRNOVA Victoria et AL. (dir.), *The Art of Cistercian persuasion in the Middle Ages and Beyond: Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and its Reception*, Leyde - Boston : Brill, 2015, p. 242-270 ; p. 243, 250, 255, 259.

<sup>2473</sup> LE GOFF Jacques et AL., *L'exemplum*, Turnhout : Brepols, 1982<sup>1996</sup>, p. 36-38 ; POLO DE BEAULIEU Marie A., « Introduction générale », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 11-15.

<sup>2474</sup> BERLIOZ Jacques, « Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 92, n° 1, 1980, p. 113-146 ; p. 113, 127-129 ; BOUHAÏK-GIRONÈS Marie et POLO DE BEAULIEU Marie A., *Prédication et performance du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 293, 296.



bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire », il est désormais associé à des « histoires brèves empruntés à diverses sources et rendues exemplaires par un message moral implicite ou explicite qui influence l'auditoire et prétend changer son comportement »<sup>2475</sup>. Dans un XIII<sup>e</sup> siècle qui est aussi, comme nous l'avons vu, celui du thomisme et de l'obsession pour un animal à la fois modèle et repoussoir, ce vaste corpus homilétique a rapidement mobilisé la faune en s'inspirant du legs ésopique, de la très ancienne tradition des bestiaires, de l'exégèse biblique hexamérale et des récits orientaux légués par Al-Ándalus, en contexte ibérique<sup>2476</sup>. Ainsi les principaux recueils exemplaires destinés à la prédication, des sermons de l'augustin Jacques de Vitry dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle aux écrits du dominicain Jean Gobi, deux siècles plus tard, réunissent-ils entre un quart et une moitié de récits animaliers<sup>2477</sup>. Comme le note Marie-Anne Polo de Beaulieu, ces *exempla* sont les plus indiqués pour la prédication de masse, car ils touchent les publics les plus simples, à l'image des jeunes enfants : « [i]l apparaît clairement que l'animal est l'un des objets structurant de l'exemplaire [...]. Dès les premiers *artes praedicandi* (XIII<sup>e</sup> siècle) et jusqu'au plus haut niveau de la hiérarchie ecclésiastique, l'usage du règne animal dans les sermons a été conseillé »<sup>2478</sup>.

Massif, le succès de l'*exemplum* animalier est tel qu'il envahit à terme tous les genres discursifs médiévaux, des hagiographies aux encyclopédies, avant de se laïciser et de déboucher sur des formes aussi variées que le *Roman de Renart* ou la nouvelle<sup>2479</sup>. Il constitue en effet un outil précieux pour mettre en scène les représentations sociales du public en renvoyant à ses pratiques les plus quotidiennes, à l'image de la chasse<sup>2480</sup>. Or, si les médiévistes ont un temps cru que sa vocation pastorale entraînait alors en déclin

<sup>2475</sup> LE GOFF et AL., *L'exemplum*, op. cit., p. 36-38 ; SMIRNOVA Victoria, « Introduction », in SMIRNOVA Victoria et AL. (dir.), *The Art of Cistercian persuasion in the Middle Ages and Beyond: Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and its Reception*, Leyde - Boston : Brill, 2015, p. 1-29 ; p. 5. « *Exempla are short tales borrowed from diverse sources and made exemplary by an implicit or explicit moral message that influences the audience and can change people's behaviour.* » Pour d'autres éléments de définition, VON MOOS Peter, « *L'exemplum* et les *exempla* des prêcheurs », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 67-82 ; POLO DE BEAULIEU Marie A., « Glossaire », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 393-395.

<sup>2476</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 126-133 ; DARBORD Bernard, « Les *exempla* espagnols : présentation », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 177-190 ; PASTOUREAU, « L'animal et l'historien », art. cit. ; p. 14-16, 21. « [D]ans la culture médiévale, l'animal est toujours source d'exemplarité, à un titre ou à un autre ».

<sup>2477</sup> BREMOND Claude, « Le bestiaire de Jacques de Vitry (†1240) », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 111-122 ; p. 112 ; POLO DE BEAULIEU Marie A., « Du bon usage de l'animal dans les recueils d'*exempla* », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 147-170 ; p. 156-157.

<sup>2478</sup> POLO DE BEAULIEU, « Du bon usage de l'animal », art. cit., p. 148, 153, 156, 160.

<sup>2479</sup> LE GOFF Jacques, « *L'exemplum* et la rhétorique de la prédication aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in LEONARDI Claudio et MENESTÒ Enrico (dir.), *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV*, Spoleto : Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988<sup>1991</sup>, p. 3-28 ; p. 16 ; SALSBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 99-118.

<sup>2480</sup> POLO DE BEAULIEU Marie A., « La conception moralisante des animaux dans la littérature didactique médiévale : le cas du chien », *Fasciculi Archaeologiae Historiae*, vol. 18, 2006, p. 55-61 ; p. 55-57.

et disparaissait, Jacques le Goff lui-même a indiqué de longue date que le « long Moyen Âge de l'*exemplum* » s'étendait en réalité jusqu'à la fin de l'Ancien Régime<sup>2481</sup>. En effet, il est d'abord repris, dans sa variante purement rhétorique, par les humanistes qui se consacrent à remplir leurs carnets de notes d'anecdotes antiques. Mais c'est surtout le Concile de Trente et, à travers lui, la Compagnie de Jésus, qui prennent le relais des Ordres mendiants en réactivant à nouveau les *exempla* face à la menace protestante, de telle sorte que les Pères s'emploient à rééditer et actualiser les ouvrages médiévaux<sup>2482</sup>. Comme l'a démontré précocement Robert Ricard, les terres ibériques ont été propices au retour à l'*exemplum*, jusqu'à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle pour la Péninsule mais bien au-delà en Amérique où, comme nous l'avons vu, les Conciles de Mexico et de Lima ont servi de caisses de résonance à Trente<sup>2483</sup>. Révélée par les travaux pionniers de Danièle Dehouve, cette continuité sur le temps long explique pourquoi toutes les langues générales coloniales disposent de recueils d'*exempla* ayant été traduits par les Ordres mendiants puis les jésuites<sup>2484</sup>. Ceux-ci ont à l'heure actuelle été très peu étudiés.

Ici plus qu'ailleurs, le rôle de l'animal exemplaire a été exacerbé en Amérique indienne, si bien que les premiers *exempla* co-traduits par les franciscains et les nobles nahua du célèbre Collège de Santa Cruz de Tlatelolco étaient constitués en partie de fables ésopiques<sup>2485</sup>. Leur adaptation et christianisation offrait en effet aux moines des supports de prédication efficaces et à leurs auxiliaires de traduction l'occasion de saisir les fondements de la rhétorique chrétienne et d'apprendre le latin, ce qui nous rappelle le cadre de la collaboration entre Yapuguay et Restivo. Pour Dehouve, cette première étape mendicante, fortement marquée par la rhétorique antique, notamment chez fray Diego de Valadés, laisse place avec les jésuites à un véritable âge d'or de l'*exemplum*, avec la traduction, la création et la compilation de dizaines d'anecdotes locales voyant le jour au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, exactement du temps du cacique guarani, dont nous avons vu qu'il revendiquait très explicitement son rôle d'auteur de récits ayant eu lieu

<sup>2481</sup> TUBACH Frederic C., « *Exempla in the Decline* », *Traditio*, vol. 18, 1962, p. 407-417 ; LE GOFF et AL., *L'exemplum*, op. cit., p. 27, 57, 78 ; LE GOFF Jacques, « Introduction », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 11-17 ; 14 ; LE GOFF Jacques, *Un long Moyen Âge*, Paris : Tallandier, 2004, p. 61 ; LE GOFF Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris : Points, 2014<sup>2016</sup>, p. 137-138. Le Goff a souligné de longue date le fait que les jésuites reprenaient le flambeau de la tradition exemplaire.

<sup>2482</sup> ARAGÜÉS ALDAS José, *Deus concionator: mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Amsterdam - Atlanta : Rodopi, 1999, p. 9, 17, 19 ; ARAGÜÉS ALDAS José, « Otoño del humanismo y erudición ejemplar », *La Perinola*, vol. 7, 2003, p. 21, 25-26, 50. Les deux compilations jésuites les plus marquantes sont sans nul doute MAJOR Jean, *Magnum speculum exemplorum*, Cologne : Officina Friessemiana, 1603<sup>1718</sup> ; ANDRADE Alonso de, *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al Cielo*, Barcelone : J. López, 1648<sup>1684</sup>.

<sup>2483</sup> RICARD Robert, « Aportaciones a la historia del *exemplum* en la literatura religiosa moderna », in MUÑOZ CORTÉS Manuel (dir.), *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid : Gredos, 1964, p. 200-226 ; p. 201-206, 212-226.

<sup>2484</sup> DEHOUE, *Relatos de pecados*, op. cit., p. 21, 28-29, 54. Quelques recueils ont été réédités, tels TAYLOR Gerald (dir.), *Sermones y ejemplos: antología bilingüe castellano-quechua, siglo XVII*, Lima : IFEA, 2002 ; CHRISTENSEN Mark Z. (dir.), *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, University Park : Pennsylvania State University Press, 2014.

<sup>2485</sup> BROTHERSTON Gordon, « How Aesop Fared in Nahuatl », *Arcadia*, vol. 7, n° 1-3, 1972, p. 37-43 ; RÍOS CASTAÑO Victoria, « The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico », *Trans*, vol. 19, n° 2, 2015, p. 243-262 ; TÉLLEZ NIETO Heréndira, « La tradición textual latina de las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl », *Latomus*, vol. 74, n° 3, 2015, p. 715-734.

dans les Réductions<sup>2486</sup>. Au Pérou, le même phénomène est documenté, la campagne d'extirpation des idolâtries ponctuant le XVII<sup>e</sup> siècle ayant elle-aussi été prétexte à la mise en corpus d'une importante quantité d'*exempla* en quechua<sup>2487</sup>. Dans tous les cas, ce répertoire colonial garde un lien intime avec l'oralité indienne si bien que, comme dans le cas des récits médiévaux, on ne les conserve que sous la forme de sermons ou de doctrines-modèles, voire de prises de notes de fidèles (*reportatio*), dont nous avons vu que la pratique avait cours dans les missions à travers le cas du cacique Vázquez<sup>2488</sup>.

Qu'il s'agisse donc de Latran, de Trente, de Mexico ou de Lima, de moines ou de jésuites, du petit peuple européen ou des Indiens d'Amérique, l'enjeu reste le même, à savoir le besoin d'une pastorale massive, efficace, performative. Tous les éléments semblent être ici réunis pour nous pousser à voir en Yapuguay l'héritier de ce legs exemplaire et la solution à la crise aiguë de la pastorale missionnaire à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comment expliquer toutefois que l'emploi de l'*exemplum* soit si tardif ? En effet, malgré sa préconisation explicite par le Concile Lima III, Bolaños n'y a pas recours, pas plus qu'Aragona. Quant à Montoya, celui-ci se contente de trois timides *ejemplos caseros* consistant à expliquer l'Eucharistie à partir de l'œuf et de la poule, de la graine et du plant de maïs ou de l'humain et de son reflet dans le miroir, trois incursions assez modestes dans l'art de la rhétorique exemplaire, pour un catéchisme de 300 pages<sup>2489</sup>. Il faut en vérité attendre les *Catecismos varios* de 1716 et plus précisément les doctrines de Bandini, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, pour que dix *exempla* soient enfin systématiquement associés, un par un, à chacun des chapitres d'un catéchisme, avec toutefois une présence animale fort timide, comme nous le verrons bientôt. Il n'est absolument pas indifférent de garder à l'esprit que, selon Restivo, c'est bien au contact des « papiers » de Bandini que Yapuguay aurait appris l'art oratoire chrétien. Quoi qu'il en soit, il y a bien là un paradoxe majeur car, si les documents en guarani du XVII<sup>e</sup>

<sup>2486</sup> DEHOUE, *Relatos de pecados*, op. cit., p. 65-72. Sur le rôle fondateur de Valadés, consulter TOVAR PAZ Francisco J., « El recurso al *exemplum* en el libro tercero de la *Retórica cristiana* de fray Diego de Valadés », *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. 26, 2003, p. 407-422.

<sup>2487</sup> HUAMANCHUMO DE LA CUBA Ofelia, « El género *exemplum* en la literatura colonial andina », *Sieteculebras*, vol. 20, 2005, p. 6-9 ; HUAMANCHUMO DE LA CUBA Ofelia, « El recurso discursivo del *exemplum* en la extirpación de las idolatrías (Perú, siglo XVII) », in OESTERREICHER Wulf et SCHMIDT-RIESE Roland (dir.), *Conquista y conversión: universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2014, p. 229-254. Parmi les auteurs andins d'*exempla* figurent José de Arriaga, Pablo del Prado, Francisco de Ávila, Fernando de Avendaño ainsi que Bartolomé Jurado Palomino. Il semble donc que l'adoption péruvienne de l'*exemplum* soit plus tardive qu'au Mexique.

<sup>2488</sup> LACARRA María J., « Pour un *Thesaurus exemplorum hispanicorum* », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 191-214 ; p. 198-199 ; POLO DE BEAULIEU, « Glossaire », art. cit., p. 394. « *Reportatio* (substantif, pluriel *reportationes*) : notes prises par l'auditeur d'un sermon, elles permettent à l'historien d'approcher au plus près la prédication effective tout en tenant compte de la dimension subjective de la prise en notes d'une performance orale. » Cette pratique refait surface avec l'humanisme et le recours aux *cartapaccios* manuscrits, peu à peu remplacés par des *tesoros* exemplaires imprimés. Les élites lettrées des missions auraient eu recours à ces *commonplace books* pour nourrir leurs propres compositions. Rappelons-nous que Jarque affirme précisément que les écrits de Vázquez sont utiles en tant que *cartapaccios*. ARAGÜÉS ALDAZ, « Otoño del humanismo », art. cit. ; WILDE et VEGA, « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní », art. cit.

<sup>2489</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 189-193. Le recours ici au terme *ra'y* est à l'origine des griefs de Cárdenas.

siècle, à l'exception notable de Bandini, ignorent les *exempla*, les textes réglementaires des Réductions y font pourtant constamment allusion et ce, dès leur fondation même. C'est notamment le cas des Instructions de 1609, faisant écho au Concile de Lima III.

On prendra grand soin de la catéchèse, en faisant en sorte que chacun comprenne et saisisse petit à petit tous les Mystères de notre Sainte Foi, selon ses capacités. Que tous les sermons expliquent quelque mystère, article ou commandement, en le répétant à de nombreuses reprises et en ayant recours à des comparaisons et des *exempla* [*usando de comparaciones y ejemplos*]. [...] Il est très profitable de leur dire quelque *exemplum* [*decirles algún ejemplo*] relatif à la matière qui est traitée et, durant le Carême, il est bon de leur en dire un ou deux par semaine, le soir<sup>2490</sup>.

Comme nous le verrons bientôt, c'est précisément à cet ordre que répond, avec un siècle de retard, la publication conjointe par Yapuguay de 48 *exempla* catéchétiques et des 21 *exempla* homilétiques, spécialement liés au Carême. Pourtant, tout au long de l'époque missionnaire, les recueils d'ordres et de visites n'ont de cesse de faire allusion à ces récits exemplaires : d'une durée réglementaire d'un quart d'heure (retenons bien ce format court), ils doivent être systématiquement utilisés avant toute communion, chaque mercredi et vendredi durant le Carême (*historia o ejemplo llamativo*), mais aussi à destination des congréganistes le dimanche (*ejemplo de la Virgen*) et sont un des rares motifs pour lesquels les femmes cloîtrées dans le *kotyguasú* ont le droit de sortir de leur isolement<sup>2491</sup>. Ces usages sont également mentionnés, dans les mêmes termes, par les chroniqueurs, en particulier Cardiel qui, comme à son habitude, souligne la nécessité de recourir à des « comparaison très matérielles » (*símiles muy materiales*) afin de rendre son discours compréhensible à des Guaranis dont nous savons qu'il tient les capacités intellectuelles en peu d'estime. Avant lui, Sepp raconte avoir édifié les marins lors de sa traversée de l'Atlantique à l'aide d'*exempla* et présente même ses ouvrages comme autant de recueils d'historiettes édifiantes qu'il prétend diffuser en Allemagne afin de contribuer à la réforme des mœurs<sup>2492</sup>. En cela, les Réductions et leurs jésuites ne font que copier les us et coutumes du reste de la Province puisque le recours hebdomadaire aux *exempla* est obligatoire dans tous les Collèges, d'après leurs rapports de visites<sup>2493</sup>.

<sup>2490</sup> LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 2, p. 139 ; TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », art. cit., vol. 1, p. 583, 587. « Póngase gran cuidado en el catecismo, procurando, que todos vayan entendiendo y percibiendo todos los Misterios de nuestra Santa Fe, conforme a su capacidad, y siempre sean los sermones declarándoles algún misterio, artículo o mandamiento, repitiéndolo muchas veces y usando de comparaciones y ejemplos. [...] Mucho ayuda decirles algún ejemplo de la materia que se trata, y en la Cuaresma es bien un día o dos en la semana decirseles por la tarde. » Ces récitations d'*exempla* de Carême étaient immédiatement suivies de flagellations, réalisées dans l'obscurité.

<sup>2491</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 139-141, 238-239 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 17v, 18r, 39r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 601, 772. Nous revenons plus en détail sur la fonction du *kotyguasú* dans notre chapitre 8.

<sup>2492</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 339-340 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 38-39, 71-72, 329-330 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 32 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 125, 194 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 113-114. Même constance au niveau des *cartas anuas*, par exemple SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, op. cit., p. 72 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 444-445. Ces exemples soulignent bien la dimension structurelle de l'*exemplum*, qui touche tous les types de public.

<sup>2493</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 107-108, 172, 264, 291, 351.

Il est en effet notoire que la Compagnie de Jésus a fait de l'humanisme et de la maîtrise de la rhétorique la pierre de touche de son programme d'études, nommé *Ratio studiorum*<sup>2494</sup>. Nous avons vu, à travers le cas de Yapuguay, que celui-ci avait sans doute été formé à l'art de la composition, abréviation ou étoffement de petits récits dans le cadre des *progymnasmata* ignatiens, mais cette culture jésuite de l'*exemplum* s'étendait en réalité jusqu'à la pratique du théâtre et des beaux-arts puisque, comme nous avons pu le souligner, les *exempla* peuvent s'incarner aussi bien dans des narrations que des mises en scène ou dans des iconographies. C'est ainsi que, selon Norberto Levinton, toute l'architecture des Réductions aurait été pensée comme une incarnation physique des principes de la rhétorique classique et, effectivement, le Père Jaime Oliver souligne que les églises missionnaires avaient leurs voûtes recouvertes de peintures représentant « des histoires [au sens d'*exempla*] de la Bible et des hiéroglyphes » [*varias historias de la Escritura y jeroglíficos*] »<sup>2495</sup>. Plus concrètement, Franz Obermeier pense que Cicéron a été le maître à penser de tous les pédagogues missionnaires auprès des Guarani, malgré un déficit chronique de prise en compte de cette influence par l'historiographie. Et, de fait, comme l'a démontré Fabián Vega, l'essentiel des manuels d'art oratoire achetés en métropole par les Procureurs jésuites à destination des Réductions renvoient à la figure de Cicéron<sup>2496</sup>. Ce n'est sûrement pas un hasard si Sepp, à l'heure de célébrer la grande éloquence du Père Francisco Amerlander, fait de lui un « autre Cicéron de la langue paraguayenne » (*otro Cicerón de la lengua paracuaria*)<sup>2497</sup>. Notons enfin, pour en revenir aux animaux, que les écrits d'un chroniqueur comme Peramás, professeur de rhétorique et de théologie morale à Córdoba, sont marqués par la lecture exemplaire de la faune américaine, qu'il présente d'abord au prisme de l'art oratoire classique<sup>2498</sup>.

Dans de telles conditions, la timidité des missionnaires catéchistes du XVII<sup>e</sup> siècle est d'autant plus incompréhensible qu'outre les injonctions du Concile de Lima, un contact beaucoup plus direct a été établi entre les jésuites du Paraguay et la grande tradition exemplaire, en la personne de Montoya lui-même. En effet, de 1637 à 1643, celui-ci réside au Collège impérial de Madrid, dans le cadre de sa mission auprès du roi d'Espagne en qualité de Procureur, visant à armer les Guarani face aux Portugais.

<sup>2494</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Ratio Studiorum : plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, JULIA Dominique (éd.), Paris : Belin, 1599<sup>1997</sup> ; BATTISTINI Andrea, « I manuali di retorica dei gesuiti », in BRIZZI Gian P. (dir.), *La « Ratio studiorum » : modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Rome : Bulzoni, 1981, p. 77-120. Pour une introduction utile à cet art aujourd'hui assez méconnu, nous renvoyons à BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique, aide-mémoire », *Communications*, vol. 16, 1970, p. 172-229. Sur le goût du Général Acquaviva pour l'*exemplum* et la rhétorique, cf. DEHOUE, *Relatos de pecados*, op. cit., p. 70 ; DAHER, *L'Oralité perdue*, op. cit., p. 23.

<sup>2495</sup> LEVINTON Norberto, « La influencia de la retórica clásica en la arquitectura misional », *Épocas*, vol. 1, 2007, p. 9-25 ; p. 10, 13, 21 ; OLIVER, Breve noticia, doc. cit., f<sup>os</sup> 4r-10r. Le témoignage d'Oliver permet de remettre en cause la thèse de Levinton selon laquelle cette influence architecturale de la rhétorique se serait limitée aux premières années de mission.

<sup>2496</sup> OBERMEIER, « Los géneros didácticos », art. cit., p. 83-87 ; VEGA, « Los saberes misionales », art. cit., p. 360 ; VEGA, « Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay », art. cit., p. 67.

<sup>2497</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 338-339.

<sup>2498</sup> SUÁREZ Marcela A., « La historia natural en el *Annus Patiens* del Padre Peramás: el caso de la *descriptio animalium* », *Revista de Estudios Clásicos*, vol. 45, 2018, p. 143-164 ; p. 146, 150, 157.

Comme nous le savons, c'est à cette occasion qu'il édite le *Tesoro*, l'*Arte*, le *Vocabulario* mais aussi la *Conquista espiritual* et le *Catecismo*. Or, ce dernier paraît la même année et aux mêmes presses que l'un des catéchismes les plus marquants pour l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle, composé précisément par l'hôte de Montoya au Collège impérial : Juan Eusebio Nieremberg<sup>2499</sup>. Absolument décisif pour notre propos, cet auteur aujourd'hui oublié est pourtant l'un des penseurs les plus influents de l'Europe moderne, avec à son actif plus de 70 ouvrages cumulant 10.000 pages, rédigées en latin ou en castillan. Nous aurons l'occasion d'y revenir, son profil est central car il s'agit ni plus ni moins du premier titulaire d'une chaire d'histoire naturelle en Péninsule, charge qu'il exerce au Collège impérial à compter de 1628 et qu'il combine dès 1633 avec une autre chaire, celle d'exégèse biblique, ce qui va le conduire à forger une « philosophie nouvelle » faisant de la faune l'outil privilégié de Salut des hommes et, à l'inverse, des Écritures la manière la plus sûre de penser le comportement et la morphologie des animaux<sup>2500</sup>.

Retenons pour l'instant une seule donnée : le catéchisme que Nieremberg fait paraître en 1640 chez Diego Díaz de la Carrera, intitulé *Práctica del catecismo romano y doctrina cristiana*, est une commande directe des évêques espagnols qui, à l'image des Provinciaux paraguayens, se désolent du peu d'efficacité de la catéchèse péninsulaire. Pour y remédier, Nieremberg systématise une série de choix pastoraux inaugurés avant lui par fray Luis de Granada : il opte ainsi pour la langue la plus simple possible, met en ordre son catéchisme suivant le calendrier liturgique, dimanche après dimanche et, surtout, veille à l'association de chaque doctrine avec un *exemplum* spécialement choisi pour en illustrer le propos, si bien que son livre compile 148 historiettes<sup>2501</sup>. Or, comme le note l'un des biographes de Nieremberg, Scott Hendrickson, c'est cette réactivation du legs exemplaire qui fait toute la spécificité de cet ouvrage éminemment pratique, comme son titre le souligne<sup>2502</sup>. Il est en effet structuré pour que chaque doctrine ne dépasse jamais un quart d'heure (exactement la durée fixée par Torres Bollo pour les missionnaires paraguayens) et soit suffisamment accessible pour qu'un auxiliaire laïc puisse la lire aux fidèles réunis à l'église en cas d'indisponibilité du curé, ce qui ne peut que nous rappeler les modalités de délégation pastorale ayant eu cours au sein des Réductions. Nieremberg va jusqu'à envisager que son catéchisme soit prêté aux pères de famille pour qu'ils en fassent la lecture dans leurs foyers et exprime dans le prologue du livre sa confiance dans le pouvoir performatif de l'*exemplum* auprès des plus obtus.

<sup>2499</sup> NIEREMBERG Juan E., *Práctica del catecismo romano y doctrina cristiana*, Madrid : D. Díaz de la Carrera, 1640.

<sup>2500</sup> Sur la vie et l'œuvre de Nieremberg, nous renvoyons à ses deux principaux portraits, réalisés par DIDIER Hugues, *La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658*, Lille : CNRT, 1974<sup>1982</sup>, 2 vol. ; HENDRICKSON Scott D., *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658*, Leyde - Boston : Brill, 2015. Voir aussi CHAPARRRO Sandra, « Juan Eusebio de Nieremberg (1595-1658): un intelectual de la monarquía católica hispana », *Razón y Fe*, vol. 264, n° 1358, 2011, p. 427-436.

<sup>2501</sup> HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid*, *op. cit.*, p. 55-56, 60, 97-99.

<sup>2502</sup> Pour une introduction à ce catéchisme incontournable, cf. HENDRICKSON Scott D., « A Jesuit Catechism: Aspects of Discernment in Juan Eusebio Nieremberg's *Doctrina cristiana* (1640) », in MARTÍNEZ MILLÁN José et AL. (dir.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 2, p. 121-194.

Comme nous le verrons, le professeur d'histoire naturelle n'a, en toute logique, pas hésité à recourir en grande partie aux animaux pour donner chair à ces récits efficaces, dont le modèle a, d'après Danièle Dehouve, fortement inspiré les jésuites mexicains<sup>2503</sup>.

Ont été ajoutés en conclusion quelques *exempla* [*ejemplos*] relevant des principaux points de la doctrine, car le plus souvent on émeut considérablement le peuple à l'aide de telles histoires, et il conviendra d'y recourir de temps en temps, lorsque se présenteront l'occasion et les circonstances que la prudence exige<sup>2504</sup>.

Nous retrouvons ici presque mot pour mot le propos de Restivo, s'excusant d'avoir rendu le catéchisme de Yapuguay trop long en lui demandant de le compléter par une grande quantité d'*exempla* qui, dans le cas de l'*Explicación del catecismo*, atteignent le nombre de 48 : trois fois moins que Nieremberg, mais cinq fois plus que Bandini<sup>2505</sup>. Rappelons-nous de surcroît que le cacique fait explicitement figurer les *exempla* dans le titre de ses *Sermones y ejemplos*, ce que l'on ne retrouve chez aucun autre auteur jésuite, tandis que plusieurs de ces anecdotes renvoient à des animaux dès leurs titres (*Pecado callado, es el de los sapos ; Una mujer que había callado sus pecados los confiesa en público por la visión de demonios en forma de monos...*)<sup>2506</sup>. Si la filiation entre la *Práctica del catecismo romano* et Yapuguay semble évidente, pourquoi ne passe-t-elle pas par Montoya, puisque celui-ci a connu Nieremberg en personne ? Nous pourrions considérer qu'une cohabitation de cinq années et le partage d'un même éditeur ne constituent pas des gages suffisants. Cette rencontre a pourtant bel et bien eu lieu, comme le prouve la *Conquista espiritual* de 1639. En effet, si dans le prologue de sa chronique, Montoya s'excuse de son style peu élégant, c'est parce qu'il a sollicité l'aide de Nieremberg pour l'aider à en affiner la rhétorique<sup>2507</sup>. Ce dernier était en effet célébré pour ses talents de traducteur et pour la pureté de sa langue castillane, qui explique pourquoi il deviendra par la suite l'une des grandes références du *Diccionario de Autoridades*. Nieremberg semble avoir refusé la demande de Montoya, précisément parce qu'il aurait été trop occupé par l'écriture de son propre catéchisme<sup>2508</sup>. Son influence sur le jésuite liménien n'en est pas moins très

<sup>2503</sup> HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid*, op. cit., p. 84-85 ; DEHOUE Danièle (dir.), *Rudingero el borracho y otros exempla medievales del México virreinal*, Mexico : CIESAS - Porrúa, 2000, p. 12. « Los exempla sirvieron también a la evangelización de la población indígena. Los jesuitas de Nueva España se inspiraron en la labor de sus ilustres antecesores europeos, Juan Eusebio Nieremberg, el cardenal Bellarmino [mentionné par Restivo dans le prologue du catéchisme de Yapuguay] o Alonso de Andrade, quienes tradujeron la literatura ejemplar del latín a las lenguas vulgares. »

<sup>2504</sup> NIEREMBERG, *Práctica del catecismo romano*, op. cit., p. XXIV. « Añádense al fin algunos ejemplos de los puntos más principales de la doctrina, porque se suele mover mucho al pueblo con semejantes historias, y algunas veces convendrá ponérselas, según la ocasión y circunstancias que la prudencia dictare. » Suit une liste d'indulgences épiscopales.

<sup>2505</sup> Nous retenons à travers cet inventaire les seuls *exempla* « explicites », c'est-à-dire identifiés comme tels de façon assumée par le paratexte ou les gloses en *marginalia*, contrairement aux *exempla* « implicites » (voir *infra*).

<sup>2506</sup> Fabián Vega a toutefois retrouvé dans les inventaires de 1768 un manuscrit anonyme compilant des *exempla* en langue guarani, conservé à San Carlos et qui n'a pas encore été localisé. Voir VEGA, « La dimensión bibliográfica », art. cit.

<sup>2507</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 1r-1v. Le missionnaire attribue son « tosco y rústico lenguaje » à la fréquentation de la langue et des mets guarani, ayant fait de lui « un hombre casi rústico y ajeno del cortés lenguaje ».

<sup>2508</sup> MAEDER Ernesto J.A., « La *Conquista espiritual* de Montoya y su alegato sobre las misiones », *Teología*, vol. 46, 1985, p. 122-136 ; p. 123-125. Sur le voyage de Montoya à Madrid, HERNÁNDEZ Pablo, « Un misionero jesuita del Paraguay en la Corte de Felipe IV », *Razón y Fe*, vol. 33, 1912, p. 71-79 et 215-222.

visible. Nous le verrons, le professeur madrilène entretenait des liens très personnels avec le Paraguay et a sans doute utilisé Montoya comme informateur pour ses propres écrits hagiographiques et naturalistes, mais la relation inverse est aussi valable, car on retrouve la marque de Nieremberg dans les derniers écrits de son interlocuteur, à l'image du *Sílex del divino amor* ou de sa polémique face à l'évêque Cárdenas<sup>2509</sup>. C'est néanmoins dans la *Conquista espiritual* que le poids de Nieremberg se fait le plus évident.

Comme l'a relevé Ernesto Maeder, cette dernière est en effet un texte hybride, combinant chronique, extraits de *cartas annuas*, manifeste politique, description proto-ethnographique et, surtout, exposé didactique le rapprochant du sermon<sup>2510</sup>. À sa suite, Marcela Pezzuto a plus récemment démontré que cette dimension homilétique est liée à l'insertion par Montoya de 61 *exempla* ayant pour particularité de mettre en scène uniquement des Indiens et des faits dont le missionnaire aurait été le témoin oculaire, dont une fraction conséquente impliquent l'intervention de la faune locale<sup>2511</sup>. Dans de telles conditions, pourquoi le *Catecismo de la lengua guaraní*, édité simultanément, ne fait-il pas appel à ces dispositifs, que Montoya réserve à son lectorat européen ? Preuve de cette contradiction, il faut attendre, comme nous le savons, un siècle de plus pour que la *Conquista* soit enfin traduite en guarani, en 1733. À cette occasion, ses *exempla* sont bien utilisés comme supports homilétiques au Paraguay même, au prix de la censure d'un certain nombre de fragments et d'une reprise en main stylistique dont Leonardo Cerno a révélé qu'elle consistait en l'exacerbation de l'oralité et du dialogisme du texte original, deux caractéristiques intrinsèques aux *exempla* qui auraient correspondu aux attendus de l'éloquence guarani et qui auraient fait l'objet d'un travail très spécifique<sup>2512</sup>. Afin d'expliquer ce décalage, nous proposons de considérer, suivant l'avis de Jean-Claude Schmitt, que l'*exemplum* se caractérise par le fait de ne pas être un instrument de conversion au sens strict, dans le sens où il ne se dirige pas aux non-chrétiens. Bien au contraire, il a pour fonction de jouer sur la connivence d'un public maîtrisant les codes culturels de la chrétienté et auquel il s'agit de rappeler son devoir par la mise en scène de conduites qu'il sait déjà être exemplaires ou non<sup>2513</sup>. Sans doute Montoya a-t-il pensé que, de son vivant, les Guarani n'étaient pas encore prêts à bénéficier de ce

<sup>2509</sup> GONZÁLEZ Carlos A., « *El Sílex del divino amor* de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes », *Teología*, vol. 1, 2000, p. 29-73 ; p. 36 ; MELIÀ, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, op. cit., p. 232-234. Voir également les remarques d'HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid*, op. cit., p. 591..

<sup>2510</sup> MAEDER, « La *Conquista espiritual* de Montoya », art. cit., p. 126-127. Nous présentons plus en détail la traduction du texte de Montoya et ses divers témoignages manuscrits au niveau de notre conclusion.

<sup>2511</sup> PEZZUTO, *Palabra, imágenes y símbolos*, op. cit., p. 11, 26, 51-67.

<sup>2512</sup> CERNO Leonardo, « La traducción guaraní de la *Conquista espiritual*: un caso de pragmática transcultural », in SALINAS María L. (dir.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas*, Resistencia : IIGHI, 2016, p. 155-167 ; p. 157-163. Cerno développe ici une intuition d'abord formulée par RINGMACHER, « Classical Guarani », art. cit., p. 235-239. Sur le dialogisme comme trait définitoire de l'*exemplum* médiéval et sur ses fonctions rhétorique, didactique, herméneutique et authenticatrice, POLO DE BEAULIEU Marie A., « Introduction », in POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris : H. Champion, 2012, p. 9-19 ; p. 16-18.

<sup>2513</sup> SCHMITT Jean-Claude, « 30 ans de recherches sur les *exempla* », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, vol. 35, 2005, p. 1-7 ; p. 5.



traitement de choc rhétorique, qu'il adresse simultanément et sans hésitation au public européen. Un siècle plus tard, la situation s'est inversée, et les Indiens semblent mûrs.

Quelles ont été les raisons de ce retournement de situation, qui semble avoir eu lieu au début des années 1680 (mort de Bandini, activité de Vázquez), se consolider durant un demi-siècle (travaux de Restivo et Yapuguay) puis culminer vers 1730 (mise en guarani de la *Conquista*) ? Avant de nous pencher plus en détail sur le contenu du bestiaire exemplaire issu de cette longue maturation, il nous faut prendre en compte le rôle décisif qu'a joué l'imprimerie dans son émergence, car c'est bien elle qui, selon Melià, explique ce décollage<sup>2514</sup>. Connaître sa trajectoire mouvementée est important, car cette chronologie se superpose presque parfaitement avec celle de l'*exemplum* en langue guarani. À très grands traits, nous pouvons la simplifier en quatre étapes, qui renvoient aux périodes d'activité de Montoya, Bandini, Serrano et Restivo-Yapuguay. La première débute dans la décennie 1620, époque où Montoya et Aragona terminent leurs ouvrages en guarani et prévoient déjà leur impression. Ce souhait est émis auprès de Rome en 1620, 1626 et surtout 1632, quand la cinquième Congrégation provinciale sollicite l'envoi d'un « Père allemand » imprimeur au Paraguay<sup>2515</sup>. Bien que le Général Vitelleschi accepte formellement chacune de ces demandes, le manque de personnel spécialisé en diffère l'application, de telle sorte qu'un recours aux presses liméniennes est envisagé. Finalement, et suivant le modèle de Bolaños (édité, rappelons-le, en 1607 à Naples), c'est vers l'Europe que Montoya et Aragona se tournent. Ce dernier pense un temps se faire éditer à Rome, sans succès, tandis que, comme nous le savons, c'est à Madrid que Montoya fait paraître ses cinq ouvrages, au prix d'un désastre éditorial<sup>2516</sup>. En effet, outre le coût monumental de cette entreprise et la très grande difficulté qu'a supposé le fait de recourir à des typographes et des presses ignorant la spécificité du guarani, la moitié des 2.400 tomes madrilènes ont été perdus, séquestrés à Lisbonne lors de la sécession portugaise de 1640. Ajouté à la polémique avec l'évêque Cárdenas, ce fiasco marque un coup d'arrêt de l'édition en guarani, qui s'étend sur six décennies.

Voilà sans doute l'une des raisons profondes de la crise pastorale du début du XVIII<sup>e</sup> siècle car, de 1640 à 1700, les missionnaires ne disposent que d'un seul corpus imprimé, celui de Montoya, dont nous avons vu qu'il n'a pas recours à l'*exemplum*. C'est lors de cette longue parenthèse que Bandini exerce ses talents (il devient missionnaire

---

<sup>2514</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 123-124. Sur ce sujet clé, ayant attiré de longue date la curiosité de l'historiographie, nous renvoyons au livre récent de VERISSIMO, *A Imprensa nas missões jesuítas do Paraguai*, op. cit. Pour une introduction synthétique et actualisée aux « incunables guaraníticas » issus de cet atelier hors-norme, voir WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », art. cit. ; KRÜGER René, « La imprenta misionera jesuítico-guaraní y el primer libro rioplatense, *Martirologio romano*, de 1700 », *Cuadernos de teología*, vol. 29, 2010, p. 1-27 ; 12.

<sup>2515</sup> WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », art. cit., p. 272-273. Ce contexte explique pourquoi la première histoire du Paraguay, composée initialement par Juan Pastor, n'accède pas à l'imprimerie et implique un vide historiographique jusqu'à la publication en 1673 de la chronique latine de Del Techo.

<sup>2516</sup> HERNÁNDEZ, « Un misionero jesuita del Paraguay », art. cit., p. 77-79 ; FURLONG, *Historia y bibliografía*, op. cit., p. 356-374 ; MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, op. cit., p. 85.

en 1650 et meurt vers 1680) et se prépare sans doute lui-aussi à l'édition de ses écrits. En effet, comme l'a démontré Eduardo Neumann, les jésuites cultivent durant cette période l'art de la *pecia*, c'est-à-dire la minutieuse copie à la main de textes imprimés, afin de préparer de futurs artisans typographes à la création d'une presse locale, sur le modèle de la mission andine de Juli et de ses livres en aymara<sup>2517</sup>. Jarque note en 1687 que « leur plume dessine tout, comme s'il s'agissait de caractères ayant été imprimés. C'est ainsi que les missionnaires compensent en partie le manque total d'imprimerie dans toute cette Province »<sup>2518</sup>. En parallèle, les Pères poursuivent leur tâche d'auto-promotion à Rome, en envoyant respectivement au pape et au Général Noyelle les copies manuscrites d'un missel et de l'histoire paraguayenne de Nicolás del Techo<sup>2519</sup>.

Ces efforts ont fini par être payants, puisqu'en 1691, le Général Tirso González consent enfin à l'envoi d'un « Père allemand », l'autrichien Juan Bautista Neuman, qui s'emploie jusqu'en 1700 à la mise en place d'un atelier typographique, le premier de l'Amérique hispanique à avoir été intégralement construit sur place et non importé d'Europe. Il jouit en outre, à compter de 1703, d'une licence d'impression temporaire concédée par le vice-roi du Pérou<sup>2520</sup>. Ce double exploit technique et politique, sans équivalent à l'échelle hispano-américaine, a notamment impliqué l'invention d'une encre spéciale à base de maté et l'importation d'un couteux papier génois<sup>2521</sup>. Dès 1700, le projet se concrétise déjà à travers la réédition locale d'une traduction castillane du *Martirologio romano*, adapté du latin par l'augustin Dionisio Vázquez dans le premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>2522</sup>. Cette somme hagiographique était, selon les règles provinciales, une lecture quotidienne obligatoire dans les réfectoires, aux côtés d'écrits ascétiques tels ceux du jésuite Alonso Rodríguez, dont l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de 1609 est préconisé dès la même année par Torres Bollo. Le nécessité de disposer d'un nombre important de copies était donc grande, si bien que la même documentation administrative fait constamment référence à la nécessité d'en acheter de nouveaux

<sup>2517</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 93-98. Voir en complément FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 48-56 ; PLÁ Josefina et CARDOZO Efraím, *El grabado en el Paraguay*, Asunción : Alcor - La Colmena, 1962, p. 10 ; BALMACEA Juan C., « El origen de la imprenta argentina: introducción al estudio del incunable guaraní impreso en Loreto », in *Isabel y la Imprenta: consecuencias materiales en el mundo cultural de esta revolución tecnológica*, Madrid : ANABAD, 2004, p. 3-18, 11 p. d'annexes ; p. 9-10 ; KRÜGER, « La imprenta misionera », *art. cit.*, p. 6-7.

<sup>2518</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 342-343. « [T]od[o] lo dibuja su pluma, como si fuera de molde. Así en parte suplen los misioneros la falta que hay de imprenta alguna en toda aquella Provincia. » Sepp évoque de fait le recours à cet expédient pour dupliquer ses partitions de musique, avant de faire référence aux exploits de Neumann et de Serrano, qui étaient ses contemporains. SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 71, 82-83, 90-91, 228-229, 305-307, 310.

<sup>2519</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 305-307 ; FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 48-54 ; BALMACEA, « El origen de la imprenta argentina », *art. cit.*, p. 10.

<sup>2520</sup> FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 56-62, 72-75.

<sup>2521</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 103, 107 ; PLÁ et CARDOZO, *El grabado en el Paraguay*, *op. cit.*, p. 8-9 ; ACKERSON-ADDOR Suzanne, « Paper at the Jesuit Missions of South America », *Paper History*, vol. 113, n° 1, 2009, p. 12-18. Un renvoi à des encres locales figure déjà chez NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 131.

<sup>2522</sup> Longtemps réputé perdu, cet exemplaire pionnier a été redécouvert et décrit, à travers quelques pages survivantes, par KRÜGER, « La imprenta misionera », *art. cit.* L'*editio princeps* correspond à VÁZQUEZ Dionisio, *Martirologio romano*, Valladolid : D. Fernández de Córdoba, 1586.

exemplaires en Europe<sup>2523</sup>. Cardiel demande aussi à son dédicataire, l'illustre catéchiste espagnol, de lui envoyer ce texte, aux côtés d'ailleurs des *exempla* d'Alonso de Andrade. Avec la Bible, ce sont ces livres que les jésuites font réciter à leurs chantres, à tel point que, comme nous le savons, ils seraient en mesure de les déclamer les yeux fermés<sup>2524</sup>.

Par la conjonction de ces trois éléments (travaux de Bandini, pratique de la *pecia*, arrivée de Neuman) s'inaugure la troisième étape, que nous connaissons déjà car elle s'ouvre en 1705 avec la traduction et l'impression en guarani de deux livres sous l'égide de José Serrano et de Juan Bautista Neumann. Le premier (*Flos sanctorum*) est thématiquement proche du *Martirologio romano* et le second, la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, a pour auteur Juan Eusebio Nieremberg lui-même, qui l'édite à Madrid en 1640, soit la même année que son catéchisme et celui de Montoya<sup>2525</sup>. Or, si les *Flos* sont présentés comme des lectures de réfectoire, et que la *Diferencia* a pu être liée à cet usage, tous deux semblent avoir été traduits dans le but de les exposer aux Indiens<sup>2526</sup>. Comment comprendre ce changement d'orientation vis-à-vis des plans de Neumann ? Comme l'explique Scott Hendrickson, la *Diferencia* est l'un des plus grands *best-sellers* de la littérature ascétique espagnole, avec 75 éditions en castillan et des traductions de l'arabe au nahuatl, du gaélique au chiquitano, en passant par le hongrois. Mélangeant glose des *Exercices spirituels* et tradition médiévale des arts de bien mourir (*artes moriendi*), cet ouvrage est en réalité fait aussi bien pour être lu lors d'une retraite spirituelle qu'à l'appui de la catéchèse ou de la prédication, raison pour laquelle il compile une grande quantité d'*exempla*<sup>2527</sup>. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner que Serrano s'est employé à consolider ce potentiel homilétique en faisant richement illustrer le livre à l'aide de gravures de facture locale, dont nous avons pu démontrer ailleurs qu'elles complétaient fidèlement le propos du texte traduit<sup>2528</sup>. Pour leur part, les *Flos sanctorum* constituent également un répertoire de récits hagiographiques dont la conversion en *exempla* est aisée. L'historiographie a attribué ces rééditions de textes du XVII<sup>e</sup> siècle

<sup>2523</sup> TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 585 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 593 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales, op. cit.*, p. 371, 375-376 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 10r-11r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, *doc. cit.*, p. 704-705. Ces dispositions ne sont pas propres aux Réductions et valent pour toute la Province de Paraguaría.

<sup>2524</sup> CARDIEL, *Carta-relación, op. cit.*, p. 134, 206-213.

<sup>2525</sup> Comme nous avons déjà pu le souligner, Serrano pensait sans doute faire éditer ses traductions à Rome (raison pour laquelle il y a envoyé des épreuves de la *Diferencia*) mais aurait changé d'avis suite à l'arrivée de Neumann, dans le but d'économiser les frais d'impression en métropole. C'est l'hypothèse de FURLONG, *Historia y bibliografía, op. cit.*, p. 56-67.

<sup>2526</sup> CARDIEL, *Carta-relación, op. cit.*, p. 139 ; CARDIEL, *Declaración, op. cit.*, p. 248 ; WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 281. Les *Flos* sont aujourd'hui réputées perdues, contrairement à la *Diferencia* de 1705. Pour leurs premières éditions métropolitaines, cf. RIVADENEIRA Pedro de, *Flos sanctorum*, Madrid : L. Sánchez, 1599, 3 vol. ; NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, Madrid : M. de Quiñones, 1640. Serrano et son équipe auraient utilisé une édition anversoise illustrée de la *Diferencia*, dont les estampes sont reprises : NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, Anvers : J. Verdussen, 1640<sup>1684</sup>.

<sup>2527</sup> HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid, op. cit.*, p. 2, 33, 51-52, 129-131, 161-162 ; EIRE Carlos, *A Very Brief History of Eternity*, Princeton : Princeton University Press, 2010, p. 161-163.

<sup>2528</sup> 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. Le conférencier*, 2018.

au hiatus atlantique caractérisant un commerce de livres colonial alors dominé par les Ordres religieux<sup>2529</sup>. Il nous semble pour notre part que la portée du projet de Serrano est spécifique, et vise une rénovation de la pastorale missionnaire par le recours à la traduction de centaines d'*exempla*, complétés par des gravures à portée performative<sup>2530</sup>.

Nous rejoignons de ce point de vue la position de Franz Obermeier, pour qui la construction de l'imprimerie et de son *scriptorium* lettré aurait eu pour but de mettre en place un corpus de textes didactiques destinés à la formation de médiateurs, qu'il s'agisse de *grandes lenguas* jésuites ou d'auxiliaires pastoraux indiens, notamment issus des congrégations laïques, grandes amatrices d'*exempla* depuis le Moyen Âge<sup>2531</sup>. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ces corps intermédiaires fondamentaux mais encore méconnus. Retenons pour l'instant que Neuman et Serrano fondent avec leur imprimerie les bases d'une culture rhétorique exemplaire en guarani, en important directement Nieremberg, là où Montoya avait jugé cette étape prématurée et là où Bandini ne disposait pas encore de l'imprimerie nécessaire à la concrétisation de ce projet. Celui-ci ne mûrit toutefois qu'après les morts de Neuman et Serrano, ayant eu lieu respectivement en 1704 et 1713<sup>2532</sup>. Leurs efforts étaient en effet limités par trois inhibitions, que leurs successeurs, Restivo et Yapuguay, vont faire tomber : d'une part, le recours quasi-exclusif à la traduction, de l'autre, la non-reconnaissance du travail des collaborateurs linguistiques indiens, enfin, le tirage des *Flos* et de la *Diferencia* à un très petit nombre d'exemplaires. Les modalités de transition entre Serrano et Restivo sont mal connues, mais il semble que l'imprimerie, initialement située à Loreto, soit transférée à Candelaria en 1714 et y reste quelques années, avant d'être déplacée dans la décennie 1720 à Santa María la Mayor, patrie de Yapuguay<sup>2533</sup>. On la retrouve enfin en 1727 à San Francisco Javier, où elle reste silencieuse suite à l'impression des *Sermones*

<sup>2529</sup> MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 112, 126 ; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, « Barroco versus Ilustración », *art. cit.* ; VEGA, « Los saberes misionales », *art. cit.*, p. 347, 355-356 ; VEGA, « Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay », *art. cit.*, p. 53-54.

<sup>2530</sup> Les Indiens lettrés sont en effet cités comme destinataires de la *Diferencia* de 1705 dans sa préface. Des échanges épistolaires avec le Général González indiquent aussi que « *sabiendo como saben los indios leer, les será de mucho útil su lectura* [il s'agit de la *Diferencia*] » tandis que les *Flos* sont présentées comme un « *libro que será también de mucha utilidad para los indios* ». GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 265-266. Cela contredit les interprétations postulant une inefficacité ou une dimension surtout propagandiste de la traduction de la *Diferencia*, évoquées par ROVIRA, « De encuentros y desencuentros », *art. cit.*, p. 230-232 ; CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 49-50. La *Diferencia* était plébiscitée par les prédicateurs itinérants espagnols en raison de sa dimension orale et visuelle, selon HENDRICKSON Scott D., « Early Guaraní Printing: Nieremberg's *De la Diferencia* and the Global Dissemination of Seventeenth-Century Spanish Asceticism », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 5, n° 4, 2018, p. 586-609 ; p. 587-588, 603-606.

<sup>2531</sup> OBERMEIER, « Los géneros didácticos », *art. cit.*, p. 82, 91-96. Cette hypothèse a été formulée par le travail important de RINGMACHER, « Classical Guaraní », *art. cit.*, p. 236. Voir aussi WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 282.

<sup>2532</sup> FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 338-346.

<sup>2533</sup> PLÁ, « Los talleres misioneros », *art. cit.*, p. 36 ; WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 273. Selon les mémoires administratifs, elle est à Candelaria en 1714 et en fonction à San Francisco Javier en 1727 (« *Manténgase aquí la imprenta, cuidando de ella para lo que se ofreciere en adelante* »). Les inventaires l'évoquent toutefois à Santiago en 1767. Voir PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 82-83, 221 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 410.

*y ejemplos* du cacique. Or, qu'il s'agisse des imprimés de Restivo-Yapuguay ou de la très grande majorité des manuscrits produits à l'époque, des *Catecismos varios* aux *Diálogos en guaraní* et même, dès 1705, le journal de guerre de Colonia, jusqu'à la traduction de la *Conquista espiritual* en 1733, tous ces écrits exhibent leur part de récits exemplaires<sup>2534</sup>.

La *Conquista guarani*, en particulier, clôt ce cycle en adaptant, nous le savons à présent, un texte composé à l'origine sous l'égide de Nieremberg lui-même. D'après Manfred Ringmacher, son traducteur le plus probable serait le Père mantouan Jaime Bonenti, dont les *cartas anuas* des années 1730 font le principal chroniqueur de la vie des Réductions, qu'il alimente en rédigeant de nombreux récits exemplaires destinés au public européen, surtout autour d'attaques de jaguars que nous allons étudier en détail<sup>2535</sup>. Tout se passe donc comme si l'importation de l'*exemplum* animalier, souhaitée dès 1609 par le Provincial Torres Bollo, rendue possible par la rencontre de Montoya et de Nieremberg vers 1640, n'avait finalement lieu qu'avec près d'un siècle de retard, en raison de nombreux facteurs locaux, tenant aussi bien aux hésitations de Montoya lui-même qu'aux difficultés supposées par l'obtention d'un atelier éditorial autonome. Ce long hiatus est sans aucun doute à l'origine de la crise pastorale du début du XVIII<sup>e</sup> siècle et explique à nos yeux en partie la raison d'être d'individus ou d'écrits aussi exceptionnels que Vázquez puis les imprimés de Yapuguay, dont la motivation, aux côtés de la mobilisation des auxiliaires catéchétiques ou de Guarani prédicatrices, était la reprise en main d'un public indien toujours plus nombreux et exigeant, face à des missionnaires en nombre fort limité et visiblement dépassés par le très haut niveau de maîtrise linguistique et d'innovation thématique qui leur est exigé. Il semble alors que, contre toute attente, ce soit Juan Eusebio Nieremberg qui soit la véritable clé de voûte de cette entreprise, dont la réactivation tardive du legs exemplaire médiéval s'explique par un passage par Madrid, où s'est jouée une grande partie de l'histoire des Réductions. Celle-ci est en effet indissociable de la création d'un bestiaire exemplaire paraguayen.

### 3.1.3. Une ménagerie entre *pecora* et *bestiae*

Bien plus qu'une simple invitation à s'emparer de l'*exemplum* animalier à l'appui de la catéchèse et de la prédication, l'influence durable de Nieremberg sur les jésuites du Paraguay s'est d'abord manifestée par le transfert d'un rapport providentiel à la faune, qui constitue le socle sur lequel s'est édifiée la culture rhétorique des missions. Pour en saisir la portée et comprendre la spécificité du lien qui unit le professeur du

<sup>2534</sup> L'*exemplum* est cité au passage, mais sans étude d'ensemble, par MELIÀ, *La lengua guaraní del Paraguay*, *op. cit.*, p. 119, 151-152 ; CERNO et OBERMEIER, « Nuevos aportes de la lingüística », *art. cit.*, p. 47-51 ; CERNO Leonardo et OBERMEIER Franz, « El diario de la conquista de la Colonia de Sacramento. ¿Un texto jesuítico plurifuncional? », in *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, s.e., 2014 ; p. 13 ; OBERMEIER, « Los géneros didácticos », *art. cit.*, p. 87-91.

<sup>2535</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 537-541, 561-567. L'hypothèse de Jaime Bonenti nous a été transmise à travers les travaux encore inédits de Ringmacher, prévoyant l'édition de la *Conquista* en guaraní.

Collège impérial aux Réductions, il convient de revenir brièvement sur le contenu de ses enseignements, et plus particulièrement sur la « philosophie nouvelle » qu'il a été amené à forger. C'est en effet elle qui a fait, comme nous l'avons vu, l'objet d'un triple processus d'importation auprès des Guarani : par le biais de la *Conquista espiritual* de Montoya traduite en 1733, avant cela par l'impression et l'adaptation de la *Diferencia entre lo temporal y eterno* en 1705 et, tout au long de la période missionnaire, à travers la reprise permanente des thèses de Nieremberg par les chroniqueurs paraguayens dont certains, à l'image de Del Techo, ont également fait l'objet de traductions en guarani. Afin de nous replacer dans la perspective des ignatiens eux-mêmes, le plus simple est de se référer au point de départ chronologique de la pensée de Nieremberg. Celui-ci correspond au discours inaugural ou « *Prolusión* » prononcé à l'occasion de sa prise de fonction comme premier professeur d'histoire naturelle de Madrid, en 1628, et dont nous conservons la trace à travers la publication du cours qui en a découlé, dans un volume intitulé *Curiosa y oculta filosofía* et publié à titre posthume en 1659. Nous y lisons que, selon Nieremberg, l'étude de la faune ne doit pas constituer un simple prétexte à érudition, mais doit au contraire viser un seul objectif : garantir le Salut de l'humanité.

Le premier maître de cette philosophie fut Dieu, son premier disciple, le premier homme et elle fut la première du monde, la seule en cet heureux état de grâce et d'innocence. La ruine de notre lignée est issue de son ignorance car Eve, sans connaissance des natures des animaux, s'est laissé tromper par le serpent. [J]e dirai qu'il ne s'agit pas seulement de la première philosophie, mais également de la première théologie et de la première sainte Écriture, non tracée par la main de l'homme mais par les doigts de la divine Omnipotence, dont les interprètes furent aussi nombreux qu'il y eut de vrais philosophes, sans que les meilleurs et les plus grands de ce monde, les saints et les rois, ne négligent de s'en préoccuper<sup>2536</sup>.

Ce n'est pas par hasard si, cinq ans plus tard, Nieremberg ajoute à sa chaire d'histoire naturelle celle d'exégèse biblique<sup>2537</sup>. Il considère en effet que les bêtes sont une sorte de Bible incarnée, créée providentiellement par Dieu afin de faire saisir son existence à tous les hommes, y compris ceux qui ont été exclus de la révélation écrite. De la sorte, le message chrétien devient factuellement universel et la connaissance des créatures une sorte de langage codé transcendant les langues et les continents, puisque toutes les nations auraient recours à cette herméneutique animalière. Nous imaginons aisément l'impact d'une telle doctrine sur le rapport que les missionnaires jésuites ont pu entretenir vis-à-vis de la faune paraguayenne et sa lecture par les Guarani. Si l'idée d'un rapport mimétique entre *codex scriptus* et *codex vivus* n'est pas propre à Nieremberg

<sup>2536</sup> NIEREMBERG Juan E., *Curiosa y oculta filosofía: primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza*, Madrid : Imprenta del Reino, 1630<sup>1649</sup>, p. 372. « *El primer maestro de esta filosofía fue Dios, el primer discípulo, el primer hombre y ella la primera del mundo y la que fue única en aquel dichoso estado de inocencia y gracia. De no saberla se ocasionó la ruina de nuestro linaje, porque sin noticia Eva de las naturalezas de los animales, se dejó engañar de la serpiente. [P]odré decir, no sólo ser ésta la primera filosofía, sino la primera teología y la primera Escritura Sagrada, no escrita por mano humana, sino por los dedos de la Omnipotencia divina, cuyos intérpretes tantos fueron cuantos hubo verdaderos filósofos, no se desdeñando de ocuparse en ella los mejores del mundo, y los mayores, los santos, los reyes.* »

<sup>2537</sup> DIDIER, *La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg*, op. cit., vol. 2, p. 655-656.

(on la trouve avant lui chez Arias Montano, dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville mais aussi et surtout chez les Pères de l'Église depuis Origène, Augustin et les traités animaliers allégoriques nommés *Physiologus*, à l'origine des bestiaires du Moyen Âge), la nouveauté de sa « philosophie » réside dans le rôle providentiel qu'il y attribue à la découverte espagnole du Nouveau Monde<sup>2538</sup>. Celle-ci l'amène à voir dans l'Amérique l'équivalent pour l'Europe de ce que le Nouveau Testament représente pour l'Ancien, c'est-à-dire la véritable clé à partir de laquelle décrypter le symbolisme des créatures. C'est dans cette perspective que Nieremberg consacre la plus grande partie de sa vie à la compilation d'informations de première main collectées auprès des missionnaires de passage au Collège impérial de Madrid et à l'édition des écrits du médecin Francisco Hernández, ayant parcouru la Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle. Le tout est publié en 1635 dans un savant traité latin, richement illustré et nommé *Historiae naturae, maximae peregrinae*. Lecture incontournable au sein de la Compagnie de Jésus, cet ouvrage vise ce que Domingo Ledezma et Luis Millones Figueroa ont défini sous la forme d'une « légitimation imaginaire du Nouveau Monde », c'est-à-dire une immense glose de la nature américaine, visant à lui attribuer une signification providentielle et édifiante<sup>2539</sup>.

Jamais la nature ne s'est tant dévoilée qu'à présent. Elle n'offrit aux Anciens que la moitié de son image et c'est ainsi, de biais, qu'elle fut considérée. Aujourd'hui, elle révèle clairement l'intégralité de son visage. Avec le Nouveau Monde, elle exhibe ses merveilles inédites et se montre autre et diverse. Jusqu'alors, personne ne l'avait contemplée tout entière<sup>2540</sup>.

Nieremberg va toutefois beaucoup plus loin dans son raisonnement. Comme l'a remarqué Francisco Pimentel, le cœur de sa pensée correspond à l'idée directrice d'une dépendance de la nature vis-à-vis de la Grâce, à savoir le fait que les bêtes ont pour fonction d'accomplir le plan divin mais peuvent aussi devenir les instruments du Diable, suite à la Chute et donc en fonction des vicissitudes de l'histoire humaine<sup>2541</sup>. En résulte une « histoire naturelle » curieusement évolutionniste, remplie de prodiges,

<sup>2538</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 653 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité, op. cit.*, p. 45-52 ; HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid, op. cit.*, p. 88-89. De Plotin à Isidore de Séville, en passant par saint Augustin, les sources de la pensée de Nieremberg sont multiples, mais le néo-platonisme semble y avoir joué un rôle de premier plan. Voir à ce sujet FRONTELO Jaime M., « Ciencia y tradición en Madrid en el siglo XVII: la idea de naturaleza en Juan Eusebio Nieremberg », *Torre de los Lujanes*, vol. 24, 1993, p. 173-188 ; RIVERA DE VENTOSA Enrique, « Platonismus und Neoplatonismus: Juan Eusebio Nieremberg y Ottin », *Grundriß der Geschichte der Philosophie des 17 Jahrhunderts*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 332-338 ; CAPÁNAGA Victorino, « San Agustín y el Padre Nieremberg », *Augustinus*, vol. 3, 1999, p. 529-540.

<sup>2539</sup> LEDEZMA Domingo, « Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: la *Historia naturae maxime peregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 54, 56.

<sup>2540</sup> LEDEZMA, « Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo », *art. cit.* ; p. 65-66. « *Nunca como hoy se hizo visible la naturaleza. A los antiguos sólo se ofreció la mitad de su imagen, y así sesgadamente fue considerada. Ahora revela claramente la integridad de su rostro. Con el Nuevo Mundo exhibe sus nuevas maravillas y muestra su alteridad y variedad. Ninguno hasta hoy la había contemplado íntegra.* » Cette traduction est proposée par Ledezma à partir du latin de NIEREMBERG Juan E., *Historia naturae maxime peregrinae*, Anvers : Ex Officina Plantiniana, 1635, p. 16.

<sup>2541</sup> PIMENTEL Juan, « Baroque Natures: Juan E. Nieremberg, American Wonders, and Preimperial Natural History », in DE VOS Paula et AL. (dir.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Stanford : Stanford University Press, 2009, p. 93-111 ; p. 101.

de métamorphoses, de monstres et d'aléas comportementaux, suivant les péchés ou les vertus des croyants. Ainsi, l'arrivée des Espagnols et la conversion des Indiens au christianisme ont-t-elles bouleversé la nature américaine : de même qu'en Égypte les crocodiles sont devenus anthropophages pour punir l'avènement de l'Islam et qu'en Orient les crabes ont vu leur carapace marquée d'une croix après le passage de saint François Xavier, les ouragans des Caraïbes et les fauves de Terre-Ferme se sont apaisés grâce aux triomphes de l'évangélisation<sup>2542</sup>. Pour les missionnaires, la boîte à outils évangélicatrice que leur offre Nieremberg est donc double : d'une part, elle leur permet de présupposer que le rapport indien à la faune est un indice, plus ou moins abouti, d'une connaissance instinctive de Dieu, de l'autre elle les invite à une exégèse attentive du comportement et de la morphologie des bêtes américaines, dont le moindre détail peut-être matière à interprétation et donc à exploitation catéchétique ou pastorale, par l'écriture d'*exempla animaliers*<sup>2543</sup>. De ce point de vue, la production de Nieremberg ne manifeste aucune rupture entre ses deux traités d'histoire naturelle, son catéchisme et un traité ascétique tel que la *Diferencia*, dont les pages comptent presque 700 zoonymes. En somme, pour son biographe Hugues Didier, c'est une vision herméneutique de la faune, très marquée par le néo-platonisme, que le professeur du Collège impérial lègue aux Pères, sous la forme d'une zoologie liée à une « théologie morale symbolique »<sup>2544</sup>.

Or, tous les historiens ayant étudié l'œuvre de Montoya concordent sur le fait que sa *Conquista espiritual* manifeste exactement ces mêmes caractéristiques, raillées par l'historiographie avant que celle-ci ne découvre récemment les spécificités inhérentes à la « science baroque » hispanique, irréductible à la « révolution » cartésienne, voyant le jour à la même époque et dont Nieremberg fera office d'opposant très farouche<sup>2545</sup>. Dans le cas de Montoya, la filiation vis-à-vis du jésuite madrilène frôle parfois la reprise littérale, si bien qu'un chapitre dédié aux serpents du Paraguay, comparé aux passages correspondants de *Historiae naturae*, semble relever de la réécriture, notamment par le renvoi au magnétisme tentateur qui permettrait à divers reptiles d'attirer à eux des quadrupèdes ou des poissons, le fait que certaines espèces nocives seraient vivipares et tuées exemplairement par leur propre progéniture ou la croyance en une médecine sympathique providentielle, que certains oiseaux auraient révélée aux Guarani afin de

<sup>2542</sup> NIEREMBERG, *Curiosa y oculta filosofía*, op. cit., p. 12, 70.

<sup>2543</sup> MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo, « La intelligentsia jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 27-52 ; p. 38-39 ; OIFFER-BOMSEL Alicia, « Vision de la nature et de l'homme dans la *Curiosa filosofía* du jésuite Juan Eusebio Nieremberg », in FOURTANÉ Nicole et GIRAUD Michèle (dir.), *L'identité culturelle dans le monde luso-hispanophone*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2006, p. 383-396.

<sup>2544</sup> DIDIER, *La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg*, op. cit., vol. 2, p. 651-652.

<sup>2545</sup> MAEDER, « La *Conquista espiritual* de Montoya », art. cit., p. 129 ; PÉREZ DEL VISO Ignacio, « Lo maravilloso en Ruiz Montoya », *Teología*, vol. 57, 1991, p. 23-31 ; ASÚA et FRENCH, *A New World of Animals*, op. cit. ; MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo, « Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 9-26 ; MARCAIDA LÓPEZ José R., *Arte y ciencia en el Barroco español: historia natural, coleccionismo y cultura visual*, Madrid : Marcial Pons, 2014.



les guérir des morsures de vipères. Tous ces éléments sont ensuite repris à l'identique par Del Techo, Jarque, Cardiel, Charlevoix et même Dobrizhoffer en 1784, qui établit un lien direct avec Nieremberg et s'empresse de faire de ces observations autant de prétextes à une glose morale<sup>2546</sup>. Certes, la lecture symbolique de la faune paraguayenne ne débute pas avec Montoya et on la trouve déjà chez Cabeza de Vaca, attribuant la conquête du Paraguay à un grillon providentiel évitant un naufrage à l'arrivée de son expédition, à l'inverse de Schmidel, qui se refuse à toute exégèse. 30 années avant la *Conquista*, un Knivet ou un Barco Centenera évoquaient déjà les serpents de Montoya, la doctrine des Deux Livres et mêmes certaines épisodes-clés de la *Conquista espiritual*, tel le viol d'une femme par un monstre<sup>2547</sup>. Ce substrat local a sans doute exercé une influence, mais il n'est qu'un répertoire de vignettes là où Nieremberg lègue à Montoya un discours articulé et systématiquement orienté vers une entreprise de conversion du lecteur, qui ne transparait pas encore chez les premiers chroniqueurs. En termes plus généraux, les histoires naturelles du XVII<sup>e</sup> siècle font preuve, sous l'égide des jésuites, d'un providentialisme inédit, exacerbé et qui s'exprime jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Si, selon Miguel de Asúa, l'influence de l'enseignant du Collège impérial s'est exercée à l'échelle de la Compagnie tout entière, il y a quelque chose de spécial dans le lien qui l'unit à Montoya, lequel lui a sans doute servi d'informateur privilégié<sup>2548</sup>. Nous savons en effet que Nieremberg a un temps envisagé de devenir missionnaire au Paraguay, à l'époque de Torres Bollo, et qu'un des trois martyrs du Ka'aro aux côtés de Roque González de Santa Cruz, Francisco del Castillo, était un ami proche. Il est ainsi peu connu, mais remarquable, que Nieremberg ait été le second auteur jésuite à publier un récit hagiographique portant sur le Paraguay, en 1631, sans doute inspiré par le premier témoignage édité en 1629 par le missionnaire Juan Bautista Ferrufino, qui se rend lui-aussi au Collège impérial comme Procureur en 1632-1638<sup>2549</sup>. Il n'est dès lors pas surprenant de constater que Nieremberg mentionne ensuite les Guaykuru

<sup>2546</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 2v-4v ; DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 137-138 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 372-373 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 6r-6v ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 23-25 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 2, p. 295. Comparer avec NIEREMBERG, *Historia naturae*, *op. cit.*, p. 274.

<sup>2547</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », *art. cit.*, p. 5-6 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 90-91 ; KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1230-1231 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 17r-18v, 66v. Sur le hiatus entre ces témoignages à portée pragmatique et les écrits providentialistes qui leur succèdent au siècle suivant, voir LEDEZMA, « Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo », *art. cit.*, p. 54.

<sup>2548</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, *op. cit.*, p. 36-38, 56, 58-59, 82-83, 101, 311-312. À propos de la dimension réticulaire de l'activité scientifique jésuite et du rôle de premier plan des missionnaires comme informateurs, consulter MILLONES FIGUEROA et LEDEZMA, « La intelligentsia jesuita », *art. cit.*, p. 27-28 ; HARRIS Steven J., « Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge », in BAILEY Gauvin A. et AL. (dir.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : University of Toronto Press, 1999, p. 107-130.

<sup>2549</sup> MATHES William M., *Primeras noticias de los Protomártires de Paraquaria: la Historia panegírica de Juan Eusebio Nieremberg, León, Francia, 1631*, Corrientes : Corredor Histórico, 2004 ; HENDRICKSON, *Jesuit Polymath of Madrid*, *op. cit.*, p. 16-17. Le seul imprimé antérieur est celui de FERRUFINO Juan B., *Relación del martirio de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez, Juan del Castillo de la Compañía de Jesús*, Madrid : Imprenta del Reino, 1629.

et les Guarani dans ses écrits, où il loue leur connaissance de la nature<sup>2550</sup>. Elle révélerait une intuition chrétienne qu'il attribue, comme le fera Montoya, au passage de l'Apôtre saint Thomas et à l'influence bénéfique d'une faune créée par Dieu afin de punir les pécheurs et de récompenser les vertueux. De ce faisceau d'indices épars, il résulte donc que Nieremberg connaît bien le Paraguay et que le Paraguay connaît bien Nieremberg.

Si nous nous attardons autant sur le rôle de cet auteur aujourd'hui oublié, c'est parce que son emprise ne se dément jamais au long de l'histoire des missions, si bien que, selon Fabián Vega, la *Curiosa y oculta filosofía* figure en très bonne place dans les bibliothèques des Réductions et s'y maintient jusqu'à l'expulsion, malgré l'arrivée de penseurs chrétiens plus critiques envers le legs providentialiste, tel que Feijoo<sup>2551</sup>. En effet, comme l'ont démontré de nombreuses études, Nieremberg reste un nom incontournable y compris face aux publications jésuites les plus proches de l'esprit des Lumières, à l'image du *Dictionnaire de Trévoux*. C'est donc sans hésitation que le *Padre Eusebio* est copieusement cité par les naturalistes paraguayens du XVIII<sup>e</sup> siècle qui, à l'image de Lozano, reconduisent à l'identique son idée de la dépendance de la nature vis-à-vis de la Grâce. Ils se contentent au mieux de le corriger respectueusement quand *Historia naturae* se méprend sur l'orthographe d'un zoonyme guarani. De Sepp jusqu'à Sánchez Labrador, Nieremberg est partout : à propos de la passiflore, qui aurait révélé aux Indiens les stigmates de la Passion du Christ, sur les papillons des forêts tropicales issus de fleurs d'orangers et se transformant en colibris ou en rats à l'image des fugaces plaisirs terrestres ou encore sur les bézoards et ongles de tapirs aux prodigieuses vertus médicinales, révélées aux Guarani au cours de leurs parties de chasse<sup>2552</sup>. Un exemple supplémentaire nous permettra de nous convaincre de l'unité de ton de ces auteurs : on retrouve ainsi, chez Lozano et Guevara, la même idée, tout à fait compatible avec les enseignements de Nieremberg et pourtant complètement rétive à l'observation la plus basique, selon laquelle les tatous chasseraient les cerfs en se mettant sur le dos pour recueillir l'eau de pluie sur leur ventre et étouffer le gibier venant s'y abreuver<sup>2553</sup>. L'enjeu n'est pas ici de connaître l'éthologie du tatou, mais bien de souligner que la tromperie est un mal répandu par le Diable dans l'ensemble de la création. Il n'est pas

<sup>2550</sup> DIDIER, *La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg*, op. cit., vol. 1, p. 283. Fait notable, Nieremberg est cité à son tour à ce propos, un siècle plus tard et depuis le Paraguay même. LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 5, p. 232.

<sup>2551</sup> ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia*, op. cit., p. 60 ; VEGA, « Los saberes misionales », art. cit., p. 363-366 ; VEGA, « Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay », art. cit., p. 64, 77. Sur cette spécificité ibérique, FLORES Jorge, « Distant Wonders: The Strange and the Marvelous between Mughal India and Habsburg Iberia in the Early Seventeenth Century », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, n° 3, 2007, p. 553-581 ; p. 554-555, 577-578.

<sup>2552</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 4v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 30-31, 45, 53 ; LOZANO, *Descripción corográfica*, op. cit., p. 37 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 60-61, 219, 241, 246, 251-252, 265-267, 271, 279, 291-282, 291, 307, 319-321, 333, 339, 342-344 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 41-42, 52-53, 62-63 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 243-245 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 295.

<sup>2553</sup> LOZANO, *Descripción corográfica*, op. cit., p. 43 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, 305 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 69.

difficile de saisir comment ce type d'observations se prête à la catéchèse ou au prêche, d'autant plus que chacun de ces missionnaires naturalistes était également prédicateur.

Paradoxalement, nous identifions difficilement et inconstamment ces images au sein de la base MYMBA. Elles sont ainsi totalement absentes du *Vocabulario* édité en 1640 par Montoya, qui suit en cela de très près son catéchisme mais, fait beaucoup plus surprenant, elles sont à peine plus nombreuses dans le dictionnaire de Restivo en 1722. Entre ces deux extrêmes chronologiques, les *Frases selectas* offrent par contraste plus d'une vingtaine d'entrées à portée très allégorique et développant une symbolique animalière à visée édifiante. Nous aurons l'occasion d'y revenir, celles-ci font la part belle à l'avifaune, dont le potentiel didactique paraît avoir tout particulièrement inspiré les prédicateurs, la même remarque pouvant s'appliquer, dans une moindre mesure, aux serpents venimeux ainsi qu'aux insectes néfastes<sup>2554</sup>. Nous y retrouvons pêle-mêle des représentations fort classiques en Europe et que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner dans les chapitres précédents (le chien se nourrissant de son vomi, tel le pécheur récidiviste) aux côtés de formulations originales, dont il est difficile de ne pas supposer qu'elles font appel à un fonds proverbial propre à la tradition orale locale (la fainéantise rapprochée de la tortue *karumbe* et du mollusque *jatyta*, la prestance étant à l'inverse incarnée par le poisson *jaraguari*, la désobéissance comparée à un cervidé *guasu* sans oreilles et les luxurieux vivant la nuit et dormant le jour aux lapins *tapi'iti*)<sup>2555</sup>. Cette dimension allégorique transforme certaines entrées en véritables extraits de sermons, qui se déroulent sur diverses gloses consécutives, à l'image de ce portrait des araignées.

Les araignées tissent leur nourriture et leurs entrailles et s'éventrent pour former leur toile. Elles tissent leur toile très fine, en s'y employant en toute diligence et avec quel résultat ? Pour capturer une seule mouche. Imitant l'araignée, le Diable sort de son ventre des liens tentateurs et les dispose face à nous à chacun des pas que nous faisons, afin de nous faire trébucher<sup>2556</sup>.

Ce foisonnement analogique n'a pourtant rien d'original car, à quelques rares exceptions près, l'ensemble de ces entrées figuraient déjà dans le *Tesoro* de Montoya en 1639, que *Frases selectas* se contente donc de recopier ou de compléter, par exemple en évoquant la piqûre du scorpion, donnant aux Indiens l'exemple de la manière avec laquelle il faut s'éloigner du Diable et du péché<sup>2557</sup>. Une fois de plus, une contradiction

<sup>2554</sup> Nous revenons plus en détail sur ce symbolisme des oiseaux, des vipères et des insectes dans nos chapitres 8 et 9.

<sup>2555</sup> MYMBA 1687-2663, 2694, 2739, 2766, 3028, 3029, 3413.

<sup>2556</sup> MYMBA 1687-2618. « *Las arañas de sus entrañas y comida hacen hilado y desentrañándose forman su tela. Tejen su tela muy menuda, ejercitándose en esto con toda diligencia, ¿y para qué es todo esto? Para coger una sola mosca. El demonio imitando la araña saca de su vientre lazos de tentaciones y nos los pone delante a cada paso para derribarnos.* » Dans l'entrée originale, à chacune de ces trois gloses castillanes correspondent les trois phrases guarani suivantes, qui sont traduites à chaque fois de façon séparée. « *Ñandu viñae guembi'u guyépe omoenimbo ipovãnga, pojeheño hemioao mboakeguávo imbokeha nungávo. Ijoasa py'i py'i moña hese tekopyra aguyjeípe ojeporuávo, mba'éramo herã ikoã'ura ra'e. Peteĩ mberuño mbo'a potávo. Añanga ae inungara'u oikóvo guyeporagui ñuha poroa'ãngai reheguára oguenohẽ imoña ñande pyrũ ñavõ rehe, ñande mbo'a potávo.* » Le recours aux reduplications fait penser à un extrait de sermon.

<sup>2557</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 49v. Comparer avec les apports symboliques originaux de MYMBA 1687-2585.

est palpable au sein des écrits de Montoya car, d'une part, son *Tesoro* inaugure tout un répertoire de comparaisons animalières à l'évidente finalité didactique, ressources qui disparaissent d'autre part dans son *Vocabulario* et son *Catecismo* tout en se manifestant avec force dans la *Conquista espiritual* castillane. Tout se passe donc comme si l'œuvre du fondateur des missions était divisée en deux, entre une vision purement utilitaire de la faune (que l'on retrouve ensuite chez Restivo) et un rapport allégorique aux bêtes (reconduit par *Frases selectas*). Certains passages du *Tesoro* semblent de ce point de vue tout droit issus des ouvrages de Nieremberg, tels le renvoi aux bézoards et aux griffes des tapirs ou la dépendance de la nature vis-à-vis de la Grâce<sup>2558</sup>. De fait, le long passage que nous venons de citer à propos de la vanité des araignées correspond presque trait pour trait à un fragment de la *Diferencia entre lo temporal y eterno* où le grand professeur du Collège impérial croise ses connaissances de naturaliste et d'exégète. Traduit avec soin par Serrano et ses auxiliaires en 1705, ce *memento mori* arachnéen semble avoir saisi l'attention des Indiens, puisqu'il a inspiré aux graveurs des missions une belle estampe, qui fait figurer ces insectes aux côtés de la remarquable représentation d'une Parque<sup>2559</sup>.



Figure 55 : représentation de la vanité des araignées dans la *Diferencia entre lo temporal y eterno* traduite en guarani, illustrée et imprimée dans les Réductions (1705)

Considère quelle bien mauvaise toile tu tisses à partir de ta longue existence, alors que tu devrais t'efforcer de profiter de chaque journée, destinée à ne plus jamais se répéter. Cela, ce mauvais usage du temps [*ára poru pochyháva*], le saint prophète David l'explique en comparant parfaitement [*imbojojápa*] nos années à l'être des araignées. Il dit ainsi [en latin] : « mes années méditeront ou s'exerceront comme les araignées », c'est-à-dire [en guarani] « mes années ont adopté la mauvaise habitude des araignées », car en vérité les araignées ne s'efforcent pas de tisser en vain de la laine, du lin ou du coton : ce sont les excréments de leurs entrailles qu'elles tissent misérablement, en les sortant de leur ventre avec leurs pieds, pour

<sup>2558</sup> *Ibid.*, f<sup>os</sup> 32v-33r, 60r, 216r, 224r-225r, 229v-229r.

<sup>2559</sup> Sur le sens et la portée de la représentation d'une telle figure, issue de l'Antiquité et qualifiée en guarani de « fausse déesse » (*kuña Tupã Tupãnda'u Parcas herava'e*), nous renvoyons à BRIGNON, « Los falsos Tupã », *art. cit.*

en faire une toile destinée à se rompre, et tout cela dans le seul but de chasser [ojeporaka] une mouche<sup>2560</sup>.

Précisément, l'exemple des araignées illustre à merveille la magnitude réelle de l'impact de la doctrine de Nieremberg en terres de mission, ainsi que sa circularité et son autoréférentialité : d'un renvoi aux Psaumes, il tire une leçon salutaire manifestée par une image mentale frappante, qui se propage ensuite lexicalement et visuellement dans les pages du *Tesoro*, de *Frases selectas* ou de la *Diferencia*. Selon l'anthropologue et linguiste William Hanks, le discours missionnaire se définit précisément par la mise au point de genres discursifs spécifiques, caractérisés par une désignation systématique, une standardisation stylistique et surtout la tendance à saturer l'espace linguistique et visuel par une itération constante<sup>2561</sup>. Sans doute au fait de cet enjeu et des besoins de ses coreligionnaires d'Amérique, Nieremberg leur propose dans *Curiosa y oculta filosofía* un véritable mode d'emploi catéchétique et homilétique de la faune. Reprenant une fois de plus la doctrine providentialiste des Deux Livres, il évoque deux manières d'en tirer matière à prédication, correspondant à deux genres discursifs : l'*exemplum* au sens strict (anecdote animalière narrative) et le hiéroglyphe (exégèse allégorique d'une bête). Il est alors fondamental de bien saisir ces deux modes d'appréhension, car l'essentiel du symbolisme animalier des Réductions, textuel mais aussi iconographique, répond à l'un ou l'autre, dès lors qu'une bête n'est pas évoquée pour sa seule valeur référentielle.

J'en viens donc à l'autre fin de la nature, à savoir l'enseignement et l'édification de nos âmes. En elle, Dieu a renfermé toute la philosophie morale. Elle forme, comme nous l'avons prouvé ailleurs, un livre de vertus et de vices, un recueil de maximes d'une infinie sagesse. Elle le fait de deux manières. L'une est morte, par les caractères matériels des animaux, des plantes et des autres créatures, par leur composition et leur complexion. L'autre est vivante, par le génie des animaux, leurs propriétés et leurs coutumes. Cela comme une peinture ou un hiéroglyphe, ceci comme un *exemplum*, en actes, cela en dessin, ceci à travers une plus vive représentation. La première façon nous enseigne de manière codée la condition de quelque vice ou vertu, exactement comme un peintre réalise un hiéroglyphe. [...] Il y a une autre manière avec laquelle la nature nous enseigne la philosophie morale, par le biais d'*exempla*, à travers le génie et les coutumes mêmes des bêtes, non plus par signes, mais en pratique et afin que, en nous élevant avec les uns et en nous indignant des autres, en raison des images de vertus ou de vices que nous

<sup>2560</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. 1.57. « Terehecha mba'e ao ivaiva'e nderekove porombuku erejapo, ha'e ára jepiguarãmamo ojevyeÿva'erãma rehe ndejekohu haguãmari ereñemongyreÿ amo ra'e. Ndeitee ombojekuaa katupyryve Santo Profeta David kova'e ára poru poch y háva, ñandero'y ñandu reko reje imbojojápa, na ojávo "anni mei ut aranea meditabuntur vel exercebuntur" [il s'agit d'une glose légèrement modifiée du Psaume 90:9 de la Vulgate], kóne "chero'y ñandu reko nunga ojepokuaa pokuaa, mba'e a'u rehe oñomokane'õngatúvo ra'e ñandu tenanga guĩ vecharague, lino koterã mandyju noipovãï jepe, guepoti yvÿimegua katu oipovã, opy pype ao poi a'u kuriteĩ osorova'erãma, mberu año rehe ojeporaka pota hápe, imboaky'o haguãma rehe ojehye renohẽ porara oikóvo ra'e. »

<sup>2561</sup> HANKS, « Pour qui parle la croix », art. cit. ; p. 22 ; HANKS, *Converting Words*, op. cit., p. 94-95, 97. Sur les « formes discursives jésuites », les travaux de référence restent ceux de CHINCHILLA PAWLING Perla et ROMANO Antonella (dir.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2008 ; CHINCHILLA PAWLING Perla (dir.), *Lexicon de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2018.

y trouvons, nous censurons nos actes lorsqu'ils s'en rapprochent, acceptant ceux qui sont bons et corrigeant ceux qui sont mauvais<sup>2562</sup>.

Suivant cette catégorisation, l'exemple des araignées, que nous venons de citer plus haut, relèverait ici de la *pintura y jeroglífico*, dans la mesure où le lien avec la vanité y est établi à partir d'un portrait statique (« mort », « matériel ») et descriptif de l'animal, en quelque sorte décontextualisé et dont il faut tirer, trait à trait, une série d'analogies morales. Un *ejemplo y ejercicio* impliquerait, à l'inverse, de narrer en actes (« vivante », « en pratique ») une anecdote ponctuelle et présentée comme véridique, racontant la manière avec laquelle un homme vertueux ou pécheur se verrait puni ou récompensé par l'action salutaire d'une araignée individuelle. Loin d'innover, Nieremberg reprend en réalité ici une vieille distinction rhétorique ayant occupé les prédicateurs chrétiens au moins depuis Isidore de Séville. Comme nous l'avons vu, l'*exemplum* au sens large est en effet un concept relativement flou, une sorte de « caméléon » recoupant une grande diversité de tropes, que Jacques le Goff et son équipe se proposent de classer en deux catégories : d'une part des *exempla* au sens strict, dits « inductifs » ou encore « synecdochiques », illustrant une règle morale par un récit véridique mobilisé à titre d'échantillon, d'autre part des *exempla* au sens large, dits « transductifs » ou encore « métaphoriques » car fondés sur la comparaison analogique entre un précepte moral et un fait externe, sériel, non nécessairement véridique<sup>2563</sup>. Suivant la terminologie des logiciens médiévaux, la première catégorie est nommée *exempla*, la seconde *similitudines* ou *parabola*, la différence entre les uns et les autres n'étant pas toujours évidente, car les rédacteurs de recueils exemplaires tendent à les confondre (*exempla sive similitudines*). Un troisième terme correspond enfin à la fable (*fabula*), relevant d'une forme mixte, à la fois narrative et non vraisemblable, fondée sur des individus à valeur sérielle. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette tierce forme, négligée par *Curiosa y oculta filosofía*.

Dans le cas de Nieremberg, l'emploi du terme « hiéroglyphe » (*jeroglífico*) mérite un commentaire supplémentaire, car il répond à une caractéristique propre à l'époque moderne en général et aux jésuites en particulier, à savoir l'engouement pour l'image

<sup>2562</sup> NIEREMBERG, *Curiosa y oculta filosofía*, op. cit., p. 302-303. « Vengo pues al otro fin de la naturaleza, que es la enseñanza e instrucción de nuestro ánimo. En ella nos definió Dios toda la filosofía moral. Ella es, como en otra parte probamos, un libro de virtudes y vicios, un sentenciaro prudentísimo. Esto de dos maneras. Una es muertamente, en lo material de los animales, plantas y otras naturalezas, en su composición y fábrica. Otra es vivamente, en los ingenios de los animales, sus propiedades y costumbres. Aquello es como una pintura y jeroglífico, esto como en ejemplo y ejercicio, aquello en dibujo, esto en más viva representación. Del primer modo nos enseña, como en cifra, la condición de algún vicio o virtud, no de otra manera que cuando un pintor hace un jeroglífico. [...] Hay otro modo con que nos enseña la naturaleza la filosofía moral, que es con ejemplo, en los mismos ingenios y costumbres de los animales, no tanto por señas, cuanto por práctica, para que agrandándonos de los unos, displaciéndonos de los otros, por las imágenes que vemos en ellos de virtudes o vicios, censuremos nuestras acciones semejantes con aprobación de las buenas, enmiendas de las malas. » Remarquons qu'ici la comparaison avec les arts visuels est plus qu'explicite, à travers la figure du peintre.

<sup>2563</sup> LE GOFF et AL., *L'exemplum*, op. cit., p. 28-32 ; SCHMITT Jean-Claude, « Conclusion », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 403-414 ; p. 405-407 ; BREMOND, « Le bestiaire de Jacques de Vitry », art. cit., p. 119 ; SCHMITT Jean-Claude, « Conclusion générale », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 367-370 ; p. 470.

emblématique. À très grands traits, retenons simplement que la Renaissance a eu pour singularité l'émergence de ce que William Ashworth nomme « vision emblématique » de la nature et qu'il définit comme une tendance à convertir la faune en un répertoire d'images cryptées, dont le décodage requiert le recours à un vaste savoir philologique et iconographique classique mêlant maîtrise des fables (chez Ésope), des adages (chez Érasme), des hiéroglyphes (chez Horapollon et Hermès Trismégiste), des icônes (chez Ripa) et surtout des emblèmes (chez Alciat). Celles-ci consistent généralement en une estampe accompagnée d'une légende, devant être interprétées conjointement<sup>2564</sup>. Sans entrer plus avant dans cet univers extrêmement complexe et requérant une érudition considérable, l'essentiel est de souligner que ce rapport tout à la fois visuel et livresque à la faune marque la plupart des histoires naturelles du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle (en particulier chez Gessner, Aldrovandi et Camerarius) et finit par influencer la pratique pédagogique des jésuites, qui en font un support privilégié d'édification<sup>2565</sup>. Combiné à la pratique ignatienne de la « composition de lieu » et aux directives post-tridentines, l'emblème devient un dispositif éducatif, un « catéchisme en images » requérant une interprétation active par ses lecteurs. Nous savons que les bibliothèques des missions disposaient de nombreux écrits emblématiques et c'est d'ailleurs à ces conventions que répondent les illustrations de la *Diferencia* traduite en guarani<sup>2566</sup>. Qu'il s'agisse donc de la tradition médiévale de la *similitudo* ou de sa réélaboration moderne sous la forme de l'emblème, l'enjeu est, selon Danièle Dehouve, de créer des images mentales fortes<sup>2567</sup>.

Si cet *excursus* auprès des logiciens médiévaux et de l'emblématique ignatienne peut sembler fastidieux, il n'en demeure pas moins indispensable, dans la mesure où le *Tesoro* de Montoya s'est visiblement employé à traduire rigoureusement en guarani la catégorie d'*exemplum* au sens large et ses deux incarnations génériques, les *exempla* inductifs-synecdochiques et les hiéroglyphes/*similitudines*-transductifs-métaphoriques. De ce point de vue, les entrées du *Vocabulario* et du *Tesoro* sont cohérentes. À l'*exemplum* (*ejemplo*) au sens strict revient le terme *tekokue* ou *marãngue* (« être » ou « mal » passé) tandis que le hiéroglyphe/*similitudo* (*comparación, semejanza, parábola*) est traduit par tout un éventail de dénominations transparentes, dont *mba'e joavyrëy* (« chose dépourvue de

<sup>2564</sup> MARAVALL José A., « La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el Barroco », in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: el Siglo del Barroco*, Madrid : Cultura Hispánica, 1975<sup>2001</sup>, p. 197-222 ; ASHWORTH William B. Jr., « Natural Histories and the Emblematic World View », in LINDBERG David Ch. et WESTMAN Robert S. (dir.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1990, p. 303-332 ; ASHWORTH William B. Jr., « Emblematic Natural History of the Renaissance », in JARDINE Nicholas et AL. (dir.), *Cultures of Natural History*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1996, p. 17-37 ; RODRÍGUEZ DE LA FLOR Fernando, *Emblemas: lecturas de la imagen simbólica*, Madrid : Alianza Editorial, 1995.

<sup>2565</sup> DEKONINCK Ralph, *Ad imaginem : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève : Droz, 2005 ; DEKONINCK Ralph, « Imaginar la ciencia: la cultura emblemática jesuita, entre *ars rhetorica* y *scientia imaginum* », in CHINCHILLA PAWLING Perla et ROMANO Antonella (dir.), *Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2008, p. 143-157 ; FABRE Pierre A., *Décréter l'image : la XXV<sup>e</sup> session du Concile de Trente*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.

<sup>2566</sup> VEGA, « Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay », *art. cit.*, p. 69, 71.

<sup>2567</sup> DEHOUE (dir.), *Rudingero el borracho, op. cit.*, p. 21-23 ; DEHOUE, « Caesarius of Heisterbach », *art. cit.*, p. 234-235.

discordance », synonyme de *ijavyhareỹma*) semble dominante, aux côtés de *mba'e jojabáva* (« chose comparée ») et de *mba'e ra'ãngáva* (« chose imagée »)<sup>2568</sup>. La présence d'entrées intitulées *ejemplo o comparación* montre bien la persistance, dans le castillan de Montoya, de la confusion médiévale entre *exemplum* et *similitudo* relevant tous deux de l'*exemplum* au sens large, rapprochement qui disparaît toutefois en guarani, où nous n'avons pas relevé de terme englobant qui pourrait servir de dénominateur commun aux *tekokue* et aux *mba'e joavyreỹ*. Quoi qu'il en soit, cette dichotomie rhétorique semble bien être entrée dans les usages, puisqu'elle est reprise telle quelle et consolidée par *Frases selectas* puis par Restivo. Ceux-ci ajoutent des citations illustrant leur emploi au discours direct par des prédicateurs, ce qui laisse penser qu'elles ont pénétré l'usage pastoral commun.

Raconter un *exemplum* [*contar ejemplo*, 1640]. *Marãngue amombe'u, vel ava tekokue amombe'u, vel tekokuéra ta'e. Karamboheguáre tamombe'u*<sup>2569</sup>.

*Exemplum* [*ejemplo*, 1640]. *Heko'apyra. Teko katukue. Teko ymaguare. Marãndeko haguéra*<sup>2570</sup>.

*Exemplum*, comparaison [*ejemplo, comparación*, 1640]. *Mbojojaba. Avyhareỹ*<sup>2571</sup>.

Comparaison [*comparación*, 1640]. *Mbojojáváva, vel imbojoyryrbáva, vel imboavyhavéỹ, vel ijavyhareỹ*<sup>2572</sup>.

Comparaison, *similitudo* [*comparación, semejanza*, 1640]. *Ra'ãngáva*<sup>2573</sup>.

Parabole [*parábola*, 1640]. *Mba'e ra'ãngáva. Ijavyhareỹma. Mba'e joja*<sup>2574</sup>.

*Similitudo* [*semejanza*, 1640]. *Mba'e jojabáva. Ijavyhareỹma. Iranãr*<sup>2575</sup>.

*Exemplum* [*ejemplo*, 1687]. *Teko. [...] Santo rekokuéra. Exemplum hagiographique [ejemplo de santos]*<sup>2576</sup>.

*Exemplum* ou comparaison [*ejemplo o comparación*, 1687]. *Joja. [...] Peteĩ mbojojáváva pye ambojekuaa pota pẽeme chereimombe'ukue kuri. Je veux vous expliquer ce que je vous ai dit avec un exemplum ou une comparaison [quiero explicar lo que os he dicho con un ejemplo o comparación]*<sup>2577</sup>.

*Exemplum* [*ejemplo*, 1722]. *Tekokue*<sup>2578</sup>.

Comparer [*comparar, asemejar*, 1722]. *Ambojoja, vel abekombojoja, vel amboekojoja.*

Comparaison, *similitudo* [*comparación, similitudo*]. *Teko joavyreỹ, joja katu*<sup>2579</sup>.

<sup>2568</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., p. 10v, 103r-103v, 135v-136r, 209r.

<sup>2569</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, op. cit., p. l.260. Voir aussi RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 224r-225r.

<sup>2570</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Arte y vocabulario*, op. cit., p. ll.376.

<sup>2571</sup> *Ibid.*

<sup>2572</sup> *Ibid.*, p. l.252.

<sup>2573</sup> *Ibid.*

<sup>2574</sup> *Ibid.*, p. ll.125.

<sup>2575</sup> *Ibid.*, p. ll.189.

<sup>2576</sup> ANONYME, *Frases selectas* [Museo Mitre], doc. cit., p. 352.

<sup>2577</sup> *Ibid.*

<sup>2578</sup> RESTIVO, *Vocabulario*, op. cit., p. 300.

<sup>2579</sup> *Ibid.*, p. 172.



Parabole [*parábola*, 1722]. *Mba'e, vel teko joavyẽ, vel joja, vel jotateẽ*. Jésus-Christ enseignait aux gens avec des paraboles [*con parábolas Jesucristo enseñaba a la gente*]. *Teko joja pype, vel joavyẽ pype Jesucristo mbya ombo'e herekóvo araka'e*<sup>2580</sup>.

Similitudo, égalité [*semejanza, igualdad*, 1722]. *Joavyẽha*. [...] Je vous l'expliquerai avec une *similitudo* [*os explicaré esto con una semejanza*]. *Teko jojaha amo pype, vel joavyẽha amo pype ambojekuaa peẽméne*<sup>2581</sup>.

Comme nous pouvons le constater, nous assistons, dès les années 1640, à la transposition en guarani des deux principaux tropes permettant aux prédicateurs de se livrer à une instrumentalisation salutaire du monde animal, suivant un procédé qui a été bien documenté dans le cas du nahuatl par Danièle Dehouve<sup>2582</sup>. Le paradoxe, dans le cas paraguayen est, une fois de plus, que Montoya forge ce lexic et le lègue sans l'utiliser lui-même (remarquons toutefois que la seule image à laquelle il a recours dans son *Catecismo*, celle de la poule et l'œuf, est présentée comme une *comparación* ou un *ejemplo casero*, le terme guarani associé étant *mba'e ra'ãngáva*)<sup>2583</sup>. La reprise de ces termes par *Frases selectas* et Restivo souligne l'ampleur de leur postérité, puisque nous n'avons aucun mal à les retrouver dans les compositions qui leur sont contemporaines, y compris chez les auteurs indiens, Vázquez et Yapuguay. En vérité, nous pouvons considérer qu'exceptés les dictionnaires et les sources de la vie quotidienne (et encore, nous verrons que celles-ci ne sont pas totalement dénuées d'une portée exemplaire), la majorité des zoonymes cités dans les catéchismes, manuels de vie chrétienne, traités ascétiques, sermons ou chroniques en guarani correspondent systématiquement au développement d'un *exemplum* (*tekokue*) ou d'un hiéroglyphe (*mba'e joavyreĩ*) animaliers. Dans la plupart des cas, ces tropes ne sont pas explicitement identifiés comme tels, mais dans d'autres, une mention marginale peut les indiquer, via l'insertion de gloses telles qu'*ejemplo, ex.* ou *simil.* Dans les genres dialogués, l'ambigüité est très rarement permise, puisque le catéchiste explicite souvent le fait qu'il va avoir recours à telle ou telle anecdote ou image pour mieux faire saisir son propos. L'ensemble de ces données nous permet alors de consolider notre hypothèse selon laquelle la principale réponse à la crise de la pastorale jésuite marquant la transition vers le XVIII<sup>e</sup> siècle a consisté en une vaste entreprise de resémantisation édifiante de la faune. Mais avant de mettre ces narrations et ces allégories en inventaire, pour mieux en saisir le profil ainsi que la finalité, une dernière constatation est de rigueur. En effet, qu'en est-il ici de la fable ?

Certes, le terme *fábula* émerge bien dans tous les dictionnaires missionnaires, au sens castillan très large de « plaisanterie » (*trisca, conseja, chanza*), idée traduite ici par le terme *porãngu* ou *morãngu* qui ne semble pas recouper le sens strict de récit animalier

<sup>2580</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>2581</sup> *Ibid.*, p. 491. À noter que le terme *a'ã* est glosé comme *semejanza, joavyẽ* comme *semejanza o parábola* et *tekokue* comme *vida pasada o caso acontecido* dans la grammaire de 1724. RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. II.127, 183, 242.

<sup>2582</sup> Le terme consacré par les jésuites mexicains est alors *tetzahuitl*, équivalent nahuatl du *tekokue*, dont l'élaboration sur plusieurs siècles est très proche de ce que nous observons au Paraguay. DEHOUE, *Relatos de pecados*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2583</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 190-193.

non vraisemblable, fondé sur la prosopopée et où chaque espèce incarne un type de comportement ou une catégorie sociale à l'appui d'une leçon morale<sup>2584</sup>. Nous aurons l'occasion d'y revenir, dans notre corpus, la présence de prises de parole non-humaines au discours direct est tout à fait exceptionnelle, et nous n'avons jusqu'à présent croisé aucun extrait respectant ce que Pierre-Olivier Dittmar nomme le « pacte fabulaire »<sup>2585</sup>. Comment expliquer une telle absence, d'autant plus que, comme nous l'avons noté, la fable ésopique a constitué, non seulement en Nouvelle-Espagne mais aussi au Japon, une ressource didactique de choix pour les franciscains puis les jésuites, qui se sont employés à en faire des supports de prédication traduits par leurs auxiliaires locaux<sup>2586</sup> ? La réponse réside peut-être dans le fait que, selon Dittmar, la fable repose avant tout sur une convention littéraire impliquant de faire « comme si » les animaux vivaient en société et parlaient en étant doués d'une intériorité humaine donnée comme normale et non miraculeuse. Pour en revenir aux catégories ontologiques forgées par Philippe Descola, la fable serait donc le genre discursif analogiste par excellence, lié à une mise en parallèle des sociétés humaine et animale, caractéristique qui expliquerait son succès auprès des Nahua analogistes du Mexique<sup>2587</sup>. Cependant, dans le cas des Guarani du Paraguay et de leur animisme, la situation est toute autre. Rappelons-nous en effet que les jésuites y ont déjà fort à faire pour tâcher de séparer les langages et les sociabilités humains et animaux, que la langue guarani ne distingue pas lexicalement<sup>2588</sup>. Dans ce contexte, recourir à la fable reviendrait à mettre en scène des interactions qui, aux yeux des Guarani, n'ont sans doute rien de conventionnel et ponctuent leur vie quotidienne.

Il est intéressant de remarquer à ce niveau que les premiers ethnographes des Guarani, Nimuendajú et Müller en tête, ont eu recours à cette même idée de « fable » pour désigner les récits mythologiques les plus aisés à récolter de la part des Indiens, ce terme flou étant alors utilisé pour rendre compte de l'indistinction entre sphères discursives humaine et animale, qui fait la spécificité des mythes animistes<sup>2589</sup>. Il n'est

<sup>2584</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 230r. DA, vol. 3. « *Fábula. Se entiende también por cuento o narración de cosa que ni es verdad ni tiene sombra de ella, inventado para deleitar [...].* » Comparer avec : « [e]jemplo. Caso, suceso o hecho que se propone y refiere o para que se imite y siga, siendo bueno y honesto, o para que se huya y evite, siendo malo. [...] Vale asimismo comparación de una cosa con otra, para inferir de su cotejo sus calidades y circunstancias. »

<sup>2585</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 153-160 ; DITTMAR Pierre-Olivier, « Ce que la fable fait à l'animal : regard anthropologique sur l'instrumentalisation morale des bêtes au Moyen Âge », *Sens-Dessous*, vol. 2, n° 16, 2015, p. 91-99 ; p. 92-94. L'absence relative de la fable en Amérique animiste a été relevée par BOAS Franz, *Anthropologie amérindienne*, KALINOWSKI Isabelle et AL. (éd.), Paris : Flammarion, 2017, p. 103. « On retrouve partout dans le monde des fables animalières destinées à expliquer l'aspect et les coutumes de certains animaux ou les formes de certains phénomènes naturels. Mais la fable moralisante, quant à elle, appartient à l'Ancien Monde. »

<sup>2586</sup> CARNES Patrick, « *Esopo no Fabulas: More Notes on Aesop in Sixteenth-Century Japan* », *Reinardus*, vol. 14, n° 1, 2011, p. 99-113. L'analyse, comparative et connectée, de ce corpus ésopique missionnaire mériterait une étude à part.

<sup>2587</sup> DITTMAR, « Ce que la fable fait à l'animal », art. cit., p. 98. « La fable est l'un des procédés les plus caractéristiques de l'analogisme, et sa quasi-disparition à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle est un marqueur fort du changement d'ontologie. »

<sup>2588</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 6.

<sup>2589</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 109-110 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 47. Le premier brocarde justement le préjugé selon lequel la cosmogonie guarani ne serait qu'une « fable ».

pas exclu que les Pères, qui n'articulaient bien entendu pas la notion anthropologique de cosmologie animiste, se soient eux-aussi appuyés sur leur bagage humaniste pour interpréter les représentations locales comme autant de fables, auxquelles les Guarani auraient cru en ne distinguant plus convention littéraire et réalité vécue. Quoi qu'il en soit, il est notable que, là où le folklore paraguayen contemporain abonde, à l'image de ses équivalents andins, en récits relevant de la fable (notamment les aventures du singe Ka'i), le corpus missionnaire en semble totalement dépourvu<sup>2590</sup>. À l'inverse, aucun des deux genres discursifs forgés par les jésuites, le *tekokue* et le *mba'e joavyrẽy*, ne semble avoir connu de postérité directe, du moins sous cette dénomination, ni dans le discours des Guarani, ni dans la culture orale rurale du Río de la Plata. Si une sorte de censure générique semble avoir empêché l'émergence d'une fable chrétienne parmi les Guarani, il n'est absolument pas exclu que les ignatiens aient eu recours au bestiaire animiste local afin d'y trouver matière à *exempla* et hiéroglyphes animaliers. Gardons à l'esprit sur ce point que la doctrine de Nieremberg fait du *codex vivus* une seconde Bible, à la disposition de tous les peuples humains et dont la lecture peut être erronée mais n'en compromet jamais les caractères vivants, chacun étant porteur d'une vérité divine. Tout l'intérêt du bestiaire missionnaire réside alors dans la délicate herméneutique à laquelle les Pères doivent se soumettre afin de concilier deux objectifs contradictoires : d'une part, lutter contre les superstitions liées à la faune et, de l'autre, parvenir à saisir et à édifier leur public en ayant recours à des images animalières à portée performative.

L'intérêt de l'*exemplum* au sens large réside ici dans le fait qu'il est lui-même le dépositaire d'un legs « métis », puisque son répertoire animalier combine, comme nous l'avons vu, substrat biblique, legs oriental, influences gréco-romaines et renvois aux cultures celtiques et germaniques de la vieille Europe<sup>2591</sup>. Lien privilégié entre cultures populaire et cléricale, langues vulgaires et latin, écrit et oral, il a prospéré en manipulant un bestiaire dont Jacques Voisenet a retracé la genèse au cours du Haut Moyen Âge. Nous y retrouvons des dilemmes très proches de ceux des missionnaires paraguayens, autour de la nécessaire « dé-paganisation » de la faune à l'appui de son utilisation dans la catéchèse et la prédication. Faut-il faire table rase d'une ménagerie suspecte, mais qui captive le public ? Faut-il adapter les animaux mentionnés dans la Bible et les Vies des Pères du Désert, renvoyant à un milieu proche-oriental inconnu des ouailles<sup>2592</sup> ? De ce point de vue, l'activité des clercs a surtout consisté en la sélection des espèces et du symbolisme les plus compatibles vis-à-vis du discours chrétien, avec sur le long terme un phénomène d'accumulation de strates allégoriques plus que de substitution : au récit païen est associée une seconde narration christianisée, qui fusionne avec elle,

<sup>2590</sup> Voir par exemple CADOGAN León, *Gua'i rataypy: fragmentos del folklore guaireño*, MELIÀ Bartomeu (éd.), Asunción : Fundación León Cadogan - CEPAG, 1946<sup>1998</sup>.

<sup>2591</sup> SCHMITT, « Conclusion », *art. cit.*, p. 410-411 ; POLO DE BEAULIEU, « Du bon usage de l'animal », *art. cit.*, p. 148, 153, 156 ; SCHMITT, « 30 ans de recherches », *art. cit.*, p. 3-4 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 126-133.

<sup>2592</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 6-7, 13, 58, 68, 126, 158, 163, 205, 246.

l'essentiel du travail résidant plus dans la glose édifiante que dans la création *ex nihilo* d'images nouvelles. C'est de ce bestiaire hybride et de ce profil conservateur que les compilateurs d'*exempla* héritent à partir du XIII<sup>e</sup> siècle et, comme l'a démontré Éric Baratay, c'est ce paradigme tout entier que manipulent les ecclésiastiques de l'époque moderne pré-cartésienne, dans le cadre d'un très long Moyen Âge. Pourquoi n'en irait-il pas de même dans les Réductions, cette tendance au réemploi de la matière indienne locale ayant bien été mis en évidence par Danièle Dehouve dans le cas du Mexique<sup>2593</sup> ? Ici, l'enjeu est d'autant plus important que, ne disposant pas d'un substrat guarani écrit et face à la censure qu'exercent les chroniques jésuites vis-à-vis de l'animisme, l'étude de la pastorale missionnaire est l'une des rares portes d'accès indirect à un fonds local.

Afin d'en avoir le cœur net, une mise en inventaire du bestiaire exemplaire mis en place dans les missions paraguayennes s'impose. Il ne s'agit là que d'une première approche quantitative, nécessaire afin d'identifier la prégnance de telle ou telle espèce et son évolution d'un genre ou d'un auteur à l'autre, suivant une méthodologie qui a déjà été appliquée avec succès par Dittmar pour le Moyen Âge et par Baratay en ce qui concerne l'époque moderne<sup>2594</sup>. Pour ce faire, il nous faut d'abord établir un corpus se prêtant à ce type d'approche. Afin d'aboutir au résultat le plus représentatif possible, et d'éviter une redite vis-à-vis des études quantitatives que nous avons déjà réalisées à propos des champs lexicaux animaliers, nous proposons de dépouiller ici l'ensemble des sources en guarani que nous avons utilisées, à l'exception des lexiques, grammaires et écrits de la vie quotidienne (*Diálogos en guaraní*, journal de guerre, traité de médecine). Nous prendrons en compte tous les catéchismes, rituels et manuels de vie chrétienne étant à notre disposition (Bolaños, Aragona, Montoya, Acosta, *Ordo baptismi*, *Catecismos varios*, *Manuale*, Yapuguay, *Educaciones cristianas*, Insaurralde) et déjà analysés plus haut. Nous leur rajouterons trois types de documents : en premier lieu, les traités ascétiques, représentés uniquement par la *Diferencia* de Nieremberg éditée en 1705 ; d'autre part, les chroniques ecclésiastiques traduites en guarani, principalement à travers la version de 1733 de la *Conquista espiritual* de Montoya, complétée par l'adaptation partielle de l'histoire du Paraguay de Nicolás del Techo, anonyme, non datée et n'ayant à notre connaissance pas encore fait l'objet d'un examen approfondi ; enfin, le troisième et dernier type de ressources que nous mobiliserons sera sans doute le plus décisif, car nous avons volontairement décidé de les laisser de côté jusqu'à présent : les sermons.

Aucune étude d'ensemble n'a en effet été consacrée à ce jour aux homélies missionnaires, en dépit de leur rôle, que l'on imagine majeur dans l'évangélisation des Guarani. Le répertoire à notre disposition est pourtant imposant, puisque nous avons

<sup>2593</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 67-70, 122 ; DEHOUE, *Relatos de pecados*, op. cit., p. 15, 39-40, 60, 133-134, 239-251, 269-278,.

<sup>2594</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit. ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit. Pour un exemple de cette approche appliquée aux *exempla* animaliers, BREMOND, « Le bestiaire de Jacques de Vitry », art. cit. ; POLO DE BEAULIEU, « Du bon usage de l'animal », art. cit.

pu consulter à l'heure actuelle dix sermonnaires, d'autres références étant connues ou réputées perdues<sup>2595</sup>. Tous sont anonymes, non datés et manuscrits, à l'exception des *Sermones y ejemplos* de Yapuguay, remarquables à tous les égards : rappelons qu'ils ont marqué, et sans doute causé, la fin de l'imprimerie missionnaire en 1727. Seulement quatre d'entre eux (sermonnaires de Londres, de Paris et de Lima, Yapuguay) forment un volume exclusivement composé d'homélies, les autres subsistant soit comme des sections autonomes insérées dans des catéchismes ou des manuels de vie chrétienne (cas des discours faisant suite aux doctrines d'Acosta et des *Educaciones cristianas* de Providence, Buenos Aires et New York), soit sous la forme de compilations de notes relevant de la *reportatio* et formant un pot-pourri d'extraits de sermons (*Frases y oraciones* conservées au Museo Histórico Nacional de Buenos Aires). L'essentiel pour nous est de bien saisir que ce corpus couvre les quatre grands types de prêches relevant du *sermo modernus* dans sa forme canonique, fixée là encore au XIII<sup>e</sup> siècle : sermons *de tempore* (dominicaux, sur une base hebdomadaire suivant la liturgie), *de sanctis* (plus longs et prononcés à l'occasion des grandes fêtes chrétiennes, typiquement les célébrations patronales correspondant au saint titulaire de chaque mission), *quadragesimales* (liés au cérémoniel propre au Carême et où, nous l'avons vu, les *exempla* dominant et prennent souvent une forme autonome) et enfin *ad status* (destinés à une catégorie spécifique de fidèles, ce qui ne vaut au Paraguay que pour les deux congrégations laïques indiennes que nous serons bientôt amenés à décrire en détail)<sup>2596</sup>. Comme nous allons le voir, dans ces quatre cas de figure, l'usage de l'animal exemplaire est toujours systématique.

Nous aboutissons ainsi à un corpus composé de 19 sources, une fois exclues celles qui ne manifestent aucun renvoi à l'animal (cas de Bolaños et de l'*Ordo baptismi*) et fixé un texte de référence pour celles que nous conservons sous divers exemplaires (à l'image des catéchismes de Montoya et Yapuguay, que nous ne considérerons ici qu'à travers leurs versions imprimées ; à l'inverse, nous tenons compte de toutes les formes connues des *Educaciones cristianas*, présentant des variations notables en matière de contenu)<sup>2597</sup>. La méthode que nous leur avons appliquée est des plus simples. Nous avons systématiquement relevé tous les zoonymes y figurant, en tenant compte de la

<sup>2595</sup> British Library de Londres, Cote: ms. EG.2431, ANONYME, Sermons on Saints Days, s.l., s.d. ; ANONYME, Frases y oraciones, *doc. cit.* ; Biblioteca Nacional de Lima, Cote: ms. 200.00.22.562, ANONYME, Domínicas y sermonario en guaraní, s.l., s.d. ; Bibliothèque Nationale de France de Paris, Cote: ms. Américain 35, ANONYME, Homélies et instructions religieuses en langue guarani, s.l., s.d. ; ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, *doc. cit.* ; ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.* ; ANONYME, Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires], *doc. cit.* ; ANONYME, Kuatia imomokoïnda [New York], *doc. cit.* ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.* Nous n'avons pas pu consulter des recueils de sermons réputés localisés à New York, Asunción et Tarija, qui devront faire l'objet de séjours de recherches.

<sup>2596</sup> POLO DE BEAULIEU, « Glossaire », *art. cit.* Sur les sermons *ad status*, voir notre chapitre 8.

<sup>2597</sup> Nous avons été amenés à exclure de ce relevé le sermonnaire de Lima, dont nous ne disposons que d'un facsimilé très partiel et que nous sommes donc pour l'instant dans l'incapacité d'analyser dans son intégralité. L'exemplaire des *Sermones* de Yapuguay que nous manipulons est également incomplet (le *codex optimus* se trouve dans les archives du Colegio del Salvador de Buenos Aires mais nous n'avons pas pu y accéder). Toutefois, ayant eu accès à une description des fragments manquants, nous savons qu'il s'agit de 44 pages d'*exempla* sans thématique animalière explicite, mais qui mériteront à l'avenir un dépouillement attentif. Voir à ce sujet FURLONG, *Historia y bibliografía*, *op. cit.*, p. 402-409.

taxonomie, du règne à l'espèce, mais en ôtant les adjectifs leur étant éventuellement associés, sauf lorsqu'ils participent explicitement de la nomenclature (cas par exemple de *jagua pytã*, littéralement « fauve rouge », dénomination du puma)<sup>2598</sup>. Nous avons été amenés à négliger les rares appellations manifestant une homonymie vis-à-vis d'objets et courant le risque de fausser le relevé à cause d'une interprétation erronée. Ce faisant, nous avons introduit un biais qui concerne principalement le gibier (*so'ò*, homonyme de la chair animale et humaine ; même situation avec *ei* signifiant à la fois « abeille » et « miel » ou avec *renda* évoquant la monture, sa selle mais aussi tout type de siège ou de lieu de vie)<sup>2599</sup>. Au risque là encore de minoriser le poids de la faune locale, nous avons considéré par convention que toutes les occurrences de *jagua* et de *tajasu* évoquaient le chien et le porc, malgré l'homonymie qui les frappe vis-à-vis du jaguar et du pécaré<sup>2600</sup>. Nous avons en revanche opté pour segmenter *uruguasu* d'une part (« poule ») et *uru* de l'autre (« francolin », terme qui conserve une bivalence durable vis-à-vis des gallinacés domestiques). Sans éléments permettant d'affirmer la présence du nandou dans notre corpus, le terme *ñandu* est systématiquement associé à l'araignée qui lui est homonyme. Nous avons aussi tâché de séparer au mieux les taxons supra-génériques et les espèces (*mbói* pour « serpent » contre *kyryry'o* pour la « vipère yarará ») sauf dans le cas épineux des « vers » (*taso*) en raison des limites de nos propres connaissances entomologiques. Enfin, les locutions composées du type *mymba jagua* ou *cherymba jagua* ont fait l'objet d'un relevé double, prenant en compte le générique (*jagua*, « chien ») ainsi que le supra-générique (*mymba* pour « bête » et *cherymba* pour « animal apprivoisé ou domestique »).

Preuve du rôle majeur joué par l'animal dans la catéchèse et la prédication en guarani, nous avons relevé un total de 2163 occurrences émaillant les 19 sources ayant été retenues dans le cadre de notre inventaire, soit une moyenne d'environ 114 bêtes citées par ouvrage. Ce chiffre dissimule toutefois une importante disparité interne d'un texte à l'autre, avec un nombre minimal de quatre occurrence (Montoya, 1640) contre un maximum de 523 (Nieremberg). Une telle fluctuation dépend bien entendu de la longueur inégale des sources dépouillées, mais également d'une affinité plus ou moins grande pour le recours à l'animal exemplaire (le catéchisme de Montoya cumule plus de 300 pages, le traité de Nieremberg plus de 600, mais le second utilise le bestiaire à une fréquence plus de 100 fois supérieure). Notre inventaire révèle qu'il s'agit là avant tout d'une variation d'ordre générique, car les manuels de vie chrétienne et les traités ascétiques cumulent près des deux tiers des occurrences (environ 1.450), suivis de loin par les sermons (350), les catéchismes (175), les chroniques (150) et enfin les usuels recoupant les rituels et autres guides confessionnels (50). Contre toute attente, ce n'est

<sup>2598</sup> Nous n'avons pas segmenté les variations liées au genre ou aux classes d'âges (par exemple, *vaka*, *vaka ra'y* et *toro* comptent pour trois occurrences de la vache), pas plus que nous n'avons distingué les variantes dialectales d'un même zoonyme (ainsi les occurrences de *vecha* et *ovecha* sont comptabilisées dans les deux cas pour le mouton).

<sup>2599</sup> Les abeilles ont toutefois pu être comptabilisées lorsqu'elles apparaissaient sous l'appellation non ambiguë *eiru*, c'est-à-dire littéralement « pères du miel ».

<sup>2600</sup> Sur ce point, consulter notre chapitre 1.

donc pas tant la catéchèse et la prédication au sens strict qui ont fait le recours le plus abondant au symbolisme animalier, face aux documents relevant plus spécifiquement de la dévotion, ce qui n'exclut pas, comme nous l'avons vu, un usage pastoral fondé sur des lectures publiques ou des réemplois en chaire<sup>2601</sup>. Quoi qu'il en soit, en termes de figures d'auteurs, si nous laissons de côté le quart d'écrits relevant de l'anonymat complet, Nieremberg traduit par Serrano propose le bestiaire le plus fourni (525 cas) devant Insaurralde (300) suivi de près par Vázquez (275) et Yapuguay (225) loin devant Montoya (125, essentiellement liés à l'adaptation de la *Conquista espiritual*), Acosta (75), Bandini et autres contributeurs des *Catecismos varios* (50) puis Aragona (25). D'un point de vue chronologique, il y a donc bien une rupture majeure à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, symbolisée par le quadrige Vázquez-Serrano-Insaurralde-Yapuguay, cumulant à eux seuls environ les deux tiers (1.350) des occurrences zoonymiques à notre disposition.

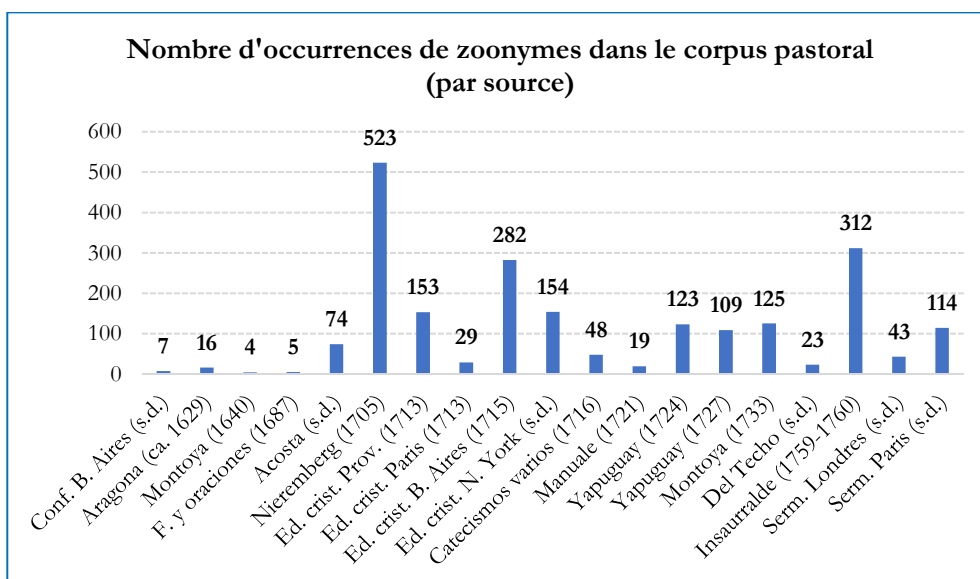


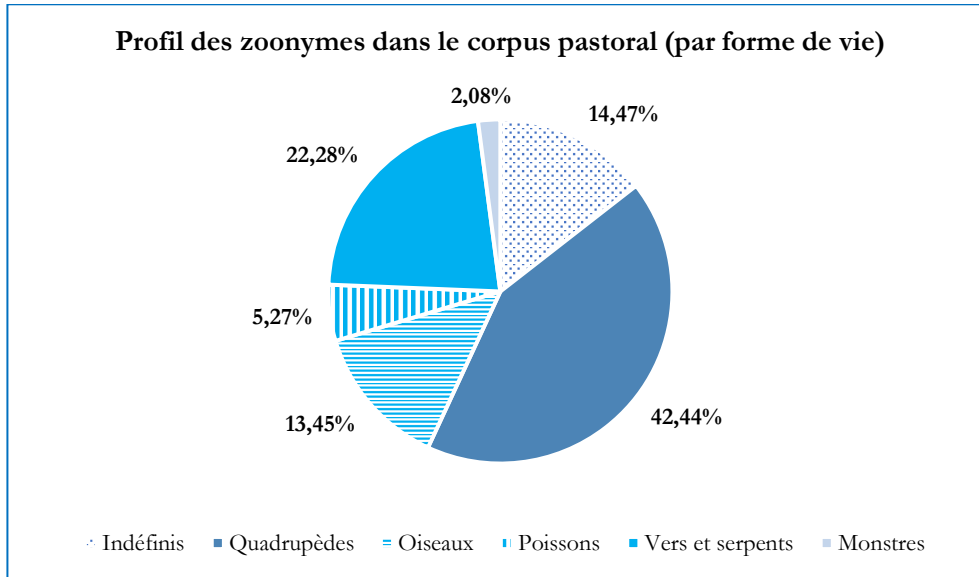
Figure 56 : répartition des zonymes dans le corpus pastoral (par source)

D'un point de vue plus qualitatif à présent, ce bestiaire n'échappe pas au poids majoritaire des quadrupèdes, que nous avons déjà eu l'occasion de souligner au cours de notre étude du lexique faunistique (42% des occurrences)<sup>2602</sup>. De manière beaucoup plus surprenante, ce sont ensuite les « vers » et serpents qui répondent présents (22%) avec une prégnance remarquable vis-à-vis des oiseaux (13%). Restent enfin poissons (5%) et monstres (2%), dont le poids relatif est négligeable. Remarquons à ce propos que la proportion d'animaux indéfinis, c'est-à-dire le recours globalisant à la catégorie de règne, est très minoritaire (14%) et trahit la volonté chez les auteurs d'avoir recours à une ménagerie au profil générique et spécifique bien précis. À titre de comparaison,

<sup>2601</sup> Ces chiffres doivent toutefois être manipulés avec précaution, car une partie non négligeable de nos sources sont hybrides : ainsi, nous avons classifié les *Educaciones cristianas* comme des manuels de dévotion alors qu'une partie de leur contenu relève de la prédication pour certaines d'entre elles (cas des écrits de Vázquez), tandis que le sermonnaire de Berlin, considéré comme homilétique, contient une première section s'apparentant à des harangues catéchétiques.

<sup>2602</sup> Voir à nouveau notre chapitre 1, ici et pour les autres renvois quantitatifs aux vocabulaires et sources quotidiennes.

rappelons que nous avons établi que le *Vocabulario* de Restivo manifestait en 1722 la répartition suivante : 47% de quadrupèdes, 19% d'oiseaux, 15% de « vers » et serpents, 10% d'indéfinis, 9% de poissons et moins d'1% de monstres, proportion qui semble ici globalement respectée à l'exception de l'inversion entre « vers »-serpents et oiseaux.



**Figure 57 : répartition des zoonymes dans le corpus pastoral (par forme de vie)**

Les données relatives aux seules formes de vie sont pourtant trompeuses, car elles pourraient nous pousser à déduire que le bestiaire symbolique suit logiquement l'évolution de la langue guarani, préconisée dans les dictionnaires. Si nous changeons de focale en nous intéressant aux 30 zoonymes les plus fréquemment cités (taxons compris), nous découvrons un panorama tout à fait différent. Nous disposons en effet d'un total de 75 espèces ou catégories évoquées dans notre corpus, dont exactement 30 sont mentionnées à plus de huit reprises. Cette trentaine de références constitue en quelque sorte le « bestiaire pastoral central » des Réductions, comparable en extension à celui du répertoire clérical traditionnel, le *Physiologus*<sup>2603</sup>. Excepté le terme le plus cité (« animal », 220 occurrences), nous sommes ici confrontés à une triade de tête des plus inattendues, avec en deuxième place les « vers » au sens large (203), suivis de près par les serpents (203) et les chiens (151). Émergeant ensuite les oiseaux (147), les moutons, premier cas de bétail cité (141), les bêtes (107), poissons (100) et animaux *cherymba* (92) au coude-à-coude avec le cheval (90) et le jaguar (89)<sup>2604</sup>. Ce palmarès diffère ici très considérablement de celui que nous avons établi chez Restivo, où le trio de tête était incarné par le cheval, la vache et la poule, suivis du jaguar et de l'abeille. Le chien n'arrivait alors que sixième et le mouton huitième, la vipère n'étant, elle, que dixième.

<sup>2603</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien, op. cit.*, p. 81-82. Il s'agit d'une quarantaine d'espèces, placées au cœur de la symbolologie animalière chrétienne depuis l'Antiquité, avec une stabilité remarquable au fil des siècles. Pour un premier accès à cette tradition textuelle fondamentale, consulter MALACHEVERRÍA Ignacio (dir.), *Bestiario medieval*, Madrid : Siruela, 1985<sup>1996</sup>.

<sup>2604</sup> Établir le profil précis de chacun de ces 92 *cherymba* pourrait être un apport précieux au relevé de notre chapitre 4.



Tableau 23 : principaux zoonymes cités dans le corpus pastoral

Rang	Zoonyme	Occ.	Rang	Zoonyme	Occ.
1	Animal ( <i>mba'e mymba...</i> )	221	16	Gibier ( <i>héva'e...</i> )	35
2	Ver ( <i>taso...</i> )	203	17	Aigle ( <i>japakani...</i> )	32
3	Serpent ( <i>mbói...</i> )	183	18	Puma ( <i>jagua pytã...</i> )	30
4	Chien ( <i>jagua...</i> )	151	19	Monstre ( <i>ñemoñangai...</i> )	30
5	Oiseau ( <i>gyra...</i> )	147	20	Abeille ( <i>eiru...</i> )	27
6	Mouton ( <i>ovecha...</i> )	141	21	Poule ( <i>uruguasu...</i> )	27
7	Bête ( <i>mymba...</i> )	107	22	Crapaud ( <i>kururu...</i> )	23
8	Poisson ( <i>pira...</i> )	100	23	Araignée ( <i>ñandu...</i> )	17
9	Mascotte ( <i>cherymba...</i> )	92	24	Cerf ( <i>guasu...</i> )	14
10	Cheval ( <i>kavaju...</i> )	90	25	Aguara ( <i>aguara guasu...</i> )	14
11	Jaguar ( <i>jaguarete...</i> )	89	26	Francolin ( <i>uru...</i> )	11
12	Vache ( <i>vaka...</i> )	68	27	Rat ( <i>anguja...</i> )	10
13	Porc ( <i>tajasu...</i> )	67	28	Mouche ( <i>mberu...</i> )	10
14	Colombe ( <i>apykasu...</i> )	39	29	Criquet ( <i>tuku...</i> )	8
15	Mule ( <i>mburika...</i> )	38	30	Perroquet ( <i>tu'a...</i> )	8

Ce relevé confirme donc la prégnance spéciale des « vers » et des serpents au sein du discours pastoral, avec une visibilité exceptionnelle des moutons vis-à-vis de leur poids documenté dans les vocabulaires, tandis que les jaguars restent très présents. Pour en revenir à notre inventaire, outre le rôle certes notable de la vache (68) et du porc (67), il convient de souligner le protagonisme de la colombe (39), du gibier (35), de l'aigle (32), du puma (30), des monstres (30) et des crapauds (23), autant d'espèces qui restent anecdotiques dans le registre lexicographique mais qui font preuve d'une relative prolifération quand il s'agit de mobiliser leur potentiel exégético-didactique<sup>2605</sup>. Il est important de remarquer, de ce point de vue, que la moitié des occurrences du mouton est attribuable au seul Vázquez (68/141), tout comme la moitié des mentions du crapaud correspondent aux deux ouvrages de Yapuguay (13/23). À titre de simple comparaison, on ne retrouve pas une telle spécialisation chez Insaurralde, en dépit du fait que son *Ára poru* concentre presque un quart des renvois aux « vers » (40/203) et serpents (43/183) et un tiers du recours aux abeilles (11/27). Notons en dernier lieu que l'utilisation de bêtes monstrueuses est presque exclusivement liée à Nieremberg,

<sup>2605</sup> Le cas des vaches est toutefois paradoxal, dans la mesure où une grande partie de leurs occurrences établissent de simples renvois référentiels, sans élaboration symbolique approfondie. Le cas du porc est différent car, outre sa valeur dénotative, sa connotation est presque unilatéralement négative, en lien avec ce que nous avons relevé au chapitre 6. Le cheval et la mule mériteraient une étude approfondie puis une mise en relation systématique avec notre chapitre 3.

dont les basilics, *moñai*, *teju jagua*, harpies et autres chimères (38 occurrences sur 45 au total) n'ont que été que peu repris dans la foulée de la réédition de la *Diferencia* en 1705.

Il nous reste enfin à évoquer une variable importante, à savoir le ratio exhibé par cette ménagerie en matière d'animaux exogènes et endogènes, qui présente ici une anomalie conséquente. En effet, nos estimations donnent une proportion de près de 44% d'espèces endémiques du Paraguay, contre une part quasi égale de zoonymes exotiques et indéfinis (28% dans les deux cas). Par contraste, le *Vocabulario* de Restivo articule en 1722 un point d'équilibre avec de part et d'autre 44% de référents indigènes et importés contre 12% seulement d'indéfinis. Au début de notre étude, nous avons établi que cette stabilisation prenait place après une progression des bêtes associées au contact colonial, estimées à 31% du total des entrées du *Vocabulario* de Montoya en 1639 puis à 40% dans sa mise à jour par *Frases selectas* en 1687. Avec 28%, ce taux est ici plus bas qu'au point de départ du travail lexicographique de la Compagnie. Encore faut-il noter que ce chiffre se voit artificiellement gonflé par l'emploi que font certains auteurs (Nieremberg et Del Techo) des références à la faune africaine ou orientale, que leurs traducteurs n'ont pas jugé bon d'acclimater au Paraguay : éléphants, lions, chameaux et autres dromadaires sont ainsi nommés de manière assez truculente, les premiers étant des « grosses bêtes très différentes nommées *elefantes* et issues de la terre où le soleil frappe très fort » tandis que les derniers sont des « chevaux très différents, nommés *camello* ou *dromedarios* »<sup>2606</sup>. L'essentiel pour nous est de retenir que le bestiaire des Réductions se construit à rebours de la lexicographie et à partir de la faune locale.

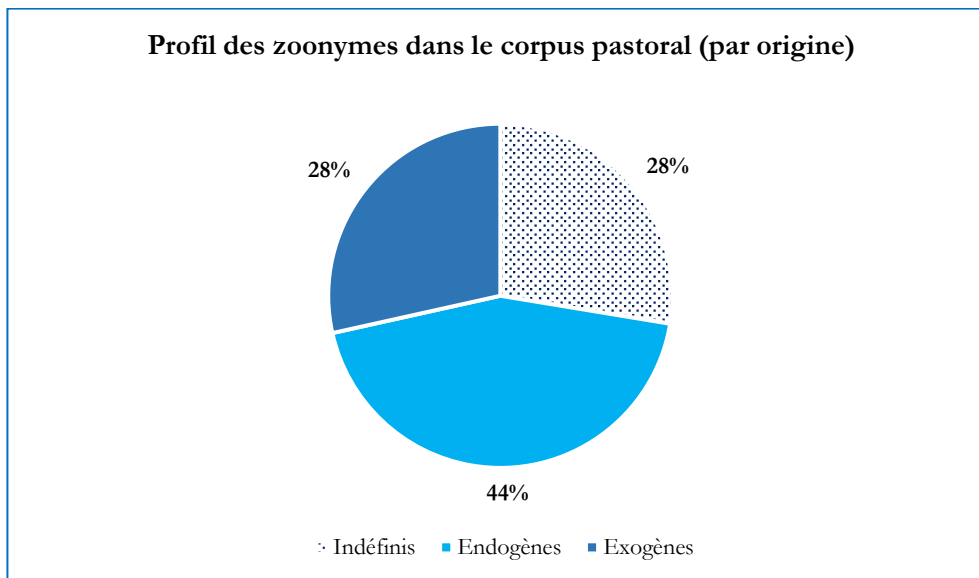


Figure 58 : répartition des zoonymes dans le corpus pastoral (par origine)

<sup>2606</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. III.22, IV.63 ; DEL TECHO, *História do Paraguai em guarani*, doc. cit. Ce bestiaire africain guaranisé, ayant fait l'objet d'illustrations visuelles nombreuses, mériterait une étude à part.

En somme, il ressort de cet exercice de comptabilité animalière un instantané assez cohérent du contenu de la littérature religieuse des Réductions, caractérisé par le primat d'une ménagerie américaine, où prédominent des espèces très repoussantes (les « vers », les crapauds) ou dangereuses (les serpents, les jaguars, mais aussi les chiens), en tout cas prédatrices (l'aigle) et donc opposées à un nombre plus modeste de bêtes domestiques (le mouton) ou du moins caractérisées par leur innocuité (la colombe). Si la dimension endogène de cette ménagerie n'est pas surprenante, étant donné que le potentiel performatif de l'animal exemplaire repose généralement sur la convocation de référents familiers et donc vraisemblables, son caractère ici très sylvestre et nocif doit attirer notre attention. En effet, depuis Cicéron jusqu'à Nieremberg, en passant par les prédicateurs médiévaux, le bestiaire symbolique européen est caractérisé par une opposition forte entre, d'une part, les espèces désignées comme relevant du *pecus* (au sens strict, « bétail », tout animal placide, domestique, grégaire et herbivore) et les animaux désignées comme *ferae*, *bestiae* ou encore *beluae* (les « fauves » féroces, sauvages et donc solitaires et carnivores)<sup>2607</sup>. Impliquant un différentiel de connotations dès l'Antiquité, ce diptyque est considérablement réélabore par les auteurs chrétiens qui, d'Origène et saint Ambroise à saint Thomas d'Aquin en passant par Isidore de Séville, postulent que les *pecora* sont en réalité les animaux restés fidèles à l'humanité à l'issue de la Chute, tandis que la *bestia* assume sa révolte contre Adam et se destine à en punir les descendants. Entre les espèces « amies » (*mitia animalia*) et « ennemies » (*inimitia*) se déroule tout un nuancier de cas intermédiaires incluant oiseaux, poissons et « vers » mais aussi le cas embarrassant du chien, dont la loyauté à l'humanité demeure suspecte. Fameuse, cette dichotomie est explicitée de manière limpide par Yapuguay lui-même.

Q[uestion]. Et ces oiseaux [*gyra*], ces gibiers [*héva'e*] de toutes sortes, ceux des forêts [*ka'a póra*] et ceux des plaines [*ñumbóra*], ces poissons [*ypóra*], sont-ils aussi des créatures de Dieu ? R[éponse]. Oui, ils sont aussi des créatures de Dieu. Q. Et ceux-là qui sont méchants [*ipochyva'e*], les jaguars [*jaguarète*], les serpents [*mbói*] ou encore ces choses très diverses, nos ennemies [*mba'e ñandeamotareymba*], sont-ils aussi des créatures de Dieu ? R. Oui, eux-aussi le sont. Q. Et pourquoi, dit-on, Dieu a-t-il créé jadis ces choses-là, en dépit du fait qu'elles étaient destinées à devenir nos ennemies ? R. À l'origine, Dieu les a créées afin qu'elles s'humilient toutes face à nous, cependant elles se sont soulevées contre nous après que notre première mère a enfreint les commandements de Dieu<sup>2608</sup>.

<sup>2607</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 12-13 ; CUNY-LE-CALLET Blandine, « Du bétail à la bête fauve : monstrosité morale et figures de l'animalité chez Cicéron », *Anthropozoologica*, vol. 33-34, 2001, p. 131-146 ; PAGE, « Good Creation and Demonic Illusions », art. cit., p. 9-10 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 197-204 ; DITTMAR Pierre-Olivier, « Le seigneur des animaux entre *pecus* et *bestia* : les animalités paradisiaques des années 1300 », in PARAVICINI BAGLIANI Agostino (dir.), *Adam, le premier homme*, Florence : Edizioni del Galluzzo, 2012, p. 219-254.

<sup>2608</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 132. « P[regunta]. Ha'e Tupã remimoñangué pipo eupe gyra, héva'e tetĩrõ ka'a póra, ñumbóra, ypóra ave ra'e. R[espuesta]. Ta Tupã remimoñangué. P. Ha'e eguĩ ipochyva'e jaguarète, mbói, koterã mba'e ñandeamotareymba tetĩrõ ave pipo Tupã remimoñangué ra'e. R. Ta ha'e ave. P. Ha'e marã ojávo tepãnga Tupã eguĩ mba'e ñandeamotareymbáramo oikova'erã jépe omoña araka'e ra'e. R. Ñandéve oñemomĩrĩngatuvá'erãramo meme jépe rako Tupã omoña ijypýramo araka'e, ñandesy ypy Tupã okuaitague avýrre aete opu'ã ñande rehe. » Cette doctrine est l'une des premières du catéchisme. Elle porte sur l'omnipotence de Dieu créateur.

Or si, d'après Éric Baratay, ce cadre de pensée se consolide parmi les clercs au XVIII<sup>e</sup> siècle, au Paraguay son application pose problème, pour une raison simple<sup>2609</sup>. Il n'existe de fait pas de *pecus* américain endogène, si bien que la part traditionnellement (mais bien entendu pas exclusivement) positive de la ménagerie chrétienne se voit ici exclusivement associée à des espèces importées. À l'inverse et par contraste, toute la faune américaine relève par définition des *bestiae*, dont le catholicisme affirme qu'elles sont en guerre ouverte avec les hommes après être tombées sous l'influence du Diable. Un problème supplémentaire se présente si nous considérons que les *pecora* ne causent pas de problèmes de transposition en termes de traduction, tandis que les *bestiae* ont pour caractéristique d'exiger un travail de mise en équivalence, tantôt relevant d'une forme d'évidence (un crapaud *kururu* diffère peu de son équivalent européen), tantôt de l'arbitraire le plus strict (pourquoi faire du jaguar l'équivalent du loup, et rendre le dragon par les termes *teju jagua* ou *moñã*) ? Si, comme l'écrit Pierre-Olivier Dittmar, tout bestiaire pastoral implique une « réduction » du potentiel symbolique d'une bête donnée à partir de la mise en avant d'un seul trait morphologique ou comportemental, qui passe ici par la mise en parallèle d'une espèce locale avec son équivalent supposé en métropole, aussi bien Robert Delort qu'Arnaud Zucker avertissent sur le fait que les ménageries allégoriques laissent toujours la place à une marge d'ambiguïté et de réversibilité excluant seulement quelques cas, unilatéralement positifs ou négatifs<sup>2610</sup>. Ces oscillations inévitables, appliquées aux *bestiae* paraguayennes, ont alors dû laisser aux prédicateurs des Réductions la liberté nécessaire pour proposer des lectures plus positives de la faune locale, éventuellement en lien avec des représentations anciennes.

C'est ce paradoxe inhérent à la reconstitution, à partir de matériaux locaux, de l'exemplarité animale de l'Ancien Monde, que nous nous proposons d'explorer dans les pages qui suivent. Comme nous l'avons vu, l'élaboration des textes ayant servi de support à cette ménagerie est en grande partie le fait d'une élite guarani lettrée formée à la rhétorique chrétienne. Or, comme il fallait s'y attendre, celle-ci ne s'adresse pas de la même manière, ni avec les mêmes animaux, aux autres membres de cette *intelligentsia* et au petit peuple des Réductions. Il nous faudra alors déterminer dans quelle mesure la mise en avant des *pecora* venus d'Europe et des *bestiae* autochtones fait l'objet d'une segmentation entre les uns et les autres, et à l'appui de quels intérêts. Avant de plonger dans cette jungle d'*exempla* et de hiéroglyphes animaliers, découvrons donc le groupe social indien qui en a fait la plus abondante consommation : les congrégations laïques.

<sup>2609</sup> BARATAY Éric, « Animaux domestiques et animaux sauvages dans le discours clérical français des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 85-94.

<sup>2610</sup> DELORT Robert, « Pour conclure : animal, environnement, ambivalence exemplaire », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 289-298 ; ZUCKER Arnaud, « Morale du *Physiologos* : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus*, n° 2, 2007 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 137-147.

### 3.2. CHAPITRE 8. L'ÉLITE DES BERGERS CONGRÉGANISTES

Afin de bien prendre la mesure de ce que nous entendons sous la dénomination d'élite indienne des Réductions, et de mieux comprendre le bestiaire spécifique qu'elle manipule afin d'incarner ses prérogatives, figurons-nous le déroulement d'une grande fête liturgique, d'une messe dominicale ou d'une simple distribution de viande. À ces trois occasions, annuelle, hebdomadaire ou quotidienne, la quasi-totalité des habitants des missions se trouvent réunis, sur la grand-place, dans l'église ou devant la résidence des Pères. Or, à chaque fois, un petit groupe se détache. D'abord formé par les *done*s, c'est-à-dire les caciques nobles, il est également composé par les *cabildantes* ou membres du conseil municipal, mais aussi par les officiers militaires, les musiciens et enfin les artisans. Ce sont eux qui ouvrent les processions, qui sont assis aux premiers rangs de l'église et qui reçoivent en priorité leur ration de boeuf, plus généreuse que celle des autres Indiens. Ce sont aussi eux qui, invariablement, gagnent le plus de prix lors des jeux festifs, eux qui portent des vêtements d'apparat achetés à grand frais par les Pères, eux qui font donner des banquets à leurs domiciles, là encore sur fonds municipaux, eux qui d'ailleurs sont les seuls à avoir le droit de manger à la table des jésuites et qui leur baisent la main pour recevoir leurs instructions, après la messe<sup>2611</sup>. Comme l'écrit abruptement Jaime Oliver, la « justice distributive » (*la justicia distributiva*) chrétienne exige que les personnes les plus dignes aient un accès privilégié aux biens communs<sup>2612</sup>.

Depuis les deux dernières décennies, cette véritable oligarchie missionnaire a concentré l'essentiel de l'attention de l'historiographie, désireuse de remettre en cause la vision très homogène, statique et passive des Guaraní chrétiens que les chroniques ignatiennes ont léguée<sup>2613</sup>. Revendiquant une approche contextualisée, processuelle et dynamique de « l'ethnogenèse » des Réductions, les travaux les plus récents se sont employés à cartographier ce secteur polymorphe et marqué par d'incessantes rivalités internes, opposant divers groupes d'intérêt dont les frontières restent obscures et les interactions constantes : d'une part, la noblesse héréditaire, de l'autre les conseillers municipaux membres du *cabildo* électif, ensuite les milices indiennes assurant la sécurité

<sup>2611</sup> Nous proposons cette reconstitution en croisant les descriptions de CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 167-172, 175-176 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 27r-28r ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 217 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 138, 140-146 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 352, 360, 362 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 524-526 ; CARDIEL [DARCEL], *Compendio*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>2612</sup> OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 31v.

<sup>2613</sup> WILDE Guillermo, « Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial », *Anos 90*, vol. 19, n<sup>o</sup> 34, 2011, p. 19-54 ; p. 20 ; NEUMANN Eduardo et WILDE Guillermo, « Escritura, poder y memoria en las Reducciones jesuíticas del Paraguay: trayectorias de los líderes indígenas en tiempos de transición », *Colonial Latin American Review*, vol. 2, n<sup>o</sup> 3, 2014, p. 353-380 ; p. 353-355 ; BOIDIN, « Penser la modernité/colonialité », *art. cit.* ; p. 20 ; 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*, vol. 20, n<sup>o</sup> 2, 2016, p. 33-72 ; p. 34-35.

des Réductions, le personnel liturgique associé à l'école de chant, les cadres des ateliers artisanaux et, enfin, les dévots réunis dans les congrégations laïques. Si chacun de ces cercles a joué un rôle décisif dans la création et la trajectoire des missions, force est de constater qu'ils n'ont pas fait l'objet d'un intérêt ethno-historique équivalent. Or, si nous savons désormais que les auxiliaires lettrés et pastoraux des jésuites ont fait partie de plusieurs de ces groupes d'intérêt (Vázquez et Yapuguay étaient nobles, ce dernier était également musicien et congrégationniste, les prédicateurs chargés de la répétition des sermons appartenaient généralement au *cabildo*...), ont-ils pour autant créé un discours particulier à destination de leurs semblables, dont certains, bien que nobles, élus, officiers militaires, maîtres-artisans ou bien dévots, ne maîtrisaient pas la lecture, l'écriture ou la rhétorique chrétienne ? Et qu'en a-t-il été des femmes, dont nous avons vu que certaines ont pu devenir oratrices ? Quel rôle ont joué les enfants, les écoliers ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, il convient de synthétiser le plus brièvement possible ce que nous savons de chacune de ces composantes de l'élite des Réductions et, surtout, de leurs rivalités, afin de mieux comprendre en quoi la création du bestiaire missionnaire a pu devenir une arène lettrée, liée à ces intérêts divergents. N'oublions pas que l'enjeu est d'expliquer le binarisme d'une ménagerie américanisée, scindée en deux entre des animaux européens (*pecus*) minoritaires mais fortement mis en avant et une faune locale (*bestiae* et assimilés) quantitativement prédominante tout en étant surtout liée à des prédateurs ou des nuisibles. Une première clé de lecture est bien évidemment liée au caciquat. C'est en effet le groupe ayant été le plus et le mieux étudié par les historiens, notamment suite aux travaux de Guillermo Wilde, Kazuhisa Takeda et Julia Sarreal, reprenant en cela les apports pionniers de Branislava Susnik<sup>2614</sup>. D'après la majorité de ces auteurs, la création par les jésuites de lignages aristocratiques guarani aurait été la cheville ouvrière du processus de conversion et le fondement sur lequel tout l'édifice des missions aurait reposé. L'idée sous-jacente, issue des thèses de Susnik, est que les Guarani de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle auraient eu comme modèle d'organisation sociopolitique de base la *maloca* ou « grande maison », réunissant une famille étendue ou lignage (*te'yí*) sous l'égide d'un « père » (*te'yí ri*) dont l'autorité, essentiellement liée à la guerre, aurait découlé de ses faits d'armes, de son éloquence, de sa générosité, du nombre de ses épouses et, le cas échéant, de ses dons en tant que chamane. Rien ne permet alors d'affirmer que ces « pères » transmettaient leur charge, essentiellement élective, à leurs descendants. La quantité d'Indiens leur

---

<sup>2614</sup> WILDE Guillermo, « Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 43, 2006, p. 119-145 ; SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.* ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.* ; TAKEDA Kazuhisa, « Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad », in SAITO Akira et ROSAS LAURO Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 599-635 ; SUSNIK, *Los aborígenes del Paraguay*, *op. cit.* La typologie de Susnik, fondée sur les seuls écrits de Montoya, est aujourd'hui remise en question, en raison de sa généralité excessive. Un nouveau modèle global attend d'être formulé.

étant soumis aurait considérablement varié, tout comme l'existence de figures ayant le pouvoir de réunir divers *te'jji* dans de grands villages ou lors de campagnes guerrières.

En tout état de cause, là où les chefs à l'origine des missions franciscaines ont été conquis par les armes et soumis à l'*encomienda*, ceux des Réductions jésuites ont fait l'objet d'une évangélisation négociée avec les Pères, la concentration des lignages, la fin du chamanisme et la difficile répression de la polygamie étant compensées par une forme de « pacte défensif » face aux Espagnols, aux Portugais et aux groupes indiens non-guarani<sup>2615</sup>. À titre personnel, les *te'jji ru* ont bénéficié de quatre privilèges ayant très fortement joué sur leur conversion et, à leur suite, sur celle de leurs parents. En premier lieu, les ignatiens ont fait reconnaître leur statut de nobles, au prix de longues polémiques avec les autorités coloniales paraguayennes, ce qui impliquait pour les chefs de *malocas* l'accès au titre de cacique et de *don* ainsi qu'une exemption fiscale pour eux et leur premier héritier mâle<sup>2616</sup>. De la sorte, ils ont bénéficié d'une transition vers un système aristocratique héréditaire et patrilinéaire. D'autre part, les ignatiens ont fait en sorte qu'ils conservent leur autorité sur leurs anciens vassaux, sous la forme de « quartiers » (*parcialidades*) où ils assurent la mise au travail, la répartition des denrées, l'entretien des bâtiments, le recensement et l'assiduité liturgique<sup>2617</sup>. En troisième lieu, le prestige militaire constituait une part très importante du contrat formalisé avec les jésuites, dans la mesure où ces derniers ont conféré aux nobles les plus influents des postes de capitaines (*capitanes*) dans les premières milices mises en place du temps de Montoya, afin notamment de lutter contre les incursions des *bandeirantes* portugais<sup>2618</sup>. Enfin, dans le but d'assurer la reproduction de cette élite de sang, les missionnaires

<sup>2615</sup> AVELLANEDA Mercedes, « El ejército guaraní en las Reducciones jesuitas del Paraguay », *História Unisinos*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 19-34 ; p. 22, 26 ; SVRIZ WUCHERER Pedro O.M. et SALINAS María L., « Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra: los caciques en las reducciones franciscanas y jesuíticas, siglo XVII y XVIII », *Revista de Historia Militar*, vol. 110, 2011, p. 113-152 ; p. 115, 121, 127, 146. Une part minoritaire des Indiens des Réductions étaient soumis à l'*encomienda*, notamment à la frontière avec les terres des créoles asuncènes, sur fond de litiges juridiques constants avec les Pères.

<sup>2616</sup> Le caciquat guarani est établi par les Ordonnances d'Irala en 1556 et confirmé par une Cédule royale en 1557 puis une autre en 1572. Contesté en 1656 par les *encomenderos*, il suscite un vif débat légal avec la Compagnie, qui obtient en 1681, 1697, 1725 et 1766 la reconnaissance et la reconduction du titre de *don*, équivalant à celui d'*hidalgo de Castilla*. WILDE, *Religión y poder, op. cit.*, p. 64-72, 114-116 ; SVRIZ WUCHERER et SALINAS, « Liderazgo guaraní », *art. cit.*, p. 119, 123-124 ; TAKEDA, « Efectos socioculturales », *art. cit.*, p. 603-606. L'argumentaire jésuite, pris en charge par le Procureur Francisco Díaz Taño, a été édité par BRUXEL Arnaldo, « A nobreza dos caciques guaranies do primitivo Rio Grande do Sul (documentação) », *Pesquisas*, vol. 2, 1958, p. 81-114.

<sup>2617</sup> WILDE, « Prestigio indígena », *art. cit.*, p. 119 ; SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 227-230 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 571, 581-585 ; TAKEDA, « Efectos socioculturales », *art. cit.*, p. 615-617, 619. En théorie, tout habitant des missions, même néophyte, doit être obligatoirement relié à un caciquat.

<sup>2618</sup> AVELLANEDA, « El ejército guaraní », *art. cit.*, p. 29, 31 ; SALINAS María L., « Liderazgos indígenas en las misiones jesuíticas: títulos de capitanes concedidos a los caciques guaraníes en el siglo XVII », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 16, 2006, p. 267-276 ; SVRIZ WUCHERER et SALINAS, « Liderazgo guaraní », *art. cit.*, p. 130-131, 143 ; 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*, vol. 12, n° 23, 2012, p. 59-79 ; p. 66-70. Cette dimension militaire est notablement absente chez les caciques des missions franciscaines, lesquelles étaient dépourvues de milices permanentes et n'avaient pas accès à un armement autonome. Elles participaient ponctuellement aux mobilisations ordonnées par les autorités coloniales, mais leur rôle n'est absolument pas comparable avec celui des milices guarani de la Compagnie.

ont garanti aux héritiers des caciques un accès prioritaire à l’alphabétisation, comme nous avons pu le constater en étudiant le profil biographique de Nicolás Yaguapay<sup>2619</sup>.

Si ce système a initialement visé à faire des caciques les principaux *go-between* missionnaires, au sens où l’entend Yannis Yannakakis, cette consolidation initiale de leur autorité ne s’est pas maintenue sur le temps long<sup>2620</sup>. D’après les hypothèses de Julia Sarreal, l’imposition rigide de la règle de la primogéniture aurait miné les principes traditionnels de l’autorité politique guarani, fondés sur le prestige individuel et sur un consensus électif et non sur un principe d’hérédité, difficile à appliquer dans la durée en raison d’extinctions de lignées ou d’héritiers trop jeunes et à l’autorité contestée<sup>2621</sup>. D’autre part, le nombre même de « vassaux » (*voja*) gouvernés par ces « supérieurs » (*ava ruvicha*) aurait diminué pour la plupart des caciques, se contentant en moyenne de quelques dizaines d’affiliés<sup>2622</sup>. Ces réorganisations s’expliquent en partie par le poids dans l’histoire des Réductions des migrations, des admissions de lignages d’Indiens convertis, guarani ou non, et des fondations de nouvelles missions par scission, le tout causant une fragmentation exponentielle des caciquats<sup>2623</sup>. Sur le plan militaire, grâce à l’étude minutieuse des recensements menée par Kazuhisa Takeda, nous savons qu’à l’exception des familles les plus illustres, ayant contribué à la fondation des Réductions et disposant de plusieurs centaines d’inféodés, la plupart des caciques ont été exclus des charges d’officiers des milices, en raison de leur professionnalisation à compter de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Afin de rationaliser leurs troupes, les jésuites ont en effet appliqué le modèle organisationnel des *tercios* espagnols, fondé sur un nombre fixe de soldats dirigés par des cadres rompus à l’arithmétique et reconnus pour leurs faits d’armes effectifs sur le champ de bataille<sup>2624</sup>. Ce déclassement s’explique enfin par le dernier facteur de décadence relative du caciquat, c’est-à-dire le développement très progressif d’un analphabétisme provoqué par leur exclusion insidieuse des bancs de l’école missionnaire<sup>2625</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la situation est telle que des ordres émis par les Provinciaux exigent des Pères un programme de ré-alphabétisation de la noblesse.

<sup>2619</sup> WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 103-109 ; TAKEDA, « Cambio y continuidad », *art. cit.*, p. 66 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 68-80. Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 7.

<sup>2620</sup> YANNAKAKIS Yanna, *The Art of Being In-between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham : Duke University Press, 2008.

<sup>2621</sup> SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 224-225, 227, 235, 237, 239-243.

<sup>2622</sup> TAKEDA, « Cambio y continuidad », *art. cit.*, p. 62-65 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 572. Outre l’appellation *ava ruvicha*, le terme *ana guasu* (« grand parent ») est aussi citée par certaines sources, à l’image de LACOMBE (dir.), « Trois documents français », *art. cit.*, p. 55.

<sup>2623</sup> WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 131-133 ; SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 236-237 ; TAKEDA Kazuhisa, « Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos », *Surandino Monográfico*, vol. 1, 2016, p. 66-105 ; p. 83, 85-86, 88-90 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 575.

<sup>2624</sup> TAKEDA, « Cambio y continuidad », *art. cit.*, p. 61, 70-74 ; TAKEDA, « Los padrones de indios », *art. cit.*, p. 92, 100-102 ; TAKEDA, « Las milicias guaraníes », *art. cit.*, p. 38-39, 48-64. Sur ces grands noms, BECKER Itala I.B., « Lideranças indígenas no começo das Reduções jesuíticas da Provincia do Paraguai », *Pesquisas Antropologicas*, vol. 47, 1992, p. 7-197.

<sup>2625</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 168-180, 183-185.



Que l'on fasse preuve d'un peu plus d'estime et d'honneurs envers les personnes de tous les caciques, afin que leurs vassaux les respectent et les vénèrent. Pour cela, à ceux qui sont habiles et vertueux, on leur donnera une charge municipale et on leur réservera à tous une place assise à l'église, derrière les bancs des officiers militaires. Et puisque certains se trouvent avilis, sans estime de la part de leurs vassaux et dépourvus d'autorité pour les gouverner, en raison de la pauvreté dans laquelle ils se trouvent, le Père curé leur fournira les habits nécessaires et décents pour eux, leurs femmes et leurs enfants. De ces derniers, on prendra spécialement soin au cours de leur éducation, en les envoyant à l'école afin qu'ils y apprennent à lire et à écrire, même s'ils ne sont pas destinés à devenir chantres<sup>2626</sup>.

Paradoxalement, les missionnaires sont eux-mêmes à l'origine de la perte de vitesse des caciquats, dont ils ont définitivement fixé le nombre et la hiérarchie interne en 1735<sup>2627</sup>. Entre temps, ils ont en effet introduit, comme nous le savons, une seconde sphère de pouvoir, associée à la légitimité élective du conseil municipal indien ou *cabildo*. Théoriquement renouvelé tous les ans sous l'égide des jésuites, il a dans les faits à sa tête un *corregidor* dont le choix est validé tous les cinq ans par les gouverneurs. Or, si ce dernier est souvent issu de la lignée de caciques locale la plus illustre, le reste des charges municipales est progressivement monopolisé par une caste bureaucratique, de mérite, promue par les ignatiens à partir de la sélection des enfants présentant les compétences musicales, mathématiques et lettrées les plus remarquables. Ce sont donc eux qui expulsent petit à petit les nobles de l'accès à l'écriture et qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, coopteraient 80% des postes de *cabildantes*, selon Guillermo Wilde<sup>2628</sup>. Simultanément, les quartiers placés sous l'autorité des caciques sont regroupés dans des *parcialidades* plus étendues, associées à un saint et à la supervision d'un membre du *cabildo*, tandis que certaines lignées en voie d'extinction sont confrontées aux appétits d'Indiens dits *ladinos* qui sollicitent leur anoblissement auprès des jésuites<sup>2629</sup>. En résulte, dans certains cas, l'apparition de « caciques de papier » (*caciques de papel*), dont nous avons déjà croisé

<sup>2626</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 297-298 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 29r. « A todos los caciques se muestre alguna estimación más y aprecio de sus personas, para que sus vasallos los respeten y veneren. Y para esto a los que son hábiles y de buen proceder se les dará oficio en el cabildo, y en las funciones de la iglesia se les dará asiento a todos en los bancos, después de los cabos militares. Y porque algunos se ven envilecidos y nada estimados de sus vasallos y sin bríos para gobernarlos, por la pobreza en que se hallan, los ayudará el Padre cura con el vestido necesario y decente a su estado para ellos, para sus mujeres e hijos. Y de éstos se tendrá especial cuidado en su crianza, poniéndolos en la escuela para que aprendan a leer y escribir, aunque no hayan de ser cantores. » Cet ordre est formulé par le Provincial Machoni en 1742.

<sup>2627</sup> NEUMANN et WILDE, « Escritura, poder y memoria », *art. cit.*, p. 358-359 ; TAKEDA, « Efectos socioculturales », *art. cit.*, p. 620. À partir de cette date, la préséance des caciquats, explicitement numérotée dans les recensements, semble figée.

<sup>2628</sup> WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 33-38, 84-90, 93-96 ; WILDE, « Entre las tipologías », *art. cit.*, p. 22, 24 ; SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 230-232 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 191-194 ; WILDE, « Caciczgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 573-574. Les meilleures descriptions du *cabildo* et de son élection, avec parfois un certain nombre de variations d'un auteur à l'autre, se trouvent chez ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 107-108 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 65-67 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 309-310 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 471-472 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 86-87 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>2629</sup> SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 243-244 ; WILDE, « Caciczgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 575-578 ; TAKEDA, « Efectos socioculturales », *art. cit.*, p. 623-628. Certains inventaires post-expulsion sont dressés par *divisiones con nombres de santos*, à l'exemple de Candelaria et Corpus. BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 266, 287.

une illustration avec le profil de Marcos de Moncada, mulâtre spécialisé dans l'élevage des chevaux et des bovins, devenu noble suite à son union avec une Guarani héritière d'un lignée moribonde<sup>2630</sup>. On imagine aisément les conflits qui ont pu en découler, car on sait que plusieurs ont été soldés par le recours à l'homicide voire à la sorcellerie. Ce sujet est d'autant plus sensible que, comme l'a démontré Capucine Boidin, ce sont les *cabildos* qui ont revendiqué à terme des prérogatives en matière d'éloquence orale ou écrite, s'appropriant ainsi l'art de la harangue, traditionnellement lié aux caciques<sup>2631</sup>. Or, selon Guillermo Wilde, c'est à l'époque de Yapuguay que cette rivalité a pris forme.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les jésuites sont parvenus à établir au sein des Réductions une séparation forte entre la « bureaucratie » indienne dotée de pouvoirs de police, agglutinée dans le *cabildo* et alignée sur les intérêts évangelico-administratifs, et l'autorité traditionnelle des caciques, appuyée sur des mécanismes réciprocaires et parentaux traditionnels, également importants pour l'économie des villages. Branislava Susnik associe respectivement ces secteurs à « l'ordre » (*mando*) ou pouvoir coercitif et au « prestige » (*prestigio*) ou pouvoir de consensus<sup>2632</sup>.

Cette dilution de l'autorité aristocratique, épargnant quelques rares lignées tout à fait intouchables (le premier cacique de chaque mission étant parfois *corregidor*, il est alors placé à la tête de la milice municipale en tant que *capitán*), est encore plus claire si nous prenons en compte le tiers espace composé par les sacristains et les artisans, dont le profil est encore mal connu, à l'exception des travaux de Mickaël Orantin dans le second cas<sup>2633</sup>. Également issus de l'élite scolaire des missions, ces offices non électifs ont en toute logique également dû conduire à une exclusion progressive des caciques. Or, afin de pouvoir assumer leurs fonctions, hautement spécialisées et vitales pour la survie des Réductions, ces cadres ont obtenu des privilèges qui ont contribué à les rapprocher fortement d'un statut aristocratique. Ils disposent en effet eux-aussi des meilleures rations de viande et d'un habillement amélioré, les employés de l'église et de la maison des Pères étant en outre exemptés d'impôts, à l'image des caciques, de la même manière que les *cabildantes* échappent à tout châtement physique en public. Plus encore, là où les nobles, qui ne sont pas propriétaires de leurs terres, les cultivent aux

<sup>2630</sup> WILDE, « Prestigio indígena », *art. cit.*, p. 137-141, 144 ; WILDE, *Religión y poder, op. cit.*, p. 176-181, 217-235, 261-264 ; WILDE, « Entre las tipologías », *art. cit.*, p. 26, 30-31, 37-38, 42-45 ; NEUMANN et WILDE, « Escritura, poder y memoria », *art. cit.*, p. 356-357, 375, 380. Sur le cas de Marcos de Moncada, dont l'annoblissement n'a pas été sans susciter de fortes réserves de la part des élites indiennes, voir notre chapitre 3 ; sur la sorcellerie, voir notre chapitre 9.

<sup>2631</sup> BOIDIN, « Pensar la modernidad/colonialidad », *art. cit.* ; BOIDIN et NEUMANN, « A escrita política », *art. cit.* En mettant en corpus les correspondances des *cabildos* produites durant la guerre guaranitique puis à l'issue de l'expulsion des jésuites, Capucine Boidin et le groupe ANR LANGAS ont mis l'accent sur la magnitude de la production lettrée municipale, n'ayant laissé par ailleurs que des actes de sessions tardifs, peu nombreux et encore mal connus. Sur ces derniers, voir MORÍNIGO, « Sobre los cabildos indígenas », *art. cit.*

<sup>2632</sup> WILDE, *Religión y poder, op. cit.*, p. 84-85. « En el siglo XVIII, los jesuitas lograron instalar en las Reducciones una separación fuerte entre la "burocracia" indígena con poder de policía que se aglutinaba en el cabildo y que era afín a los intereses evangélicos y administrativos, y la autoridad tradicional de los caciques, sustentada en mecanismos recíprocaires y de parentesco tradicionales, igualmente importantes para la economía de los Pueblos. Branislava Susnik relaciona respectivamente a estos sectores con el "mando" o poder coercitivo y el "prestigio" o poder de consenso. »

<sup>2633</sup> Sur les milices et les artisans, les meilleurs travaux disponibles sont les apports récents de SVRIZ WUCHERER, *Resistencia y negociación, op. cit.* ; ORANTIN, *La cloche, le rabot et la houe, op. cit.*

côtés de leurs vassaux, les artisans et certains spécialistes (à l'image des infirmiers dits *kurusuja*) voient leurs parcelles travaillées par les autres. À l'inverse, ils en viennent parfois à surveiller les champs, aux côtés des *cabildantes*, afin de contrôler le travail des Indiens et de faire fouetter les contrevenants, tâche là encore normalement allouée aux caciques<sup>2634</sup>. En découle une situation paradoxale, parfaitement décrite par Cardiel, dans laquelle les cadres de l'église et des ateliers se pensent eux-mêmes comme une aristocratie de mérite, méprisant les autres Guarani, non qualifiés, en les traitant de « plébéiens » (*ava guaiipi, avani, avarei*) et se disant être la « vraie noblesse » des missions où, comme le rappelle Guillermo Wilde, le pouvoir tend à devenir plus multifactoriel.

Parmi eux, remplir cet office [il s'agit de la musique] ou avoir un métier manuel n'est pas infamant. Certains, même s'ils sont caciques, ont coutume d'opter pour le poste de tambour ou de joueur de flûte. Avoir quelque métier, voilà la noblesse [*El tener algún oficio es nobleza*]. L'Indien qui n'a aucune fonction, ni républicaine, ni manuelle, est nommé *avarei*, ce qui signifie homme ordinaire, plébéien, sans nom, sans être, sans entité. Les autres les traitent comme sont traités les soldats du rang vis-à-vis des officiers dans les milices espagnols ou plus bas encore, alors que ceux qui ont un métier sont traités comme des officiers militaires. Même les caciques sont honorés d'avoir quelque métier<sup>2635</sup>.

Dans la définition du pouvoir natif au sein des Réductions, confluent la légitimité fondée sur le charisme, la générosité et la dextérité guerrière [il faudrait ajouter ici l'éloquence], le respect dérivé de la possession d'un poste issu du *cabildo*, de la structure militaire et ecclésiastique, l'exercice d'un métier ou enfin la maîtrise de techniques telles que l'écriture<sup>2636</sup>.

Avec l'émergence à terme d'une authentique conscience de classe nobiliaire parmi les petits caciques en perte de vitesse, leur rivalité vis-à-vis des *mandarines* aux origines plébéiennes et au comportement parfois excessif (des *corregidores* non nobles ou majordomes sont destitués pour excès d'autoritarisme, tandis que des secrétaires municipaux restent en poste durant des décennies) finit par toucher jusqu'aux enfants

<sup>2634</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 111, 117-120, 229-230 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 140, 147-151 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 248-249, 276-277 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 17r-20r ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 199 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 500 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 94. Sur les artisans, consulter SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 323-325.

<sup>2635</sup> CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 92. « Entre ellos tener este oficio ni otro alguno mecánico, no es vileza. Algunos, aunque sean caciques, se suelen hacer tamborileros o flauteros. El tener algún oficio es nobleza. Al indio que no tiene algún oficio, o de república o mecánico, lo llaman *ava rei*, que quiere decir hombre ordinario, hombre plebeyo y sin nombre, sin ser, sin entidad. Los tienen entre sí como en la milicia española, entre los militares al soldado raso respecto a los oficiales, y aun en menos, y a los que tienen oficio, como a los oficiales de milicia. Hasta los caciques tienen por honra el tener oficio. » Cette remarque est une véritable obsession chez Cardiel, présente dans presque tous ses écrits. Sur le champ lexical guarani du pouvoir et les tensions qui en résultent, voir CHAMORRO Graciela, « De señores y vasallos: rangos sociales en la lengua guaraní misionera », in MARTÍNEZ Cecilia et VILLAR Diego (dir.), *En el corazón de América del Sur: antropología, arqueología, historia*, Santa Cruz : UAGRM, 2015, vol. 2, p. 113-140 ; SARREAL Julia, « Counting Heads: Indigenous Leaders in the Guarani-Jesuit Missions », in BORUCKI Alex (dir.), *The Río de la Plata from Colony to Nations: Commerce, Society, and Politics*, New York : Palgrave MacMillan, 2021, p. 31-52.

<sup>2636</sup> WILDE, « Entre las tipologías », *art. cit.*, p. 44. « En la definición del poder nativo de la Reducción confluyen la legitimidad basada en el carisma, la generosidad y la destreza guerrera, el respeto derivado de poseer un cargo del *cabildo*, la estructura militar y eclesiástica, el ejercicio de algún oficio, el conocimiento de técnicas como la escritura. »

et aux femmes<sup>2637</sup>. Comme nous avons déjà pu le souligner, et là encore selon Cardiel, « [l]e plus grand honneur que l'on puisse faire au fils du *corregidor* ou du plus grand des caciques est d'en faire un soprano. Ceux-là sont les érudits du village et l'école d'où sont issus tous les officiers, *alcaldes*, secrétaires, contremaîtres... »<sup>2638</sup>. Dans la mesure où les écoliers sont déjà mieux nourris et habillés que les autres, fréquentent tous les jours la table des Pères en leur faisant la lecture et siègent à l'église séparément du reste de la jeunesse indienne, il n'est pas difficile d'imaginer la lutte qui a pu s'établir entre caciques et bureaucrates pour consolider et perpétuer leur rang au sein des missions. Sánchez Labrador décrit d'ailleurs un dialogue où un contremaître-tisserand (*alcalde*) fait un véritable sermon à ses apprentis en leur vantant un statut social enviable, mais que tous n'atteindront pas. Il nous apprend aussi l'existence d'un *cabildo de los muchachos* (*cabildo mîrî*) formé d'une quinzaine de jeunes gens, assortis d'apprentis officiers des milices et dont les règlements jésuites font effectivement état<sup>2639</sup>. Il est ici très difficile d'imaginer qu'ils n'aient pas constitué une antichambre du pouvoir politique. Or, si la tripartition ou quadripartition (nobles, bureaucrates et petit peuple, dont une petite fraction de « nouveaux chrétiens ») de la société missionnaire se joue dès le plus jeune âge de ses habitants, elle s'est également traduite au niveau des rapports entre genres.

En théorie pourtant, les femmes devraient se trouver exclues de ces intrigues de pouvoir. Outre le fait que la documentation jésuite les évoque rarement, car elles ne sont pas concernées par le tribut, elles n'ont que très exceptionnellement accès au caciquat (dans le cas d'une succession difficile), sont exclues du *cabildo* et de la milice, mais aussi des rangs de l'école et donc des tâches spécialisées liées à la liturgie ou à l'artisanat<sup>2640</sup>. Elles ont pourtant joué un rôle de premier plan, non seulement à travers le maintien souterrain et durable de la polygamie nobiliaire, dont nous avons vu que les manuels de confession portaient la trace, mais aussi en tant que boucs émissaires des rivalités politiques masculines, se traduisant par des condamnations arbitraires à des châtiments corporels et des peines d'emprisonnement. Dans ce contexte hostile, les femmes semblent avoir principalement orienté leurs efforts vers l'obtention de

<sup>2637</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones, *doc. cit.*, p. 782-783 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 423-424.

<sup>2638</sup> CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 281. « La mayor honra que se le puede hacer al hijo del corregidor o del mayor cacique es hacerle tiple. Éstos son los doctos del Pueblo y la oficina de donde salen todos los oficios de alcaldes, escribanos, sobrestantes, etc. »

<sup>2639</sup> OLIVER, Breve noticia, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 20r-20v ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 217 ; SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 314-315, 320-321, 332-333 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 94. Le sujet fondamental des enfants dans les Réductions a peu été traité jusqu'à présent, à l'exception de BRIGIDI Bianca H., *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças guarani (XVII)*, Mémoire en Histoire sous la direction de Maria Cristina Razzera dos Santos, Porto Alegre : PUCRS, 2005.

<sup>2640</sup> TAKEDA, « Cambio y continuidad », *art. cit.*, p. 62-65 ; SARREAL, « Caciques as Placeholders », *art. cit.*, p. 238-239 ; TAKEDA, « Los padrones de indios », *art. cit.*, p. 73, 77 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 572, 578. Sur les femmes guarani, des recherches ont été réalisées par TRIBALDOS SORIANO Rosa, *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 Arillaga, Alicante : Universitat d'Alacant, 2010 ; RAMOS, *Tribunal de género*, *op. cit.*

véritables espaces d'autonomie, soit par le biais de la prédication, comme nous l'avons vu, soit par l'adhésion ambiguë au *kotyguasú* ou *casa de recogidas*, dispositif de réclusion implanté par les ignatiens au début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2641</sup>. Inspiré de structures coloniales et métropolitaines, le « grand quartier » (*koty-guasú*) vise originellement à compenser un ratio démographique exagérément féminisé, en raison des campagnes militaires, épidémies et apostasies marquant cette période. Les célibataires, veuves et orphelines y sont concentrées, parfois par centaines, pour s'y consacrer à la dévotion et au tissage, sous l'égide d'une « directrice » (*directora*) choisie par le curé. En dépit du caractère répressif de l'institution, qui « accueille » des non-Guarani et des délinquantes de droit commun, l'accès à des vêtements et à des rations de choix, à une sorte d'autarcie et à une proximité vis-à-vis des jésuites, a pu rendre attrayant ce mode de vie alternatif<sup>2642</sup>. N'oublions pas, à ce propos, que l'autorité des femmes guarani, au moment du contact comme dans l'ethnographie, est principalement associée à des fonctions spirituelles<sup>2643</sup>.

À la lecture de ce panorama complexe émerge la sensation d'une communauté missionnaire « en miettes », beaucoup plus fragmentée que ce que les jésuites veulent bien admettre. Ce constat reste pertinent mais, toujours dans l'optique de notre lecture de la ménagerie symbolique, il serait naïf de partir à la recherche d'un « bestiaire des caciques », des officiers municipaux ou des femmes, sans prendre en compte les liens souterrains qui unissent chacun de ces secteurs. Ils exigent une approche holiste, que l'historiographie la plus récente appelle vivement de ses vœux<sup>2644</sup>. De fait, pour Cardiel, les caciques construisent des chapelles sur leurs terres, tandis que les sacristains sont aussi des artisans-couturiers et les miliciens des dévots de saint Michel<sup>2645</sup>. De la même façon, les *Diálogos en guaraní* mettent en scène des charpentiers plaçant leur travail sous la protection de leur patron saint Joseph, un cacique faisant construire une chapelle et donnant un sermon dans les *yerbales*, une mère de famille critiquée par une dévote à propos de l'éducation désastreuse de ses enfants, ou encore des adolescents chargés de retrouver et de capturer l'un des leurs, ayant négligé l'assiduité aux champs et à la

<sup>2641</sup> QUARLERI Lía, « Castigos físicos y control de los cuerpos: mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial », *Temas Americanistas*, vol. 40, 2018, p. 239-264 ; p. 249-250, 256-257, 261-263 ; QUARLERI Lía, « Castigos, fugas y resistencias femeninas en el Río de la Plata colonial: mujeres indígenas y españolas en historias conectadas », *Descentrada*, vol. 3, n° 2, 2019. Sur la répression de la polygynie traditionnelle guarani, voir notre chapitre 6.

<sup>2642</sup> BAPTISTA Jean T. et AL., « Mulheres indígenas nas missões: patrimônio silenciado », *Revista de Estudos Feministas*, vol. 27, n° 3, 2019 ; p. 5-6 ; AVELLANEDA Mercedes et QUARLERI Lía, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *História Unisinos*, vol. 24, n° 3, 2020, p. 365-378 ; p. 367-374. Preuve de l'importance de cette institution, le fait que celle-ci survit plusieurs décennies à l'expulsion des jésuites.

<sup>2643</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 201-202 ; DECKMANN FLECK Eliane C., « Mulheres que sonham - visionárias e convertidas (Reduções jesuítico-guaranis, século XVIII) », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 146-157 ; p. 151, 154, 156 ; GOROSITO KRAMER Ana M., « Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión », *Avá*, vol. 9, 2006, p. 11-27 ; p. 20.

<sup>2644</sup> TAKEDA, « Cambio y continuidad », art. cit., p. 75 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, op. cit., p. 27-42 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », art. cit., p. 590-591.

<sup>2645</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 177-179 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 472-474.

prière<sup>2646</sup>. Bien que chacun de ces cas semble déconnecté des autres, tous partagent un point en commun, que la documentation jésuite et l'ethno-histoire ont jusqu'à présent négligé : l'appartenance de tout cet éventail de personnages aux deux congrégations religieuses laïques qui structurent en arrière-plan l'ensemble de la vie civile et religieuse des Réductions. C'est en effet dans ces cercles transversaux que se retrouve l'élite de l'élite, à savoir les caciques, *cabildantes*, musiciens, artisans, *recogidas* mais aussi plébéiens de tous âges et des deux sexes, réunis par leur adhésion au projet de société promu par la Compagnie de Jésus. La correspondance des chiffres est de ce point de vue très frappante : 10% de la population ferait partie de ces cénacles, soit la même proportion que celle des Indiens lettrés, des « nobles » au sens large ou des *recogidas* du *kettyguasú*<sup>2647</sup>.

Or, contrairement aux autres secteurs, les congrégationnistes n'ont pas laissé de traces dans les recensements, où leur affiliation n'est pas indiquée. À l'inverse des caciques et des *cabildos*, prompts à prendre la plume en guarani ou en espagnol afin de défendre leurs intérêts auprès des autorités coloniales voire métropolitaines, les dévots n'ont écrit que dans leur langue et à destination d'un lectorat interne aux Réductions. Cette relative discrétion documentaire explique pourquoi on ne sait à peu-près rien de la dynamique politico-culturelle propre à ces cercles pourtant décisifs, auxquels aucune monographie et à peine quelques articles ont été jusqu'à présent consacrés<sup>2648</sup>. De notre point de vue, ce silence découle aussi du poids tenace d'une représentation commune, selon laquelle la conversion au christianisme aurait impliqué, chez les Guarani, la mise en place d'une distinction inédite entre pouvoir politique et pouvoir religieux, celui-ci devenant le privilège des seuls jésuites à l'issue de la défaite supposée des chamanes<sup>2649</sup>. Cependant, nous allons le constater, les congrégations constituent l'espace dans lequel se joue le « monopole de l'administration du sacré », comme l'a désigné Guillermo Wilde, et où les querelles politiques prennent des atours religieux. Si, comme nous le supposons, une réforme de la pastorale missionnaire a eu lieu au début du XVIII<sup>e</sup>

<sup>2646</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 87-89, 180-187, 242-243 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 135-146.

<sup>2647</sup> BOHN MARTINS Maria C., « Da Virgem e de São Miguel: congregações leigas nas Reduções jesuítico-guaranis do Paraguai », in *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*, Belo Horizonte : ANPHLAC, 2002, p. 1-17 ; p. 9 ; WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 84-85 ; BAPTISTA et AL., « Mulheres indígenas », *art. cit.*, p. 5-6.

<sup>2648</sup> LEONHARDT Carlos, *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires : s.e., 1931 ; MARTINI Mónica P., « Las cofradías entre los indios de las misiones jesuíticas guaraníes », *Archivum*, vol. 16, 1992, p. 109-126 ; BOHN MARTINS, « Da Virgem e de São Miguel », *art. cit.* ; DECKMANN FLECK Eliane C., « De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII) », *Estudos Feministas*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 617-634 ; TAKEDA Kazuhisa, « The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians », *Confraternitas*, vol. 28, n° 1, 2017, p. 16-39 ; 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<sup>e</sup> siècle*, Tours : Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 135-180. Un ouvrage monographique attend encore de se voir consacré à ce sujet décisif, afin d'appréhender à sa juste dimension la vie interne des Réductions.

<sup>2649</sup> GOROSITO KRAMER, « Liderazgos guaraníes », *art. cit.* ; WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 97-98, 125-130.

siècle et s'est traduite par le recours à l'*exemplum* animalier, les congrégations ont dû constituer une arène rhétorique de choix pour les secteurs rivaux de l'élite indienne<sup>2650</sup>.

Les travaux précieux des médiévistes nous apprennent en effet que l'*exemplum* a principalement été consommé par les confréries européennes, grandes actrices du processus de compilation, déclamation et réécriture exemplaire en métropole, tandis que la tendance des élites de l'Ancien Monde à mettre en scène leur prestige par le biais d'un bestiaire aristocratique est bien connue et documentée<sup>2651</sup>. Qu'en a-t-il été dans les Réductions ? Comment les congrégations ont-elles reçu la « parole nouvelle » des législateurs ontologiques indiens tels qu'un Vázquez ou un Yapuguay ? Autour de quel type de ménagerie et pour quelles raisons ? Dans quelle mesure ces référents leur ont-ils permis de se distinguer du reste de l'oligarchie et du petit peuple des missions ? Et avec quels liens avec les phénomènes que nous avons déjà pu observer au cours de notre étude, parmi lesquels un accès à l'équitation réservé aux hommes de confiance des jésuites, des divergences majeures dans la réception de l'anthropologie chrétienne, une scission identitaire entre chasseurs et pasteurs ou encore des tensions à propos du statut et de la proximité accordés au bétail ? Comment, enfin et surtout, les jésuites se sont-ils positionnés face aux congrégations en tant qu'espaces d'autonomie indienne ?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous concentrerons à présent sur les documents en guarani explicitement rattachés aux congrégations, comme les chapitres spécifiques des catéchismes et des manuels de vie chrétienne ou les sermons dits *ad status*, réservés à un public de dévots. Nous avons eu l'occasion de la souligner dans deux autres études, cette démarche permet de saisir l'ampleur de la culture corporatiste des cercles laïques indiens<sup>2652</sup>. Après en avoir retracé la genèse, le fonctionnement et le rôle spécifique dans la délégation sacramentelle et pastorale (au sens liturgique mais aussi zoo-technique du terme), nous formulerons l'hypothèse selon laquelle les dévots entretiennent un lien spécifique et minoritaire, car élitaire, envers le bestiaire lié aux *pecora*, c'est-à-dire aux animaux domestiques venus d'Europe. Cette sensibilité est ici particulièrement liée à la figure du mouton, dont nous étudierons le développement symbolique sous l'égide du cacique Vázquez et de son si célèbre sermon sur le « Bon Pasteur », considéré comme le sommet de l'art rhétorique missionnaire. Nous verrons alors que le pastoralisme ne constitue pas la seule allégorie directrice manipulée par les

<sup>2650</sup> WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 139.

<sup>2651</sup> DESSI ROSA M., « *Exempla* et pratiques sociales à la fin du Moyen Âge : à propos de l'usage des *exempla* dans les confréries (Italie, XV<sup>e</sup> siècle) », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 309-330 ; NOGALES RINCÓN David, « Representación animal y relaciones de poder en la Península ibérica durante la Edad Media », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 253-290.

<sup>2652</sup> BRIGNON Thomas, « La reducción como incorporación: nuevas fuentes documentales en lengua guaraní para el estudio de las congregaciones indígenas (misiones jesuíticas del Paraguay, siglo XVIII) », in ALCÁNTARA ROJAS Berenice et AL. (dir.), *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, Mexico : UNAM, 2022, p. 281-318 ; BRIGNON Thomas, « Noblezas en pugna: conflictos en torno a la traducción de la reina de las aves en las misiones jesuíticas de los guaraníes (Paraguay, siglos XVII y XVIII) », *eHumanista*, vol. 52, 2022, p. 116-134.

secteurs dévots, les oiseaux jouant aussi un rôle de premier plan dans leur rapport symbolique à la faune paraguayenne. Cela sera pour nous l'occasion de souligner la présence d'importants espaces d'ambiguïté dans le propos des congrégationnistes où, aux côtés de la traditionnelle colombe, apparaissent des figures de perroquets et de rapaces étonnamment proches de l'animisme et d'une exaltation de la prédation, que nous attribuerons à une résurgence paradoxale des valeurs aristocratiques du caciquat. Ce faisant, nous pourrions relire à nouveaux frais le document avec lequel nous avons introduit cet étude et qui, souvenons-nous, mettait en scène un noble dévot, déclamant en 1633 un discours où il plaçait sa conversion sous l'égide des moutons et des oiseaux.

### 3.2.1. Garder les bêtes, les hommes et la foi ?

Si l'on suit Bernard Dompnier et Paola Vismara, les confréries au sens large sont « un genre de regroupement [...] laïc, tourné vers le perfectionnement moral, la dévotion, l'assistance, la charité » dont la systématisation est contemporaine de celle de l'*exemplum*, vers le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2653</sup>. En dépit d'une grande diversité de publics (par âge, par genre, par état), d'objectifs (professionnels ou dévotionnels), de rattachements institutionnels (corporatifs, paroissiaux, universitaires) et de contextes (urbain, rural), ces organisations partagent à l'origine le souhait de fonder une parenté spirituelle liée à des pratiques religieuses et à des intérêts sociaux communs. Sans entrer dans le détail d'un champ historiographique intensivement exploré par les médiévistes, retenons que l'époque moderne coïncide avec une réactivation et une verticalisation du grand élan associatif hérité des siècles précédents<sup>2654</sup>. À la suite du Concile de Trente, le Vatican s'attache en effet à faire des confréries un instrument de choix dans la lutte contre la Réforme, au prix d'une centralisation et d'un contrôle inédits de leurs membres. Une fois de plus, c'est la Compagnie de Jésus qui s'est acquittée de cette tâche, à travers la création et la promotion d'un type spécifique de confrérie contre-réformiste, désigné par le terme de congrégation mariale ou de « sodalité »<sup>2655</sup>. Établie en 1563 au Collège romain par le professeur Jean Leunis, la *Prima Primaria* expérimente un modèle inédit,

<sup>2653</sup> DOMPIER Bernard et VISMARA Paola, « De nouvelles approches pour l'histoire des confréries », in DOMPIER Bernard et VISMARA Paola (dir.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne, mi-XV<sup>e</sup> - début XIX<sup>e</sup> siècle*, Rome : École Française de Rome, 2008, p. 405-423 ; p. 405-406 ; pour une introduction à ce vaste sujet, voir EISENBICHLER Konrad (dir.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Leyde - Boston : Brill, 2019.

<sup>2654</sup> TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », *art. cit.*, p. 20-21 ; sur cet aspect institutionnel, manifesté par le contrôle direct des évêques, consulter BLACK Christopher F., « Introduction: The Confraternity Context », in BLACK Christopher F. et GRAVESTOCK Pamela (dir.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot : Ashgate, 2006, p. 1-34.

<sup>2655</sup> CHÂTELLIER Louis, « À l'origine d'une société catholique : le rôle des congrégations mariales aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », *Histoire économique et Société*, vol. 3, 1984, p. 203-220 ; p. 203-206 ; CASTAGNET-LARS Véronique, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite : les congrégations mariales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in GARNIER Bruno et KAHN Pierre (dir.), *Éduquer dans et hors l'école : lieux et milieux de formation, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 49-72 (accès en ligne sans pagination) ; TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », *art. cit.*, p. 23-24.



à mi-chemin entre la confrérie laïque médiévale et le tiers-ordre régulier, intimement lié aux structures pédagogiques jésuites et dont le pape Grégoire XIII exige à partir de 1584 la généralisation à l'échelle mondiale et au-delà des seuls étudiants. Comme le souligne Louis Châtellier, en dupliquant cette structure partout où agissent les Pères, en incluant désormais les nobles, les bourgeois, les artisans, les paysans et les femmes, l'objectif est de diffuser par leur intermédiaire la pratique de la confession et de la communion fréquentes, pour « proposer un nouveau modèle d'homme chrétien »<sup>2656</sup>.

Plus encore qu'en métropole, cette fonction d'encadrement doctrinal a joué un rôle central dans l'évangélisation de l'Amérique hispanique, où les confréries de tous types sont placées sous le contrôle du Conseil des Indes, en vertu du *Real Patronato*. Dans le Nouveau Monde, ce n'est en effet plus la lutte contre le protestantisme qu'il s'agit de mener, mais bien l'évangélisation et l'acculturation des Indiens, par le biais de cercles censés inculquer les vertus civiques chrétiennes (*policía cristiana*), notamment en contexte rural, tandis que les esclaves, mulâtres et *castas* sont réunis dans leurs propres confréries et que les villes coloniales reproduisent un réseau péninsulaire réservé aux Espagnols et à leurs descendants<sup>2657</sup>. Si ces structures ont beaucoup été étudiées dans le contexte de la Nouvelle-Espagne et du Pérou andin, le Río de la Plata n'a que peu attiré l'attention des spécialistes, principalement autour des Indiens du piémont de la Cordillère et des afro-descendants de Buenos Aires<sup>2658</sup>. Pourtant, dès 1609, les jésuites de Diego de Torres Bollo envisagent déjà d'établir des « sodalités » dans leurs futures Réductions et en fondent une à Asunción en 1628 avec l'aide des Guarani chrétiens, peu avant que Montoya ne crée la première congrégation missionnaire, au Guayrá<sup>2659</sup>.

Cet oubli de l'associationisme marial guarani est d'autant plus surprenant que son succès est fulgurant, de telle sorte qu'il n'est pas exagéré d'affirmer que, tout au long de l'époque coloniale, le plus grand nombre de congrégationnistes du Paraguay

<sup>2656</sup> CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 209. L'étude des profondes conséquences sociales de ce mouvement congrégationniste a occupé de nombreux historiens, parmi lesquels se distinguent VILLARET Émile, *Les congrégations mariales : des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus, 1540-1773*, Paris : Beauchesne, 1947 ; CHÂTELLIER Louis et CHÂTELLIER-SCHON Annik, *L'Europe des dévots*, Paris : Flammarion, 1987 ; GUTTON Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII<sup>e</sup> siècle : construire le Ciel sur la Terre*, Paris : Belin, 2004.

<sup>2657</sup> VEGA Walter, « Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica », *Diálogos*, vol. 1, 1999, p. 137-152 ; p. 138, 144 ; TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », *art. cit.*, p. 16-20, 30-31. Pour un abordage plus général, voir GUARDA Gabriel, *Los laicos en la cristianización de América: siglos XV-XIX*, Santiago du Chili : Universidad Católica de Santiago de Chile, 1973 ; ÁLVAREZ GILA Óscar et AL. (dir.), *Devoción, paisanaje e identidad: las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XIX)*, Bilbao : Universidad del País Vasco, 2014.

<sup>2658</sup> LUCA María C. de, « Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis », *Cambios y Permanencias*, vol. 1, 2010, p. 94-117 ; p. 101-104. D'un état de l'art pléthorique, il ne nous est ici possible que de retenir les contextes suivants, via CELESTINO Olinda et MEYERS Albert, *Las cofradías en el Perú: región central*, Francfort : K.D. Vervuert, 1981 ; FOGELMAN Patricia A., « Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial », *Andes, Antropología e Historia*, vol. 11, 2000, p. 179-207.

<sup>2659</sup> LEONHARDT, *Bosquejo histórico*, *op. cit.* ; MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 110-111 ; LOPES DE CARVALHO Francismar A., « Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas Reduções jesuíticas da Amazônia Ocidental (ca. 1638-1767) », *Revista de História*, n° 173, 2015, p. 175-210 ; p. 183-186 ; TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », *art. cit.*, p. 24-29.

et du Río de la Plata se situe dans les Réductions. Leur histoire est de surcroît tout à fait explicitement retracée par Montoya lui-même dans sa *Conquista* puis dans l'*Historia* de Del Techo, deux récits qui, rappelons-le, ont été traduits en guarani. Nous y lisons que, dès la décennie 1630, chacune des Réductions dispose de sa propre « sodalité », mise en place par les 12 adultes les plus dévots de chaque village. D'abord placées sous la titulature de la Vierge de Loreto, dont Torres Bollo était tout particulièrement dévot, elles se diversifient petit à petit avec la refondation des missions et l'arrivée des Pères allemands qui, tel Sepp, promeuvent leurs propres cultes mariaux, à l'image de Notre Dame d'Altoetting<sup>2660</sup>. Dans les années 1660, un certain Pablo Antonio Palerm, Père à propos duquel on sait peu de choses, aurait promu la duplication de chaque « sodalité » avec la création d'une section spécifiquement dédiée aux enfants et adolescents de 12 à 30 ans, placée sous la tutelle de l'archange Saint-Michel. En 1669, ce maillage a été généralisé, lorsque le Procureur Cristóbal Altamirano obtient le rattachement officiel de toutes les congrégations des Guarani à la *Prima Primaria* romaine, évènement qui est fêté en grande pompe lors de l'arrivée des certificats d'agrégation en 1672-1675, exhibés, embrassés et copiés massivement à l'occasion d'une procession à travers tout le district missionnaire. En 1716, le pape Clément XI émet enfin un bref étendant ce privilège aux Indiennes dévotes, sur intercession directe du Général Tamburini et alors même que la Compagnie ne reconnaît ses « sodalités » féminines qu'à partir de 1751<sup>2661</sup>. Mais voyons comment la *Conquista guarani* de 1733 présente les associations indiennes au descendants de leurs fondateurs, près d'un siècle exactement après que Montoya a pris l'initiative de les créer. L'extrait suivant se rapporte à la Réduction de Loreto et à ses 12 premiers dévots, évoqués comme des modèles quasiment apostoliques, se pliant déjà aux formules de consécration et autres tirages de saints d'usage en métropole<sup>2662</sup>.

À l'origine, on ne donna la cédule [*kuatia*] qu'à 12 personnes seulement, avant que d'autres ne décident à leur tour de se consacrer à la Vierge en la choisissant comme véritable maîtresse [*ojaretéramo*]. Ils ne faisaient pas ce choix en vain, et l'honoraient parfaitement. Ils s'exerçaient à la vertu, la priaient sans cesse en lui demandant comment ils pourraient lui obéir. Ils se confessaient et communiaient encore et encore. Leur conduite ne connaissait pas le vice et, quand un Père les réprimandait, ils lui répondaient simplement : « Mon Père, en vérité je suis un vassal de la Vierge [*Tupãsy voja rako che*], c'est impossible que je me comporte de la sorte ». C'est ce que disaient également les futurs vassaux de la Vierge en tirant au sort leurs saints : « quelle chose tout à fait horrible cela serait, mon Père, qu'en raison de ma bêtise je désire agir de telle sorte une fois devenu vassal de la sainte Vierge. Il n'est pas possible qu'un vice me terrasse », disaient-ils. Tel était l'amour de ces gens pour la Vierge et les honneurs qu'ils lui offraient. Non seulement les adultes, mais aussi les jeunes garçons et les jeunes filles appelaient alors la Vierge

<sup>2660</sup> WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 166-169. Chaque mission disposait de fait de sa propre avocation mariale, tandis que toutes les congrégations dites de saint Michel étaient placées sous un patronage unique.

<sup>2661</sup> LEONHARDT, *Bosquejo histórico*, *op. cit.* ; MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 111, 119-120 ; CASTAGNET-LARS, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite », *art. cit.*

<sup>2662</sup> CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 208-209.

« notre mère » [*oresy* : noter qu'il s'agit ici d'une seconde personne du pluriel qui exclut l'interlocuteur], en la considérant comme telle<sup>2663</sup>.

Ne serait-ce qu'en raison de ces singularités, les congrégations missionnaires méritent une étude poussée. Fondées en même temps que leurs équivalents créoles, elles sont très précocement intégrées au réseau associatif romain et se caractérisent par leur mixité, leur forte indépendance vis-à-vis des Collèges et leur caractère transversal puisque, contrairement aux standards coloniaux, elles ne séparent pas les nobles et les artisans, ni les femmes. Elles n'en demeurent pas moins exclusives, en ne réunissant qu'environ un habitant sur dix des Réductions, chiffre déjà considérable (qui équivaut théoriquement à près de 14.000 personnes vers 1730) et qui correspond à ce que l'on sait du réseau congréganiste des grandes villes européennes du XVII<sup>e</sup> siècle, à l'image d'Anvers<sup>2664</sup>. Comme nous allons le constater, bien que situées à la marge du monde colonial, les « sodalités » guarani disposent en réalité d'une infrastructure, de moyens matériels et d'une discipline interne qui rappellent ceux des principaux centres urbains. Elles constituent d'ailleurs l'un des rares pans de la vie des Réductions étant soumis à l'autorité des évêques, qui les examinent lors de leurs visites dans le but de contrôler la gestion financière ignatienne de ces opulentes associations<sup>2665</sup>. En dépit d'un droit de regard extérieur et de la magnitude de leurs enjeux humains et économiques, la vie interne des « sodalités » est presque totalement méconnue, comme le remarque Wilde.

Les congrégations, appelées confréries dans les villes ibéro-américaines, furent des associations d'aide mutuelle propres aux Réductions, destinées à mobiliser la dévotion de certains saints et invocations. Leurs membres formaient un secteur très proche des prêtres et pouvaient exercer quelques fonctions religieuses

<sup>2663</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 297r-297v. « *Ijypýramo 12 upe ñote kuation orome'ë, aipo rire ambua'e ae ojoupive oñeme'ë Tupäsy ojaretéramo iporavóvo. Ndoiporavói teĩ, ombojerovia katu ave rano, ha'e teko iporäveva'e rehe oñemomburu katu haguã rehe oñomongeta py'i, oporandu ojoupe marã ñavë omboaguyje herekovóne. Oñemombe'u, ha'e oTupãra py'i py'i. Ndojehuíramo heko pype teko aiví amo, ha'e Pa'i oporandúramo hese ichupe, "Tupäsy voja rako che, ndikatúí cherúva aipórami chereko haguãma", he'i ñote Pa'i upe iñembojevývo. Aipo he'i ave akói Tupäsy vojarã Santo pysyka, "mba'e pichyvyete amo cherúva, chetavýramo Tupäsy marãneý vojáramo cherekose riréramo. Ndjávi teko aiví amo upe che aguyje haguãma", ojávo. Ninungári ko mbya Tupäsy rayhu, ha'e imbojerovia háva. Na okakuava'e ñote ruguãí, kunumi, ha'e kuñataí ave rako "oresy" he'i Tupäsy upe ohenóramo osýramo herekóvo anga.* » L'utilisation d'une formulation exclusive souligne bien ici le caractère élitaire de ces cercles.

<sup>2664</sup> LEONHARDT, *Bosquejo histórico*, *op. cit.* ; CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 210 ; BOHN MARTINS, « Da Virgem e de São Miguel », *art. cit.*, p. 9 ; CASTAGNET-LARS, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite », *art. cit.* Les organisations européennes étudiées par Castagnet-Lars ne sont pas mixtes (les jésuites n'ayant en théorie pas de juridiction pédagogique sur les jeunes filles) et, outre les classes d'âges, elles segmentent rigoureusement nobles, ecclésiastiques, bourgeois, artisans, paysans... Sur la proportion de congréganistes indiens au sein des Réductions, des estimations alternatives évoquent 30 à 40% de leur population, chiffre qui nous paraît exagéré, eu égard à la surcharge liturgique qu'implique chaque dévot en termes de confessions et de communions. Martini évoque 3.000 membres pour la seule confrérie de saint Michel à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Voir MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 119-120 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 86-89 ; WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 153.

<sup>2665</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 18-19, 63, 69-70 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 11r-11v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 694-696, 739 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 595 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 362-364, 516-517 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 255 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 539. Les biens des congrégations étaient conservés dans un coffre dont seul le curé de la mission avait la clé. Leur gestion était supervisée directement par le Supérieur des Réductions.

basiques. Malgré leur importance, ces associations ont été peu étudiées et nous disposons essentiellement d'études descriptives fondées sur des fragments généraux des chroniques et lettres jésuites, sans référence à un fonctionnement interne ni interprétation de leur rôle dans la construction de la société et la culture missionnaires<sup>2666</sup>.

Ces congrégations sont sur le même pied que toutes celles qui ont été érigées dans presque toutes les Maisons de la Compagnie de Jésus, et elles sont divisées en plusieurs classes. Il y en a une pour les jeunes gens, depuis 12 ans jusqu'à 30, et elle est sous la protection du Prince de la Milice céleste. Toutes les autres sont sous celle de la Mère de Dieu. On n'y reçoit que ceux qui se distinguent par leur charité envers le prochain, par leur zèle pour le bon ordre et pour la conversion des infidèles, et par leur assiduité à s'approcher des Sacrements<sup>2667</sup>.

Le brouillard entourant les congrégations indiennes est lié au fait qu'à l'inverse des confréries créoles, dont nous conservons les actes rédigés en castillan (telle celle de Corrientes), les dévots guarani n'ont laissé de traces que dans les sources religieuses écrites dans leur langue<sup>2668</sup>. De ces activités, les écrits apologétiques des Pères offrent un portrait stéréotypé, répétitif, dont les lignes précédentes sont un échantillon fidèle. Remarquons qu'il y est fait référence à des documents ou des prises de parole (la lettre de consécration ou *carta de entrega*, des sermons-modèles, des discours électoraux) que l'historiographie n'a jusqu'à présent pas localisés mais que nous avons retrouvés dans les sections des manuels de vie chrétienne et des sermonnaires spécialement dédiées aux « sodalités ». À partir de ces écrits, nous avons tenté dans une autre étude de mener à bien la reconstitution du parcours de vie-type d'un congréganiste, de son admission jusqu'à sa mort<sup>2669</sup>. Nous ne pourrions ici en offrir qu'un bref résumé, qui devrait suffire à nous faire prendre la mesure de l'imbrication sociale qui caractérise les « sodalités » vis-à-vis d'autres institutions missionnaires, telles que l'école, la milice, les *cabildos* et, bien entendu, le caciquat, dont l'influence est ici implicite, mais tout à fait décisive<sup>2670</sup>.

À très grands traits, et avec toutes les limites qu'implique le fait de reconstituer un parcours de vie idéal-typique, nous pouvons affirmer que la dévotion d'un jeune Guarani commence véritablement à l'âge de 12 ans, lorsqu'il peut faire son entrée dans la congrégation de l'archange saint Michel. Sollicitée par les parents, l'admission ne se

<sup>2666</sup> WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 137-138.

<sup>2667</sup> CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 2, p. 72. Les congrégations sont évoquées et décrites succinctement par les documents suivants, avec quelques considérations réglementaires : COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 35, 113 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 667 ; TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 586 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 55r-59r ; JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, *op. cit.*, vol. 3, p. 313-323 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 65-67, 269 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 340 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 186-187 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 138-139 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 134-137 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 279 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 125-126 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 519-520.

<sup>2668</sup> LEONHARDT, *Bosquejo histórico*, *op. cit.* ; MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 120 ; TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », *art. cit.*, p. 29-30.

<sup>2669</sup> BRIGNON, « La reducción como incorporación », *art. cit.*

<sup>2670</sup> BOHN MARTINS, « Da Virgem e de São Miguel », *art. cit.*, p. 12-13.

fait que sur avis des Pères et du préfet laïc de la « sodalité »<sup>2671</sup>. Elle implique un examen initial, suivi d'une confession générale et d'une longue période de probation, suivant les codes européens. Il semble raisonnable de postuler que ces modalités de sélection dupliquent celles de l'école missionnaire, avec un primat des jeunes nobles, des enfants d'officiers municipaux, de sacristains ou d'artisans et une minorité de plébéiens jugés prometteurs. C'est ce que laissent penser les *Diálogos en guaraní*, où un maître de chant rappelle aux écoliers qu'en tant que chantres, ils doivent se comporter en lieutenants des anges sur terre (*yvyꝑe Angeles rekoviaetéramo*)<sup>2672</sup>. L'affiliation à la congrégation se voit ensuite symbolisée par une prestation de serment et la remise de la cédule (*kuatia*) de consécration (*ñeme'ê*), où figurent les préceptes que l'impétrant se promet de suivre, et sur lesquels nous allons revenir. Grâce à l'une de ces lettres, localisée dans l'*Educación cristiana* de Providence, nous pouvons affirmer qu'il s'agissait d'un formulaire-modèle, où le nom du candidat, indiqué par l'abréviation latine *nomen nescio*, devait simplement être actualisé<sup>2673</sup>. Le jeune homme prêtait ainsi serment de fidélité à saint Michel en des termes très proches de ceux du caciquat (il devient son *voja*, son « vassal »). L'intérêt spécifique de ce document, incontournable également en Europe et dans le reste du monde colonial, réside dans le fait que les dévots guaraní devaient ensuite le porter à leur cou dans une bourse ou une petite boîte et ne plus jamais s'en séparer, afin d'être enterrés avec lui<sup>2674</sup>. Véritable passeport, il attestait visuellement de leur appartenance à la congrégation et était réputé doté de pouvoirs prophylactiques associés à l'écrit, sur lesquels nous reviendront également. Il s'agissait enfin d'un dispositif de contrôle très efficace, car les jésuites arrachaient en public la cédule des congréganistes hétérodoxes.

Une fois devenu dévot de saint Michel, l'enfant se préparait ensuite, jusqu'à l'âge de 30 ans, à son intégration dans la « sodalité » mariale, dont les rangs étaient en grande majorité issus de l'organisation de jeunesse<sup>2675</sup>. Ces 18 années consistaient alors en une sorte de service paramilitaire directement annexé à la milice, comme le révèle le contenu d'un harangue annuelle consignée par Yapuguay dans ses *Sermones y ejemplós*. Nous y lisons que l'essentiel de l'activité de ces adolescents consistait en une lutte face à des « congréganistes du Diable » (*Aña voja*, soit littéralement « vassaux du Diable »)

<sup>2671</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 367-368. La description des congrégations indiennes que réalise Sánchez Labrador est la plus exhaustive et la plus riche en détails originaux, en comparaison du reste des chroniqueurs.

<sup>2672</sup> ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 123-124.

<sup>2673</sup> ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f°s 94r-94v. Ce texte s'intitule « Consécration à saint Michel » (*San Miguel upe ñeme'ëngáva*) et équivaut environ à un folio. L'archange y est décrit comme « généreux » (*porerekua*) et ayant le dévot « dans sa main » (*ndepópe*). C'est le « vrai cacique » de tous les anges (*Ángeles pavëngatu ruvichavete*) et le « vrai gardien de tous les habitants de la terre » (*yvyꝑegua opakatu rerekuarete*). L'impétrant devient son « serf » (*rembiguái*) et reconnaît saint Michel comme son « véritable maître » (*chejarete*). Il doit l'aider à illuminer sa rationalité (*chearakuaaháva ehesápe*). Ce discours nous semble ici proche de la « prédation familiarisante » (voir notre chapitre 4).

<sup>2674</sup> CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 219 ; MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 112-113 ; VEGA, « Cofradías en el Perú colonial », *art. cit.*, p. 142 ; CASTAGNET-LARS, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite », *art. cit.* Les membres illettrés prêtaient leur serment en répétant puis en mémorisant son contenu, oralisé par un tiers.

<sup>2675</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 328-329.

assimilés comme nous le verrons aux Portugais et Indiens infidèles, mais aussi aux Guarani de mauvaise vie, voire à certains congréganistes renégats<sup>2676</sup>. Souvenons-nous en effet que saint Michel était le patron de l'ensemble des milices missionnaires et avait été associé par Montoya à la guerre contre les *bandeirantes*, tandis que les troupes des missions disposaient d'apprentis officiers dont on suppose aisément qu'ils étaient liés aux « vassaux » de l'archange<sup>2677</sup>. Cela explique pourquoi le texte de Yapuguay rappelle fortement les performances musicales décrites par Cardiel, où la jeunesse des missions se grimait en anges afin de lutter, armes à la main, contre des figurants incarnant des démons<sup>2678</sup>. Le caractère très martial de ces « jeunesses jésuitiques », comme les qualifie Haubert, nous permet de supposer qu'elles n'incluaient pas les adolescentes dans ce service militaire, de la même manière que les femmes étaient exclues de l'école et de la milice<sup>2679</sup>. Les dévotes (et le petit peuple) devaient donc pouvoir accéder aux charges uniquement par le biais des « sodalités » mariales, réservées aux congréganistes adultes.

Celles-ci étaient toutefois encore plus sélectives, exclusives et prestigieuses que leurs équivalents de jeunesse<sup>2680</sup>. Contrairement à ceux-ci, elles incluaient en effet la possibilité d'élire directement, parmi les membres, le préfet et les autres officiers en charge de leur auto-gestion. C'est du moins ce qui ressort de deux discours-modèles que nous avons identifiés dans le sermonnaire de Lima, tous deux associés à la fête annuelle de la congrégation mariale où étaient reçus les nouveaux membres et élus les nouveaux cadres. Nous y retrouvons la même obsession de la lutte contre les « vassaux du Diable » mais aussi d'intéressantes remarques relatives au caciquat<sup>2681</sup>. Il est en effet indiqué aux votants qu'ils doivent élire le préfet en vertu de ses mérites propres et non en raison de liens familiaux ou du seul prestige lié à la noblesse. Comme l'a souligné Véronique Castagnet-Lars, la Compagnie veillait en effet à ce que l'équipe dirigeante de ses « sodalités » appartienne à une petite élite dans l'élite, particulièrement acquise aux Pères et favorisée par le fait que les candidatures devaient être validées par le prêtre chargé de la congrégation<sup>2682</sup>. Quoiqu'il en soit, dans la mesure où le préfet était un officier quasiment comparable à un conseiller municipal (comme eux, il était élu et disposait d'un attribut spécifique, ici un étendard équivalent à celui de l'*alférez real*), il

<sup>2676</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. 11.96-98.

<sup>2677</sup> AVELLANEDA Mercedes, « El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las Reducciones jesuíticas del Paraguay », *Suplemento Antropológico*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 131-175. Selon Avellaneda, saint Michel serait la troisième figure la plus représentée dans l'iconographie missionnaire, après la Vierge et Jésus mais avant saint Ignace. Il incarnerait en effet l'alliance défensive face aux Portugais et au Diable, raison pour laquelle il serait représenté sous les traits d'un milicien.

<sup>2678</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 166-167 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 120-122, 124 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 516 ; voir aussi PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 89-90.

<sup>2679</sup> HAUBERT, *La vie quotidienne*, op. cit., p. 170.

<sup>2680</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 368.

<sup>2681</sup> ANONYME, *Domínicas y sermonario*, doc. cit., p. 379-380.

<sup>2682</sup> CASTAGNET-LARS, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite », art. cit. Les confréries indiennes des Andes étaient sous l'influence directe des *curaca* nobles, situation que les ignatiens voulaient éviter au Paraguay. Voir pour le Pérou les observations de CELESTINO Olinda, « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire », *L'Homme*, vol. 32, 1992, p. 99-113 ; 122-124 ; p. 100-102, 104-105.

est évident que les congrégations reproduisaient, à échelle réduite, les mêmes luttes de pouvoir que celles qui se tramaient dans les *cabildos*. Nous verrons que les « sodalités » disposaient également de membres spécialisés (notamment les infirmiers *keurusuja*), aux compétences leur garantissant un poste stable, à peu-près à l'image des secrétaires ou des majordomes municipaux. Officier ou non (notons que nous n'avons pas trouvé de référence à des élections féminines), le ou la congréganiste dédiait alors sa vie à la dévotion, l'assistance sociale et surtout à l'encadrement du petit peuple afin, à sa mort, de jouir d'un enterrement privilégié, pris en charge par ses confrères ou consœurs et réalisé dans une section à part du cimetière. De son vivant, il se distinguait de la plèbe par ses habits blancs, son rosaire à la main, sa « bourse à reliques » (*bolsa de reliquias*) au cou et, surtout, par une aura d'exemplarité qui en faisait l'auxiliaire privilégié des Pères.

Voilà, à très grands traits, en quoi pouvait consister la destinée moyenne d'un jeune dévot guarani entre les décennies 1660 (date de mise en place de la congrégation de saint Michel) et 1750 (quand apparaissent de nouvelles organisations, liées au Christ de la Bonne Mort et au Sacré-Cœur)<sup>2683</sup>. Le même exercice pourrait être consacré à une orpheline placée au *keotyguasu*, institution presque exclusivement dirigée par des cadres féminins et masculins liés à la coupole des « sodalités » mariales. D'une manière plus statique, d'autres extraits de textes religieux en guarani nous permettent d'envisager la routine de ces cercles, dont nous avons vu à quel point ils synthétisaient et croisaient, comme en modèle réduit, toutes les factions élitaires des Réductions et leurs rivalités. En lien avec le paradigme de *Parakuaa* que nous avons caractérisé plus haut, ces écrits peuvent être identifiés par le fait qu'ils s'adressent uniquement aux Indiens les plus « raisonnables » ou, plus explicitement, aux *Tupãsy voja*, c'est-à-dire aux « vassaux de la Vierge ». C'est par exemple le cas dans les catéchismes écrits par Montoya et Martínez, où les explications les plus poussées relatives au rosaire leur sont réservées, Altamirano soulignant qu'ils sont les seuls en mesure de saisir ce qu'est une indulgence papale<sup>2684</sup>. On retrouve dans ces mêmes textes, et surtout dans les *Educaciones cristianas*, des guides de conduite prescrivant la journée-type du bon croyant, qui doit se rendre sans faute à la messe, avoir chez lui un crucifix, de l'eau bénite et des statues de saints, prier pour les malades et offrir des aumônes aux pauvres, éviter le mensonge, l'oisiveté, le contact avec des Indiens vicieux, prier à chaque repas et avant de se coucher, notamment le rosaire, l'Ave Maria et le Notre Père, consigner enfin soigneusement chaque péché sur la fameuse cordelette à nœuds que nous avons déjà évoquée plus haut. Des traités du même type existent qui expliquent comment assister correctement à la messe ou bien se préparer à la confession, à la communion, au mariage et enfin à la mort<sup>2685</sup>. Yapuguay se fait l'écho enthousiaste de ce programme, en consacrant sa couverture à la Vierge.

<sup>2683</sup> LEONHARDT, *Bosquejo histórico*, *op. cit.*

<sup>2684</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 254-261, 305-315 ; BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 91v-92v, 282v. Chacune de ces sections insiste, au niveau de son contenu, sur le fait que ceux qui y ont accès sont des privilégiés.

<sup>2685</sup> ANONYME, *Educación cristiana [Providence]*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 41r-48v, 51r-55r, 80v-91v.

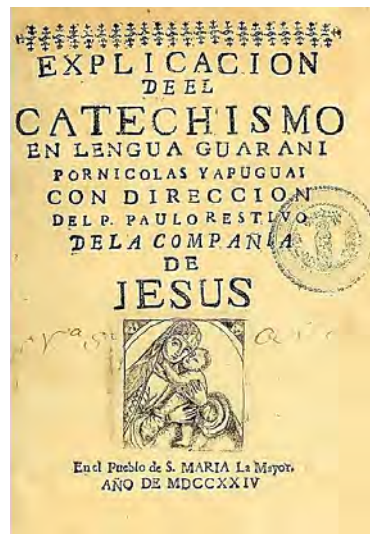


Figure 59 : couverture du catéchisme de Yapuguay (1724)

C'est bien à ce même public (en particulier les jeunes dévots de saint Michel) que s'adresse *Ára poru*, dont la lecture quotidienne vise à encadrer une existence tout entière placée sous l'égide du « bon usage du temps ». Il ressort alors de ces sources le panorama suivant, validé par les écrits normatifs en castillan<sup>2686</sup>. Tout congréganiste, enfant ou adulte, s'engage chaque jour à assister à la messe et à prier le rosaire. Chaque semaine, il doit se rendre à la messe mariale du samedi et à un entretien spécifique que le missionnaire réserve aux « sodalités » le dimanche soir, et où les *exempla* jouent un rôle de premier plan. Chaque mois, il lui faut se confesser et communier, participer à la messe de Requiem pour les défunts et tirer au sort un « saint » (accompagné d'une devise et, le cas échéant, d'une estampe) qui orientera sa dévotion mensuelle et qu'il ajoutera à la collection de reliques qu'il porte au cou. Chaque fois qu'il le pourra, il pratiquera le jeûne, la discipline sanglante pour les hommes, la coupe et le don de ses cheveux pour les femmes. Chaque année, il doit contribuer à la fête spécifique de la congrégation, voter pour ses officiers et, au XVIII<sup>e</sup> siècle, promouvoir la neuvaine de saint François-Xavier, que les jésuites ont rendu obligatoire et que les congréganistes ont pour tâche de populariser en la faisant répéter et intérioriser à la population, par le biais d'une déléation de la lecture dont ils sont devenus spécialistes. Enfin, il doit

<sup>2686</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 158-159, 165-166, 238 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 16v-17r, 38v, 40r, 42r-42v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 600, 678-683 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 299-301, 444-445 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 4-9, 181-208, 234-251, 450-461. Insaurrealde désigne son lecteur comme un « serviteur de la Vierge » (*hembiguái*) et l'invite à lire l'ouvrage tout en « renouvelant sa consécration » à saint Michel (*ndeñeme'ẽ hague mbopyahúvo jepi*). La dévotion à la *novena de San Javier* est rendue obligatoire par le Provincial Aguilar à partir de 1737. Le texte guarani établi par Bernardo Nusdorffer et les modalités de la prière (copiée sur des *tablas* et répétée par un Indien de bonne voix devant une statue) sont consignés dans COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 261-265. Notons enfin que les jeunes dévots se réunissaient, à part, tous les jeudis. Nous renvoyons sur ce point aux précieuses descriptions de SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 354-357.



interrompre ses activités dès qu'un coreligionnaire agonise, afin de l'accompagner et de prendre en charge ses funérailles. Jusqu'à sa propre à mort, à laquelle il se prépare chaque jour, le dévot manifeste un respect maniaque pour les objets de culte, si bien qu'il laisse pourrir les croix vermoulues plutôt que de les brûler et qu'il ne touche les ornements de l'église que par l'intermédiaire d'un mouchoir, afin de ne pas les souiller.

Ce portrait exemplaire peut sembler hyperbolique, tout comme les anecdotes des Pères à propos de leur difficulté à suivre le rythme soutenu qu'impose la dévotion sacramentelle indienne ou autour de ces fidèles mourant en odeur de sainteté, tant au fait de la liturgie qu'ils récitent eux-mêmes des extraits du Rituel romain en latin avant de mourir, un cierge et de l'eau bénite à la main<sup>2687</sup> ! Les indices abondent pourtant, qui permettent d'accorder du crédit à cette ferveur guarani. Il y a par exemple le récit déjà évoqué plus haut de Crisanto Nerenda, majordome de San Luis capturé par les forces portugaises de la guerre guaranitique dans la décennie 1750, et dont le principal grief envers ses geôliers est le fait qu'il ne peut plus se rendre à la messe, se confesser et communier comme l'exige sa qualité de fidèle de la Vierge<sup>2688</sup>. Il y a aussi ces « *papeles de santos* » effectivement conservés dans les archives argentines et récemment mis à jour par Guillermo Wilde et Fabián Vega, trilingues et pieusement pliés<sup>2689</sup>. Il y a enfin toutes les traces matérielles révélées par les inventaires : les 800 exemplaires imprimés de l'*Ára poru*, les dizaines de milliers de médailles pieuses et de rosaires entassés dans les entrepôts des Réductions, le fait que quasiment chacune d'entre elles disposait de reliques spécialement envoyées par Rome et d'indulgences papales conservées comme des trésors. Il y a les dizaines de chapelles couvrant tout le territoire des missions et consacrées à saint Michel et à la Vierge, les centaines de peintures, statues et miniatures domestiques qui leur correspondent. La meilleure preuve de la réalité et de la puissance de ces cercles élitaires reste cependant leurs nombreux costumes d'anges et de démons et, surtout, les richissimes uniformes bleus et étendards blancs, rouges ou jaunes des préfets et autres officiers, parfois jusqu'à six par mission, reluisants de soie et d'argent. On pourrait dire de même des chapelles qu'ils font édifier : à saint Sébastien, à sainte Barbe, mais aussi aux martyrs du Ka'aro, dont les dévots uruguayens ont les restes<sup>2690</sup>.

Une telle débauche de moyens prend parfois des dimensions massives, comme lorsque les missions de Santa Ana et Loreto se lancent, en 1747, dans une compétition pour déterminer laquelle des deux congrégations mariales organisera la procession du Vendredi saint la plus faste<sup>2691</sup>. Si l'historiographie a mis en avant le rôle structurant

<sup>2687</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 278-281.

<sup>2688</sup> GRIS DA SILVA, *O « indio historiador »*, *op. cit.*, p. 85, 100-101, 143.

<sup>2689</sup> WILDE et VEGA, « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno », *art. cit.*, p. 463, 476 ; WILDE et VEGA, « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní », *art. cit.*

<sup>2690</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 31, 91, 98-99, 119-120, 130, 138, 142, 189, 200, 222, 263, 279, 281, 284-285, 294, 307, 316, 324-327, 335-336, 346, 355, 357, 363, 372, 385-386, 389-390, 394, 401, 416-417 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 96, 383, 393, 412, 424-425 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 10r-10v.

<sup>2691</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 388.

des caciques dans l'organisation sociale des missions, il est évident que le poids global des congrégations dépasse de loin les prérogatives de l'*ava ruvicha* moyen, un préfet disposant d'un pouvoir symbolique et effectif probablement supérieur à celui d'un officier municipal tel que l'*alguazil* (juge de paix), surtout si l'officier en question est lui-même congréganiste. En effet, bien au-delà de la simple dévotion, le rôle premier des « sodalités » réside dans le maintien de l'ordre, si bien que les divers cadres de ces associations peuvent être perçus comme un véritable *cabildo* officieux, en charge de la répression informelle des comportements déviants sous couvert de prise en charge morale, d'assistance caritative<sup>2692</sup>. C'est du moins ainsi que Torres Bollo envisage, dès 1610, la formation d'un petit noyau dur de contremaîtres (*fiscales*), sacristains, maîtres d'école, chantres et infirmiers dans chaque mission<sup>2693</sup>. Dans les faits, tous sont affiliés par défaut à la congrégation de la Vierge. Suivant un modèle rodé dans l'ensemble de l'Amérique coloniale et le reste des Réductions ignatiennes (les *tepixque* nahua, *maestros* maya, *fiscales de la doctrina* andins, *patrones* de Chiloé, *temastianes* de Basse-Californie, *familias* de Mojos, *viracocha* de Maynas, etc.), ces intermédiaires pallient le manque de jésuites, surtout dans le contexte d'essor démographique du début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2694</sup>.

Détailler ces activités est important car, comme nous allons rapidement le voir, elles influent directement sur la manière avec laquelle les congréganistes symbolisent leurs rapports sociaux au prisme de relations anthropo-zoologiques métaphoriques. Il faut d'abord évoquer la polarité positive de ces fonctions, consistant d'abord en une triple délégation : de la catéchèse d'abord (assumée en partie par les maîtres d'école et les *fiscales* dont on sait qu'il encadraient chacun une soixantaine d'enfants), d'une partie de la liturgie ensuite (par le biais des chantres et des acolytes) et de l'encadrement des sacrements enfin (les sacristains mettent la population en ordre pour la communion, les préfets des congrégations font de même pour la confession, les *fiscales* se chargent des interrogatoires doctrinaux pré-maritaux, aux côtés des secrétaires municipaux)<sup>2695</sup>. Nous le constaterons rapidement, cette délégation ne se limite pas à un simple aspect logistique et peut souvent se traduire par l'administration directe des sacrements. Il y a ensuite de lourdes tâches d'assistance sociale, spécialement attribuées aux femmes, qui adoptent les orphelins, cultivent et tissent du coton pour habiller les pauvres et acceptent les veuves dans leurs rangs, au sein du *kotyguasú*, tandis que les fonctions les

<sup>2692</sup> BOHN MARTINS, « Da Virgem e de São Miguel », *art. cit.*, p. 5-6, 14.

<sup>2693</sup> TORRES BOLLO, « Segunda instrucción », *art. cit.*, p. 582-583, 585 ; voir aussi DURÁN, « Ordenaciones », *art. cit.*, p. 392-393. Ces documents prouvent que les congrégations étaient au fondement même du projet jésuite au Paraguay.

<sup>2694</sup> HANKS, *Converting Words*, *op. cit.*, p. 9 ; GÓMEZ DE TERREROS Iñigo T., « Estudio comparativo de las distintas adaptaciones misionales jesuitas en Chiloé, Baja California y Paraguay: ejemplos de retroalimentación doctrinal », communication personnelle, 2014 ; LOPES DE CARVALHO, « Mediadores do sagrado », *art. cit.*, p. 177-181, 187-195.

<sup>2695</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 30v, 40v ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 606-608 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 135-136 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 253 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 97-98 ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 189-190 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 126-127 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 357-359, 361-362 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 520-521.

plus sensibles, correspondant à la distribution de la viande (boucher), du maté et du tissu (majordomes) sont là encore entre les mains des élites dévotes<sup>2696</sup>. L'entretien dû à l'église, aux chapelles et au cimetière (balayage, décoration florale et textile, artisanat en général, production et répartition d'eau bénite) relève là-aussi de leurs attributions.

Une attention particulière doit être portée aux *kurusuja*, « maîtres de la Croix », ces infirmiers indiens dont nous avons vu que Yapuguay les mettait en scène dans ses *exempla*, sous un jour favorable<sup>2697</sup>. Congréganistes, issus de lignées de guérisseurs et formés dès leur plus jeune âge, lettrés, ils sont les destinataires probables du manuel de médecine *Poba ñana*. Compensant le nombre limité de Frères coadjuteurs médecins (trois à quatre pour 140.000 habitants vers 1730), ils sont en charge des soins apportés aux malades mais surtout de leur surveillance afin de leur accompagner au cours de leur agonie et d'indiquer aux jésuites quand leur administrer les derniers sacrements, avant de réaliser eux-mêmes la toilette mortuaire. Leur double formation, relevant à la fois de la médecine et de la liturgie, ainsi que leur statut social, à la jonction du secteur aristocratique (ils ne travaillent pas leurs champs et fondent des lignées de spécialistes) et bureaucratique (ils sont théoriquement élus et disposent d'un attribut symbolique, ici une grande croix leur accordant une liberté de déplacement absolue) est tout à fait illustrative de la manière avec laquelle les congrégations se situent au croisement de tous les cercles de pouvoir missionnaires. Le rôle des *kurusuja* est en effet décisif, en particulier lors des campagnes militaires ou des épidémies. Les jésuites reconnaissent ainsi que la survie des Réductions suite aux exodes de la décennie 1630 ou au désastre démographique des années 1730 a essentiellement dépendu de la capacité des dévots à éviter la dislocation de la société missionnaire et à garantir le maintien de l'ordre<sup>2698</sup>.

En effet, à cette polarité positive du rôle des congréganistes (qui fixent l'idéal de dévotion missionnaire en matière d'habillement, d'éducation et de sexualité) répond surtout une fonction négative, consistant en la répression interne et externe de toute conduite déviante. C'est ici la mission spécifique des « contremaîtres » ou *alcaldes*, dits également *varistas* (« fouettards », car ils sévissent avec de longues verges) formant une véritable police des mœurs répartie par classe d'âge, par genre (les femmes sont sous

<sup>2696</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 117-120 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 232-233 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 66-67 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 344 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 131-134 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 15v-16r ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 199-200, 219 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 322-323, 346-348, 357, 368 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>2697</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 77-78 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 64v-65r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 347 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 233-235 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 15v ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 248-249 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 102, 114 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 22r-22v ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 182, 191-192, 220-221 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 102-103, 129-130 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 310-311 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 505-506, 523-524 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 157-158.

<sup>2698</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 547, 576-583 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 372-383. Leur rôle dans le maintien du moral de la population, via le maintien des rythmes liturgiques, se voit célébré.

la surveillance de vieillards ou de dévotes) ainsi que par état (les artisans et les miliciens ont leurs propres cadres)<sup>2699</sup>. Ils veillent essentiellement à ce que la population respecte les rythmes quotidiens et la stricte séparation des sexes exigée par les Pères, ainsi que l'assiduité liturgique nominalement garantie par les caciques. Dans les faits, ce sont les *alcaldes* (*berekuára*, nous reviendrons sur ce terme intimement lié au pastoralisme) qui font autorité. Faisant l'objet d'une élection annuelle séparée de celle du *cabildo* et placée sous stricte contrôle jésuite, ils disposent en effet de la redoutable faculté de donner à leur guise deux à six coups de fouet. Tous âgés de plus de 30 ans, ils sont logiquement congréganistes. Leur tâche est facilitée par les dévots de saint Michel étendant cette surveillance jusqu'à l'intimité des foyers (les dénonciations de parents étant monnaie courante), par les gardiens de prison et par les directrices du *kotyguasú*. La spécificité de ce modèle répressif est qu'il concerne également les missionnaires, car leur portier (*korapyrerekuára*), leurs sacristains (*Tupãorekuára*), leurs jeunes domestiques (*keunumi Pa'iroygua*) et même leur cuisinier ont pour seconde fonction de surveiller chacun de leurs faits et gestes. Les infirmiers *kurusuja* doivent en outre s'assurer que les Pères ne profitent pas de leurs sorties auprès des mourants pour dévier de leur conduite<sup>2700</sup>. C'est ce vaste réseau d'espions, chargé à l'occasion d'encadrer les étrangers de passage dans les missions, qui pousse certains chroniqueurs, fort enthousiastes, à affirmer que, dans la « République chrétienne » du Paraguay, rien n'échapperait à cette vigilance<sup>2701</sup>.

Dernier aspect à mentionner, la projection de cette véritable « cité lettrée » (au sens où l'entend Ángel Rama, c'est-à-dire comme groupe social spécialisé formant un « anneau protecteur du pouvoir et exécuteur de ses ordres » par délégation, vouant un culte à l'écriture et visant avant tout sa propre autoreproduction) au-delà des missions elles-mêmes est tout à fait incontournable<sup>2702</sup>. Ce sont de fait les jeunes dévots de saint Michel qui prennent en charge, dans le cadre des milices, les « expéditions spirituelles » vers les groupes infidèles, assumant les fonctions de traducteurs, de négociateurs (on les dote à cette occasion de catéchismes) mais aussi de troupes de choc en cas de refus. La même technique est employée envers les Guaraní apostats, auprès desquels divers

<sup>2699</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 48-49, 92-94, 293, 295 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 30v-31r, 31r, 38v-39r, 45r-45v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 601, 715 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 82-86, 88-90, 176-177, 217, 393, 456 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 596. Les renvois à ce système de surveillance généralisé étant innombrables dans les chroniques, nous évoquons donc les seuls textes réglementaires.

<sup>2700</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 296 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, p. 583, 663, 688 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 517-530 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 592-593.

<sup>2701</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 356 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 15v-16r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 109-111, 237 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 181 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 306-307, 315, 329-330 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 507.

<sup>2702</sup> RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago du Chili : Tajarar, 1984<sup>2004</sup>, p. 23-38, ici 25. Rama mentionne « un anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes ». Le concept fondateur de Rama a depuis été mis en perspective par RAPPAPORT Joanne et CUMMINS Thomas B. F., *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*, Durham : Duke University Press, 2012.

congrégationnistes sont envoyés comme espions permanents<sup>2703</sup>. Une fois convertis ou réconciliés avec les Réductions, ces « nouveaux chrétiens » sont placés en résidence surveillée dans des foyers dévots ou envoyés au *kotyguasú*, dans le cas des femmes. Là, leurs tuteurs « vieux chrétiens » se chargent de leur apprendre la foi catholique, mais aussi, le cas échéant, la langue guarani et la pratique de l'agriculture. On fait de même avec les adultères, exilés de leur mission d'origine puis placés sous tutelle. Sepp va plus loin et décide même d'institutionnaliser ce dispositif en mariant systématiquement les nouveaux venus dans sa mission de San Juan Bautista avec des dévots des deux sexes, tandis que Cardiel envisage de fonder des « colonies » guarani parmi les infidèles, afin de leur donner à voir les fastes de la vie missionnaire, ainsi promue « capillairement ». Miranda parle des congrégations comme d'une « levure » des missions du futur et, de fait, il semble que la Réduction de Jesús ait été établie en partie avec leur aide, fait qui n'est pas sans renvoyer au propos de Louis Châtellier sur les « sodalités » d'Europe<sup>2704</sup>.

Sans vouloir, bien entendu, faire de l'association des Pères jésuites le seul élément d'explication, on voit comment, à travers elle et en partie grâce à elle, se constitue en quelques années à partir d'individus disparates, dont une ville sans tradition catholique, une société toute nouvelle, dont la référence religieuse est bien sûr la composante la plus apparente, mais qui n'est pas la seule. Les attitudes devant le travail, les pouvoirs, la famille tissent entre les confrères des liens plus secrets<sup>2705</sup>.

Ce n'est qu'une fois ces fonctions d'encadrement décrites, ainsi que leur conflit vis-à-vis des prérogatives théoriques des caciques, que nous pouvons à présent mieux comprendre pourquoi les congrégations sont intimement liées à l'élevage. Nous avons déjà eu l'occasion de le souligner à plusieurs reprises, ce sont en effet aux secteurs les plus dévots, raisonnables et fiables (les fameux *Indios marianos, de razón y confianza*) que les missionnaires confient le soin du bétail délicat, non pas dans les *vaquerías* distantes où l'on pratique une chasse aux bovinés marrons, mais bien dans les *estancias* proches des missions, où se développe un germe d'activité agropastorale à l'européenne et dont le poids ne cesse de croître tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2706</sup>. Ce n'est pas un hasard si

<sup>2703</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 286 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f° 8r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 94-97, 125-126, 131-134, 244-245, 285-286, 299-301, 412-413, 422 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 72r, 79r ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 257 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 313, 337-338, 361-362, 365 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 140-142, 266-267, 281 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f°s 22v-23r ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 156-161, 163 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 419 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 6 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 282-286 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 94 ; MIRANDA, *Sinopsis*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2704</sup> WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 151-159 ; WILDE Guillermo, « Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del Sur: sobre los límites de la adaptación cultural », in HAVARD Gilles et AL. (dir.), *La indianización: cautivos, renegados, hombres libres y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX*, Aranjuez - Paris : Doce Calles - EHESS, 2012, p. 291-310 ; p. 295-296 ; WILDE, « Cacicazgo, territorialidad y memoria », *art. cit.*, p. 569 ; WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 145, 157.

<sup>2705</sup> CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 219.

<sup>2706</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 77, 143 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 296 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 75-76 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 59.

les congrégations connaissent un essor simultané. En effet, face au déclin des hardes sauvages, les jésuites se voient obligés de renforcer la présence humaine au contact de troupeaux dont il faut désormais éviter la féralisation. Pour cela, il apparaît nécessaire de fonder de véritables petites colonies, dont l'administration devient un défi pastoral au sens zoo-technique mais aussi liturgique du terme. Contrairement aux missions, ces enclaves doivent être gérées sans Pères et sans recours au caciquat pour encadrer leurs habitants, puisque les Indiens *estancieros* qui les peuplent sont issus de diverses lignées, ne correspondant à aucune des *parcialidades* urbaines. Dès les tout premiers documents réglementaires du début du XVII<sup>e</sup> siècle, les *estancias* sont alors théoriquement placées sous l'autorité d'un Frère coadjuteur, épaulé par un « procureur » (*procurador*) en charge de la comptabilité et par un « gendarme » (*alcalde de la Hermandad*) doté d'une autorité de police<sup>2707</sup>. Sans prêtre ni église, la vie religieuse locale y est animée par un *mayoral* laïque, qui officie dans une petite chapelle en y reproduisant en miniature les festivités municipales, processions comprises, mais sans messes ni fêtes ni accès aux sacrements, à l'exception des rares visites que réalise le curé lorsqu'il arrive à se libérer de ses tâches.

Dans un tel contexte, nous comprenons mieux pourquoi ce sont les Indiens « les mieux formés » (*los indios de más entidad*), c'est-à-dire les hommes de confiance des jésuites, qui assument ces responsabilités. Si les congréganistes développent, comme nous le verrons bientôt, un attrait spécifique pour la ménagerie chrétienne mettant en scène des *pecora* domestiques, ce n'est donc pas uniquement au titre de leur dévotion ou d'un intérêt purement abstrait. C'est surtout parce que ces mêmes Indiens se sont spécialisés, en pratique, dans l'encadrement des animaux et des humains vivant à leur contact. De la même manière, si nous retrouvons fréquemment dans les sermons *ad status* l'image de la piété comme une fleur de coton devant demeurer immaculée, c'est bien parce que, selon Sepp, il revient aux chantres (plus qu'aux caciques) de superviser la plantation de cette culture de première nécessité, tandis que le tissage de sa fibre est la spécialité des recluses du *kotyguasú*<sup>2708</sup>. Pour en revenir à l'élevage, il est certes notoire que les confréries indiennes du Pérou ont constitué de véritables entreprises rurales, détournées par les caciques andins (*curaca*) afin de faire pâître leurs troupeaux<sup>2709</sup>. Mais ici, au Paraguay, non seulement les nobles ne sont pas directement responsables des congrégations (ils ne possèdent d'ailleurs pas d'animaux à titre individuel), mais le reste de la population paraît relativement rétif à l'adoption de la domestication. Ce n'est donc pas le pastoralisme indien qui s'approprie l'associationisme chrétien, mais bien

<sup>2707</sup> DURÁN, « Ordenaciones », *art. cit.*, p. 392-393 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 177-179 ; OLIVER, Breve noticia, *doc. cit.*, f° 13v ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 188, 190, 196 ; SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 315-317, 364.

<sup>2708</sup> ANONYME, Sermons on Saints Days, *doc. cit.*, p. 41-44 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 50-51 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 190-191 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 292-293 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 70-71 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 476. La référence au coton dans le sermonnaire de Londres prend place au sein d'une homélie sur Notre-Dame des Neiges et la vertu de la pureté.

<sup>2709</sup> CELESTINO, « Confréries religieuses », *art. cit.*, p. 100-102, 104-105.

l'inverse : les congrégations sont, dans les Réductions, l'antichambre du pastoralisme. De nombreux indices matériels révèlent cette interpénétration entre piété et élevage, comme l'enquête de 1735 sur les *estancias*, déjà citée, où nous lisons que les *procuradores* indiens y comptent le bétail à l'aide de leurs rosaires. Ce faisant, ils ne font que décliner un savoir mathématique qui leur a été inculqué avant tout afin d'établir l'inventaire de leurs péchés. Même imbrication, un demi-siècle plus tard lorsque, malgré l'expulsion des Pères, ces mêmes procureurs continuent à mêler des prières à la Trinité dans leurs inventaires pastoraux. Sous ce rapport, la foi relève de la domestication, et vice-versa. Les deux *Diálogos en guaraní* nous livrent enfin des portraits de vachers priant Dieu de protéger leur bétail ou de leur fournir des taureaux marrons afin de les domestiquer<sup>2710</sup>.

Malgré le recours à des fidèles triés sur le volet, les jésuites ne sont pas dupes du risque qu'ils prennent en déléguant la gestion d'une activité et de territoires aussi sensibles que les *estancias*, dont dépend la survie alimentaire des Réductions et où les contacts avec les Indiens infidèles, les apostats, les créoles et les Portugais sont tout à fait inévitables, comme nous l'avons démontré plus haut en soulignant que la langue de leurs vachers s'y hispanisait plus rapidement qu'ailleurs<sup>2711</sup>. Le dilemme est, pour les missionnaires, le suivant : sans personnel dans les *estancias*, le bétail fuit, tandis qu'un nombre trop important de vachers fait courir le risque d'une apostasie généralisée. En d'autres termes, les Pères doivent trouver un équilibre subtil entre l'ensauvagement du bétail et celui des Guaraní chargés de l'encadrer. Multiplier les espions est la solution d'abord privilégiée, mais elle est tautologique, car ce sont déjà les enfants membres de la congrégation de saint Michel qui jouent ce rôle<sup>2712</sup>. Une deuxième mesure consiste à intensifier le rythme des visites pastorales, d'abord annuelles, puis bi-annuelles, voire tous les deux mois dans le cas de l'*estancia* de Candelaria. On découvre alors que leur gestion laisse fortement à désirer : les inventaires des procureurs ne sont absolument pas fiables et dissimulent le déclin réel du cheptel, la liturgie est fortement négligée et, surtout, la jeunesse élevée au contact des *estancieros* grandit sans catéchèse ni vêtements décents<sup>2713</sup>. Qui plus est, un nombre très considérable de vachers désertent les Frères coadjuteurs, à l'image de ce guide *baqueano*, un certain « Lazarillo » de San Miguel qui, dès 1705, abandonnait Silvestre González en rase campagne en lui volant ses chevaux, parce qu'il n'avait pas reçu assez de sel et de maté en rétribution<sup>2714</sup>. Dans les *Diálogos en guaraní*, on peut aussi découvrir les portraits très contrastés d'un *estanciero* indien

<sup>2710</sup> Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: De Angelis, ms. 508 (24) DOC. 637, COMPAGNIE DE JÉSUS, Información y certificación acerca de varios puntos pertenecientes a los indios guaraní, Candelaria, 1735 ; WILDE et VEGA, « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní », *art. cit.* ; ANONYME, Diálogos en guaraní [Luján], *doc. cit.*, p. 208-212 ; ANONYME, Diálogos en guaraní [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 124-129.

<sup>2711</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 3.

<sup>2712</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 491-492.

<sup>2713</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 227-228, 255-256 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 22v, 23v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 71, 178, 217-218, 220, 224, 226, 231.

<sup>2714</sup> GONZÁLEZ et CARDIEL, « Las Vaquerías », *art. cit.*, p. 209, 213-215.

(*estancia rerekua yvyra'ija*) exemplaire, tenant son exploitation d'une main de fer, tandis qu'un de ses collègues se livre au trafic de tabac, de maté et de farine avec des Guarani de passage, en mission commerciale vers Santa Fe. Ceux-ci troquent illicitement leurs provisions contre des vaches à griller<sup>2715</sup>. Les livres d'ordres ajoutent enfin que certains Frères coadjuteurs ont pu eux-mêmes se livrer à de tels trafics ou abuser de la distance vis-à-vis des missions pour envoyer des lettres échappant à la censure. Face à ce risque « d'ensauvagement », il est finalement décidé que le peuple des *estancias* fera l'objet de rotations régulières, afin qu'il reprenne contact avec la vie réglée des missions et y soit catéchisé, habillé, nourri puis réintégré au carcan politique du caciquat, tandis que les fainéants et fuyards sont « chassés », mis aux fers puis placés en résidence surveillée<sup>2716</sup>.

Ceux qui se trouvent dans les *estancias* et les jardins, quelle que soit la distance, doivent venir assister à la messe dans leur mission ou dans celle qui se trouve le plus près des *estancias*, en se répartissant de telle sorte que les uns y assistent un certain nombre de jours et que les autres fassent de même le reste du temps. [...] Que l'on prenne bien soin que les enfants des *estancias* connaissent la doctrine chrétienne et, pour cela, on les ramènera quelquefois au village, afin d'éviter qu'ils ne grandissent comme des barbares [*porque no se crien como bárbaros*]<sup>2717</sup>.

Gardons bien en tête ce constat, fondamental pour notre propos, d'une forte ambigüité des congréganistes : indissociables de l'élevage et de la « pâture spirituelle », ils sont également prompts à l'apostasie et au retour à l'*ethos* cynégétique lorsque les circonstances s'y prêtent. L'épisode marquant de la révolte des vachers de l'Yberá, en 1735-1736, en constitue une illustration exemplaire, mise en lumière par les travaux d'Ernesto Maeder<sup>2718</sup>. Selon un rapport établi par le Supérieur Bernardo Nusdorffer, dans un contexte de famine, d'épidémies et de conflits avec Asunción, un procureur d'Apóstoles nommé Miguel aurait établi avec Diego Chaupai, cacique de La Cruz, une véritable Réduction autonome composée de familles issues de 13 missions différentes, réunies en 23 rangées de maisons organisées par provenance géographique. Ce Miguel, sans aucun doute congréganiste, aurait pris en charge l'ensemble d'une vie liturgique libérée des jésuites, la litanie de la Vierge remplaçant la messe du matin et les harangues de Diego le sermon dominical, le tout dans une église construite de leurs mains et où le retour à la polygamie a été proclamé. Les renégats vivent en effet du vol de chevaux,

<sup>2715</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, *doc. cit.*, p. 167-180 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 66-69 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 13v-15r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 533.

<sup>2716</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 43-44, 49-50, 241 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 18v-19r, 30v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 61-62, 65, 94-97, 180, 231-232, 241, 381-382, 387, 415 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 594-595 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 101-106.

<sup>2717</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 567, 693, 725. « *Los que están en las estancias y chacras, aunque estén lejos, acudan a oír misa a su Doctrina o la más cercana de las estancias, repartiéndose de manera que acudan los unos, unos días, y otros días, los otros. [...] Cuidese mucho que los niños de las estancias sepan la doctrina cristiana y, por eso, se traerán algunas veces al Pueblo, porque no se crien como bárbaros.* »

<sup>2718</sup> MAEDER Ernesto J.A., « Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá: 1736 », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 1, 1974, p. 101-107 ; voir aussi WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 133-135.



de bétail marron mais aussi de femmes, capturées auprès des Guarani restés fidèles au système missionnaire traditionnel. Nusdorffer mentionne en outre la fondation d'une série « d'ermitages » (*ermitaños*) en périphérie de ce village, qui reproduit de la sorte en miniature l'organisation complète d'une Réduction, avec ses colonies. Tout se passe donc comme si les congréganistes de la Vierge avaient décidé de capitaliser leur savoir-faire pastoral pour fonder une *estancia* idéale, c'est-à-dire libérée de la tutelle ignatienne. Ces rebelles se mettant à attaquer le bétail créole de Corrientes, la situation s'envenime. Le compte-rendu de la situation dans une carta anua pointe alors explicitement le rôle des congréganistes (« plus capables que les autres », « pseudo-curés ») dans ce désastre.

D'autres [...] se sont retirés dans la célèbre lagune de l'Yberá, où ils ont levé une sorte de synagogue de Satan [*una especie de sinagoga de Satanás*] puisque, séduits par certains d'entre eux, plus capables que les autres [*seducidos por algunos que tenían algo más de capacidad que los otros*], ceux-là s'en sont servi pour causer la ruine spirituelle des autres, en pratiquant plusieurs imitations des cérémonies sacrées, s'arrogeant la charge de curé afin de présider à des parodies de mariages, lesquelles n'étaient rien de plus que des concubinages. Car, puisque beaucoup d'entre eux n'avaient plus d'épouses ou de maris, ils ont pris la liberté de vouloir s'unir par les liens du mariage avec la bénédiction de tels pseudo-curés [*de semejantes pseudo-párrocos*]<sup>2719</sup>.

Un plan de récupération envisage l'envoi de quatre à six caciques et de présents, afin de convaincre les apostats de revenir aux missions, sous peine de l'envoi de 200 miliciens. Finalement, ce sont 60 soldats qui sont expédiés, avec à leur tête un cacique de La Cruz qui se fait précéder d'une statue de la Vierge pour pousser son compatriote Chaupai à se livrer, non pas aux missionnaires, mais à Marie elle-même. 250 renégats se seraient rendus avant que les habitants de Corrientes ne viennent exterminer les irréductibles et brûler leurs maisons, vers 1738-1739<sup>2720</sup>. Véritable guerre civile entre dévots, cet épisode, qui rappelle fortement la rivalité que nous avons étudiée entre défenseurs des bœufs de trait et chasseurs de bétail, doit nous pousser à être prudents dans notre mise en lien de la dévotion et d'un goût inhérent pour l'élevage<sup>2721</sup>. Le cas des apostats de l'Yberá nous révèle en effet comment certains dévots peuvent abandonner ce modèle et la monogamie qu'il implique sans pour autant se départir du culte marial et d'une vie liturgique calquée sur celle des Réductions. Comme le note Guillermo Wilde, ces défis forment autant de « preuves exemplaires d'une autonomie indigène croissante et du renforcement de la religiosité missionnaire sans prêtres »<sup>2722</sup>.

<sup>2719</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 535, 543. « Otros [...] se retiraron a la célebre laguna del Yberá, donde levantaron una especie de sinagoga de Satanás, pues fueron seducidos por algunos que tenían algo más de capacidad que los otros, sirviéndose de ella para la ruina espiritual de los demás, a practicar algunas imitaciones de ceremonias sagradas, arrogándose aquéllos el cargo de párrocos de los otros, para presidir la parodia de matrimonios, que no eran más que concubinatos. Pues, ya que a muchos faltaban las esposas o los maridos, se tomaron la libertad de querer unirse en matrimonio con asistencia de semejantes pseudo-párrocos. »

<sup>2720</sup> *Ibid.*, p. 576-583 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 660 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 526-527 ; LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 1, p. 42.

<sup>2721</sup> Voir sur ce point notre chapitre 6.

<sup>2722</sup> WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », art. cit., p. 173-175.

Remarquons en outre que le modèle des apostats associe un congréganiste-curé et un cacique chef de village, avec une réorganisation de la population par *parcialidades*, sans doute liées à des nobles. Cet épisode de la « synagogue de Satan » révèle la résilience de la prédation et du caciquat, structurant en sous-main la sociabilité des élites dévotes.

Avant de nous intéresser plus spécifiquement au rapport que ces dévots fort ambigus entretiennent envers le pastoralisme en général et les moutons en particulier, il nous faut préciser que la méfiance qu'ils inspirent aux ignatiens ne vaut pas que dans le cas particulier des *estancias*. Cette défiance s'est en effet également manifestée au sein même des missions, où les Pères ont peu à peu pris conscience de leur dépendance vis-à-vis de la confiance, parfois candide, qu'ils accordent à leurs lieutenants. Divers extraits de chroniques et de *cartas anuas* soulignent en effet qu'il suffisait souvent à un Indien accusé d'un crime quelconque d'exhiber sa cédule de congréganiste afin de lever les soupçons pesant à son encontre. La raison en est simple et Jarque l'exprime à demi-mots : « [i]ls ont également recours aux Indiens les plus capables et avancés dans la communication avec leurs Pères spirituels. Ainsi les missionnaires se libèrent pour se consacrer aux ministères purement spirituels, lesquels sont si nombreux qu'ils dépasseraient les capacités humaines si Dieu n'y contribuait pas miraculeusement »<sup>2723</sup>. En vérité, le « miracle » organisationnel des missions, où 6.000 habitants peuvent vivre sous la tutelle de deux jésuites réside plutôt, comme l'écrit plus frontalement Cardiel, dans une organisation sans failles dépendant entièrement de la collaboration indienne (*el orden y concierto en los ministerios a que da lugar la docilidad de los indios, el respeto y obediencia que nos tienen*)<sup>2724</sup>. Mais que se passe-t-il toutefois si cette bonne volonté dissimule toute une série d'abus de confiance, d'autant plus aisés à commettre que le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle voit 60 Pères et quatre Frères administrer seuls 133.000 âmes ? Si l'on en croit Miranda, la délégation serait une marque de succès du plan d'évangélisation jésuite, consistant en l'idéal d'une « superintendance » (*superintendencia*) missionnaire<sup>2725</sup>.

Or, sans surprise, nous retrouvons dans la documentation ignatienne interne relative aux congrégationnistes les mêmes constats que ceux que nous avons établis à propos de la qualité de la catéchèse et de la prédication des curés<sup>2726</sup>. La liste des griefs que les jésuites formulent à l'encontre des dévots est longue et donc très significative. Elle prend d'abord la forme de critiques relatives à des catégories précises d'officiers, dont l'addition donne l'impression d'une perte de contrôle généralisée. Ces excès ont d'abord lieu au sein du domicile des Pères lui-même, où le personnel de maison vole et diffuse leurs biens et leurs écrits sensibles. Il en va de même à l'église, où des cas de

<sup>2723</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 337. « Válense también de los indios más capaces y adelantados con la comunicación de sus Padres espirituales. Así los misioneros quedan más desembarazados para los ministerios puramente espirituales, los cuales son tantos, que fuerzas humanas no son bastantes, si Dios como milagro, no las corrobora. »

<sup>2724</sup> CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 134.

<sup>2725</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 183-185 ; MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 77-78.

<sup>2726</sup> Consulter sur cette question notre chapitre 7.

sacristains subtilisant les ornements liturgiques, laissant la crasse s'accumuler voire profanant les huiles sacrées sont documentés. Dans le reste de la mission, ce sont les *cabildantes* qui font régner la terreur en menant leurs propres enquêtes criminelles sans avertir les Pères, torturant et jetant en prison leurs ennemis politiques, condamnant leurs femmes à être fouettées tout en se livrant eux-mêmes à l'ivrognerie en public. À l'inverse, les contremaîtres des champs (*alcaldes de las sementeras*) sont bien trop aisément corruptibles et imposent aux ignatiens de contrôler leurs propres contrôleurs<sup>2727</sup>. Ce délitement, constant dans les livres d'ordres mais tout particulièrement palpable au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, touche jusqu'aux trois piliers de la délégation jésuite : celle de la surveillance de la population (les *alcaldes* frappent trop aisément les enfants, ont des habits extravagants, négligent de s'occuper des invalides et des orphelins), celle de la catéchèse (les *fiscales de la doctrina* chargés d'examiner la formation chrétienne des futurs mariés sont trop laxistes) et même celle des soins aux malades (car il serait très courant que des *kurusuja* tardent à prévenir les missionnaires face à l'agonie d'un Indien, de peur de déranger la liturgie)<sup>2728</sup>. La reprise en main ignatienne réside dans la limitation du nombre d'acolytes (quatre), de garçons de maison (cinq, ils sont par la suite abolis), de sacristains (quatre) et surtout de musiciens (de 20 à 40), dont les itinérances d'un village à l'autre en temps de fête sont interdites<sup>2729</sup>. Cardiel a beau dire qu'il s'agit de maximiser la main d'œuvre pour les travaux des champs (car les auxiliaires liturgiques en sont exemptés), les vrais réels sont crûment révélés par des ordres de 1719 et 1749.

En ce qui concerne le nombre de musiciens, il ne dépassera pas 40, comme cela a été ordonné. Et s'ils étaient seulement 20, cela serait encore mieux. Car moins il y aura de cette gent musicienne [*gente música*], qui est la souillure et l'ordure des villages [*que es la soez y basura de los pueblos*], plus grand sera l'assentiment de Dieu. Et, de la sorte, les villages se trouveront purgés de leurs péchés et les Pères libérés des commentateurs et chroniqueurs [*censuradores y escritores*] de leurs actions<sup>2730</sup>.

<sup>2727</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 36, 48, 73, 137, 197-198, 276 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 28v ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 78, 90, 92-94, 150, 218-219, 232, 381, 392-394, 411-412, 420-421, 426, 442-443, 446, 491-492 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 140 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 292-293 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 114-115 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 319-320 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>2728</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 49, 105-106, 295 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 15v-16r, 20v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 622 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 79-81, 151 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 278 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>2729</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 34-35, 234, 266 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 24r, 28r, 29r, 30v-31r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 660, 691-692, 696-697 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 79-81, 155 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 594 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 292-293, 307 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 164 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 118-120.

<sup>2730</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 526. « *Y en cuanto al número de músicos, no se pasará de 40 como está ordenado. Y si fueran 20 solamente será mejor, porque gente música, que es la soez y basura de los Pueblos, cuanto menos hubiere será más del agrado de Dios; y con eso se verán los Pueblos más limpios de pecados y los Padres más libres de censuradores y escritores de sus acciones.* »

Que l'on s'emploie véritablement à mettre fin à certaines paroles, et peut-être à certaines actions, avec lesquelles les jeunes gens dépourvus d'entendement ou les femmes des congréganistes vétérans [*las mujeres de los marianos antiguos*] mortifient les nouveaux-venus, ce qui offense la charité et l'union mutuelle si nécessaires. Par conséquent, on châtiara sans dissimulation aucune les erreurs qui auraient été commises d'une part comme de l'autre<sup>2731</sup>.

Vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le problème de fond est à présent identifié : ce sont bien les dévots qui abusent de leurs prérogatives, tendance qui, par ricochet, ne peut que toucher tous les officiers des missions, exclusivement issus des « sodalités ». Méprisants envers le petit peuple, ils bâcleraient en outre leurs prières et se livreraient aisément à la calomnie en s'accusant mutuellement d'infractions sexuelles infondées, dont plusieurs débouchent sur les suicides des victimes de ces calomnies. Quant aux enfants et adolescents de la congrégation angélique, plusieurs rapports internes notent qu'ils se livrent à des festivités somptuaires, multiplient les festins et les étendards, les courses de chevaux et même les couronnes de fleurs tressées, offertes aux jeunes filles de la section féminine, transgression qui scandalise visiblement les Pères<sup>2732</sup>. Ce n'est donc pas sans raison que, quelques décennies plus tôt, Yapuguay multipliait déjà dans ses sermons *ad status* les avertissements contre les « congréganistes du Diable » faisant preuve de morgue, de dévotion feinte ou d'envie, destinés à subir le même destin que Lucifer lui-même, à savoir la déchéance au plus bas de l'échelle sociale missionnaire. Rappelons-nous à ce propos le drame de San Nicolás mis en scène par le cacique, et où il s'agissait bien d'un maître d'école licencié, victime d'une mort subite parce qu'il n'écoutait pas les avertissements d'un *kurusuja* vertueux et parce qu'il s'était gaussé du décès de ses propres écoliers, qu'il méprisait. Signe de ce discrédit, dès l'année 1664, Andrés de Rada avait prévu, par une série d'ordres, le risque d'une manipulation des jésuites par les Indiens *ladinos* et les copistes, qui prêteraient des yeux et des oreilles trop attentifs aux textes qu'ils reproduisent et aux lettres et ordres qu'ils lisent dans les réfectoires, raison pour laquelle tout papier doit être mis sous clé et toute information délicate transmise, uniquement en latin, à l'écrit et à l'oral<sup>2733</sup>. À la lumière de ce faisceau d'indices, il convient donc de faire preuve de prudence et de ne pas décrire trop vite les Réductions sous la forme d'une population insoumise, maintenue en ordre par une armée de dévots parfaitement exemplaires et acquis à la cause du projet missionnaire.

<sup>2731</sup> *Ibid.*, p. 385. « Procúrese con todas veras impedir algunos dichos, y tal vez hechos, con que los mozos sin entendimiento o las mujeres de los marianos antiguos mortifican a los nuevos [il s'agit sans doute des néophytes ayant récemment rejoint la vie dans les Réductions], con lo cual se ofende la caridad y unión mutua que es tan necesaria, por lo cual se castigará sin disimular con alguno lo que se hubiere faltado de una u otra parte. »

<sup>2732</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales, *doc. cit.*, p. 46 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, *doc. cit.*, f° 25r ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 422 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 586 ; MARTINI, « Las cofradías », *art. cit.*, p. 118.

<sup>2733</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, *op. cit.*, p. 89-93. Ces mesures répondent à la révolte, trois ans plus tôt, du musicien Pedro Mbaiugua, fils du capitaine de la mission de San Carlos. Suite à un voyage à Buenos Aires, où il prend connaissance de la vie hors des Réductions, Mbaiugua avait organisé un mouvement séditionnel visant à contraindre les Pères à limiter leur autorité au domaine spirituel. Pour cela, il avait envoyé des lettres à divers villages, ce dont Rada semble avoir pris note.

Ce qui ne fait pas de doute est l'existence d'une « identité confraternelle », selon les termes de Dompnier et Vismara, autour d'une véritable « religion civique » fondée sur ce que Francismar Lopes de Carvalho nomme une « sociabilité compétitive », que ce soit entre congrégations, entre dévots ou vis-à-vis du reste de la population<sup>2734</sup>. Cet esprit de corps apparaît bien dans les diverses grammaires de Restivo, où les exemples mettant en scène « ceux de la Vierge » relèvent autant de la prescription morale que de l'illustration linguistique, tandis que les divers manuels de vie chrétienne à notre disposition reproduisent des dialogues entre membres se donnant mutuellement du « mon petit frère » (*cheryvy*), là où les jésuites privilégient un « mon fils » (*chera'y*) bien plus vertical<sup>2735</sup>. L'impression d'être en présence d'une sorte de tiers-ordre laïc est ici forte et elle apparaît aussi dans les écrits d'acteurs extérieurs aux Réductions, tels ces trafiquants d'esclaves français installés à Buenos Aires au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui remarquent que le personnel de maison des jésuites est « une espèce de clergé »<sup>2736</sup>. De ce point de vue, les observations de Louis Châtellier, pour qui « la congrégation a donc pour effet d'élever presque au niveau du prêtre le simple fidèle qui vit saintement selon les règles », entrent en écho avec l'opinion très polémique de Muratori, l'un des chroniqueurs écrivant depuis l'Europe et peut-être le seul à se prononcer en faveur de l'intégration des Guarani à la Compagnie elle-même pour leur accession à la prêtrise<sup>2737</sup>.

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. [...] On peut en juger par l'extrême facilité avec laquelle ils ont appris la musique et les autres arts que les missionnaires leur ont enseignés. Si les Indiens réussissent médiocrement dans un grand nombre d'ouvrages, c'est qu'ils n'ont que des ouvrages médiocres devant les yeux. Quand on a tant de disposition pour les arts, est-il croyable qu'on soit sans esprit et n'est-il pas plus vraisemblable que, si les Indiens s'adonnaient aux sciences, leur esprit ne tarderait pas à se développer ? Quelques-uns d'entre eux pourraient se rendre capables d'être reçus dans la Compagnie de Jésus. Le Paraguay en retirerait de grands avantages. Cette vaste partie de la vigne du Seigneur ne manquerait pas si souvent d'ouvriers. Puisque les missionnaires n'ont point encore pris ce parti, sans doute qu'ils en ont été empêchés par de fortes raisons<sup>2738</sup>.

Sans sortir des bornes chronologiques de notre étude, il est important de noter que ce sont sans doute les congréganistes qui ont permis à la liturgie des missions de

<sup>2734</sup> DOMPNIER et VISMARA, « De nouvelles approches », *art. cit.*, p. 415-417 ; LOPES DE CARVALHO, « Mediadores do sagrado », *art. cit.*, p. 187-195. Nous avons par exemple étudié une campagne compétitive de suffrages spirituels contre les Anglais et les Turcs à la toute fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dans BRIGNON, « La mobilisation immobile », *art. cit.*

<sup>2735</sup> PRETOVIO, *Arte, doc. cit.*, p. 44 ; RESTIVO, *Breve noticia, op. cit.*, p. 27, 40 ; RESTIVO, *Arte, op. cit.*, p. II.78-79. Le renvoi aux confrères permet ainsi d'illustrer le fonctionnement des déictiques (avec lesquels on les distingue du commun) ou du possessif (ils appartiennent à la Vierge), tandis que des dialogues avec des *kurusuja* mettent en scène l'expression des ordres. L'équivalent féminin de l'appellatif *cheryvy* est documenté dans la traduction de la *Conquista espiritual*. Il s'agit du terme *chekypy'y* (« ma petite sœur »). Voir RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f° 301v.

<sup>2736</sup> LACOMBE (dir.), « Trois documents français », *art. cit.*, p. 47.

<sup>2737</sup> CHÂTELLIER, « À l'origine d'une société catholique », *art. cit.*, p. 207.

<sup>2738</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay, op. cit.*, p. 184-188.

se perpétuer en semi-autonomie jusqu'à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sept décennies après l'expulsion des jésuites. Ce sont aussi eux qui, sans doute, se sont enthousiasmés lors du départ des Pères face à la promesse des autorités coloniales, jamais réalisée, de leur donner un jour accès à la prêtrise<sup>2739</sup>. Entre temps, et dès l'époque de Montoya, ces cercles ont permis l'émergence de figures individuelles de croyants exemplaires passés à la postérité, à l'image de cet Ignacio Piraysi, cacique de Loreto qui, selon le fondateur des Réductions, aurait atteint la contemplation divine par ses propres moyens et aurait révélé à Montoya lui-même le secret de ses techniques ascétiques. Nous en gardons effectivement la trace dans le *Silex* écrit par le missionnaire et dans la biographie que lui a dédié Jarque. Le même constat pourrait tout à fait être établi à propos de Gaspar, congréganiste de Santiago ayant considérablement aidé Insaurralde à consolider la fondation de la mission de Jesús dans le Monday et dont l'influence sur le contenu des *Educaciones cristianas* et donc d'*Ara poru* n'a pu qu'être conséquente<sup>2740</sup>. L'intérêt de ce secteur de la population indienne est qu'il est aussi l'un des seuls à avoir produit des personnalités féminines célébrées par les Pères à titre individuel, à l'image de la dévote Isabel, là encore contemporaine de Montoya, ou de la « prophétesse » Felicitas, dont le portrait nous a été légué par Nusdorffer. Dans les deux cas, d'après Eliane Cristina Deckmann Fleck, c'est par leur qualité de visionnaires que ces deux congréganistes se sont distinguées, alors même que ces facultés, propres à un chamanisme incluant sans peine les femmes, étaient démonisées par les jésuites dans les trois premières décennies de leur apostolat paraguayen<sup>2741</sup>. Certaines d'entre elles voient même, paradoxalement, leurs os vénérés et enterrés en grande pompe sous l'autel des églises, quand elles sont mortes après avoir résisté aux sollicitations de jeunes hommes les incitant à coucher avec eux. On retrouve cette prégnance des expériences visionnaires à trois reprises au cours des *Diálogos en guaraní*, où divers Indiens interprètent le contenu de leurs rêves<sup>2742</sup>.

Ce détail doit donc nous pousser à nous interroger sur de possibles continuités entre la tradition animiste guarani et la nouvelle spiritualité promue par les Réductions car, nous allons le voir, une partie du bestiaire congréganiste manifeste de ce point de vue une série d'ambiguïtés remarquables. Rappelons-nous enfin que, selon les rares procès pour sorcellerie dont nous disposons, ce sont précisément les membres des

<sup>2739</sup> WILDE, *Religión y poder*, op. cit., p. 192-196, 211-216, 345-352, 361-363, 377-382.

<sup>2740</sup> GONZÁLEZ, « *El Silex del divino amor* », art. cit., p. 37-41 ; WILDE et VEGA, « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno », art. cit., p. 483 ; d'autres exemples dans SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, op. cit., p. 234-254, 257-258 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 290-295, 541-548.

<sup>2741</sup> DECKMANN FLECK, « *Mulheres que sonham* », art. cit., p. 151, 154, 156 ; DECKMANN FLECK, « *De mancebas auxiliares* », art. cit., p. 623-632 ; NEUMANN, *Letra de Índios*, op. cit., p. 63-64 ; WILDE et VEGA, « *De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno* », art. cit., p. 500. Pour des références, anciennes et contemporaines, à des femmes chamanes, voir STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 201-202 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 120-123 ; GOROSITO KRAMER, « *Liderazgos guaraníes* », art. cit., p. 20. Sur l'importance des femmes dans la dévotion laïque moderne, cf. MALDAVSKY Aliocha, « *Introduction* », in MALDAVSKY Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission : Europe et Amériques, XVI-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Tours : Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 9-22 ; p. 19-20.

<sup>2742</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 40-41, 167-180, 230-237.

congrégations, et pas les seuls *keurusuja*, qui se révèlent être des experts en poisons et en maléfices, prêtant leurs services aux rivalités politiques locales et mêlant volontiers graisse de capybara, aiguillons de raies et figurines de saint Joseph<sup>2743</sup>. Là-aussi, il serait donc erroné de voir dans les congrégationnistes les exécutants infailibles de la lutte des ignatiens contre un chamanisme qu'ils contribuent probablement à prolonger sous des atours chrétiens (c'est particulièrement évident dans le cas des lignées d'infirmiers, dont la connaissance de la pharmacopée paraguayenne est sans aucun doute héritée des savoirs thérapeutiques préhispaniques). Un chamanisme dont l'ethnographie a de fait souligné qu'il concernait en puissance l'ensemble des Guarani, la différence entre les chamanes « de plein droit » et le reste des Indiens étant une question de degré plus que de nature, les augures, les chants et les savoirs curatifs étant à la portée de tous par le biais du rêve, précisément<sup>2744</sup>. Si, ailleurs en Amérique hispanique, et notamment dans les Andes, les congrégations ont pu, selon certains ethno-historiens, permettre la reconstitution clandestine de structures religieuses préchrétiennes, au Paraguay il est probable que l'associationisme post-tridentin se soit tout simplement superposé à un chamanisme dont la dimension assez peu hiérarchisée a pu échapper aux jésuites<sup>2745</sup>. Tout à fait inhérent à l'action missionnaire, ce paradoxe est interprété ainsi par Wilde.

Le dilemme résidait, en définitive, dans le contrôle de l'administration du sacré qui, d'après les jésuites, ne devait jamais échapper au contrôle du prêtre chrétien. Sur le long terme, la tâche des jésuites était de créer des espaces pour l'éducation religieuse et dévotionnelle des populations indiennes, tout en refusant leur accès à la prêtrise. [...] Cependant, les stratégies officielles ont également eu un effet inattendu : le fait que, dans l'espace missionnaire, des formes de dévotion et des pratiques laïques indiennes ont été développées de façon autonome. C'est en ce sens que l'action missionnaire a eu un effet contradictoire : d'une part, elle a causé de puissantes transformations au sein des sociétés indiennes en tant que sujets de conversion et, d'autre part, elle a fourni à ces sociétés les éléments pour leur propre détachement vis-à-vis de l'action missionnaire<sup>2746</sup>.

<sup>2743</sup> WILDE, *Religión y poder*, op. cit., p. 253-261 ; WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », art. cit., p. 179-180. Wilde a souligné que ces pratiques de sorcellerie étaient tout spécialement liées à la congrégation tardive dite « de la Bonne Mort », qui mériterait donc une recherche documentaire spécifique afin d'identifier ses liens avec le chamanisme.

<sup>2744</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 74-75 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 250 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 401-403 ; certains groupes guarani ont cependant intégré des formes de « noviciat » selon CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 97.

<sup>2745</sup> MARTINI, « Las cofradías », art. cit., p. 109 ; VEGA, « Cofradías en el Perú colonial », art. cit., p. 139 ; LOPES DE CARVALHO, « Mediadores do sagrado », art. cit., p. 195-205 ; TAKEDA, « The Jesuit-Guaraní Confraternity », art. cit., p. 22-23. Sur le cas de la Nouvelle-Espagne, voir TAVÁREZ David, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Mexico : El Colegio de Michoacán, 2012.

<sup>2746</sup> WILDE, « Writing Rites in the Borderlands », art. cit., p. 293-294. « *The dilemma was, finally, the control of the administration of the sacred, which in the Jesuit's view should never escape the hands of the Christian priests. In the long term, the Jesuit task was to create spaces for religious and devotional education of the Indian population, while denying them access to priesthood. [...] However, official strategies also had an unexpected consequence which was that within the missionary space some devotional forms and some lay practices of the Indians were developed in an autonomous way. It is in this sense that missionary action had a contradictory effect: on the one hand, it produced strong transformations in the indigenous societies as subjects of conversion, and on the other, it provided those societies with elements for their own detachment from the missionary action.* »

Si cette longue présentation des congrégations laïques des Réductions nous a éloigné un temps des animaux, elle nous a permis de préciser le profil social élitaire, mais aussi les fonctions délégataires des dévots, ainsi que leur association intime avec l'élevage et les *estancias*. Elle nous a également révélé l'influence souterraine du caciquat et la survie d'un *ethos* prédateur, ainsi que le maintien d'espaces d'autonomie tout à fait considérables, où l'animisme et le chamanisme ont pu se prolonger, soit sous la forme de conduites légitimées par les missionnaires (à l'image des rêves prophétiques), soit par le biais de sociabilités hétérodoxes, très souvent découvertes à posteriori (comme les réseaux de « sorcellerie » révélés par l'expulsion des jésuites). La reconstitution de ce contexte complexe était dès lors nécessaire afin de comprendre, à présent, pourquoi ces acteurs historiques ont privilégié, dans leurs discours et leurs pratiques, des figures animales exemplaires telles que le mouton ou les oiseaux. Si ces deux symboles sont *a priori* parfaitement représentatifs de la ménagerie chrétienne la plus traditionnelle, nous allons pouvoir constater que leur manipulation par des auteurs indiens, tels que les caciques Vázquez et Yapuguay, n'est pas sans présenter une tension considérable vis-à-vis de référents plus volontiers associés à l'animisme, au chamanisme, à la prédation.

### 3.2.2. « Bons pasteurs » ou chiens de garde ?

« Dieu, en vertu de son seul et immense pouvoir, détourna leurs cœurs, pareils à ceux des jaguars, de leurs errements passés, et les rendit semblables à des agneaux » (*Tupã ñote rako opoakarusu pype oguerova ipy'a jaguarete avyareỹramo hekokueragui vecha ra'y nungáramo imoĩngóvo, se recogieron aquellas bestias fieras y se domesticaron, volviéndose en ovejas mansas, haciendo esta mudanza la divina palabra*, dans la version castillane de 1640)<sup>2747</sup>. C'est en ces termes que Jaime Bonenti présente, dans sa traduction guarani de la *Conquista espiritual*, les origines de la Réduction de San Francisco Javier. Destiné aux membres des congrégations, son texte les invite donc à placer leur dévotion sous le signe des moutons. Loin d'être une métaphore isolée, cette *similitudo* ovine capitalise en réalité un discours cultivé durant des décennies par les jésuites dans leurs écrits apologétiques. Sous la plume de Montoya dans son *Apología* ou encore dans les témoignages de Sepp, qui ne fonde pas par hasard une mission consacrée au berger saint Jean-Baptiste, la comparaison des Guarani avec un troupeau docile et innocent, harcelé par des fauves de tous types (*encomenderos, paulistas, Indiens infidèles, apostats...*) est systématique<sup>2748</sup>. Si elle n'est pas surprenante, dans la mesure où l'agneau assume, dès le tout début du christianisme, le statut d'incarnation animale préférentielle du Christ et de rare espèce

<sup>2747</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 29r ; RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], doc. cit., f° 275v.

<sup>2748</sup> CHARBONNEAU-LASSAY Louis, *Le bestiaire du Christ : la mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Paris : A. Michel, 1941<sup>2006</sup>, p. 157-175 ; ROWLAND Beryl, *Animals with Human Faces: A Guide to Animal Symbolism*, Knoxville : University of Tennessee Press, 1973, p. 114-115 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 165 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 24 ; PASTOUREAU Michel, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris : Seuil, 2011, p. 116-119.



du bestiaire catholique à la connotation exclusivement positive, l'usage qu'en font les Pères du Paraguay est tel que leurs Réductions semblent y devenir autant de bergeries.

[A]vec une charité et un zèle enflammés, ils [les jésuites] furent, de nombreuses années durant, prédicateurs de l'Évangile parmi les gentils. Leurs voix douces et sonores attirèrent à la bergerie et au bercail de l'Église de magnifiques troupeaux de moutons rationnels [*lucidos rebaños de ovejas racionales*] qui, sans berger, erraient dans les forêts ou les jungles, comme des bêtes rapaces, assoiffés des vices offerts par la gentilité et dont la patience et l'incroyable tolérance [des Pères] réduisirent à l'aimable douceur des agneaux [*redujeron a la mansedumbre amable de corderos*], avec lesquels ils formèrent de nombreux villages, érigèrent des temples, ouvrirent la voie à la prédication de l'Évangile auprès d'autres gentils et, enfin, n'hésitèrent pas à donner leurs vies pour obtenir une mort si glorieuse<sup>2749</sup>.

Au fond, il n'y a qu'un seul peuple indien qui se soit entièrement converti : les Guarani, vivant dans 27 Réductions sous la tutelle paternelle des missionnaires de la Compagnie de Jésus, conquis et consolidés dans la foi chrétienne par leur infatigable œuvre catéchétique. Nous pouvons par conséquent dire avec le berger évangélique : *Alias oves habero quae non sunt ex hoc ovili*, « j'ai d'autres moutons qui ne sont pas du même enclos et que je dois conduire jusque là-bas ». Mais il serait plus juste de parler de loups féroces que d'autres moutons, puisque nous vivons avec nos moutons, un petit troupeau chrétien, *in medio luporum* [« au milieu des loups »], seuls avec nos Guarani, parmi les païens et les barbares. [...] Puisse Dieu vouloir que le mouton suive les exhortation d'un pasteur si attentionné ! Tandis que je fais paître mon troupeau, j'appelle encore et toujours mes moutons, qui m'écoutent et reconnaissent ma voix. Il y a peu, j'ai construit un nouvel enclos, relativement grand, c'est-à-dire la Réduction de San Juan Bautista [saint Jean-Baptiste] et, grâce au Pasteur suprême, durant les sept années où il a été sous ma vigilance, aucun de mes moutons ne s'est perdu<sup>2750</sup>.

Sans aucun doute, la prégnance de ce discours explique pourquoi le mouton se trouve, comme nous l'avons vu, parmi les animaux les plus fréquemment cités dans la ménagerie exemplaire en langue guarani. Représentant paradigmatique du *pecus*, de ce bétail resté fidèle à Adam dont les Indiens manquaient tant avant l'arrivée des Pères, chargé de mettre fin à la nudité par sa laine, à la férocité par sa douceur et à la chasse par son élevage, l'agneau concentre en effet tous les enjeux de l'évangélisation, tout en

<sup>2749</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Apología*, op. cit., p. 104-106. « [C]on encendida caridad y celo fueron [los Padres] por muchos años pregoneros del Evangelio entre gentiles, cuyas suaves y sonoras voces atrajeron al aprisco y gremio de la Iglesia lucidos rebaños de ovejas racionales, que sin pastor discurrían por montes o selvas como rapantes bestias, cebados en los vicios que ofrece el gentilismo, a quienes su paciencia e increíble tolerancia redujeron a la mansedumbre amable de corderos, de que formaron Pueblos numerosos, fabricaron templos, abrieron paso a la predicación del Evangelio a otros gentiles, y finalmente no dudaron en dar sus vidas por tan gloriosa muerte. »

<sup>2750</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 238-239, 326-327. « En el fondo, hay un solo pueblo indio que se ha convertido enteramente: los guaraníes, que viven en 27 Reducciones bajo la tutela paternal de los misioneros de la Compañía de Jesús, conquistados y afirmados en la fe cristiana por su incasable obra catequista. Podemos decir, pues, con el pastor evangélico: *Alias oves habero quae non sunt ex hoc ovili*, "tengo otras ovejas que no son del mismo corral", y que debo conducir hacia allá. Pero sería más acertado hablar de lobos feroces que de otras ovejas, pues vivimos con nuestras ovejas, un pequeño rebaño cristiano, *in medio luporum*, sólo con nuestros guaraníes, entre paganos y bárbaros. [...] ¡Quiera Dios que la oveja siga las exhortaciones de un pastor tan esmerado! Mientras tanto, apaciento yo mi rebaño, llamo y vuelvo a llamar y mis ovejas me escuchan y conocen mi voz. Hace poco construí un nuevo corral, bastante amplio, es decir la Reducción de San Juan Bautista, y gracias al supremo Pastor, durante los siete años que lo tuve bajo mi custodia, no se perdió ninguna de mis ovejas. » Sepp cite ici Jean 10:16.

synthétisant traditionnellement les principaux points du dogme chrétien, car il renvoie tout autant à la Passion, qu'à la Résurrection ou au Jugement Dernier, sans oublier son symbolisme eucharistique<sup>2751</sup>. Marqueur identitaire des Guarani « réduits » et dispositif didactique commode, il est donc logique qu'il structure les représentations des dévots. Qu'en est-il toutefois de leurs pratiques ? Si l'on postule en effet, avec Georges-André Haudricourt, qu'il y a un lien de causalité direct entre « domestication des animaux » et « traitement d'autrui », en quoi le contact privilégié des congréganistes avec le petit bétail et « l'action directe positive » qu'il exige (contact permanent, conduite, soins et défense, abreuvement et pâturage) a-t-il pu influencer le « traitement pastoral » du petit peuple indien par cette élite chrétienne dont, nous le savons à présent, le principal rôle consistait précisément dans l'encadrement du reste de la population des missions<sup>2752</sup> ?

Il est difficile de ne pas penser ici au Foucault de « *Omnes et singulatim* », où le philosophe théorise le pastorat comme « une étrange technologie du pouvoir traitant l'immense majorité des hommes en troupeau avec une poignée de pasteurs ». En effet, pour Foucault, la « technologie pastorale » est bien une spécificité chrétienne, dont les axes directeurs entrent étrangement en consonnance avec le projet missionnaire au Paraguay. L'idée centrale du pastorat foucauldien est la « conduite » d'un troupeau qui ne préexiste pas au pasteur, ce dernier administrant des individus et non un territoire, par le biais d'une prise en charge holistique de tous les besoins de ses ouailles, avec comme contrepartie l'exigence d'une obéissance absolue et d'une rigoureuse direction de conscience. Ce « devoir de soin », garantissant le salut des corps et des âmes, est ici pensé comme délégation d'une prérogative assurée en premier lieu par Dieu lui-même et devant concerner chaque individu tout autant que le troupeau dans son ensemble, tâche assurée d'abord par le Christ, puis par les Apôtres, les évêques et enfin les curés. On mesure à quel point cette « politique comme affaire de bergerie » entre en écho direct avec le propos des ignatiens<sup>2753</sup>. Il n'est pas superflu de rappeler que Foucault fait de la Contre-réforme le point d'orgue de ce paradigme, commun à toute l'Europe, mais dont l'Espagne a sans doute été le relais le plus enthousiaste, d'après une série d'études récentes. À partir d'un faisceau d'éléments historiques épars (le rôle central de l'élevage ovin dans l'économie et la politique castillanes autour de la *Reconquista*, des mérinos et de la Mesta, le *Real Patronato*, l'arrivée au pouvoir des Habsbourg et leur

<sup>2751</sup> RESL, « Introduction », *art. cit.* ; p. 12-14 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 232-243 ; TORRES JIMÉNEZ Rafael, « El cordero místico: espiritualidad, iconografía y liturgia en la Edad Media », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 231-252.

<sup>2752</sup> HAUDRICOURT, « Domestication des animaux », *art. cit.*

<sup>2753</sup> « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », *Le Débat*, vol. 4, n° 41, 1986, p. 5-36 ; p. 2-11 ; voir aussi FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris : Gallimard, 2004, p. 119-259. Foucault ne mentionne certes pas explicitement les Réductions du Paraguay dans ces textes. Sa théorie a été critiquée pour son schématisme et sa verticalité chez BÜTTGEN Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 62, n° 5, 2007, p. 1129-1154 ; p. 1150 ; BROSSAT Alain, « Pouvoir pastoral et « vie bête » », *Appareil*, n° 4, 2010.

attachement à l'Ordre de la Toison d'Or, les débats des *arbitristas* autour de l'expulsion des Juifs et Maurisques perçus comme des « brebis galeuses » ou *ovejas negras*, l'essor de la littérature pastorale au XVI<sup>e</sup> siècle, la nécessité de mettre au point une alternative chrétienne au machiavélisme...), ces travaux font du XVII<sup>e</sup> siècle l'âge d'or d'une sorte « d'*habitus pastoral* » que l'arrivée des Bourbons, des Lumières et de la concurrence commerciale de la laine anglaise fera entrer en crise<sup>2754</sup>. Selon Javier Irigoyen García, la Castille se serait employée à « pastoraliser » ses royaumes sous l'égide d'un roi-berger.

Les Espagnols de l'époque moderne concevaient l'Espagne ou bien sous la forme d'une communauté imaginée [*an imagined community*] de moutons, ou bien comme une communauté imaginée de bergers. [...] À tous ces niveaux, la figure du berger articule l'opposition entre l'identité des « vieux chrétiens » et tous les « Autres » d'un point de vue ethno-religieux. [...] La pastoralisation [*pastoralization*], dans le temps tout comme dans l'espace, peut être conçue comme un outil visant une homogénéisation culturelle et historique. Tout comme différents territoires liés à la Péninsule ibérique ont été soumis à un processus d'homogénéisation culturelle, de la même manière, différentes strates historiques ont été rendues conformes à une seule et unique image culturelle unificatrice. [...] La persistance d'un « *habitus pastoral* » [*pastoral habitus*] suggère que les Espagnols de l'époque moderne ont eu un certain succès dans la construction de l'Espagne comme la terre de Pan, dieu des bergers (et préfiguration du Christ), à la recherche d'une identité essentielle pour la communauté imaginée des Espagnols, d'une manière ayant donné forme aux limites de l'imaginaire collectif et ayant cristallisé la pureté raciale et culturelle à travers le langage et les tropes de l'élevage ovin<sup>2755</sup>.

Or, en métropole comme aux Amériques, c'est bien la Compagnie de Jésus qui a joué un rôle de premier plan dans la consolidation de ce discours, de telle sorte que bien des affirmations extravagantes de certains missionnaires paraguayens (à l'image des étymologies reliant le théonyme *Tupã* au dieu Pan ou faisant des Guarani autant de descendants d'émigrés ibériques réfugiés au Nouveau Monde) prennent sens à la lumière de ce paradigme pastoral. L'essentiel pour nous est de retenir ici que le mouton

<sup>2754</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 23-25 ; VÁZQUEZ GARCÍA Francisco, « Gobernante como "buen pastor": biopolítica en la cultura española del Barroco a la Ilustración », *Tavira*, vol. 22, 2006, p. 49-69 ; p. 52-56 ; EDWARDS, « Domesticated Animals », art. cit., p. 78, 88-89 ; PASCUA, « From Forest to Farm and Town », art. cit., p. 86-89, 92-95, 98 ; SÁNCHEZ LLANES Iván, « El Buen Pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII », *Espacio, tiempo y forma*, n° 22, 2009, p. 29-43 ; p. 37 ; ALVES, *The Animals of Spain*, op. cit., p. 72-84 ; EARLE, *The Body of the Conquistador*, op. cit., p. 25, 55-56. Sur la Mesta, voir les études classiques de KLEIN Julius, *La Mesta: estudio de la historia económica española, 1273-1836*, Madrid : Alianza, 1979 ; RAHN PHILLIPS Carla et PHILLIPS William D., *Spain's Golden Fleece: Wool Production and the Wool Trade from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1997 ; GERBET Marie-Claude, *Un élevage original au Moyen Âge : la péninsule Ibérique*, Biarritz : Atlantica, 2000.

<sup>2755</sup> IRIGOYEN GARCÍA, *The Spanish Arcadia*, op. cit., p. 75, 94, 123, 233-234. « *Early modern Spaniards conceived of Spain either as an imagined community of sheeps of, alternatively, as an imagined community of shepherds. [...] On all these levels, then, the figure of the shepherd articulates the opposition of an Old Christian identity and its ethno-religious Other. [...] Pastoralization both in time and space can be conceived as a tool of cultural and historical homogenization. Just as different Iberian territories were subjected to a process of cultural homogenization, so were different layers of the past made to conform to a single unifying cultural image. [...] The persistence of the "pastoral habitus" suggests that early modern Spaniards were successful in construing Spain as the Land of Pan, the god of shepherds (and a prefiguration of Christ), when searching for an essential identity for the imaginary community of Spaniards, in a way that shaped the boundaries of the collective imaginary and crystallized racial and cultural purity through the language and tropes of sheep herding.* » Présent dans toute l'Europe, ce paradigme serait spécifiquement développé en Espagne.

et son imaginaire étaient fortement associés en Espagne à l'élite supposée des « vieux chrétiens » exprimant leur foi par l'imitation pastorale du Christ. Si un « gouvernement pastoral colonial » a bien existé, comme le postulent certains historiens, il est évident que, dans les Réductions du Paraguay, les congréganistes étaient les mieux placés pour le mener<sup>2756</sup>. Dans la mesure où le pastorat repose tout entier sur la délégation du soin et de l'encadrement d'un « troupeau » par concession divine, puis ecclésiastique, l'élite dévote des missions, dont nous avons vu qu'elle gérait de plus les *estancias* pastorales, devrait logiquement incarner ce modèle. Nous avons toutefois vu qu'elle avait aussi pu se définir par une ambiguïté considérable, vis-à-vis du caciquat, de l'animisme voire du chamanisme, se manifestant par des velléités indépendantistes. Comment, dès lors, a eu lieu, dans les faits, la délégation du pastorat entre les mains des congréganistes ? Dans les sources en guarani spécifiquement rattachées aux « sodalités » indiennes, trois enjeux liés aux moutons (sur le plan des représentations) et au pastorat (sur le plan des rapports sociaux) apparaissent avec constance, et permettent de rendre compte de la systématisme avec laquelle l'élevage ovin se traduit dans le langage de la dévotion. Il s'agit d'abord de l'assimilation des dévots à la figure du berger saint Jean-Baptiste, en raison du fait que ce sont eux qui sont chargés de la délégation du baptême d'urgence, que les Pères ne sont pas en mesure d'assurer. Il y a ensuite le puissant attrait que les fidèles ressentent envers les *Agnus Dei*, véritables reliques dont la possession et les pouvoirs supposés concentrent leur attention. Il y a enfin et surtout le sermons qui, tel celui de Vázquez autour du Bon Pasteur, représentent les congréganistes comme des chiens de garde au service des jésuites. Dans les trois cas, de fortes tensions vis-à-vis du chamanisme, de l'animisme et de l'*ethos* prédateur nobiliaire sont remarquables.

Commençons par le rôle joué par la figure de saint Jean-Baptiste et la pratique de la délégation du baptême. À notre connaissance, cette dernière n'a pas fait l'objet d'une étude spécifique dans le cas des missions des Guarani, en dépit de son utilisation à très grande échelle. Une fois de plus, cette invisibilité s'explique probablement par le poids de l'apologétique jésuite qui, dès les premières *cartas anuas*, se concentre sur la quantification des prouesses ignatiennes, à l'image du Père Ortega, qui aurait baptisé à lui seul plus de 22.000 Indiens, ou du Père Berthot, capable d'administrer les eaux baptismales à 400 malades de suite en cas d'épidémie<sup>2757</sup>. La Compagnie a en effet vite officialisé une politique de baptême en masse, après des premières années où il était réservé aux mourants et aux dévots les plus convaincus. Par la suite, le recours à des stratégies telles que la conversion obligatoire des époux et de leurs femmes ou de tous les vassaux d'un cacique à la suite de leur supérieur, ont contribué à cette dimension

<sup>2756</sup> *Ibid.*, p. 43-59, 236 ; ZAVALA-PELAYO Edgar, « Colonial Pastoralism in Latin America: New Spain's Bio-Political Religious Regime », *Politics, Religion and Ideology*, vol. 17, 2016, p. 172-190 ; p. 2-4, 9-10, 24 ; ZAVALA-PELAYO Edgar, « Pastoralism in Latin America: An Ensemble of Religious Governmental Technologies in Colonial Costa Rica », *Religions*, vol. 9, n° 7, 2018, p. 1-20 ; p. 6, 15.

<sup>2757</sup> CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 1*, op. cit., p. 78 ; CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 2*, op. cit., p. 98-99.

massive, d'ailleurs ouvertement critiquée par les franciscains. L'essentiel étant de faire parvenir à Rome des chiffres annuels flatteurs, ce biais explique donc pourquoi aussi bien Sepp que Cardiel et la plupart des *cartas annuas* attribuent tout ce mérite aux Pères, les sacristains indiens étant présentés comme incapables d'assumer toute délégation<sup>2758</sup>. Cette frilosité à reconnaître une pratique pourtant inévitable, en raison du fort essor démographique des Réductions, découle sans doute aussi du souvenir des chamanes qui, à l'image d'Overa et de Ñesu, avaient lutté contre les jésuites en clamant, non sans fondements, que le baptême répandait des épidémies, avant de se livrer eux-mêmes à des pratiques de « contre-baptême » visant à « laver » les convers de l'eau et de l'huile chrétiens par les mots *taity ndekaraihague* (« que je te lave de ta conversion en *karai* »)<sup>2759</sup>.

Quoi qu'il en soit, la pratique de la délégation du baptême était pourtant bien prescrite par le premier Synode asuncène de 1603, exigeant que tout village dispose d'un Espagnol laïc ou, à défaut, d'un Indien adulte, capable et *ladino*, jugé apte à donner le seul sacrement que l'Église post-tridentine a rendu accessible aux laïcs dans les cas particuliers dits « de nécessité », c'est-à-dire en l'absence d'un curé<sup>2760</sup>. Face aux risques posés par de potentiels « abus du sacré », puisque le baptême ne peut théoriquement être administré qu'une fois dans la vie d'un chrétien, Rome en général et les jésuites en particulier ont eu recours au probabilisme afin de tempérer un certain nombre de « doutes de droit » (le croyant a-t-il déjà été baptisé ou non ?) et de « doutes de fait » (le baptême a-t-il lui-même été correctement réalisé ?). Au Paraguay, ces doutes (*dubia*) étaient particulièrement prégnants pour un nombre important de raisons : débats sur l'existence d'un baptême chrétien préhispanique, enseigné par saint Thomas, tendance des clercs espagnols et portugais à baptiser les Indiens sans catéchèse, qui sollicitent souvent de recevoir à nouveau le sacrement, difficulté à accéder à l'huile et même à la simple eau nécessaire à la réalisation du rite, etc<sup>2761</sup>. La solution officiellement adoptée par les règlements intérieurs missionnaires a alors été de recourir systématiquement au baptême dit « sous condition » (*sub conditione*), c'est-à-dire réalisé par le prêtre avec une

<sup>2758</sup> CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 1*, op. cit., p. 206-207, 217 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas annuas [1681-1700]*, op. cit., p. 64 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 71-72, 320-321 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 247-248 ; AMBROGIO Oriol, « Administration and Native Perceptions of Baptism at the Jesuit Peripheries of Spanish America (16th–18th Centuries) », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 149-170 ; p. 151, 154, 157 ; sur les franciscains, voir DURÁN ESTRAGÓ, *El Hechicero de Dios*, op. cit., p. 60, 70.

<sup>2759</sup> BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f<sup>os</sup> 158v-170r ; CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 3*, op. cit., p. 82, 85, 107-108, 117-118, 215 ; VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 252-254, 257-258 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 76v-77r, 83v, 89v ; MARTINI, « Los guaraníes y los sacramentos », art. cit., p. 188-197 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 75-79, 82. L'eau utilisée pour le rite a effectivement pu jouer le rôle de vecteur épidémique et contribuer involontairement à la diffusion des maladies.

<sup>2760</sup> MATEOS Francisco, « El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603) », *Missionalia Hispánica*, vol. 26, n° 78, 1969, p. 257-359 ; p. 350-351.

<sup>2761</sup> BROGGIO Paolo et AL., « Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 121, n° 1, 2009, p. 5-22 ; p. 7, 9-12, 14-16, 18-19. Voir également, sur le baptême en général, ALFANI Guido et AL. (dir.), *Baptiser : pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009.

validité conditionnée par l'absence de précédent effectif. En faisant de cette formule exceptionnelle la norme liturgique (sauf bien évidemment pour les nouveau-nés) des Réductions, les Pères ont ouvert la porte à une délégation massive<sup>2762</sup>. Que les Indiens dévots soient ou non en mesure de baptiser eux-mêmes correctement, il suffisait dès lors de réaliser un second rite *sub conditione* afin de lever tout doute et de garantir le respect des normes catholiques tout en déchargeant considérablement les ignatiens<sup>2763</sup>.

Le recours très précoce à cet « ondoisement » (baptême à l'eau, sans emploi des huiles, que le curé ajoute lors du rappel *sub conditione*) semble être contemporain de la fondation des congrégations mariales et découler d'une intense promotion de la figure de saint Jean-Baptiste, patron des bergers et grand protagoniste du baptême du Christ, auprès des milieux dévots, si bien que l'on conserve une grande quantité de figurines le représentant soit en compagnie d'un mouton, soit en train de baptiser Jésus<sup>2764</sup>. Dès 1634-1635, les premières *cartas annuas* d'Itapúa soulignent que les chantres issus de la « sodalité » connaissent déjà la formule du baptême en latin et que, pour éviter des errements trop conséquents (certains se contentent de la formule *Túva ha'e Ta'ýra ha'e Espíritu Santo réra pype*, « au nom du Père, du Fils et du saint Esprit », sans prononcer la suite), de petits « aide-mémoires » (*cedulitas*) ont été distribués à l'élite chrétienne afin de systématiser cette pratique. Le renvoi à un jeune musicien passé expert dans l'art délicat de baptiser nous indique aussi que cette pratique était surtout utile pour couvrir les régions éloignées (on pense aux expéditions parmi les infidèles forestiers mais aussi et surtout les *estancias*, dont nous avons vu que les congréganistes allaient être destinés à prendre la direction) et permettre aux jésuites de ne pas quitter leurs missions. Dans les termes du pastorat foucaldien, la délégation du baptême permet alors, par la mise en place d'une chaîne de substitutions (le congréganiste remplace le jésuite, qui est lui-même le remplaçant des Apôtres faisant suite à Jésus, ayant lui-même reçu le baptême via saint Jean-Baptiste), le maintien d'un soin spirituel n'épargnant aucun des croyants.

Sur le champ [après la découverte d'un baptême délégué incorrect], tous deux [il s'agit des jésuites d'Itapúa] confectionnèrent plusieurs aide-mémoires, où était détaillé le fonctionnement du baptême, et les répartirent parmi ceux qui savaient lire, afin qu'ils l'apprennent et l'enseignent ensuite aux autres à l'église. On leur répéta plusieurs fois la manière et les circonstances avec lesquelles il faut baptiser

<sup>2762</sup> CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 1*, op. cit., p. 328 ; CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 2*, op. cit., p. 100, 144, 316 ; VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 85, 133, 205 ; MARTINI, « Los guaraníes y los sacramentos », art. cit., p. 178, 186 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 76 ; WILDE Guillermo, « La invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de la Sudamérica colonial », *Anais de História de Além-Mar*, vol. 17, 2016, p. 21-58 ; p. 39-42 ; WILDE, « Writing Rites in the Borderlands », art. cit., p. 285-289.

<sup>2763</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 35 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 15r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 566, 691-692 ; DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », art. cit., p. 594.

<sup>2764</sup> ESCOBAR Ticio et BARREIRO SAGUIER Rubén (dir.), *Baroque du Paraguay*, Paris : Musée-galerie de la SEITA, 1996, p. 65, 108-109, 121 ; ESCOBAR et MELIÀ (dir.), *Le bois des missions*, op. cit., p. 131 ; AHLERT, *Estatuas andarilhas*, op. cit., p. 227-230. Le fait que nombre de ces statues soient des miniatures indiquerait qu'elles ont fait l'objet d'un usage indien.

les nouveau-nés en péril, afin qu'ils aillent jouir de Dieu pour l'éternité. [...] Un autre jeune homme, chante de 13 ou 14, ans décida de se rendre utile en aidant le Père dans ses ministères de catéchèse et de baptême car, lui ayant enseigné la manière de baptiser, l'adolescent visite les villages et les terres des Indiens en compensant le manque d'ouvriers, il baptise les malades et les petits enfants en péril. Par son intermédiaire, plusieurs ont déjà reçu le baptême<sup>2765</sup>.

Quelques années plus tard, Del Techo se souvient dans ses chroniques d'un néophyte baptisant *in extremis* un Indien gualachi, croisé dans la forêt et blessé à mort par un jaguar. Il aurait, dit Techo, appris la formule de lui-même, en écoutant les Pères exercer dans sa Réduction. Mentionné ponctuellement (et pas toujours dans un cadre officiellement assumé), cet enjeu prend une tout autre dimension dans les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'explosion démographique des missions impose de mettre en place un système de gestion du baptême plus poussé<sup>2766</sup>. Sous les effets du développement de la dévotion parmi leurs ouailles, les jésuites se retrouvent en effet confrontés à deux problèmes simultanés : d'une part, des parents de plus en plus hantés par la peur que leur nouveau-né meure sans accès aux sacrements (rappelons qu'à l'époque moderne la destinée de ces individus correspond aux Limbes, espace neutre entre le Paradis, le Purgatoire et l'Enfer, nommé en guarani *pytũ mimbi*, soit la « nuit obscure », caractérisée par le néant le plus complet), d'autre part, les prétentions accrues des congréganistes, désireux de s'impliquer plus fortement dans le quotidien liturgique des missions<sup>2767</sup>. Dans la mesure où, à la même époque, la concentration de la population favorise également les épidémies et, plus généralement, un taux élevé de mortalité infantile, les missionnaires semblent avoir décidé de quadriller les Réductions de spécialistes délégués. Peut-être parce qu'il écrit au moment où cette politique est formulée, Jarque est l'un des seuls chroniqueurs à l'évoquer en détail. Son témoignage étant hautement précieux car riche en détails, il mérite d'être reproduit en intégralité.

[C]eux-là [les musiciens] sont célébrés dans ces villages comme les plus érudits [los más letrados], car ils savent lire la messe et les bréviaires que les Pères utilisent pour prier. C'est eux que l'on consulte pour donner un nom aux nouveau-nés, comme à des personnes qui connaissent quel saint est célébré chaque jour. Et bien souvent, lorsque le chanteur cherche dans le missel le saint du jour, comme il ne comprend pas le latin et que la messe correspond à une fête, il trouve dans

<sup>2765</sup> VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 85-86, 126. « En aquel mismo punto, ambos a dos hicieron varias cedulitas con la forma del bautismo y las repartieron entre los que sabían leer, para que la aprendiesen y después a los demás en la iglesia. Les dijo varias veces el modo y circunstancias con que en semejantes ocasiones han de bautizar a las criaturas que están en peligro, para que vayan a gozar de Dios para siempre. [...] Otro muchacho cantor [de San Juan] de hasta 13 o 14 años tuvo más de punto ayudar al Padre en los ministerios de catequizar y aun bautizar, porque habiéndole el Padre enseñado la forma del bautismo, sale el muchacho a los pueblos y tierras de los indios supliendo la falta de operarios y a los enfermos y niños que están en peligro los bautiza, y por su medio se han bautizado ya algunos. » Encore possible vers 1630, au moment de la fondation des Réductions, ce type de constat disparaît ensuite.

<sup>2766</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 5, p. 207-208.

<sup>2767</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. I.49, I.61-62, II.220, III.15 ; sur cet enjeu très sensible, voir GÉLIS Jacques, *Les enfants des Limbes : mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris : L. Audibert, 2006. Dans l'Angleterre moderne, on pouvait par exemple penser que les âmes des enfants morts sans baptême étaient destinées à se réincarner dans des animaux, à la façon animiste, pour THOMAS, *Dans le Jardin de la Nature*, op. cit., p. 179.

l'Évangile des *Piscina, Caiphas* ou *Capharnaüm* et affirme qu'ainsi doit être nommé l'enfant né le jour ou la veille de tels saints, ce dont le curé ne manque pas de rire en le baptisant et en lui conférant un nom plus convenable. [...] La capacité de ces gens-là est si limitée et si négligente, que les mères savent à peine dormir sans risquer d'étouffer leurs nouveau-nés. C'est pourquoi les missionnaires, dans leur grande sagesse, ont déterminé qu'il n'était pas seulement autorisé d'ondoyer les enfants, mais même obligatoire de le faire. Pour cela, ils ont désigné des ministres dans chaque quartier qui, dès qu'un enfant voit le jour, en avise l'un des Pères, pour qu'il vienne le laver avec les eaux baptismales, ce qui est assuré par le fait que les missionnaires ont reçu le privilège de baptiser quiconque, même s'il ou elle ne fait pas partie de leurs ouailles, et ce sans les cérémonies de la sainte Église, quand le Salut des âmes l'exige. Et pour les alentours des villages ou dans les cas les plus urgents, où le Père se trouve trop éloigné, on a instruit quelques Indiens parmi les plus capables d'entre eux [*de la mayor capacidad*], pour qu'ils administrent l'eau à l'enfant en péril. De la sorte, on peut réserver les huiles et valider quelque baptême douteux dès le dimanche suivant<sup>2768</sup>.

Jarque a beau présenter ce problème par un trait d'ironie, en se moquant de l'inculture des « érudits » guarani, la question de leur encadrement devient pressante, car la prolifération de ces baptêmes « sauvages » pose à terme des problèmes inédits liés à la parenté spirituelle : en effet, la personne qui baptise ou parraine une autre ne peut plus se marier avec elle, son père, sa mère et toute sa parentèle. Si quelques Pères ont pu avoir tendance à se proposer eux-mêmes comme parrains, notamment les jésuites allemands qui affectionnent de donner ainsi des noms germaniques à leurs filleuls et filleules, cette pratique a vite été interdite par les règlements<sup>2769</sup>. Afin d'éviter tout risque de consanguinité spirituelle, l'accent est donc mis dans la documentation réglementaire sur la nécessité de bien identifier les Indiens délégataires, de noter très rigoureusement leur implication dans les registres baptismaux (en interdisant d'ailleurs aux sacristains de les tenir eux-mêmes) et surtout de désigner deux à trois couples de vieillards exemplaires, bien entendu issus de la congrégation, et qui serviront dès lors

<sup>2768</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 343, 346. « [É]stos son celebrados en aquellos Pueblos como los más letrados, que saben leer la misa y los breviarios en que rezan los Padres. A éstos consultan para poner nombre a los hijos recién nacidos, como a personas que saben el santo que cada día se celebra. Y no pocas veces, buscando el cantor en el misal el santo del día, como no entiende latín y la misa es de feria, encuentra en el Evangelio Piscina, Caiphas o Capharnaüm y dice que así se debe llamar la criatura, que nació día o víspera de tales santos, que no poco suele reírse el cura que lo bautiza, y pone más conveniente nombre. [...] Es tan corta la capacidad de aquella gente, y tan sin advertencia, que apenas saben dormir las madres sin riesgo de sofocar la criatura recién nacida. Por lo cual han juzgado los sapientísimos misioneros que no sólo es lícito echar el agua al infante luego que nace, sino también obligatorio. Y por eso tienen señalados ministros por los barrios, para que luego que nace alguna criatura avisen a algún de los Padres para que vaya a lavarla con el agua baptismal, lo que se asegura aún más con el privilegio que los dichos misioneros tienen de bautizar a cualquiera, aunque no sea su feligrés, y sin las ceremonias de la Santa Iglesia, cuando pareciere conveniente a las almas. Y para fuera del Pueblo, o casos muy urgentes en que el Padre no se hallase tan cerca, tienen instruidos algunos indios de la mayor capacidad para que echen el agua al niño que peligrá. Por esto pueden reservarse los óleos y revalidar algún bautismo dudoso para el domingo primero. »

<sup>2769</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 44 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 676, 773 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 120-122, 143-145, 405, 440 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », art. cit., p. 315 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 28-29 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 134 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 104-105 ; CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 192 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 346-348.



de parrains et de marraines à l'ensemble des nouveau-nés de leur Réduction. Comme le remarque dès 1670 un ordre acerbe, les ondolements réalisés à domicile doivent respecter un minimum de ponte liturgique et ne doivent pas être menés à bien avec n'importe quel type d'eau ou de récipient. Toutefois, on voit poindre à terme une vraie politique de promotion massive de la délégation du baptême, avec deux décisions très importantes : d'une part, on acceptera la formule prononcée en guarani et non plus en latin, trop difficile pour le commun des mortels, d'autre part, on exposera dans l'église une « planche » (*tabla*) où les paroles rituelles seront écrites et récitées à haute voix de manière régulière, afin de s'assurer que toute la population les maîtrise parfaitement. Enfin, l'existence dans les inventaires tardifs de petits récipients (*jarritos*), affectés de façon explicite aux ondolements et baptêmes d'urgence, semble confirmer ce plan<sup>2770</sup>.

Peut-on encore, dans ces conditions, considérer que la délégation du baptême et l'association avec la figure de saint Jean-Baptiste et avec le pastorat constituent une caractéristique singulière des congréganistes ? En dépit de cette démocratisation de la pratique du baptême d'urgence, il suffit de consulter les quelques manuels complets de délégation parvenus jusqu'à nous pour bien saisir à quel point cet acte est devenu un véritable pré-carré définitoire des dévots et de leur prééminence sociale, comme le reconnaissait déjà Casado pour qui, en toute logique, les grands spécialistes en matière de délégation baptismale étaient les responsables des *estancias* éloignées et les *kurusuja* en charge des malades. Il narre comme l'un de ses infirmiers pratique une césarienne *post-mortem* pour baptiser l'enfant d'une Indienne mortellement mordue par une vipère et, de fait, le traité de médecine *Pohã ñana* rappelle auprès des *kurusuja* qu'aucun délai ne saurait être admis dans l'administration du baptême à un nouveau-né placé face à un risque quelconque. Rappelons à ce sujet que la mort d'un *párvulo* baptisé est un événement joyeux dans les Réductions, l'enfant étant assuré de son Salut, et donc enterré en grande pompe dans une section spéciale du cimetière<sup>2771</sup>. Si Montoya cite la délégation dans son catéchisme sans vraiment l'expliquer, des guides sacramentaires existent dans un nombre considérable d'écrits plus tardifs : on en trouve ainsi dans trois des *Catecismos varios*, présentant plus en détail la marche à suivre. Toutefois, les textes les plus complets correspondent à l'*Ordo baptismi* et au *Manuale* (qui a sans doute été dévolu spécifiquement à cette tâche selon Guillermo Wilde), consignnant les paroles à prononcer en guarani et, surtout, à l'*Educación cristiana* de Providence et à l'*Explicación* de Yapuguay. Toutes deux développent en effet une série d'instructions pointilleuses, celles du cacique se caractérisant non seulement par sa forme dialoguée mais aussi par

<sup>2770</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 59-61, 81 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 281. Ce plan est lié à la gestion des épidémies. Cf. WILDE, « Les modalités indigènes de la dévotion », *art. cit.*, p. 153. Il a sans doute connu une actualité hyperbolique lors de l'effondrement démographique missionnaire des années 1730.

<sup>2771</sup> CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.* ; ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], *doc. cit.*, p. I.120 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 212 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 269 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 200-201 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 104-105.

la systématique pédagogique avec laquelle Yapuguay s'efforce de prendre en compte le moindre cas de figure possible, raison pour laquelle nous privilégierons son texte<sup>2772</sup>.

Ce ne sont en effet pas moins de quatre pages et deux doctrines complètes que l'imprimé de 1724 dédie à ce sujet, sous les intitulés « Où on leur enseigne la manière de baptiser en cas de nécessité (*Enseñáseles el modo de bautizar en caso de necesidad*) et « On leur enseigne une seconde fois la manière de baptiser » (*Vuélveseles a enseñar la manera de bautizar*). En bon pédagogue, Yapuguay consacre en effet deux dimanches de suite à ce délicat sujet, la seconde doctrine débutant par un exercice de récitation où l'un des destinataires du catéchisme doit se lever et réviser la leçon de la semaine antérieure, afin de vérifier qu'elle a été bien retenue<sup>2773</sup>. L'intérêt majeur du manuel du cacique est qu'il établit tout une préséance protocolaire dans la délégation du baptême, qui prend aussi la forme d'une véritable hiérarchie sociale. Dans le cas où l'on se trouve chez soi (*hópe*) ou n'importe où ailleurs (*mamoe jepe*) sans qu'un jésuite soit à portée (*ijavaiete Pa'i hupity haguãma*) et qu'un nouveau-né va bientôt mourir (*imanõpotarĩramo*), la marche à suivre est la suivante : il faut d'abord « choisir l'homme ou la femme doté d'*arakuaa* » (*ojeporavo ava koterã kuña ijarakuaava'e amo imongaraíne*) parmi les personnes en présence, le père ou la mère (*tu, ichy jepe*) pouvant faire l'affaire par défaut. Notons qu'*Educación cristiana* ajoute que l'expertise des hommes prime toujours sur celle des femmes et que c'est uniquement en tout dernier recours que la mère venant d'accoucher doit réaliser le baptême elle-même. Après tout, celui qui baptise ne doit pas « se précipiter » et doit « se rappeler quel est son devoir » (*ndojesap'yase imongaraivóne, oñemomaendu'a katurãngue guembiaporã rebéne*), notamment s'il a la prétention de se marier avec un membre de la famille de l'enfant, ce qui lui sera définitivement interdit une fois l'acte consommé, à l'image du Père lui-même qui, par principe, est donc parent avec toute la Réduction<sup>2774</sup>. Or, comme nous l'avons plus haut, ce sont les hommes, et surtout les plus dévots d'entre eux qui, au sein des missions, sont réputés disposer du meilleur des *arakuaa* et être dès lors en mesure de soupeser véritablement les conséquences de ce sacrement.

Très vite d'ailleurs, le formateur imaginé par Yapuguay s'emporte : nombreux sont les hommes qu'il interroge d'une mission à l'autre qui, en dépit de leur supposé *arakuaa*, ne connaissent pas parfaitement la formule rituelle et oublient des mots, de telle sorte qu'ils « avortent » (*omorãngue*) le sacrement sans pour autant se priver d'avoir recours à l'ondoisement (*orombojabu*). Le cacique préconise donc de toujours solliciter

<sup>2772</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 114-122 ; ANONYME, *Ordo baptismi parvulorum*, *doc. cit.* ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 75r-79r ; BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 33r, 127r-127v, 154r-154v ; ANONYME, *Manuale*, *op. cit.*, p. 1-42 ; WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 278-279 ; VEGA, « "Allá está de balde y aquí me serviría" », *art. cit.*, p. 146-147. Vega a notamment observé qu'en 1750 le Père Strobl, en mission auprès des Indiens pampa, sollicite l'envoi d'un exemplaire du *Manuale* afin de leur donner les sacrements. Notons enfin qu'aucun de ces guides ne semble suivre la formulation établie auparavant par BOLAÑOS, « *Catecismo breve y cotidiano* », *art. cit.*, p. 33-40, 62, 70, 77.

<sup>2773</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], *op. cit.*, p. II.14-18.

<sup>2774</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 75r-79r.

immédiatement les Pères pour obtenir un second baptême *sub conditione*, que le jésuite dorme ou mange et même si une tempête s'abat sur la Réduction. Il décrit ensuite les gestes à effectuer, avec une précision toute maniaque, car l'enfant doit être baigné sur la tête, mais son bras ou son pied peuvent être utilisés si l'accouchement est difficile. La formule devra ensuite être répétée, *sub conditione*, par le délégataire lui-même, sur la tête du nouveau-né une fois qu'elle sera accessible (en ajoutant « si tu n'as pas encore été baptisé », *ikaraieyva'éramo nderekóramo*). Même chose si l'on n'est pas tout à fait sûr que l'enfant soit encore en vie (« si tu vis encore », *nderekove vytéramo*). Fait tout à fait décisif pour notre propos, sur lequel nous reviendrons, une troisième formule doit être prévue si l'on n'est pas certain de l'humanité d'un enfant qui semble monstrueux ou animal (*mba'e mymba nunga*) (« si tu es un homme ou une femme », *aváramo koterã kuñáramo nderekóramo*). Une incantation ne suffira pas pour deux jumeaux nés en même temps. On ne peut pas nommer un garçon avec un nom de fille. En l'absence d'eau propre (*y katupyry*), n'importe quelle eau, même souillée (*y tetĩrõ yvaiva'e jepe*) pourra être employée. Comme on peut le constater, Yapuguay a pensé à tout<sup>2775</sup>. Dans la seconde doctrine, il fait reprendre chacun de ces points un par un, puis reproduit l'exhortation déjà citée dans *Educación cristiana*, quant à la nécessité de procéder lentement et de se rappeler son devoir de chrétien ou de chrétienne. Il conclut, peut-être par acquis de conscience ou par expérience vécue, en ajoutant enfin que si aucune eau n'est présente aux alentours, alors le recours à la boue (*tujũ*), à la saumure (*tanimbu jukyry*) et même au bouillon de viande (*so'o rykue*) devient licite, si et seulement si on ajoute là encore à la formule une autre dose de probabilisme (« si cela contient de l'eau », *kova'e pyype reko rerekóramo*). Face à un tel pointillisme liturgique, on comprend pourquoi c'est toujours aux congréganistes dotés d'*arakuaa* que la délégation du baptême incombera en droit.

Loin de relever de l'anecdote, le fait qu'un cacique s'attache à transmettre son savoir de délégataire du baptême, dans un texte imprimé par ses propres moyens, est tout sauf anodin et nous en dit beaucoup sur l'ampleur du pastoral guarani. Il nous confirme également ce que nous supposions déjà, à savoir que les congréganistes sont les véritables « législateurs » ontologiques des Réductions, puisque ce sont eux qui ont le pouvoir de décider, par délégation, si un enfant est un animal monstrueux ou un être humain à part entière. Si l'on en croit les premières *cartas annuas*, les Guarani ont, semble-t-il, eu la coutume d'enterrer vifs les enfants difformes, pratique que les Pères auraient eu le plus grand mal à réprimer<sup>2776</sup>. C'est peut-être pour ce motif que Yapuguay termine sa doctrine sur le baptême sur un *exemplum* narratif comment le « grand roi de ceux que l'on nomme infidèles tartares » (*Tartarosja mburuvicha guasu amo ikaraieyva'e*),

<sup>2775</sup> Certaines de ces formules apparaissent dans les dictionnaires, signe de leur importance. Notons par ailleurs que le livre d'ordres de Salamanque exige que les baptêmes des adultes soient réalisés suivant le *método del manual mexicano*, différent du *Manuale* de 1721 traduit à partir du rituel tolédan. Il s'agit cependant d'un cas différent, car le baptême *sub conditione* s'applique principalement aux nouveaux-nés. ANONYME, *Frases selectas* [Museo Mitre], *doc. cit.*, p. 115, 238 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 603.

<sup>2776</sup> VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, *op. cit.*, p. 107.

marié à la fille d'un roi chrétien de Syrie, voit sa femme accoucher d'un « enfant doté d'une apparence hideuse, tout à fait comparable à celle d'un animal » (*mitã amo becháka avaeete katu mba'e mymba ramingatuva'e*) et l'accuse de bestialité. Avant d'être mise à mort, celle-ci sollicite le baptême de son enfant qui, miraculeusement, devient aussi beau qu'un ange et inspire au Tartare sa propre conversion. Connue, l'anecdote est surtout issue de Nieremberg, puisque Serrano l'avait déjà traduite dans la *Diferencia guarani*<sup>2777</sup>. Il ne faisait toutefois pas référence aux « animaux » (*mba'e mymba*), détail rajouté ici par Yapuguay et qui semble donc répondre à une actualité particulière. Le message est ici clair : la frontière entre animalité et humanité est fragile, mais le baptême permet de la franchir. Or, à peine une page plus bas, c'est aux congréganistes que ce pouvoir est attribué. À la confluence des recherches que nous avons menées plus haut à propos de l'administration de l'*arakuaa* et la bestialité, il apparaît donc que ce sont les dévots qui, dans la pratique quotidienne réelle, en sont les émissaires, par le biais de Yapuguay.

Dans une société où le véritable salut est celui de l'âme et non celui du corps et où l'on préférera donc tuer une mère afin de baptiser un enfant destiné à une mort certaine, l'autorité attribuée aux membres des « sodalités » en tant que « ministres » (*ministros*) est considérable. L'emploi de ce terme par plusieurs chroniqueurs doit ici nous faire penser aux réflexions du sociologue Pierre Bourdieu relatives à « l'économie des échanges linguistiques » et aux « conditions de félicité » d'un acte langagier à visée performative. Comme le soutient Bourdieu, la « magie des mots » ne peut s'opérer que si, à la formule correcte, s'ajoutent des circonstances et, surtout, un acteur social lui-même considéré comme légitime par les autres personnes en présence. Ce n'est qu'à cette condition qu'un « rite d'institution » peut être fonctionnel. Si nous rapportons les mots suivants à la logique d'ensemble du pastorat et aux éléments que nous venons d'identifier, nous comprenons alors mieux l'ampleur du rôle social attribué aux dévots.

L'efficacité magique de ces actes d'institution est inséparable de l'existence d'une institution définissant les conditions (en matière d'agent, de lieu ou de moment, etc.) qui doivent être remplies pour que la magie des mots puisse opérer. [...] Le principe véritable de la magie des énoncés performatifs réside dans le mystère du ministère, c'est-à-dire de la délégation au terme de laquelle un agent singulier, roi, prêtre, porte-parole, est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui ; il est, plus précisément, dans les conditions sociales de l'institution du ministère qui constitue le mandataire légitime comme capable d'agir par les mots sur le monde social par le fait de l'instituer en tant que médium entre le groupe et lui-même [...]. La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis. Et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts – les dispositions – préalablement montés<sup>2778</sup>.

<sup>2777</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.6-14 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. IV.130-131. À propos du lien entre monstres et accusations de bestialité, nous renvoyons à notre chapitre 6.

<sup>2778</sup> BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Points, 1982<sup>2014</sup>, p. 60-61, 108, 111-112, 157, 165-169, 175-177, 186. Sous la plume de Foucault, l'idée de « ministre » est également illustrative d'une politique de la religion.

Dans de telles conditions, le lien entre la délégation du baptême, le pastorat et la prégnance symbolique du mouton est tout sauf arbitraire : elle trouve dans la figure de saint Jean-Baptiste un modèle auquel tout congréganiste qui se respecte souscrit, ne serait-ce que parce qu'il a dû se préparer à l'éventualité d'accomplir son « devoir » chrétien, en sauvant son prochain des Limbes par la connaissance de ce qui équivaut, à l'époque moderne et sur le plan spirituel, aux « gestes qui sauvent » de notre époque contemporaine<sup>2779</sup>. Sans plus nous attarder sur ce sujet, nous remarquerons enfin que le cas baptismal n'est qu'un échantillon du véritable panel de tâches déléguées par les jésuites aux « sodalités », puisque le même type de manuel existe, notamment dans les *Educaciones cristianas* et chez Yapuguay lui-même, pour accompagner les mourants en l'absence ou plutôt dans l'attente des missionnaires, puisque la délégation du Viatique n'est pas permise<sup>2780</sup>. Qu'il s'agisse de naissance ou de mort, la parenté entre la fonction des congréganistes et celle des chamanes est remarquable, notamment dans la mesure où, à l'image des chantres raillés par Jarque, c'était aux spécialistes rituels guarani qu'il revenait (et qu'il revient toujours) de choisir le nom des nouveau-nés. Si nous gardons à l'esprit l'enthousiasme avec lequel les « prophètes » anti-chrétiens s'employaient à parodier et à inverser le baptême promu par les jésuites, il n'est pas exclu que le goût des congréganistes pour cette fonction ne traduise en réalité qu'une autre forme de réaction à l'arrivée du christianisme, prolongeant les prérogatives traditionnelles du chamanisme dans un nouveau cadre de pensée<sup>2781</sup>. C'est du moins ce que nous inspire la lecture de l'anthropologue Stephen Hugh-Jones, constatant que chez de nombreux groupes amazoniens confrontés à l'évangélisation, les chamanes dits « horizontaux » (ambivalents, liés à la guerre et à la transe, prônant l'opposition ouverte) perdent du terrain au profit de leurs équivalents « verticaux » (bienveillants, orientés avant tout vers la reproduction rituelle du groupe), dont les fonctions sont les plus solubles vis-à-vis du christianisme<sup>2782</sup>. Sans surprise, ce seraient souvent eux qui, sous couvert d'une conversion enthousiasme, réinvestiraient leur autorité rituelle dans un cadre chrétien.

Quoi qu'il en soit, l'assimilation à saint Jean-Baptiste ne constitue pas la seule facette du rapport intime que les dévots entretiennent vis-à-vis de la figure du mouton.

<sup>2779</sup> Voir le cas très frappant, chez Montoya, d'une mère baptisant son propre enfant mort-né. Signe de l'importance de ces enjeux, l'épisode est traduit en guarani un siècle plus tard. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 73r ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f° 316v.

<sup>2780</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f°s 55v-74v ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], doc. cit., p. 135-138 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], op. cit., p. II.93-96 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 349-368. Le texte d'Insaurrealde indique explicitement que ce manuel d'assistance aux mourants est destiné à *mava'e jepe rembiporurãma*, « quiconque devra l'utiliser même [si ce n'est pas un jésuite] ».

<sup>2781</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e distruição do mundo*, op. cit., p. 27, 30-32, 90, 92, 128 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 145-146 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 43, 61 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 133-134 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 91. La nomination chamannique ne tolère pas de délégation mais le rôle du parrain est central. Malgré un mépris affiché pour le baptême chrétien, une influence coloniale a été évoquée.

<sup>2782</sup> HUGH-JONES Stephen, « Shamans, Prophets, Priests and Pastors », in HUMPHREY Caroline et THOMAS Nicholas (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1996, p. 32-75 ; p. 32-33, 51, 57-58, 71-72. Systématiser cette hypothèse impliquerait de caractériser plus précisément le profil du chamanisme des Guarani.

Cette proximité émerge en effet également à travers la culture matérielle propre aux congrégations, tout particulièrement au niveau de leur intérêt pour les sacramentaux, c'est-à-dire une série d'objets officiellement investis de pouvoirs prophylactiques par l'intercession du clergé<sup>2783</sup>. Comme nous l'avons vu, les congréganistes exhibent une « bourse à reliques » (*bolsa de reliquias*, *mba'e marangatu ryru* suivant l'expression présente dans la *Conquista guarani*) à leur cou, où ils ajoutent à leur cédule de consécration les divers « papiers de saints » collectés chaque mois, leur attribuant des pouvoirs curatifs et protecteurs tout à fait comparables à ceux des *nóminas* portées de la même manière en Péninsule, suivant les principes de la magie sympathique de contact bien expliqués par Eduardo Neumann<sup>2784</sup>. En lien là-encore avec la thématique du baptême, nous savons par exemple que les Indiennes de la « sodalité » mariale étaient invitées à porter sur elles des « médailles de saint Ignace » (*medallas de San Ignacio*) afin de garantir des accouchements heureux, c'est-à-dire permettant *a minima* le baptême de l'enfant<sup>2785</sup>. De tous les sacramentaux dont l'usage est documenté dans les missions, celui qui apparaît avec le plus de force est toutefois, aux côtés du rosaire, la relique nommée *Agnus Dei*.

Sous cette appellation (« Agneau de Dieu »), directement transposée en guarani à partir du latin, les sources paraguayennes font référence à des médaillons de cire de dimensions variables, ayant pour particularité de présenter côté pile une représentation de l'Agneau triomphant de l'Apocalypse et côté face une scène biblique ou un saint particuliers<sup>2786</sup>. Extrêmement prestigieux, ces objets le sont car ils proviennent tous du Vatican lui-même, où ils ont été « baptisés », c'est-à-dire plongés dans de l'eau bénite, par le pape lui-même, l'année de son avènement puis tous les sept ans seulement. Issue du Moyen Âge, cette tradition dérive initialement de la réutilisation du cierge pascal annuel, dont les restes étaient fondus et distribués par les souverains pontifes afin de commémorer les premiers temps du christianisme, où ces médaillons originellement en forme d'hostie étaient offerts aux croyants à l'occasion de leur baptême. Devenus de plus en plus populaires, ils semblent avoir été promus au fil des siècles dans le but de lutter contre les amulettes d'origine païenne, dont les fidèles européens étaient très

<sup>2783</sup> GALANDRA COOPER Irene, « Investigating the 'Case' of the *Agnus Dei* in Sixteenth-Century Italian Homes », in CORRY Maya et AL. (dir.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 220-243 ; p. 221-222.

<sup>2784</sup> NEUMANN, *Letra de Índios*, op. cit., p. 86-89 ; voir aussi MARTINI, « Las cofradías », art. cit., p. 114, 119 ; pour un exemple de guérison miraculeuse, cf. JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 361. Sur la notion de *bolsa de reliquias*, voir RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 26v-27r ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f<sup>os</sup> 273r-273v.

<sup>2785</sup> VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 199 ; CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 6. Antecedentes do Tratado de Madri, jesuítas e bandeirantes no Paraguai: 1703-1751*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1703<sup>1955</sup>, p. 160 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 192. À ce propos, il est probable que les sages-femmes, sans aucun doute membres des congrégations mariales, aient joué un rôle de premier plan aux côtés des *kurusuja* dans la délégation baptismale. MARTINI, « Las cofradías », art. cit., p. 117.

<sup>2786</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, op. cit., p. 890-891 ; HERRADÓN FIGUEROA María A., « Cera y devoción: los *Agnus Dei* en la colección del Museo Nacional de Antropología », *Disparidades*, vol. 54, n° 1, 1999, p. 207-237 ; p. 209-217, 228 ; LEPOITTEVIN Anne, « Picciolini, picolini et piccioli : la fabrique romaine des *Agnus Dei* (1563-1700) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 183, 2018, p. 87-119 ; p. 88, 97, 104-106 ; GALANDRA COOPER, « Investigating the 'Case' of the *Agnus Dei* », art. cit., p. 221-222, 224-225, 228-229, 240.

friands, à tel point que les *Agnus Dei* deviennent, au début de l'époque moderne, dotés de vertus extraordinaires et nombreuses : remise des péchés véniels, protection contre le Diable mais aussi le feu, les tempêtes et la foudre, guérison des brûlures et de toutes sortes de maladies, assistance aux moribonds et aide lors des accouchements difficiles. Preuve de la vénération qui l'entoure, il doit être traité avec le même cérémoniel que l'hostie elle-même, chaque fragment d'un *Agnus Dei* étant réputé disposer des mêmes pouvoirs que le tout et ne devant donc jamais être touché avec les doigts. C'est alors son refus par Luther les protestants, y voyant une forme d'idolâtrie, qui décide Rome à en promouvoir l'usage, à échelle semi-industrielle, tout au long de l'époque moderne.

Afin de bien prendre la mesure de ce phénomène global, considérons avec les travaux d'Anne Lepoittevin qu'à l'époque des Réductions, ce sont entre des centaines de milliers voire des millions d'*Agnus* qui sont émis chaque année par le Vatican, avant d'être fragmentés et distribués par les ordres religieux via un procès de délégation qui rappelle inmanquablement celui du baptême. Préconisé par Philippe II, cet usage est particulièrement associé à la Compagnie de Jésus, qui en fait un emploi intensif dans ses missions. Désormais de forme ovale, mêlé de saint Chrême et de taille plus réduite, l'*Agnus Dei* est destiné à être conservé dans un étui au domicile des croyants ou mieux, à être porté continuellement sur soi, comme bague, amulette ou dans une bourse, cette même bourse que l'on retrouve parmi les dévots guarani. À la même époque, ils sont distribués en masse aux soldats chrétiens luttant contre les Turcs, expédiés de manière clandestine en Angleterre protestante et plus généralement arborés en terre de mission suivant leur usage premier, à savoir celui de signe d'identification et de revendication de la foi catholique<sup>2787</sup>. L'intérêt pour notre propos est de remarquer que, d'après les spécialistes de l'Inquisition, de nombreux emplois hétérodoxes émergent vite, dans la mesure où il est tentant de combiner son *Agnus Dei* avec d'autres amulettes d'origine bien moins orthodoxe, si bien qu'à terme on ne les distribue plus qu'avec de véritables « manuels » qui indiquent, dans les diverses langues vulgaires, leur usage correct (il est par exemple licite de les brûler en cas de danger impérieux). De fait, les exemplaires que l'on conserve aujourd'hui mettent bien en évidence les stigmates d'un usage réel.

Dans le cas des Réductions, nous savons que la distribution d'*Agnus Dei* aux congréganistes est aussi ancienne que les associations laïques, et a sans doute joué un rôle central dans la consolidation de leur association avec le pastorat jésuite et tout l'imaginaire clérical associé au mouton. Del Techo nous apprend même que, suivant l'usage péninsulaire, des « *Agni cerei* » (« Agneaux de cire ») ont été distribués à tous les miliciens guarani à l'époque de la lutte face aux *bandeirantes*<sup>2788</sup>. Les Indiens étaient alors persuadés qu'ils seraient invulnérables aux balles, à l'image des soldats européens en

<sup>2787</sup> HERRADÓN FIGUEROA, « Cera y devoción », *art. cit.*, p. 214, 218, 223, 229, 231 ; LEPOITTEVIN, « *Picciolini, picolini et piccioli* », *art. cit.*, p. 88, 98, 104-106, 112 ; GALANDRA COOPER, « Investigating the 'Case' of the *Agnus Dei* », *art. cit.*, p. 220-221, 226-227, 230, 232, 239.

<sup>2788</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 5, p. 48.

guerre avec le Grand Turc. Il semble que les jésuites eux-mêmes aient eu recours à ces objets, si l'on en croit par exemple le témoignage du Père Melchor Strasser, dont le récit de naufrage sur les côtes uruguayennes de Castillos en 1744 avance qu'il n'a été sauvé de la noyade qu'en vertu de l'*Agnus* qu'il portait au cou. La consolidation de cet usage dans le temps ne fait aucun doute si nous remarquons que les inventaires de 1767 listent des reliquaires à *Agnus Dei*, notamment à Itapúa, tandis que la *Conquista* de 1737 traduit en guarani un *exemplum* miraculeux où Montoya explique comment un artisan dévot voit sa *bolsa de reliquias* sauvée du feu, suivant une croyance canonique en l'indestructibilité des petits agneaux de cire<sup>2789</sup>. Leur usage est enfin directement promu et expliqué par le « Catecismo mayor » inclus dans les *Catecismos varios* de 1716, afin de réprimer la sorcellerie et les augures, puisqu'il s'agit de vanter son efficacité supérieure aux morceaux de bois, de corde ou de paille qui seraient utilisés par les Guarani afin de se prémunir superstitieusement des maladies, comme les font les paysans d'Europe. L'interdiction de vendre les *Agnus Dei* apparaît ensuite dans un chapitre sur la simonie.

Q[uestion]. Qu'en est-il de ces cires bénies [*eiretã hovasapy*], de ces images de Jésus Notre Seigneur tel un agneau [*Jesús Ñandejára vecha ra'y ñeraneỹ ramingna ra'ãngáva*], de ces cierges baptisés [*tataendy karai*], de ces branches d'arbres bénies et de toutes ces autres très bonnes choses que l'on utilise habituellement après que la sainte Église les a créées, relèvent-elles des augures [*mbora'u*] ?

R[éponse]. En vérité, tout cela est très bon, grâce aux prières de la sainte Église, c'est en vertu de leur création qu'elles sont bénéfiques et c'est de là qu'elles tirent leurs très magnifiques pouvoirs<sup>2790</sup>.

Q. Une fois qu'on les a reçues, est-il possible de troquer ou de vendre ces reliques des os des saints [*Santos kangue ryru*], ces cires bénies, ces images de Jésus Notre Seigneur tel un agneau, ce que nous [ici, première personne du pluriel exclusive] nommons *Agnus Dei* [*Agnus Dei orejáva*], composées d'argent ou d'or ?

R. Assurément, on ne peut ni vendre, ni donner ni troquer ces os des saints que l'on nomme reliques [*Reliquias jáva*], pas plus que toute autre chose ayant été faite pour le seul usage de notre âme. Mais regardez : bien entendu, s'il s'agit seulement du contenant en argent de ces bons os des saints ou de leur étui en or, après avoir beaucoup travaillé pour les confectionner, on peut les troquer ou les vendre<sup>2791</sup>.

<sup>2789</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 89-121 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 334 ; RUIZ DE MONTTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 60v ; RUIZ DE MONTTOYA, Ava reta [Cracovie], doc. cit., f° 305r.

<sup>2790</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f° 116v. « P[regunta]. Marã ñavẽ tepi'ã eguĩ eiretã hovasapy, Jesús Ñandejára vecha ra'y ñeraneỹ ramingna ra'ãngáva, tataendy karai, yvyra rakangue hovasapy ave, ha'e eguĩ nunga mba'e aguyjei amboa'ekuéra Santa Iglesia teko moñangáva rupigua poru porara, mbora'úramo hekoeỹmi ra'e. R[espuesta]. Ha'e nungára mba'e katupyry tenanga Santa Iglesia ñembo'e havágui katu, iteko moñangáva hegui ave guembiapo katupyryrãma, gueko poaka ave oipysy porãngatu herekóvo anga rãnge. »

<sup>2791</sup> *Ibid.*, f°s 121v-122r. « P. Marã ñavẽ tepi'ã aipo Santos kangue ryru, eiretã hovasapy Jesús Ñandejára vecha ra'y ñeraneỹ ramingna ra'ãngáva Agnus Dei orejáva, kuarepotitĩ koterã kuarepotiju rehegua oñeme'ẽramo, ojejogúramo ave hepyve'ẽmbýramo oikóvo ra'e. R. Ndahepyve'ẽhávı nanga, nime'ẽhávı, ndijoguahávı ave eguĩva'e Santos kangue Reliquias jáva, kotenipo mba'e amboa'ekue tetĩõ ase anga upe ñoteguára. Chatepe, aipo kuarepotiju Santos kangue marangatu rendáva ñote katu, koterã kuarepotitĩ hyru ñote katu nanga ijapo ñemokane'õngatu hague rehe, iñeme'ẽramo ojejogua hepyve'ẽmbýramo oikóvo. Eguĩva'e ñote katu nanga aipo Santos kangue ryru me'ẽhára, ijoguahára ave oma'ẽhávı oguereko hepyve'ẽ ñanondéramo. » Noter l'expresion *Agnus Dei orejáva*, « ce que nous [exclusif] nommons *Agnus Dei* », révélant ici *a minima* un locuteur jésuite ou membre d'une congrégation.



Objet de prestige, issu des jésuites et directement béni par le pape, associé au baptême, à la figure christique et au pastoralisme ovin, l'*Agnus Dei* a sans doute été un marqueur visuel d'appartenance aux congrégations et un ressort décisif dans la très forte visibilité du mouton au sein du bestiaire dévot des Réductions. Néanmoins, tout comme la délégation du baptême a pu entretenir d'importantes ambiguïtés vis-à-vis du chamanisme, la valorisation indirecte de la cire servant de support aux *Agnus Dei* a très probablement causé des conséquences inespérées. Comme nous l'avons démontré au tout début de notre étude, nous savons en effet que l'essentiel de la cire utilisée au sein des missions n'était ni européenne ni blanche mais bien locale et noire, extraite au cours d'excursions forestières à la recherche d'abeilles mélipones<sup>2792</sup>. On mesure alors la contradiction à laquelle s'expose un missionnaire comme Sepp, lorsqu'il invite ses ouailles à compléter sa crèche de la Nativité en allant prélever les ruches sylvestres pour illuminer les bergers venus adorer l'enfant Jésus<sup>2793</sup>. Nous avons déjà évoqué ces sorties tropicales, explicitement mentionnées dans les *Diálogos en guaraní* et dont les premières manifestations remontent aux *cartas anuas* des années 1610. Étonnamment, alors que nous savons que la cire avait partie liée au cannibalisme rituel et figure très souvent dans les procès de sorciers guarani organisés à l'issue de l'expulsion, le risque d'une prolongation indirecte du chamanisme ne transparait pas dans les écrits jésuites. Après tout, comme le souligne Dobrizhoffer, les Indiens n'utilisaient aucun type de luminaire avant leur conversion et, suivant l'avis de Peramás, l'utilisation de cierges, c'est-à-dire d'indices externes de piété, est la pierre de touche de tout culte formalisé. Sepp affirme d'ailleurs que c'est en invitant des Guarani insoumis à assister pour la première fois de leur vie aux cérémonies de la Chandeleur que leur fascination face à la lumière des chandelles de cire noire a causé leur conversion soudaine et définitive<sup>2794</sup>.

Grand est donc l'enthousiasme exprimé, dans les catéchismes écrits en guarani, à propos des cierges de cire noire bénie, aux côtés d'*Agnus Dei* romains pourtant faits de la cire la plus blanche qui soit<sup>2795</sup>. Nous avons déjà quantifié la présence massive de cette matière dans les entrepôts guarani et, effectivement, les miniatures dévotes issues de la période missionnaire nous sont parvenues noircies par la fumée de ces cierges si particuliers, dont les mémoires administratifs avertissent de la tendance à gâter à terme

<sup>2792</sup> Nous renvoyons sur ce point à notre chapitre 2.

<sup>2793</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 185-186, 194-195 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 24-29 ; CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 1*, op. cit., p. 295 ; CORTESÃO (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 3*, op. cit., p. 53 ; VIANNA (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis 4*, op. cit., p. 40, 42, 46 ; LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, op. cit., vol. XX, 92, 136.

<sup>2794</sup> COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 59-63, 195-205 ; RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », art. cit., p. 209 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 421 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 47 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 261-262. Les anciens Tupi-guarani n'auraient effectivement pas utilisé de bougies, mais fabriquaient des torches de résine d'après MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 101.

<sup>2795</sup> Ce contraste chromatique saisissant et original mériterait d'être intégré aux réflexions plus globales d'études sur les luminaires liturgiques modernes, telles celles de RAMÍREZ Edelmira et AL., *De Candelas y Candelitas*, Mexico : Universidad Autónoma Metropolitana, 1992 ; VINCENT Catherine, *Fiat lux : lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Cerf, 2004.

les retables des églises<sup>2796</sup>. Dans la mesure où ces mêmes textes réglementaires exigent quatre cierges pour tout enterrement (alors que Cardiel souligne que la cire blanche est si rare que, lorsqu'un évêque fait sa visite et administre la confirmation, il faut se contenter de trois cierges pour l'ensemble de la population), on comprend aisément les motifs pratiques ayant poussé les ignatiens à autoriser les artisans ciriers indiens à travailler une substance dont le chromatisme contredit pourtant toute la symbolique chrétienne. De fait, la plupart des sources à notre disposition associent l'utilisation de ces cierges noirs au culte des morts. Ce sont eux que les *keurusuja* des *Diálogos en guaraní* veillent toujours à emporter avec eux puisque, suivant les *Educaciones cristianas*, chaque mourant qui décèdera un cierge à la main obtiendra par indulgence 100 à 200 jours de moins à subir au Purgatoire. Imaginons donc le contraste saisissant des cérémonies de la Chandeleur (*Purificación*) où des jésuites bénissent des cierges noirs et les distribuent à des dévots vêtus de blanc et arborant des *Agnus Dei* de la même couleur<sup>2797</sup>. De fait, il suffit de consulter le catéchisme de Yapuguay pour constater la superposition des uns et des autres : ne mentionnant pas les *Agnus Dei*, il consacre toutefois un chapitre tout entier à ces cierges (*tataendy*) qui, comme l'eau (*y*), les cendres (*tanimbu*) ou encore les rameaux (*pindo*) bénis, font fuir le Diable. La cire noire est même, selon lui, une vraie médecine, une fois diluée dans de l'eau et bue de la sorte face à toute maladie<sup>2798</sup>.

Si nous ajoutons à cela le fait qu'elle figure effectivement dans la pharmacopée manipulée par les *keurusuja* (si l'on en croit *Pohã ñana*, qui la prescrit notamment face à la gangrène), que les congréganistes en distribuent chaque an à leurs enfants et que les manuels de vie chrétienne en font une métaphore structurante de la vie dévote (le vrai congréganiste fond de dévotion comme cire au soleil, le croyant égaré reste dur comme un cierge froid, *Ára poru* doit d'ailleurs être lu comme une abeille butinant avec soin, dans le but de produire la cire qui illumine la foi) on assiste donc, comme par ricochet, à une christianisation des abeilles mélipones et leur cire noire, mises sur un pied d'égalité avec l'agneau christique et ses médaillons blancs<sup>2799</sup>. Certes, en Europe,

<sup>2796</sup> AHLERT, *Estatuas andarilhas*, *op. cit.*, p. 143, 145, 415 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 149 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 17r-17v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 676 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 152 ; sur les ciriers indiens, voir SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 325.

<sup>2797</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 76-79 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 84v-85r ; ANONYME, *Ordo baptismi parvulorum*, *doc. cit.* ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 40v ; LEONHARDT (dir.), *Cartas anuas 1609-1637*, *op. cit.*, vol. XX, p. 90-91, 135 ; MAEDER Ernesto J.A. (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1641 a 1643*, Resistencia : IIGHI, 1641<sup>1996</sup>, p. 77, 87 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 363.

<sup>2798</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.195-198 ; mêmes pouvoirs dans le catéchisme d'Altamirano consigné dans BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 239v-241v ; pour un exemple d'utilisation, SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 191-192.

<sup>2799</sup> ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], *doc. cit.*, p. I.38, 92, II.41 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 30r, 70v-72r ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], *doc. cit.*, p. 144, 155, 194 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 79, 320. Le traitement du miel est intéressant car radicalement inverse : fondamental au sein de la culture rituelle guarani, il se voit associé au péché et sa consommation strictement limitée à la pharmacopée.

moutons et abeilles partagent un même symbolisme virginal, les rapprochant de Marie et de Jésus et exigeant des pâtres et des apiculteurs une même exemplarité morale<sup>2800</sup>. Mais peut-on en dire autant de mélipones rétives à toute forme de domestication et devant être prélevées au cœur des forêts ? À travers l'adhésion à la figure de « l'Agneau de Dieu » se profile la prolongation inattendue d'une relation à un insecte intimement lié au chamanisme et dont le protagonisme dans la mythologie guarani contemporaine est considérable, si bien que selon Marilyn Cebolla Badie, la disparition des mélipones paraguayennes causerait à terme celle de la spiritualité locale<sup>2801</sup>. À une époque où les abeilles européennes n'ont pas encore envahi l'Amérique hispanique, la sacralisation contrainte de la cire noire a sans doute établi des transferts, que l'imprécision des écrits missionnaires, ne mentionnant pas systématiquement la provenance ou les matériaux des objets de culte évoqués, a longtemps dissimulé. Une fois de plus, sous le mouton christique, ce sont bien des référents locaux qui définissent la dévotion congréganiste, dans une sorte d'inversion du phénomène substitutif identifié par Anne Lepoittevin.

*L'Agnus Dei* devient également un instrument de conversion en terre de mission. C'est ce que suggèrent les traités post-tridentins qui décrivent l'apparition des *Agnus Dei* aux premiers temps du christianisme : ils auraient alors remplacé la *bolla* et les amulettes au cou des nouveaux-chrétiens. [...] En réalité, histoire et fonction prêtées aux cires correspondent aux pratiques des missionnaires [...]. Les recherches sur les objets de dévotion diffusés par la Propagande, de Rome vers le monde entier, montreront sans doute la place qu'y tiennent les *Agnus Dei* et, dans certains cas, la substitution des petites cires aux objets associés aux cultes non chrétiens<sup>2802</sup>.

Qu'en est-il toutefois du pastoralisme ovin au sens strict ? Les deux exemples que nous avons évoqués jusqu'à présent, liés aux figures de saint Jean-Baptiste et de l'Agnus Dei, ne renvoient en effet qu'obliquement à l'élevage comme pratique réelle. C'est ici un troisième trope, sans doute le plus décisif, qui nous permettra de conclure notre état des lieux : le motif du Bon Pasteur<sup>2803</sup>. Depuis les écrits de David et d'Isaïe, leur élaboration sous saint Augustin et Léon le Grand, puis leur systématisation par Grégoire le Grand et Raban Maur, l'assimilation du Christ à un berger (mais aussi à un bélier) guidant son troupeau se trouve, selon Jacques Voisenet « au sommet de la hiérarchie instaurée par la vision cléricale du monde. [L]es ovins se placent en tête de la faune domestique qui incarne les personnages et les valeurs du monde du bien. Ils renforcent et bénéficient à la fois de toute une "idéologie" pastorale qui les consacre

<sup>2800</sup> ALBERT-LLORCA, « Les "servantes du Seigneur" », *art. cit.* ; SÁNCHEZ RAMOS Valeriano, « María, colmena de virtudes: las abejas en la simbología mariana barroca », in ARANDA DONCEL Juan et CAMPA CARMONA Ramón de la (dir.), *Regina mater misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Córdoba : Litopress, 2016, p. 613-666 ; FUDGE, *Quick Cattle and Dying Wishes*, *op. cit.*, p. 124-147, 168.

<sup>2801</sup> CEBOLLA BADIE, *Una etnografía sobre la miel*, *op. cit.*, p. 108-110 ; même constat chez CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », *art. cit.*, p. 82-83 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 109-110, 123.

<sup>2802</sup> LEPOITTEVIN, « *Picciolini, picolini et piccioli* », *art. cit.*, p. 106.

<sup>2803</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, *op. cit.*, p. 203-206 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 87, 94, 162 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 28-29.

bêtes “divines” par excellence »<sup>2804</sup>. Expression typique du pastorat, la *similitudo* du Bon Pasteur établit ainsi tout une chaîne ecclésiastique de commandement, au sommet de laquelle se trouvent le Christ et la Vierge, dont les Apôtres sont les 12 moutons mais exercent à leur tour le gardiennage des curés, eux-mêmes en charge du troupeau des laïcs. C’est cet idéal vertical, fondé sur un empilement de relations d’obéissance et de bienveillance réciproques, qui est au cœur de la « rhétorique pastorale » des Habsbourg dont nous avons parlé au début de notre réflexion, notamment sous le patronage des plus grands emblématises espagnols, à l’image d’Andrés Ferrer de Valdecebro ou du jésuite Francisco Núñez de Cepeda<sup>2805</sup>. Dans les Réductions, fondées par le Provincial Diego de Torres Bollo sur le modèle andin de Juli, où l’élevage ovin était déjà associé aux congrégations indiennes, on comprend aisément la puissance que la promotion de cette image parmi les dévots a pu évoquer<sup>2806</sup>. De fait, elle sature littéralement l’espace visuel et linguistique des missions, où le pastoralisme fait office de métaphore rectrice.



Figure 60 : statue de la Vierge en *Divina Pastora* (cf. Escobar, 1996)

Rares sont en effet les Réductions qui, à l’image de San Juan Bautista bien sûr, ne disposent pas de statues de bergers ornant leurs églises. On note d’ailleurs à ce sujet une prégnance spécifique de la Vierge représentée sous la forme de « Divine Bergère » (*Divina Pastora*), dont l’association avec les « sodalités » mariales est claire<sup>2807</sup>. Mais c’est bien la langue guarani elle-même qui manifeste le plus la prégnance de ce paradigme.

<sup>2804</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 29, 31.

<sup>2805</sup> SÁNCHEZ LLANES, « El Buen Pastor y la Monarquía Católica », *art. cit.*, p. 31-32, 35 ; SÁNCHEZ LLANES Iván, « El Buen Pastor en Carlos II: equidad y crítica política », *Hispania*, vol. 73, n° 245, 2013, p. 703-732 ; p. 704-706, 711-712 ; SÁNCHEZ LLANES Iván, « Imágenes políticas de la metáfora del Buen Pastor (1665-1714) », *Estudis*, vol. 42, 2016, p. 129-154 ; p. 132, 154 ; SÁNCHEZ LLANES Iván, « El eclipse de una metáfora: el Buen Pastor y el fin del Antiguo Régimen », *Ariadna Histórica*, vol. 6, 2017, p. 51-79 ; p. 52-53.

<sup>2806</sup> CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, *op. cit.*, p. 31-36.

<sup>2807</sup> Pour la statuette ci-dessus, ESCOBAR et BARREIRO SAGUIER (dir.), *Baroque du Paraguay*, *op. cit.*, p. 112-113 ; autres exemples : BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 120, 283, 400 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f° 9v.

Certes, comme nous l'avons démontré, le champ lexical zoo-technique ovin y est des plus modestes, mais l'effacement des considérations pratiques contraste notablement avec l'intérêt d'un Montoya pour justifier l'association de Jésus à un berger voire à un mouton<sup>2808</sup>. Il faut nous arrêter sur le terme choisi par le lexicographe pour traduire le fameux « je suis le bon berger » (*ego sum pastor bonus*, *ovecha rerekuára marangatu che*) que la Bible attribue au Christ. Le terme *rerekuára*, renvoyant au pâtre lorsqu'il est associé au zoonyme *ovecha*, est en effet l'un des lexèmes les plus fertiles du guarani jésuite, où il connote le gardiennage, la surveillance, le soin mais aussi la répression. On le trouve en effet aussi bien dans les traductions de la notion de garde au sens policier du terme que pour adapter la notion de contremaître et de majordome dans le domaine artisanal voire celle de sergent ou de capitaine militaire, mais aussi les *alcaldes* en général (celui des femmes est le *kuña rerekuára*, celui des enfants le *kunumi rerekuára*) ainsi que tous les officiers liturgiques (le sacristain est le *Tupã rerekuára*), les jésuites eux-mêmes et en dernier lieu les anges gardiens (également nommés *ra'arõhára*, « protecteurs », terme qui s'applique aussi en puissance à tous les cas de figure cités précédemment, évoqués successivement dans les mêmes entrées de dictionnaires). Il nous faut bien mesurer la conséquence de cette transversalité, puisqu'un *alcalde* des enfants est littéralement un berger, tout comme le pâtre est un *alcalde* des moutons et le Père un éleveur d'Indiens, leur gardien, leur protecteur mais aussi leur policier. De l'archange saint Michel au plus modeste des moutons, le gardiennage établit donc un lien de protection en abîme dont aucun aspect de la vie missionnaire n'est exclu. La preuve la plus éclatante n'est-elle pas que l'acte même de « réduire » (*reducir*, *mono'o*) à l'origine des missions est appliqué par extension au fait de réunir un troupeau de moutons afin de le guider et l'encadrer ?

Sans doute peu évidente aux yeux des Guarani, à qui on affirme par ailleurs le tabou qui pèse sur tout culte animalier (Yapuguay insiste lourdement sur la critique des Juifs qui sacrifiaient des agneaux et des colombes), la divinisation chrétienne du mouton est justifiée dès le tout premier catéchisme missionnaire dont on dispose, celui d'Aragona. « Pourquoi peint-t-on donc Dieu le Fils comme un agneau ? » (*Mba'éramo ojekuatia Tupã Ta'yra ovecha ra'y rapicha*), demande-t-il à son catéchumène, qui répondra bien entendu « Afin de signifier sa douceur » (*Heko kirirĩ ñemombojohu katu baguãma*). Un siècle plus tard, les *Educaciones cristianas* ne font que confirmer un enseignement déjà ancien en rappelant que Jésus est un *ovecha rerekuára* face à ses Apôtres, dont saint Pierre est voué à devenir l'héritier<sup>2809</sup>. Cette saturation visuelle et discursive du mouton et du pastorat qui lui est associé n'est toutefois pas sans nous surprendre en gardant à

<sup>2808</sup> Voir sur ce point notre chapitre 2. Pour les considérations sémantiques suivantes, se reporter à MYMBA 1640-954, 981, 1152 et 1687-2551, 2628, 2709, 2806, 2844, 3057, 3065, 3224, 3289, 3352, puis 1722-1500, 1705, 1729, 1951, 1991, 2023-2025, 2145. Également RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 136r-136v, 254r, 338v-340v. Le *rerekuára* doit assurer une protection généreuse, mais il est aussi associé à la notion de possession et de maîtrise.

<sup>2809</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.69-70 ; ARAGONA, *Catecismo*, *doc. cit.* ; ANONYME, *Educación cristiana [Providencia]*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 42r-46v, 67v, II.1r, 66v-67r ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [New York]*, *doc. cit.*, p. 29. Sur les paradoxes de l'Agneau divinisé, DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 75-78.

l'esprit les immenses difficultés concrètes qu'a rencontrées l'élevage ovin au Paraguay et dont nous avons déjà longuement exposé les causes (pression du milieu, difficultés d'approvisionnement en bêtes, refus indien marqué d'une tâche jugée ingrate...), à tel point que les Réductions n'atteignent jamais leur objectif d'auto-suffisance en matière de production de laine<sup>2810</sup>. Après tout, comme le résume assez abruptement l'historien Rafael Carbonell de Masy, « [l]'introduction au Paraguay du petit bétail (ovin, caprin, porcine) a été si négligeable que, bien souvent, il n'apparaît même pas dans les récits de cette époque »<sup>2811</sup>. Effectivement, bien loin des « plaies ovines » (*plagues of sheep*) mises à jour en Nouvelle-Espagne par José Matesanz et Elinor Melville, et de l'ampleur des ravages causés par le surpâturage et l'érosion subséquente des sols, le Río de la Plata colonial se rapproche plus du désastre pastoral décrit par Virginia DeJohn Anderson en Nouvelle-Angleterre ou en Virginie, où les loups dévorent des cheptels livrés à eux-mêmes par des éleveurs négligents et peu désireux d'être asservis par leurs animaux<sup>2812</sup>. Paradoxalement, les Réductions se rapprochent de ce point de vue de ce Haut Moyen Âge où le mouton était rare et inversement proportionnel à son poids symbolique<sup>2813</sup>.

Pourtant, comme le rappellent avec force aussi bien Jarque que Sepp ou encore Cardiel, les missions dépendent autant de la laine ovine que de la viande bovine, dans la mesure où les Guarani souffrent aisément du froid et apostasient volontiers s'ils se retrouvent exposés en hiver. Les livres d'ordres insistent effectivement sur l'urgence absolue de fixer le prix de la laine et, surtout, de faire en sorte que le secteur commun (*Tupãmba'e*) soit en mesure de fournir deux couvertures à chaque famille, un objet dont l'importance est telle qu'elle figure très souvent dans les dictionnaires<sup>2814</sup>. Bien plus que le cuir de mouton (exploité dans les tanneries missionnaires), que les boyaux (utilisés pour façonner les cordes des instruments de musique) ou même que la viande (prise des seuls jésuites), c'est bien la laine qui est au centre de toutes les attentions, pour vêtir la population mais aussi pour tisser des tapis liturgiques ou pour panser les plaies dans les manuels médicaux des *kurusuja*. De nombreux témoignages, comme celui de Crisanto Nerenda, confirment de ce point de vue que le tissage de la laine, inconnu

<sup>2810</sup> Sur ce point, se reporter de nouveau à notre chapitre 2.

<sup>2811</sup> CARBONELL DE MASY et AL., *Estrategias de desarrollo rural*, op. cit., p. 138, 282-287.

<sup>2812</sup> MATESANZ, « Introducción de la ganadería », art. cit., p. 535-539 ; MELVILLE, *A Plague of Sheep*, op. cit. ; DEJOHN ANDERSON, *Creatures of Empire*, op. cit., p. 110-111, 147-148, 156. Outre la prégnance des prédateurs, c'est à chaque fois le manque de main d'œuvre active qui est évoqué.

<sup>2813</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 20 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 36.

<sup>2814</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 303 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 75-76, 219-222 ; CARDIEL, Breve relación, doc. cit., f° 16r ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 151 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 77-78, 296-299 ; CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 203 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 68-69 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 330 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 485-486 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 256-248 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f°s 31v, 36r-38r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 724-725 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 147, 151, 160, 535-537 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », art. cit., p. 258, 261. Pour ce qui est des dictionnaires et des renvois aux *frazadas* (*asoja*), voir notamment MYMBA 1697-3021, 1722-1976, où cet objet est toujours cité à la première personne du singulier.

des Guarani préhispaniques, est un véritable marqueur identitaire, à tel point que c'est à sa *jerga* ou sa *sarga* ovine que l'on distingue de loin un Indien chrétien, à l'inverse des peaux animales (notamment celles de jaguar) que portent les groupes insoumis<sup>2815</sup>. Or, si la toile de laine (*vechara* en guarani) est donc un bien précieux, surveillé de près par les majordomes car souvent volé, offert en prix lors des fêtes, distribué par les jésuites quand le moral de la population est bas, offert en salaire aux artisans et même exhibé par le petit peuple lors de la fête de Corpus (où les croyants doivent exposer devant leurs domiciles leurs possessions les plus précieuses), elle reste aussi et surtout un signe de distinction supplémentaire, singularisant les dévots du reste de la plèbe indienne<sup>2816</sup>.

Si nous savons en effet que les missionnaires portent préférentiellement des habits de laine ou de cuir ovins noirs (bottes, bas, ponchos compris), l'élite noble, les bureaucrates et plus généralement les congrégationnistes sont les seuls à exhiber des *vechara* ornés de bandes teintes (et nommés *iparava'e*, *havijuna'e*, *ipichova'e* selon Sánchez Labrador) qui constituent un véritable uniforme réservé aux dévots. Plusieurs ordres provinciaux indiquent d'ailleurs que les Pères ont tendance à capter le *vechara* au profit de leurs collaborateurs les plus proches, générant des troubles, raison pour laquelle ils ne doivent pas être présents aux distributions de laine, ni exclure certains notables de l'accès aux toiles colorées, qui constituent le signe le plus éclatant de réussite sociale<sup>2817</sup>. Il n'est pas indifférent de découvrir que les membres des « sodalités » ne font pas que s'assimiler à saint Jean-Baptiste : comme lui, ils s'habillent de laine et, comme lui, ils reconnaissent en Jésus l'Agneau Divin, qu'ils portent de fait au cou. Cette émulation va toutefois plus loin encore si nous prêtons attention à l'un des sermons du manuscrit de Londres, consacré à saint Ignace. Celui est une longue glose de l'ordre que le Christ aurait laissé aux Apôtres, les invitant à se comporter en moutons parmi les loups et à

<sup>2815</sup> ANONYME, Pohã ñana [Madrid], *doc. cit.*, p. I.14, 26, 28, 30, 37, 41, 57, II.7 ; GRIS DA SILVA, O « indio historiador », *op. cit.*, p. 150, 160 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 65v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 91, 233-235, 237, 310 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 296-297, 300 ; sur la valeur identitaire de la laine en Péninsule, cf. IRIGOYEN GARCÍA, *The Spanish Arcadia*, *op. cit.*, p. 94-107, 252. Selon Métraux, les Guarani méridionaux se seraient vêtus de peaux et auraient connu le tissage en plus du filage, auquel se seraient limités les autres Tupi-guarani, face à un climat brésilien moins rigoureux. MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 120, 125, 229-230, 306.

<sup>2816</sup> Sur le tissu *vechara* (contraction de *ovecha rague*, « laine de mouton »), voir MYMBA 1640-771, 967, 1196, 1332, 1350 et 1687-3123, 3224, 3235, 3353, 3437, 3452, puis 1722-1976, 2108, 2268, 2501, 2516. DONVIDAS, « Reglamento general de Doctrinas », *art. cit.*, p. 598 ; GONZÁLEZ et CARDIEL, « Las Vaquerías », *art. cit.*, p. 207 ; LACOMBE (dir.), « Trois documents français », *art. cit.*, p. 54 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 145-146, 168-171 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 94, 298-299 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 108-110 ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 134-135, 191, 197, 203, 205 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 481-483 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 195, 260, 299, 305, 420. Le terme *vechara* est utilisé dans les inventaires de 1767, qu'ils soient rédigés en castillan ou en guarani.

<sup>2817</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 46, 225 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 296-297 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 96-97 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 41-46 ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 145-146 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 78-79, 296-297 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, *op. cit.*, p. 116, 118-119 ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 191, 201 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 330-332 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 324-327, 330-331 ; MIRANDA, *Sinopsis*, *op. cit.*, p. 78 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 143-150. Ces *vechara* colorés sont en réalité des ponchos et font partie de la culture équestre *rioplatense* commune, car ils servent à chevaucher.

faire preuve de patience face à leurs détracteurs. La traduction guarani remplace alors les loups par des jaguars (« Vous serez comme des moutons parmi les jaguars », *ovecha rami ñote jaguarete pa'ûme oikova'e rami peikóne*), fait des ignatiens les exemples vivants de cette conduite et pousse les Indiens à « faire de même, en étant comme des moutons » (*[a]ipo ramingatu nanga peiko, ovecha rami*). C'est que Sepp semble appliquer au pied de la lettre en faisant « tondre » les femmes guarani de mauvaise vie et en ordonnant à ses fidèles de se déguiser littéralement en béliers, qu'il exhibe lors des festivités de Noël, tandis que les apostats sont comparés à des brebis galeuses destinées à périr dévorées hors des missions, les dévots insincères à des jaguars portant peau d'agneau et enfin les infidèles à des fauves à repousser à coups de frondes, comme l'aurait fait Loyola<sup>2818</sup>.

Ces exemples pourraient être multipliés à l'envie dans le discours missionnaire, et on pourrait penser qu'ils se limitent finalement aux représentations des ignatiens. Mais la récurrence, et la déclinaison thématique systématique, de cette imagerie est très prégnante dans les manuels de dévotion à destination des congréganistes, révélant une familiarité avec les moutons qui ne se limite pas au domaine des simples symboles. Il suffit ainsi de considérer que le Paradis est présenté tel une champ fleuri, où les élus cohabitent avec des ovins, tandis que la puanteur de l'Enfer est exprimée par *Ára poru* en la comparant avec l'odeur fétide de la laine souillée, tout juste tondue. L'âme, quant, à elle, est précieuse et unique comme le mouton égaré cherché sans relâche par son berger. Elle est aussi assimilable au vêtement (de laine ?) qui fait toute la richesse des pauvres. Le croyant qui s'offre jeune à la dévotion a une âme blanche comme l'agneau obéissant (*vecha ra'y keri*), qui deviendra noire et sale comme un vil pourceau (*tajasu vai*) si la conversion a lieu tardivement, etc. Finalement, si ce sont les dévots qui se chargent du soin des moutons, les protégeant des jaguars, des pumas, des rapaces, des araignées, des mouches, des tiques, des épineux, de la rosée, du froid, du soleil, n'est-ce pas avant tout parce que leur encadrement est en soi une activité pieuse, équivalente à celle du maître d'école dirigeant ses élèves<sup>2819</sup> ? Peramás, citant Platon, n'affirme-t-il pas de fait que « [t]out comme les agneaux ne doivent pas errer sans berger, afin qu'ils ne se perdent pas et soient surpris par le loup, il convient [...] d'éviter que les enfants soient isolés et dépourvus d'un bon pédagogue, qui puisse les punir lorsqu'ils fautent »<sup>2820</sup>. La circularité des tâches de gardiennage humain et animal attribuées aux congréganistes, indexées à la dévotion chrétienne, en fait ainsi les représentants privilégiés du pastorat, dont la double valence a été représentée de manière limpide par les illustrateurs indiens

<sup>2818</sup> ANONYME, *Sermons on Saints Days*, *doc. cit.*, p. 91-92, 142-143 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 97-100, 109, 114-115, 118-119, 194-197, 248, 253-257, 281, 312. Le même discours est appliqué à saint Charles Borromée.

<sup>2819</sup> ANONYME, *Educación cristiana [Providence]*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 70v-72r ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires]*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 23v ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [New York]*, *doc. cit.*, p. 112-113, 154 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 106-107, 424 ; vol. 2, p. 91. Sur les divers prédateurs des moutons, voir notre chapitre 2.

<sup>2820</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, *op. cit.*, p. 74-75. « Así como no deben los corderos vagar sin pastor, no sea que se pierdan y se topen con el lobo, asimismo no conviene [...] que los niños anden solos sin un buen pedagogo que los castigue si acaso yerran. » Nous retrouvons ici le paradigme de l'*arakuua* transversal mis à jour dans notre chapitre 5.



de la *Diferencia entre lo temporal y eterno* de Juan Eusebio Nieremberg<sup>2821</sup>. Sur l'une de leurs planches, un berger indien pieds nus, armé d'un bourdon et entouré de chiens, protège son troupeau de moutons, mais aussi une ville toute proche, de l'attaque d'un aguara.



Figure 61 : le pastorat illustré dans la *Diferencia guarani* (1705)

Ce n'est donc qu'à la lumière de ce contexte complexe et extrêmement riche que nous comprenons enfin pourquoi ce même Peramás considère que le sermon que le cacique Vázquez a consacré au thème du Bon Pasteur est, d'après lui, ce qui a été écrit de beau et de plus poignant en guarani. Afin de conclure et de synthétiser notre étude, intéressons-nous donc plus en détail à ce morceau de bravoure conservé dans l'*Educación cristiana* de Buenos Aires<sup>2822</sup>. Notons d'abord que la citation biblique (*thema*) lui servant de point de départ (*Ego sum pastor bonus*) est évoquée dans les livres d'ordres comme thématique annuelle obligatoire marquant, dans le calendrier des Réductions, la période de lecture des cas de conscience (jusqu'à la Toussaint) et leçons spirituelles (jusqu'au Carême). C'est donc un marqueur liturgique particulièrement important. En effet, dans son texte, Vázquez condense avec énormément d'efficacité l'ensemble des grands enjeux idéologiques propres au pastorat, devenu métaphore globale de la vie en mission. S'appuyant sur Jean 10 et l'épisode biblique où Jésus se présente face aux Phariséens comme un berger destiné à donner sa vie pour défendre son troupeau, le cacique va en réalité livrer une leçon catéchétique douée d'une authentique explication zoo-technique de l'élevage, chaque aspect de l'encadrement de la population guarani

<sup>2821</sup> Cette estampe correspond à NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. II.18.

<sup>2822</sup> PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 159-161 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], doc. cit., f° II.97v-100v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f° 41r. Vázquez n'est en rigueur pas le seul prédicateur à s'emparer de cette thématique porteuse. Celle-ci apparaît par exemple également dans le sermonnaire de Lima (avec pour *thema Animam suam dat pro ovibus suis*), la comparaison entre ces deux textes pouvant constituer un chantier prometteur, car il s'agit là d'un observatoire privilégié de la réception du pastoralisme ignatien parmi les Indiens des Réductions. Voir ANONYME, *Domínicas y sermonario*, doc. cit., p. 219-226.

étant rapproché d'un type de soin devant être apporté au bétail ovin. On comprend le très fort écho que ce discours a pu avoir auprès des « sodalités » assumant ces tâches.

Le bon berger (entendons Jésus, mais aussi le jésuite), ainsi, « aime » à fond ses moutons, qu'il traite en mascottes *cherymba* (*cherymba ovecha raybupápe*), c'est pourquoi il ne recule pas face au jaguar (*jaguarete*) qui les attaque<sup>2823</sup>. Au contraire, il fait résonner sa « flûte » (*mimby*), pour que son troupeau se « réduise » (*mono'ó*), se regroupe derrière lui pour mieux résister, en vertu du grand *arakuaa* qui caractérise les moutons dociles (*[ó]arakuaaetéramo vecha aipo rami oiko*). Cette flûte, ce sont les « sermons » (*ñemoñe'ẽ*) du Christ, qu'il a laissés entre les mains des ignatiens pour suivre sa piste et éviter que les Guarani ne se dispersent (apostasient ?) et se fassent dévorer par les fauves (le Diable), toujours à l'affût. Vázquez insiste bien sur le profil de ces brebis galeuses : ce sont le plus souvent des hommes ou des femmes abandonnant leur conjoint, n'écoulant plus la flûte des missionnaires, et finissant entre les griffes du péché. Jusque-là, le cacique innove peu. La suite est cependant décisive. Les bergers n'ont-ils pas en effet quelque « petit chien domestique » (*jagua mirĩ amo guymbávamo*) pour les aider ? Ceux-ci n'ont-ils pas pour tâche « d'aboyer » (de « parler », littéralement, *ñe'ẽ*) au « renard » (*aguara*) qui rôde autour du bétail ? Ne savent-ils pas aussi que les jaguars sont les « ennemis » (*amotarẽymbára*) des moutons ? Ce sont ici les Apôtres, puis les Pères eux-mêmes, qui jouent selon Vázquez ce rôle. Comme les bergers (et le Christ incarné), ils portent en outre la « peau » (*ovecha pire*) de leurs bêtes afin que celles-ci reconnaissent leur maître. Si des animaux dénués d'*arakuaa* se montrent aussi avisés, les Guarani ne doivent-ils pas faire de même avec leurs missionnaires ? Ne s'habillent-ils pas effectivement avec de la laine, comme nous venons de le voir ? Vázquez continue à filer sa métaphore en rappelant que tout berger est aussi doté d'un bâton (*mbokoka*) avec lequel il frappe le jaguar et le poursuit jusque dans les épineux, sans craindre de verser son sang, le bâton étant la Croix et les épineux le cœur des pécheurs, le sang celui versé par Jésus. Reste à citer sa « générosité sans égale » (*iporerekua nungarey*), puisque le Christ offre à boire, en guise de pâture et d'eau claire, son corps et son sang, et, qu'enfin, il soigne les bêtes malades en leur donnant la « purge » (*irova'e*) de la confession, assumée par les Pères<sup>2824</sup>.

Vázquez pourrait s'en tenir là, et son propos serait déjà une explication tout à fait magistrale de la présence des jésuites, du pastorat et de l'élevage ovin. Le cacique est toutefois noble et, sans doute, congréganiste. Il ne laissera donc pas passer cette magnifique opportunité de promouvoir sa caste. En effet, « les Pères ne sont pas les seuls bergers à prendre soin des gens » (*na Pa'i ñote ruguaĩ oiko ovecha rerekuáramo, mbya*

<sup>2823</sup> Pour saisir la portée et la dimension para-animiste de l'ensemble du propos de Vázquez, consulter nos chapitres 4 (liens de la catégorie *cherymba* avec la maîtrise), 5 (transversalité de l'*arakuaa* comme connaissance du temps et de l'espace), 6 (proposée *ñe'ẽ* universelle) et 9 (réversibilité jaguar-chien et perspectivisme lié au changement de peau).

<sup>2824</sup> Soulignons que, d'un point de vue zoo-technique, les prescriptions pastorales de Vázquez (protéger les moutons des prédateurs, garantir leur alimentation, soigner leurs vers...) correspondent très rigoureusement à celles formulées, dans le domaine purement « temporel », par SEPP, « Algunas advertencias », *art. cit.*, p. 37-38.

*rebe oñangarekóvo*). Il existe de nombreux « adjudants » (*Pa'i pytyvõha*), dont la liste est ici exhaustive : le corregidor-capitaine, « berger du village » (*kapitã táva rereknára*), les *alcaldes* (*yvyra'ijára*), les *cabildantes* (*kavildojguára*) et, bien sûr, les caciques veillant sur les membres de leurs « maisons » (*ava ruvicha ngoygua rebe oñangereko katupyry rano*). Tout ce qui suit est une exaltation en règle du « pouvoir pastoral » à la Foucault : il faut obéir à ces gardiens des « moutons de Dieu » (*Tupã ovecha*) mais il faut aussi garder soi-même son prochain, notamment les mères de famille, ne devant pas hésiter à « purger » leurs enfants à l'aide de paroles amères si leur conduite est déviante. Car seuls les meilleurs bergers jouiront de la Gloire éternelle dans l'au-delà. À la lumière de cette conclusion, c'est tout le sermon qu'il nous faut relire. En effet, qui jouent également de la « flûte » homilétique dans les Réductions, si ce n'est ces mêmes élites ? Qui se présentent aussi comme des « chiens » de garde armés dans les milices, face aux jaguars, aux renards et même aux « pumas » (*jaguarĩ*) portugais, asuncènes et infidèles ? Qui disposent en outre de « bâtons » (*yvyra'ĩ*) remis aux conseillers municipaux et aux *alcaldes* pour incarner le pouvoir de réprimer et frapper les déviants ? Qui soignent les malades en leur offrant effectivement, nous le verrons, de fréquentes « purges », l'un des remèdes favoris des *keurusuja*<sup>2825</sup> ? Qui, également, distribue la nourriture et la boisson ? Qui, enfin, s'habille également de laine, à l'image des jésuites ? Indéniablement, la longue apologie dédiée par Vázquez au Christ et aux jésuites l'est tout autant à l'élite dévote des congrégations.

Bien entendu, on peut voir dans ce sermon, effectivement magnifique, la mise à jour servile d'un *topos* péninsulaire, imposé par cette lointaine métropole où Charles Quint a fait de *Ego sum pastor bonus* sa devise officieuse, où la noblesse aime depuis le Moyen Âge à se représenter sous les traits de chiens de garde plutôt que de moutons et où les mendiants, les Maurisques et les prostituées figurent dans les écrits des divers *arbitristas* sous les traits de loups ou de renards devant être exterminés afin d'assurer le salut du troupeau espagnol. Si l'on en croit Iván Sánchez Llanes, spécialiste de cette *similitudo*, c'est bien au moment où Vázquez écrit que son influence est maximale : « [i]l s'agissait, en définitive, d'une métaphore vivante [*una metáfora viva*] qui jouissait d'un considérable dynamisme productif au début du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>2826</sup>. Certes, Insaurralde lui-aussi affirme, avec tout le poids de son autorité cléricale, que Jésus est un doux mouton pour le dévot fidèle mais un chien féroce pour les pécheurs<sup>2827</sup>. Mais il y a bien quelque chose de spécifique dans cette autoportrait que nous offre Vázquez en chien de garde, à l'image de ses semblables : l'expression d'un sentiment de supériorité vis-

<sup>2825</sup> Sur les parasites intestinaux humains et leur poids décisif dans la mortalité indienne, se reporter à notre chapitre 9.

<sup>2826</sup> SÁNCHEZ LLANES, « El Buen Pastor y la Monarquía Católica », *art. cit.*, p. 31-32 ; SÁNCHEZ LLANES, « El Buen Pastor en Carlos II », *art. cit.*, p. 722 ; SÁNCHEZ LLANES, « El eclipse de una metáfora », *art. cit.*, p. 56-60 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 118-125 ; NOGALES RINCÓN, « Representación animal », *art. cit.*, p. 272-273 ; VÁZQUEZ GARCÍA, « Gobernante como "buen pastor" », *art. cit.*, p. 56-61 ; SÁNCHEZ LLANES, « Imágenes políticas », *art. cit.*, p. 138-139, 154. « Era, en definitiva, una metáfora viva que disfrutaba de un considerable dinamismo compositivo a principios del siglo XVIII. »

<sup>2827</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 266 ; vol. 2, p. 160. Le Diable est, quant à lui, évoqué sous les traits d'un *jagua* enfilant la peau des *vecha* pour corrompre le troupeau tout entier, par la possession d'un des moutons.

à-vis du petit peuple, et surtout des « nouveaux chrétiens », qui est aussi l'expression la plus éclatante du sentiment d'appartenance congréganiste. Car les caciques et autres dévots ont beau s'habiller comme saint Jean-Baptiste, porter des *Agnus Dei* au cou et se revendiquer bergers, c'est au fond surtout comme des mâtins mordants qu'ils se voient, réprimant la dissidence interne et repoussant les menaces extérieures comme le font les redoutables dogues pasteurs que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer<sup>2828</sup>.

Comme le relève Pierre-Olivier Dittmar, dans la symbologie européenne, si le mouton est l'incarnation exemplaire du *pecus* acquis à la cause humaine, et le loup son opposé (la *bestia* insoumise par excellence), le chien se trouve structurellement situé à un entre-deux ambigu entre ces deux pôles<sup>2829</sup>. Cette ambiguïté nous rappelle ici très fortement celle de l'*ao*, un monstre mythique auquel tous les chroniqueurs jésuites ont consacré un chapitre mais qu'aucun n'a vu de ses yeux. Ayant l'apparence externe d'un mouton, il se révèle être sanguinaire comme un jaguar. C'est de sa peau que les Indiens auraient tiré le mot (*ao*) désignant par homonymie tout type de vêtement. Si l'on en croit Del Techo, l'un des premiers à y faire allusion, « ce qui est certain, c'est que ces animaux-là sont des moutons vus de l'extérieur, mais en leur for intérieur, ce sont des loups rapaces » (*lo cierto es que tales animales son ovejas en el exterior y lobos rapaces en el interior*). Plus que celle du Bon Pasteur, voilà notre avis la *similitudo* qui incarne au mieux l'esprit des congréganistes indiens, dont les représentations et les pratiques se placent au fond à mi-chemin entre catholicisme et chamanisme, vie urbaine et retour à la forêt, élevage et prédation<sup>2830</sup>. Il n'est en effet pas exclu que toutes ces histoires de pâtres négligents, laissant leurs chiens dévorer leurs troupeaux, les dévorant eux-mêmes ou faisant en sorte que les jaguars les exterminent, rapportées respectivement par Sepp, Betschon et Cardiel, n'impliquent pas des dévots excédés par le service qu'ils doivent rendre à leurs bêtes. Nous avons déjà vu à quel point les *Diálogos en guaraní* présentaient la tonte et les soins aux moutons comme des activités jugées pénibles et dégradantes, souffrant de la comparaison avec le grand prestige de la chasse aux hardes marronnes dans les *vaquerías*... Sans doute le panorama idéal présenté par Vázquez présente-t-il des failles.

<sup>2828</sup> Nous renvoyons à ce propos à notre chapitre 4. Rappelons toutefois que, dans la lignée des bovicides étudiés dans notre chapitre 6, la majorité des habitants des missions semblent avoir développé une attitude hostile vis-à-vis des moutons, manifestée par de véritables actes de sabotage (troupeaux perdus, « foudroyés », dévorés par des jaguars...) qui relèvent de la résistance passive et qui mériteraient une étude en profondeur. Voir par exemple SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 213-214 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 33-36 ; CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 77-78 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 246-247, 257-258.

<sup>2829</sup> DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 216-220 ; DITTMAR, « Le seigneur des animaux », art. cit., p. 30-31.

<sup>2830</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. IV, 189-190 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 57 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 196-199 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 301-302 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 297-298. Notons que, selon Sánchez Labrador puis Cadogan, l'*ao* est proche du *jaguaro* (« chien d'eau ») et du mâtin. Nous revenons sur la postérité de ce monstre dans notre chapitre 9. Voir SÁNCHEZ LABRADOR José, *Los anfibios y reptiles de El Paraguay natural ilustrado de José Sánchez Labrador (Rávena, 1776)*, WILDE Guillermo et LAVILLA Esteban (éd.), *Tucumán : Fundación M. Lillo, 1776*<sup>2020</sup>, p. 123-126 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 85-86.

En fermant ce dossier, observons-en une en particulier. Alors même que tous les catéchismes interdisent, nous l'avons vu, aux Indiens de parler aux animaux ou de les écouter, il n'y a, dans le sermon du cacique, pas que Jésus ou le Diable qui prenne la parole. Tout au long de l'homélie, on écoute en effet la voix du jaguar lui-même, se réjouissant de dévorer sa future proie, au discours direct, prosopopée à laquelle les chiens de garde « répondent » (*ñe'ẽ*) littéralement, en interdisant aux fauves de toucher au bétail. Dans une société qui proscriit formellement le « langage des chiens et des jaguars » (*jagua ñe'ẽ*), le partis-pris de Vázquez semble bien hardi. De fait, nous ne le retrouvons que très peu sous la plume des prédicateurs jésuites. Faut-il pour autant y voir une résurgence plus ou moins volontaire de l'animisme ? Comme nous allons à présent le constater, ce trait spécifique se retrouve également chez Yapuguay, qui a lui plutôt tendance à l'associer aux oiseaux, autre grande catégorie animale dont la parole est rapprochée des augures superstitieux et potentiellement idolâtres (*gyyra ñe'ẽ*). Pour en avoir le cœur net, il nous faut poursuivre notre enquête en ce sens, d'autant plus que les volatiles constituent le second grand marqueur symbolique et identitaire des cercles dévots. Quant à la question de la postérité du pastorat chez les Guarani actuels, contentons-nous, certes, de remarquer que les chamanes contemporains ne délèguent pas leurs rituels de nomination, contrairement aux jésuites. Cela n'empêche pas leurs fidèles de porter au cou de petites bourses de cuir nommées *vokói*, où l'on trouve le plus souvent des amulettes prophylactiques faites de cire noire. Sous forme de cierges, celle-ci est devenue la condition d'existence de tout rite chamanique, où les auxiliaires des *paje* se présentent comme des « chiens » domestiques à leur service<sup>2831</sup>. Et si les Guarani ont depuis longtemps abandonné l'élevage ovin, leurs femmes sont toujours en mesure de tisser la laine, et leur au-delà est peuplé d'*ao* autant que de moutons d'or.

### 3.2.3. Colombes divines ou aigles du Diable ?

Lorsqu'en 1633 les caciques chrétiens et trilingues du Guayrá, du Paraná et de l'Uruguay se présentent à la congrégation provinciale paraguayenne pour y chanter et y danser les mérites de la Compagnie, ils se comparent certes à des « petits moutons » (*ovecha mĩrĩ*) mais aussi et surtout à des « petits oiseaux » (*gyyra mĩrĩ*) éclairés par le soleil de l'Évangile. Un siècle plus tard, ce n'est donc pas par hasard que les oiseaux figurent

---

<sup>2831</sup> SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 34, 69, 86, 133, 168, 171 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 219 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 30, 89, 90 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 102-103, 126 ; AMBROSETTI, « Los indios caingá », art. cit., p. 699-700, 705, 722, 741. Tout le propos que nous avons développé mériterait d'être mis en lien avec les réflexions les plus récentes des médiévistes sur le rôle du pastorat en tant que « pouvoir doux », dissimulant un dispositif de domination par la domestication que les Guarani semblent avoir déjoué en partie au sein des Réductions. Cf. COSTE Florent, « La politique est-elle vraiment une "affaire de bergerie" ? De quelques rencontres entre pastorat et pastoralisme au Moyen Âge », in LAMY Jérôme et ROY Romain (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 73-87 ; p. 83.

en très bonne place, aux côtés des ovins, dans la ménagerie symbolique congréganiste. Rappelons-nous en effet les chiffres que nous avons établis : la forme de vie « oiseau » (*guyrá*) est le cinquième zoonyme le plus fréquemment cité dans les textes religieux en guarani, dominés par une quintette mettant d'abord à l'honneur la colombe (*apykasy*, 14<sup>ème</sup> rang) puis l'aigle (*japakani*, 17), la poule (*uruguasu*, 21), le francolin (*uru*, 26) et, en dernier lieu, le perroquet (*tu'a*, 30), suivis d'une grande diversité d'espèces à la présence plus discrète<sup>2832</sup>. Comme nous l'avons déjà relevé, ce sont ces mêmes volatiles qui, dans les pages des différents dictionnaires à notre disposition, se prêtent le plus aux lectures allégoriques et exemplaires si chères aux milieux dévots, notamment dans les *Frases selectas* prolongeant le *Tesoro* de Montoya. Si certaines de ces *similitudines* semblent être inspirées d'un fonds folklorique local (le verbe *mombaguari veve*, « faire voler comme le *mbaguari* » fait ainsi référence au fait de ramer ou marcher lentement, comme la cigogne ou *garza* du même nom), la plupart renvoient avant tout à la religiosité catholique<sup>2833</sup>. Elles suivent en cela l'initiative de Montoya dont le *Catecismo*, souvenons-nous, offrait la première comparaison animalière en guarani en assimilant le miracle de l'Eucharistie au mystère constitué par la reproduction intégrale d'une poule dans un simple œuf<sup>2834</sup>.

Nous avons deux ailes pour aller au Ciel de l'amour divin, l'amour de Dieu et celui de notre prochain [*Mokoĩ pepo nunga jareko yvápe ñandevere haguãma, Tupã rayhu, ñanderapicha rayhu ave. Tenemos dos alas para el Cielo: el amor de Dios y el del prójimo*]<sup>2835</sup>.

Le Démon te tient captif par le péché [*Añanga ndejura ndererekóvo angaipáva pype. El Demonio te tiene enlazado con pecados*]. Le cœur du pécheur est le nid du démon [*Añanga raity ñangaipáva'e py'a. Es el corazón del pecador nido del Demonio*]<sup>2836</sup>.

Inlassablement, que ce soit dans les manuels de vie chrétienne, les catéchismes, les sermons, les traités ascétiques ou les chroniques, cette imagerie associant le vol au Salut et le Diable à un oiseau ou un chasseur maléfique se voit réactualisée. D'un texte à l'autre, la métaphore des deux ailes nécessaires pour accéder à l'au-delà est associée tantôt à la Grâce et aux bonnes actions, tantôt au désir de la Gloire et à la peur de la condamnation, tantôt à l'amour de Dieu et du prochain, comme en 1687. Que ce soit en écoutant le prêche à l'église ou chez lui en lisant un livre de piété, le fidèle guarani est constamment invité à fuir le Diable, comme les volatiles fuient les humains qui les pourchassent ou à se libérer de ses liens physiques avec les plaisirs corporels, qui le tiennent piégé comme un oiseau retenu au sol par un lacet. Dès qu'une notion trop

<sup>2832</sup> Sur ces statistiques, voir notre chapitre 7. Le document de 1633 est évoqué au niveau de notre propos introductif.

<sup>2833</sup> MYMBA 1687-2663, 3036, 3328. « *Imbaguari veve ñandeytapa. Muy poco camina nuestra balsa, pues parece una garza que apenas anda. Amombaguari veve ytapa ipykúita. Forcejo a vogar poco a poco. Maguari veve herahávo. Llevar carga pesada poco a poco, al modo que este ave pesada levanta el vuelo. Amombaguari veve guiporavykývo. Impelirse el pesado a trabajar. Mbaguari veve rami pemboevóvo ygaratĩ peikóvo. Remáis pobrementemente y camináis al paso de la garza que vuela de espacio.* » Les Guarani frappaient de tabou les animaux lents afin de ne pas acquérir ce défaut, le cas de l'échassier *mbaguari* étant paradigmatique, selon LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 338.

<sup>2834</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, op. cit., p. 189-190. Cette image pionnière est ensuite reconduite par Altamirano dans BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f° 215v.

<sup>2835</sup> MYMBA 1687-2583, 2736.

<sup>2836</sup> MYMBA 1687-2716, 2876.

abstraite est évoquée, comme la fugacité du temps ou l'expérience de l'immortalité, le recours à une comparaison aviaire est systématique : ainsi, la vie devient fuyante tel le vol d'un oiseau, tandis que les peines de l'Enfer sont plus longues que le labeur d'un passereau devant enlever un à un tous les grains de blé ou de sable présents sur terre. À l'inverse, dès qu'il s'agit de s'émerveiller devant la matérialité de la création divine, la gent ailée est toujours au premier plan, sa beauté célébrée et sa diversité rappelée<sup>2837</sup>. Tout autant, voire plus encore que le mouton, l'oiseau constitue par conséquent un axe structurel de la pensée congréganiste et un modèle de comportement privilégié, à tel point que Yapuguay en fait un exemple de sollicitude parentale et qu'Insaurrealde recommande à ses lecteurs de consulter *Ára poru* avec la sagesse de l'*uru*, ne buvant son eau que patiemment, gorgée après gorgée. Il faut s'efforcer pour identifier les rares passages où l'oiseau est connoté négativement, soit parce qu'il ravage les champs, soit parce que ses poussins sont aveugles tels les pêcheurs immatures<sup>2838</sup>. En somme, on pourrait voir dans l'oiseau l'équivalent céleste du mouton, ce que sous-entendait déjà la harangue de 1633. Un abîme les sépare pourtant, comme l'écrit Dobrizhoffer, pour qui « le Paraguay n'a presque aucun oiseau européen, à l'exception de l'hirondelle, mais il abonde en espèces autochtones et étrangères à celles que l'on trouve en Europe »<sup>2839</sup>.

En effet, contrairement au mouton, qui est importé par les jésuites pour ainsi dire tout prêt à l'usage dans un « paquet pastoral » incluant d'emblée la domestication, l'élevage et la symbolique chrétienne, les missionnaires se trouvent, face aux oiseaux, dépendants d'une faune locale déjà connotée par l'appriivoisement, la chasse et donc l'animisme, à une exception près, la poule, dont nous avons vu qu'elle était très fragile, l'animal étant probablement arrivé au Paraguay avant les Espagnols eux-mêmes<sup>2840</sup>. Le problème que posent les volatiles est donc rigoureusement inverse à celui du mouton, dans la mesure où il ne s'agit plus de donner à comprendre le sens chrétien d'une bête exogène, mais bien de resémantiser en profondeur une ménagerie américaine afin de la faire correspondre à tout un ensemble de référents (la colombe, l'aigle, le corbeau mais aussi, nous allons le voir, le cygne, le faucon, la chauve-souris, la chouette...) dont aucun n'est rigoureusement présent au Paraguay. Tout l'enjeu de ce bestiaire ailé réside donc dans l'établissement de correspondances précaires, car imparfaites, entre telle et telle espèce, la colombe devenant *apykasu*, l'aigle *japakani* et le corbeau *uruvu*, en dépit du hiatus morphologique, éthologique, pratique et symbolique séparant les uns des

<sup>2837</sup> ANONYME, Sermons on Saints Days, *doc. cit.*, p. 122, 127 ; ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 197 ; ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, *doc. cit.*, p. 74-75, 83-84, 178, 185 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. I.37, 64 ; III.1-2 ; IV.36-37, 104 ; ANONYME, Kwatia imomokoinda [New York], *doc. cit.*, p. 134, 143, 163 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 216-218, 237 ; vol. 2, 137-139.

<sup>2838</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.24 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, prologue non paginé ; ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f° II.57v ; ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 290.

<sup>2839</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 308. « Paraguay has scarcely any European bird, except the swallow, but it abounds in native ones, foreign to Europe. »

<sup>2840</sup> Consulter à ce propos notre chapitre 1.

autres. Dans la mesure où, gardons bien ce chiffre à l'esprit, 44% de la ménagerie des textes religieux renvoient à des animaux endogènes, le dossier associé aux oiseaux est donc conséquent et doit former ici un contrepoint nécessaire à celui du mouton. Il faut, pour cela, nous plonger dans les eaux troubles de la mythologie guarani, que l'on connaît principalement à partir de l'ethnographie du XX<sup>e</sup> siècle et dont le contenu manifeste une série de correspondances fascinantes vis-à-vis du christianisme (le fait que les oiseaux préexistent à un Déluge, leur rôle commun de messagers célestes) tout autant qu'une série de singularités irréductibles, soulignées notamment par les travaux de Nimuendajú, de Métraux et de Cadogan (le protagonisme des oiseaux-tonnerre)<sup>2841</sup>.

Si l'on suit l'avis de Marcy Norton et Boria Sax, tous deux spécialistes en ethno-ornithologie, plus que toute autre forme de vie, les oiseaux ont la particularité de se prêter à des « illuminations » (*avian illuminations*) dont la portée transculturelle se fait particulièrement prégnantes dans l'Amérique coloniale. Sax parle ainsi d'un langage symbolique universel associant le vol à la transcendance, tandis que Norton plaide plus pragmatiquement pour l'existence d'une *bird-obsession* partagée par les colons et les Indiens, permettant à terme une convergence culturelle entre élevage à l'européenne, apprivoisement américain ou rapport à la guerre et à la chasse (ce qu'elle nomme des modes d'interaction ou *modes of interaction*, en partie incommensurables mais donnant lieu à des médiations telles que l'adoption amérindienne de poules ou, à l'inverse, le trafic transatlantique de perroquets apprivoisés, magnifiquement mis en valeur par les travaux de Felipe Ferreira Vandervelden). Dans un Paraguay où, comme nous l'avons vu, des jésuites tels que Dobrizhoffer ou Sánchez Labrador se découvrent une passion pour le dressage de perroquets (rappelons-nous don Pedro), l'élevage expérimental de colibris ou les tentatives d'hybridation entre poules et *uru* locaux, l'influence de ces rapports vécus avec l'avifaune est tout aussi décisive pour notre propos que la relation zoo-technique des congréganistes à l'élevage ovin<sup>2842</sup>. Bien moins visible que ce dernier dans l'apologétique missionnaire, le rôle des oiseaux transparaît à la lumière de détails aussi décisifs que la couleur des ailes des anges sur les fresques des églises, identifiée récemment par Jean Baptista, soulignant que le choix peu commun du rouge renvoie sans doute aux plumages des perroquets et des ibis, si précieux pour le chamanisme<sup>2843</sup>. À l'inverse, comment le cul-de-lampe mettant fin à chacun des 800 exemplaires édités à Madrid de l'*Ára poru* aura-t-il été lu par des Indiens rompus au symbolisme aviaire ?

<sup>2841</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 56, 68-69 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 89 ; MÉTRAUX Alfred, « South American Thunderbirds », *The Journal of American Folklore*, vol. 57, n° 224, 1944, p. 132-135 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, op. cit., p. 24 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 86 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 62-63, 66, 66, 104, 132 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 184, 190 ; FERNANDES et PISSOLATO, « Knowledge about Birds », art. cit., p. 43.

<sup>2842</sup> NORTON, « Going to the Birds », art. cit., p. 53, 63, 69-76 ; NORTON, « The Chicken or the *legue* », art. cit., p. 29-30, 52-53 ; SAX Boria, *Avian Illuminations: A Cultural History of Birds*, Londres : Reaktion Books, 2021, p. 7, 35, 118, 149 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », art. cit., p. 104. Sur le statut inédit des poules, voir notre chapitre 4.

<sup>2843</sup> BAPTISTA et AL., « Mulheres indígenas », art. cit., p. 8.



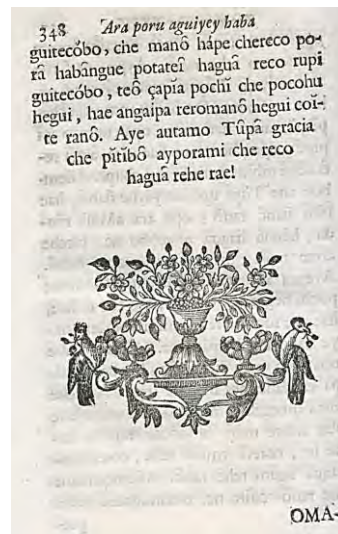


Figure 62 : cul-de-lampe aviaire du second volume d'*Ara Poru* (1760)

C'est donc bien ce foisonnement de référents anthropo-zoologiques qui nous a amené à privilégier ici les oiseaux aux dépens d'autres dossiers, notamment celui des poissons<sup>2844</sup>. Si, à l'image des oiseaux, ceux-ci auraient été créés selon la Bible avant la faune terrestre et constituent donc une société parallèle à celle des humains, comme l'a bien souligné Claude Lévi-Strauss, ils sont quantitativement minoritaires et n'ont pas le même poids dans la vie quotidienne des Guarani<sup>2845</sup>. Rappelons en effet que chaque journée est, dans les Réductions, rythmée par les chants des coqs (très présents dans la littérature civile et religieuse des missions pour ce motif), que les poules sont les seuls animaux domestiques possédés en propre par les Indiens et que leur rôle est décisif dans les fêtes, le culte des morts mais aussi la médecine des *kurusuja*, qui font de leurs œufs, leur graisse et leur fiente des ressources de base<sup>2846</sup>. N'oublions pas non plus que les œufs de poules sont l'un des rares aliments autorisés durant les nombreux jours de jeûne, tandis que la chasse aux oiseaux sauvages est un loisir dominical non seulement toléré par les Pères mais explicitement recommandé par Nicolás Yapuguay.

Ce panorama, qui rappelle celui des villages européens de l'époque moderne, ne doit pas nous faire oublier que ces mêmes dévots éleveurs de volaille et chasseurs de perdrix ont conservé leurs savoir-faire plumassiers et n'hésitent pas à s'orner de plumes multicolores à l'occasion des grands moments de la vie liturgique missionnaire. Contrairement à ce qu'affirme par exemple Alfred Métraux, nombreux sont en effet les indices révélant la survie de cet art pourtant consubstantiel au chamanisme et au cannibalisme, dans lesquels il avait pour but de permettre aux Guarani d'acquérir les

<sup>2844</sup> Le cul-de-lampe en question correspond à INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 348.

<sup>2845</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 109, 119 ; LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 271.

<sup>2846</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 97-100, 192-193, 220 ; ANONYME, *Guarinihápe tekokué*, op. cit., p. 113 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 107-113, 269-278 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II, 139, 169, III.47 ; ANONYME, *Pohã ñana [Madrid]*, doc. cit., p. I.18, 20, 23, 25, 29, 33, 41-42, 54, 56, 74, 79-81, 84, 91, 108, 123-124, 130, 133-135, 150-151, 154, 168, II.3, 6, 8, 10-11, 17, 20-21, 24, 41, 59, 61, 80, 91, 94.

vertus des oiseaux, prédateurs ou fertiles, dont ils portaient les attributs corporels<sup>2847</sup>. Certes, la *Conquista espiritual* de 1737 revient en détail sur ces moeurs, en les associant aux sorciers hostiles au processus de conversion, mais Sepp affirme bien avoir promu des costumes emplumés multicolores pour agrémenter ses messes, tandis que, selon les inventaires, les entrepôts des missions débordaient de plumes (1.000 à Yapeyú) qui ne servaient pas toutes à écrire ou à confectionner des flèches<sup>2848</sup>. La base MYMBA met en effet en évidence la reconduction inattendue du champ lexical de la plumasserie jusqu'en 1722, dont certains termes, à l'image de l'ornement de plumes *jeguakáva*, sont si importants pour le chamanisme des Mbyá contemporains que, selon León Cadogan, ils désignent non seulement un bonnet fait de plumes mais également la masculinité<sup>2849</sup>.

Décorer, par exemple une procession, etc. [*adornar, como andas, etc.*]. *Ambojegua, aiporãnga, amoporã*. Se parer à leur manière, avec des plumes, les femmes avec des bijoux, etc. [*adornarse a su modo con plumas y las mujeres con abalorios, etc.*]. *Ajegua, añembojegua*<sup>2850</sup>.

S'emplumer, se parer avec des plumes [*emplumarse, engalanarse con plumas*]. *Ajegua, añembojegua guyrarangue pype*<sup>2851</sup>.

Plumages, porter en guise de parure [*plumaje, ponerse por gala*]. *Ajegua, añembojegua guyrarangue pype*<sup>2852</sup>.

Guirlande de fleurs [*guirnalda de flores*]. *Yvoty pẽmbýre akãnguaba, akãmbuaba*. De plumes [*de plumas*]. *Paragua*<sup>2853</sup>.

La finesse des données consignées dans les dictionnaires nous permet même de constater que la plumasserie guarani, très liée aux cigognes *mbaguari* et cormorans *mbigua* chez Montoya, privilégie chez Restivo les nandous des plaines méridionales, sans doute à la suite du déménagement des Réductions vers le Sud. Et si les caciques ou les *cabildantes* ont gardé la coutume de se couvrir de plumes, soit avec de véritables couronnes (*paragua*, mot qui est remarquablement utilisé par dérivation pour désigner la couronne métallique du roi d'Espagne) soit en agrémentant leurs chapeaux ou leurs turbans à la manière espagnole, les jésuites eux-mêmes se caractérisent par leur usage constant de *plumeros* de nandous, qu'ils nomment *nandu* par antonomase et auxquels ils ont recours aussi bien pour se protéger du soleil que pour faire fuir les mouches, comme le consigne le Père Sepp<sup>2854</sup>. Pour leur part, Dobrizhoffer et Sánchez Labrador

<sup>2847</sup> STADEN, *Nus, férocés et anthropophages*, op. cit., p. 82-83, 189-190, 225 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 177, 305 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 128-154 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », art. cit., p. 117-118.

<sup>2848</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f<sup>os</sup> 262r-262v, 280r ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 307-308 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, op. cit., p. 223, 226, 263, 270, 352, 375, 409.

<sup>2849</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 17.

<sup>2850</sup> MYMBA 1722-1504.

<sup>2851</sup> MYMBA 1722-1888.

<sup>2852</sup> MYMBA 1722-2294.

<sup>2853</sup> MYMBA 1722-2030.

<sup>2854</sup> MYMBA 1640-323, 549, 596, 1343 et 1687-2814, 3271, puis 1722-1455, 1614, 2197, 2331, 2427, 2524. Sur l'usage immodéré des plumes de nandous, SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 116-118, 134-135.

confirment que les Guarani insoumis continuent à confectionner et arborer les mêmes couronnes et capes de plumes que leurs cousins convertis. Dans et hors des missions, les savoirs liés au tapirage, c'est-à-dire à l'art de changer la couleur du plumage d'un oiseau en le frictionnant avec des toxines végétales ou animales, semblent jouir d'une pleine actualité tout au long de la période coloniale. Au sein des Réductions, divers artisans s'employaient d'ailleurs à peindre en rouge ou en bleu les plumes blanches des nandous, afin d'agrémenter une culture visuelle chrétienne décidément très marquée par la reconduction des techniques préhispaniques<sup>2855</sup>. Le fait que ces dernières avaient initialement pour but d'acquérir les vertus des espèces dont on empruntait le plumage nous révèle alors à quel point les renvois aux oiseaux ne constituent jamais un enjeu neutre chez les Guarani, de telle sorte que même la performance des caciques de 1633 lors de la congrégation provinciale, où il s'agissait de chanter et de danser à la manière de l'avifaune, n'est pas sans lien avec certaines étapes du rituel cannibale, où tueur et victime étaient couverts de plumes et imitaient l'un un rapace, l'autre un perroquet<sup>2856</sup>.

En somme, si l'on considère avec Hans Staden que les plumes constituaient le vrai « trésor » des Indiens puis, avec Felipe Ferreira Vandervelden, que le « devenir-oiseau » était au cœur de leur spiritualité, il s'agit donc pour nous de déterminer dans quelle mesure le bestiaire aviaire des Réductions prolonge ou détourne ce répertoire de pratiques et de représentations, dont nous avons vu la continuité à long terme<sup>2857</sup>. Sans surprise, nous allons à présent constater que le cas des oiseaux reproduit, avec plus de force, celui du mouton : les résurgences de l'animisme, du caciquat voire de la prédation y sont au rendez-vous. Pourtant, une lecture trop superficielle de ce bestiaire nous amènerait à y retrouver une transposition fidèle de la volière chrétienne peuplant les ouvrages européens depuis le Moyen Âge. C'est tout particulièrement le cas de la colombe, espèce la plus citée dans la Bible mais aussi dans notre corpus et qui, selon Jacques Voisenet, « est devenue l'oiseau par excellence du christianisme ». Associée au saint Esprit mais aussi à la Vierge et à Noé, partageant les mêmes vertus que l'agneau (à savoir la douceur, la pureté ou la fidélité dans le cas de la tourterelle), elle est comme lui l'une des rares exceptions à l'hostilité généralisée du christianisme envers tout excès de zoomorphisme, d'autant plus remarquable qu'elle était initialement adossée au culte de Vénus et donc à l'amour profane<sup>2858</sup>. Elle est également l'un des rares représentants

<sup>2855</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 325, 472 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 61-62, 68, 327 ; BUONO Amy, « Crafts of Color: Tupi Tapirage in Early Colonial Brazil », in FREESER Andrea et AL. (dir.), *The Materiality of Color: The Production, Circulation and Application of Dyes and Pigments, 1400-1800*, Aldershot : Ashgate, 2012, p. 235-249 ; p. 237-238, 240-242.

<sup>2856</sup> MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 197 ; voir aussi les danses imitatives contemporaines chez NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 87 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », art. cit., p. 84 ; FERNANDES et PISSOLATO, « Knowledge about Birds », art. cit., p. 38-39.

<sup>2857</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « As galinhas incontáveis », art. cit., p. 117-118 ; STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 196. « Ils ne se partagent pas la terre et ne connaissent pas l'argent : leurs trésors sont les plumes d'oiseaux. »

<sup>2858</sup> ROWLAND Beryl, *Birds with Human Souls: A Guide to Bird Symbolism*, Knoxville : The University of Tennessee Press, 1978, p. 41-48 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 65, 87, 228, 242 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 133-134.

du bestiaire divin à offrir un symbolisme presque exclusivement positif. Rien de tel cependant à propos de l'*apykasu* paraguayenne, oubliée des sources ethno-historiques et fort discrète chez les Guaraní contemporains, où elle est positivement connotée dans les chansons infantiles mais aussi réputée proche des serpents et tabou pour les femmes âgées. Dans les Réductions, c'est surtout un ravageur des cultures et Sepp a beau crier au miracle, comme nous l'avons vu plus haut, en récupérant l'*apykasu* qu'il avait apprivoisée et perdue, il préconise aussi bien leur persécution pour protéger les vignes et n'hésite pas à en faire lui-même l'élevage afin de les consommer<sup>2859</sup>. Dans un contexte où, nous l'avons également constaté, tout contact étroit avec des oiseaux est immédiatement suspect de crypto-chamanisme superstitieux, comment promouvoir la dévotion envers un animal par ailleurs peu notable pour la culture guarani ? C'est à quoi sont dédiés, dès les premières années de mission, les écrits d'Alonso de Aragona. Il fonde ainsi une préoccupation consolidée par les *Catecismos varios* puis par Yapuguay.

Q[uestion]. Pourquoi représente-t-on l'Esprit saint comme une colombe blanche [*apykasu morotĩ rapicha*] ?

R[éponse]. Afin de donner à comprendre parfaitement sa pureté<sup>2860</sup>.

Q. Pourquoi s'est-il donné à voir sous la forme d'une créature terrestre [*yvypóramo*] lorsqu'il est descendu du Ciel ?

R. Lors du Baptême de Notre Seigneur Jésus-Christ, il s'est donné à voir comme une *similitudo* de colombe [*apykasu avyareĩ*], en se posant sur sa tête<sup>2861</sup>.

Q. Et pourquoi, dit-on, l'Esprit saint a-t-il pris les traits d'une colombe [*apykasu rechakáva*] en se donnant à voir jadis sur la tête de Jésus-Christ ?

R. Afin de donner à connaître son amour, mais aussi le fait que Jésus-Christ, en se faisant baptiser comme un pécheur, a fait preuve de pureté. Voyez donc que les colombes n'ont pas de fiel [*mby'aupia*] car elles sont toutes amour et, en outre, elles ne se salissent jamais. Elles détestent être confrontées à la puanteur et elles sont donc la véritable image [*ra'āngavete*] de la pureté. C'est pour cela que l'Esprit saint l'a choisie comme son image [*ha'āngáva*], afin de se donner à voir jadis<sup>2862</sup>.

Le fait que cette considération réapparaisse régulièrement dans les *Educaciones cristianas* souligne bien qu'elle n'allait pas de soi parmi les croyants, qui se posaient de fait les mêmes questions à propos de la représentation des anges sous la forme de très

<sup>2859</sup> CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 179 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 46, 129 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 57 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 74-75, 88-89, 166-168.

<sup>2860</sup> ARAGONA, *Catecismo*, doc. cit. « P[regunta]. Mba'e rehe panga Espiritu Santo ojekuatia apykasu morotĩ rapicha. R[espuesta]. Heko marāneỹ ñembojehu katu haguāma. »

<sup>2861</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f° 108r. « P. Marā nunga panga yvypóramo ojechauka oguejy oikóvo araka'e. R. Ñandejára Jesucristo ñembojahuuka haguépe rako, apykasu avyareỹramo ojechauka iñakā ose oguapyvo oĩna anga araka'e. » Il s'agit ici du « *Catecismo mayor* » anonyme.

<sup>2862</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. 119, 121. « P. Ha'e marā ojávo pipo Espiritu Santo apykasu rechakáva katu oipysy Jesucristo akā áramo ojechaukávó araka'e ra'e. R. Gueko porayhu, ha'e Jesucristo ñembojahuuka pype angaipavijarami oñemoĩngova'e reko marāneỹ mbojekuaa potávo. Chatep'ĩ apykasu mby'aupia ndoguerékói, mborayhu ñote oguereko, noñemongy'ái ave, mba'e nēmbasy rovake ovy'aeỹramo rano, aipo gueko pype nanga mborayhu katupyry, ha'e teko marāneỹ ra'āngavetéramo oiko, aipova'e rehe ha'āngáva katu Espiritu Santo oipysy, ojechaukahavámo araka'e. »

jeunes gens ailés<sup>2863</sup>. Comme toujours, c'est Yapuguay qui offre le plus de détails, en se référant à une absence de fiel et à une douceur que les dictionnaires missionnaires s'efforcent de promouvoir par ailleurs. Dans ses sermons, le cacique consacre même le gros d'une homélie portant sur l'Ascension de Jésus à la promotion de cette *apykasu* décidément exceptionnelle car, outre son absence de fiel, elle serait en mesure de voler très haut, ses ailes n'étant aucunement alourdies par la haine. Yapuguay s'empresse ici de renvoyer à son propre catéchisme, en rappelant que c'est pour cette raison que l'on représente le saint Esprit sous la forme d'une colombe. On retrouve cette affirmation dans le sermonnaire de Londres et dans celui de Berlin qui, ajoutant à la complexité du dossier, expliquent que les Juifs sacrifiaient des colombidés lors des cérémonies de purification des mères venant d'accoucher. Dernière occurrence remarquable, en 1705 la *Diferencia* guarani voit Nieremberg célébrer une merveilleuse colombe d'argent, dont les ailes et le dos resplendissants doivent être imaginés par les Guarani comme l'image d'une vie éternelle légère car détachée de la fange temporelle<sup>2864</sup>. Au total, la promotion de l'*apykasu* est tout à fait exceptionnelle parmi la faune paraguayenne, bien qu'un fort doute subsiste quant à l'introduction de colombes européennes, dans la mesure où Sánchez Labrador les cite et pondère leur succès chez les Indiens<sup>2865</sup>. En définitive, ce point importe peu, si l'on considère avec Michel Pastoureau que la divinisation de la colombe chrétienne s'est faite au prix d'une « désanimalisation » que l'on retrouve ici.

L'assimilation de la colombe à l'Esprit saint souligne combien un animal peut être « désanimalisé » lorsqu'il s'inscrit dans le champ du divin. La colombe de l'Esprit saint n'est pas un oiseau ; c'est une lumière, un feu, un souffle et, dans les images, un axe vertical. La colombe est l'image de ce qui est envoyé par Dieu ; sa forme compte beaucoup moins que sa trajectoire et sa couleur<sup>2866</sup>.

Loin d'être un point de détail, cette remarque nous fait saisir que les jésuites se sont employés à promouvoir un volatile certes local, mais déconnecté du répertoire culturel indien et, surtout, célébré en des termes hyperboliques peu cohérents vis-à-vis d'une réalité quotidienne où l'*apykasu* était avant tout un nuisible et un gibier, bien plus encore que dans les campagnes européennes. Un autre exemple nous permettra de prendre la mesure des conséquences d'une telle politique symbolique qui, dans ses grands traits, a consisté en la valorisation d'espèces idéalisées ou inconnues, afin de mieux stigmatiser l'avifaune locale. Tel est le cas du sermonnaire de Paris, dont l'une des homélies dominicales est presque intégralement liée aux oiseaux. Le ou les auteurs

<sup>2863</sup> ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f° 33v ; ANONYME, Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires], *doc. cit.*, f°s 112r, 116v ; sur ces doutes, voir SAX, *Avian Illuminations*, *op. cit.*, p. 65-70.

<sup>2864</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 1.66-69 ; ANONYME, Sermons on Saints Days, *doc. cit.*, p. 75 ; ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, *doc. cit.*, p. 111 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. 1.6. Voir aussi MYMBA 1640-115 puis 1687-3078, 3232, 3412, puis 1722-2235. Sur l'absence proverbiale de fiel chez la colombe dans la tradition cléricale, VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>2865</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 466.

<sup>2866</sup> PASTOUREAU Michel, « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable : attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale », in *Couleurs, images, symboles : études d'histoire et d'anthropologie*, Paris : Léopard d'or, 1989, p. 85-110 ; p. 104. Pastoureau parle d'un véritable « problème de la colombe » chrétien, lié là-aussi à la promotion d'un motif païen.

anonymes y développent la question de la bonne mort à partir d'une *similitudo* tout à fait ancrée dans la réalité missionnaire : le dévot meurt comme le travailleur indien des *yerbales* (la vie) retourne, épuisé mais heureux, à sa Réduction (le Paradis), chargé des précieuses feuilles de maté (les bonnes actions) qu'il troquera contre de beaux habits (le Salut). La suite consiste en une longue métaphore filée assimilant la mort dévote à celle du blanc cygne et la condamnation à l'urubu noir, évoqués en termes contrastés.

Cela [le Salut] a pour image [oha'ã] un certain oiseau que l'on ne voit que là-bas au pays des Espagnols [guyra amo uku karai retãme ñote hechapyty]. Il est sans égal, c'est un oiseau incomparablement blanc que nous, les Espagnols, nommons *cisne* [aipova'e cisne ore e'háva guyra morotĩete eteiva'e]. En vérité, cet oiseau ne dit pas un mot [ñe'ẽ amo] toute sa vie durant, passant toute son existence dans la contrition. Mais voyez que là où les autres oiseaux se réjouissent de temps en temps, en faisant savoir leur joie à leurs proches, cet oiseau blanc-là semble tout faire pour retenir ses mots de joie, de telle sorte qu'on entend à peine ses paroles. C'est un seul mot qu'il fait entendre, au moment de sa mort. C'est alors qu'il exprime des mots de réjouissance absolue : « quelle joie de voir enfin arriver la fin de ma triste existence », semble-t-il dire [ojávo vérami] en désirant fortement sa mort, « viens donc, mort, donne-moi enfin le repos », paraît-il dire [ojávo nunga]. [...] Voyez donc que c'est de la sorte que les véritables dévots meurent, sans que leur âme ne soit en rien souillée, à l'image de [avyareỹramo] la blancheur parfaite de ce blanc oiseau dont je viens de vous parler. L'âme méprisable des pécheurs est, elle, comparable à cet oiseau noir et horriblement obscur, l'urubu [akói guyrãhũ pichũndaĩ]. Quand la mort les saisit, ils se lamentent considérablement, ne font que trembler, en se souvenant de leurs péchés passés. [P]renez garde à la noirceur de votre âme, mes enfants, elle est toute proche de vous et vous pouvez éviter sa perte et la rendre blanche comme cet oiseau blanc, en lavant sans cesse la noirceur de cet urubu<sup>2867</sup>.

Bien entendu, c'est ici la confession (et donc le jésuite) qui a le pouvoir exclusif de transformer des urubus en cygnes. Mesurons ici l'incongruité d'une situation où un missionnaire, sans doute espagnol (il emploie le *ore* exclusif et explique le sens du mot castillan *cisne*), vante à ses ouailles l'exemplarité d'un oiseau qu'aucun d'eux n'a vu de ses yeux et qu'ils ne peuvent imaginer qu'en inversant mentalement l'image d'un autre volatile, le vautour *uruvu*, qu'ils connaissent parfaitement bien. L'équation est d'autant plus complexe que l'*uruti* (littéralement, « l'oiseau blanc ») est aussi une espèce locale de hérons dont les dictionnaires nous apprennent que les femmes guarani l'auraient comme modèle de beauté vaine et superficielle, raison pour laquelle il apparaît dans

<sup>2867</sup> ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 250-251. « Oha'ã vérami aipo nunga guyra amo, uku karai retãme ñote hechapyty, heko rapichareỹngatu rako, aipova'e "cisne" ore e'háva guyra morotĩete eteiva'e. Aipova'e guyra rako guekove jakatuetei ñe'ẽ amo nomosẽi, ñemomby'a ai ñote guekove ja henõina. Chatepako eguĩ guyra ambua'e amo amome hory, ojekotyaha guesãngatu mbojekuaávo. Akói guyrãtĩ aete rako ñemomby'a oñe'ẽrãngue rokesỹeteiramo vérami oñe'ẽ amo mĩrĩ ñote jepe nohẽnduvukarietei, peteĩ ñote iñe'ẽ ñe'ẽnduvukaha. Imanõmbotáramo ñote, akói omanõmbotáramo ñote rako iñe'ẽ hory hory katuetei: "ma aguyje piko che kova'e cherekove poriahupa haguãme avahẽ anga guitekóvo ra'e", ojavó vérami. [...] Hĩndo aiporamietei imarangatuva'e manõ oang ky'aeỹ rehe, akói guyrãtĩ cheremimombe'ukue rete morotĩngatuva'e avyareỹramo. Iñangaipava'e akói guyrãhũ uruvu pichũndaĩ rami oang reko pochỹ pypéve heko raminguaete rako te'õ guepeñáramo iporiahuvetéve, mby'a tyty guasu año rerekóvo, gueko pochỹkue reta rehe omaendu'áramo. [P]eang reko hũndaiva'e rehe pejesaerekóvo chera'y reta, ndoiko mombyrĩ rako peang akói guyrãtĩ ramietei iñemomorotĩ haguãma, eguĩ uruvu ñote amo opichũndaĩ arajaetei ojahúramo jepe nomokañỹiche ojehegui. »

les pages de *Frases selectas* comme un contre-exemple verbal (*añembourutĩ guiñembojeguávo*, « j'imité cet oiseau pour m'orner [avec des plumes] », *imito a este pájaro en engalanarme*). Coïncidence ou non, c'est précisément le symbolisme du cygne en Europe où, bien plus que le croyant dévot, résigné et exemplaire, il incarne l'orgueil et la vanité selon Beryl Rowland. Tous les lexiques évoquent d'ailleurs le *cisne* comme « *guyratĩ* au gros corps » (*guyratĩ beteguasú*) tandis que l'*urubu* s'y trouve diabolisé, les démons tournoyant autour des pécheurs comme les vautours volent en cercle au-dessus des charognes. Notons que l'*uruvu* y est glossé « corbeau » (*cuervo*) et non « vautour » en castillan, à l'image du *mbigua*, un autre oiseau noir également rapproché du Diable<sup>2868</sup>. En l'absence d'équivalents directs du corbeau au Paraguay, tout laisse à supposer que les urubus, plus proches morphologiquement et éthologiquement des vautours, ont été amenés à cumuler les connotations négatives de ces deux volatiles dans le répertoire chrétien, où les corvidés sont perçus comme traîtreux depuis l'épisode de Noé (car le corbeau l'abandonne pour se livrer à la nécrophagie, contrairement à la colombe ramenant un rameau d'olivier) et où les vautours sont virginaux mais aussi voraces, voire avides<sup>2869</sup>.

Paradoxalement, tout en promouvant un cygne-*guyratĩ* au statut ambigu (s'agit-il de l'oiseau européen, du héron local, faut-il prendre sa blancheur au sens figuré ou littéral, en s'appropriant ses plumes ?), l'*urubu* évoqué en contre-exemple est bien un élément-clé de la vie quotidienne dans les Réductions. Il apparaît ainsi dans les *Diálogos en guaraní*, où des vachers commentent son apparition dans le ciel des *vaquerías* pour célébrer son aide dans l'identification des carcasses bovines, sans commentaires sur une hypothétique valeur démoniaque. Tant Cattaneo que Sánchez Labrador célèbrent le gréganisme, l'omniprésence et le rôle primordial de ces nécrophages dans les plaines méridionales, où ils nettoient les charognes et évitent ainsi des maladies, même si les urubus peuvent à l'occasion s'en prendre au bétail en bas âge ou aux bêtes blessées. Même Sepp, pourtant amateur de récits providentiels et de symbolisme animalier, se souvient avec émotion de son arrivée au Rio de la Plata, marquée par l'arrivée sur son navire d'un vautour, qui semble rejouer l'épisode du corbeau de Noé en l'inversant<sup>2870</sup>. En termes ethno-historiques, peu d'informations sont disponibles, si ce n'est une note de Del Techo nous apprenant que l'on nomme *uruvu* un enfant à la peau noire, ce qui semble écarter l'hypothèse d'un animal tabou<sup>2871</sup>. Cette neutralité contraste fortement avec la connotation actuelle de ces nécrophages chez les Guaraní, dont la mythologie

<sup>2868</sup> MYMBA 1640-381 et 1687-2670, 2769, 2843, 3227. ROWLAND, *Birds with Human Souls*, *op. cit.*, p. 169-174 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>2869</sup> ROWLAND, *Birds with Human Souls*, *op. cit.*, p. 35-38, 143-149, 177-180 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 78, 80, 108, 120, 146 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 127-128 ; le corbeau a inspiré de nombreuses monographies, cf. SAX BORIA, *Crow*, Londres : Reaktion, 2003 ; PASTOUREAU Michel, *Le corbeau : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2021.

<sup>2870</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 164-167 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 347-351 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 377 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 157 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 42. L'étude du rôle de ces nécrophages dans la « révolution bovine » paraguayenne doit encore être menée.

<sup>2871</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, *op. cit.*, vol. II, p. 312-313.

en fait des cannibales ou, au mieux, des réfractaires à la mort, métamorphosés en guise de punition et auxquels les premiers hommes ont dérobé le feu. Ils n'en sont pas moins apprivoisés afin de lutter contre les serpents et extraire des substances médicinales<sup>2872</sup>. Or, si l'urubu se fait discret dans le corpus missionnaire, il est présent avec force dans l'un des sermons de Carême les plus frappants de Yapuguay, où une jeune Indienne nommée Catalina se condamne en refusant de confesser ses péchés de chair. Jusqu'à son enterrement, sa famille est frappée de divers désastres, couronnés par des urubus.

[D]urant trois rois jours complets, des urubus à l'apparence tout à fait horrible volèrent encore et encore depuis le ciel, vers le corps de cette femme décédée, à la vue de tous *vel*, alors que tous étaient témoins. C'était comme s'ils disaient [*ojávo vérami*] : « voilà la proie qui nous reviendra bientôt [*orerembiarã*] »<sup>2873</sup>.

Comme dans le cas du cygne exemplaire, nous devons noter cette prosopopée aviaire remarquable, qu'il nous faudra tenter expliquer dans les pages suivantes. Ici, les urubus sont en tout état de cause explicitement associés aux démons, attendant trois journées (le temps qu'a mis Jésus à ressusciter) pour emporter l'âme de la pécheresse et dévorer son corps. Que cette démonisation soit propre à Yapuguay, fasse écho à un fonds culturel guarani ou au contraire inaugure la mauvaise presse des urubus à partir du symbolisme du corbeau (lui-aussi nécrophage), une structure symbolique somme toute classique paraît s'établir autour des oiseaux blancs, idéalisés, exogènes et vus comme pacifiques, et des oiseaux noirs, connotés négativement, endogènes et associés à la prédation<sup>2874</sup>. Ce constat semble se consolider si nous nous intéressons aux deux autres représentants de l'avifaune locale les plus cités dans notre corpus, tous liés au Diable : les rapaces d'une part, les oiseaux nocturnes de l'autre. Dans le premier cas, il faut remarquer que, dans les dictionnaires eux-mêmes, une continuité lexicale met en relation les prédateurs ailés (*gyra poru* ou *gyra karu*) avec l'anthropophagie (car un Indien cannibale est dit *ava poru*) et plus particulièrement avec les jaguars (*jagua poru*). Les lexicographes nous expliquent ainsi qu'un verbe spécifique, *guero'a*, est réservé aux fauves des airs et à leurs équivalents quadrupèdes, de telle sorte que la continuité est totale entre le symbolisme négatif des grands félins et celui des rapaces. Fait décisif, il

<sup>2872</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e distruição do mundo*, op. cit., p. 60, 62 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 65-68, 134 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 114 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 394 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 85-87, 138 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 60 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 186-188 ; FERNANDES et PISSOLATO, « Knowledge about Birds », art. cit., p. 41 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », art. cit., p. 85-86. Remarquons que, dans le folklore rural des métis paraguayens, l'urubu est présenté comme l'une des deux colombes de Noé, devenue noire en raison de ses penchants cannibales, dans une très curieuse synthèse de l'épisode biblique et de la mythologie guarani. Voir sur ce point la version qu'en donne CADOGAN, *Gua'i Rataypy*, op. cit., p. 170.

<sup>2873</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. II.79. « [M]bohapy araetei rako uruvu hechakáva avaete ai tembiecha pavẽramo vel pavẽ rembiechãramo aipo kuña amyri re'õngue yvateágui yvype osuruva'ekue hose koty oveve veve, "orerembiarã tenikova'e" ojávo vérami ». Ce récit de Carême a pour intitulé « De una mujer que se condenó por haber llamado pecados en la confesión » et se rapproche de l'exemplum de la femme vomissant des crapauds que nous analyserons dans notre chapitre 9.

<sup>2874</sup> Sur cette dichotomie chromatique classique, VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 173-175 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 125.



en allait de même en latin, où le terme *raptor* pouvait être appliqué indifféremment aux uns et aux autres<sup>2875</sup>. Au Paraguay, ces tueurs ailés sont bien connus des Guarani, car le plus représentatif d'entre eux, le faucon *taguato*, ravage les basse-cours des missions aux côtés du milan *karakara*, comme le répètent les vocabulaires et Sánchez Labrador.

Si la culture guarani contemporaine fait également des rapaces des êtres pris en mauvaise part, incarnations par excellence des *tupichúa* des mauvais chamanes, et que cette lecture semble tout à fait compatible avec le mépris clérical chrétien pour ces oiseaux sanguinaires et démoniaques car volant à l'envers (vers le sol), il est intéressant de remarquer que les missionnaires leur opposent ici systématiquement la poule<sup>2876</sup>. On retrouve dans le sermonnaire de Paris et dans les homélies de Yapuguay un renvoi à la parabole biblique rapprochant Jésus d'une poule protégeant ses poussins sous ses ailes mais étant victime des *taguato* juifs. La traduction de la *Diferencia* de Nieremberg va même plus loin en faisant directement allusion à la pratique nobiliaire européenne de la fauconnerie, traditionnellement honnie par le clergé et absente au Paraguay, bien que Sánchez Labrador mentionne des tentatives d'appivoisement de *karakara* par les Espagnols de Salta. Nieremberg explique ainsi que là où la modeste poule vit de vers et de déchets de son vivant mais finit après sa mort à la table des rois, le riche faucon, bien nourri et choyé par ses maîtres, est jeté aux ordures une fois décédé. Inspirée par saint Vincent Ferrier, cette *similitudo* oppose la vie contemplative de la poule dévote à la vie mondaine du faucon vaniteux. Or, si dans l'Ancien Monde ce diptyque oppose deux espèces locales, l'une relevant du bétail et l'autre de l'animal-vassal selon Marcy Norton, au Paraguay l'opposition se fait entre un animal exogène perçu comme positif (l'*uruguasu*) et une espèce locale démonisée (le *taguato*)<sup>2877</sup>. Tout se passe donc comme si au camp du bien, exclusivement composé de volatiles idéalisés ou étrangers (*apykasu*, *cisne-guyratĩ*, *uruguasu*) se confrontait une volerie négative exclusivement composée de représentants endémiques (l'*uruvu* et le *mbigua*, auquel vient dès lors s'ajouter le *taguato*).

C'est la même logique qui préside à la condamnation spécifiquement rude des rapaces nocturnes, qui en deviennent les véritables antithèses de la colombe et forment l'autre extrême du spectre aviaire exemplaire, mêlant confusément diverses espèces de chouettes et hiboux (*urukure'a*, *yvyja'u*) aux chauves-souris (*mbopi*). L'intérêt spécifique de cette classe d'animaux est qu'elle condense déjà en Europe tous les attributs décisifs

<sup>2875</sup> MYMBA 1640-115, 138-141 et 1687-2629, 2653, 2691, puis 1722-1451, 1627, 1875, 1998, 2308. VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 131-132 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 389-390.

<sup>2876</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 81-82 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 119 ; ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 58-63, 93-96, ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 99.

<sup>2877</sup> ANONYME, Homélies et instructions religieuses, doc. cit., p. 210 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. I.71 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. III.85 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 388 ; sur le rapprochement surprenant du Christ et de la poule à partir de Matthieu 23:37, ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 77-79 ; DOIGNON Jean, « La comparaison de Matth. 23, 37 sicut gallina... sub alas suas dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers : une mise au point à propos de la Solitude du Christ », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 39, 1983, p. 21-26. Se reporter également à NORTON, « Going to the Birds », art. cit., p. 54-62.

du bestiaire démoniaque (la prédation, la couleur sombre, la vie nocturne, l'hybridité et la cécité dans le cas de la chauve-souris) identifiés par Michel Pastoureau, tandis que les relevés mythologiques de Nimuendajú, Métraux et Cadogan vont dans le même sens : d'une part l'*urukure'a* est le premier être créé dans les ténèbres primordiales (elle est aussi la génitrice des Jumeaux dans certaines versions de leur cycle) et joue le rôle de Cerbère pour les âmes des défunts, d'autre part la *mbopi* (ou plutôt l'*andyra*) n'est pas classée comme un oiseau à part entière mais bien plutôt comme un fauve qui, aux côtés du terrible jaguar bleu, aura pour mission de détruire le monde. Réputés être des dévoreurs d'âmes, ces volatiles sont les attributs paradigmatiques des mauvais *pajé*, aux côtés des jaguars, et constituent généralement des mauvais augures même si, dans la pratique, les chouettes sont consommées par les mères guarani afin d'aider à la bonne santé de leurs enfants<sup>2878</sup>. Il semble donc que ce soit autour de ce bestiaire nocturne que les convergences culturelles entre missionnaires et Indiens aient été les plus claires, avec parfois des correspondances remarquables, comme cet extrait des *Frases selectas* affirmant que le pécheur est aussi paresseux et perdu que le hibou *yvyja'u*, oiseau qui, dans l'ornithologie guarani, est effectivement réputé fainéant (car il nidifie à même le sol) et capable de transmettre sa faiblesse à quiconque le touche, d'après Del Techo, dont le commentaire rejoint celui de Marilyn Cebolla Badie<sup>2879</sup>. La plupart des extraits religieux liés à ces animaux sont toutefois plus sévères, à l'image des *Catecismos varios*.

Les bons saints virent jadis des hordes de démons [*Añanga ondururu*] se jeter sur ceux qui vont se confesser, tout à fait comme des chauves-souris se croisant sans cesse dans les églises [*mbopi Tupãopy rupi ijoasa asa ramietei*] : l'un après l'autre, ils vrombissent dans leurs oreilles, en leur disant sans cesse [*ojávo porara*] : « commets donc des péchés, ils causeront ta perte, tu brûleras en leur compagnie, souille-toi avec eux et dissimule-les »<sup>2880</sup>.

<sup>2878</sup> ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 6-9, 116-120 ; PASTOUREAU, « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable », art. cit., p. 89-92, 95-97 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 148, 159 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 126-127, 136-138 ; SAX, *Avian Illuminations*, op. cit., p. 63, 122-133 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 37-38, 50, 69 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 103-105, 107, 121-123 ; CADOGAN León, « Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí », *Anthropos*, vol. 50, 1955, p. 149-154 ; p. 152-153 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 30, 71 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », art. cit., p. 94 ; CADOGAN León, « *Chonó kybwyrá*: aves y almas en la mitología guaraní », *Revista de Antropología*, vol. 15-16, 1967, p. 133-148 ; p. 135 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », art. cit., p. 98 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 395, 399 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 132-136, 222 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 66, 84-85, 91 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 58, 97 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 181, 184, 196. On le voit, les chauves-souris ont beaucoup attiré l'attention de l'ethnographie, sans doute en raison de leur hématophagie et du fait que les Guarani ne les classent pas parmi les oiseaux, mais auprès des rongeurs.

<sup>2879</sup> MYMBA 1687-3131. « *Yvyja'u ojeupe guarãma heko marañ nunga, eguĩ ñavẽ angaipavijára ojeupe guarãma heko marañ. Así como la lechuza es torpe para buscar lo que le importa, así también lo es el pecador.* » DEL TECO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 312-313 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 89. C'est un cas remarquable de continuité directe d'une représentation aviaire sur plusieurs siècles.

<sup>2880</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f° 228r. « *Akói mbopi Tupãopy rupi ijoasa asa ramietei rako Santos marangatu rembiecháramo Añanga ondururu ñemombe'uharã repeñanga araka'e, iñavõ ñavõ apysa ipýpe guevovo pype, "tove angaipa, ndemomarãharamo oikóne, nderyá'i teĩ ndeka'iramo eikovóne. Ha'éramo ejeeko pia ndeangaipa koakupa eikóvo", ojávo porara.* » Un peu plus haut, Altamirano compare les pécheurs honteux à autant de singes, un autre animal local fortement assimilé au Diable, comme nous l'expliquerons lors de notre chapitre 9.

Plus qu'un simple animal démoniaque, la chauve-souris est donc le Diable en personne, le même constat valant pour les chouettes. Yapuguay et son catéchisme ne disent pas le contraire, en affirmant que les Indiens infidèles sont des oiseaux de nuit se détournant de la lumière du christianisme, tandis qu'Insaurrealde voit dans le vicieux un hibou tournant en rond dans les ténèbres, là où il pourrait voler droit vers le soleil comme un aigle (retenons bien cette idéalisation du roi des oiseaux)<sup>2881</sup>. Sans doute cet acharnement est-il lié à un enjeu, et donc à une expérience vécue, des plus concrets, dans la mesure où les mémoires administratifs se plaignent sans cesse des souillures causées par ces animaux dans les églises paraguayennes, où ils nichent à la première porte ou fenêtre ouverte, à tel point que dans la décennie 1720, le baptistère et même le réfectoire de La Cruz, San Luis et Santa María la Mayor (patrie de Yapuguay) doivent être nettoyés de fond en comble pour y exiler les oiseaux, leurs fientes et l'odeur tout à fait épouvantable qu'elles génèrent. Sepp nie ce fait à la même époque en affirmant que la saleté ne touche que les paroisses européennes, la propreté régnant au Paraguay. Si tel est le cas, pourquoi Sánchez Labrador invente-t-il un fumigène à base de poivre pour expulser les occupants nocturnes de sa mission ? La menace réelle des chauves-souris hématophages *andyra*, mutilant le bétail et saignant les humains, n'est sans doute pas non plus étrangère à la mauvaise presse de ces animaux, érigés en contre-exemples, dont la silhouette a été sculptée sur le fronton de l'église de San Cosme y Damián<sup>2882</sup>.

Synthétisons nos résultats. Si l'on en croit notre inventaire, tout congréganiste qui se respectait devait donc imiter l'être de la colombe, du cygne et de la poule, pour mieux se distinguer des vautours, faucons, rapaces nocturnes et chauves-souris liés au Diable, l'oiseau étant en règle générale une forme de vie positive car rapprochée d'un désir d'élévation vers Dieu (la contradiction évidente supposée par la poule à cet égard n'étant jamais relevée). Si l'on compare ces résultats avec ceux que Jacques Voisenet a tirés de son étude du bestiaire clérical du Haut Moyen Âge, l'impression de familiarité est totale, d'autant plus qu'il identifie lui-aussi un *continuum* exemplaire allant de la colombe, totalement positive, à la chouette, totalement négative, suivant une échelle chromatique binaire allant du blanc au noir<sup>2883</sup>. Le fait que les évangélisateurs du Brésil aient établi une volière comparable plaide pour un manque d'originalité paraguayen, dans la mesure où Anchieta manipule déjà les chouettes et les chauves-souris, quand d'Abbeville fait dire à ses convertis qu'ils ont remplacé les volatiles noirs les harcelant avant leur baptême par un bel oiseau blanc se posant sur leur bouche. Autre indice de

<sup>2881</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. I, 87 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 269-271.

<sup>2882</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 143, 145, 150, 184, ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 319 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 399-400, 412-413 ; BOLLINI Horacio, *Misiones jesuíticas: visión artística y patrimonial, voces y emblemas en las Reducciones jesuítico-guaraníes, 1609-1768*, Buenos Aires : Corregidor, 2009, p. 350. L'explication de cette très curieuse sculpture mériterait à elle seule une enquête à part.

<sup>2883</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 173-175 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 136-138 ; RODRÍGUEZ ALCALÁ et HORTA NUNES, « Langues amérindiennes à la Renaissance », art. cit., p. 38 ; DAHER, *L'Oralité perdue*, op. cit., p. 94-95.

reproduction d'une matrice européenne, on ne retrouve pas au Paraguay de mention explicite aux oiseaux chamaniques positifs, si prégnants dans la cosmologie guarani contemporaine, qu'il s'agisse des perroquets, des colibri ou des « oiseaux-tonnerres » aujourd'hui associés à la figure de Tupã, homonyme vis-à-vis du Dieu chrétien. Tout se passe comme si les Pères avaient dupliqué le bestiaire aviaire européen, si bien que les Réductions rappellent l'Angleterre moderne étudiée par Kevin de Ornellas, où la symbologie positive est captée par un pélican christique qu'aucun Anglais n'a vu de ses yeux, tandis que le Diable est associé au cormoran noir, perçu comme un nuisible ravageant les pêcheries<sup>2884</sup>. Ici comme ailleurs, les modèles sont abstraits et imaginaires, tandis que les repoussoirs sont locaux et, de préférence, très bien connus des croyants.

De fait, cette bipartition des oiseaux dans la ménagerie dévote est si stricte et nette (les cas intermédiaires ou ambigus ayant été opportunément passés sous silence) qu'elle pose fortement question vis-à-vis de l'ethnographie contemporaine. En effet, depuis Nimuendajú, les spécialistes des Guarani ont remarqué que leur ornithologie était divisée en deux classes suivant des critères mythologiques. D'un côté, les oiseaux migrants dits *guyra aguyje*, non prédateurs et à la plumasserie nécessaire à tout bon chamane, de l'autre les « animaux familiers » des esprits maléfiques (*Aña* ou *Charĩa rymba*, le premier étant homonyme vis-à-vis du Diable chrétien) ayant en commun leur statut de prédateurs ou leur vie essentiellement nocturne, les rendant tabous ou liés à des pratiques chamaniques offensives et réprouvées<sup>2885</sup>. Si l'on ajoute que seuls les *guyra aguyje* ont été sauvés du Déluge (comme la colombe de Noé) et qu'ils sont réputés vivre de l'autre côté de l'Atlantique, où se trouve leur résidence céleste (*amba*), l'écho avec la doctrine mise en place par les jésuites avec l'aide de Yapuguay est palpable, même si ce sont ici les « oiseaux-tonnerres », les colibri et les perroquets qui font office de référents moraux et non la colombe, le cygne ou la poule étant absents des relevés mythologiques actuels. Pour séduisante qu'elle paraisse, cette apparente continuité est néanmoins trompeuse, tout autant que le goût des congréganistes pour les moutons, dissimulant un rapport à la cire noire et la prolongation d'une vision du monde faisant primer la prédation et l'encadrement aristocratique du petit peuple à travers la figure du chien de garde. Nous allons en effet le voir, un rapace ayant tous les attributs des *Aña rymba* démoniaques (noir, endogène, prédateur) a été élevé à la dignité de roi des Réductions, au risque de détrôner la colombe elle-même et l'idéal d'un ciel pacifié par le christianisme. Mais avant d'ouvrir le dossier complexe de l'aigle *japakani*, il nous faut revenir brièvement sur un détail tout sauf anecdotique : celui de la prosopopée aviaire.

<sup>2884</sup> CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », *art. cit.*, p. 81 ; CADOGAN, « *Chonó kybwyrá* », *art. cit.*, p. 133-134, 146 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », *art. cit.*, p. 98, 100-101 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 68-69 ; ORNELLAS Kevin de, « "Fowle Fowles"? The Sacred Pelican and the Profane Cormorant in the Early Modern Culture », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 27-52 ; p. 27-31, 33, 37-39, 44, 47. Les Anglais figurent ici les jésuites comme des cormorans noirs.

<sup>2885</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 68-69, 82, 117 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 57, 133 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 70, 78-80, 108-116, 131, 140.

Comme les jaguars et les chiens de Vázquez, les urubus de Yapuguay sont en effet dotés d'une faculté d'expression à la première personne et au discours direct qui, si elle relève du *hapax* chez les quadrupèdes, est tout à fait systématique dès qu'il s'agit d'oiseaux. Ce trait devient si structurel qu'on le retrouve même sous la plume du jésuite espagnol faisant parler le cygne qu'il s'évertue à promouvoir auprès de ses ouailles. Le fait que les oiseaux des sermons « parlent » est en effet totalement contradictoire vis-à-vis de la répression du *guyra ñe'ẽ* chamanique<sup>2886</sup>. Certes, les auteurs indiens utilisent des euphémismes, tels *nunga* ou *vérami*, pour noter que les volatiles « semblent » parler, mais cet artifice ne tempère en rien l'emploi du verbe *ñe'ẽ*, dont le sémantisme recoupe en guarani jésuite le chant, le cri, le bruit mais aussi l'énoncé articulé et renvoie, chez certains Guarani contemporain, à l'âme. Dans certains cas, comme chez Yapuguay, ce renvoi à des oiseaux parlants doit être pris au pied de la lettre et permet de révéler la mise en scène implicite de perroquets, sans que le zoonyme correspondant (*tu'a* ou *paraka'o*) ne soit employé. Dans d'autres fragments textuels, le cacique met en place des prosopopées aviaires beaucoup plus ambiguës, où la frontière avec le chamanisme se fait ténue. Mais pour en prendre la mesure, il nous faut laisser de côté les *similitudines* allégoriques que nous avons jusqu'à présent privilégiées, et nous intéresser aux *exempla* animaliers faisant référence à des expériences vécues ou données comme véridiques, à l'image du récit de la condamnation de la jeune Catalina par trois urubus surnaturels. C'est à une narration de ce type que le cacique a recours dans l'*Explicación del catecismo* pour vanter aux dévots le pouvoir de l'*Ave Maria*. Celle-ci mérite d'être citée en entier, car elle croise le bestiaire aviaire avec des enjeux que nous avons déjà étudiés, comme les frontières de l'*arakuua* ou bien les pratiques de dévotion liées aux congréganistes<sup>2887</sup>.

De temps en temps, même les animaux [*mba'e mymba jépe*] perçoivent [*ñandu*] l'aide de la sainte Vierge : à plus forte raison devons-nous donc avoir foi en elle lorsque nous lui dirigeons nos prières. Mes enfants, écoutez-donc un *exemplum* [*rekokue*] à ce propos, qui a eu lieu il y a bien longtemps et qui confortera notre foi en la sainte Vierge. Il était une fois un homme vertueux et véritable dévot de la sainte Vierge. Il ne disait pas « que moi seul je sois le plus grand dévot de la Vierge », car il éduquait [*mbo'e*] ses proches en étant toujours exemplaire. Ainsi, puisque de toutes les prières propres aux congréganistes de la Vierge [*Tupãsy rebegua*], c'était l'*Ave Maria* qui avait sa préférence, il ne cessait de répéter ces saintes paroles, *Ave Maria*, afin que tous ses proches les connaissent. C'est ainsi que, continuellement, il dressait [*mbo'e*] de la sorte même un oiseau qu'il avait apprivoisé [*guyra*]. Mais voyez donc qu'un bon jour, alors que son maître [*jára*] l'avait nourri, celui-ci oublia de fermer la porte de son panier [*hyru*] vel de sa cage [*rokái*] et le laissa seul, si bien que l'oiseau s'enfuit de son panier vel de sa cage en s'envolant. Or, partout où il allait, un faucon [*taguato*] n'avait de cesse de le poursuivre et de se jeter sur lui [*hero'a*] en l'attaquant. Après avoir été capturé par le faucon, cet oiseau apprivoisé dit spontanément, dans un long cri [*guasembuku*], ces saintes paroles auxquelles il avait fini par s'accoutumer : « *Ave Maria* ». Sur le champ, le faucon fut frappé par la foudre et mourut en s'écrasant sur le sol, tandis que l'oiseau

<sup>2886</sup> Nous renvoyons à nouveau, sur ce point, à nos chapitres 5 (notion d'âme) et 6 (langage transversal), dédiés au *ñe'ẽ*.

<sup>2887</sup> Cf. nos chapitres 5 et 8, respectivement.

s'éloignait de son ravisseur et s'en retournait à son panier *vel* sa cage, en répétant encore et encore ces saintes paroles, *Ave Maria*. Voyez donc, mes enfants, même les animaux savent trouver ces saintes paroles pour se libérer des mains de leurs ennemis, à plus forte raison solliciterons-nous l'aide de la sainte Vierge à notre mort, pour nous protéger du Diable, qui se jettera sur nous tel un faucon [*taguato avyarey*]. Mais nous ne saurons pas nous souvenir d'elle lors de notre mort si nous ne nous sommes pas d'abord habitués à l'honorer tout au long de notre vie<sup>2888</sup>.

Extrêmement riche, ce récit se clôt par une réprimande de Yapuguay envers les membres de son auditoire qui, malgré les répétitions constantes des Pères, ne sont toujours pas en mesure de prier correctement le Rosaire, ou le font sans vraie ferveur. Tout, dans cette narration, nous rappelle ce que nous avons analysé à propos du lien intime entre éducation et dressage dans les missions, l'oiseau *cherymba* du dévot étant ici explicitement rapproché d'un catéchumène recevant un « enseignement » (*mbo'e*), la logique générale de l'anecdote étant celle du raisonnement *a fortiori*. N'oublions pas que les dévots de la Vierge devaient effectivement prier l'*Ave Maria* chaque jour et en faire la promotion auprès du petit peuple. Nous retrouvons surtout le rôle traditionnel du faucon *taguato* comme prédateur des âmes démoniaques, le lien avec le Diable étant très littéral. Mais il y a plus, car à quel oiseau apprivoisé Yapuguay fait-il ici référence ? Un ensemble de détails discrets nous mettent sur la piste d'un perroquet. En effet, non seulement l'animal « parle-t-il » réellement suite à son dressage, mais sa qualité de proche du dévot, vivant à son domicile, tout comme le renvoi insistant à une « cage » (*rokái*) ou plutôt à un « panier » (*nyru*), ne laissent aucun doute<sup>2889</sup>. Comme nous l'avons souligné, ces objets servaient et servent encore aujourd'hui de nids aux psittacidés qui peuplent traditionnellement les demeures des Guarani. Plus encore, ce récit de fuite et de salut miraculeux d'un oiseau-compagnon n'est pas sans nous rappeler l'évasion de l'*apykasu* de Sepp ou encore celle du fameux perroquet Don Pedro de Dobrizhoffer, le retour au panier (à la mission) n'étant pas sans lien avec la répression de l'apostasie

<sup>2888</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.192-193. « *Mba'e mymba jepe rako amóme Tupãsy marangatu opytyvõha oñandu, vyte tenanga jerovia katu pype ñande jeruréramo. Pehendu anga aiporaminguare rekokue amo yma ijajeva'ekue, chera'y reta. Tupãsy marangatu rehe ñandejeroviaha mopy'atãngatu haguãmbete tenanga ha'eva'e. Oiko rako ava marangatu amo Tupãsy marangatu mbojerovia harete araka'e, aeva'e rako "cheañõke ãrami taiko Tupãsy mbojeroviaháramo" ndé'i, ojehegua reta ave aipo gueko rupi meme ñote imbo'e herekóvo. Aipórami igueko pype rako Tupãsy rehegua ñembo'eha tetirõ aguive Tupã tandera'ãrõ Maria katu oiporãngereko jeahoseretei, añevẽ oipota ojehegua pavẽ, guenoĩ ramóve Tupã tandera'ãrõ Maria ojeupe iñanguãma evokói ñe'ẽ marangatu ra'ã porara rendu potávo ave guymba guyra jepe ombo'e jeporara katu herekóvo rano. Chaterõ aipo guyra mongaru rire ijára ára amo pýpe guesarairamo oheja ñote hyru rokẽ vel hokái rokẽ mboty jevyeymo, akoíramo guyra osẽ guyrũ vel guokái agui oveve ohóvo, ha'e mamõ rupi ihóramo taguato amo ohepeña hero'ávo. Akói guyra mymba aete taguato guero'a ramóve "Tupã tandera'ãrõ Maria" he'i ymani guasẽmbuku pype aipo ñe'ẽ marangatu rehe ojepokuaa hague rupi, ha'e aipo i'e rupive taguato amatiri rembiesapy'aramietei o'a yvype omanõvo. Akói guyra aete opyhyháre ojehegui ipo'íramo akói ñe'ẽ marangatu "Tupã tandera'ãro Maria" oha'ã joapy apy guyrũ vel guokái repeñávo. Hĩndo chera'y reta, mba'e mymba jepe ko ñe'ẽ marangatu rehe ñote ojohu oamotareyẽmba po agui osẽ jepe haguã, vyte tenanga ase aña taguato avyarey omanõ hápe guerovýramo oñepyhyrõ chugui jerovia katu pype Tupãsy marangatu upe opytyvõ haguã rehe ojeruréramo, ae aete omanõ hápe jepe ase noñemomaendu'akuaáviche Tupãsy marangatu rehe guekove javetei imbojerovia rojepokuaaey rire rambo'éne, chera'y reta. » Se reporter à la transcription que nous offrons en Annexe 2.*

<sup>2889</sup> Sur ce point et sur les suivants, voir notre chapitre 4. Sur le jaguar anthropophage, consulter notre chapitre 9.

car, nous le verrons, le jaguar a servi d'épouvantail au même titre que le faucon *taguato* et il n'est pas exclu que le rapace symbolise ici les dangers réels de la vie hors-mission.

Mais pour en revenir à l'*exemplum*, l'origine européenne de celui-ci ne fait pas de doute et nous permet de confirmer l'hypothèse selon laquelle le protagoniste est un perroquet. L'historiette est en effet bien connue des médiévistes : dans sa forme originale, elle met en scène un perroquet se défendant d'un milan en invoquant la figure de saint Thomas. Selon d'autres versions, notamment citées par Boria Sax, c'est l'*Ave Maria* que le psittacidé répète, d'autant plus que l'on pensait à l'époque médiévale que le cri naturel du perroquet était *ave ave*. De fait, l'anecdote de l'oiseau dévot est si célèbre en Europe que Nieremberg lui-même l'évoque à l'appui de sa thèse défendant la capacité des animaux à développer des vertus théologiques et à obtenir la Grâce dans certaines conditions où ils font preuve d'exemplarité<sup>2890</sup>. Il ne fait donc aucun doute que c'est à un perroquet que nous avons ici affaire, d'autant plus que le recours à cette espèce pour enseigner les prières aux Guarani ne relève pas de la simple représentation littéraire. Sánchez Labrador avoue en effet qu'il a pu déléguer la fastidieuse répétition du Notre Père à un de ses *tu'a* apprivoisés, qui aurait officié en tant que catéchiste face à des jeunes Indiens ravis, qui l'auraient écouté avec plus d'attention que les jésuites ou les *fiscales de la doctrina*, les enfants s'employant à répéter les mots du volatile et vice-versa. On retrouve ces mêmes *tu'a* dans *Ára poru*, où le Père Insaurralde évoque leur capture avec des grains de maïs ou la tendance des jeunes Guarani à les garder attachés au sol par une patte, deux images suggérant selon lui le Diable appâtant les croyants naïfs par les attraits du péché pour ne plus jamais les laisser s'envoler vers le Paradis. Il censure au passage les Indiens aimant tant leurs perroquets qu'ils seraient en mesure de les caresser alors même que leur maison brûlerait avec tout le reste de leur famille à l'intérieur<sup>2891</sup>. Pourquoi, dans un tel contexte, Yapuguay s'est-il refusé à nommer plus explicitement le protagoniste de son histoire, dont l'identité paraît pourtant évidente ?

La réponse tient peut-être au fait que Del Techo avait déjà signalé la tendance des Guarani à vénérer leurs perroquets « comme des dieux », suivant l'avis déjà émis par le Synode Asunción I de 1603<sup>2892</sup>. Or, c'est bien de leur qualité d'oracle chamanique

<sup>2890</sup> ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 120-123 ; SAX, *Avian Illuminations*, op. cit., p. 133-148 ; BUENO SÁNCHEZ, « Animales virtuosos », art. cit. ; p. 65 ; la référence en matière d'histoire culturelle des perroquets reste BOEHRER Bruce Th., *Parrot Culture: Our 250-year-long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2004.

<sup>2891</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 319 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 116-117, 318, vol. 2, p. 205-206 ; voir aussi ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], doc. cit., p. 157, 192.

<sup>2892</sup> DEL TECCHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. II, 312-313 ; MATEOS, « El primer concilio del Río de la Plata », art. cit., p. 353. « Y porque en esta Provincia hay unos pájaros de diversos colores, que se llaman guacamayos, que los naturales tienen por cierto género de superstición e idolatría [...] y los traen en las popas de las canoas que andan por los ríos, teniendo toda su felicidad y buena andanza colgada de los dichos pájaros, idolatría y superstición por cierto lastimosa y digna de ser llorada, por tanto, previniendo de remedio, con pena de excomunicación mayor mandamos a todas y cualquier personas, de cualquier edad y condición que sean, no consientan que los dichos indios traigan consigo los dichos pájaros [...] para que así se vaya remediando este tan gran mal ». Voir notre chapitre 6 sur ce point.

que les psittacidés tirent leur prestige, faculté qui n'est pas mentionnée par Insaurralde mais qui apparaît de manière ambiguë (inversée, de fait) dans le récit de Yapuguay, où l'oiseau ne révèle pas à son « maître » (*jára*) un savoir prophétique mais se voit sauvé par l'acquisition d'un pouvoir prophylactique qu'il acquiert comme par délégation de la Vierge, en vertu de la dévotion de son propriétaire. Bien que resémantisées en termes chrétiens, ces représentations demeurent proche du contenu de la mythologie contemporaine, où le « perroquet éloquent » (*paraka'o ñe'engatu*) révèle aux Jumeaux la mort de leur mère aux mains des Jaguars et devient par la suite l'un des plus illustres occupants de l'au-delà. Proche en cela du colibri, il est le messager chamanique par excellence et apporte les âmes des enfants, raison pour laquelle il est absolument tabou de le tuer et plus encore de le consommer. Dans les foyers des anciens Tupi-guarani, il était enfin déjà dressé à répéter des messages à l'attention de la jeunesse, visant alors à les pousser à se venger des ennemis du village dans le cadre de la guerre tribale<sup>2893</sup>. On comprend donc mieux pourquoi le cacique met en scène un oiseau euphémisé, où l'on ne sait pas vraiment où commence la lecture purement miraculeuse (un volatile se met à parler) et où termine l'autoréférentialité (c'est un perroquet apprivoisé local).

On retrouve la même prudence de Yapuguay dans d'autres *exempla* au potentiel sulfureux, à l'image de cette anecdote, déjà traduite dans la *Diferencia* de 1705 et sans doute reprise par le cacique dans son catéchisme de 1724. Suivant l'étude que nous avons dédiée ailleurs à cette historiette, on y lit comment un jésuite vivant dans la forêt (un moine dans la version de Nieremberg) mais inquiet par l'idée d'une vie sans fin au Paradis, est attiré dans une clairière par un petit oiseau (*gyra mĩrĩ*) dont le chant mélodieux finit par le captiver, durant quelques minutes<sup>2894</sup>. De retour parmi les siens, il ne reconnaît personne, si bien que le Supérieur doit consulter les archives locales et y découvrir qu'un Père avait effectivement disparu plusieurs siècles auparavant, sans laisser de traces. Là-encore d'origine médiévale, cette historiette joue dangereusement avec les codes du chamanisme, en accordant au chant des oiseaux un pouvoir plus grand encore que celui qui leur était habituellement accordé par les Guarani, dès lors qu'un simple passereau est en mesure de bouleverser l'écoulement normal du temps. Pourquoi, dès lors, prohiber d'une part l'écoute animiste du *gyra ñe'ẽ* et donner dans le même temps en exemple un jésuite dont le voyage temporel ne se différencie en définitive que très peu d'une transe chamanique au contact d'un esprit aviaire familier ? Sans doute considérable, l'impact de cette anecdote parmi le public indien a laissé des

<sup>2893</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 57, 104 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 74, 86, 143 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », art. cit., p. 80-81 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 66 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 231, 234 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 74 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 183, 185, 197 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 145 ; FERNANDES et PISSOLATO, « Knowledge about Birds », art. cit., p. 44-45 ; VERA BRITOS, « Humanos, aves, almas », art. cit., p. 87-88 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 220-221, 297.

<sup>2894</sup> NIERENBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. IV.3-4, 42 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. I.148-149 ; BRIGNON, « Del exemplum al tekokué », art. cit.



traces, puisque le seul exemplaire manuscrit connu de l'*Explicación del catecismo* s'est vu enrichi d'une magnifique illustration à la main représentant précisément le volatile au chant miraculeux, immédiatement après la fin de l'*exemplum* qui lui est dédié<sup>2895</sup>. Indice tout à fait notable, les illustrateurs de la *Diferencia* avaient semble-t-il prévu de faire de même, la traduction guarani de Nieremberg renvoyant à une gravure indexée à ce récit, laquelle a malheureusement disparu de l'unique volume édité actuellement disponible.



Figure 63 : *marginalia* représentant un oiseau exemplaire dans la version manuscrite de l'*Explicación del catecismo* du cacique Nicolás Yapuguay (date inconnue)

Si l'on élargit le champ de notre recherche aux autres textes religieux, il est vite évident que les « oiseaux chanteurs » (*gyra purabéita*), notamment l'équivalent local des canaris européens (*tyeju*) constituent un pôle à part du bestiaire aviaire des missions, ce qui est tout à fait compréhensible si l'on garde à l'esprit que les dévots étaient avant tout des musiciens<sup>2896</sup>. Le sermonnaire de Londres explique ainsi dans une homélie sur l'Assomption que les oiseaux, bien que dépourvus de raison, manifestent de la joie à l'occasion des fêtes liturgiques et qu'il est courant qu'ils viennent se joindre, avec les saints, aux chœurs rendant hommage à la Vierge. *Frases selectas* s'empressait déjà de rapprocher les uns des autres (le verbe *koí*, « faire des vocalises » ou *gorjear*, est appliqué indistinctement à l'avifaune et aux musiciens) et de souligner que le chant des *tyeju* est proche de celui des anges eux-mêmes. L'*Educación cristiana* de Providence va plus loin encore dans deux sermons consacrés l'un à la Nativité et l'autre à la Purification. Dans le premier, il est écrit que les oiseaux attendent le lever du soleil pour chanter, comme la Vierge a attendu l'arrivée de saint Gabriel. Dans le second, on lit que les colombes ont changé leur chant joyeux pour une mélodie plus triste en signe de deuil après la mort de Jésus, afin de rendre hommage à Marie. À chaque fois, le « chant » exemplaire des oiseaux est explicité par une prosopopée au style direct, qui contribue à brouiller les pistes, dans une culture guarani où il est de rigueur que la mythologie ait pour but de donner un sens aux vocalises animales. Les sermons de l'*Educación cristiana* de Buenos

<sup>2895</sup> Ce dessin exceptionnel correspond à RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [manuscrit], *doc. cit.*, p. 168.

<sup>2896</sup> ANONYME, *Sermons on Saints Days*, *doc. cit.*, p. 31-32 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f° II.34v, 47r ; ANONYME, *Kuatia imomokoñda* [Buenos Aires], *doc. cit.*, p. II.58v-59r. Voir aussi MYMBA 1687-2727, 3113, 3117. Sur la grande popularité des canaris au Paraguay, voir SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, *op. cit.*, p. 343.

Aires, attribués à Vázquez, proposent même, à l'occasion d'un prêche dominical, une longue *similitudo* où Jésus est assimilé à un arbre. Se posent sur ses branches deux types d'oiseaux : ceux qui y nichent définitivement (les jésuites) et ceux qui s'y posent de temps en temps, afin de se reposer des vents démoniaques (les Indiens). Dans les deux cas, leurs points de vue respectifs sont exprimés au discours direct. Pour l'orthodoxie chrétienne, refusant en bloc la prosopopée animale sauf de rares exceptions, telles que le Serpent de la Genèse où l'ânesse de Balaam, ces incartades animistes sont tout à fait audacieuses, d'autant plus qu'elles ne semblent pas suivre les conventions fabulaires<sup>2897</sup>.

Au risque d'accumuler les exemples de manière rébarbative, observons enfin que certains de ces récits vont jusqu'à toucher au cœur même de la doctrine animiste, en représentant l'âme humaine sous la forme d'un oiseau, bon ou mauvais, nichant au sein de chaque individu. Certes, la *similitudo* du cygne et de l'urubu présente dans le sermonnaire de Paris laissait déjà entendre ce rapprochement, mais il relevait encore de l'allégorie. Or, plusieurs *exempla* de notre corpus en font l'objet de narrations tout à fait littérales. C'est une fois de plus le cas de Yapuguay, dont l'une des doctrines sur le saint Esprit met en scène un homme chrétien tombé amoureux d'une infidèle. Son père, vénérant le Diable sous la forme de « faux dieu » (*Tupã a'u a'u*), accepte le gendre dans l'espoir de causer sa condamnation. Avant le mariage, la fiancée voit une « belle colombe » (*apykasu porã*) sortir de sa bouche et lui tourner autour avant de s'envoler. Pris de remords, il se confesse et part faire contrition dans le désert puisque, comme le lui a dit son confesseur, « si tu vois cette colombe, c'est qu'elle ne sera plus tout à fait présente dans ton âme » (*hechapýramo ndeanga pýpe heikeẽy jakatúne*). Sa pénitence lui permet alors de retrouver l'oiseau, qui réintègre son corps par où il en était sorti. À l'inverse et de manière plus frappante encore, car il emploie ici un terme véritablement tabou, l'un des sermons de Carême de Vázquez demande à son auditoire s'il y a parmi eux des chamanes « maîtres des esprits-familiers » (*tupichuarija*) et les avertit qu'aucun d'entre eux ne pourra aller au Paradis, car ces démons se logent dans la gorge de leurs victimes et les empêchent de se confesser correctement<sup>2898</sup>. Qu'il s'agisse de Yapuguay ou de Vázquez, nous voilà face à des caciques qui représentent l'un l'Esprit saint et l'autre le Diable sous la forme d'oiseaux (le *tupichúa* ayant typiquement forme aviaire) logés dans la gorge de leurs hôtes et pouvant les quitter sous l'effet du péché ou de la confession<sup>2899</sup>. Quelle différence avec la doctrine de l'âme tellurique, dont le départ ou la substitution par un parasite malin cause, dans la cosmologie guarani, la maladie puis la mort ? Souvenons-nous que, selon les ethnographes, cet *alter-ego* animal en théorie invisible pour les non-chamanes prend la forme de passereaux chez les individus au

<sup>2897</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 21, 127, 136.

<sup>2898</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. I.122-123 ; ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda* [Buenos Aires], doc. cit., f° II.81v.

<sup>2899</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 44, 60, 69 ; CADOGAN, « *Chonó kybwyrá* », art. cit., p. 136-137, 141 ; CADOGAN, « *Takua rendy-ju guasu* », art. cit. ; p. 80-81. Se reporter à notre chapitre 5 sur tous ces enjeux.

caractère pacifique et celle de rapaces chez les hommes belliqueux. Souvenons-nous enfin qu'il est nommé *asyigua* par la plupart des groupes guarani mais que certains le nomment encore aujourd'hui *tupichúa*, le terme exact employé par le texte de Vázquez.

Certes, le « vol spirituel » (*vuelo espiritual*) est un trait structurant de la littérature dévote espagnole et le clergé le plus néo-platonicien a pu présenter l'âme sous la forme d'un oiseau. Toutefois, en règle générale l'Église catholique a tâché d'éviter tout risque de confusion avec le saint Esprit, confusion que Yapuguay entretient indéniablement dans son historiette, peut-être à dessein<sup>2900</sup>. Car, dans une culture où la survie tient à la capacité des uns et des autres à écouter des augures aviaires puis à les faire analyser par un chamane, internaliser ce salut sous la forme d'un oiseau divin ou démoniaque à révéler à son confesseur n'a pas dû dépayser beaucoup les dévots guarani. Ainsi, sous les apparences d'une ménagerie dichotomique parfaitement classique, entre colombes d'une part et rapaces de l'autre, émergent déjà des zones d'ambiguïtés animistes où les perroquets continuent à être des médiateurs spirituels, où les passereaux chanteurs ont une religiosité propre et des pouvoirs chamaniques et où chaque croyant héberge en lui-même un volatile intimement lié à sa vitalité animique. Relativement latentes en ce qui concerne le chamanisme, officiellement proscrit mais auquel les auteurs indiens ne se privent pas de faire implicitement référence, ces transgressions symboliques se font flagrantes et assumées dès qu'il s'agit de prédation. En effet, suivant le canon religieux européen, la volière symbolique des Réductions range tous les rapaces dans le camp du Diable. Tous, sauf un, et non des moindres : « l'aigle » local, c'est-à-dire le *japakani*.

Rappelons-nous qu'immédiatement après la colombe, l'aigle est l'oiseau le plus cité dans les textes religieux en guarani, avec une omniprésence si forte qu'elle paraît concurrencer celle de la paisible *apykasu*<sup>2901</sup>. Contrairement à cette dernière, il bénéficie en effet d'une série de sermons intégralement dédiés à sa promotion et dont le propos nous confirme avec force l'attraction que les grands prédateurs exercent encore auprès de l'élite chrétienne des missions. Pour en prendre la mesure, il faut nous pencher sur les homélies consacrées à l'Ascension du Christ, dont les livres d'ordres soulignent le rôle décisif en leur autorisant une durée d'une heure, exceptionnellement longue<sup>2902</sup>. Si nous avons déjà cité la version qu'en donne Yapuguay, c'est ici l'*Educación cristiana* de Providence qui nous en offrira le plus bel exemple. En théorie consacré à la promotion de la communion fréquente, le texte dérive en pratique dès ses premiers lignes vers un panégyrique du *japakani*, c'est-à-dire de l'aigle<sup>2903</sup>. Loin d'être originale, cette *similitudo* est en réalité un classique de la littérature spirituelle et politique espagnole, où le Christ-

<sup>2900</sup> GÓMEZ SOLÍS Felipe, « En torno a las imágenes ornitológicas de la literatura espiritual española: implicaciones lingüísticas y estilísticas », *Alfinge*, vol. 8, 1995, p. 127-140 ; p. 127-129 ; BASCHET, *Corps et âmes*, *op. cit.*, p. 154-161 ; SAX, *Avian Illuminations*, *op. cit.*, p. 25, 85-94. Comme nous allons le voir, ce « vol » de l'âme chrétienne prend typiquement la forme de la colombe mais aussi de l'aigle.

<sup>2901</sup> Rappelons que ces statistiques sont consignées dans notre chapitre 7.

<sup>2902</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f° 40r.

<sup>2903</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f° II.21r-26v.

Roi est naturellement rapproché de l'aigle en tant que roi des oiseaux. Comme l'ont souligné de nombreux historiens, d'Alain Boureau à José Julio García Arranz sans oublier Michel Pastoureau, l'aigle est l'oiseau le plus cité par les traités d'emblématique et le second dans la Bible (après la colombe, là encore), depuis que les Rois catholiques puis les Habsbourg en ont fait le symbole de leurs prétentions impériales et que les clercs ont laissé de côté son symbolisme, très négatif dans l'Ancien Testament, pour y voir l'attribut de saint Jean l'Évangéliste, du Christ et de la Vierge. Devenu, comme le remarque Christian Bouzy, un « animal symbolique archétypal » du christianisme, son caractère prédateur et sa couleur noire sont alors canalisés par sa rivalité supposée avec les serpents, tandis qu'un nombre incalculable de vertus lui sont associées par le biais d'Aristote et de Pline (mais aussi du symbolisme du griffon, du phénix et du pélican, qu'il absorbe) afin de justifier sa royauté : il est le plus fort, vole le plus haut et le plus vite, niche sur les cimes les plus élevées, voit le plus loin, est le seul à regarder le soleil en face et à être capable de rajeunir par la mortification corporelle, il met enfin ses poussins à l'épreuve en testant leur acuité visuelle, avant de les éduquer royalement<sup>2904</sup>.

À première vue, le sermon d'*Educación cristiana* paraît être la simple traduction de ce répertoire des plus classiques<sup>2905</sup>. Le gros de l'homélie vise ainsi à comparer l'aigle âgé, ne pouvant plus se nourrir à cause de son bec tordu, au Guarani dévot cessant de communier par négligence, tandis que le jeune congréganiste inconstant sera jeté du nid de la sodalité s'il ne passe pas haut la main les épreuves qu'elle lui impose. Dans les deux cas, les croyants sont invités à se comporter en « véritables fils de l'aigle et fidèles de Jésus-Christ » (*japakani hupiguarere ra'ýre Jesucristo rebegua*), les uns en brisant leur bec sur la roche de la contrition, les autres en forgeant leur vue à la contemplation du soleil eucharistique. Nous retrouvons tel quel ce discours dans *Ára poru* et l'une des *Educaciones cristianas*, où le congréganiste-modèle est un aigle solaire opposé tantôt à un moustique ou un bourdon, voire comme nous l'avons vu à un hibou aveugle, dès qu'il enfreint les règles de la dévotion<sup>2906</sup>. Même idée dans le sermonnaire de Berlin, pour qui la Vierge s'est élevée plus haut encore que les aigles et doit servir de modèle

<sup>2904</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, op. cit., p. 71-87 ; ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 51-57 ; PASTOUREAU Michel, « Quel est le roi des animaux ? », in CERDAN Fabrice (dir.), *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Toulouse : Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1984, p. 133-142 ; p. 139-142 ; PASTOUREAU, « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable », art. cit., p. 98-103, 110 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 22, 24, 31, 50, 84-85, 87, 227, 242 ; GÓMEZ SOLÍS, « En torno a las imágenes ornitológicas », art. cit., p. 136-139 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 119-120 ; SAX, *Avian Illuminations*, op. cit., p. 94-96, 164-165 ; voir surtout BOUREAU Alain, *L'Aigle : chronique politique d'un emblème*, Paris : Cerf, 1985, p. 39-83 ; MARIÑO FERRO Xosé R., « El águila: símbolo y creencias », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 39, n° 104, 1991, p. 314-326 ; BOUZY Christian, « À l'emblème de l'aigle : anatomie d'un article du *Tesoro de la lengua* », *Bulletin Hispanique*, vol. 98, n° 1, 1996, p. 55-84 ; p. 57 ; GARCÍA ARRANZ José J., *Symbola et emblemata avium: las aves en los libros de emblemas y empresas de los siglos XVI y XVII*, La Corogne : SIELAE, 2010, p. 118-168.

<sup>2905</sup> Nous avons eu l'occasion d'étudier plus en détail le rôle central de ce sermon et du *japakani* dans le cadre d'une recherche spécifique, dont les résultats ont été publiés dans BRIGNON, « Noblezas en pugna », art. cit.

<sup>2906</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 269-271 ; ANONYME, *Educación cristiana [Providence]*, doc. cit., f° 52r ; ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, doc. cit., p. 119.

à ses fidèles. Or, de ce point de vue, l'introduction mais aussi la conclusion du sermon d'*Educación cristiana* présentent deux anomalies considérables. D'une part, le *japakani* christique n'est pas littéralement évoqué comme un « roi » (*mburuvicha*, *ruvichavete*) mais bien comme un « cacique » des autres oiseaux (*gyyra ruvicha*). Ensuite, parmi les divers attributs mis à l'honneur figurent deux caractéristiques certes connues dans la tradition européenne mais normalement mineures : la générosité (*porerekua*) et les prouesses à la chasse (*jeporaka*). Ce sont ici ces deux qualités qui ouvrent et clôturent l'homélie<sup>2907</sup>.

Mes enfants, nombreuses sont les vertus de l'aigle [*japakani*]. Lui, en effet, vole le plus longtemps et va plus haut dans le ciel que tous les autres oiseaux, même s'il doit regarder le soleil en face. Il est aussi parfaitement généreux [*iporerekua katu*] et a pitié des petits oiseaux [*gyyra mĩrĩ poriahúvo*]. Il leur donne à manger ses proies en les leur distribuant [*omboja'o chupe*]. Ses grandes vertus sont aussi nombreuses. L'aigle est le cacique de tous les oiseaux [*japakani gyyra pavẽ ruvicháramo hekóni*] et le livre de Dieu le compare à Jésus [*ombojoja hese*], afin de nous faire connaître ses vertus. [...] Lorsqu'il chasse [*ojeporakávo*], l'aigle vole très haut et, en tous lieux, il cherche un petit gibier ou quelque oiseau. Après l'avoir vu, il se jette fortement vers la terre, le prend ensuite entre ses serres et l'emporte vers le ciel, afin de le distribuer et le donner à manger aux petits oiseaux qui volent en sa compagnie. Ce comportement de l'aigle ne diffère en rien [*ndojavýi mĩrĩ a'úve jepe*] de celui de Jésus Notre Seigneur qui, du haut de la sainte Croix, nous surveille afin de nous arracher au Diable. C'est ainsi qu'après avoir expiré en Croix, il s'est jeté au cœur de la terre afin d'y emporter avec lui les bonnes âmes qui s'y trouvaient<sup>2908</sup>.

Preuve du caractère structurel de cet accent mis sur la prédation, on le retrouve tel quel dans les sermons de Londres et de Berlin consacrés à saint Louis de Gonzague, également rapproché d'un « cacique des oiseaux » (il était lui-même de sang royal) et dont le mérite réside dans le fait de s'être jeté sur les pécheurs comme sur du « gibier » (*héva'e*) afin de les emmener au Ciel<sup>2909</sup>. Comment expliquer ce lien avec le caciquat, la prédation, la chasse et la générosité ? Afin de démêler cet écheveau, il nous faut avant tout comprendre ce qu'est un *japakani*, terme que tous les dictionnaires mettent en lien avec l'*águila* castillan. Sánchez Labrador confirme cette parenté et nous livre un portrait

<sup>2907</sup> ROWLAND, *Birds with Human Souls*, op. cit., p. 58-63 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 70 ; BOUZY, « À l'emblème de l'aigle », art. cit., p. 73. « Comme l'aigle arrache leur proie aux autres oiseaux, le Christ arrache les pécheurs des griffes du démon. » Paradoxalement, depuis Élien, l'aigle christique est également supposé partager son butin avec d'autres oiseaux (ce qui est empiriquement improbable). Ces aspects sont cependant moins mis en avant que les autres. Notons au passage que la qualité royale de l'aigle cohabite avec des connotations impériales, issues de Rome.

<sup>2908</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 21v-22r, 25v. « *Heko aguyjei tetĩrõngatu rako japakani, chera'y reta. Ha'e nanga oveve pukuete, yvate ete oho gyra pavẽ aose, kuarahy rovake jepe ovahẽ. Iporerekua katu rano gyra mĩrĩ poriahúvo rehe. Guembia omboja'o chupe imongaruvanga. Ha'eva'e rehe, ha'e gueko aguyjei guasu tetĩrõ rehe nanga, japakani gyra pavẽ ruvicháramo hekóni. Ha'e Tupã kuation Nandejára Jesucristo ombojoja hese, heko aguyjei mbojekuaa haguã ñandéve. [...] Yvate ete rako oveve japakani ojeporakávo, oparupietei héva'e mĩrĩ, koterã gyra amo rehe ojeesaerekóvo, ha'e hechaka'éramo, ojeity tatã yvy koty hepeñámo, oha'úva ko'yte, yvate herahávo, gyra mĩrĩ oveve irũngue upe omboja'o guembia rembýre imongarúvo. Ndojavýi mĩrĩ a'úve jepe ko japakani reko Jesucristo Nandejára ha'e nanga yvate ete Kurusu marangatu rehe ojeupi ñande pavẽ rehe ojeesamoĩ, Aña hegui ñandera'úva haguã ipoekyíta. Ha'erãmari nanga Kurusu pýpe ojekyiramóve oguejy tatã yvy apytépe anguéra marãngatu ra'uvávo. » Le *thema* de ce sermon d'anthologie est tiré de Marc 16 (*Assumptus est in caelum...*).*

<sup>2909</sup> ANONYME, *Sermons on Saints Days*, doc. cit., p. 122, 127 ; ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, doc. cit., p. 183. Face à saint Louis, *gyra ruvichavete*, tous les autres oiseaux ne sont que des *gyra anga'u* : on retrouve le mépris nobiliaire.

qui correspond effectivement avec celui de l'aigle royal européen (*Aquila chrysaetos*) et avec le contenu du sermon : taille énorme, bec proéminent, vue perçante, nidification et vol en hauteur, attaques sur le gibier voire le petit bétail, longévité et couleur le plus souvent sombre. Seul élément discordant, le fait que le *japakani* est un oiseau solitaire et donc bien peu prompt à partager ses proies<sup>2910</sup>. Si l'on en croit Carlos Gatti ainsi que les relevés de Cadogan et de Cebolla Badie à partir du guarani mbyá contemporain, où le terme *japakani* subsiste sous la forme d'un archaïsme, c'est ni plus ni moins que la grande harpie (*Harpia harpyja*) qui correspondrait à cette description, à savoir le rapace le plus gros et le plus puissant de toutes les Amériques, la dénomination de *gyrabñ* (oiseau noir ou *pajarote negro* pour citer Montoya puis *Frases selectas*) étant également documentée<sup>2911</sup>. Qu'il s'agisse ou non du bon volatile, un voyageur anglais de passage par le Río de la Plata nous a laissé, en 1715, un portrait de ce « *Paraguay eagle* » dont les traits correspondent globalement à celui de la grande harpie<sup>2912</sup>. Un rapprochement est possible de ce point de vue avec le travail des illustrateurs de la *Diferencia* de 1705, car Nieremberg compare souvent le passage du temps ou la violence de la mort au vol de l'aigle, traduit par Serrano et ses hommes via *japakani* et illustré de la manière suivante.



Figure 64 : représentation de « l'aigle paraguayen » par le voyageur anglais William Toller dans son journal (1715)

<sup>2910</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 378-383. « *Japakani*. Merecen el primer lugar [entre las aves] aquellos pájaros salteadores del aire, a los cuales los guaraníes dan dicho nombre [...]. Los españoles los nombramos águilas y aguiluchos. [...] Por esta insaciable sed y hambre de la carne y sangre de otros animales, se ven pocas de estas aves juntas, bien que yo conté en una ocasión en muy corta distancia siete. » Comparer avec MYMBA 1640-353 et 1687-2670, puis 1722-1797. Voir enfin RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 187v.

<sup>2911</sup> GATTI, *Enciclopedia guaraní - castellano*, op. cit., p. 270-271 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, op. cit., p. 124, 52 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 57-58, 73 ; FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Entre la serpiente y la arpía: apuntes para una zoología karitiana en el suroeste de la Amazonía brasileña », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 45-62 ; p. 47-53. MYMBA 1687-2653 (renvoi au *Tesoro*, f° 132v-133r).

<sup>2912</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 3039, TOLLER William, *The History of a Voyage to the River of Plate and Buenos Aires, from England*, s.l., 1715, p. 15 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. 1.45-46, 51-52.



Figure 65 : représentation de l'aigle *japakani* dans la *Diferencia guarani* (1705)

De cet oiseau, l'ethno-histoire nous apprend que, à l'image de son équivalent européen, il est associé à la lutte contre les serpents (car ses os fournissent des flûtes réputées les faire fuir, tout comme sa graisse utilisée comme répulsif corporel) et qu'on lui attribue une fonction psychopompe. À l'inverse de ces deux correspondances avec le discours chrétien, le *japakani-guyrahũ* est surtout l'incarnation paradigmatique de la chasse et de la guerre<sup>2913</sup>. C'est en effet l'équivalent aérien du jaguar, puissant auxiliaire chamanique et « esprit-maître » du gibier arboricole, dont les cendres sont incisées dans des scarifications corporelles et les serres sont portées en collier par les jeunes hommes, afin de courir plus vite et de viser plus juste. Parfois capturé et apprivoisé au sein des villages (Sánchez Labrador s'y tente à Apóstoles et manque d'y perdre un de ses doigts), il fournit des plumes que l'on réserve aux chasses les plus délicates, car elles auraient le pouvoir de dévorer le plumage des autres oiseaux. Divers témoins de rites cannibales affirment enfin que son vol était imité par les tueurs fondant sur leurs victimes. Aujourd'hui encore, selon Cebolla Badie, il constitue toujours un augure de mort violente. Toutefois, le trait le plus intéressant, découlant logiquement des autres, est le fait qu'il est considéré comme le « cacique » (*rwicha*) des rapaces. Citant le cas des Wayampi de Guyane, Brent Berlin y fait d'ailleurs référence à l'appui de sa théorie ethno-taxonomique, en expliquant que sa taille surdimensionnée en fait un prototype cognitif « intermédiaire » entre la forme de vie « oiseau » et le genre « aigle »<sup>2914</sup>. Nous

<sup>2913</sup> MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 197, 223-224, 227 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 95, 192 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 140, 174 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », art. cit., p. 90, 94 ; CADOGAN, « Chonó kybwyrá », art. cit., p. 136 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, op. cit., p. 52, 63 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 137-140 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 57-58 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, op. cit., p. 202-203, 232-234, 237, 260 ; FERREIRA VANDER VELDEN, « Entre la serpiente y la arpía », art. cit., p. 45-60 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 378-383 ; voir aussi LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, 328 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 61-62. Ces deux chroniqueurs soulignent que l'aigle est bien la *reina de las aves* du Paraguay.

<sup>2914</sup> BERLIN, *Ethnobiological Classification*, op. cit., p. 141, 153. L'auteur fait ici référence au *guyrahũ* et précise qu'il est nommé, en Guyane, « chef » ou « tête » des rapaces (*chief or head*) par analogie avec le caciquat wayampi.

voilà donc en présence d'un animal extrêmement signifiant, à la fois proche de son équivalent européen sur le plan morphologique, éthologique et symbolique, mais aussi intimement lié au chamanisme voire au cannibalisme, en tout cas à la prédation, et dont la saillance classificatoire en fait un prototype tout autant qu'un « esprit-maître », mais également une incarnation paradigmatique du caciquat et de ses valeurs propres.

Si le parallèle entre l'aigle et le *japakani* semble donc aller de soi (tout en posant un risque considérable sur le plan de l'orthodoxie religieuse), ces données n'expliquent pas pourquoi, dans le sermon, c'est sa générosité (*porerekuá*) qui est mise en avant, fait que l'observation empirique contredit résolument. En réalité, l'engouement marqué des dévots pour l'aigle-harpie christianisé ne s'explique qu'à la lumière d'un animisme où les prototypes identifiés par Brent Berlin sont aussi les « caciques » (*ruwicha*) de leurs congénères et, à ce titre, assument théoriquement les mêmes responsabilités que leurs équivalents humains, que nous connaissons désormais bien, à savoir la répartition des biens communs et, surtout, l'éloquence<sup>2915</sup>. Ce n'est en effet pas par hasard que Diego Villar fait de la « libéralité » *porerekuá* la qualité commune aux « esprits-maîtres » et aux caciques, ni que Capucine Boidin y voit le concept politique central des Réductions, que les jésuites ont promu au rang d'équivalent de la compassion chrétienne et du sens médiéval et féodal du concept « d'amour ». L'aigle est loin d'être le seul *ruwicha* animal à figurer dans la documentation. Barco Centenera explique ainsi avoir causé un début d'émeute parmi des Guarani en tuant un singe considéré comme un « seigneur » (*señor*) parce qu'il haranguait les autres. Dans le Brésil de la même époque, le jésuite Fernão Cardim note que les caciques tupi affirment avoir appris l'art de la rhétorique auprès d'un faucon galvanisant les siens chaque matin<sup>2916</sup>. Quant à Lozano, Guevara, Sánchez Labrador et Dobrizhoffer, tous font référence à un « cacique » (*ruwicha*), un « docteur » (*doctor*) voire un « roi » (*rey*) des urubus, mentionné dans les lexiques comme un « urubu blanc » (*uruvutĩ*)<sup>2917</sup>. De fait, il ne s'agit pas d'un urubu à proprement parler, mais d'une autre espèce (*Sarcoramphus papa*) dont, selon Lozano, certains prophètes anti-chrétiens

<sup>2915</sup> Ne pouvant développer ici un sujet hautement complexe et polémique, nous renvoyons aux travaux classiques de LOWIE Robert H., « Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, n° 1-2, 1948, p. 11-24 ; p. 16 ; CLASTRES, *La société contre l'État*, op. cit., p. 27-29 ; DESCOLA Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 38, n° 5, 1988, p. 818-827 ; p. 819.

<sup>2916</sup> VILLAR, « La religión del monte entre los chané », art. cit., p. 179-180 ; BOIDIN, « The Political Language of Love », art. cit. ; p. 223-225, 227, 231-232 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f°s 76v-77v ; CARDIM Fernão, *Mœurs et coutumes des Indiens du Brésil (1584)*, THOMAS Jérôme (éd.), Paris : Chandeigne, 1584<sup>2021</sup>, p. 33. « [C]haque soir, un principal, allongé dans le hamac, reste dans la maison pour les sermonner pendant une demi-heure, et les admonester afin de travailler à l'exemple des aïeux, et il leur distribue les tâches et les activités du jour ; après son réveil, il continue son sermon dans tout le village. Ils ont appris ce rituel d'un oiseau qui ressemble au faucon et qui, à l'aube, chante ; ils l'appellent le roi, seigneur des oiseaux, et comme cet oiseau chante pour que les autres l'écoutent, il est approprié que leurs principaux haranguent tôt le matin pour être entendus des leurs. » On retrouve ici les sermons des caciques dévots.

<sup>2917</sup> GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 65 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 391-395 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 329 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 67, 330. Cf. MYMBA 1640-577 et 1687-3031 et RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 406v.



ont revendiqué le nom et dont l'ethnographie contemporaine fait un ancien cacique cannibale métamorphosé<sup>2918</sup>. Lisons donc avec intérêt ce qu'en dit Sánchez Labrador.

Les urubus ont leur monarque, titre excellent sans lien avec les Espagnols, qui l'ont trouvé déjà présent dans la langue guarani, où cet oiseau se nomme *uruvu ruvicha* [littéralement « cacique » et non « roi »]. Sa taille est presque moitié plus grande que celle de ses sujets. [...] On note une chose étonnante chez ces oiseaux princiers : quand les urubus, leurs vassaux, mangent quelque carcasse d'animal, le roi patiente, perché sur une branche proche, qui lui sert de trône. Une fois que les autres ont débuté leur repas, il descend faire de même et, alors, ses vassaux lui font place nette et attendent que le roi soit repu avant de retourner à leur table. Bien des réflexions politiques pourraient être tirées de ce comportement naturel d'oiseaux par ailleurs si voraces<sup>2919</sup>.

Comme l'explique Carlos Gatti, cette impression de banquet libéral dissimule en réalité l'opportunisme de ces oiseaux de grosse taille, suivant les urubus afin de les priver de leurs proies<sup>2920</sup>. Quoiqu'il en soit, cette description de l'*uruvu ruvicha* n'est pas sans nous rappeler celle que les jésuites font des caciques guarani dans leurs écrits, où ils apparaissent souvent sous l'appellation de « roitelets » (*reyezuelos*). S'établit ainsi une sorte de confusion entre le caciquat, la royauté, l'animal prototype et « l'esprit-maître », permise par le sens premier du terme *ruvicha* qui signifie à l'origine « plus grand », au sens de la taille comme du prestige. On comprend dès lors mieux pourquoi le *japakani* et, par extension, le Christ, doivent absolument apparaître sous les traits de chefs dont le principal attribut est la générosité, pensée à partir de la chasse et donc, par extension, de la prédation. Et l'on mesure dès lors mieux l'écart abyssal entre ce discours et tout l'effort parallèle des missionnaires pour encadrer la chasse et mettre fin aux réseaux de distribution de gibier concurrençant leur propre monopole de distribution de la viande bovine issue des *vaquerías*, comme nous l'avons montré plus haut<sup>2921</sup>. Surtout, au sein de congrégations où, nous le savons, les caciques luttent afin de conserver leur pouvoir fondé sur la générosité et l'éloquence, on mesure tout le parti qu'ils ont pu tirer de la promotion d'un « Christ-Roi » aquilin converti en représentant orthodoxe de leurs propres valeurs nobiliaires, d'autant plus que l'aigle est réputé défendre bec et

<sup>2918</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 64 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 134 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, op. cit., p. 36-37, 186, 129 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 119-123 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 85-87. Fait remarquable, d'après Cadogan, l'*uruvutĩ* est doté d'un *arandu* (c'est-à-dire d'un *arakuaa*) supérieur à celui des autres oiseaux.

<sup>2919</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Peces y aves*, op. cit., p. 394-395. « Los uruvu tienen su monarca, título excelente que no es impuesto de los españoles, que ya lo hallaron en el idioma guaraní, en el cual este pájaro se nombra uruvu ruvicha. [...] Su magnitud excede más de la mitad al cuerpo de sus súbditos. [...] Se nota en estos pájaros príncipes una cosa rara, y es que cuando los uruvu, sus vasallos, llegan a comer de algún cadáver de animal, el rey se está sosegando, puesto en alguna rama inmediata, que le sirve de trono. Después de que aquéllos han comido algo, baja él a hacer lo mismo, y entonces se apartan los vasallos, le dan lugar, y esperan que el rey coma a su gusto antes de volver ellos a la mesa. Algunas reflexiones políticas se pudieran formar sobre este natural proceder de unas aves tan voraces. »

<sup>2920</sup> GATTI, *Enciclopedia guaraní - castellano*, op. cit., p. 138-140 ; CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », art. cit., p. 126. La confusion biblique ancienne entre l'aigle et le vautour a pu jouer dans le rapprochement du *japakani* et de l'*uruvutĩ* dans le bestiaire des Réductions. Voir à ce sujet VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 120-123.

<sup>2921</sup> Voir à ce propos nos chapitres 2 (*vaquerías* et lien avec la chasse) et 6 (contrôle clérical de la distribution de viande).

ongle la pureté de sa descendance, comme le font ces aristocrates désormais convertis à la loi espagnole de la primogéniture. Cette assimilation ne fait que se confirmer si l'on tient compte du fait que cet oiseau est aussi associé, dans la tradition chrétienne, à la prédication et à l'éloquence, si bien que c'est cette image qui vient spontanément à la plume de Restivo à l'heure de célébrer les talents d'un Yapuguay qu'il rapproche, ne l'oublions pas, d'un aigle capable s'il le veut d'atteindre le sommet de la rhétorique. Plus que l'aigle impérial de la couronne espagnole, c'est donc la harpie des caciques paraguayens qui prend vie dans les livres de « Nicolás », qui lui consacre un sermon<sup>2922</sup>.

Ce succès d'un rapace mêlant à parts égales christianisme, chamanisme et mise en valeur du caciquat explique sans doute pourquoi, d'après les inventaires, sa figure est si présente dans toutes les églises missionnaires, regorgeant de sculptures aquilines en bois, en argent ou en or, parfois accompagnées de phénix et de pélicans, mais dont la visibilité écrase de loin celle de la colombe, pratiquement absente de ces relevés<sup>2923</sup>. Après tout, la situation n'était pas si différente en Europe où, selon Boria Sax, l'aigle incarnait une facette prédatrice du christianisme, venant former une triade aux côtés de la colombe et du corbeau, que l'on retrouve telle quelle au Paraguay. De part et d'autre de l'Atlantique, il était en effet nécessaire de concilier le bestiaire de clercs, en général hostile aux prédateurs, et celui d'une aristocratie dont la légitimité reposait en grande partie sur la chasse et la guerre. Pour Michel Pastoureau, l'aigle aurait ainsi été une sorte de compromis, plus légitime aux yeux des clercs que les sangliers et les ours privilégiés comme souverains animaliers par les peuples païens et moins abstrait que le lointain lion, dont la présence physique se limitait aux ménageries royales<sup>2924</sup>. Aux marges de l'Europe chrétienne, l'aigle royal aurait ainsi pris la place d'autres volatiles souverains, à l'image du faucon germanique. Il n'est pas exclu qu'un phénomène tout à fait comparable ait eu lieu au Paraguay, le *japakani* jésuite absorbant le symbolisme d'autres *ruvicha* aviaires, à l'image du cacique des urubus. Le succès de cette manoeuvre semble indéniable, à tel point que l'élite chrétienne des missions en vient à se définir comme des « fils de l'aigle Jésus-Christ », une affiliation dont l'agneau ne jouit jamais.

---

<sup>2922</sup> MORALES MUÑIZ Dolores C., « Leones y águilas: política y sociedad medieval a través de los símbolos faunísticos », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta la final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 207-230 ; p. 208, 210-215 ; NOGALES RINCÓN, « Representación animal », *art. cit.*, p. 255, 262-264, 267, 270-271. « [S]e insistía particularmente en la sujeción de los animales a un miembro considerado como superior dentro de su especie, generalmente un ejemplar macho, que ejercía las funciones de guía y dirección sobre el resto [...]. Desde esta perspectiva, unos animales se mostraban, fruto del uso de la fuerza, como señores de otros ». Sur Yapuguay identifié à un aigle, voir le prologue non paginé du catéchisme de 1724 puis le sermon de l'Ascension à la thématique aquiline particulièrement proche de celle d'*Educación cristiana*, RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. 1.66-69. Le rôle des rapaces dans la confluence des idéaux nobiliaires européens et amérindiens a été mis en avant par NORTON, « The Chicken or the *legue* », *art. cit.*, p. 38-39, 43.

<sup>2923</sup> BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 138, 183, 212, 241, 255, 278, 281, 311, 315, 388-389 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f° 11v. Remarquons que le paratexte non paginé de la *Diferencia* de 1705 présente un aigle impérial habsbourg.

<sup>2924</sup> SAX, *Avian Illuminations*, *op. cit.*, p. 74, 165, 171, 192-194 ; PASTOUREAU, « Quel est le roi des animaux ? », *art. cit.*, p. 133-134 ; voir bien sûr le classique PASTOUREAU Michel, *L'ours : histoire d'un roi déchu*, Paris : Points, 2007<sup>2015</sup>.

Précisément, à l'heure de clore notre exploration du bestiaire congréganiste, il nous faut bien insister sur cette double polarité des secteurs dévots, prompts à prier des moutons et des colombes mais préférant se définir comme des chiens de garde et des harpies. Et tout comme l'idéologie pastorale s'est retournée contre les Pères quand les Guarani de la décennie 1730 ont décidé de fonder leur propre mission dans l'Yberá, un autre épisode de révolte nous permet de toucher du doigt les conséquences de cette promotion de l'aigle christique. En 1697, Antonio von Sepp est en effet confronté à la trahison répétée de deux de ses néophytes tobatin les plus prometteurs, les caciques Pedro Pucu et Marcos Chapi, le premier étant un « grand orateur [dont] la dangereuse éloquence ensorcelait les Indiens candides de telle sorte que, tels des esclaves, ils se soumettaient spontanément à lui et le suivaient avec l'astucieux Marcos en tous sens, comme les Israélites suivirent Moïse et Aaron »<sup>2925</sup>. S'étant révoltés une fois, les deux prophètes, réintégrés aux Réductions, organisent un second complot qui les pousse à prendre la fuite et à fonder un village où ils rétablissent les pratiques chamaniques sous leur direction. Après l'échec d'une tentative de négociation, Sepp dirige lui-même ses milices dans une expédition militaire qui conduit à la capture de Puku et de Chapi. Or, au moment de mener l'assaut final, le jésuite autrichien découvre le spectacle suivant.

Quand nous nous approchâmes pour la première fois des chaumières infidèles, nous vîmes que, devant l'une d'entre elles, on avait levé une croix taillée avec art. Elle provenait, sans doute, de quelque Espagnol dévot, qui l'avait érigée à son arrivée. Mais on avait attaché à cette croix un grand rapace, une espèce d'aigle [*una gran ave de rapiña, una especie de águila*], dont les ailes étaient étendues à l'image de notre pauvre Sauveur, qui lui-aussi avait les bras étendus en Croix. Ses flancs étaient percés d'une flèche. Lorsque nous vîmes cela, nos Indiens demandèrent ce que signifiait cet oiseau sur la croix. Les autres répondirent que le mamelouk [*el mameluco*, l'esclavagiste portugais, ici au sens de traître] Pedro Pucu, apostat de la foi chrétienne, voulait se moquer du mystère de notre rédemption et l'humilier en mettant en la place du Sauveur un oiseau rapace en croix. En outre, dirent ses Indiens, il avait voulu suggérer par l'aigle noir [*el águila negra*] que les missionnaires vêtus de noir avaient envahi son pays, le crucifix en main, comme des oiseaux rapaces [*como aves de rapiña*], dans le but de voler des âmes [*para robar almas*]. Mais ils allaient payer un jour ce larcin, en mourant pendus ou crucifiés<sup>2926</sup>.

Effectivement, le missionnaire Francisco Miranda confirme que les jésuites étaient nommés « Pères noirs » par les Indiens insoumis, mais il y a bien plus ici qu'une

<sup>2925</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 248-249. « [Pedro Pucu] era un gran orador [y] con su peligrosa elocuencia hechizaba a los cándidos indios de tal manera, que éstos se le sometían espontáneamente como esclavos y lo seguían a él y al astuto Marcos a todos lados, como los israelitas a Moisés y a Aarón. »

<sup>2926</sup> *Ibid.*, p. 275-276. « Cuando nos acercamos por primera vez a las chozas de los infieles, vimos que delante de ellas habían levantado una cruz tallada artísticamente. Provenía, sin duda, de un español devoto, que la había erigido a su llegada. Pero a esta cruz se le había sujetado una gran ave de rapiña, una especie de águila con las alas extendidas, semejante a nuestro pobre Salvador, que también tenía los brazos extendidos en la Cruz. Cuando vi esto, nuestros indios preguntaron qué significaba este pájaro en la cruz. Los otros contestaron que el mameluco Pedro Pucu, apóstata de la fe cristiana, quería burlarse del misterio de nuestra redención y desprestigiarlo, colocando en lugar del Salvador un ave rapaz en la cruz. Además, dijeron sus indios, había querido sugerir con el águila negra que los misioneros, vestidos de negro y con el crucifijo en la mano, habían invadido su país como aves de rapiña para robar almas. Pero tendrían que pagar el robo algún día, muriendo en la horca o en la cruz. »

simple analogie chromatique entre les soutanes des ignatiens et un oiseau noir. Car c'est bien d'un aigle qu'il s'agit, dans une mise en scène tournant en dérision de façon explicite le fait que les dévots se définissent comme des « fils de l'aigle Jésus-Christ » (n'oublions pas que le *japakani* est aussi nommé *gyrabũ*, « l'oiseau noir ») et ont pour idéal de l'imiter jusque dans la mort<sup>2927</sup>. La correspondance avec le contenu du sermon de l'Ascension (notamment le fait que Jésus y est présenté comme un prédateur des âmes) et la reproduction pointilleuse des attributs de la Passion confirment qu'il s'agit bien d'une mise en scène soignée, de la manipulation d'un symbole dont les apostats Puku et Chapi avaient une connaissance intime. Si, en 1579, le chamane apostat Overa lançait sa révolte anti-chrétienne en faisant égorger puis incinérer une génisse, à la fin du siècle suivant, c'est en crucifiant des harpies que les renégats expriment leur révolte, ce qui en dit beaucoup sur le contenu de la pastorale jésuite et le succès du *japakani*<sup>2928</sup>.

En synthèse, il ressort de notre étude que sous couvert d'une mise en avant de la faune exogène, domestiquée et herbivore (*pecus*) relevant de l'agneau, du cygne ou de la colombe, ce sont au fond tout un ensemble de référents locaux, sauvages et en grande partie carnivores (*bestia*) qui, de l'abeille mélipone au *japakani* en passant par un chien au profil très ambigu vis-à-vis du jaguar, qui ont servi à l'auto-représentation des dévots, notamment sous la plume de caciques tels que Vázquez ou Yapuguay. Si ces auteurs refusent de s'identifier explicitement à du bétail, ils en revendiquent l'élevage et la protection, tout en se pensant, dans le prolongement du chamanisme et d'une culture fondée sur la chasse et la guerre, comme des prédateurs. Comme nous allons à présent le constater, en vérité, bien plus que la domestication, c'est la prédation qui domine l'intégralité de la ménagerie symbolique missionnaire. Cependant, ce n'est pas tant la position de prédateur qu'elle privilégie. Au contraire, celle-ci semble avoir été la prérogative d'une élite, notamment nobiliaire, ayant la main sur la co-production de l'imaginaire animalier des Réductions. Car le statut le plus lourdement sur-représenté dans la littérature religieuse en guarani est surtout celui de proie. Sans surprise, ce ne sont ni les Pères, ni les dévots qui sont concernés, mais bien le petit peuple en général et les néophytes en particulier, dont le harcèlement constant par des jaguars, vipères, mouches, crapauds, vers et monstres en tout genre occupe le gros de la pastorale des jésuites et doit par conséquent constituer l'objet de notre prochain, et dernier chapitre.

<sup>2927</sup> MIRANDA, *Sinopsis*, op. cit., p. 61-67.

<sup>2928</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 75-79.

### 3.3. CHAPITRE 9. UN PETIT PEUPLE EN PROIE À LA PEUR

Au cours de notre exploration du bestiaire propre aux congréganistes indiens, nous avons été amenés à prendre conscience de la pénétration relativement limitée du bétail européen (*pecus*) dans l’imaginaire religieux des Réductions. Non seulement la promotion d’animaux exogènes tels que le mouton ou la colombe représente une part minoritaire de la ménagerie symbolique missionnaire, mais son impact semble s’être limité à une élite chrétienne qui, sous couvert de promotion du pastoralisme et de la dévotion chrétienne, maintient un lien puissant avec des espèces forestières voire de grands prédateurs, tels que les abeilles mélipones ou les aigles-harpies. C’est à présent à la lumière de ce paradoxe qu’il nous faut examiner l’autre face, cette fois majoritaire, de ce répertoire faunistique, en réalité largement dominé par les bêtes carnassières ou plus généralement néfastes pour l’homme car sauvages (*bestia*)<sup>2929</sup>. Souvenons-nous en effet que notre relevé quantitatif avait mis en évidence une série de faits remarquables, comme l’extrême visibilité des vers puis des serpents, suivis par des chiens que nous n’avons que peu croisés dans l’imagerie positive, aux côtés de jaguars, de pumas, de monstres, de crapauds, d’aguaras ou de mouches, dont l’omniprésence pose question. Quelle a été la fonction de ces espèces qui, toutes endogènes à l’exception du chien, ont en commun de cumuler l’ensemble des traits relevant en Europe de ce « bestiaire du Diable » (rampant, venimeux, carnivore, hybride, repoussant...) dont nous n’avons jusqu’à présent croisé que quelques représentants épars, notamment à travers l’urubu, le faucon ou encore les volatiles nocturnes ? Surtout, à qui s’adressaient ces référents locaux, avec quel degré d’auto-référentialité et au service de quel discours exemplaire ?

Une première piste explicative, la plus évidente, consisterait à identifier dans ce primat de la faune sauvage la reconduction d’un discours jésuite plus général, que l’historiographié a nommé « démonisation » du milieu paraguayen. En effet, comme l’a remarqué Gilles Bienvenu, là où les chroniqueurs laïcs du XVI<sup>e</sup> siècle ont brossé le portrait paradisiaque d’un Río de la Plata abondant en merveilles végétales et animales, l’arrivée de la Compagnie de Jésus a causé une « rupture radicale de ton », au profit de la « description d’un paysage halluciné et lugubre »<sup>2930</sup>. Sous la plume des ignatiens du XVII<sup>e</sup> siècle, la région est désormais présentée au lectorat européen sous les traits d’une terre déshéritée, peuplée d’humains en proie à une violence endémique et à des prédateurs cruels. Selon Bienvenu, ce *topos* relèverait du « mythe politique » et viserait à glorifier l’héroïsme des Pères pour justifier leur prise de possession du vaste territoire missionnaire. Sous cette influence de la *devotio moderna* et des *Exercices* de saint Ignace, combinés aux théories de José de Acosta, il s’agit de voir dans le Paraguay un bastion

<sup>2929</sup> Nous renvoyons pour ces notions et ces statistiques à notre chapitre 7.

<sup>2930</sup> BIENVENU Gilles, « L’Enfer du Paraguay : la transfiguration du paysage comme métaphore des utopies politiques de l’âge moderne », *e-Spania*, vol. 22, 2015.

au fond duquel le Diable se serait retranché, un véritable « royaume infernal » (*reino del infierno*), suivant l'expression frappante de José Cardiel<sup>2931</sup>. Ce n'est pas un hasard si les *indipetae* envoyées à Rome par les candidats à la mission expriment souvent le souhait de se rendre spécifiquement dans cette Province, perçue comme propice au martyr et donc réservée aux vocations les plus solides. Les écrits des pionniers, tel Montoya, qui voit littéralement le démon partout (sa *Conquista espiritual* décrivant par le menu des dizaines d'apparitions infernales), ont donc réussi à diffuser cet horizon d'attente providentialiste et péjoratif, que l'on retrouve encore sous la plume de Sepp vers 1700.

Pauvre Paraquaria ! Expulsée par la nature, ta marâtre, dans le continent le plus retiré entre tous, habité par des tigres monstrueux et des serpents venimeux. Tu es si abandonnée et si éloignée de la communauté humaine que tu sembles bien plus prédestinée à héberger des animaux sauvages que des êtres humains<sup>2932</sup>.

Quoi de plus normal, dès lors, que de croiser ces mêmes jaguars et ces mêmes vipères dans les écrits en guarani des missionnaires ? Cette hypothèse est cependant très rapidement contredite par la seconde « rupture de ton » caractérisant les ouvrages ignatiens au XVIII<sup>e</sup> siècle. Suivant une intuition de Francismar Lopes de Carvalho, récemment confirmée par l'analyse quantitative des *cartas anuas* paraguayennes menée par Fabián Vega, on assiste alors à la diminution progressive des renvois au Diable<sup>2933</sup>. Sous l'influence grandissante des Lumières chrétiennes, les Pères mettent désormais l'accent sur les succès de la dévotion ignatienne et visent surtout à faire du Paraguay un exemple de piété. Il n'est pas indifférent de ce point de vue que Muratori, principal apologiste extérieur à la Compagnie, associe sa célébration des exploits des pionniers paraguayens à un certain scepticisme face à leur obsession pour la démonisation de la faune locale. Selon lui, qui n'y a pourtant jamais mis les pieds, Paraquaria est un pays béni, où les fauves sont timides et où le venin des serpents est aisément neutralisé par une flore abondante en remèdes. Quant à l'omniprésence du Diable, Muratori botte

<sup>2931</sup> CARDIEL, *Declaración*, op. cit., p. 273 ; MARTINI Mónica P., « Imagen del Diablo en las Reducciones guaraníes », *Investigaciones y Ensayos*, vol. 40, 1990, p. 335-360 ; p. 335-336 ; DECKMANN FLECK Eliane C., « La sangre de los mártires es la semilla de cristianos nuevos: a consagração póstuma de missionários jesuítas (Província jesuítica do Paraguai - século XVII) », *Revista de História*, vol. 168, 2013, p. 351-381 ; p. 356-358, 362-371 ; LOPES DE CARVALHO Francismar A., « Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola », *Varia Historia*, vol. 31, n° 57, 2015, p. 741-785 ; p. 743-752. Le thème de l'idéalisation paradisiaque de l'Amérique ou de sa « démonisation » a amplement été traité, soit à l'échelle du sous-continent, soit à propos du Brésil en particulier. Voir par exemple HOLANDA Sérgio Buarque de, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo : Publifolha, 1958<sup>2000</sup> ; MELLO E SOUZA Laura de, *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo : Companhia das letras, 1989<sup>2009</sup> ; MELLO E SOUZA Laura de, *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, São Paulo : Companhia das Letras, 1993 ; CERVANTES Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelone : Herder, 1996.

<sup>2932</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 151. « ¡Pobre Paracuaria! Expulsada por la madrastra naturaleza al continente más remoto, habitado por monstruosos tigres y serpientes venenosas. Estás tan abandonada y tan alejada de la comunidad humana que pareces más bien predestinada a albergar animales salvajes que a seres humanos. » Pour des exemples d'attaques diaboliques, voir RUIZ DE MONTROYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f°s 19r, 36r.

<sup>2933</sup> LOPES DE CARVALHO, « Imagens do demônio », art. cit., p. 772-776, 779 ; VEGA Fabián R., « Escritura y praxis jesuítica: apuntes desde una lectura distante de las *cartas anuas* de la Provincia del Paraguay (1632-1762) », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 27, n° 1, 2023, p. 242-284 ; p. 248, 263, 265-266, 270, 275.

vite en touche : « [c]ertainement, les bons missionnaires que j'ai cités, ne racontent les apparitions des esprits des ténèbres que sur le rapport d'autrui »<sup>2934</sup>. Or, exactement au même moment où l'Italien publie son *Cristianesimo felice*, les jésuites des Réductions s'emploient, eux, à y traduire en guarani les deux chroniqueurs locaux ayant le plus insisté sur le caractère démoniaque des animaux américains : Montoya d'une part, Del Techo de l'autre. 30 années plus tôt, Nieremberg avait été imprimé aux presses des missions, Insaurralde et ses *Educaciones cristianas* y avaient déployé un bestiaire local des plus terrifiants, tandis que Yapuguay, prolongeant les expériences du cacique Vázquez, présentait le peuple guarani sous les traits d'agneaux ou de perroquets en proie à des jaguars, des aguaras ou des faucons *taguato* démoniaques. Alors qu'il s'efface à l'export, le renvoi à un Diable animalisé se renforce donc paradoxalement dans les missions<sup>2935</sup>.

Plus que par simple pesanteur du passé, ce hiatus discursif s'explique par la persistance de défis identifiés dès Montoya et qui perdurent sur le terrain missionnaire, quand bien même ils font l'objet d'une censure croissante par le lectorat métropolitain. Au cœur de l'intensification paradoxale du recours à la faune démoniaque se trouve en premier lieu l'enjeu aigu du chamanisme et de sa reconduction involontaire sous l'égide des jésuites. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer une partie de ce problème en décrivant comment les ignatiens se sont présentés comme des chamanes en mesure de protéger leurs ouailles des animaux nuisibles, puis comment ils ont eu maille à partir avec divers réseaux de « sorciers » clandestins se maintenant tout au long de la période missionnaire<sup>2936</sup>. Or, au XVII<sup>e</sup> comme au XVIII<sup>e</sup> siècle, un aspect particulièrement mis en avant par les chroniqueurs est la difficulté rencontrée par la Compagnie à l'heure d'exorciser la peur que suscitent ces individus. Certes, là où un Montoya ou un Jarque, voire un Sepp, croyaient dans la dangerosité de ces *bechiceros*, supposément permise par l'intermédiaire du Diable, les auteurs tardifs, tels que Guevara ou Dobrizhoffer, les présentent désormais comme de simples charlatans dont la connaissance des poisons est redoutable<sup>2937</sup>. Mais le problème est ailleurs. Quelles que soient l'origine et la portée de leurs pouvoirs, les chamanes (*paje*), d'Overa au XVI<sup>e</sup> siècle à Ñesu au XVII<sup>e</sup> siècle, gouvernent par la terreur, en menaçant de déchaîner la faune paraguayenne contre ceux qui leur résistent : les alliés des Pères se verront tantôt dévorés par des jaguars, tantôt mordus par des serpents, tantôt transformés en crapauds puis assaillis par les mouches et les vers, voire exterminés par des comètes, des déluges apocalyptiques<sup>2938</sup>.

<sup>2934</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 30-31.

<sup>2935</sup> Sur ces auteurs et leur chronologie, voir également notre chapitre 7.

<sup>2936</sup> Consulter à ce propos notre chapitre 6.

<sup>2937</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 24r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 299-300 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 134-135 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 25-27 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 47.

<sup>2938</sup> BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f° 159r ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f°s 74v-75r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 375. La constance de ces récits est frappante : de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au début du XVIII<sup>e</sup>, on retrouve les menaces caractérisées par RÍPODAS ARDANAZ, « Movimientos chamánicos », art. cit., p. 246-251, 255-260.

Nous retrouvons donc ici, quelques années avant son apparition, le bestiaire faisant florès en guarani à la charnière du XVIII<sup>e</sup> siècle, un bestiaire qui semble avoir été au cœur de la pastorale jésuite destinée non pas aux seuls congréganistes, mais bien à l'intégralité du petit peuple des Réductions. Pourquoi prolonger ainsi une menace démoniaque à laquelle, en toute logique, les missions auraient dû mettre fin suite à la conversion des Guarani au christianisme ? Sepp n'affirme-t-il pas, en érigeant la croix fondatrice de San Juan Bautista, que cet acte exilera définitivement le Diable et ses bêtes de la région, en exorcisant une bonne fois pour toute la terreur qu'ils causent<sup>2939</sup> ? En réalité, en s'étant eux-mêmes positionnés comme les rivaux des *paje* guarani, les missionnaires se retrouvent pris dans un piège à la résolution particulièrement délicate. Comme l'ont souligné de longue date les écrits des ethnographes des Basses-Terres, les chamanes amazoniens tirent leur légitimité non seulement de leur capacité à offrir une protection à leurs fidèles, mais aussi de la peur qu'ils suscitent en tant que figures ambivalentes, bénéfiques à l'intérieur des villages mais semant la mort à l'extérieur. Ces personnages, relevant en général d'une forme dite « horizontale » de chamanisme, d'après les catégories de Stephen Hugh-Jones, courent le risque permanent de perdre le contrôle des esprits à l'origine de leur pouvoir, et donc de se retourner contre leurs protégés<sup>2940</sup>. C'est ainsi que, chez les Chiriguano décrits par le Père Chomé vers 1730 aussi bien que chez les Mbyá contemporains, le spectre du « mauvais chamane » est une préoccupation constante, la moindre mort suspecte suscitant des « chasses aux sorcières » à l'issue souvent fatale pour les suspects. Suivant Nimuendajú, ce paradoxe inhérent à un chamanisme qui tire son autorité et sa ruine de la peur, explique pourquoi les Guarani se plient à une soumission totale, mais volontaire, aux plus grands des *paje*, tandis que Fausto souligne l'absence, en Amazonie, des catégories morales du bien et du mal, l'ambiguïté y étant le référent dominant, inhérent à toute autorité politique<sup>2941</sup>.

L'altération de la perspective, le rapport intime avec des esprits dangereux, la capacité d'avoir recours à la magie pour tuer autrui, les connotations cannibales des pratiques initiatrices et thérapeutiques, le devenir-jaguar [*going-jaguar*], tous ces faits contribuent à faire du chamane amazonien une figure redoutable<sup>2942</sup>.

<sup>2939</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 187-188.

<sup>2940</sup> MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.*, p. 598 ; FAUSTO Carlos, « A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia », in WHITEHEAD Neil et WRIGHT Robin M. (dir.), *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Chapel Hill : Duke University Press, 2004, p. 157-178 ; p. 160, 169-172 ; FAUSTO, « Too Many Owners », *art. cit.*, p. 33 ; HUGH-JONES, « Shamans, Prophets, Priests and Pastors », *art. cit.*, p. 32-44.

<sup>2941</sup> CHOMÉ, « Lettre du Père Ignace Chomé », *art. cit.* ; p. 204 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 76 ; MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.*, p. 596 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 91, 102 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 249 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 213-221. De fait, une des fonctions traditionnelles du « bon » chamane consiste en la chasse aux « mauvais » sorciers.

<sup>2942</sup> FAUSTO, « A Blend of Blood and Tobacco », *art. cit.*, p. 171. « *The alteration of perspective, the intimate rapport with dangerous spirits, the capacity of magically killing people, the cannibal connotation of the initiation and the healing practice, and the going-jaguar, all these facts contribute to making the Amazonian shaman a redoubtable figure.* »



Pour certains anthropologues, notamment Philippe Descola, ce pouvoir de la terreur qu'inspire le contrôle de la faune (mais aussi des météores et des maladies, nous y reviendrons) par les chamanes contredit radicalement les postulats de Robert Lowie et de Pierre Clastres sur l'acéphalie supposée des sociétés des Basses-Terres, où la règle serait l'existence de caciques nominaux (*titular chiefs*) sans véritable autorité, chargés en premier lieu de garantir l'harmonie du groupe par l'exercice de la parole, l'exemplarité éthique et la générosité. Or, pour Descola, si pouvoir il y a dans les Basses Terres, ce sont bien les chamanes, voire les caciques-chamanes, qui le possèdent et l'exercent en vertu de leur autorité supposée sur les non-humains. Dans la mesure où la « conquête jésuitique » s'est fondée, au Paraguay comme au Brésil, non seulement sur une rivalité vis-à-vis des chamanes mais également sur un mimétisme débouchant sur une « guerre de messies », qu'en est-il allé de la peur jugée consubstantielle au pouvoir politique<sup>2943</sup> ? Certes, dans sa *Conquista espiritual*, Montoya dit avoir fait brûler les os des chamanes qui, même après leur mort, continuaient à semer la terreur. Pourtant, lors de l'exode du Guayrá, il fait emporter les restes des jésuites martyrs et sa propre dépouille se voit récupérée, à l'issue d'un interminable pèlerinage entre Loreto et Lima, par ses anciens administrés, qui la ramènent en grande pompe et lui attribuent des miracles constants. Sepp fait, un demi-siècle plus tard, de même avec le corps de son ami le Père Böhm, tandis que la translation des ossements des héros du Ka'aro se réalise en plein milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si l'émulation ne fait aucun doute (le mot signifiant « prêtre », *avare*, est inspiré du chamanisme de l'aveu de Montoya lui-même), l'historiographie a surtout mis en avant l'éloquence, l'ascétisme, la générosité et le caractère protecteur des Pères, en négligeant le rôle de la peur, donc de la faune, dans l'émergence de leur pouvoir<sup>2944</sup>.

Faut-il vraiment croire, comme le considère Daisy Rípodas Ardanaz que, les missionnaires s'étant arrogés le monopole de l'administration d'une magie « blanche », les « sorciers » clandestins des Réductions auraient prospéré sur le vide laissé par le manque soudain d'experts en magie « noire » ? Lorsqu'un Sepp se trouve forcé de faire retirer des statues de saint Pierre et saint Paul piétinant Simon le Mage et Élimas le Nécromant, car elles capteraient trop l'attention des fidèles, peut-il ignorer que ce sont les deux derniers qui attirent tous les regards, non les premiers<sup>2945</sup> ? Bien sûr, aucune

<sup>2943</sup> LOWIE, « Some Aspects of Political Organization », *art. cit.*, p. 11-12, 14-16 ; CLASTRES, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 25-42 ; DESCOLA, « La chefferie amérindienne », *art. cit.*, p. 819, 821-825 ; HAUBERT, « Indiens et jésuites au Paraguay », *art. cit.*, p. 128 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 359 ; CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil », in O'MALLEY John W. (dir.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : Toronto University Press, 2006, p. 616-637 ; p. 622-625. En toute rigueur, Lowie avait déjà évoqué la possibilité que le chamanisme soit au fondement du pouvoir politique.

<sup>2944</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 29v, 38r, 48v, 61r-61v, 89r ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 170-171 ; TUER Dot, « Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation between Shaman and Jesuit in the Guaraní Missions », in GREER Allan et BILINKOFF Jodi (dir.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Londres - New York : Routledge, 2003, p. 77-98 ; p. 85-86, 92 ; DECKMANN FLECK, « La sangre de los mártires », *art. cit.*, p. 371-377.

<sup>2945</sup> RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », *art. cit.*, p. 205, 217 ; sur ces deux figures, voir VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 26-27. Il s'agit de deux thaumaturges bibliques incarnant le mauvais « sorcier » par excellence.

chronique ou carta anua n'assume frontalement qu'un jésuite utilise sa connaissance du chamanisme pour terroriser ses ouailles comme le font les *paje*. Un exemple suffit pourtant à jeter le doute. Comme le souligne très tôt Montoya et le confirment tous les relevés ethnographiques, les Guarani craignent singulièrement les éclipses lunaires, qu'ils rapprochent d'une dévoration cataclysmique par un jaguar céleste. Or, dès les premières années de mission, le Père Diego de Sotelo, en manque d'autorité face à ses fidèles à San Carlos, n'hésite pas à manipuler l'éphéméride de 1653 pour menacer de causer une éclipse si personne ne lui obéit<sup>2946</sup>. Encore relativement tolérable du vivant d'un Nieremberg, ce type de procédé ne semble plus à l'ordre du jour au XVIII<sup>e</sup> siècle. Effectivement, la traduction en guarani de la *Conquista espiritual* par Jaime Bonenti, en 1733, corrige le passage que Montoya y consacrait aux éclipses. Un excursus se gausse désormais de l'ignorance des anciens Guarani et offre une petite leçon d'astronomie, au moment où les Réductions se dotent d'un observatoire à San Cosme y San Damián.

Ils tenaient misérablement pour vrai qu'un jaguar ou qu'un gros chien [*jaguarete koterã jaguarusu*] se trouvait dans le ciel qui, lorsqu'il s'énervait, « dévorait le soleil et la lune », comme ils disaient. Ainsi, quand la lune ou le soleil s'obscurcissaient, ils se désespéraient tout à fait et s'exclamaient en vain « le jaguar mange la lune, le jaguar mange le soleil » ! Ils ne savaient pas, alors, que lorsque la lune se place en face du soleil, ses rayons ne nous parviennent plus et il nous paraît donc qu'il s'est obscurci. Ils ne savaient pas, non plus, que quand la terre se met tout entière, parfaitement, entre le soleil et la lune, les rayons de soleil ne vont plus en direction de la lune, seulement l'ombre projetée par le soleil, de telle sorte que la lune nous paraît s'être obscurcie. Ils ne savaient pas tout cela, c'est pourquoi ils pensaient que la perte de la luminosité de la lune et du soleil était l'œuvre du jaguar<sup>2947</sup>.

Quelques années auparavant, Sepp, si hostile envers le chamanisme, prétendait pourtant pouvoir d'anticiper une épidémie après avoir observé une comète (*jagua veve*, « jaguar volant » en guarani) en forme de faux<sup>2948</sup>. N'affirmait-t-il pas en outre avoir la faculté de conjurer la foudre avec une petite cloche, comme nous avons déjà pu le voir, là où le foudroïement constituait l'une des menaces préférées des chamanes, aux côtés de la convocation de jaguars terrestres ou célestes ? Il y a bien un conflit majeur,

<sup>2946</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 13v ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 43-44 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 394 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 81-83 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 19 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 83-88 ; BAPTISTA, *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 95-97, 110-113. Noter que l'éclipse est en effet présentée dans notre base MYMBA comme la dévoration du soleil ou de la lune par un jaguar (*jagua o'ú kuarasy-jasy* chez Montoya puis *Frases selectas*) avant de disparaître du *Vocabulario* de Restivo en 1722. Voir MYMBA 1640-446-447 et 1687-2927, 3147, 3384 (ajout des formules plus neutres *jasy oque*, « extinction de la lune » et *kuarasy pytũ*, « obscurité du soleil », cohabitant encore avec le renvoi au fauve céleste).

<sup>2947</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], doc. cit., f° 257v. « *Mba'e hupiguaretéramo oguerekoa'ú yvápe jaguarete koterã jaguarusu reĩme, ha'e oñarõvéramo "jasy ha'e kuarasy o'ú", he'i. Aipóramo jasy koterã kuarasy oñemopytũramo omboasyete, "jagua o'ú jasy, jagua o'ú kuarasy", ojava'u. Ndoikuaái tenako jasy kuarasy rehe iñembojáramo kuarasy rembipe ñandekoty koty iñemosãsái vei, ha'e aipóramo ñote ñandéve iñemopytũ nunga, ha'érami ave ndoikuaái yvy guetévo kuarasy ha'e jasy pa'ũme heko porãramo kuarasy rembipe ndohovéi jasy koty, kuarasy añote o'a hese, aipóramo ñote jasy oñemopytũ ñandéve, kova'e ndoikuaái ajeve oimo'ã jaguarembiapo rehe jasy ha'e kuarasy rendipu vera kañy. »*

<sup>2948</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 159-160. Sur *jagua veve*, voir RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f°s 185v-186r. Sur les utilisations de la foudre par Sepp et ses rivaux chamanes, voir notre chapitre 6.

en ce début de XVIII<sup>e</sup> siècle paraguayen, entre un désir de rationalité pointant jusque dans les écrits en guarani des missionnaires, et la nécessité simultanée de jouer sur le même terrain que les chamanes, c'est-à-dire sur celui de la peur. Pour comprendre ce paradoxe, il faut tenir compte du dépit exprimé, à la même époque et par les mêmes acteurs, face à leur incapacité à provoquer la crainte chez les Guarani par les moyens habituels du catholicisme<sup>2949</sup>. Le cas de Sepp est à nouveau notable. Comme l'affirment ses écrits et le confirment les inventaires de la mission de San Juan Bautista, le Père tyrolien investit une énergie considérable dans la réalisation de tableaux représentant le Purgatoire, l'Enfer et le Jugement Dernier. S'il ne dit rien quant à leur réception par les Indiens, c'est sans doute parce que celle-ci a été décevante, comme l'admettent la plupart des historiens à partir du croisement de divers aveux d'impuissance, s'étendant tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2950</sup>. De Betschon à Dobrizhoffer en passant par Cardiel, nous identifions en effet une série de témoignages globalement brefs, isolés mais tout à fait significatifs, quant à l'absence de peur témoignée par les Guarani face à la mort, au Diable et plus généralement, à la perspective des souffrances éternelles de l'Enfer.

À cette occasion [il s'agit d'une épidémie], je ne peux que mentionner la grande tranquillité, la douceur et la joie avec lesquelles meurent nos Indiens. Il semble que le Diable n'ait face à eux aucun pouvoir de tentation ou d'angoisse sur leur lit de mort. Sur des milliers d'entre eux, on en trouvera à peine quelques-uns qui craignent le Diable ou l'Enfer en cette heure terrible<sup>2951</sup>.

Ils ne montrent ni horreur ni altération face à la mort, pas plus qu'ils n'ont de scrupules ni d'angoisses. Ils meurent avec force dévotion et en démontrant la confiance qu'ils ont de se sauver. Nous pensons qu'ils le doivent à leur simplicité, Dieu ne permettant pas au Démon de les tenter en ces circonstances<sup>2952</sup>.

C'est là [lors d'une mission auprès des Guarani du Taruma] que je leur expliquai brièvement les grands principes de la religion, aussi simplement que je pus. Alors

<sup>2949</sup> Exceptés les apports décisifs de Jean Baptista, cet aspect de la prédication jésuite auprès des Guarani a encore été peu étudié, tout comme le rôle qu'y a joué la manipulation offensive de la faune. Deux exceptions : WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 116-121 ; LOPES DE CARVALHO, « Imagens do demônio », *art. cit.*, p. 776-778. La tendance générale a plutôt été de contreposer la prédication bénéfique des Pères aux menaces « cataclysmatologiques » des chamanes, en présentant les Réductions sous les traits d'un espace pacifié et protégé des menaces extérieures. Comme nous allons le constater, en réalité aucun Guarani chrétien n'échappe aux épouvantails animaliers brandis par les ignatiens, dans la mesure où la reconduction du discours menaçant des chamanes constitue en réalité la base de la pastorale chrétienne.

<sup>2950</sup> PEREIRA María C., « Poderes e utilizações das imagens religiosas na América Colonial: o caso do jesuíta Antônio Sepp », *Imagem brasileira*, vol. 4, 2009, p. 167-172 ; BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 121 ; MARTINI, « Imagen del Diablo », *art. cit.*, p. 355-356 ; DECKMANN FLECK Eliane C., « As Reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades », in NEGRO TUA Sandra et MARZAL Manuel (dir.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito : Abya-Yala, 2000, p. 117-130 ; p. 117-119.

<sup>2951</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 31. « Con esta ocasión, no puedo dejar de hacer mención de la gran tranquilidad, mansedumbre y alegría con que mueren estos nuestros indios, contra los cuales parece que el Diablo no tiene potestad de tentar o angustiar en su lecho de muerte. Entre miles, apenas se encontrará alguno que tema al Diablo en esa hora temible. »

<sup>2952</sup> CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 127. « No muestran horror ni turbación a la muerte, ni tienen escrúpulos, ni congojas. Mueren con mucha devoción y mostrando la confianza de que se han de salvar. Juzgamos que por su cordedad, Dios no permite al Demonio que los tente en aquella hora. »

que j'évoquais ces sujets, ils écoutaient tous avec grande attention, à l'exception des garçons, qui rirent un peu quand je mentionnai le feu infernal<sup>2953</sup>.

Constituant un vrai *topos* de l'ethnographie contemporaine, ce stoïcisme indien est documenté dès les observations de Nimuendajú, pour qui, suivant une formule devenue célèbre, « les Guarani ont plus peur des morts que de la mort ». En contexte animiste, où l'âme est multiple et laisse des traces néfastes sur terre sous la forme de revenants *mbogua* ou *angué*, la perspective de l'au-delà est en effet décorrélée de toute notion de responsabilité individuelle et de punition *post-mortem*. Une fois séparée du corps, l'âme céleste doit, certes, affronter une série d'épreuves terribles afin d'atteindre la demeure céleste des héros mythologiques. Elle peut même être détruite en cours de route, perspective jugée plus terrible que les tourments du Purgatoire. Mais, dans tous les cas, les éventuels crimes commis par un Guarani se soldent en son absence, auprès des vivants, sous la forme du *mbogua* animal venant hanter les proches du défunt<sup>2954</sup>. On comprend mieux pourquoi, encore de nos jours, la notion de péché individuel a tant de mal à s'ancrer dans les représentations des animistes, l'apparition du Purgatoire (*piraguái*) dans la cosmologie guarani étant très récente et, selon Schaden, limitée aux groupes les plus acculturés. Même le Jugement Dernier pose un problème aigu car, si les Indiens redoutent une apocalypse (*mbaguasi*) prévue par la mythologie et décrite avec un luxe de détails (dévoration des astres par les Chauves-souris et le Boa éternels puis de l'humanité par le Jaguar bleu), cette fin des temps n'est pas liée à une évaluation morale individuelle<sup>2955</sup>. En synthèse, ce n'est donc ni l'autre monde ni ses monstres qui angoissent les Guarani, mais bien ceux qui hantent la vie terrestre et qui frappent à la faveur de l'obscurité : morts, animaux, chamanes, « esprits-mâtres » et, avant tout, les maladies, les accidents en forêt, les métamorphoses et les pertes d'âmes qu'ils causent.

Confrontés à des fidèles se moquant de l'Enfer éternel mais étant terrifiés par les « sorciers » et leurs pouvoirs temporels, ne craignant pas la mort mais perdant leurs moyens en croisant des animaux parfois anodins, les jésuites butent en réalité sur l'une

<sup>2953</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 71. « Here I briefly explained the principal heads of religion with what plainness I could. As I discussed these things, they all listened very attentively, except that the boys laughed a little when I made mention of hell fire. »

<sup>2954</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingú », art. cit., p. 739-740 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 35-36, 38, 119 ; MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », art. cit., p. 572 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 104, 107, 142 ; CADOGAN, « En torno a la aculturación », art. cit., p. 142 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », art. cit. ; p. 111-115, 119-120 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 256. Comparer la phrase fameuse de Nimuendajú (*O guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte*) avec celle, tout aussi fameuse, du Père Barzana, formulée trois siècles plus tôt et régulièrement citée par les ethno-historiens : « [c]onocen todos la inmortalidad del alma y temen mucho las anguéra, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. » BARZANA, « Carta del Padre Alonso de Barzana », art. cit., p. 590.

<sup>2955</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 61, 67-71, 115, 129-130 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, op. cit., p. 113, 124, 132, 141, 161-163, 184 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 61 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », art. cit., p. 117, 125 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », art. cit., p. 97-98 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 234-235 ; SCHADEN, « A religião guaraní », art. cit., p. 3, 14-15, 18-19 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », art. cit., p. 416-418 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 189-191.

des principales singularités de l'animisme amazonien. Rappelons que, selon Philippe Descola, ce dernier s'appuie sur un mode d'identification des non-humains où ceux-ci se trouvent dotés d'une même âme (continuité des intériorités) mais d'enveloppes corporelles différentes (discontinuité des physicalités). À ce schéma d'ensemble, que nous avons déjà évoqué en détail plus haut, Descola ajoute que les collectifs animistes se distinguent les uns des autres par des « modes de relation » orientant les rapports pratiques vis-à-vis des autres existants. Or, suivant ce modèle, les Tupi-guarani sont considérés comme relevant d'un « animisme prédateur », où chaque individu persévère dans son être en capturant et en absorbant autrui, ce que Carlos Fausto nomme une « économie de la prédation généralisée ». En d'autres termes, qu'il s'agisse de chasser un pécaré, d'entrer en guerre avec un groupe voisin ou de demander à un chamane de s'en prendre à un ennemi, ces trois pratiques sont placées sur un même plan, celui de la captation d'un corps et, à travers lui, de l'âme qu'il contient, au risque de subir soi-même une contre-attaque et passer du statut de prédateur à celui de proie<sup>2956</sup>. Sur cette base, bien documentée pour les Tupi du XVI<sup>e</sup> siècle (auprès desquels Staden note que l'on est en guerre avec des puces tout comme l'on chasse des prisonniers à la guerre, pour les consommer en se proclamant jaguar et eux gibiers, le cannibalisme devenant universel dès lors que puces, jaguars et prisonniers partagent une âme humaine sous des apparences corporelles diverses), l'ethnographie récente offre un développement tout particulièrement lié aux Tupi-guarani, à travers la théorie dite du perspectivisme.

À grands traits, d'après les anthropologues Kaj Arhem puis Eduardo Viveiros de Castro, le primat de la prédation au sein de ces groupes déterminerait une vision du monde dépendant directement du statut de chaque être dans la chaîne trophique. Cela implique que le chasseur tuant sa proie, le guerrier éliminant son ennemi ou le chamane provoquant une maladie voient littéralement leur victime sous la forme d'un gibier, tandis que cette dernière perçoit leur agresseur sous la forme d'un prédateur, l'extériorité humaine étant le propre des relations placées sous l'égide de la suspension de la prédation, c'est-à-dire au sein d'une même communauté<sup>2957</sup>. La conséquence est décisive pour notre propos, puisque cette croyance en un transformisme généralisé a pour corollaire que la rencontre solitaire avec un jaguar ou un serpent ne peut pas être anodine, dès lors que, sous cette apparence animale, peut se dissimuler un ennemi tout à fait humain, en pleine prise de possession de la perspective de sa victime. À l'inverse,

<sup>2956</sup> Voir notre chapitre 5 sur cet enjeu. FAUSTO, « Of Enemies and Pets », *art. cit.*, p. 933-938 ; DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 427-440, 482-495, 527-530, 545, 551-561, 574-588 ; DESCOLA et CHARBONNIER, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 139 ; STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 85, 143, 192 ; voir les analyses de MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 203-204 ; VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>2957</sup> ARHEM Kaj, « The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 185-204 ; p. 188-190, 201 ; VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological Deixis », *art. cit.* ; p. 470-472, 483 ; TAYLOR et VIVEIROS DE CASTRO, « Un corps fait de regards », *art. cit.* ; p. 150-151, 154-157, 188-189 ; VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 13-14, 18-25, 110, 113-115, 121-129, 145-147. Pour Viveiros de Castro, résumant toute cette théorie en un seul et unique postulat lapidaire, « l'animisme est un ennemisme ».

ingérer la chair d'un cerf constitue par définition un acte anthropophage dangereux, dès lors que l'âme du quadrupède tué peut ensuite clamer vengeance auprès des siens, tâche assurée par le chamane ou « l'esprit-maître » des cervidés, causant des maladies et des accidents de chasse. À l'inverse, un humain tombé malade devra solliciter à son propre chamane d'entrer en négociation ou en guerre avec la partie lésée. Il en ressort que tout un chacun vit dans sa chair de constantes métamorphoses, dès lors que tuer revient à assumer la forme d'un prédateur et que mourir suppose toujours de devenir la proie d'autrui<sup>2958</sup>. C'est peut-être à la lumière de ce perspectivisme qu'il faut saisir la peur panique que causaient les chamanes guarani lorsqu'ils menaçaient les jésuites de se transformer en jaguars ou quand ils prétendaient transformer les Indiens chrétiens en crapauds, de la même façon que la terreur liée aux fauves dévoreurs d'astres prend sens dans la mesure où aucun existant, météores compris, n'échappe à cette « idéologie cynégétique » qui serait aussi, d'après Viveiros de Castro, une « religion de la guerre ».

Si la documentation brésilienne paraît permettre de parler d'un perspectivisme colonial tupi, il est difficile de faire le même constat à propos des anciens Guarani, en dépit du fait que plusieurs ethnographes contemporains ont appliqué les postulats de Viveiros de Castro aux Mbyá<sup>2959</sup>. Dans notre corpus, rares sont les indices permettant d'aller dans ce sens, bien que les occurrences extrêmement fréquentes du terme *rembia* (« proie ») dans la base MYMBA posent question. Celui-ci est en effet non seulement associé aux animaux prédateurs et aux chasseurs humains, mais aussi aux astres et aux maladies, si bien que la victime d'un jaguar, d'un Guarani, du soleil, du froid ou de la dysenterie sera réputée être sa *rembia*. Toutefois, c'est surtout le Diable lui-même qui est le plus associé à ce terme. Or, si nous gardons à l'esprit que ce dernier est nommé *Aña* en guarani jésuite (précisément, une figure mythologique dévorant les âmes des défunts) et que le péché a été traduit *angaipa* (littéralement, « mort de l'âme ») par les missionnaires, quelque chose de cette « économie généralisée de la prédation » subsiste manifestement dans la langue des Réductions<sup>2960</sup>. Celle-ci fait de ce point de vue écho aux écrits castillans de Montoya, où le Démon est systématiquement représenté sous les traits d'un prédateur des âmes. À la lumière de ces indices épars, le protagonisme des *bestiae* paraguayennes à l'appui du corpus religieux des missions prend une autre

<sup>2958</sup> STOLZE LIMA, « The Two and Its Many », *art. cit.* ; p. 109 ; VIVEIROS DE CASTRO, « Exchanging Perspectives », *art. cit.* ; p. 470, 478, 480 ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », *O que nos faz pensar*, vol. 14, n° 18, 2004, p. 225-254 ; p. 230-231 ; TAYLOR et VIVEIROS DE CASTRO, « Un corps fait de regards », *art. cit.*, p. 174-175, 190-197 ; VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, *op. cit.*, p. 50, 63-64, 71, 93-108, 158.

<sup>2959</sup> PEREIRA, « Nosso Pai, nosso dono », *art. cit.*, p. 737, 744, 749, 755 ; MARQUES PEREIRA Levi et DUARTE RIQUELME Nelson, « El mono y sus modos de existir en la cosmología kaiowá (Mato Grosso do Sul, Brasil): algunas implicaciones cosmopolíticas », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 63-78 ; p. 65-68.

<sup>2960</sup> MYMBA 1640-448, 815, 902, 917, 977, 1077, 1104-1106, 1172, 1222, 1299, 1415 et 1687-2614, 2895, 2932, 3026, 3063, 3154, 3240, 3285 puis 1722-1594, 1612, 1837, 1853, 1876, 1905, 1992, 2043, 2084, 2162, 2178, 2195-2196, 2232, 2248, 2251, 2258, 2271. CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 205-209 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 21v, 67r. Sur *angaipa*, voir par exemple RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f°s 39v-41r.

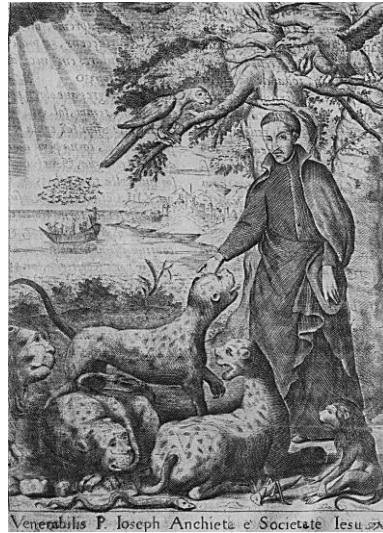
dimension. Car, si les Guarani ne craignent que très peu l'Enfer et la mort en soi, ils semblent bien avoir peur d'être réduits au statut de proie par la faune qui les entoure et qui dissimule, sous des corporalités animales, des chamanes, des esprits-maîtres et des revenants néfastes, autant d'entités que les jésuites subsument aisément au Diable.

Le résultat de cette équation complexe est dès lors relativement simple : pour être respectés, les jésuites doivent inspirer la terreur, or les Guarani ne tremblent pas face à l'au-delà mais redoutent de croiser des prédateurs de chair et d'os. Comme nous allons le constater, la démonisation de la faune paraguayenne répond probablement à cette sensibilité paradoxale des néophytes guarani, dont la vision du monde ne peut décidément pas se passer de la prédation et à laquelle les ignatiens répondent en ayant recours à la ménagerie la plus hostile possible. Cette hypothèse nous semble d'autant plus probable qu'elle est compatible avec les représentations des clercs catholiques, héritiers d'une tradition médiévale où l'animal est encore un prédateur missionnaire, chargé par Dieu de punir l'humanité en la harcelant et manipulée à l'occasion par le Diable, toujours désireux de pourchasser les croyants depuis la Chute<sup>2961</sup>. Certes, nous l'avons vu et nous le verrons à nouveau, cette ménagerie prédatrice permet aux Pères de se présenter en thaumaturges protecteurs des Indiens, si bien que Dobrizhoffer promet explicitement aux Guarani du Taruma que plus jamais ils ne croiseront ni serpents ni vipères une fois réfugiés dans sa Réduction<sup>2962</sup>. Ce faisant, il ne fait que se placer dans le prolongement des saints médiévaux, réputés être en mesure de rétablir une relation de paix adamique avec les bêtes sauvages par l'exemple de leur vertu, une vertu que José de Anchieta, apôtre jésuite du Brésil et, avant lui, fray Luis de Bolaños au Paraguay, auraient exercée en apaisant des fauves et en expulsant des serpents. C'est cette iconographie qui a le plus été diffusée en métropole et qui domine à présent les analyses dédiées à l'instrumentalisation pastorale des animaux par les missionnaires. On y voit généralement deux types de scènes : soit un ignatien en train de dompter un ou plusieurs animaux féroces, avec en arrière-plan le même missionnaire baptisant des Indiens, soit un portrait où le Père pose en compagnie d'une ménagerie apprivoisée<sup>2963</sup>.

<sup>2961</sup> BARATAY, *L'Église et l'animal*, op. cit., p. 11-13, 43-51, 70-79, 124-130 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 371-372 ; BARATAY, *Des bêtes et des dieux*, op. cit., p. 16-21, 31-37.

<sup>2962</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 72. « Not to mention the constant risk to which your lives are exposed from the claws of tigers, the bites of serpents, and the weapons and teeth of enemies. Nay, setting aside these things, a soil always damp, as I find yours to be, swarming with gnats and other insects, must unquestionably prove the nursery of diseases. »

<sup>2963</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 178, 180-183 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 380-384, 393-394 ; ce long Moyen Âge thaumaturgique a été souligné par BAPTISTA Jean T., « Cultura e natureza: variáveis do discurso missionário (1610-1650) », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 297-304 ; p. 300 ; WILDE, « Taming Nature », art. cit. ; p. 92, 96-99 ; NECKER, *Indiens guarani et chamanes franciscains*, op. cit., p. 46-52 ; DURÁN ESTRAGÓ, *El Hechicero de Dios*, op. cit., p. 97-98. La gravure suivante est tirée de VASCONCELLOS Simão de, *Vida do venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, taumaturgo do Novo Mundo*, Lisbonne : J. da Costa, 1672. Diverses estampes de ce type ont été promues par la Compagnie, mettant en scène plusieurs animaux.



**Figure 66 : portrait animalier (anonyme) du jésuite José de Anchieta dans sa *Vida* selon Simão de Vasconcellos (1672)**

Toutefois, sous ces apparences avenantes, destinées une fois de plus au public européen, c'est surtout l'instrumentalisation de ces mêmes prédateurs au service d'une « pastorale de la peur » qui a dominé la vie quotidienne des Réductions. Observée par Mónica Martini puis Jean Baptista, elle est associée par eux au recours au châtement physique, à l'infantilisation des Indiens et à la première étape de l'histoire missionnaire, avant 1650, quand les Pères faisaient encore primer le retournement de la faune, contre les Guarani récalcitrants, sur la protection discursive du petit peuple. Or, notre propos vise ici à montrer qu'en réalité, cette rhétorique terrifiante répond à la prise en compte des cadres de pensée guarani et se développe sur le temps long, une fois les missions installées et leur culture chrétienne bien consolidée<sup>2964</sup>. Comme nous l'avons souligné plus haut, les Pères ont réprimé avec une énergie considérable diverses pratiques liées aux animaux et menaçant le projet missionnaire : apostasie permise par les chevaux, mise à mort illégale et dévoration des boeufs, compromissions verbales et physiques avec les oiseaux et le bétail ne sont que quelques exemples parmi bien d'autres<sup>2965</sup>. Face à ces vices très persistants, le recours à une pastorale de la peur animalière était d'autant plus aisé pour les jésuites qu'il constituait déjà, depuis l'époque médiévale, un outil de contrôle efficace, des communautés monastiques d'abord, puis des masses laïques ensuite, par le biais de l'*exemplum*. À la lecture des travaux de Jean Delumeau et de Jean Voisenet, on comprend aisément que les vers, les dragons, les chiens ou les loups qui peuplent les sermons des Ordres mendiants se soient présentés comme une évidence sous la plume des ignatiens, la même tactique étant documentée par Danièle Dehouve,

<sup>2964</sup> MARTINI, « Los guaraníes y los sacramentos », *art. cit.*, p. 184-185 ; BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 11, 124-129. Jean Baptista conclut toutefois son analyse par une invitation à une recherche sur le temps long.

<sup>2965</sup> Voir tout particulièrement notre chapitre 6 sur les pratiques anthro-zoologiques transgressives.



Berenice Alcántara et Perla Chinchilla au Mexique, où la Compagnie s'est employée à créer un champ lexical et un bestiaire démoniaques ayant pour but d'inspirer la peur<sup>2966</sup>.

Le clergé croyait entreprendre en Europe une tâche très comparable à celle que menaient auprès des païens les missionnaires envoyés outre-mer. « Convertir », cela signifie qu'en face de leur projet religieux et de la morale très austère qu'ils enseignaient, les prêcheurs de toutes obédiences trouvèrent une inertie énorme, une résistance passive d'autant plus difficile à bousculer qu'elle s'abritait derrière une pratique religieuse à peu près régulière. La pastorale de la peur, accompagnée ou non de « séduction », renvoie à un public, apparemment docile et néanmoins rétif. [...] Tout se passe comme si la Réforme catholique, à partir du moment où elle est vraiment entrée en action sur le terrain, avait provoqué un durcissement du langage pastoral par souci, bien sûr, d'efficacité<sup>2967</sup>.

Punir et contraindre sont deux registres où l'animal rend d'éminents services au clerc qui cherche à inculquer un certain nombre de règles et de principes au moyen d'une véritable pédagogie de la peur. Il s'agit, en utilisant des bêtes menaçantes ou effrayantes qui évoquent la mort, d'empêcher les membres du clergé de renoncer à leurs vœux ou certains laïcs de s'emparer des biens de l'Église. [...] Ceux qui refusent de se plier aux lois de la vie communautaire ou qui tentent de fuir ses exigences voient surgir devant eux un être féroce, monstrueux ou immonde qui, par la peur et le dégoût, est chargé de maintenir les moines coupables dans une stricte et salutaire obéissance<sup>2968</sup>.

Sous cette identité de méthode entre l'Ancien et le Nouveau Monde se cachent toutefois des objectifs radicalement opposés. En effet, selon Delumeau, la pastorale de la peur européenne visait à sublimer l'angoisse latente de la mort et de l'au-delà en « fabriquant » des peurs « réfléchies » par le clergé, identifiées et codifiées, ayant pour but de se superposer aux peurs « spontanées » et désordonnées des fidèles<sup>2969</sup>. Dans le cas paraguayen, c'est tout à fait l'inverse qui se produit : en l'absence relative d'angoisse existentielle de la part des Guarani, il revient aux jésuites de s'appuyer sur des peurs « spontanées », issues de l'animisme, pour les faire correspondre à celles, « réfléchies », que manipule l'Église catholique depuis des siècles<sup>2970</sup>. Loin de se limiter au moment de fondation des missions, cette stratégie s'est retrouvée, selon nous, au cœur même de l'identité des Réductions et de ce que Guillermo Wilde nomme leur ethnogenèse.

<sup>2966</sup> LE GOFF, « L'exemplum et la rhétorique de la prédication », *art. cit.*, p. 10-11 ; DEHOUE Danièle, « L'adaptation des prêchers d'exemples européens dans la langue nahuatl (Mexique, XVII-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 97-106 ; p. 101-104 ; DEHOUE, *Relatos de pecados*, *op. cit.*, p. 69, 145-183, 276 ; ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « Ventanas al tormento: los *exempla* medievales en el arte para la evangelización », in VELÁSQUEZ GARCÍA Erik (dir.), *Estética del mal: conceptos y representaciones*, Mexico : UNAM, 2013, p. 521-537 ; p. 525 ; CHINCHILLA PAWLING Perla (dir.), *El sermón de misión y su tipología*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2013, p. 44-61.

<sup>2967</sup> DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Fayard, 1983, p. 384, 387. Voir plus spécifiquement les pages 383-385 pour une très frappante comparaison avec l'évangélisation américaine.

<sup>2968</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 380, 385, 395 ; pour une étude plus générale de la problématique des peurs animales, voir BARLOY Jean-Jacques, *La peur et les animaux*, Paris : Balland, 1982.

<sup>2969</sup> DELUMEAU Jean, *La peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles : une cité assiégée*, Paris : Fayard, 1978<sup>1988</sup>, p. 13-17, 21-24 ; DELUMEAU, *Le péché et la peur*, *op. cit.*, p. 369-371 ; DELUMEAU Jean, « La peur et l'historien », *Communications*, vol. 57, 1993, p. 17-23 ; p. 18-19.

<sup>2970</sup> Jean Baptista postule que le perspectivisme a pu servir de terreau à cette « pastorale de la peur » jésuite. BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 10, 117-121. Sur la notion « d'ethnogenèse », voir notre introduction.

En effet, comme l'a démontré Barbara Rosenwein, la peur joue un rôle fondateur dans la création de ce qu'elle appelle des « communautés émotionnelles », c'est-à-dire des groupes sociaux fondés par la prescription de certaines émotions à travers la définition de menaces spécifiques. Comme nous le verrons bientôt, tout Guarani chrétien qui se respecte se doit de redouter les jaguars et les vipères, de craindre d'être dévoré par des crapauds ou encore de croiser un dragon, c'est-à-dire de réagir à ce que Jean Baptista a élégamment nommé des « peurs réduites », spécialement forgées par les Pères à partir de leur connaissance des Indiens<sup>2971</sup>. Des efforts considérables ont de fait été déployés par les jésuites pour signifier à leurs ouailles leur statut de proies du Diable, en utilisant toutes les ressources habituellement mobilisées par la Compagnie dans le cadre de son « économie émotionnelle » propre, passant notamment par l'emploi systématique de la gravure et d'autres « formes visuelles émergentes » faisant la part belle au bestiaire terrifiant et donnant littéralement chair aux monstres cités par les textes en guarani<sup>2972</sup>.

En étudiant ce discours, ses liens avec des dangers réellement documentés dans la pratique et donc sa probable dimension performative, il s'agit pour nous de remettre en cause l'idée selon laquelle la conversion au christianisme et au pastoralisme aurait supposé la « négation du cannibalisme en tant que condition générale du cosmos et mécanisme de reproduction sociale ». C'est en effet ce que postule Carlos Fausto au sujet des Guarani chrétiens, qui auraient été soumis par les jésuites à un processus de « déjaguarification » (*desjaguarificação*) visant à substituer l'amour chrétien à la prédation animiste, en censurant la guerre, le sang et le renvoi aux fauves<sup>2973</sup>. Si ce constat paraît pertinent à propos des Mbyá contemporains, il nous semble erroné en ce qui concerne les Indiens des Réductions qui, bien au contraire, sont quotidiennement mis face aux jaguars et, à travers eux, à un riche éventail de prédateurs terrifiants. Notre corpus

<sup>2971</sup> ROSENWEIN Barbara H., « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, vol. 107, n° 3, 2002, p. 821-845 ; p. 837-839, 842 ; BOQUET Damien, « Le concept de communauté émotionnelle selon B.H. Rosenwein », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, vol. HS 5, 2013 ; ROSENWEIN Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2006 ; BAPTISTA, « Cultura e natureza », *art. cit.*, p. 303. L'histoire des émotions est un champ historiographique en plein essor, dont le croisement avec l'histoire des animaux est promis à un bel avenir. Pour une introduction, consulter REDDY William, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001 ; BROOMHALL Susan, *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres - New York : Routledge, 2016 ; ROSENWEIN Barbara H., *What is the History of Emotions ?*, Cambridge : Polity, 2018.

<sup>2972</sup> HASKELL Yasmin et GARROD Raphaële, « Introduction », in HASKELL Yasmin et GARROD Raphaële (dir.), *Changing Hearts: Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia, and the Americas*, Leyde - Boston : Brill, 2019, p. 1-22 ; p. 1-4, 15-19 ; voir aussi MCLISKY Claire et AL. (dir.), *Emotions and Christian Missions: Historical Perspectives*, Basingstoke : Palgrave MacMillan, 2015 ; WILDE Guillermo, « Regímenes de memoria misional: formas visuales emergentes en las Reducciones jesuíticas de América del Sur », *Colonial Latin American Review*, vol. 28, n° 1, 2019, p. 10-36 ; p. 10-17, 21-27. L'enjeu de l'utilisation des images dans l'évangélisation en général et dans le cadre de la pastorale jésuite en particulier a suscité un nombre considérable d'études, dont nous ne pouvons citer ici que GRUZINSKI Serge, *La guerre des images : de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris : Fayard, 1989<sup>1990</sup> ; FABRE Pierre A., *Ignace de Loyola : le lieu de l'image*, Paris, France : EHESS, 1992.

<sup>2973</sup> FAUSTO, « Se Deus fosse Jaguar », *art. cit.* ; p. 387, 396-401, 404-405. L'auteur évoque la « *negação do cannibalismo como condição geral do cosmos e mecanismo de reprodução social* », un cannibalisme qui aurait été à la base de la cosmopolitique tupi-guarani.

semble de ce point de vue se rapprocher du constat d'Aparecida Vilaça, ayant observé une intensification paradoxale de la prédation chez les groupes animistes récemment convertis au protestantisme. Des cas de chasseurs ayant adopté le pastoralisme mais conservant une vision hautement prédatrice de leurs rapports avec les non-humains sont également bien documentés, par exemple dans le cas des Guajiro colombiens. L'enjeu est par conséquent ici de démontrer qu'une telle reconduction a pu avoir lieu au Paraguay et qu'elle découle paradoxalement de l'action directe des missionnaires<sup>2974</sup>.

Un bon exemple en est ce sermon de Carême imprimé en 1727 par Yapuguay, intitulé « Une femme qui avait tu ses péchés les confesse en public, suite à la vision de démons ayant la forme de singes » (*Una mujer que había callado sus pecados, los confiesa en público, por visión de demonios en forma de monos*)<sup>2975</sup>. Par-delà la reproduction du bestiaire européen, où le Diable est habituellement figuré sous les traits d'un simien imitateur, ce récit prend un relief bien différent si l'on tient compte du fait que le « singe hurleur » *karaja* que le cacique met en scène est surtout un esprit auxiliaire typique des mauvais chamanes et que, par ailleurs, il est réputé violer les femmes et se montrer agressif à l'égard des humains, comme le remarquent aussi bien Lozano que Dobrizhoffer<sup>2976</sup>. On comprend dès lors mieux pourquoi la protagoniste de ce récit, confrontée à cette apparition lors d'une maladie, devient blême, a les dents qui crissent et hurle de terreur à la vue d'un animal qui tente de l'emporter auprès des siens et qu'aucun autre humain n'est en mesure de percevoir. Croyant que c'est la perspective de la mort qui la terrifie, son confesseur tente de l'apaiser, mais la femme lui réplique : « mon Père, ce n'est pas à cause de mes souffrances intolérables que je hurle [...] mais bien parce qu'une file de démons me menacent sans cesse, féroce, ils s'entassent tous sur les bords de mon lit, tels des singes hurleurs à la noirceur hideuse [*karaja apichündai avyharēy aña rysy*] »<sup>2977</sup>. Plus que le Diable, son décès et sa future condamnation, c'est ici le fait d'être réduite au statut de proie, c'est-à-dire de malade, qui suscite la peur de la protagoniste et, par extension, celle du public du sermon. En choisissant de mettre en avant, en termes tout à fait chrétiens, un animal très lourdement connoté du point de vue de l'animisme, sans doute Yapuguay répondait-il ici aux attentes de son public et à sa propre anxiété.

<sup>2974</sup> VILAÇA, « Do Animists Become Naturalists », *art. cit.*, p. 16 ; voir aussi VILAÇA, *Praying and Preying*, *op. cit.* ; PERRIN Michel, « L'animal à bonne distance », in HAINARD Jacques et KAER Roland (dir.), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel : Musée d'Ethnographie, 1987, p. 53-62 ; p. 140-141.

<sup>2975</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. II.74-78.

<sup>2976</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 65-67 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 305 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 282-283 ; FAUSTO, « A Blend of Blood and Tobacco », *art. cit.*, p. 162 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 97. Les « singes hurleurs » ou alouates (*Alouatta*) sont en outre frappés par un tabou alimentaire chez les Guarani. Rappelons que seuls les chamanes « voyants » (*joechakára* chez les Mbyá contemporains) peuvent voir les *tupichúa*, très souvent sous forme de singes. Cf. CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 44, 69.

<sup>2977</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. II.76. « [N]a cheremimborára rasy cheahoséramo ruguái teniko cherasē guitupa kuri cherúva [...] cherupa yvýri chekoty omoynyhē etei karaja apichündai avyharēy aña rysy jo'a jo'a chemombóita avae ». Les *karaja* peuvent effectivement avoir un pelage noir. Nous n'avons pas réussi à identifier un potentiel texte-source européen évoquant un singe, mais la thématique du récit est classique.

Il s'agira donc de « prendre au sérieux » le contenu des textes religieux à notre disposition, en considérant comme nous l'avons fait ailleurs que leur efficacité découle d'une exigence de vraisemblance vis-à-vis du contexte culturel mais aussi anthropozoologique le plus immédiat. Contrairement au cas du singe *karaja*, qui n'apparaît qu'à une seule reprise dans notre corpus, nous privilégierons ici les animaux les plus cités et dont l'impact performatif a sans doute été le plus fort. Ceux-ci forment alors trois groupes, dont les contextes d'apparition textuelle ou visuelle correspondent trait pour trait à la typologie qu'établit Jacques Voisenet à propos du bestiaire monacal médiéval.

L'agression des bêtes a toujours lieu en dehors du monastère, cet espace protégé où l'homme n'a pas à redouter les attaques du démon à condition qu'il en respecte les règles de vie, ou bien au moment de l'agonie, ce terrible instant où l'homme quittant le plan terrestre est particulièrement exposé. Les animaux féroces se présentent donc comme des agents diaboliques qui rôdent aux confins du couvent ou de la vie et s'apprêtent à se jeter sur ceux qui s'en éloigneraient sans en observer la règle et sans se prémunir par la prière<sup>2978</sup>.

Nous serons ainsi amenés à évoquer en premier lieu ces « ennemis du dehors » que représentent les jaguars (*jagua*) et les serpents (*mbói*), frappant tout spécifiquement les apostats osant désobéir aux jésuites en s'éloignant des missions. Nous examinerons ensuite les « ennemis du dedans », *a priori* moins formidables mais tout aussi dangereux en contexte paraguayen et qui se manifestent au sein même du corps des Guarani les plus luxurieux, souvent au moment de leur trépas qu'ils causent par ailleurs : il s'agit ici des crapauds (*kururu*), des mouches (*mberu*) et surtout des vers (*taso*). En dernier lieu seront enfin évoqués les « ennemis de l'au-delà », c'est-à-dire les monstres (*ñemoñangai*) tout droit issus de l'Enfer, mais venus frapper sur terre les Indiens incrédules sous la forme de créatures telles que le dragon (*moñaĩ, teju jagua*) dont l'avatar missionnaire est, paradoxalement, fortement lié à la mythologie guarani. De la sorte, nous confirmerons le primat écrasant de la prédation dans l'imaginaire des Réductions. Le statut de proie imposé au petit peuple vient y compléter, comme en négatif, la position de prédateur revendiquée par l'élite chrétienne congréganiste<sup>2979</sup>. Dans les deux cas, c'est sous l'égide des ignatiens eux-mêmes que la prédation se voit manipulée, intensifiée et reconduite.

### 3.3.1. Jaguars, vipères : ennemis du « dehors »

D'après l'ethnographie contemporaine, le rapport à l'espace des Guarani serait déterminé par la notion de *tekoha* (littéralement, « lieu de vie ») désignant le territoire nécessaire à la survie d'une communauté villageoise. Celle-ci serait-elle-même divisée

<sup>2978</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>2979</sup> Souvenons-nous en effet du conseil de Jean Delumeau quant à l'étude des peurs du passé. « Une telle recherche vise [...] à pénétrer dans les ressorts cachés d'une civilisation, à en découvrir les comportements vécus mais parfois inavoués, à la saisir dans son intimité et ses cauchemars au-delà du discours qu'elle prononçait sur elle-même. » D'après DELUMEAU, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 12.

en trois domaines : d'une part, les foyers et la place municipale (*óga* et *oka*, formant le village ou *retã*), de l'autre les jardins (*kokuu*) et, en dernier lieu, la forêt (*ka'a*). Suivant Diego Villar, la particularité de ce modèle spatial réside alors dans le fait que c'est ici la forêt, et non le village lui-même, qui est pensée comme lieu générateur de normes sociales et, par conséquent, de châtiments pour celles et ceux qui les enfreignent. Dans la mesure où la périphérie sylvestre des établissements humains est placée sous l'égide des esprits-maîtres du gibier, toute erreur de conduite hors de l'espace de vie humain se paye en effet sous la forme d'agressions animales, de pertes d'orientation, voire de l'envoi de maladies dévastatrices au cœur même du village<sup>2980</sup>. Que ces représentations aient ou non découlé de l'influence des missionnaires coloniaux, force est de constater qu'elles répondent fortement à la conception spatiale du clergé européen, héritée des monastères du Haut Moyen Âge. Pour citer à nouveau Jacques Voisenet, ce dernier a souligné comment les moines de l'Ancien Monde avaient organisé le cosmos, à partir des catégories aristotéliennes, autour d'un double modèle concentrique : d'une part, une vision verticale de l'univers opposant ciel divin, terre humaine et sous-sol infernal, de l'autre une lecture horizontale et « obsidionale » de l'espace autour d'une matrice urbaine, chrétienne et domestique, laissant place aux champs puis aux forêts, monts et mers, dominés par la faune, les païens et la sauvagerie. Dans ce contexte, seuls les saints sont en mesure de franchir ces marges hostiles, voire d'y fonder des îlots sous contrôle humain, tandis que toute incursion d'une bête en ville est un signe funeste<sup>2981</sup>. L'exil et la dévoration sont enfin les horizons promis aux pécheurs opposés aux clercs.

Ainsi les monstres, les animaux sauvages et féroces renforcent, par leur déviance, leur insoumission et leur comportement agressif, le « sens » négatif de cette périphérie menaçante à l'avantage d'un centre rassurant et opposent le monde des hommes et de la foi à celui des bêtes et du paganisme. [...] La conception spatiale du Haut Moyen Âge repose sur un ensemble constitué par un centre sacré et un pourtour illimité et assujéti aux influences démoniaques. [...] L'animal féroce incarne le milieu démoniaque qui entoure l'établissement religieux tout en étant le faire-valoir de cet espace de paix<sup>2982</sup>.

Cette spatialisation du Diable et du péché est décisive pour notre propos, car nous la retrouvons telle quelle dans les Réductions paraguayennes, où elle constitue le fondement de la « pastorale de la peur » qui y est développée. Identifié par Graciela Chamorro, Jean Baptista et plus récemment Guillermo Wilde, ce tropisme médiéval a conduit les ignatiens à accentuer la représentation de la forêt (et, à terme, de la chasse) comme des référents funestes, indexés à un « dehors » hostile face auquel les missions

<sup>2980</sup> MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 218 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 407-408 ; VILLAR, « La religión del monte entre los chané », *art. cit.*, p. 151-153, 160-161, 181, 187-188 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 63, 74.

<sup>2981</sup> VOISENET Jacques, « L'animal et la représentation de l'espace chez les auteurs chrétiens du haut Moyen Âge », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 253-280 ; p. 253-258, 265-266, 278 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 31-32 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 336-340, 342, 350 ; mêmes représentations à l'époque moderne selon BARATAY, *L'Église et l'animal*, *op. cit.*, p. 16-20.

<sup>2982</sup> VOISENET, « L'animal et la représentation de l'espace », *art. cit.*, p. 255, 261.

doivent fortifier un espace du « dedans » préservé des démons par la seule autorité des ignatiens. Pour Wilde en particulier, les jaguars et les serpents auraient alors été utilisés par les Pères à l'appui de narrations et d'images visant à créer une série « d'oppositions métaphoriques » binaires entre mission et forêt, présent et passé, Guarani chrétiens et groupes insoumis, la conversion n'annulant donc pas l'horizon de l'infidélité mais la repoussant aux confins du territoire missionnaire<sup>2983</sup>. Avec l'apparition des tiers-lieux intermédiaires, tels que les *yerbales*, les *vaquerías* puis les *estancias*, ce modèle binaire se serait toutefois fragilisé, tout comme l'opposition discursive entre « dedans » pastoral et « dehors » cynégétique. Un nombre sans cesse croissant d'Indiens auraient en réalité fait le choix de franchir les limites du territoire missionnaire et de retourner auprès de leurs parents, des fauves et d'un passé chamanique restant toujours à portée de cheval.

Alors que les jésuites ont tendu à produire une séparation radicale entre l'espace du dedans et l'espace du dehors, du moins dans leurs récits et leurs iconographies officielles, les Indiens ont vécu l'espace comme une réalité perméable où intérieur et extérieur étaient connectés : ils se représentaient la mission comme un lieu qui appartenait à un réseau formé d'autres lieux<sup>2984</sup>.

Cet essor de l'apostasie, particulièrement prégnant à partir du premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, est confirmé par les relevés démographiques des Réductions et touche, comme nous le savons, surtout la décennie 1730, quand les Guarani fuient les missions par dizaines de milliers<sup>2985</sup>. Quelques années auparavant, un mémoire destiné au curé de Santiago évoquait déjà cet enjeu de manière frontale : « [a]fin de remédier aux maux que cause la fuite de quelques Indiens et Indiennes de ce village, on prêtera un soin et une diligence particuliers à les en empêcher, en utilisant tous les moyens possibles [*poniendo todos los medios posibles*] pour frustrer leur départ »<sup>2986</sup>. Si ce défi a bien été mis en avant par l'historiographie, les « moyens » mobilisés par les jésuites afin de remédier à l'apostasie restent méconnus. Or, force est de constater que la multiplication des renvois aux jaguars et aux serpents « du dehors » dans le bestiaire religieux en langue guarani est strictement contemporaine de ces préconisations. Loin de relever d'une simple coïncidence, il semble que l'utilisation de ces bêtes à l'appui d'une rhétorique de la peur ait constitué l'un des principaux leviers psychologiques employés par les ignatiens afin d'éviter la dissolution de leurs missions. Pour en prendre la mesure, il

<sup>2983</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 202 ; BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo, op. cit.*, p. 42 ; WILDE, *Religión y poder, op. cit.*, p. 73-79, 163 ; WILDE Guillermo, « The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries) », in MALDAVSKY Aliocha et AL. (dir.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leyde - Boston : Brill, 2014, p. 175-213 ; p. 178-179, 189, 197, 199, 202-203.

<sup>2984</sup> WILDE, « The Political Dimension of Space-Time Categories », *art. cit.*, p. 206. « While Jesuits tended to produce a radical separation between inner and outer space, at least in their official records and iconographies, Indians experienced space as a permeable reality in which the inside and the outside were connected; Indians represented the mission town as a place belonging to a network of places. »

<sup>2985</sup> Voir notre introduction sur ce point de démographie.

<sup>2986</sup> PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales, op. cit.*, p. 119. « Para obviar el inconveniente que se experimenta en hacer fuga de este Pueblo algunos indios e indias, se pondrá especial cuidado y diligencia en no darles lugar para ello, poniendo todos los medios posibles para atajarles la fuga. » Ce mémoire est destiné à la mission de Santiago en 1722.

faut bien saisir la systématique qualitative et quantitative de ce discours. Certes, des récits de conquistadores dévorés par des jaguars existent dès 1555, sous la plume de Cabeza de Vaca, tandis que Knivet, à la fin du siècle, narre comment ses compagnons ont été décimés par des centaines de serpents venimeux<sup>2987</sup>. On retrouve de tels cas « d'accidents » dans la documentation missionnaire, tels ces miliciens de la campagne de Colonia emportés par des jaguars ou ces nombreux exemples de femmes enceintes ou d'enfants mordus par des fauves ou des serpents et dont le zèle des missionnaires permet d'assurer le baptême ou l'obtention du Viatique avant la mort par hémorragie.

Ces narrations isolées, bien que très récurrentes, n'ont cependant rien à voir avec les 60 Guarani mis à mort par des jaguars au Maracayú que Montoya évoque vers 1630, tandis que près d'un siècle plus tard, ce sont 400 Indiens chrétiens dévorés dans le Paraná et l'Uruguay que les *cartas anuas* énumèrent. Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'Indiens soumis à l'*encomienda* ou d'apostats, tous finissent par se réfugier au sein des Réductions, précisément afin d'échapper à une menace animale qui assume ici le rôle d'événement fondateur de la conversion ou de la réforme des mœurs<sup>2988</sup>. La différence avec les « accidents » évoqués plus haut est donc le profil des victimes, qui n'est jamais laissé au hasard : toujours, ce sont soit des dissidents (des chasseurs invétérés), soit des traîtres (des apostats), soit des ennemis des missions (des curés hostiles aux jésuites ou des Portugais faisant naufrage), soit des étrangers (notamment des Africains) qui se voient dévorés ou mordus<sup>2989</sup>. L'intérêt de ce paradigme ancien, établi dès l'époque de Montoya dans sa *Conquista espiritual*, est son évolution au fil du temps. Ainsi, dans les *cartas anuas*, les chroniques ou les textes religieux du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce ne sont plus, désormais, des adeptes impénitents des excursions en forêt ou des chamanes ennemis du catholicisme qui perdent la vie en dehors des Réductions, mais des vachers oubliant leur devoir de chrétiens et ne quittant plus les *vaquerías* ou encore des déserteurs qui préfèrent la compagnie des insoumis non-guarani ou des Espagnols à la vie en mission.

Parallèlement à cette évolution thématique de la pastorale de la peur, son état le plus ancien, celui du XVII<sup>e</sup> siècle, se voit réactivé par la traduction des chroniques de Montoya et de Del Techo en guarani. Dans les deux cas, les jésuites et les Indiens chargés de la transposition de ces récits ont opéré des coupes importantes ainsi que quelques ajouts, mais la quasi-totalité des morts animales violentes ont été conservées

<sup>2987</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 221 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentaríos », *art. cit.*, p. 27 ; KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1207-1216 ; ANONYME, *Guarinihápe tekokue*, *op. cit.*, p. 3, 127 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 125-127 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 574, 586, 608 ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta [Cracovie]*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 314r ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>2988</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>o</sup> 8v ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 593-594. La fiabilité de cette comptabilité morbide demeure bien entendu sujette à caution.

<sup>2989</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 21v-22r, 71v, 73v, 78r, 82v ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 274-275 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 320 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 110-111, 253-254, 298-300 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 194, 286-290, 539, 543, 569-570, 585, 589-590, 609, 619-620 ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta [Cracovie]*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 267v, 317 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 291 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », *art. cit.*, p. 479.

voire mises en valeur<sup>2990</sup>. Par exemple, la *Conquista espiritual* de 1733 évoque un cas de condamnation en improvisant une glose inédite, insistant sur le fait que « les véritables ennemis de la vie des Indiens tuent et détruisent ceux qui ne craignent pas Dieu et les emportent avec eux en qualité d'esclaves » (*Tupã poybuparẽy ava rekove rupiarete omombaete ijukávo, ha'e tembiaybúramo herabávo*). Le ton est donné. Que lit-on en effet dans ces deux volumes ? Chez Montoya, que la conversion des habitants de Santo Tomé, persistant dans la chasse et le chamanisme, a été causée par une véritable armée de jaguars livrant un long siège qui affame la population jusqu'à l'expulsion des mauvais chrétiens. Chez Techo, à peu-près à la même époque, la mort du jésuite Urtasún est châtiée par une « apocalypse » (*mbabusu*) dans le Guayrá et le Pirapo, où des hordes de « gros fauves anthropophages » (*jagua poro'u guasu*) dévastent les villages indiens. La version guarani du récit de Montoya mérite ici tout particulièrement d'être reproduite dans sa totalité.

Voyez donc combien tous ces gens [les premiers habitants de Santo Tomé] ont fait preuve de désobéissance. Dieu les soumit par la férocité des jaguars. Car les jaguars se mirent à parcourir les *tekoba* des hommes [*mbya rekoba*] tout autant que les forêts [*ka'a*] en les terrifiant [*imondyívo*], et en tuant bien des gens. Ceux-là qui s'étaient cachés loin des Pères, les infidèles qui ne voulaient pas écouter leur parole, c'est comme si les jaguars les poursuivaient. Après avoir été terrifiés à de nombreuses reprises par les fauves [*jagua*], les Indiens fabriquèrent une palissade de bois mais alors les fauves leur donnèrent le siège quatre jours entiers, si bien qu'ils ne les laissaient même pas sortir pour subvenir à leurs besoins. Neuf messes chantées mirent fin à cette cruauté des jaguars [*jaguarete reko aivĩ*] et aux malheurs des Indiens, car les ceux-ci s'humilièrent face à Dieu. Finalement, ils ouvrirent de nouveau leurs oreilles aux paroles des Pères<sup>2991</sup>.

Gare toutefois à la récidive : ayant pu refaire leurs provisions, les habitants de Santo Tomé retournent aux forêts et au chamanisme, de telle sorte que Dieu enflamme à nouveau la férocité des jaguars (*Tupã omoñarõngatu jaguarete hese*) jusqu'à ce que la foi retrouvée des Indiens les exile à nouveau du village (*oipe'a jagua tavaygua hegui imondóvo*). Une troisième apostasie cause enfin un troisième « châtement » (*mboarakuaa*), si grave cette fois que même 200 pièges ne parviennent à venir à bout de l'armée des jaguars. Celle-ci ne lève définitivement le camp qu'une fois les chamanes eux-mêmes expulsés. Certes, le motif de l'armée de fauves causant un siège n'a rien de nouveau au Paraguay car, selon Ruy Díaz de Guzmán, les premières années de la colonie asuncène auraient été marquées par l'attaque de meutes de jaguars, si denses que Salazar et ses hommes n'osaient sortir des palissades de la ville. Il s'agit d'autre part d'un *topos* des chroniques médiévales où, comme l'ont bien démontré Gherardo Ortalli et Fabrice Guizard, les

<sup>2990</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f° 329v ; DEL TECHO, História do Paraguai em guarani, *doc. cit.*, p. 62.

<sup>2991</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f°s 322v-323v. « Chaterõ iporendueyva'ekue meme ko mbya. Tupã omboaguyje jaguarete ñarõ háva pype. Jaguarete rako ojogueroata mbya rekoha rupi, ka'a rupã Hague rupi imondyívo, heta jukávo rano. Ikaraiyva'e Pa'i hegui oñemíva'e, iñe'ẽ renduseharey, ha'éve rami oheka jaguarete. Mbovy katu ava jagua remimondyíkue oñemongora yvyrapu pype, ha'e eguime jagua omomybyta irundy ára guetévo tekotevẽ amo rekávo isẽ haguã me'ẽeymo chupe. 9 misas purahéi pype opa ko jaguarete reko aivĩ ava poriahu rehe, ha'e ava reta ave oñemomĩrĩngatu Tupã upe rano. Pa'i ñe'ẽ rehe ojeapysakávo ko'yte. » Pour la version castillane originale de cet épisode frappant, voir RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 79v-80r.



hordes de loups encerclant des villes sont fréquentes, surtout en temps de guerre<sup>2992</sup>. S'agit-il pour autant dans le cas de Montoya et de Del Techo de simples « oppositions métaphoriques » entre « dedans » et « dehors », comme le suppose Guillermo Wilde ? Le fait que le Père Pedro Lozano consigne dans son histoire de Paraquaria un autre épisode d'invasion de jaguars, empêchant la sortie des habitants des Réductions, vers l'année 1710, semble aller dans le sens d'une véritable actualité de cette menace, que les ignatiens manipuleraient discursivement afin de reproduire, un siècle plus tard, la prouesse supposée par le fait de concentrer et de fixer très vigoureusement les Guarani dans des enclaves urbaines assiégées. La même hypothèse peut être établie à propos des morts massives causées par les serpents, dont Del Techo affirmait déjà au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle qu'ils se multiplient au Paraguay plus vite que les humains et que leur action, combinée à celle des fauves, expliquerait le déclin rapide des Indiens insoumis. Sepp et Dobrizhoffer promettent alors asile et protection aux Guarani néophytes<sup>2993</sup>. Ce dernier tient par exemple ce discours à une famille taruma dont le père a été dévoré.

Par-delà ces affirmations jésuites, disposons-nous d'autres indications tendant à confirmer l'idée que la résurgence discursive (et iconographique, comme nous allons rapidement le constater) des jaguars et des serpents au début du XVIII<sup>e</sup> siècle répond à une menace réelle, frappant les habitants des missions au quotidien ? Si chacune des chroniques insiste lourdement et inlassablement sur ces dangers, d'autres témoignages, moins liés aux Pères, existent<sup>2994</sup>. Il y a par exemple, toujours dans la traduction guarani de Del Techo, la référence au fait que tout Espagnol débarquant en Amérique doit vite devenir familier avec le « vrai être » (*rekoete*, c'est-à-dire la dangerosité) des fauves et des serpents qui peuplent le Paraguay. Il y a aussi les mémoires des tout premiers conquistadores qui, tel Cabeza de Vaca, consacrent un chapitre entier de leurs récits à une attaque de jaguar manquant de leur coûter la vie, tandis que Schmidel et Salazar font figurer un félin et un boa sur leurs armoiries afin de garder mémoire de leur lutte contre la faune locale. On retrouve cette idée chez les Taruma que Sepp essaye en vain de convertir et qui lui rétorquent avoir gagné le droit de vivre en liberté en triomphant depuis des siècles contre des prédateurs innombrables. Il y a enfin le témoignage d'un des évêques de Buenos Aires, le dominicain fray José de Peralta, dont la visite des

<sup>2992</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, op. cit., p. 55-56 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 158-159 ; ORTALLI Gherardo, « Entre hommes et loups en Occident : le tournant médiéval », in BODSON Lilliane (dir.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette et le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège : Université de Liège, 2003, p. 15-32 ; p. 19-20 ; GUIZARD Fabrice, « Le loup, l'évêque et le prince au Haut Moyen Âge : entre préoccupation pastorale et volonté d'ordre », in GUIZARD Fabrice (dir.), *Le loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2009 ; p. 41-48.

<sup>2993</sup> DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 135, 137-138 ; vol. 4, p. 85-86 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 366, 370 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 254-257 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 610-611 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 296-297, 412 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 92.

<sup>2994</sup> DEL TECHO, *História do Paraguai em guarani*, doc. cit., p. 55 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentaríos », art. cit., p. 42-44 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, op. cit., p. 121, 128 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f<sup>os</sup> 4v, 20r-20v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 264-265 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 613-619.

Réductions dans la décennie 1740 manque de tourner au désastre en raison du danger des jaguars, mentionnés dans son rapport à la Couronne. L'obsession pour ces espèces homicides n'est donc pas le propre de la seule Compagnie. Toutefois, les arguments les plus marquants en faveur de leur dangerosité sont d'ordre bien plus pragmatique et répondent à toute une myriade de dispositifs pratiques et lexicaux ponctuant la vie quotidienne au Paraguay, et dont l'importance affleure à la lecture de documents trop longtemps négligés, qu'il s'agisse des textes réglementaires ou même des catéchismes.

Commençons par les jaguars. Dans la foulée de Hans Staden, qui affirmait déjà en 1557 que des chausse-trappes devaient être semées par les Tupi du Brésil afin de protéger leurs villages des fauves, les Réductions mobilisent divers dispositifs pour se prémunir de cette menace. Hors des missions, tous les voyageurs sont tenus d'allumer des feux autour de leurs campements afin d'éviter d'être attaqués de nuit. En cas de confrontation, la présence de chiens doit permettre de gagner le temps nécessaire pour agripper un fusil et se défendre. Si ce n'est pas possible, la seule solution est de monter sur un arbre puis d'uriner sur le félin, provoquant généralement sa fuite. Si celle-ci se produit, l'avantage revient au camp humain car, une fois coursé à cheval, le prédateur est aisément vaincu à coups de *boleadoras*, de flèches ou de lassos. Acculé, il est tué à l'aide de lances. Face à des hordes ou à une multiplication des homicides, on a enfin recours à des pièges, des appâts voire des fosses, dont la description dans les sources coloniales correspond aux techniques encore pratiquées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les Guarani étudiés par les premiers ethnographes, lesquels notent également l'emploi du genipa (principalement utilisé pour les peintures corporelles) comme agent répulsif<sup>2995</sup>.

Les détails de ce type se font plus nombreux encore à propos de serpents, dont Felipe Ferreira Vandervelden rappelle qu'ils constituent une menace plus redoutable encore que celle des jaguars en forêt, dans la mesure où ils sont difficiles à identifier visuellement<sup>2996</sup>. De ce point de vue, un indice est révélateur : la plupart des règlements missionnaires martèlent que tous les jésuites doivent obligatoirement porter des bottes en cuir ou *borveguías*, les hauts-de-chausses (*medias*) à l'européenne étant interdits sauf exemption médicale depuis 1671, cette imposition étant réaffirmée en 1716 par la curie romaine elle-même, suite à des excès en la matière. Il est alors révélateur que le jeune Cardiel, fraîchement débarqué au Paraguay en 1731, souligne que ces bottes noires, « à la hongroise » ou « à la polonaise », sont fort peu populaires car dépourvues de

<sup>2995</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 171 ; RUIZ DE MONTROYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 2v-4v ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 87-88 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 111 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 15r ; LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 37-38 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 357-358 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 207-208 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. I, 292-297 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 31 ; vol. 2, p. 17-18 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 10, 156-158, 243-245, 337 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 251-260 ; AMBROSETTI, « Los indios caingá », *art. cit.*, p. 732-734 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 86 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 80, 82 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2996</sup> FERREIRA VANDER VELDEN, « Entre la serpiente y la arpia », *art. cit.*, p. 54.

doublure et donc très inconfortables. Pourtant, note Cardiel, elles sont vitales, car l'un des missionnaires ayant refusé de les porter a rapidement succombé sous les crocs des serpents. Cet aveu d'une mort jésuite, tout à fait exceptionnel comme nous le verrons plus bas, offre un témoignage éloquent de la magnitude des risques supposés par les ophidiens du Paraguay. Autre signe révélateur : l'interdiction stricte de consommation d'eau de vie dans les Réductions connaît une exception pour les personnes victimes de morsure, raison pour laquelle on continue à en produire malgré l'interdiction de ce breuvage par la Couronne espagnole<sup>2997</sup>. Dans le même ordre d'idées, Sepp indique ne jamais se déplacer sans une grosse croix, qui lui permet si besoin de frapper les reptiles qu'il croise sur son chemin ou de les pousser à mordre le bois, tandis que ses Indiens suppriment la menace. Nous avons également vu que les ignatiens avaient eu recours à divers oiseaux apprivoisés (notamment des échassiers ophiophages *baria*) dans les missions afin de lutter contre la prolifération des vipères, dont le poids semble réel<sup>2998</sup>.

Preuve en est également la quantité impressionnante de pages que chaque texte missionnaire consacre aux contrepoisons, le plus complet d'entre tous étant celui du Père Sánchez Labrador. Outre le nard et la « *pedra de cobra* » connus en Europe, il est ici intéressant de noter que de nombreux ignatiens, à l'image de Dobrizhoffer, croient plus volontiers en la pharmacopée locale inspirée par les Indiens eux-mêmes. Outre l'adaptation de remèdes de l'Ancien Monde au contexte local (on a ainsi recours à des bézoards de tapirs), des cures typiquement animistes sont ici reconduites sous l'égide des jésuites et de leurs infirmiers *kurusuja*, à l'image de l'herbe du faucon (*makagua ka'a*) ainsi nommée car elle est liée à « l'esprit-mâitre » d'un rapace ophiophage, ou encore de la tête et des crocs de l'animal agresseur lui-même, recommandés notamment dans le manuel de médecine *Pohã ñana*, en lien à la croyance guarani relevée par Sánchez Labrador selon laquelle le fait de tuer la cause du mal annule en partie son poison<sup>2999</sup>. Ces préconisations n'étaient en définitive pas contradictoires vis-à-vis des principes de la médecine galénique exercée par les missionnaires. Une fois de plus, on retrouve une

<sup>2997</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 62, 177 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 775 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 96-97 ; GONZÁLEZ DE SANTALLA et TAMBURINI, « Las cartas de los Generales », *art. cit.*, p. 294 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 51 ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f° 11r ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 64 ; CASADO, *Relación exacta*, *op. cit.*, p. 220 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 15-16 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 332.

<sup>2998</sup> Consulter sur ce point notre chapitre 4.

<sup>2999</sup> Premiers remèdes évoqués dès BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f° 18v ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 2v-4v ; JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 372-373 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, *op. cit.*, p. 49-51 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 125-127 ; LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 45 ; ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], *doc. cit.*, p. II.27-32 ; CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 359-364 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 25-28, 300-303 ; vol. 4, p. 91-95 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 43 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, *op. cit.*, p. 26-27 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 231-232, 247, 255-258, 264, 282 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, *op. cit.*, p. 310-327 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, *doc. cit.*, p. 15-16 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 303-311. Ces cures sont toujours pratiquées de nos jours selon MÉNDEZ BARRIENTOS Antonio, *La serpiente en la cultura guaraní*, Santa Cruz : Fundación Yeporaka, 2017, p. 27-55.

partie de ces remèdes et croyances dans l'ethnographie contemporaine, aux côtés des plumes et de la moëlle de perdrix, de diverses résines, de prières curatives et d'un très grand nombre de dispositifs prophylactiques visant à repousser les serpents. Ceux-ci sont aussi présents à l'époque coloniale et ce n'est pas sans surprise que l'on lit qu'un Dobrizhoffer reconnaît porter un croc de caïman ou avoir glissé sous sa selle une peau de cerf traitée à la graisse de jument, deux objets réputés faire fuir les reptiles nocifs<sup>3000</sup>.

En somme, tout semble indiquer que la présence menaçante des jaguars et des serpents ne relève pas du simple du *topos* discursif. En faire le support d'une pastorale de la peur spatiale a-t-il pour autant fonctionné ? Si l'on en croit Jarque, Sepp ou bien Cattaneo, le grand nombre d'Indiens tués par ces animaux révélerait plutôt la situation inverse, à savoir une trop grande insouciance des Guarani face à ces dangers mortels.

Ils ne prennent pas garde de dormir sur un sol très humide, ni dans l'herbe où se dissimulent les vipères, ni dans des champs infestés de jaguars féroces et d'autres animaux nocifs<sup>3001</sup>.

De tristes cas de ce type se produisent presque quotidiennement à Paraquaria, en partie à cause de la grande quantité de ces vipères, en partie à cause des Indiens et de leur négligence : quand ils voyagent, ils se jettent sur l'herbe sans avoir pris la peine de vérifier si un serpent dissimulé pouvait les mordre au cours de leur sommeil, de telle sorte que plus jamais ils ne se réveillent<sup>3002</sup>.

Malgré tant de dangers, nos Indiens n'étaient pas plutôt à terre, qu'ils entraient dans ces bois épais. En un clin d'œil pour ainsi dire, chaque troupe formait devant sa balse [sa barque] une petite place où ils mangeaient et dormaient ensuite avec une sécurité admirable. C'est-là sans doute un reste de leur ancienne manière de vivre et de l'habitude qu'ils avaient autrefois de demeurer dans les forêts<sup>3003</sup>.

Après tout, comme le remarquent bien des auteurs jésuites, à part les notables, et uniquement les jours de fête, personne ne porte de chaussures dans les Réductions et il ne faut donc pas s'étonner qu'autant de leurs habitants meurent empoisonnés par des serpents venimeux. Si, comme le note Casado, la domestication du maté a en partie été motivée par le souhait d'éviter aux Guarani de s'exposer aux fauves des *yerbales* et que, pour Dobrizhoffer, cette menace s'est désormais déplacée dans les *vaquerías*, où

<sup>3000</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 722, 740-741 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 109 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 93, 122, 124 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 60-61, 66, 68, 72, 84, 86 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 24 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 245 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 118-119 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 386-387 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 203 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 279, 299. Parmi ces dispositifs, des chants visant à « donner honte » à la faune nocive (*tĩha*), des ligatures ou encore le recours à des euphémismes, tel le fait de nommer le jaguar *aguara* (« renard ») ou encore *chetuty* (« mon oncle »), mais jamais explicitement *jaguarete*. L'emploi d'amulettes prophylactiques était aussi courant en Europe selon DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 232-243.

<sup>3001</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, *op. cit.*, p. 347. « No reparan en dormir sobre un suelo muy húmedo, ni entre yerbas donde se ocultan las víboras, ni en campos infestados de feroces tigres y otros animales nocivos. »

<sup>3002</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 125-127. « Casos tristes de esta índole suceden casi diariamente en Paracuaria, en parte por la gran cantidad de estas víboras, en parte por la negligencia de los indios que, cuando viajan, se tiran en el pasto sin fijarse antes si no hay una serpiente escondida que los pueda picar mientras duermen, de modo que ya no despierten más. »

<sup>3003</sup> CATTANEO, « Lettres », *art. cit.*, p. 359-364.

les félins dévorent des centaines de bovins, d'équins et d'ovins, faut-il en déduire que les Indiens vivaient dans la peur de ces menaces extérieures<sup>3004</sup> ? À l'encontre du cliché jésuite insistant sur le stoïcisme flegmatique amérindien, le témoignage du corpus en guaraní révèle des préoccupations bien réelles. Nous avons déjà vu que le catéchisme de Yapuguay s'inquiétait du Salut des corps déchiquetés ou déterrés par les jaguars, raison pour laquelle on recouvre toujours les tombes de pierres dans les missions, afin d'éviter ce risque. L'*Explicación del catecismo* disserte aussi sur la possibilité de s'amputer d'un membre sans contrevenir au Cinquième Commandement, dans la mesure où cette automutilation permet de survivre à la morsure d'un serpent. Dans le même ordre d'idées, le premier tome d'*Ára poru* consacre quelques lignes aux causes les plus courantes de mort violente dans les Réductions : la dévoration par un fauve et le venin des ophidiens y figurent en bonne place, dans les champs, en forêt, dans son propre lit, aux côtés de la maladie, la noyade ou le foudroiement. Si les Guaraní ne sont pas soucieux de mourir violemment hors des Réductions, pourquoi dès lors les *Diálogos en guaraní* mettent-ils en scène, lors du voyage d'un groupe d'Indiens vers Santa Fe, les cauchemars qu'ils conçoivent à l'idée de croiser un jaguar ou, pire encore, une femelle protégeant ses petits ? Ces mêmes bateliers ne sont-ils pas terrorisés par le fait de marcher sur des vipères *kyryry'o* ou d'être confrontés à des couleuvres *mbói ñaĩ*, ce qui les pousse à se munir de couteaux, de bâtons et de lances dérisoires ou, comme les jésuites, à se réfugier la nuit sur leurs hamacs ou sur leur barque au milieu des eaux<sup>3005</sup> ?

En vérité, le doute n'est plus permis dès lors que ces inquiétudes se font tout à fait évidentes dans les entrées de la base MYMBA et, notamment, dans les exemples au style direct tirés de conversations réelles. N'oublions pas en effet que nous avons remarqué au début de notre étude une curieuse inflation du renvoi aux jaguars et aux serpents dans le dictionnaire de Restivo, vis-à-vis de celui de Montoya et des *Frasas selectas*<sup>3006</sup>. À la lumière du contexte anthro-zoologique et de son instrumentalisation pastorale par les missionnaires, une telle évolution apparaît désormais très cohérente.

*Aha jepe aete jaguarete pyróre pyahu tape rupi okuava'e chemopirĩ chebohavãngue morãnguévo, chembojeakykuerapaukávo.* Alors que j'étais en route, les traces fraîches d'un jaguar sur le chemin m'ont terrorisé et m'ont donc conduit à changer de voie [*aunque iba me arredraron, haciéndome tomar otro camino, las pisadas frescas de un tigre que estaban en el camino*]<sup>3007</sup>.

<sup>3004</sup> CASADO, *Relación exacta*, op. cit., p. 201, 216 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 68-69 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 221-222, 234, 242, 246 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 1793.

<sup>3005</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.144 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 372-373 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 166 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní [Luján]*, doc. cit., p. 167-180 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 82-83 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 145 ; LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, op. cit., vol. 2, p. 133-134. Sur les défunts dévorés, consulter notre chapitre 7. Les jaguars poursuivent les voyageurs à leur insu selon CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 6r ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 359-364.

<sup>3006</sup> Voir notre chapitre 1 sur ces statistiques.

<sup>3007</sup> MYMBA 1722-1591.

*Terebo emeke, ereñemeẽ teĩ jaguarete upéne, jaguarete rembiáramo eñeremoĩngoteĩne.* Prends garde à ne pas y aller, car tu prends le risque de devenir la proie du jaguar [*mira que no vayas, porque te pones a riesgo de que te bagas presa del tigre*]<sup>3008</sup>.

*Jaguarete cherero'i.* Le jaguar m'a pris dans ses griffes [*el tigre me echó la garra*]<sup>3009</sup>.

*Pejocherepyvohẽ.* Un Indien disait cela, appelant les autres afin qu'ils le libèrent du danger d'être tué par un jaguar [*un indio, llamando a otros para que lo librasen del peligro de ser muerto de un tigre, decía*]<sup>3010</sup>.

*Serĩ serĩ, minĩ ñote jaguarete chejukabavãngue viña, haĩme jaguarete ndachejukái.* Il s'en est fallu de peu, j'étais sur le point d'être tué par un jaguar [*poco faltó, estuve a riesgo de que un tigre me matase*]<sup>3011</sup>.

*Mbói otapeasa chéve.* Une vipère a croisé mon chemin [*una víbora se me atravesó en el camino*]<sup>3012</sup>.

*Ajepope'a raini mbói rebe guipokoka.* J'ai retiré ma main brusquement en touchant la vipère [*rebuí la mano tocando la víbora*]<sup>3013</sup>.

Mis bout à bout, l'ensemble de ces indices plaide pour l'existence, pour citer Delumeau, de « peurs spontanées » indiennes, liées au fait de sortir des missions (en tant que *tekoha* humain) et de se confronter à l'espace hostile dominé par la faune, en forêt (*ka'á*) comme en plaine (*ñu*). Tout l'effort des ignatiens, aidés par leurs auxiliaires guarani, a sans doute résidé dans la superposition de ces terreurs avec le répertoire de « peurs réfléchies » propre au christianisme européen et au bestiaire des clercs. Comme l'a remarqué Jean Baptista, le cas du jaguar et du serpent est ici spécifique, car ces deux prédateurs homicides suscitent des représentations fortement négatives, bien que non totalement dépourvues d'ambiguïté, aussi bien chez les jésuites que chez leurs ouailles. C'est surtout le cas avec les ophidiens, dont la saillance symbolique en Europe était déjà remarquable étant donné leur dangerosité réelle, limitée<sup>3014</sup>. Dans un Paraguay où, à l'image des déserts bibliques, les serpents sont effectivement plus nombreux et plus mortels, il n'est pas étonnant que leur rôle dans la ménagerie missionnaire gagne en protagonisme. Pour certains ethnographes, tels Cadogan et Schaden, les aspects les plus négatifs des reptiles chez les Guarani contemporains seraient d'ailleurs hérités du christianisme et constitueraient de véritables indices d'acculturation : ainsi, les Indiens chrétiens auraient-ils recours aux saints et aux cierges pour exorciser la menace des

<sup>3008</sup> MYMBA 1722-1594.

<sup>3009</sup> MYMBA 1722-1690.

<sup>3010</sup> MYMBA 1722-2121.

<sup>3011</sup> MYMBA 1722-2296.

<sup>3012</sup> MYMBA 1722-1621.

<sup>3013</sup> MYMBA 1722-2361. D'autres occurrences renvoient au fait de piéger le jaguar (1687-2637), de lui tirer des flèches sans succès (1687-2637), d'être pris au dépourvu par lui (1687-2777), de survivre à une attaque (1687-2978) ou encore d'être terrifié par sa tanière (1687-2983). Une entrée seulement évoque le fait de ne plus avoir peur de lui (1722-2175). Les entrées liées au serpent évoquent des rencontres (1687-2634, 2960) et des contre-poisons (1687-2677, 3279, 3445). Montoya mentionne surtout leurs crocs (1640-38).

<sup>3014</sup> BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 102, 106-107 ; BODSON Liliane, « L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 525-548 ; p. 525-526.

ophidiens, tandis que les partisans du chamanisme attribueraient précisément à l'essor de la dévotion chrétienne la multiplication des attaques mortelles dues aux serpents<sup>3015</sup>.

Quoi qu'il en soit, la mythologie guarani contemporaine, la seule étant vraiment à notre disposition, indique deux créations serpentines séparées. D'une part, le premier des reptiles, le *mbói yma*, voit le jour dans les temps mythiques et se voit défini comme un être « souillé », à l'origine de tous les serpents actuels, qui en sont l'image. Ceux-ci sont, d'autre part, créés soit par le cadet des Jumeaux, soit par le décepteur Charña, qui auraient échoué à imiter des inventions bénéfiques (l'anguille dans certaines versions, le cierge dans d'autres). Négatif dès son origine, le serpent n'en est pas moins un être ambivalent, car il reste un puissant « esprit-maître », régnant sur les eau là où le jaguar domine la terre et l'aigle-harpie les cieux. Manipulé par les chamanes, qui le détournent aux dépens de leurs victimes, il est aussi réputé persécuter les jeunes filles ayant leurs premières menstruations, ce qui justifie la pratique de la réclusion rituelle<sup>3016</sup>. Or, de ce point de vue, aussi bien ces rites de passage féminins que la terreur liée aux attaques chamaniques sont bien documentées par les jésuites de l'époque coloniale. Nous avons déjà évoqué l'épisode de la femme enlevée et violée par un serpent aquatique que narre Montoya. Sa *Conquista espiritual* décrit aussi le cas d'un Indien attaqué en rêve par des vipères, persuadé de mourir et ne retrouvant la paix qu'après avoir reçu un remède réel contre leur poison. Assimilé à une agression démoniaque, cet épisode a fait l'objet d'une censure notable dans la traduction de la chronique de Montoya en guarani<sup>3017</sup>. Que ce soit dans les sources coloniales ou à l'époque contemporaine, avec ou sans impact du christianisme, le serpent est un animal redouté, raison pour laquelle il n'est pas consommé en dehors de pratiques cynégétiques dangereuses, visant à aiguïser les sens des chasseurs, tandis que les motifs de ses écailles sont repris dans la vannerie et la céramique pour s'attribuer les attributs physiques des reptiles<sup>3018</sup>. Remarquons enfin que, contrairement au reste des animaux sauvages, le serpent ne fait pas l'objet d'une

<sup>3015</sup> SCHADEN, « Aculturação indígena », *art. cit.*, p. 139 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 32 ; SCHADEN, « A religião guaraní », *art. cit.*, p. 22.

<sup>3016</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 117, 138 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 22 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentais*, *op. cit.*, p. 82, 88, 112 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 29 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 85-86 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 35, 70-71 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 229, 253 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 53-54 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 243 ; VILLAR, « La religión del monte entre los chané », *art. cit.*, p. 154-155 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 186, 202-203 ; GODOY Gustavo et CARID Miguel, « A diferença que faz a diferença: originais e cópias guaraní-mbya », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 102, n° 1, 2016, p. 105-128 ; p. 107, 109, 112-113 ; MÉNDEZ BARRIENTOS, *La serpiente en la cultura guaraní*, *op. cit.*, p. 3-4, 27-55, 69-89, 93-101.

<sup>3017</sup> Sur ce rapt, voir notre chapitre 6. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 14r, 71v ; CHOMÉ, « Lettre du Père Ignace Chomé », *art. cit.*, p. 202 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 397-398 ; voir aussi MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 140-141, 147-152.

<sup>3018</sup> MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », *art. cit.*, p. 6 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 118-119 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 60 ; MÉNDEZ BARRIENTOS, *La serpiente en la cultura guaraní*, *op. cit.*, p. 27-55, 59-65. Selon Diego Villar, « [e]l único animal cuya valoración parece ser maligna en términos absolutos, con el cual cualquier comunicación es imposible, es la serpiente. En términos genéricos, la serpiente es considerada como un agente de daño y de enfermedad. » VILLAR, « La religión del monte entre los chané », *art. cit.*, p. 167, 182.

restriction rituelle en matière de mise à mort. Au contraire, tout reptile croisé peut être légitimement tué, mais ses crocs doivent être retirés et ses os brûlés afin d'éloigner les autres ophidiens, autant de pratiques déjà bien documentées au sein des Réductions<sup>3019</sup>.

Du côté du christianisme, il n'est pas nécessaire de revenir sur les liens intimes du serpent et du Diable depuis la Genèse, la culture des clercs l'associant de plus en plus, au fil des siècles, à des figures féminines tentatrices<sup>3020</sup>. Si les bestiaires médiévaux évoquent une grande quantité d'espèces, souvent légendaires, c'est ici l'aspic, la vipère venimeuse, qui a servi aux jésuites de gabarit pour penser les serpents paraguayens. Ils évoquent en effet prioritairement le serpent à sonnettes, extrêmement venimeux, ainsi que la vipère *kyryry'o*, la seule espèce se distinguant véritablement dans le corpus en guarani, où l'appellation générique *mbói* est très majoritaire. Moins visible, la couleuvre (*mbói guasu*), dépourvue de poison, est malgré tout démonisée en étant investie d'un pouvoir d'attraction sympathique de ses proies, que tous les chroniqueurs évoquent à la suite de Nieremberg. C'est donc sans surprise que l'*Educación cristiana* de Providence rapproche le Diable d'un « serpent astucieux » (*mbói kara katu*), dont les sermons de Paris expliquent la malédiction dans la Genèse. Selon Cardiel, les danses liturgiques des missions évoquent la lutte de saint Michel et de Lucifer en représentant ce dernier recouvert d'une armure à serpents<sup>3021</sup>. Rares sont alors les textes mettant en avant les quelques aspects bibliques positifs du reptile, à l'image de l'*Educación cristiana* de New York ou du premier tome d'*Ára poru*, rappelant ainsi que la couleuvre a la sagesse de protéger sa tête par son corps lorsqu'on la frappe, conduite qui, depuis saint Augustin, incarne l'ascétisme exemplaire<sup>3022</sup>. Nieremberg a beau associer la longévité du serpent et sa faculté de régénération à l'éternité (*similitudo* sans doute frappante, car les artisans guarani ont fait le choix de l'illustrer), le répertoire ophidien missionnaire est péjoratif. La représentation dominante est en effet celle qu'un copiste a ajoutée aux chapitres

<sup>3019</sup> Voir par exemple SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 125-127 ; comparer avec BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 79.

<sup>3020</sup> ROWLAND, *Animals with Human Faces*, op. cit., p. 14-17, 142-147, 157-158 ; BODSON, « L'évolution du statut culturel du serpent », art. cit., p. 530 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 163, 165 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 93 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 94-101 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 201-203. Comme le résume Michel Pastoureau : « [l]a vipère est l'être le plus vil et le plus fourbe qui soit au monde ».

<sup>3021</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 2v-4v ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 372-373 ; ANONYME, Homélie et instructions religieuses, doc. cit., p. 302 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>o</sup> II.59 ; LOZANO, *Descripción corográfica*, op. cit., p. 46 ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 359-364 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 164-167 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 25-28 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 70-72 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, op. cit., p. 230-255 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 286-289, 292. Pour ce dernier, « [t]he kyryry'o terrifies the bravest with its very aspect. The size and colours of its body, and the strong poison it contains, are the occasion of this terror. » Pour une présentation de ces espèces, se reporter à MÉNDEZ BARRIENTOS, *La serpiente en la cultura guaraní*, op. cit., p. 7-23, 27-55.

<sup>3022</sup> ANONYME, Homélie et instructions religieuses, doc. cit., p. 227 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], doc. cit., p. 148-149 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 95-96 ; BODSON, « L'évolution du statut culturel du serpent », art. cit., p. 527, 529 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 192 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 94-101. Ces connotations positives des serpents sont anciennes (et liées par exemple à l'épisode du Serpent d'airain de Moïse ou à la prédication christique) mais elles ont été considérablement minorisées au fil du temps.



du catéchisme de Yapuguay relatifs à la Genèse : le serpent est avant tout l'être qui a jadis tenté Adam et Eve et qui punit depuis l'humanité par son venin tout en étant lui-même condamné à ramper et être exterminé, comme Lozano se plaît à le rappeler<sup>3023</sup>.



Figure 67 : la couleuvre comme *similitudo* de l'éternité dans la *Diferencia guarani* (1705)

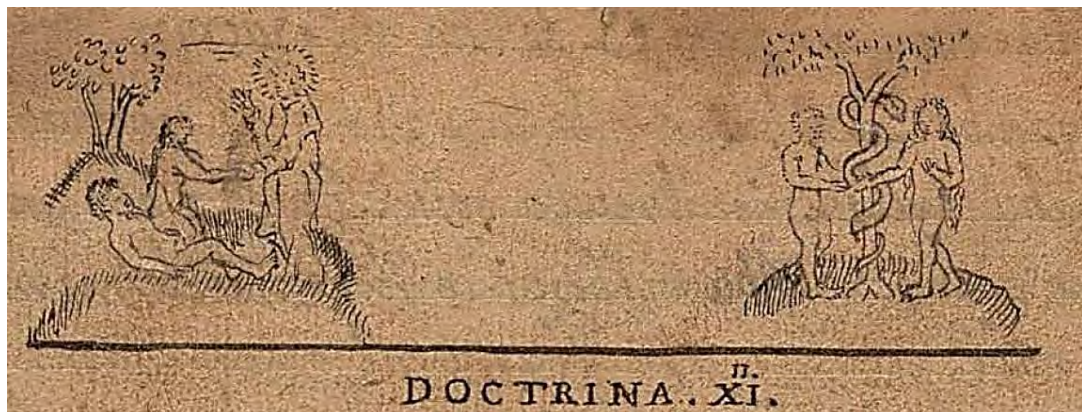


Figure 68 : le Serpent de la Genèse dans l'*Explicación* manuscrite de Yapuguay

Le propos symbolique lié au serpent se divise en réalité en trois grands axes, extrêmement négatifs et présents dans quasiment tous les ouvrages religieux à notre disposition. Le premier consiste à incarner le péché sous les traits d'une vipère mortelle qu'il faut fuir, qui se reproduit très rapidement et qui apparaît sur le chemin du dévot ou à la faveur de l'obscurité. Suivant ce discours, pécher revient à dormir sur des aspics ou à plonger la main parmi eux. Dans un des sermons dominicaux de Paris, ce danger est même personnalisé, un serpent-péché prenant la parole pour affirmer au public qu'il mord volontiers les Indiens et Indiennes de tous âges, en tous lieux, leur mort étant inévitable<sup>3024</sup>. La deuxième lecture symbolique est mise en scène dans ce même sermonnaire, où l'une des homélies dominicales affirme que tous les ophidiens ne sont pas homicides, certains se contentant d'endormir les sens de leurs victimes, comme le

<sup>3023</sup> Pour ces deux illustrations, consulter NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. I.34-35 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [manuscrit]*, *doc. cit.*, p. 47. Sur la malédiction du Serpent, LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 45 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 309-317.

<sup>3024</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. I.14, V.16, 62 ; ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, *doc. cit.*, p. 62-64, 173 ; ANONYME, *Sermons on Saints Days*, *doc. cit.*, p. 118 ; ANONYME, *Homélies et instructions religieuses*, *doc. cit.*, p. 271, 296, 306 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [New York]*, *doc. cit.*, p. 59, 144, 158, 163, 168-169, 186-187, 194 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires]*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 46r, 143v, 157v ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 5, 134-135, 211, 219, 257, 321, 373-374, 432-433 ; vol. 2, p. 234-235, 240.

font la luxure, la mondanité, l'orgueil, autant de vices comparés ailleurs à des verres de vin ou à des banquets où sommeillent une vipère. Suivant la rhétorique misogyne typique des clercs médiévaux, les femmes sont tout particulièrement vues comme des *kyryy'o* causant rapidement la perte des luxurieux<sup>3025</sup>. Dans le même ordre d'idées, un dernier axe insiste sur le serpent comme image de l'hypocrisie cruelle, puisque le reptile est réputé sourire en mordant, tandis que les vipères tueraient leurs mères en perçant leur ventre à la naissance. Certains chroniqueurs, comme Casado, incluent ce *topos* au niveau de la description de la faune paraguayenne, dont les serpents multicolores sont aussi beaux que mortels, et donc trompeurs<sup>3026</sup>. Mais c'est Vázquez qui, glosant saint Jean-Baptiste, s'empare le mieux de ce lieu commun, dans un sermon où il assimile les fils de caciques orgueilleux à des Pharisiens et à des serpents perfides, célébrant leur *arakuaa* sous une modestie feinte, une critique visant sans doute les congréganistes<sup>3027</sup>.

« Voici que vous venez écouter mon sermon, fils de serpents [*mbói ra'y reta*], car en vérité vous êtes des fils de serpents, vous vous comportez tels des serpents et, Pharisiens, les serpents sont vos ancêtres, vos pères ». Vous dit-il. « Malheureux, votre conduite désastreuse ne s'écarte en rien de celle de vos pères, c'est comme si vous faisiez montre de votre *arakuaa* supérieur parmi vos semblables, comme le font sans cesse vos pères. Pourquoi les serpents, vos pères, s'exhibent-ils donc de la sorte ? Les serpents, vos pères, ont en effet énormément d'*arakuaa* : voyez- donc que quand nous nous approchons d'eux, ils se font minuscules en face de nous, comme s'ils nous honoraient tout à fait. Bien vite ils se recroquevillent, comme s'ils s'humiliaient devant nous, comme si les serpents, vos pères étaient vertueux de la sorte ». Dit-il. Toutefois, ce n'est pas par vertu que les serpents s'humilient faussement de la sorte. Car, dans leurs cœurs, ils ont une inimitié si grande qu'ils ne veulent que mordre et tuer. [...] Voilà quelle est votre conduite, si mauvaise, face à vos prochains [en les honorant, tout en les calomniant]<sup>3028</sup>.

En somme, comme le synthétise Insaurrealde et, avec lui, d'autres sermons ou manuels de dévotion en guarani, le serpent incarne surtout le péché et, tout comme on détruit systématiquement les reptiles, il doit être exterminé, lui et les hautes herbes où il niche (les mauvaises habitudes), tout Indien vicieux devant accourir auprès de

<sup>3025</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani], op. cit.*, p. III.65, 73-74, V.16 ; ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 303 ; ANONYME, Educación cristiana [Providence], *doc. cit.*, f<sup>o</sup>s 59v, II.32v-33r ; ANONYME, Educación cristiana [Paris], *doc. cit.*, f<sup>o</sup> 59v ; ANONYME, Kwatia imomokoinda [New York], *doc. cit.*, p. 34-35, 72, 158, 163 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva, op. cit.*, vol. 1, p. 370-372 ; vol. 2, p. 291, 302.

<sup>3026</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva, op. cit.*, vol. 1, p. 118-119, 243-245, 248-251 ; CASADO, *Relación exacta, op. cit.*, p. 209. Cette représentation est clairement minoritaire vis-à-vis des deux autres.

<sup>3027</sup> Consulter en complément nos chapitres 5 et 8.

<sup>3028</sup> ANONYME, Kwatia imomokoinda [Buenos Aires], *doc. cit.*, f<sup>o</sup>s 33v-34r, mais également 37r-40r, 124r-125v, 133r. « “Peju panga cheñemoñe'ẽ rendúpa mbói ra'y reta”, he'i peẽme aipova'e, “Fariseos”, he'i, “mbói ra'y reta niã peẽ mbói reko rerekuáramo peikóvo, mbói pendúva, mbói penamoĩ”, he'i. Ndapejaví tekaturí pendúva reko reko'a'u peikóvo mburu, pearakuaa katupyryve vérami pendapicha pa'ũme peikóvo hembiecharamo pendúva reko reko a'u rerekóvo. Marã rami panga mbói pendúva rekóni ase guecharamo ra'e. Mbói pendúva niã ijarakuaa katupyryvete etei vérami oikóvo. Chatepako ojeupe ñandevahẽ ramóve oñemomĩritei ñandéve ñande mbojeroviaetévo nunga. Kurime ojeapakua oĩna ñandéve oñemomĩrite hápe vérami, imarãngatúve vérami aipórami oikóvo mbói pendúva”, he'i. Na omarangatu hápe ruguã mbói aipórami oñemomĩría'u oikóvo. Ha'e aete opy'ápe agueroko ñoamotarey háva tuvichaveva'e, oporosú'u potase oporojukávo. [...] Aiporamietei niã peiko iko a'u pendapicha pichára upe [...] »

son jésuite pour se confesser, comme il le fait lorsqu'il a été mordu par une vipère<sup>3029</sup>. À sa fonction de dissuasion spatiale, le serpent superpose donc une finalité didactique visant à donner sens à la notion de péché mortel et à ses conséquences, sous la forme d'un animal lui-même concrètement mortel dans les Réductions. Le même constat est valable pour le jaguar, à ceci-près que celui-ci représente aussi les ennemis humains des Indiens chrétiens, insoumis et chamanes en premier lieu. Ce n'est pas un hasard si Sepp affirme que « les pauvres Indiens [...] n'ont quasiment aucun autre ennemi qui celui-ci en particulier » (*los pobres indios [...] casi no tienen otro enemigo que precisamente éste*)<sup>3030</sup>.

Ce point de vue figure en effet dans l'ethnographie contemporaine, dont tous les relevés pointent le fait que le fauve constitue l'espèce endémique la plus crainte. Outre la valeur cataclysmologique du Jaguar bleu, que nous avons déjà mentionnée, la mythologie guarani en général et le cycle des Jumeaux en particulier narrent en détail comment l'humanité a mis fin aux temps mythiques en lançant une vendetta sans fin contre les jaguars, un groupe cannibale ayant dévoré la génitrice des Jumeaux et adopté ces derniers, avant qu'ils ne découvrent leurs origines, se révoltent et exterminent les fauves. La survie d'une femme enceinte aurait alors donné naissance aux félins post-mythiques<sup>3031</sup>. Comme l'ont remarqué de longue date Alfred Métraux ainsi qu'Isabelle Combès, cette lutte fratricide explique pourquoi les anciens Tupi-guarani pratiquaient la mise à mort rituelle des jaguars, sous la forme de véritables exécutions, et offraient leurs crocs ou leurs griffes aux jeunes garçons, pour en faire des guerriers sanguinaires. À l'image des serpents, les jaguars sont enfin des esprits-mâtres prompts à prendre le contrôle des humains et dont la chair demeure tabou sauf en contexte cynégétique et guerrier. Aujourd'hui encore, le zoonyme *jaguarete* est donc proscrit chez les Mbyá, qui ont recours à des euphémismes (« renard » *aguara*, « minou » *vivi* ou bien encore « mon oncle » *chetuty*) afin de l'évoquer. Ils prennent aussi spécifiquement garde aux augures

<sup>3029</sup> ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 258-259 ; ANONYME, Kwatia imomokoïnda [New York], *doc. cit.*, p. 18 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 303-305, 351. Les occurrences du poison ophidien et de son rapprochement avec le péché sont également nombreuses dans la base MYMBA. Voir par exemple 1640-463, 1060-1062 et 1687-2677, 2752, 2941, 3279, 3445, puis 1722-1653, 1724, 1891, 2083, 2301. L'entrée 1687-2681 est tout particulièrement intéressante en ce qu'elle révèle l'utilisation de la sorcellerie pour faire en sorte qu'un tiers soit mordu.

<sup>3030</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>3031</sup> AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 732-734 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 34, 9, 69, 58-60, 118-119 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 54, 64-67, 205, 210-212, 221-223, 227 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 162, 166, 270 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 70 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 33, 51, 73-77, 85, 134, 147, 165-168 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 49 ; CADOGAN, « *Takua rendy-ju guasu* », *art. cit.*, p. 77-79 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 38-39, 74 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », *art. cit.*, p. 97-98 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 231 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, *op. cit.*, p. 50-52, 75-78 ; MELIÀ, « La experiencia religiosa », *art. cit.*, p. 394-395, 417 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, *op. cit.*, p. 22, 83-91, 101-103, 110-116, 137-140, 221-222 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, *op. cit.*, p. 135-141 ; FAUSTO, « A Blend of Blood and Tobacco », *art. cit.*, p. 162-163 ; FAUSTO, « Feasting on People », *art. cit.*, p. 507-510 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 27, 54, 58-59, 112-113, 119-121 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 150, 233-234, 281, 284, 288 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 181-184, 196, 198. Comme nous pouvons le voir, le jaguar est sans doute l'animal qui a le plus attiré l'attention des ethnographes et qui continue de le faire, en dépit de la disparition progressive de cette espèce.

aviaires indiquant la présence du prédateur, comme nous l'avons déjà relevé plus haut. Cause de *jepota* par excellence, le jaguar forme le paradigme de l'être *avaete*, « horrible ».

Dans les sources coloniales à notre disposition, cette inimité transparait dans diverses pratiques, telles que la coutume de ficher la tête des jaguars tués sur des piques à la lisière des champs, ou encore dans la traduction de la *Diferencia* de Nieremberg, où le mépris du Christ est rendu en guarani comme le fait de le traiter en jaguar, c'est-à-dire en ennemi<sup>3032</sup>. Si le fauve est clairement négatif ou du moins fort ambigu dans les représentations guarani, son interprétation par les jésuites est plus complexe que celle du serpent car, contrairement à lui, il ne renvoie pas à un référent européen pouvant être transposé directement. Les études de Rowland, Voisenet et Pastoureau consacrées aux bestiaires médiévaux soulignent en effet le primat des bêtes féroces exotiques et européennes dans la ménagerie cléricale, toutes dotées d'une symbolique propre, dont le jaguar semble être l'héritier multiple et souvent contradictoire : d'une part le lion à la fois noble et christique, roi des animaux volontiers tyrannique, de l'autre son alter-ego démoniaque, le léopard tacheté et destructeur issu des noces adultères de la lionne et du pard, en troisième lieu le loup cruel et vorace, hérétique, puis le tigre astucieux, rapide, furtif et destructeur, sans négliger la hyène nécrophage, le lynx à la vue acérée ou encore la panthère fascinant les autres animaux par son haleine et s'accouplant avec le pard, sanguinaire<sup>3033</sup>. Si, comme nous l'avons vu, les auteurs coloniaux préfèrent le mot *tigre* pour désigner le jaguar, les termes *león* (plus souvent lié au puma ou *jagua pytã*) voire *leopardo* lui sont parfois associés. Lozano prétend en outre qu'il y a des léopards au Paraguay et qu'ils sont la progéniture hybride des pumas et des jaguars. L'intérêt pour nous est de remarquer que le jaguar cumule ici des traits négatifs segmentés en Europe dans divers fauves qu'il synthétise de manière inédite : ainsi, selon notre base MYMBA, il est à la fois féroce (comme le léopard), sournois (comme le tigre) et cruel (comme le loup), tandis que les chroniqueurs insistent sur ses tendances nécrophages (comme la hyène) ou sur sa rivalité constante avec le fourmilier (*oso hormiguero*, ce qui n'est pas sans évoquer l'inimité supposée du lion avec l'ours, autre roi des animaux)<sup>3034</sup>.

Cependant, comme l'a remarqué Karin Vélez dans une étude pionnière, bien plus qu'au tigre, dont il hérite du nom en castillan, c'est surtout au loup que le jaguar est comparé et ce, bien que les jésuites n'aient que très exceptionnellement recours au terme *lobo* pour le désigner. Ce rapprochement tient sans doute au souvenir de ce que

<sup>3032</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 261 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. II.92. Nous le verrons, le jaguar est en effet systématiquement rapproché des Juifs ayant tué le Christ.

<sup>3033</sup> ROWLAND, *Animals with Human Faces*, op. cit., p. 116-125, 131-133, 149-152, 161-167 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 54-62, 69-70, 75-78 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 70-73, 58-63, 73-79.

<sup>3034</sup> De bons exemples de ces parallèles chez BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f<sup>os</sup> 12r, 18r, 141v ; LOZANO, *Descripción corográfica*, op. cit., p. 40 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 212-213 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 66-67 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 243-245 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 289, 292-297. Voir notre chapitre 1 sur ce point ainsi que MYMBA 1687-2758, 2895, puis 1722-1514, 1557, 1620, 1688, 1808, 1853, 2000.

Gherardo Ortalli nomme « l'invention » médiévale du loup anthropophage, ayant eu lieu dans un Haut Moyen Âge en crise politique et démographique, où la forêt gagne du terrain et, avec elle, la faune la plus hostile, ce qui a conduit les clercs à repenser le loup antique, autrefois perçu comme un simple prédateur des troupeaux, pour en faire un tueur d'hommes démoniaque, si bien « [qu']avec le loup, nous sommes vraiment à la limite de la disparition presque totale des connotations positives ». À la fois image des hérétiques et incarnation du châtement divin lorsqu'il prend la forme d'armées de fauves, son symbolisme correspond donc implicitement, mais très exactement, à celui que les missionnaires tentent de diffuser par le biais du jaguar<sup>3035</sup>. Dans les deux cas, les sociétés européenne et américaine se livrent à de vraies « guerres », afin de défaire un ennemi perçu comme une menace existentielle et ce, bien que là encore le risque réel représenté par les jaguars paraguayens semble avoir été bien supérieur à celui que pouvaient supposer les loups européens à l'époque moderne. Notons également que les moyens techniques de lutte contre les uns et les autres sont les mêmes. Pour toutes ces raisons, c'est très rarement que le jaguar est connoté positivement dans le corpus religieux en guarani : ainsi l'*Educación cristiana* de Providence en fait un quasi-lion doté d'une « couronne de plumes » (*paragua*) mais détrôné par la Vierge, tandis que *Ára poru* traduit une parabole biblique relative au léopard, ne pouvant pas plus changer son pelage tacheté que l'Africain (*kamba*) sa peau noire, en faisant référence au jaguar. Plus curieusement, le catéchisme de Yapuguay rapproche Jésus gardant ses fidèles du fauve paraguayen ne lâchant jamais sa précieuse proie, à l'image de l'artisan tenant aux beaux vêtements qu'il vient de tisser. Mais il ne s'agit là que d'exceptions, tout à fait isolées<sup>3036</sup>.

L'élément le plus marquant est en effet ici le fait que tous les ennemis, réels ou mythiques, des Indiens chrétiens, sont dits être dotés d'un « cœur de jaguar » (*jaguarete py'a*), ce qui vaut aussi bien pour Caïn tuant Abel que pour les infidèles martyrisant les jésuites et, surtout, pour les Juifs ayant tué le Christ, dans les sermons sur sa Passion. C'est donc tout logiquement que la littérature de dévotion rapproche les démons de jaguars devant être repoussés par la foi, tandis que le péché doit être mis à mort quand il est petit et vulnérable, comme la progéniture des félins. Derrière cette démonisation du jaguar (encore palpable dans la mythologie guarani actuelle, où il est tantôt opposé

---

<sup>3035</sup> VÉLEZ, « By Means of Tigers », *art. cit.*, p. 776-780, 802-806 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 63-64, 113, 120, 168-169 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 53-54, 212 ; ORTALLI Gherardo, « Animal exemplaire et culture de l'environnement : permanence et changement », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 41-50 ; p. 44-48 ; ORTALLI, « Entre hommes et loups en Occident », *art. cit.*, p. 17, 20-22, 24-29 ; GUIZARD, « Le loup, l'évêque et le prince », *art. cit.*, p. 41-42, 48-51. La référence sur ce sujet reste MORICEAU, *Histoire du méchant loup*, *op. cit.* ; sur les moyens de lutte péninsulaires, MACÍAS CÁRDENAS Francisco J., « El miedo al lobo en la España del siglo XVIII », in RUBIO PÉREZ Laureano et PÉREZ ÁLVAREZ María J. (dir.), *Campo y campesinos en la España moderna: culturas políticas en el mundo hispánico*, Madrid : Fundación Española de Historia Moderna, 2012, p. 859-870 ; p. 861-862, 864-870 ; MORGADO GARCÍA, *La imagen del mundo animal*, *op. cit.*, p. 234-240. Il faudrait réaliser une comparaison exhaustive des campagnes de chasse aux loups et aux jaguars.

<sup>3036</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>o</sup> II.51r-51v ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 316 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. I.55.

à *Tupã*, tantôt à Jésus lui-même), il faut sans doute voir l'ombre des chamanes et de leurs menaces lycanthropes, que les ignatiens continuent à évoquer en manipulant sur le temps long la peur qu'ils inspirent<sup>3037</sup>. L'exemple le plus clair en est la manière avec laquelle les traducteurs de Nieremberg ont, dès les premières pages de leur adaptation, inséré une brève *similitudo* ayant également valeur d'*exemplum*, en narrant comment un « petit animal » (*mba'e mymba mĩrĩ*) est dévoré par un fauve après s'être aventuré, seul et de nuit, en forêt, où il est attiré par la lueur des yeux du jaguar, qui le dépèce. Le fait que les graveurs indiens aient illustré cet épisode en ayant donné les traits d'un âne à la victime animale est intéressant, car nous avons déjà eu l'occasion de voir que les jaguars affectionnaient particulièrement ces équidés et les attaquaient bien de nuit<sup>3038</sup>. Mais sous ce tableau de mœurs local se dissimule à la fois une véritable lupinisation du jaguar (le loup étant réputé avoir des yeux brillants et paralyser sa proie si elle croise son regard ; une superposition avec le lion est aussi possible, puisque la Bible l'oppose souvent à l'onagre, un âne sauvage) et, probablement, une mise en abyme de la peur des attaques chamaniques, puisque l'anthropomorphisation du baudet ne fait aucun doute et se prête sans difficultés à une lecture perspectiviste, où sa pétrification revêt les attributs de la capture du point de vue d'un être humain par un de ses ennemis<sup>3039</sup>. Voyons comment cette scène a été racontée en guarani, puis illustrée par une estampe.

Ne voyez donc pas ce petit animal qui fait l'idiote ? Il fait nuit noire, et les yeux de ce jaguar n'ont de cesse de briller. À cause de leur beauté très fautive, il [l'âne] s'en rapproche, ignorant ce qui l'attend. Le jaguar, lui, le voit venir à lui et se tapit encore et encore, afin de se jeter sur ce petit animal et de le terrifier à l'aide de ses longues griffes acérées, puis de le mordre à plusieurs reprises avec ses crocs énormes, en le dépeçant enfin en plusieurs morceaux. Ainsi, les belles apparences des choses terrestres sont comme une image, qui n'a de cesse de nous tromper, pauvres malheureux, en nous traînant vers le Diable notre ennemi [*amotareĩmbára*] et en faisant de nous sa véritable, sa future proie<sup>3040</sup>.

<sup>3037</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. V.40-41 ; ANONYME, Homélie et instructions religieuses, doc. cit., p. 195, 281, 285 ; ANONYME, Educación cristiana [Providence], doc. cit., f° II.9v-10r ; ANONYME, Kuatia imomokoĩnda [Buenos Aires], doc. cit., f° 61v ; ANONYME, *Manuale*, op. cit., p. 151 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.86, voir également le sermon sur la Passion non paginé ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. I.41 ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f°s 257v, 288v, 289v, 331r ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 322.

<sup>3038</sup> Nous renvoyons à ce sujet à notre chapitre 3.

<sup>3039</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 39 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 57 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 70-73. Remarquons que, de fait, le contenu explicite de ce passage tourne effectivement autour de la question de la capture diabolique de la perspective et du caractère trompeur des apparences terrestres : s'agit-il ici de la simple transposition d'une thématique de la littérature dévote ou de l'influence subtile d'un substrat animiste ?

<sup>3040</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. I.3, l'estampe correspondant à I.12. « *Ndapecheaitepa ko mba'e mymba mĩrĩ ñembotavy haty ra'e. Pytũndaietéramo akói jaguarete resahendy hendy hĩnámó, iporãngerekoa'u a'u hápe ichupe ovahẽ, guekorã kuaaeĩvo, jaguarete ha'ete rako ojeupe ivahẽ rechakáve, oñemombe mombe, akói mba'e mymba mĩrĩ repeña haguã mombóita, opoapẽ mbuku hasy katu pype, ha'e guaĩ tuvicha vichaeteiva'e pype isu'u su'úvo, imondoro ndoroka mburu ko'yte. Ko ramingatu tenanga ko yvypeguára rechakáva porã ra'ãngáva nunga, ase amĩrĩ rehe oporomombatvy tavy ami, ñandeamotareĩmbára añangoty imbotyryryukávo, hembiarãmbete eteĩramo imoĩngóvo ko'yte.* » Voir l'interprétation plus détaillée disponible dans BRIGNON, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar », art. cit.



Figure 69 : l'exemplum de l'âne et du jaguar dans la *Diferencia guarani* (1705)

Le dossier du jaguar en tant qu'incarnation diabolique du danger causé par les ennemis « du dehors » se complique cependant si nous prenons en compte un élément supplémentaire : la prégnance du marronnage canin dans les missions. Gardons en effet à l'esprit l'ambiguïté durable marquant la dénomination du jaguar (*jaguarete*) et du chien (*jagua*) en guarani « réduit »<sup>3041</sup>. Dans notre base MYMBA, la locution *jagua poro'u* (« fauve anthropophage ») est ainsi appliquée indifféremment au félin sauvage et au canidé domestique ou féralisé, dans un contexte paraguayen où, nous l'avons vu, les chiens européens se retournent contre leurs maîtres dès la décennie 1550, avant de s'établir en plaine et de prospérer en harcelant les troupeaux de bovinés marrons. Des indices nombreux semblent confirmer cette superposition dans le langage mais aussi les pratiques des missions. Entre autres exemples, notons qu'un des *Diálogos en guaraní* de Harrington met en scène de jeunes garçons se battant pour un morceau de viande et se traitant simultanément de *jagua* (« chien ») et de *chivi* (« minou », terme qui renvoie par euphémisme au jaguar). Remarquons aussi, à la suite de Guillermo Wilde, que les processions de la Passion du Christ incluent souvent, après l'expulsion des jésuites, un chien dont la signification a échappé à la plupart des observateurs, la jugeant arbitraire, alors qu'elle renvoie sans doute au rapprochement des Juifs à des jaguars féroces<sup>3042</sup>. Le superposition du félin et du canidé ne fait en réalité que répéter, en termes locaux, la convergence du loup et du chien féralisé dans l'imagerie médiévale et biblique où, bien plus que le premier, c'est le second qui est présenté comme une menace réelle. Cette réversibilité du jaguar et du chien, tous deux liés au Diable dans les missions, a déjà été relevée par Martini et Baptista<sup>3043</sup>. Elle semble avoir perduré sur le temps long,

<sup>3041</sup> Consulter à ce propos nos chapitres 1 et 4. Voir également MYMBA 1722-1748 et 2275.

<sup>3042</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Harrisburg], *doc. cit.*, p. 146-147 ; WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 361-363. La scène étudiée par Wilde a eu lieu dans le village de réfugiés missionnaires dit de Bella Unión (actuel Uruguay), en 1828.

<sup>3043</sup> BODSON Liliane, « Les paradoxes du témoignage d'Isidore de Séville sur les chiens », in MORENZONI Franco et AL. (dir.), *Milieus naturels, espaces sociaux : études offertes à Robert Delort*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 1997, p. 177-188 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 71-75, 82 ; POLO DE BEAULIEU, « La conception moralisante des animaux », *art. cit.*, p. 55, 58-59 ; GUIZARD, « Le loup, l'évêque et le prince », *art. cit.*, p. 42-48 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 220-229, 232-243 ; MARTINI, « Imagen del Diablo », *art. cit.*, p. 339-340 ; BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 35, 120-121 ; LOPES DE CARVALHO, « Imagens do demônio », *art. cit.*, p. 753 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 42 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 177 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 249 ; FAUSTO, « Too Many Owners », *art. cit.*, p. 44 ; COSTA Luiz et FAUSTO Carlos, « The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host: An Amazonian Story », *L'Homme*, vol. 231-232, 2019, p. 195-226 ; p. 204.

puisque les Mbyá contemporains se figurent les *anguéry* et autres *mbogua* sous la forme de gros chiens féroces, forme que prennent également certains chamanes à l'occasion de leurs attaques. N'oublions pas, enfin, que les « sorciers » désignent les jaguars placés sous leurs ordres comme s'il s'agissait de leurs chiens domestiques (*guymba jagua*), que les proies perçoivent, en termes perspectivistes, comme s'il s'agissait de félins féroces.

On retrouve cette ambigüité notamment sous la plume de Yapuguay, dont trois *exempla* mettent en scène des chiens anthropophages (le premier, en 1724, évoque le martyr de saint Ignace, déchiré par des canidés, le second en 1727, représente deux ennemis incapables de se pardonner et condamnés à s'entre-dévorer éternellement tels des chiens). Remarquons surtout le récit de l'*Explicación del catecismo* où un curé africain, niant l'Eucharistie et prétendant donner une hostie en pâture à son *guymba jagua*, voit ce dernier se retourner subitement contre lui et le dévorer. Nous retrouvons ici le *topos*, à la fois européen et amazonien, du réensauvagement canin, combiné à l'association typiquement cléricale du chien avec le Diable, comme le rappellent Marie-Anne Polo de Beaulieu et Liliane Bodson, qui l'attribuent à la volonté de l'Église de se distinguer des nobles et leur culture cynégétique<sup>3044</sup>. Tendrant toujours plus vers la *bestia* que vers le *pecus*, être impur et nécrophage, le chien alterne donc avec le jaguar dans les extraits des textes religieux consacrés aux agonisants, que le Diable tourmente en prenant la forme d'une bête enragée et dont la longueur de la laisse dépend de la conduite que le croyant aura eu de son vivant (cette image est particulièrement visible dans les écrits des congrégations, spécialement préoccupées par la bonne mort)<sup>3045</sup>. Simultanément, les *Catecismos varios* incluent le décès par dévoration canine (*jagua*) dans leur liste des risques de la vie terrestre, tandis que l'*Educación cristiana* de Paris invite les dévots à se prémunir du Diable comme on protège sa maison des chiens. Celle de New York fait du péché l'équivalent d'un canidé mordeur qu'il faut fuir, sur le modèle des vipères, et indique qu'il faut brûler la main ayant péché comme celle ayant été au contact d'un chien enragé. Enfin, les sermons de Paris invitent à protéger ses enfants des femmes de mauvaise vie, rapprochées de gros chiens maléfiques, là encore à l'image du serpent. Une véritable triade symbolique, et maléfique, s'établit donc autour des ophidiens, des félidés sauvages et des chiens, dont le statut demeure ici particulièrement ambigu : à la fois alliés des humains dans leur lutte contre les fauves au sein des Réductions, ils ne manquent de se retourner contre les Indiens de mauvaise vie, à l'image des jaguars.

<sup>3044</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. I.60, II.59 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. II.31, 49 ; BODSON, « Les paradoxes du témoignage d'Isidore de Séville », *art. cit.* ; POLO DE BEAULIEU, « La conception moralisante des animaux », *art. cit.*, p. 55, 59 ; voir aussi ROWLAND, *Animals with Human Faces*, *op. cit.*, p. 58-66.

<sup>3045</sup> ANONYME, Homélie et instructions religieuses, *doc. cit.*, p. 258-259, 291 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f° II.60v ; ANONYME, *Educación cristiana* [Paris], *doc. cit.*, f° 45r ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], *doc. cit.*, p. 88, 178, 183 ; BANDINI et AL., *Catecismos varios*, *doc. cit.*, f° 235r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. I.43, II.44 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. I.27, II.97 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 185, 260 ; vol. 2, p. 32-33.



Comme nous l'avons suggéré ailleurs, cette évocation d'une menace interne aux missions répond sans doute à un donné bien réel, à savoir la multiplication des cas d'attaques ayant lieu dans l'enceinte même des Réductions, qu'il s'agisse de chiens tout autant que de jaguars ou de serpents. Sepp, Cattaneo, Cardiel et Dobrizhoffer ont fait état de fauves s'aventurant au sein des habitations pour y dérober des pièces de cuir ou des bouts de viande, mention étant faite de la tendance des ophidiens à se réfugier dans les habitations. Dobrizhoffer en particulier se souvient d'un Père mené au bord de la folie paranoïaque par ses rencontres quasi quotidiennes avec des vipères, et avoue avoir lui-même été sauvé de la mort dans son propre lit par son compagnon, José Sánchez Labrador. Comme le prouvera plus tard la guerre guaranitique, à l'issue de laquelle les villages abandonnés par les exilés des sept missions orientales sont très rapidement envahis par des jaguars et des serpents, la pression de la faune est telle, que les risques de mort violente n'épargnent pas celles et ceux qui ne quittent jamais les missions<sup>3046</sup>. Karin Vélez nous rappelle qu'avant d'être l'objet d'une lutte discursive entre jésuites et chamanes, ces menaces existentielles constituent surtout un donné vécu, et les animaux sauvages des « tiers-acteurs » (*third players*) imprévisibles<sup>3047</sup>. Sans doute cette dimension obsidionale tient-elle à la concentration de la population et du bétail dans les Réductions, vidant les forêts proches de ses Indiens, causant dès lors une surpopulation de fauves devant se rapprocher des espaces habités pour se nourrir, tandis que les serpents s'y réfugient à la recherche d'abri et de chaleur et que les chiens marrons rôdent en meutes autour de leurs anciens foyers et de leurs anciens troupeaux.

Indéniablement, les jésuites manipulent donc ces trois référents à l'appui d'une « rhétorique de la peur » combinant menaces réelles, référents chamaniques et fidélité à la tradition symbolique cléricale. De ce programme de séquestration psychologique des Guarani au sein des Réductions, la traduction gravée de la *Diferencia* de Nieremberg en 1705 fait figure de manifeste programmatique. Nous avons déjà eu l'occasion de reproduire deux de ses estampes, toutefois le foisonnement iconographique de ce livre ne se limite pas à celles-ci, de nombreux autres passages ayant été illustrés, avec une prédilection certaine pour la représentation de morts violentes sous le croc des vipères, des jaguars et des chiens. Eu égard à la systématisme de ce discours et de ce bestiaire, certes déjà présent dans le texte castillan original mais considérablement amplifié par le recours à l'image, il semble difficile de considérer, comme l'ont fait certaines études, que ce discours visuel répond à l'arbitraire des artisans graveurs indiens, sans lien direct

---

<sup>3046</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 87-88 ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 359-364, 383-384 ; CARDIEL, Breve relación, doc. cit., f° 6r ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 34, 251-260 ; vol. 2, p. 286-299 ; sur ces incursions, voir BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 100-101 ; DUVIOLS Jean-Paul, « La peur des reptiles (récits de voyage, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Caravelle*, vol. 100, 2018, p. 19-32 ; p. 28 ; BRIGNON, « Un bouleversement éthologique en cascade », art. cit.

<sup>3047</sup> VÉLEZ, « By Means of Tigers », art. cit., p. 768, 772-774, 780-796 ; la thèse de la prolifération de la faune sauvage causée par le déclin démographique indien est notamment formulée par RABINOWITZ Alan, *An Indomitable Beast: The Remarkable Journey of the Jaguar*, Washington : Island Press, 2014, p. 53-66.

avec le contenu originel de l'ouvrage de 1640. Comme nous avons pu le démontrer, non seulement ces interprétations plastiques sont fidèles au propos de Nieremberg, certes actualisé en termes écologiques locaux, mais cet énorme travail artistique est en premier lieu mis au service d'un projet global, tout entier subsumé à l'obtention d'un effet multimodal performatif, où une traduction expressive se combine à des images choquantes car visant à terrifier leurs destinataires<sup>3048</sup>. Les trois exemples suivants en sont d'excellentes illustrations. Dans le premier cas, un passage renvoyant simplement à la fugacité de la vie terrestre a donné lieu à une image où un jeune chasseur indien, pieds nus, vise un oiseau avec une flèche étourdissante, tandis qu'un serpent se glisse vers lui et que la mort ailée le menace elle-même d'un arc. Le deuxième représente une femme dévorée vive par un jaguar, là où l'extrait initial dressait la liste des principales causes de mort subite en Europe, que ce soit par foudroiement, assassinat, chute d'une tuile ou attaque d'un animal dont Nieremberg ne précisait pas qu'il s'agissait d'un félin. Enfin, la dernière estampe dépeint la mort de la reine Jézabel, tuée par des chiens selon la Bible mais apparaissant ici dépecée, en pleine ville, par des fauves tachetés de petite taille, dont le profil ambigu, mi-félinidé mi-canidé, renvoie sans doute à la classe *jagua*<sup>3049</sup>.



<sup>3048</sup> Voir par exemple WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 276-277 ; notre interprétation dans BRIGNON, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar », *art. cit.*

<sup>3049</sup> Ces trois images et leurs gloses en guarani correspondent à NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. 1.45-46, II.2, 4, 11-12. Elles ont jusqu'à présent été interprétées comme de simples ajouts auto-référentiels ou ornementaux.



Figure 70 : scènes d'homicides (vipère, jaguar, « chien ») dans la *Diferencia guarani* (1705)

Ce déchaînement de moyens textuels et iconographiques, explicitement hostile à la forêt et à la chasse, vise-t-il uniquement à plonger les Indiens dans un état de peur lié à leur statut de proies du Diable, des ennemis extérieurs voire de leurs chiens<sup>3050</sup> ? Outre leur fonction didactique, ces images mentales visent aussi un troisième objectif, que nous avons déjà évoqué à propos des nuisibles, et qui consiste à promouvoir les jésuites comme des thaumaturges, champions de la lutte contre ces menaces animales. Comme le rappellent Liliane Bodson et Gherardo Ortalli, les ophidiens et les fauves ont en commun de représenter des dangers transcendant les moyens de lutte humains.

Quel que soit le contexte particulier, le serpent intervient, dans tous ces cas, pour exprimer la malveillance insidieuse, le péril sournois ou l'horreur d'un danger omniprésent qu'aucun procédé, même magique, mis en œuvre par l'homme n'est capable de conjurer<sup>3051</sup>.

Le facteur constant dans les épisodes où intervient le loup est la peur d'un animal ennemi, agressif, rapace, contre lequel l'homme peine à se défendre seul et sollicite, par conséquent, l'assistance de Dieu<sup>3052</sup>.

D'autant plus vrai dans un Paraguay hanté par des prédateurs plus nombreux et effectivement mortels, ce constat explique sans doute pourquoi Ñesu et les autres chamanes anti-jésuites ont systématiquement revendiqué non seulement de déchaîner ces animaux sur leurs ennemis, mais également le fait d'être invulnérables au poison

<sup>3050</sup> Ces représentations sont en effet frappantes de réalisme. La première met par exemple en scène une technique de chasse à l'aide de flèches émoussées que nous avons décrite dans notre chapitre 2. Par ailleurs, divers témoins tels que Staden ou Dobrizhoffer notent que beaucoup de Guarani meurent mordus par des vipères car leur regard est sans cesse tourné vers les arbres où nichent les oiseaux : c'est ce qui arrive au chasseur de la planche 1.46. Voir à ce propos STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 177 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 304-305.

<sup>3051</sup> BODSON, « L'évolution du statut culturel du serpent », art. cit., p. 529.

<sup>3052</sup> ORTALLI, « Entre hommes et loups en Occident », art. cit., p. 16.

des serpents et aux attaques des jaguars. Or, en Europe déjà, les saints du Haut Moyen Âge, véritables « faiseurs de merveilles » selon Jacques Voisenet, avaient déjà eu affaire à des « sorciers » s'arrogeant ce type de pouvoirs. C'est notamment le cas des moines franciscains, dont leur fondateur, réputé avoir négocié la paix avec le loup meurtrier de Gubbio, a sans doute inspiré divers épisodes de la vie de fray Luis de Bolaños où celui-ci dompte littéralement des félins, une imagerie que l'on retrouve chez les jésuites du Brésil via José de Anchieta<sup>3053</sup>. Sans surprise, ce modèle réapparaît tel quel dans les Réductions, avec l'apparition toutefois d'une subtile gradation, qui distingue le statut des Pères proprement dits, dont l'autorité face à la faune diffère sensiblement de celle des simples Frères coadjuteurs, puis des dévots indiens et enfin du petit peuple. La thaumaturgie des premiers ne fait alors plus aucun doute, comme le revendique Sepp.

De telles histoires se produisent souvent ici et, en elles, se manifeste avec clarté la divine Providence, en privant ces animaux sauvages [les jaguars] de leur force au moment même où ils se jettent sur l'homme. Il en va de même pour les aspics et les serpents venimeux, qui abondent ici. On n'a jamais entendu dire qu'un Père missionnaire ou un Frère ait été blessé par un jaguar ou mordu par une vipère. De cette manière, Dieu notre Seigneur protège ses serviteurs et confirme en eux ce qu'il promet dans l'Évangile du jour : *serpentes tollent*, les serpents se soulèveront, mais ils ne leur feront aucun mal<sup>3054</sup>.

Innombrables sont en effet les fragments de chroniques où les ignatiens sont sauvés *in extremis* d'attaques normalement mortelles : Montoya échappe deux fois à la morsure et parvient à repousser un jaguar féroce d'un simple *Ave Maria*, si efficace que le fauve lui abandonne un pécari fraîchement tué, tandis que Sepp dort sans risque sur une vipère mortelle le jour de la fondation de San Juan Bautista, ce qu'il voit comme un signe providentiel du succès de sa future mission. Autre signe de sainteté, les corps des martyrs du Ka'aro, abandonnés par les Guarani à la faune locale, sont épargnés par celle-ci. Si les Pères sont intouchables, il n'en va pas de même des Frères, et nous avons relevé trois cas dans lesquels des coadjuteurs sont physiquement agressés par des jaguars<sup>3055</sup>. Cependant, tous finissent par triompher de leur adversaire mais doivent en venir aux mains, signe de leur grade inférieur dans la Compagnie. C'est par exemple

<sup>3053</sup> COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 213-219 ; BAPTISTA, *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 50, 115 ; VÉLEZ, « By Means of Tigers », art. cit., p. 796-802 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 131-132, 200 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 150 ; ORTALLI, « Entre hommes et loups en Occident », art. cit., p. 18 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 165-166 ; DITTMAR, « Le propre de la bête », art. cit., p. 161 ; POITRENAUD-LAMESI, « Conversation avec la bête », art. cit., p. 174-180. Sur la thaumaturgie de Bolaños, consulter en outre notre chapitre 6.

<sup>3054</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 87-88, voir aussi 96-97. « *Tales historias suceden aquí a menudo, y en ellas se manifiesta claramente la divina Providencia, quitándoles a estos salvajes animales la fuerza en el mismo instante en que acechan al hombre. Lo mismo vale para los áspides y serpientes venenosas, de los cuales hay muchos aquí. Aún no se ha oído que algún Padre misionero o Hermano haya sido herido por un tigre o picado por una víbora. De este modo, Dios Nuestro Señor protege a sus servidores y verifica en ellos lo que prometiera en el Evangelio de hoy: serpentes tollent, levantarán las serpientes, y éstas no les harán daño.* » Cf. le propos similaire du chamane Moreyra, p. 112-113, 134-135.

<sup>3055</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 2v-4v, 63r, 76v ; JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, op. cit., vol. 3, p. 279-280, 299 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, op. cit., p. 105 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 87-88, 179-180 ; MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 55.

le cas d'Antonio Martines, véritable « tueur de tigres », qui sauve sa vie en emplant un jaguar sur une lance, tandis que d'autres se défendent à coups de bâtons. Plus bas encore dans la hiérarchie spirituelle des missions, les sacristains restent sains et saufs tant qu'ils demeurent à proximité des ignatiens, mais leur existence est menacée dès qu'ils s'éloignent, tel l'auxiliaire liturgique du Père Antonio Böhm, transformé en vrai « *Ecco homo* » et sauvé à la dernière minute par l'intervention providentielle de son curé. Quant au reste des Indiens, leur salut est fort simple, mais restrictif : tant qu'ils restent dans les Réductions, ils ne risquent rien, mais ne survivront pas longtemps hors de leurs murs, sans protection spirituelle. Il est ainsi notable que Sepp soit régulièrement sollicité par ses ouailles afin d'exorciser leurs champs et y bannir les serpents. En cas de mort violente, ce sont aussi les jésuites qui mènent la lutte et célèbrent la victoire : ainsi, dans le Guayrá des années 1630, les jaguars homicides sont-ils chassés, leur peau jetée sur le sol de l'église pour y être piétinée, certains fauves étant même empaillés et exhibés à la messe. Près d'un siècle plus tard, Sepp encourage ses catéchumènes à tuer tous les serpents qu'ils croisent, puis à les lui ramener en procession solennelle, fichés sur un bâton. Chaque ophidien mort vaut un hameçon ou une aiguille à son tueur<sup>3056</sup>.

Invulnérables, combattants, exorcistes : les missionnaires revendiquent en fin de compte toutes les prérogatives traditionnelles des chamanes. Leur discours semble même, dans un certain sens, plus puissant encore : l'*Educación cristiana* de Providence, de même que Yapuguay puis Insaurrealde, n'affirment-ils pas que les corps des Indiens dévorés seront ressuscités au Jugement Dernier, tandis que, selon la Bible, Moïse et son serpent d'airain avaient le pouvoir de guérir miraculeusement les croyants mordus par des vipères tueuses<sup>3057</sup> ? Cette aura thaumaturgique, et sa mise au service du projet de sédentarisation contrainte des Guarani, apparaît également dans les précautions qui entourent tout départ officiel d'une délégation d'Indiens, qu'il s'agisse de se rendre à la *vaquería*, aux *yerbales* ou dans des villes espagnoles. Comme l'affirment la plupart des chroniqueurs et le confirment les livres d'ordres, la confession est rendue obligatoire dès qu'un voyage implique une distance dépassant les 100 lieues<sup>3058</sup>. Mise en place par Andrés de Rada en 1668, cette disposition a été fermement réitérée face aux Pères se plaignant de la surcharge de travail liturgique qu'elle supposait. Mais Rada reste très ferme : le but de cette mesure préventive est de parer aux risques de mort violente qui attendent les croyants hors des missions. Ceux-ci s'aventurent en effet hors-limites et

<sup>3056</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 125-127 ; BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, op. cit., p. 51, 59-61, 64, 66. La possibilité d'une réactivation des anciens rites de mise à mort des jaguars, calqués sur le *modus operandi* des exécutions anthropophages, n'est pas exclu et consoliderait la thèse d'un maintien implicite ou parallèle de l'animisme.

<sup>3057</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 32r-32v, 38v-39r ; II.14r ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], op. cit., p. 1.142 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 144.

<sup>3058</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 47 ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 339-340 ; BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f<sup>os</sup> 225r, 234r ; CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 357-358 ; RUIZ DE MONTOTOYA, *Ava reta* [Cracovie], doc. cit., f<sup>os</sup> 283r-283v ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 178 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 118 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 126-128 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 521-523 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, op. cit., p. 91-92 ; PERAMÁS, *Platón y los guaraníes*, op. cit., p. 48.

sans jésuite pour les protéger, mais systématiquement accompagnés d'un *kurusuja* en charge de prodiguer l'aide spirituelle d'urgence en cas d'agonie brutale. Une statue de la Vierge est également toujours présente lors de ces déplacements, pour les mêmes raisons. Au sein même des missions, les *Catecismos varios* rappellent aux dévots qu'il est indispensable de réciter l'acte de contrition au moins chaque matin et chaque soir, plus encore s'il faut se rendre en plaine ou en forêt, en évoquant nominalement le risque représenté par les jaguars, les serpents ou les maladies<sup>3059</sup>. La prophylaxie chrétienne des Réductions rappelle de ce point de vue très fortement les mesures préventives que les Guarani contemporains étudiés par Miguel Bartolomé emploient, et qui consistent à consulter le chamane avant tout déplacement et à prier sans cesse les esprits-mâîtres.

Par le biais de la liturgie et de la dévotion, nous en arrivons alors au cœur du dispositif de contrôle spatial établi par les ignatiens. Ces derniers en viennent en effet à soutenir que « l'immunité chrétienne » face à la faune extérieure (l'expression est de Jean Baptista) est proportionnelle à l'assistance à la messe. Pour Cardiel, il ne fait ainsi aucun doute que, si les apostats meurent en nombre, dévorés ou mordus en temps de guerre ou de famine, ce n'est pas parce qu'ils offrent des proies faciles en terrain ouvert mais bien parce que leur éloignement ne leur permet plus d'assister à la messe. En sens inverse, la *Conquista espiritual*, dans ses versions en castillan et en guarani, s'attarde sur l'*exemplum* d'un dévot mortellement mordu par une vipère, mais se voyant sauvé par sa dernière volonté, celle de décéder en écoutant la messe. Dans ses exhortations à celles et ceux qui se montrent peu assidus, le *Manuale* de 1721 n'hésite pas à employer un terme hautement connoté, *mopanẽ* (littéralement, « rendre *panẽ* », ce mot renvoyant à l'état du chasseur ne respectant pas l'éthique cynégétique et étant condamné non seulement à faire fuir les proies mais à attirer les prédateurs), pour signifier la perte de la Grâce, et donc de la protection face aux jaguars et serpents<sup>3060</sup>. Afin de prendre la mesure de la systématisme de ces représentations funestes, voyons comment Yapuguay explique les pouvoirs de la liturgie et son aura protectrice, dans le catéchisme de 1724 qui reprend ici une idée déjà développée par Montoya dans son propre texte, en 1640.

Mes enfants, ils sont innombrables ces fidèles qui, en vertu de leur assiduité à la sainte messe, ont été sauvés de divers dangers. Mais, en vérité, n'y-a-t-il pas parmi vous quelqu'un qui, alors qu'un arbre lui tombait dessus, il s'est effondré ailleurs ? Et n'y-a-t-il pas parmi vous quelqu'un qui devait être foudroyé et ne l'a pas été ? Ou qui a été confronté à diverses choses néfastes, se révélant être vos ennemies en votre présence et qui, après vous avoir confronté, ne vous ont pas fait de mal ? Combien de fois des fidèles assidus à la sainte messe ont-ils été sauvés des jaguars [*jaguarete*] ou bien des serpents venimeux [*mbói pochy*] ou bien encore de la mort

<sup>3059</sup> La dimension quotidienne de cette menace transparaît bien dans le fait qu'elle donne matière à divers exemples dans les grammaires du guarani. C'est surtout vrai pour les jaguars et les vipères dans RESTIVO, *Breve noticia*, *op. cit.*, p. 12, 43 ; RESTIVO, *Arte*, *op. cit.*, p. II.1, 86-87, 181-182, 236, 239.

<sup>3060</sup> BAPTISTA, « Cultura e natureza », *art. cit.*, p. 115 ; CARDIEL, *Declaración*, *op. cit.*, p. 291-292 ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, *op. cit.*, p. 71-72 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 84r ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], *doc. cit.*, f° 328r ; ANONYME, *Manuale*, *op. cit.*, p. 172. Sur la notion de *panẽ*, voir notre chapitre 2.

par noyade [y *porojuka*] ? Ils sont très nombreux, mes enfants et vous-mêmes, vous dites entre vous, toute la journée : « que celle-ci ne soit pas ma dernière ». [...] C'est de la sorte que Dieu punit, à de nombreuses reprises, ceux qui ne veulent pas écouter la messe et c'est ainsi que, à de nombreuses reprises aussi, il sauve du mal ceux qui écoutent la messe avec ferveur<sup>3061</sup>.

Le même discours est tenu à propos de la dévotion mariale, spécialement liée aux congrégations, là encore par Yapuguay mais dans ses *Sermones y ejemplos* de 1727, où une homélie sur la Nativité présente la Vierge comme un astre rayonnant, capable de repousser les jaguars et autres « animaux sylvestres néfastes » (*ka'apo pochy*) vers les confins de la terre. Plus loin, un sermon sur la Conception rappelle la malédiction du Serpent tentateur, destiné à être écrasé par les femmes en général et la mère du Christ en particulier. C'est d'ailleurs sous cette forme qu'elle est le plus représentée dans les sculptures missionnaires, si l'on en croit les affirmations du Père Jaime Oliver et les études récentes relatives à l'iconographie des Réductions<sup>3062</sup>. Le culte de l'ange gardien est un autre élément de protection face à la faune, présenté en ces termes une fois de plus par l'*Explicación del catecismo*, décidément très soucieuse d'armer les Guaraní contre les prédateurs qui les guettent. Yapuguay affirme en effet que les anges gardiens sont en mesure de sauver leurs protégés d'une morsure ou du foudroiement, à la condition toutefois que ceux-ci soient en bons termes avec Dieu. Clairement, il ressort de cet inventaire prophylactique que les jésuites ont multiplié les instances de réconfort et de recours face à une menace qu'ils contribuent eux-mêmes à mettre en exergue, afin de garantir une assiduité liturgique et une dévotion impliquant une forme très poussée de sédentarité. Le fait que ce discours relève de l'émulation chamanique apparaît de façon limpide si nous prenons garde à ce sermon dominical où Vázquez, avec la liberté de ton qui le caractérise, enfreint la règle implicite voulant qu'on censure en chaire tout renvoi au chamanisme. Le propos qu'il y développe est pourtant des plus polémiques, son homélie ayant pour *thema* la protection face aux dangers (*Domine, salva nos perimus*).

Dites « Seigneur, sauve-nous du danger [en latin, en guaraní] ». Il arrive que vous voyiez un jaguar féroce et homicide [*jaguarete oñarôva'e oporojukasekatuva'e*] ou bien un serpent venimeux et mordeur [*mbói pochy oporoapitisekatuva'e*] ou bien quelque autre chose mauvaise et terrifiante : après cela, rappelez-vous tout de suite de notre bon Seigneur et invoquez son nom sans délai, avec foi : « Jésus, Notre Seigneur, sauve-nous de ce danger », voilà ce que vous direz. Il n'y a rien d'autre sur cette terre en laquelle nous devons avoir foi : n'ayez foi en quelque chamane,

<sup>3061</sup> Voir d'abord RUIZ DE MONTROYA, *Catecismo*, op. cit., p. 230-231 ; puis RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.83-84, 86. « Ndi papahávi jépe rako aipórami misa rendu háre marãrãngue tetĩrõagui misa marangatu remipyhyrõngue chera'y reta. Ma mba'e ae tepungũ amóme yvyra guasu pendehe o'ava'erãngue jépe marãngoty'e o'ava'e ra'e. Ha'e mba'e ae tepungũ ave amatiri pendehe tekatúi o'ava'erãngue jépe, mba'e tetĩrõ pendovakegua rehe ñote oporoamotareyngatu mbojekuaa hágue, pemomarãeymo ra'e. Mbovy jévy pipo jaguarete, koterã mbói pochy, koterã y porojuka agui misa marangatu guendu háre oipyhyrõ ra'e. Hetaetei chera'y reta. Ára guetévo peême imombe'úvo jépe amo "namombáiche". [...] Aipórami rako Tupã heta jévy oguereko misa rendu pota harey imboarakuaávo, ha'e heta jévy ave misa rendu rehe ikyreyngatuva'e oipyhyrõ heko marã rãngue agui. »

<sup>3062</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. I.107, 136-137, voir aussi la p. 164 sur saint Charles ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f<sup>os</sup> 9v-10r ; BAPTISTA et AL., « Mulheres indígenas », art. cit., p. 8 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. I.38 ; voir aussi SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 125-127.

qu'il soit homme ou femme [*ava paje koterã kuña paje amo*], ni dans de vils remèdes à la déplorable réputation [*mohãngai herakuãndaiva'e*], car tous ceux-là ne sont que des mauvais disciples du Diable. Vous ne devez pas avoir foi en ces gens-là<sup>3063</sup> !

Avant de clore cette étude des peurs spatiales, un dernier élément, décisif, doit être évoqué, car il a jusqu'à présent peu attiré l'attention de l'historiographie. Certes, une part importante des travaux de Maria Christina Bohn Martins puis de Guillermo Wilde a été consacrée au rôle des fêtes et du cérémoniel catholique « extraordinaire » dans la genèse des missions<sup>3064</sup>. Un consensus ethno-historique s'est établi à propos de la dette des célébrations missionnaires nommées *arete* (littéralement, « temps-espace véritable ») vis-à-vis de pratiques préchrétiennes telles que les fêtes de boisson. Or, ces dernières avaient notamment pour finalité de réguler les relations avec le monde de la forêt et entretenaient un lien intime avec le chamanisme, la guerre et le cannibalisme. Si les Réductions se sont également établies comme un « État cérémoniel et guerrier », fondé sur la mise en scène constante de la fidélité des Guaraní envers le Christ et le roi d'Espagne, qu'en est-il allé du caractère anthro-zoologique traditionnellement associé aux réjouissances indiennes ? Contre toute attente, en matière d'innovations liturgiques, l'ethno-histoire s'est focalisée jusqu'à présent sur des exemples assez peu spectaculaires, à l'image de la mise en scène des retrouvailles des statues de Jésus et de la Vierge lors de la célébration de la Passion, en laissant de côté l'une des singularités les plus marquantes des fêtes missionnaires : la procession de Corpus<sup>3065</sup>. Date la plus importante du calendrier catholique, le jour du Saint Sacrement a pris, dès le début de l'évangélisation, une tournure très originale, décrite pour la première fois par Montoya.

Nous avons installé le Saint Sacrement, dont la fête du Corpus se célèbre avec pauvreté mais non sans dévotion ni dignité : ils établissent leurs autels et font leurs arcs de triomphe, d'où ils font pendre les petits oiseaux des airs, les animaux

<sup>3063</sup> ANONYME, Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires], *doc. cit.*, f° 48v. « Domine, salva nos perimus [cf. Matthieu 8:25]. "Jesús Orejára, orepysyrõ anga epe", peje raivi peikóvo. Amóme niã jaguarete pehecha oñarõva'e oporojukasekatuva'e koterã mbói pochý oporoapitisekatuva'e rano, koterã mba'e pochý tetirõ oporomonghyjeva'e pehecha ramóve, pemaendu'a voi Ñandejára marangatu rehe, hese pejerovia katu hápe, pehenõ voi "Jesús Orejára, orepysyrõ epe anga ko mba'e pochýagui", pejávo. Ndipóri niã ko yvype ñanderekóramo mba'e amo ñandejerovia haguãma, perovia eme ava paje koterã kuña paje amo, mohãngai rehe herakuãndaiva'e aña remimbo'e pochý ñote eguiva'e: na pejerovia haguãma ruguãï eguiva'e mburu. » Le passage du « nous » inclusif (ñande) à l'exclusif (ore) dans la prière paraît exclure la menace.

<sup>3064</sup> BOHN MARTINS Maria C., « Tempo, festa e espaço na redução do guarani », in NEGRO TUA Sandra et MARZAL Manuel (dir.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito : Aby-Yala, 2000, p. 131-138 ; p. 131-137 ; voir également BOHN MARTINS Maria C., *A festa guarani nas missões: perdas, permanências e recriações*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de Maria Cristina dos Santos, Porto Alegre : Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999 ; WILDE Guillermo, « Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los Pueblos jesuíticos de guaraníes », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33, 2003, p. 203-229 ; p. 205-208, 214-215, 223 ; sur les missions comme « Estado ceremonial y militar », voir WILDE, *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 90 ; voir aussi BAPTISTA, *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 78 ; nous empruntons enfin la formulation de DOMPNIER Bernard (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009.

<sup>3065</sup> AFFANI Flavia M., « La recepción del tema de la Resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas », in CENTRO ARGENTINO DE INVESTIGADORES DE LAS ARTES (dir.), *Arte y Recepción: VII Jornadas de Teoría e Historia de los Artes*, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 141-151 ; sur le Corpus-Christi, consulter MOLINIÉ Antoinette (dir.), *Le corps de Dieu en fêtes*, Paris : Cerf, 1996.



des forêts et les poissons des eaux. Ils déposent des nattes là où le prêtre doit passer avec le Seigneur, afin qu'il ne touche pas le sol, puis ils répandent dans les rues, en lieu et place des pièces de monnaie que les puissants exhibent en signe de triomphe, une partie de leurs récoltes, que le prêtre foule et qu'ils conservent pour les semailles, après les avoir récupérées<sup>3066</sup>.

À notre connaissance, l'idée de faire circuler l'Eucharistie non seulement face aux récoltes du village, mais également devant des oiseaux, des bêtes et des poissons sauvages chassés puis attachés à des arcs de triomphe, n'a pas suscité de commentaires de la part de l'historiographie. Montoya insiste pourtant sur le fait que cette pratique a été suggérée par les caciques eux-mêmes et, de fait, l'ensemble de ce cérémoniel n'est pas sans rappeler la manière avec laquelle les « prophètes » guarani étaient accueillis au cours de leur vie itinérante<sup>3067</sup>. Quelques décennies après Montoya, Jarque offre de nouveaux détails : ce sont les congréganistes qui se chargent de la longue préparation des réjouissances, sous la direction de caciques construisant chacun son propre arc de triomphe, les proies ramenées de la forêt n'étant pas mortes, mais bel et bien vivantes !

Pour la fête de Corpus, chaque village ajoute tous les ornements qu'il peut à son église, à sa place et à ses rues, pour la procession. Il n'y a ni tapisseries, ni riches décorations, ni autels majestueux. On décore malgré tout avec tant de goût et tant d'originalité, que cela susciterait en Europe la même admiration que les plus grandes richesses de ses opulentes cathédrales. On construit des sortes d'arcs de triomphe, distants les uns des autres de dix à 12 pas et on établit entre eux des treilles fort surprenantes, toutes entières faites de bambous et de bois bien taillé et peint. À la place d'honneur de chaque arc de triomphe, on voit une image soit sculptée, soit peinte, accompagnée par d'autres, de plus petite taille, tandis que le reste de l'arc et des treilles est recouvert, en lieu et place de tapisseries, par les oiseaux les plus beaux et les plus exquis peuplant ordinairement les airs de cette Province, nommée Paraguay, ce qui signifie dans sa langue « rivière de plumes », en raison de ses nombreuses et singulières espèces, à la somptueuse plumasserie. D'autres Indiens s'appliquent à extraire des grandes rivières les poissons les plus estimés, parmi les plus gros du monde. D'autres parcourent encore les champs et forêts pour y chasser les animaux les plus exquis et, parfois, les fauves les plus féroces. Et celui qui ne peut pas faire mieux contribue à l'aide de ses poules, de

<sup>3066</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual, op. cit.*, f° 53v. « Colocamos el Santísimo Sacramento, cuya festividad del Corpus se celebra con pobreza, pero con devoción y aseo. Ponen sus altares, hacen sus arcos de que cuelgan los pajarillos del aire, los animales del monte y peces del agua, ponen por donde ha de ir el sacerdote con el Señor esteras, porque no pise el suelo, derraman por las calles (en lugar de las monedas que en triunfo suelen los poderosos) de los frutos que cogen, sobre que pise el sacerdote y aquello, recogido después, lo guardan para sembrar. »

<sup>3067</sup> DECKMANN FLECK Eliane C., « "A su usanza y según el aderezo de la tierra": devoção e piedade barroca nas Reduções jesuítico-guaranis (século XVII) », *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 7, n° 21, 2015, p. 47-68 ; p. 48, 55-56 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba, op. cit.*, p. 117. Les pieds des grands « prophètes » ne devaient pas toucher le sol, raison pour laquelle des pétales de fleurs étaient traditionnellement répandues sur leur passage. On retrouve ces tapis de fleurs dans les Réductions mais, au fil du temps, ces derniers sont remplacés, selon Escandón, par des *avati pororo*, c'est-à-dire des flocons de maïs soufflé, dont la blancheur contrefait celle des fleurs. Dans tous les cas, la coïncidence avec les cérémonies de réception chamannique est frappante, l'Eucharistie prenant ici la place du « prophète ». Il faut cependant noter qu'aucune description de ces rituels chez les anciens Tupi-guarani ne mentionne à notre connaissance une telle mise en scène d'animaux vivants. Il semble donc que l'initiative des caciques évoquée par Montoya constitue une innovation, suggérée au contact d'un christianisme qui, comme nous le savons, théorise la soumission de la faune. Voir ESCANDÓN, *Carta a Burriel, op. cit.*, p. 99-100.

ses perdrix, ses dindons, ses colombes et ses bêtes comestibles. Tous ces animaux et tous ces oiseaux sont amenés vivants, autant que peut se faire, sur ordre des caciques, qui ont chacun la charge d'un arc de triomphe<sup>3068</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les chroniqueurs offrent encore plus de détails, en soulignant l'ardeur avec laquelle, plusieurs jours durant, chaque famille a recours à ses talents de chasseurs afin de ramener perroquets, guenons et autres animaux sylvestres, dont des pumas et des jaguars enchaînés, des poissons conservés dans des bassins et des oiseaux attachés aux arcs de triomphe par des fils, afin de donner l'illusion de leur vol. Selon Charlevoix, la plupart d'entre eux seraient destinés à être consommés par la suite, mais l'essentiel est ailleurs : il s'agirait bien, ici, de mettre en scène leur soumission face au Christ lui-même. Oliver mentionne même des caïmans, des tapirs, des pécaris, divers cervidés voire des fourmiliers, tandis que Sánchez Labrador explique clairement que les deux semaines de chasse nécessaires afin de capturer ces fauves ont pour but que « même les [animaux] féroces prêtent hommage à leur créateur » (*aun los feroces han de prestar homenaje a su criador*), dans le cadre de la festività « la plus remarquable de toute l'Amérique » (*este día es de lo más vistoso que tiene la América*)<sup>3069</sup>. Ce qu'il importe de noter est l'absence frappante de tout bétail, à l'exception des volailles, dans une célébration visant à célébrer la fertilité des Réductions. Au contraire, toute la dimension anthropozoologique de cette journée tourne autour de la faune non seulement sauvage, mais dangereuse pour les humains. Comment ne pas voir ici une mise en scène du pouvoir des jésuites sur la faune la plus hostile ? Ce n'est sûrement pas par hasard si, comme le raconte Sepp, c'est souvent après avoir assisté à leur première fête de Corpus que de nombreuses familles d'infidèles, bouleversés, se convertissent à la foi chrétienne<sup>3070</sup>.

Or, si cette procession et ses divers éléments matériels (draperies, peintures, statues et luminaires spéciaux, orgues portables...) sont bien cités dans les inventaires et les livres d'ordres, tout autant qu'ils figurent dans la base MYMBA (sous le nom de

<sup>3068</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 350-352. « En la fiesta del Corpus, cada Pueblo añade a lo dicho el mayor adorno que puede a la iglesia y en la plaza y calles para la procesión. No hay tapicerías ni colgaduras ricas, no majestuosos altares. Con todo eso, se componen con tan vistosa curiosidad que no menos admirará en Europa que las mayores riquezas de sus opulentas catedrales. Fórmanse unos como arcos triunfales, distantes entre sí diez o 12 pasos, y unen el uno con el otro curiosos enrejados, que todo se forma de cañas y maderas bien labradas y pintadas. En el preeminente lugar de cada arco, se ve alguna imagen de talla o pincel, a que acompañan otras de menor porte, y el resto del arco y enrejados se componen, en lugar de cogaduras, con las aves más hermosas y exquisitas que suelen poblar el aire en aquella Provincia, nombrada Paraguay, que en su lengua es lo mismo que río de plumas, por las muchas y singulares aves que tiene, de hermosa plumería. Otros se aplican a sacar de los grandes ríos, entre los mayores del mundo, los peces de más estima. Trasiegan otros los campos y selvas para cazar los animales más exquisitos y a veces las fieras más bravas. Y quien más no puede contribuye con gallinas, perdices, pavos, palomas y animales comestibles. Todos los animales y aves, en cuanto permite su natural, los hacen traer vivos los caciques, a cuyo cargo está cada arco. » Noter à nouveau la distinction entre *animales* et *aves*, qui renvoie directement à notre chapitre 4.

<sup>3069</sup> MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 124-129 ; CARDIEL, *Carta-relación*, op. cit., p. 167-172 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 76-78 ; OLIVER, *Breve noticia*, doc. cit., f<sup>os</sup> 27r-28r ; CARDIEL, *Las misiones del Paraguay*, op. cit., p. 130 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 365-366 ; CARDIEL, « Costumbres de los guaraníes », art. cit., p. 524-526 ; CARDIEL [DARCELI], *Compendio*, op. cit., p. 96.

<sup>3070</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 230-232. Curieusement, Sepp ne mentionne pas les animaux.

*Tupã rooata guasu*, « grande procession de Dieu »), aucun de ces textes ne spécifient la réalisation de tableaux animaliers vivants, seuls leurs arcs de triomphe étant évoqués. Nous ne disposons d'ailleurs d'aucune représentation iconographique de la fête<sup>3071</sup>. Sans doute ce silence répond-il à une volonté de discrétion, pourtant peu respectée par les chroniqueurs eux-mêmes, à une période où, comme l'a démontré Éric Baratay, l'Église se montre de plus en plus critique vis-à-vis des processions animalières de la Fête-Dieu en Europe, où la coutume de faire parader des bœufs destinés à être sacrifiés aux fidèles entre en crise<sup>3072</sup>. La religion chrétienne s'est en effet caractérisée de longue date par le refus théorique de toute présence animale dans le cadre de sa liturgie, fait qui n'a jamais été parfaitement respecté mais qui semble, au Paraguay, n'avoir eu que très peu d'influence face au poids des représentations et des pratiques locales. On ne peut d'ailleurs que noter la parenté de cette fête missionnaire de Corpus et du rituel guarani contemporain du *nimongarai*, qui reprend le principe de la procession et des offrandes végétales, les mises en scène animales ayant paradoxalement disparu entre temps<sup>3073</sup>. Tout se passe comme si les missionnaires avaient fait de « leur » festivité une prolongation de la médiation chamanique avec le monde de la forêt, d'autant plus frappante pour notre propos qu'elle se fonde explicitement sur l'utilisation de savoir-faires cynégétiques (il s'agit de capturer du gibier vivant) par ailleurs censurés ou très fermement contrôlés par ces mêmes jésuites. Comment comprendre, en effet, que la fête la plus illustre des missions s'appuie tout entière sur la chasse, non sur l'élevage ?

De notre point de vue, cette contradiction ne peut être résolue qu'à la lumière d'un contexte anthropo-zoologique de grande précarité du rapport de force effectif des Réductions vis-à-vis de la faune qui les entoure, rappelant fortement la relation défensive aux animaux qui caractérise le Haut Moyen Âge<sup>3074</sup>. Or, ici, ce n'est pas à la suite d'un effondrement politique et démographique que cette situation voit le jour, mais bien à la faveur d'une concentration et d'une urbanisation inédites, bouleversant profondément l'éthologie des espèces paraguayennes, tout autant que le début du commerce des peaux de jaguars ou les incendies de forêts massifs provoqués par les infidèles et qui, selon plusieurs chroniqueurs, ont pour effet de rabattre les prédateurs

<sup>3071</sup> MYMBA 1687-3286 : l'adjectif *guasu*, « grande », singularise la procession de Corpus vis-à-vis des autres. La notion de *Tupã rooata guasu* apparaît dès RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo*, *op. cit.*, p. 317 ; pour les traces matérielles, voir BRABO (dir.), *Inventarios*, *op. cit.*, p. 327, 389, 400, 417 ; OLIVER, *Breve noticia*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 10r-15v ; les « arcs » sont enfin cités dans COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 40r, 42v ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 602 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 218 ; une représentation contemporaine approximative de la fête existe chez DREIDEMIE Óscar J., « Los orígenes del teatro en las regiones del Río de la Plata », *Estudios*, vol. 57, 1937, p. 61-80 ; p. 61.

<sup>3072</sup> BARATAY Éric, « Le boeuf de la Fête-Dieu à Marseille : une controverse sur la place de l'animal dans les pratiques religieuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Anthropozoologica*, vol. 3, 1989, p. 141-148 ; p. 141, 144-145 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 201 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, *op. cit.*, p. 95-99.

<sup>3073</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 89-91 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », *art. cit.*, p. 128, 137 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>3074</sup> ORTALLI, « Animal exemplaire et culture de l'environnement », *art. cit.*, p. 44-46 ; comparer avec BAPTISTA, *Jesuítas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 84-89 ; puis BRIGNON, « Un bouleversement éthologique en cascade », *art. cit.*

sur le territoire missionnaire. Dans ce contexte, difficile de croire, avec Lozano, que la conversion au christianisme a libéré les Guarani de leur peur atavique des jaguars, ni, comme le soutient Carlos Fausto, que l'évangélisation a effectivement provoqué une « déjaguarification » des Indiens<sup>3075</sup>. C'est plutôt l'inverse qui semble s'être produit, avec comme dénominateur commun l'émulation chamanique et le souhait d'éviter une apostasie facilitée par l'abondance des chevaux et la proximité des groupes insoumis. Si tout porte à croire que la « pastorale de la peur » relative aux ennemis du « dehors » a été efficace, eu égard aux traces que l'on semble encore en observer de nos jours, c'est toutefois sa contrepartie « interne », intimement liée au rapport missionnaire à la mort et à la maladie, qui se charge de prolonger la condition de proie des Guarani au cœur de leur propre corps et au sein de leurs propres foyers. Personne, en effet, ne doit échapper au contrôle jésuite par la peur, qui s'applique également, comme nous allons à présent le découvrir, à la répression de la luxure et de la voracité, par le biais d'un bestiaire moins impressionnant mais tout aussi mortel : mouches, crapauds, vers.

### 3.3.2. Crapauds, vers : ennemis du « dedans »

Comme l'a démontré notre inventaire quantitatif du bestiaire des Réductions, l'animal le plus cité dans les textes religieux en guarani n'est ni le jaguar, ni le serpent, ni le chien, mais bien le « ver » (*taso*). Face aux fauves homicides, aux vipères mortelles et aux meutes de canidés marrons, ces êtres microscopiques semblent bien dérisoires, et leur prégnance mérite donc explication. Une première piste de lecture réside dans la base MYMBA, nous révélant que le terme *taso* ne renvoie pas seulement aux « vers » (*gusanos*) au sens strict, mais également aux « petits animalcules » (*animalillos pequeños*) en général, c'est-à-dire à une quasi-forme de vie<sup>3076</sup>. Cet usage missionnaire correspond de ce point de vue à la norme européenne de la même époque où, depuis Isidore de Séville, les vers constituent une catégorie floue, mêlant invertébrés (insectes), reptiles

<sup>3075</sup> MÜHN (dir.), *La Argentina vista por viajeros*, op. cit., p. 118, 150-151 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 251-260 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 294 ; FAUSTO, « Se Deus fosse Jaguar », art. cit., p. 387, 396-399. Fausto semble avoir vu juste en identifiant l'idée générale selon laquelle les Guarani devenus chrétiens passent du statut de prédateurs à celui de proies. Voir à ce propos notre interprétation dans BRIGNON Thomas, « L'animal exemplaire au service de l'évangélisation des Indiens d'Amérique : le cas du jaguar et du cheval dans les Réductions jésuites des Guarani (Paraguay, ca. 1730) », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue : rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 187-199. Quoi qu'il en soit, il n'y a clairement pas de censure discursive du jaguar dans la pastorale jésuite.

<sup>3076</sup> Voir notre chapitre 7 pour ces statistiques. MYMBA 1640-83 et 1687-3061, puis 1722-2035, 2131. VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 88, 93-94, 102-103 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 243-261 ; MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela, « Gusanos, serpientes y dragones: fauna punitiva en las geografías del Más Allá », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 337-364 ; p. 341-342, 344 ; DRAELANTS Isabelle, « Ego sum vermis : de l'insecte né de la pourriture à la conception du Christ sans accouplement : un exemple de naturalisme exégétique médiéval », in GAUVIN Brigitte et LUCAS-AVENEL Marie-Agnès (dir.), *Inter litteras et scientias : recueil d'études en hommage à Catherine Jacquemard*, Caen : Presses Universitaires de Caen, 2019, p. 151-184 ; p. 159-163.

(à l'image de certains serpents et lézards) et amphibiens (notamment les grenouilles et les crapauds) ayant en commun leur supposée génération spontanée à partir de la seule corruption de la matière. En termes néo-aristotéliens, ils appartiennent pour cette raison à la catégorie des « animaux imparfaits », souvent dépourvus de sang et associés de manière intime à la terre. Réputés nés à la suite de la Chute, ils ont pour fonction traditionnelle de punir l'homme et de l'humilier en lui rappelant constamment non seulement sa mortalité, mais également sa condition pécheresse, car on suppose alors que les vices génèrent littéralement des bestioles au sein même du corps des chrétiens. À cette lecture négative et repoussante, le clergé oppose une interprétation alternative, mise en valeur par Isabelle Draelants et rapprochant la génération spontanée ainsi que l'humilité de ces vers à la Conception et à la Passion du Christ lui-même. Quoi qu'il en soit, en bonne comme en mauvaise part, la « sainte vermine », comme la nomme Jacques Voisenet, est un élément primordial de la ménagerie symbolique chrétienne<sup>3077</sup>.

Si cette convention explique en grande partie la visibilité des vers au sein de notre corpus, comment celle-ci s'articule-t-elle avec la « rhétorique de la peur » que les jésuites mettent systématiquement en place à l'attention du petit peuple indien ? Une fois de plus, le poids de l'abîme contextuel entre l'Ancien et le Nouveau Monde ne doit pas être sous-estimé : si la vermine est un facteur incontournable de la vie de tous les jours en métropole, cette réalité est sans commune mesure avec celle, subtropicale, des Réductions<sup>3078</sup>. Ce n'est pas par hasard que Sánchez Labrador ouvre son portrait du Guayrá et de l'Uruguay en mentionnant la chaleur du climat et en faisant la liste de l'énorme quantité d'insectes nuisibles qui en sont issus. Comme l'a bien relevé Jean Baptista, suivant la logique cléricale associant vers, Chute et péché, la prégnance d'un véritable grouillement animal au Paraguay relève clairement, pour les jésuites, d'une forme de châtement divin. Leur expérience coloniale n'est de ce point de vue en rien différente de celle des premiers conquistadores, très bavards sur les ravages que les puces, tiques, crapauds, mouches, moustiques et parasites plantaires ont déchaînés sur leurs corps irrités, gonflés voire amputés. On sait, effectivement, que les anciens Tupi-guarani avaient développé tout un arsenal de mesures prophylactiques face à cette vraie omniprésence des parasites en tous genres (habitat clos et constamment fumigé, élagage strict de leurs alentours, huiles corporelles...). Dès l'époque de Torres Bollo, les missionnaires se préoccupent donc d'établir leurs villages le plus loin possible des

<sup>3077</sup> DRAELANTS, « *Ego sum vermis* », *art. cit.*, p. 151, 163-179 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 53, 77, 89, 100 ; VOISENET Jacques, « Animalité et mépris du monde (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 29-40 ; p. 32-33, 35 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 106-107 ; sur ces représentations surprenantes, voir VAN DER LUGT Maaike, *Le ver, le démon et la Vierge : les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris : Belles Lettres, 2004.

<sup>3078</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 69-70, 156-158 ; BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo*, *op. cit.*, p. 37, 47-48 ; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentaríos », *art. cit.*, p. 123 ; STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 222 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 95, 121 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f<sup>o</sup> 51v ; CARDIEL, *Carta-relación*, *op. cit.*, p. 153 ; AMBROSETTI, « Los indios caingúá », *art. cit.*, p. 667, 696 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, *op. cit.*, p. 50, 191 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 67.

marais, mais leurs premières années ont été marquées par des déménagements et de cuisantes capitulations face à la microfaune, certaines églises infestées devant être brûlées, car la concentration inédite de la population dans les Réductions n'a pas tardé à attirer les nuisibles en tous genres. On peut certes sourire en lisant que des hordes de diptères, d'anophèles ou de batraciens empêchent les jésuites de prier par leur vol, leurs piqûres ou leurs croassements, mais le témoignage de Dobrizhoffer, qui redoutait bien plus les tiques que les jaguars, rétablit immédiatement la magnitude de ces enjeux.

Tu pourrais jurer que l'Égypte et, avec elle, toute la plaie des insectes avec laquelle la vengeance divine a affligé cette terre, se sont retirées au Paraguay. Que dis-je, tu en trouveras ici qui sont plus néfastes et exaspérants que tout ce que l'Égypte a pu connaître. J'ai toujours pensé que les mouches domestiques communes, très semblables aux nôtres dans leur apparence, devaient être bien plus craintes et bien plus fuies que les serpents, les scorpions, les scolopendres, les mygales, etc. Ne crois-pas qu'il s'agit là d'une hyperbole : je l'assume comme mon opinion la plus sérieuse. Des nuages de ces insectes volent constamment de haut en bas. Tu te trouveras entouré de ces petits animaux voraces chez toi comme à l'extérieur. Bien que repoussés une centaine de fois, ils reviendront aussi souvent. Ils entrent dans les oreilles des personnes assoupies et, se glissant à l'intérieur de leur tête, y pondent un grand nombre d'œufs, qui éclosent sous la forme d'une multitude de vers. Le nombre de ces insectes croît à chaque heure qui passe, mordant la chair et l'humidité du crâne, si bien que le délire et la mort en sont les conséquences inévitables, à moins qu'un remède ne soit appliqué. [...] Et, effectivement, tout le Paraguay sait que le plus petit des ver ou la plus petite des mouches ont causé la mort de bien des personnes<sup>3079</sup>.

Dobrizhoffer parle d'expérience : il se souvient en effet d'un Espagnol ayant été défiguré, son nez mangé par les vers, tandis que le père Félix Villa-García laisse un œil dans le Taruma pour la même raison. Lui-même a partiellement perdu l'audition lorsqu'une mouche pénètre l'une de ses oreilles. Pris de panique, il se résout à y verser de l'huile bouillante, avant de découvrir que l'insecte si redouté était en réalité glissé dans ses vêtements<sup>3080</sup>. Si le jésuite autrichien confesse une telle erreur, c'est bien parce que le danger en question le justifie et n'a ici rien de comique ni de honteux. Comme nous allons rapidement le voir, le même constat vaut pour les moustiques mais aussi pour d'autres espèces *a priori* inoffensives comme le crapaud, dont la toxicité en terres paraguayennes n'a rien à voir avec les référents métropolitains. Dans un contexte où

<sup>3079</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 312, 323. « You might swear that Egypt, and the whole plague of insects with which divine vengeance afflicted that land, had removed into Paraguay; nay, you will find many here more mischievous and troublesome than Egypt ever beheld. I have always thought common houseflies, resembling ours in external appearance, more to be dreaded and shunned than serpents, scorpions, scolopendras, hairy spiders, etc. Do not imagine this to be a hyperbole: I declare it as my serious opinion. Swarms of these insects are always flying up and down. At home and abroad you will see yourself surrounded by these hungry little animals which, though a 100 times repulsed, will return as often. They enter the ears of persons when they are asleep, and creeping to the interior of the head, lay great numbers of eggs, which breed quantities of worms; these insects hourly increase in number, and gnaw all the flesh and moisture in the head, so that delirium and final death are the inevitable consequence, unless a remedy is applied. [...] And, indeed, all Paraguay knows that the minutest worms and flies have been the death of many persons. » Cette dimension fondamentale de l'expérience missionnaire vécue a encore peu été étudiée.

<sup>3080</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 313-314, 316-317, 323.

la moindre blessure, humaine ou animale, attire une horde de parasites pondant tous dans les chairs ouvertes, maladie, vers et mort sont en outre synonymes<sup>3081</sup>. Il apparaît donc clairement que la prégnance de cette même vermine dans le discours des jésuites, qui redoutent chaque jour ses méfaits, relève à part entière de la « pastorale de la peur ».

En effet, là où les jaguars, les serpents et les chiens constituent dans la plupart des cas des ennemis « du dehors », châtiant celles et ceux qui osent quitter les missions, les animalcules supposent une menace très exactement symétrique, dans la mesure où ils représentent des ennemis « du dedans » : tapis à l'intérieur des Réductions, mais aussi au sein même du corps des Indiens. Or, si les fauves servent, dans la pastorale ignatienne, à réprimer l'apostasie, quels crimes se voient ici associés aux vers, et avec quel lien vis-à-vis d'un chamanisme dont nous venons de voir qu'il constituait la clé de lecture privilégiée de la ménagerie « réduite » ? Comme nous l'avons constaté lors de notre étude des manuels de confession, l'une des principales tâches des Pères en matière de police interne a consisté dans la répression des infractions sexuelles, liées en majorité au concubinage et à la polygamie ou, plus rarement, à la pratique de la bestialité<sup>3082</sup>. Nous avons aussi mentionné le bovicide et les problèmes causés par la voracité carnivore des Guarani, exercée aux dépens du bétail missionnaire. Pêle-mêle, ce sont ces deux types d'infractions qui vont ici être punies par des animaux qui, ne l'oublions pas, sont intimement issus du péché et du corps dans l'imagerie chrétienne. Pour prendre conscience de cette association, appuyons-nous sur les *Diálogos en guaraní* et sur le catéchisme de Yapuguay. Dans le premier cas, les apparitions des vers se font toujours dans un contexte bien particulier : il sont ainsi mentionnés dès le tout premier chapitre du manuscrit, consacré à la tournée quotidienne des *kurusuja*, et où apparaît un malade devant recevoir urgemment les derniers sacrements, car il a des parasites intestinaux. Nombreux sont les chapitres qui, par la suite, mettent en scène des Indiens se plaignant de maux de ventre, tandis que l'expédition à Santa Fe est prétexte à des débats enflammés sur l'excès de viande bovine et le fait qu'il provoque des parasitoses. Plus loin, les travailleurs des *yerbales* s'opposent sur le degré de pourriture jusqu'auquel un gibier peut être consommé. C'est sur fond de débats de ce type que Yapuguay fait preuve d'une ironie fort surprenante dans sa doctrine abordant l'interdit du suicide<sup>3083</sup>.

Q[uestion]. Est-il licite de jeûner longuement ou de se frapper violemment, afin d'abrèger son existence ?

R[éponse]. Absolument pas. Ce n'est pas pour abrèger leur longue existence que les serviteurs de Dieu jeûnent longuement ou se frappent tant qu'ils demeurent sur cette terre, leur but étant d'avorter leurs mauvais désirs. Ils disent ainsi : « que je dispose de ce corps qui est le mien selon la seule volonté de Dieu ». Mais, mes enfants, on ne trouvera pas parmi vous quelqu'un qui se comporte de la sorte.

<sup>3081</sup> KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1207-1216 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f° 95r ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, *op. cit.*, vol. 1, p. 234.

<sup>3082</sup> Consulter sur ce point notre chapitre 6.

<sup>3083</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], *doc. cit.*, p. 9-11, 76-79, 167-187.

S'il y en a parmi vous qui avortent la longue existence qui leur était promise, en l'abrégeant constamment, c'est toujours parce que vous mangez avec excès<sup>3084</sup>.

Pourtant, si l'on en croit Del Techo, les Guaraní seraient, comme tous les autres Amérindiens, relativement peu portés sur la glotonnerie en matière de viande, leur principal travers étant de la consommer crue et faisandée. De ce point de vue, les missions n'apportent pas un grand changement, la pénurie de sel y étant constante, de telle sorte qu'il devient un aliment de prestige consommé à part lors des fêtes. Mais si, dans les premières années d'évangélisation, les ignatiens s'emploient à mettre fin à la consommation de gibier (Montoya narre ainsi la mort désastreuse d'un chasseur que le Diable fournissait en proies lors du Carême), au XVIII<sup>e</sup> siècle un véritable problème de santé publique est désormais posé par la diète presque exclusivement fondée sur la viande bovine que le système des *vaquerías* a imposée. L'ethno-histoire a déjà souligné les conséquences sanitaires désastreuses de ce profond appauvrissement alimentaire, couplé à une oscillation constante entre périodes de disette et d'excès carné<sup>3085</sup>. Il y a quelque chose de scandaleux, pour des missionnaires formés à la médecine humorale, dans cette débauche quotidienne de chair sanguinolente, source de maladies et liée en Europe aux classes les plus privilégiées. Le Provincial Blas de Silva la censure en 1707 dans les livres d'ordres, en exigeant une plus grande modération, notamment lors des fêtes. Sous la plume de divers auteurs, le lien entre régime carné, épidémies et luxure se fait même explicite, puisqu'ils affirment que la petite vérole elle-même naît de telles habitudes<sup>3086</sup>. Il ne nous faut pas sous-estimer le sérieux de ce phénomène, car c'est bien lui qui, selon Jarque, Sepp ou Cattaneo, représente en réalité la principale cause de mortalité dans les Réductions : bien plus que les vipères, ce sont les vers qui tuent.

Parce que ces Indiens-là, comme s'ils étaient des enfants, ne savent pas veiller sur leur santé, ils mangent tous types de mets sans aucune distinction, tant qu'ils en ont l'envie, laquelle est chez eux permanente, jour et nuit, tant qu'ils restent en bonne santé, sans attendre que les plats soit assaisonnés, de telle sorte qu'ils se

<sup>3084</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.144-145. « P[regunta]. Guekove moaturí pota hapei aguyjetei panga ase jekoaku puku koterã iñenupãngatu haguã ra'e. R[espuesta]. Ani, ndikatúi. Na guekove puku rãngue moaturí pota hápe ruguã rako Tupã voja marangatu reta ojekoaku puku ami, oñenupãngatu ave yvypóramo okuápa, iporopotaserai morãngue potávo. "Tupã remimbota rupi ñote ko cherete tareko", ojávo katu rako emona hekóni. Pepa'ũme aete ndojehúi aipórami tekuára amo, chera'y reta. Okaru jeahose pype katu omoaturí turí amongue guekove puku rãngue amóme jepi. »

<sup>3085</sup> Sur le cliché de l'Indien tempérant, EARLE, *The Body of the Conquistador*, op. cit., p. 41-42, 45, 48 ; DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 95-96 ; vol. 2, p. 336-338 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 78 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 86-87, 234 ; ESCANDÓN, *Carta a Burriel*, op. cit., p. 96 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 78r ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 42-43 ; LENKE Sabine, « The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine in South America in the 17th and 18th Century: Conflict, Cooperation and the Analysis of Conceptual Differences », in OBERMEIER Franz (dir.), *Jesuit Colonial Medicine in South America: a Multidisciplinary and Comparative Approach*, Kiel : s.e., 2018, p. 138-163 ; p. 42 ; comparer avec la diversité du régime décrit par MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit.

<sup>3086</sup> SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 54 ; KALOF, *Looking at Animals*, op. cit., p. 104-105 ; EARLE, *The Body of the Conquistador*, op. cit., p. 169, 171-172, 174 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 207-212 ; SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 146-147 ; CARDIEL, *Breve relación*, doc. cit., f° 15v ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 36-37.



remplissent de viande presque entièrement crue et ce, en de telles proportions, que cette viande grouille de vers dans leur estomac. Ainsi repus, ils se jettent dans les fleuves [pour digérer], en été comme en hiver<sup>3087</sup>.

Ils meurent presque tous des vers [*lombrices*] grandissant dans leur ventre, parce qu'ils mangent une quantité si énorme de viande quasi-crue, que leur estomac n'est pas en mesure de la digérer. En raison de cette voracité excessive, les masses carnées qui sont dans l'estomac pourrissent. Et là où il y a de la chair corrompue, là apparaissent immédiatement les vers. Mais là où les vers prospèrent, l'estomac ne peut plus rien retenir, tout le traverse, ce qui provoque rapidement une forme de dysenterie sanglante de laquelle, comme je l'ai dit, meurent presque tous les Indiens, surtout quand le temps se refroidit quelque peu, car ce peuple est très sensible au froid. [...] Je ne veux pas parler ici de leur fameuse voracité, à cause de laquelle, comme ils ne savent pas se modérer, ils surchargent constamment leur ventre de viande, le transformant de leur vivant en pâture à vers. Pour cela, presque tous nos Indiens meurent de ces vers, qui leur perforent les tripes et causent une diarrhée chronique, des vomissements et un dégoût alimentaire, une faiblesse et une défaillance de l'estomac, avec le déclin consécutif qui les emmène finalement vers la mort<sup>3088</sup>.

Les Indiens sont d'une gourmandise insatiable. J'ai vu ceux d'une seule balse [une barque] manger en moins d'un jour un boeuf de bonne taille. Ce qui m'étonne, c'est que les indigestions sont plus rares parmi eux qu'en Europe [remarquons que Cattaneo écrit cette lettre alors qu'il vient à peine d'arriver au Paraguay]. Rien de plus propre cependant, il me semble, à leur en procurer que la manière dont ils accommodent leur viande<sup>3089</sup>.

Suit généralement une série de remèdes appliqués par les jésuites aux Indiens qui souffrent de ce mal qui, selon Sepp, ne les laisse pas vivre plus de 50 ans : tabac ou guembé arrosés de lait de vache, de citron voire de menthe, tandis que *Pohã ñana* consacre un chapitre entier aux médications destinées à lutter contre le « ver mordeur » (*taso su'ũ*). Signe de la réalité et de l'importance de ce problème, il prend une place de plus en plus considérable au sein de notre base MYMBA. D'une part, les entrées liées aux excès alimentaires, à la glotonnerie, au non-respect du jeûne, à l'attribution de diverses exemptions durant le Carême, au fait de ne manger que de la viande, sont en inflation régulière d'un dictionnaire à l'autre. Le même constat vaut pour les renvois

<sup>3087</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 347. « Porque aquellos indios, como si fueran niños, no saben mirar por su salud, comen sin distinción de manjares mientras tienen gana, y ésta les dura siempre, en salud, día y noche, sin esperar sazón en los manjares, de suerte que, casi del todo cruda la carne, se hartan de ella tanto, que dentro del estómago se vuelve en gusanos, y así repletos se meten en los ríos en verano y aun en invierno. »

<sup>3088</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 75-76, 143-144. « Casi todos mueren de las lombrices que crecen en su vientre, porque comen tan enorme cantidad de carne semicruda, más de lo que puede digerir el estómago. Porque son tan voraces, las cuantías de carne que quedan en el estómago se pudren. Y donde hay carne corrompida, allí están inmediatamente las lombrices. Mas donde aumentan las lombrices, el estómago no puede retener más nada, todo pasa a través de él. Luego se produce una disentería sangrienta, de la cual, como dije, mueren casi todos los indios, muy especialmente cuando alguna vez refresca un poco, pues este pueblo es muy sensible al frío. [...] No quiero hablar aquí de su famosa voracidad, de la cual resulta que, no sabiendo moderarse, sobrecargan su barriga constantemente de carne, convirtiéndola ya durante su vida en comida para gusanos. Por eso casi todos nuestros indios mueren de estos gusanos, que les perforan las tripas y causan una crónica diarrea, vómitos y asco a la comida, debilidad y deficiencia del estómago, con la consiguiente consunción que lleva finalmente a la muerte. »

<sup>3089</sup> CATTANEO, « Lettres », art. cit., p. 356-357.

aux indigestions (*py'a rasy*, à la fois « mal de ventre » et « mal de cœur », nous aurons l'occasion d'y revenir), qui doublent de 1640 à 1687-1722, tandis que le vomissement, virtuellement absent du *Vocabulario* de Montoya, inspire six entrées à *Frases selectas* puis huit à Restivo. Dans ces deux derniers ouvrages, on note d'autre part l'apparition de gloses évoquant plus frontalement la lutte contre les « vers mordeurs », par exemple lorsque le *Vocabulario* de 1722 explique que le recours à des substances amères (*acíbar*) par les *keurusuja* est nommé *asiva* par ces derniers quand ils échangent avec les ignatiens, tandis qu'ils le présentent aux Indiens guaranophones comme *mohã taso jukaba* et *mohã rovasy poromboyeva'e*, « remède tueur de vers, qui purge » (*que mata los gusanos, que hace tener cámaras, purga*). Restivo est aussi le premier à indiquer la différence lexicale décisive qui sépare *cheraso* (« j'ai des vers sur mon corps », par exemple sur une plaie) et *chetaso* (« j'ai des vers dans mon corps », dans mon estomac). Dans tous les cas, ils sont associés à la douleur et à la mort mais aussi, dans certaines gloses, au statut de proie si redouté<sup>3090</sup>.

*Okaru jakatu ñoteva'e, teko aguyje rebe ojekobu ami oikóvo, aipo atynvyryri pyndekuávi, okaru jeahoseeteiva'e aete tekobasy teĩrõ oiporara oikóvo jepi.* Ceux qui mangent modérément sont le plus souvent en bonne santé, alors que ceux qui mangent excessivement sont toujours malades [*los que comen parcamente suelen gozar salud, al contrario, los que comen con exceso siempre padecen enfermedades*]<sup>3091</sup>.

*Okarujeahoseeyva'e ombopykopy [...] katu guekove.* Ceux qui mangent sans excès font durer longtemps leur vie [*los que comen sin exceso hacen durar mucho su vida*]<sup>3092</sup>.

*Karu jeahose omomarã asereko aguyjei.* Trop manger nuit à la santé [*el comer demasiado estraga la salud*]<sup>3093</sup>.

*Tembi'u cherekomeguã, chere te mboasygai.* La nourriture m'a fait du mal [*la comida me hizo daño*]. *Hembia nderebe ere'u teĩne, teĩ eme.* Prends bien garde à ne pas le manger, car cela te fera du mal, cela te tuera, tu en deviendras la proie [*mira que no lo comas, porque te dañará, te matará, harã presa de ti*]<sup>3094</sup>.

Par ce lapsus lexical de Restivo, mobilisant la catégorie fortement connotée de « proie » (*hembia*), nous comprenons que les excès alimentaires, les abus sexuels dont ils sont considérés être le corollaire (la catégorie théologique de luxure les subsume) et les vers font partie intégrante de la « pastorale de la peur » jésuite. Plus encore, ils

<sup>3090</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 20-21, 75-76, 185-186 ; MURATORI, *Relation des missions du Paraguay*, op. cit., p. 140-141 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 233, 247 ; ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], doc. cit., p. l.93-99. Les entrées liées à ces enjeux sont très nombreuses : 1640-395, 408, 609, 610, 612, 613, 614, 615, 639, 660, 1301, 1302 et 1687-2543, 2576, 2667, 2792, 2875, 3045, 3047, 3059, 3064, 3332, 3416, puis 1722-1638, 1752, 1754, 2005, 2007, 2033, 2044, 2239, 2244, 2297, 2422 (gloutonnerie) ; 1640-729, 1385, 1386, 1387 et 1687-2545, 2656, 2667, 2685, 2792, 2866, 2999, 3064, puis 1722-1521, 1631, 1638, 1865, 1885, 2048, 2081, 2371, 2482 (indigestions) ; 1687-2576, 2623, 2668, 3064, 3316, 3355, puis 1722-1582, 1666, 1936, 2110, 2245, 2349, 2483, 2511 (envie de vomir) ; 1640-1258 et 1687-2792 (fait de manger exclusivement de la viande) ; 1640-429, 518 et 1687-2792, 2862, 2915, 3248, 3253, 3300, puis 1722-1867, 1937, 2122 (dispenses) ; 1640-1102 et 1687-2581, 2792, 2796, 2834, 3100, 3135, puis 1722-1527, 2078, 2218 (non-respect du jeûne) ;

<sup>3091</sup> MYMBA 1722-1766. Voir aussi 1687-2569, 2792, 2861, puis 1722-1755, 2475.

<sup>3092</sup> MYMBA 1722-1871.

<sup>3093</sup> MYMBA 1722-1958.

<sup>3094</sup> MYMBA 1722-1832.

jouent un rôle de premier plan dans l'émulation qui rapproche et sépare à la fois les missionnaires des chamanes. Depuis quelques années, une attention historiographique considérable a été consacrée à la question de la thérapeutique missionnaire en tant que « médecine de conversion » simultanément destinée à européaniser la pratique curative guarani et à s'appropriier les prérogatives chamaniques en la matière. Or, ces dernières font des vers l'un de leurs principaux référents, avec une constance remarquable, que l'on retrouve aussi bien dans les sources coloniales que dans l'ethnographie la plus contemporaine. Pour paraphraser León Cadogan, tant la médecine « rationnelle » des Guarani (attribuée à des errements moraux causant des maladies envoyées par divers esprits-mâtres et traitées par la phytothérapie) que son volet « mystique » (associé en grande partie à la sorcellerie offensive et nécessitant une médiation chamanique) sont en effet organisés autour d'une même représentation : les affections sont causées par des objets néfastes ou des insectes, généralement des vers, insérés dans le corps du patient par une entité extérieure hostile<sup>3095</sup>. De Montoya à Lozano, les jésuites ont bien noté le fait que les Indiens ne croient jamais dans les morts brutales issues de causes naturelles, un coupable étant toujours impliqué. Quoi qu'il en soit, Lozano note que la cure habituelle face à ce type d'agression implique systématiquement le même *modus operandi*, consistant en la succion de l'agent pathogène, identifié et ôté par le chamane.

[C]elui qui réclamait le statut de sorcier [*hechicero*], afin de gagner sa vie et d'être célèbre parmi les siens, faisait mine de savoir guérir les maladies, en suçant les membres endoloris. Le suceur [*chupador*] faisait son entrée, avec force solennité et gravité, il s'informait de l'affection et, avant de sucer, faisait d'abord diverses simagrées tout à fait ridicules. Après avoir sucé, il vomissait quelque épine, os ou ver fort laid, qu'il avait cachés sous sa langue et, comme s'il venait de les extraire du corps du malade, il les montrait au public en donnant à voir une grande peur et en grimaçant fortement, avant de dire : « comment ce misérable pouvait-il être en paix, avec telle épine, os ou ver en train de lui ronger les entrailles <sup>3096</sup>? »

Aussi éloignée des pratiques médicinales européennes que cette thérapeutique puisse paraître, on sait que les jésuites s'y sont explicitement essayés, sans doute sous l'influence de la Bible, où Jésus se présentait lui-même comme un médecin des âmes

<sup>3095</sup> LENKE, « The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine », *art. cit.*, p. 41, 47-48, 55 ; THUN, « El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: transmisiones y transformaciones », *art. cit.*, p. 42-43, 62-63, 70 ; voir aussi ANAGNOSTOU Sabine et FECHNER Fabián, « Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 175-190 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, *op. cit.*, p. 33-34, 105 ; CADOGAN, « Síntesis de la medicina racional y mística », *art. cit.*, p. 23-25, 27-28, 30-32 ; MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.*, p. 595 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 16, 126, 128 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 109-110 ; CADOGAN, *Ywira Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 108 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 249-250 ; FERNANDES, *Os animais*, *op. cit.*, p. 92 ; comparer avec les relevés de MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, *op. cit.*, p. 131-133.

<sup>3096</sup> LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 401. « [e]l que se preciaba de hechicero, para ganar su vida y adquirir fama entre los suyos, fingía tener virtud de sanar las dolencias, chupando las partes doloridas. Entraba muy formal y serio el chupador, informábase del achaque y, para llegarse a chupar, hacía primero varios gestos muy ridículos. Después de chupar, vomitaba alguna espina, hueso o gusano muy feo, que llevaba oculto debajo de la lengua, y como si lo hubiera sacado del cuerpo del enfermo, lo mostraba a los circunstantes con espanto grande y grandes visajes, diciendo: "¿cómo había de reposar este miserable, teniendo tal espina, hueso o gusano que le estaba royendo las entrañas?". »

et des corps, expulsant des démons responsables de maladies. De plus, les ignatiens eux-mêmes manipulaient une double-médecine, « rationnelle » et « mystique », fondée aussi bien sur le recours à la saignée, à la purge et au lavement que sur la confession, l'eau bénite, les reliques et la prière. Leurs sermons et leurs traités d'éducation dévote, tels ceux de Paris et de Buenos Aires, présentent en outre les saints en des termes très proches du chamanisme : ainsi saint Côme et saint Damien sont-ils célébrés comme des extracteurs de vers intestinaux, tandis que les Apôtres apparaissent eux-aussi tels des soigneurs invulnérables à tous les « mauvais remèdes » (*mohãngai pochy*) de leurs ennemis les sorciers<sup>3097</sup>. Ce point est fondamental car, ici-aussi l'animisme amazonien veut que, pour être en mesure de soigner un mal, le chamane guérisseur soit capable d'y résister lui-même et, surtout, de l'infliger à autrui, comme nous l'avons déjà vu à propos du contrôle des jaguars et des serpents. Cette ambiguïté a parfaitement été lue par les missionnaires qui, à l'image de Montoya dans son *Tesoro*, soulignent que le mot *pohã*, « remède », signifie également « ensorcellement », sur le même mode que le terme grec de *pharmakon* ou son équivalent latin, le *venenum*. Ce n'est donc pas par hasard que ce même Montoya présente, dans son catéchisme, les sacrements comme autant de « remèdes de l'âme » (*pohã ãngauppeguarãma*), susceptibles de causer sa ruine s'ils ne sont pas respectés<sup>3098</sup>. En effet, le péché est simultanément traduit comme « mort de l'âme » (*anga-i-pã*) que seule la médiation cléricale permet d'éviter et qu'Insaurrealde décrit sous la forme d'une lente et invisible agonie de l'individu, dont les termes sont en définitive très proches d'une agression chamanique liée à la capture de la perspective animique.

Le plus important pour nous est de retenir que, suivant ce paradigme, puisque les Pères et les Frères sont en théorie les seuls médecins des missions (où ils exercent cet art par privilège papal), leurs pouvoirs thérapeutiques ont dû être lus à la lumière

<sup>3097</sup> Montoya décrit en détail les rites curatifs par succion dès 1628. Par la suite, les avis varient entre les Pères sur le crédit à attribuer à cette thérapeutique, également pratiquée par certains saints selon la tradition chrétienne. RUIZ DE MONTOYA Antonio, « *Carta anua del Guayrá por el Padre Antonio Ruiz, del año 1628* », in CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuítas e bandeirantes no Guayrá: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1628<sup>1951-1952</sup>, p. 266 ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual, op. cit.*, f<sup>os</sup> 13v-14v ; DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay, op. cit.*, vol. 2, p. 336-338 ; CHOMÉ, « Lettre du Père Ignace Chomé », *art. cit.*, p. 202 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, op. cit.*, p. 28 ; ANONYME, *Sermons on Saints Days, doc. cit.*, p. 153 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [Buenos Aires], doc. cit.*, f<sup>os</sup> 108r-111r ; sur les jésuites « suceurs », voir DECKMANN FLECK Eliane C., « Das práticas tradicionais às práticas reducionistas: rituais de cura, luto e sepultamento nas Reduções jesuítico-guaranis (Província jesuítica do Paraguai, século XVII) », *Espaço Ameríndio*, vol. 5, n<sup>o</sup> 2, 2011, p. 9-44 ; p. 12-13, 22-23 ; LENKE, « The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine », *art. cit.*, p. 45 ; THUN, « El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: transmisiones y transformaciones », *art. cit.*, p. 55.

<sup>3098</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f<sup>os</sup> 39v-41r, 312v ; RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo, op. cit.*, p. 112, 158 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva, op. cit.*, vol. 2, p. 202-208 ; DECKMANN FLECK, « As Reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades », *art. cit.*, p. 122-126 ; DECKMANN FLECK Eliane C., « Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas Reduções jesuítico-guaranis (século 17) », *Varia Historia*, vol. 33, 2005, p. 178-183 ; DECKMANN FLECK, « Das práticas tradicionais às práticas reducionistas », *art. cit.*, p. 11, 41 ; LENKE, « The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine », *art. cit.*, p. 48, 56-57, 59 ; la notion de « mort de l'âme » est inconnue des Guaraní contemporains selon CADOGAN, « *Oñe'ẽ pype ñote ñane moña* », *art. cit.*, p. 74 ; sur son usage par les jésuites CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 207-209. Les ignatiens pratiquent la médecine par privilège papal depuis 1576.

d'une telle ambiguïté, les rendant aussi bien susceptibles de créer des maladies que de les soigner. Après tout, c'est cette même ambiguïté dont se sont parés les réseaux de sorcellerie clandestins des Réductions, intimement liés aux *keurusuja* et donc Guillermo Wilde estime qu'ils manipulaient un « double-registre », à la fois curatif et nocif, mêlant référents chamaniques et dévotion chrétienne<sup>3099</sup>. Avant d'examiner en profondeur la représentation des crapauds, mouches, moustiques et autres vers intestinaux dans le corpus religieux en guarani, il importe enfin de souligner que l'instrumentalisation de ces peurs thérapeutiques indiennes, orientées vers la répression de la luxure, se sont étendues au domaine funéraire, en utilisant la vermine comme référent commun. On sait en effet que les Guarani de l'époque coloniale refusaient l'enterrement direct au contact de la terre, raison pour laquelle ils pratiquaient les funérailles dans de grandes céramiques, où le corps était soigneusement ligoté. Ce dispositif permettait d'une part à l'âme céleste de s'extraire de sa tombe et, de l'autre, garantissait la contention de l'âme tellurique issue du cadavre et destinée à devenir revenant animalier, *mbogua*, dont Barzana affirmait en 1594 qu'il constituait le seule véritable hantise des Guarani. Or, la *Conquista espiritual* de Montoya, aussi bien que sa traduction en guarani, met en scène plusieurs conflits liés à des familles refusant la mise en terre chrétienne des corps, des vieillardes venant « filtrer » les sépultures à l'aide de passoires afin d'extraire l'âme de leurs proches défunts, tandis que des chamanes seraient apparus à leurs familles pour exiger d'être déterrés, ce à quoi Montoya a répondu en faisant incinérer leurs restes<sup>3100</sup>.

D'après Eduardo Viveiros de Castro et Olivier Allard, ces conflits sont liés au fait que les Tupi-guarani accordent une grande importance à « l'osthéo-praxie », c'est-à-dire au traitement des os des défunts : ceux des ennemis doivent être brisés (c'est le but du rituel cannibale) mais ceux des alliés (gibier compris) doivent être traités avec respect. Dans les deux cas, ils ne doivent pas être brûlés (sauf dans le cas des êtres les plus nocifs : serpents, chamanes maléfiques, jésuites martyrisés) et, fait décisif pour notre propos, ils ne doivent pas être soumis à la prédation *post-mortem* de bestioles susceptibles de les dévorer, comme l'a bien expliqué Isabelle Combès<sup>3101</sup>. On mesure dès lors le bouleversement culturel imposé par l'adoption des funérailles chrétiennes où, dans les missions, le corps est non seulement enseveli, mais livré à la vermine, à

<sup>3099</sup> WILDE, *Religión y poder*, op. cit., p. 245-247.

<sup>3100</sup> BARZANA, « Carta del Padre Alonso de Barzana », art. cit., p. 590 ; RUIZ DE MONTAYA, « Carta anua del Guayrá », art. cit., p. 274-275 ; RUIZ DE MONTAYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f<sup>os</sup> 14r, 37v ; RUIZ DE MONTAYA, Ava reta [Cracovie], doc. cit., f<sup>o</sup> 281v ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 396-397 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 153-162 ; MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 271-276, 303 ; sur ces enjeux, voir enfin DECKMANN FLECK, « As Reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades », art. cit., p. 117-122 ; DECKMANN FLECK, « Das práticas tradicionais às práticas reducionistas », art. cit., p. 32-35.

<sup>3101</sup> VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, op. cit., p. 103-104 ; ALLARD Olivier, « De l'os, de l'ennemi et du divin : réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, n<sup>o</sup> 89-2, 2003, p. 149-169 ; p. 151-152, 154-157, 159-160, 162, 165 ; COMBÈS, *La tragédie cannibale*, op. cit., p. 157-165, 175-188 ; voir en outre ROQUE DE BARROS Laraia, *A morte nas sociedades tupi-guarani*, Brasília : Universidade de Brasília, 1988 ; une synthèse de « l'osthéo-praxie » agressive chez MÉTRAUX, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, op. cit., p. 203. Celle-ci se manifestait par des crânes plantés sur piques, des colliers de dents, des flûtes faites de tibias...

l'exception des jésuites et des Indiens les plus dévots, ayant droit à un cercueil, une sépulture sous l'église et un véritable culte de leurs os, celui-là même qui était réservé aux chamanes anti-jésuites. Dans la mesure où la dévotion post-tridentine prescrit par ailleurs, comme nous allons le voir, la visualisation fréquente de leur propre décès par les fidèles, invités à imaginer leur corps en proie aux vers, cette rhétorique habituelle dans l'Ancien Monde prend ici un relief tout particulier. Ceci, d'autant plus que, ne l'oublions pas, les missionnaires considèrent également que les crapauds, mouches et autres bêtes immondes sont issues de la décomposition des corps et notamment de ceux des pécheurs. La boucle est donc bouclée : à une population effectivement en proie aux vers intestinaux, entourée de parasites volants et de batraciens venimeux, les Pères n'ont de cesse de mettre en scène un bestiaire grouillant, dévorant le corps des pécheurs et les poursuivant jusque dans leur tombe, voire dans l'éternité de l'au-delà.

Mais, afin d'entrer plus concrètement dans le contenu de ce discours, prenons d'abord comme exemple le cas, très discret mais très significatif, du crapaud-buffle du Paraguay (*kururu*). Que celui-ci soit omniprésent dans les Réductions, cela ne fait pas de doute, puisque Sepp et Dobrizhoffer affirment que leurs croisements incessants perturbent leur sommeil et qu'en cas de pluies abondantes, ils envahissent jusqu'aux casseroles des cuisines missionnaires. Le *kururu* se fait pourtant bien rare dans les récits des conquistadores et des missionnaires, où il n'est généralement évoqué que lors des épisodes de famines, où il aurait été consommé en dépit de son venin et du fait qu'il est, pour les Guarani comme pour les Européens, un aliment tabou<sup>3102</sup>. En réalité, le peu de renvois au crapaud dans les écrits ignatiens en castillan surprend, car c'est un élément extrêmement significatif de la culture anthropo-zoologique cléricale<sup>3103</sup>. Jugé suspect depuis l'Antiquité à cause de son mode de vie amphibie qui suppose une vraie

<sup>3102</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 62-63 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 307-308 ; vol. 2, p. 338-341 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, op. cit., p. 50 ; KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », art. cit., p. 1207-1216, 1229-1230 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f° 68v ; DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, op. cit., p. 51-52 ; ce lieu commun est même traduit en guarani dans DEL TECHO, *História do Paraguai em guarani*, doc. cit., p. 48 ; voir enfin MARTÍNEZ CROVETTO, « La alimentación entre los indios guaraníes », art. cit., p. 6 ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 60 ; le crapaud est le prototype de la nourriture immonde selon EARLE, *The Body of the Conquistador*, op. cit., p. 119-120, 124, 126, 129.

<sup>3103</sup> VINCENT-CASSY Mireille, « Les animaux et les péchés capitaux : de la symbolique à l'emblématique », in CERDAN Fabrice (dir.), *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Toulouse : Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1984, p. 121-132 ; p. 124-126 ; SALISBURY, *The Beast Within*, op. cit., p. 124, 165 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 63, 82 ; ROBBINS Mary E., « The Truculent Toad in the Middle Ages », in FLORES Nona C. (dir.), *Animals in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York : Routledge - Taylor & Francis, 1996, p. 25-47 ; p. 25, 27-29, 32, 35 ; TUDOR Adrian P., « The Medieval Toad: Demonic Punishment or Heavenly Warning? », *French Studies Bulletin*, vol. 59, 1996, p. 7-11 ; p. 8-10 ; BERLIOZ Jacques, « Le crapaud, animal diabolique : une exemplaire construction médiévale », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 267-288 ; p. 268-273, 282 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 99-100, 240, 319 ; BERLIOZ Jacques, « Le crapaud, animal ambigu au Moyen Âge ? Le témoignage des *exempla* et de l'art roman », in BODSON Liliane (dir.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette et le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège : Université de Liège, 2003, p. 85-106 ; p. 86-90, 95-100 ; DITTMAR, *Naissance de la bestialité*, op. cit., p. 243-261 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 212.

aberration taxonomique, longtemps confondu avec la grenouille, il se voit associé aux plaies bibliques et aux esprits impurs, ce qui en fait un support privilégié d'incarnation des démons. Toutefois, c'est sous l'égide des cisterciens et, surtout, des prédicateurs mendiants issus du Concile Latran IV que la carrière symbolique du crapaud connaît son âge d'or : d'une part, il est rapproché du serpent de la Genèse et supposé maudit comme lui, d'autre part, cette équivalence contribue à l'associer à Eve et, avec elle, à la luxure, si bien que le crapaud est très utilisé pour incarner ce péché. Référent connu des croyants européens, il possède tous les attributs requis pour une performativité efficace : vénéneux, visqueux, nocturne, de couleur sombre, il est repoussant. On le dit aussi sauvage et agressif, car issu des parties génitales des cadavres de pécheurs et prompt à se jeter sur ces derniers, de leur vivant comme après leur mort. Pour Jacques Berlioz, spécialiste du batracien au Moyen Âge : « [l]e crapaud est l'instrument de la justice divine pour supplicier les hommes avides d'argent, de pouvoir et de sexe. Car orgueil, avarice et luxure participent bien d'une même avidité (en latin *gula*) ». Pourquoi alors les Pères évoquent-ils si peu cet « animal-châtiment » dans leurs chroniques<sup>3104</sup> ?

Bien entendu, les naturalistes de la Compagnie, tels Lozano ou encore Sánchez Labrador, décrivent en détail les différentes espèces de crapauds, en insistant surtout sur leurs redoutables poisons. Mais l'absence d'élaboration symbolique de ce donné découle sans doute du fait que le crapaud est, en Europe, intimement lié à la sorcellerie, car il est un familier démoniaque habituel. Or, comme nous allons le voir, le *keururu* est également un auxiliaire essentiel du chamanisme offensif, si bien que Robert De Graaf y voit un véritable pont anthro-zoologique entre Ancien et Nouveau Monde<sup>3105</sup>. Les ignatiens ne s'y sont pas trompés, mais ils préfèrent mettre en scène l'animal dans leurs écrits en guarani, destinés à une circulation interne. Ils consacrent toutefois des pages abondantes à la manière avec laquelle les « sorciers » utilisent les batraciens pour faire régner leur terreur<sup>3106</sup>. Cette manipulation est de deux ordres. Le premier réside dans l'utilisation de la toxicologie propre à ces amphibiens pour empoisonner, souvent de manière fatale, toute personne qui contesterait leur pouvoir. On parle à ce propos de « poudres » (*polvos*) de *keururu*, dont l'utilisation est bien attestée dans les missions par les livres d'ordres, qui les mentionnent et exigent leur confiscation, tout autant que par quelques cas d'homicides (par exemple, une femme ayant mis à mort son mari à

<sup>3104</sup> BERLIOZ, « Le crapaud, animal diabolique », *art. cit.*, p. 279 ; BERLIOZ, « Le crapaud, animal ambigu », *art. cit.*, p. 101-102. Contrairement à ce qui a souvent été postulé, cette diabolisation se poursuit à l'époque moderne. Voir le postulat inverse, circonscrivant cette aura négative au Moyen Âge, chez ROBBINS, « The Truculent Toad », *art. cit.*, p. 42.

<sup>3105</sup> LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 46 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, *op. cit.*, p. 167-176 ; DEGRAAFF Robert M., *The Book of the Toad: A Natural and Magical History of Toad-Human Relations*, Cambridge : Lutterworth, 1991, p. 81-90, 99-110, 111-128 ; SERPELL, « Guardian Spirits or Demonic Pets », *art. cit.*, p. 157-159, 164-165, 171-173, 189.

<sup>3106</sup> COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, *doc. cit.*, p. 136-137 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 26v-27r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, *doc. cit.*, p. 573-574, 699-700, 725-726 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, *op. cit.*, p. 539 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, *op. cit.*, p. 162. Sur les peines encourues, consulter notre chapitre 6.

San Ignacio Miní en 1724 ou un *alcalde* de Trinidad, empoisonné par un rival à la même époque). Comme nous l'avons déjà souligné, des peines de prison à vie ou un transfert aux autorités espagnoles, pour exécution immédiate, sont prévus dans les cas où ces pratiques conduisent à des décès. Le fait que le crapaud soit un ingrédient de premier plan dans les *pobã* (remèdes et sortilèges) tupi-guarani est bien décrit par Dobrizhoffer.

Nous apprenons de la part d'auteurs réputés que les sauvages brésiliens rôtissent des crapauds puis les réduisent sous forme de poudre, qu'ils font infuser dans le repas ou la boisson de leurs ennemis afin de causer leur mort. Cela déclenche un assèchement et une inflammation de la gorge, accompagnés de vomissements, de hoquets et d'évanouissements soudains, de délires, de douleurs articulaires et intestinales sévères et, parfois, de dysenterie. Les personnes affligées de la sorte [...] doivent immédiatement avoir recours à des purges et se faire vomir, avec des marches répétées et des bains déclenchant la transpiration<sup>3107</sup>.

À ces agressions « rationnelles » s'ajoutent des menaces « mystiques » dont les *paje* en général et les prophètes *karai* en particulier font un usage immodéré. Del Techo explique ainsi que le chamane Juan Cuará, rétif à la confession et à la monogamie, dont nous avons déjà évoqué la révolte, prétend transformer en crapauds celles et ceux qui refusent de lui obéir. Plus précisément, les « sorciers » utilisent également la magie sympathique pour causer une mort à distance et à petit feu, en torturant un *kururu* pris comme *alter-ego* de la victime<sup>3108</sup>. Décrit par Montoya dans sa *Conquista*, ce procédé n'a pas été traduit en guarani en 1737, fait décisif qui souligne peut-être la sensibilité de ces usages. On sait qu'ils sont toujours bien présents chez les Guarani contemporains.

Les pires [chamanes] et les plus perniciox sont les enterreurs [*enterradores*], dont le métier est la mort. Ils enterrent au domicile de celui qu'ils veulent tuer les restes de leur repas, des coques de fruits, des morceaux de charbon, etc. Ils enterrent parfois des crapauds percés d'une arête de poisson, ce qui cause l'amaigrissement progressif de leur victime, laquelle, sans autre accident, finit par décéder, ce dont nous avons pu constater les effets à de nombreuses reprises<sup>3109</sup>.

Eu égard à cette forte signification du crapaud, aussi bien pour les jésuites que pour leurs ouailles, leur instrumentalisation au service d'une « rhétorique de la peur » et d'une émulation chamanique allait de soi. Fait révélateur, le *kururu* n'apparaît alors

<sup>3107</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 338-341. « We learn from credible authors that the Brazilian savages roast toads and then reduce them to a powder, which they infuse into the meat or drink of their enemies to cause their death, for it occasions a dryness and inflammation of the throat, together with vomiting, hiccups, sudden fainting, delirium, severe pains in the joints and stomach, and sometimes dysentery. People afflicted in this manner [...] should immediately have recourse to purging and vomiting, with repeated walking or the bath, to produce perspiration. » Ces « poudres » et leur véritable potentiel toxicologique ont été analysés en détail par RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », art. cit., p. 201, 209, 211-212 ; WILDE, *Religión y poder*, op. cit., p. 247-267.

<sup>3108</sup> DEL TECO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 3, p. 178 ; voir aussi CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 82, 101-103, ainsi que l'évocation de cette menace par MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 77.

<sup>3109</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 14v. « Los peores, y más perniciosos, son los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en la casa del que desean matar algunas sobras de su comida, cáscaras de fruta y pedazos de carbón, etc. A veces entierran sapos atravesados con alguna espina de pescado, con que se va enflaqueciendo el que desean matar y, sin otro accidente, muere, de que hemos visto muchas veces efectos conocidos. » Ce *modus operandi* rappelle les rites de contre-sorcellerie décrits par SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 127.



dans le corpus en guarani à notre disposition que par traduction à travers Nieremberg, à l'exception notable de Yapuguay pour ce qui est des compositions plus autonomes. Nous avons déjà eu l'occasion de consacrer une étude approfondie au plus notable de ces récits, édité dans les *Sermones y ejemplos* de 1727<sup>3110</sup>. À l'occasion d'une homélie pour le Carême, le cacique développe un *exemplum* complètement auto-référentiel, où une Indienne luxurieuse décide de se confesser aux deux jésuites itinérants qui, suivant les règlements missionnaires, visitent sa mission pour y faciliter les confessions de masse, précisément durant le Carême<sup>3111</sup>. À chaque péché qu'elle avoue, un crapaud sort de sa bouche, mais à l'heure de vomir l'infraction sexuelle la plus grave (un caïman *jakare*), la pénitente s'abstient. Tous les *kururu* retournent alors à son corps d'un seul coup et, quelques heures plus tard, les cloches de la Réduction indiquent le trépas de la femme. Celle-ci réapparaît depuis l'Enfer aux deux ignatiens, dévorée par le feu, les seins en proie à des serpents et le sexe à des crapauds, exprime son désespoir d'avoir refusé la « médecine » (*pohã*) spirituelle des Pères, puis disparaît. Bien évidemment, Yapuguay fait ici la promotion de la confession obligatoire de Carême *in situ*, afin de persuader les Guarani récalcitrants de s'y plier docilement et efficacement. Mais, bien plus que la finalité explicite du récit, c'est ici la mise en scène du *kururu* qui doit attirer notre attention<sup>3112</sup>. Certes, cette anecdote est loin d'être originale : elle reprend en réalité une historiette exemplaire médiévale bien connue des médiévistes, mettant initialement en scène un pécheur vomissant sept péchés (forme sous laquelle elle apparaît aussi dans *Ára poru*, sans renvoi explicite aux crapauds) et le cacique se contente en rigueur de la baigner de couleur locale. Ici plus qu'ailleurs, toutefois, le pouvoir d'évocation lié au crapaud a dû être considérable : la pécheresse ne meurt-elle pas explicitement car elle a repoussé la « médecine » jésuite, consistant à extraire oralement un ver de son corps ?

Cette hypothèse peut paraître osée, elle semble pourtant corroborée par le biais de l'ethnographie contemporaine, où le *kururu* est l'une des incarnations habituelles de l'âme tellurique, directement liée aux revenants *mbogua* ou *anguéry* issus des cadavres en décomposition des Guarani aux mœurs vicieuses. C'est aussi un animal réputé causer des possessions animiques associées au *jepota*<sup>3113</sup>. L'intérêt du récit de Yapuguay est de plus le fait qu'il a été également traduit en nahuatl au Mexique et en quechua au Pérou. Or, dans le premier cas, Danièle Dehouve a bien montré que les ignatiens ont joué sur

<sup>3110</sup> Nous y avons notamment étudié les liens de ce récit avec la logistique des confessions de masse, organisées pour le Carême dans les Réductions surpeuplées du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. II.60-62 ; BRIGNON, « Long Middle Ages and Shamanism », art. cit.

<sup>3111</sup> Aussi bien les confesseurs itinérants que le fait de sonner la cloche à chaque décès sont préconisés dans COMPAGNIE DE JÉSUS, *Cartas de los Generales y Provinciales*, doc. cit., p. 40-41, 78-79 ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales*, doc. cit., f<sup>os</sup> 15v-16r, 17v, 31r ; COMPAGNIE DE JÉSUS, *Órdenes para todas las Reducciones*, doc. cit., p. 593-594 ; PIANA et CANSANELLO (dir.), *Memoriales*, op. cit., p. 164, 460, 488.

<sup>3112</sup> BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A., « Le saint, la femme et le crapaud », in REVEL Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dir.), *L'Ogre historien : autour de Jacques Le Goff*, Paris : Gallimard, 1998, p. 223-242 ; p. 231-233 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 306-307.

<sup>3113</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 62-63, 73 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, op. cit., p. 83, 111-115.

l'ambiguïté de la confession et du chamanisme par succion de créatures ignobles, bien connu également des Nahuas, tandis que Juan Carlos Estenssoro a souligné combien « l'*exemplum* des crapauds » avait été mobilisé par la Compagnie afin de faire saisir aux Indiens des Andes la matérialité la plus concrète du péché, conceptualisé comme un animal de chair et d'os rongeur effectivement la chair des pécheurs. Ce même type de représentation a enfin été mis à jour dans l'Amazonie coloniale par Franciscmar Alex Lopes de Carvalho, là encore sous l'égide des jésuites. Si nous ajoutons à tout ce faisceau d'indices le fait que, selon Métraux citant les chroniqueurs du Brésil, il aurait existé parmi les Tupi des pratiques chamaniques relevant de la confession publique des infractions sexuelles féminines, sous la menace d'attaques de la part des esprits familiers animaux des *paje*, l'*exemplum* proposé par Yapuguay apparaît revêtir un intérêt ethno-historique de premier plan<sup>3114</sup>. Celui-ci ne fait que s'accroître si l'on met ce récit de Carême en réseau avec les autres apparitions du *kururu* dans notre corpus, où le batracien n'est plus uniquement associé à la luxure, mais aussi aux excès alimentaires d'une part et, de l'autre, à des attaques exemplaires de cadavres dévorés *post-mortem*<sup>3115</sup>.

Le premier motif apparaît tout à la fois chez Nieremberg et dans le cadre du catéchisme de Yapuguay. Il s'agit à chaque fois de poules (dont on sait que les Guaranis en faisaient l'élevage et les consommaient à l'occasion de banquets *karu guasu*) qui se convertissent en *kururu* pour punir la voracité d'un glouton indigne<sup>3116</sup>. Dans le cas du récit du cacique, l'anecdote prend des airs de récit d'horreur, car l'animal vient ici punir un fils refusant de nourrir son père après s'être marié, l'*exemplum* étant inséré dans une doctrine sur le Quatrième Commandement : la faute est si grave que le crapaud se jette sur le visage du criminel puis l'enserme de ses « longues griffes » (*opoapẽ mbuku*), comme s'il s'agissait d'un jaguar. Le batracien est d'ailleurs qualifié ici de « terrible » (*avaete*), épithète généralement attribuée aux fauves américains<sup>3117</sup>. Là encore, ce récit est un

<sup>3114</sup> ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « Fragmentos de una evangelización negada: un ejemplo en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia », *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 73, 1998, p. 69-85 ; p. 82-83 ; ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « El dragón y la mazacóatl: criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, 2005, p. 383-422 ; p. 396-399, 400-419 ; ALCÁNTARA ROJAS, « Ventanas al tormento », *art. cit.*, p. 529-536 ; DEHOUE, *Relatos de pecados, op. cit.*, p. 212-214, 180 ; ESTENSSORO, « El simio de Dios », *art. cit.*, p. 466, 468 ; LOPES DE CARVALHO, « Imagens do demônio », *art. cit.*, p. 770 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba, op. cit.*, p. 127-128 ; MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.*, p. 579-580 ; sur le péché fait chair, voir DITTMAR, « Le propre de la bête », *art. cit.*, p. 160-164.

<sup>3115</sup> Ce tryptique exemplaire lié au crapaud est un classique de la prédication médiévale, étudié en détail par BERLIOZ Jacques, « L'homme au crapaud : genèse d'un *exemplum* médiéval », in ABRY Christian et JOISTEN Alice (dir.), *Tradition et histoire dans la culture populaire : rencontres autour de l'oeuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble : Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1990, p. 169-203 ; p. 169-182, 189-190, 203 ; BERLIOZ Jacques, « Le crapaud et le prédicateur », in N'DIAYE Catherine (dir.), *La gourmandise : délices d'un péché*, Paris : Autrement, 1993, p. 31-34 ; BERLIOZ Jacques, « Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », *Micrologus*, vol. 7, 1999, p. 231-246 ; BERLIOZ, « Le crapaud, animal diabolique », *art. cit.*, p. 282-285 ; BERLIOZ, « Le crapaud, animal ambigu », *art. cit.*, p. 91, 93-94. L'intérêt de ces anecdotes est qu'elles renvoient pour la plupart à des « faits divers » documentés aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>3116</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. III.32 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. II.60-62. Sur le statut particulier des poules dans les Réductions, voir notre chapitre 4.

<sup>3117</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 49 ; CADOGAN, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano, op. cit.*, p. 33.

classique médiéval, possiblement issu d'un fait divers du XIII<sup>e</sup> siècle, mais son effet performatif sur les Indiens joue évidemment d'une rhétorique de la prédation qui est ici propre à la culture guarani. Le même constat vaut pour les deux autres *exempla* à notre disposition, tous deux issus de la *Diferencia* de Nieremberg éditée et illustrée en 1705. L'une de ces anecdotes découle là encore d'un fait divers médiéval : le fils d'un comte d'Amiens fait ouvrir la tombe de son père et découvre qu'il est dévoré par les vers et, surtout, par d'énormes *kururu* qui n'ont de cesse de lui « lacérer » (*karã karã*) le visage. Le spectacle est si terrible que le fils se convertit, devient charbonnier puis se rend à Rome et y meurt saintement. L'impact de cette historiette dans une culture qui craint plus que tout la dévoration des chairs *post-mortem* a sans doute été fort, ce qui semble attesté par le fait que les graveurs guarani ont décidé d'illustrer ce récit en priorité, par une estampe où l'on aperçoit bel et bien, sur le visage du comte, les *kururu* si redoutés, que les artistes sont arrivés à ciseler à une échelle quasi-microscopique<sup>3118</sup>.



Figure 71 : crapauds exemplaires dans la *Diferencia* guarani (1705)

Dernière apparition du crapaud, toujours chez Nieremberg, le récit du Teuton luxurieux dépasse un autre seuil dans l'horreur et a sans doute été utilisé par les Pères afin de lutter contre le concubinage dans les Réductions. Un guerrier allemand porté sur l'infidélité inspire à son épouse un rêve où elle le voit couché sur un lit de feu en Enfer, éternellement violé par un autre *kururu* *avaete*, aux yeux enflammés, se jetant sur lui là encore comme un jaguar (*oha'uwa*) et lui causant des tourments plus terribles que les flammes de l'au-delà. Réveillée, l'épouse confie cette prémonition à son mari, qui fait le même rêve et réforme sa conduite<sup>3119</sup>. Ici-aussi, l'histoire n'a rien de nouveau et correspond parfaitement à l'utilisation canonique du crapaud dans le bestiaire infernal, étudiée par Angela Muñoz Fernández, mais son écho singulier avec la peur du *kururu* comme cause de *jepota* (la capture de l'âme d'un humain par un « esprit-mâitre » qui le

<sup>3118</sup> Ce récit et son illustration correspondent à NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. II.10-12.

<sup>3119</sup> *Ibid.*, p. IV.105.

transforme en animal et lui impose par la suite des rapports sexuels interspécifiques) a probablement joué dans la façon avec laquelle elle a été lue par ses destinataires<sup>3120</sup>. Il ne fait donc pas de doute que le crapaud a été l'une des pièces maîtresses de la mise en place par les jésuites d'un bestiaire terrifiant composé d'ennemis « du dedans ». Il est alors particulièrement intéressant de noter que, dans sa *Conquista* de 1639, Montoya notait déjà que les Guarani voyaient dans les *kururu* des présages de mort imminente, tout particulièrement redoutés. Or, dans la traduction de la chronique, un siècle plus tard, ces croyances sont reproduites puis vivement rejetées par cette nouvelle version, dont les adaptateurs ont ajouté au propos de Montoya une réfutation des superstitions.

Ils pensaient en effet que si un cerf [*guasú*] pénétrait l'espace de vie des hommes [*mbya rekoha*] sans que ces derniers le tuent, alors la mort leur était promise. Et, de fait, le Diable y contribuait en mettant ces pensées terrifiantes dans le cœur de quelques-uns, qui en mouraient. [...] De la même manière, ils pensaient en vain que lorsque des crapauds [*kururu*] étaient présents dans un bateau ou une barque, alors l'existence de ceux qui s'y trouvaient devait prendre fin. [...] Bien souvent, lorsqu'ils voyaient des choses de ce genre, quand des cerfs parcouraient l'espace de vie des hommes ou que des crapauds se trouvaient chez eux et qu'ils ne les tuaient pas, ils étaient convaincus que c'était un présage de mort, si défectueux était leur *arakuaa* [*oarakuaa katueyramo*]. Mais voyez donc que Dieu notre Seigneur est le seul maître de notre existence [*Tupã Nandejára ñote ñanderekove járamo oiko*] et que c'est par sa seule volonté que notre existence durera ou prendra fin. [...] Il n'y a ni cerf, ni crapaud, ni quoi que ce soit d'autre qui annonce la mort ou qui permette de la prédire. Car, comment des êtres dépourvus d'*arakuaa* pourraient-ils faire savoir à des êtres dotés d'*arakuaa* ce que ces derniers ignorent [*ma mba'e ijarakuaaeýva'e tamo pipo ombojehu mba'e arakuaavija rembikuaaeý oikóvo ra'e*] ? Voilà qui n'est pas possible. N'ayons foi qu'en Dieu et ne craignons que lui, car lui seul est le maître de toute chose [*mba'e pavẽ járamo*] [...] <sup>3121</sup>.

Néanmoins, comment reprocher aux Guarani de croire, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, que la présence de crapauds annonce un destin funeste, alors même que les écrits d'un Nieremberg ou d'un Yapuguay martèlent que la confrontation avec le *kururu* est ce qui attend les luxurieuses impénitentes, les fils voraces, les pécheurs décédés ou encore les hommes infidèles à leurs épouses ? Avant de clore notre examen du crapaud et passer

<sup>3120</sup> MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », *art. cit.*, p. 360. Sur le *jepota*, voir là encore notre chapitre 6.

<sup>3121</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 14r-14v ; RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 259r-259v. « *Ha'e niã oimo'ã mbya rekoha rupi oikéramo guasu amo, ha'e mbya ijukaeýramo, ichugui amo manõ haguãma, ha'e Añanga ombopo amo ra'e aipova'e hemimo'ã mbya guasu sê hague amo jukávo. [...] Ha'érami ave kururu oikéramo yga koterã ygarata amo pýpe oimo'ã teĩ amo ipypegua rekovepa raivi haguãma. [...] Teko eguĩ nunga heta jevy guembiechakue rehe oimo'ã guasu ava rekoha rupi osêramo ha'e kururu ava rekuáva rupi oiméramo, ha'e ojukaeýramo te'õ rendotáramo heko. Ha'ete oimo'ã teĩ ñote oarakuaa katueýramo. Chatepanga Tupã Nandejára ñote ñanderekove járamo oiko, ha'e hemimbota rupi ñote ñanderekove ipykopýne koterã opáne. [...] Ndaipóri guasu koterã kururu koterã mba'e ambua'e te'õ reru harãma koterã imbojekuaa harãma. Ma mba'e ijarakuaaeýva'e tamo pipo ombojehu mba'e arakuaavija rembiguaaeý oikóvo ra'e. Aniche amo ra'e. Tupã rehe ñote jajerovia, ha'e Tupã hegui ñote jakyhyje jaikóvo anga, ha'e ñote rako mba'e pavẽ járamo [...]* » Ces représentations, indéniablement animistes, se sont sans doute mêlées aux croyances chrétiennes relatives à l'Apocalypse, selon lesquelles un signe précurseur de la fin des temps sera constitué par l'irruption des animaux sauvages au cœur des villes. C'est en effet ce qu'explique à plusieurs reprises INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 189-191 ; vol. 2, p. 54. Les croyances dans ces augures sont encore mentionnées, un siècle après Montoya, par LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, *op. cit.*, vol. 1, p. 398-399.

au cas plus marginal des mouches et des moustiques, relevons toutefois que le *kururu* est, paradoxalement, aussi associé à des connotations positives dans la mythologie des Mbyá contemporains, où il est présenté comme un auxiliaire de l'humanité dans le vol du feu auprès des vautours *ururu* et comme une figure bénigne, invoquée par exemple dans les chants infantiles. L'intérêt pour nous est ici de remarquer qu'il en est allé de même dans les campagnes européennes, où le crapaud était aussi perçu comme un être bénéfique, pouvant être source de prospérité. Mais ces représentations populaires n'ont pas été récupérées par la culture cléricale, préoccupée avant tout par la mise en place d'une forte « rhétorique de la peur »<sup>3122</sup>. En est-il allé de même, ici, au Paraguay ?

De la même manière que les batraciens américains se montrent beaucoup plus redoutables à Paraquaria qu'ils ont pu l'être en métropole, les mouches et moustiques ponctuant les pages de notre corpus religieux ne doivent pas être sous-estimés, comme nous l'a déjà rappelé le témoignage de Dobrizhoffer. Il suffit, pour en avoir le cœur net, de prêter attention aux témoignages des conquistadores dont, à plusieurs reprises, les anophèles repoussent et retardent les assauts. Dans son *Argentina*, Barco Centenera en vient même à affirmer, sans véritable argumentation linguistique, que les Guaraní tireraient leur nom d'une espèce de « mouche » (*mosca*) très agressive, qui leur livrerait une guerre permanente. Effectivement, lors de l'exode du Guayrá, selon le récit qu'en livre Montoya, se souvenant notamment d'une femme sans cesse entourée de diptères, une part importante des réfugiés succombe aux agressions de ces insectes, dont une partie est hématophage, la frontière entre la simple mouche et les vrais « moustiques » (*mosquitos*) suceurs de sang étant très mince au Paraguay<sup>3123</sup>. Afin de mieux imaginer les tourments imposés par ces véritables fléaux qui, aux côtés des taons, rendent la vie des missionnaires proprement infernale d'après Jarque, Cardiel, Guevara ou encore Dobrizhoffer, voyons ce qu'en dit le contenu des *cartas annuas* liées à la décennie 1680 et narrant les exploits des ignatiens fondant Jesús, où exercera notamment Insaurrealde.

[Le Monday] est infesté de serpents, de vipères, de tiques, de scorpions et d'une grande quantité d'autres bestioles et de nuisibles fort nocifs [*otras muchas sabandijas y plagas muy nocivas*]. Parmi tous ces derniers, l'un des plus pénibles, voire des plus intolérables, est la multitude de moustiques [*mosquitos*], au venin si actif qu'on se retrouve le visage et les mains couverts d'une sorte de lèpre car, là où ils piquent,

<sup>3122</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 60, 138 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 79-80 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 63-67, 159-161, 179 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 181, 183-184, 187-188, 205 ; BERLIOZ, « Le crapaud, animal diabolique », art. cit., p. 286. Parmi d'autres indices, Del Techo affirme que les enfants pleureurs reçoivent le sobriquet affectueux de *sapo*, tandis que parmi les métis de la campagne paraguayenne contemporaine, comme en Europe, le *kururu* ne doit pas être tué afin de garantir l'arrivée de la pluie. Cf. DEL TECHO, *Historia de la Provincia del Paraguay*, op. cit., vol. 2, p. 336-338 ; CADOGAN, *Gua'í Rataypy*, op. cit., p. 152, 160. Comparer avec le propos très négatif de LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 402-403 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Paraguay católico*, doc. cit., p. 289.

<sup>3123</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, « Comentarios », art. cit., p. 123 ; SCHMIDEL, *Voyage curieux*, op. cit., p. 95 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, op. cit., f° 5v ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 95r ; JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 291-294 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, op. cit., p. 75-76 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 91 ; vol. 2, p. 318. Ce dernier est obligé de se déplacer le visage entouré d'un tissu de lin.

apparaît une pustule remplie d'un pus si douloureux [...] et ils sont si nombreux qu'on peut à peine respirer ni faire quoi que ce soit d'autre avant de les avoir repoussés. C'est au prix d'une grande patience et de grandes souffrances que les Pères en ont fait l'expérience, leurs visages et leurs mains étant dans un état tel qu'ils faisaient pitié<sup>3124</sup>.

Certes, la Compagnie a eu tendance à exagérer le martyre subi par ses membres au Paraguay, tout particulièrement dans ses *cartas anuas*, mais le contenu de la base MYMBA ne fait que corroborer ce *topos*, en multipliant les entrées relatives au fait de faire fuir mouches (*mberu*) et moustiques (*ñati'ũ*), toujours évoqués en train d'essayer de rentrer dans le nez ou la bouche des habitants des missions ou d'être repoussés à grands coups de plumes de nandous<sup>3125</sup>. Les démangeaisons intolérables qu'ils causent ont aussi toute leur place dans les dictionnaires et il est important de rappeler que cette expérience désagréable concerne aussi le bétail des missionnaires, en particulier leurs montures, dont Dobrizhoffer décrit les souffrances et la tendance à dormir chaque nuit au plus près des jésuites, qui ont mis feu à des bouses de vache pour repousser les insectes nuisibles. Rien donc de plus concret dans les Réductions que ces animaux, dont la Bible fait, comme les amphibiens, l'une des plaies d'Égypte<sup>3126</sup>. Si, au sein de la symbolique cléricale, les diptères et les anophèles incarnent les mauvaises pensées et les péchés cachés tourmentant le pénitent insincère, cette valeur métaphorique prend une dimension bien plus cuisante au Paraguay où, plus encore qu'une Europe vivant dans la crainte de la malaria, ils peuvent réellement, et rapidement, causer la mort par septicémie. On retrouve donc aisément la fusion de cette réalité pénible et de cette imagerie métropolitaine ancienne, par exemple dans *Frases selectas*, où l'on lit que « les péchés suivent le pécheur comme les mouches la chair pourrie » (*so'o ñe mberu herojy ñavẽ, egũ ñavẽ ave ñangaipava'e oangaipa oguerojy, como a la carne podrida siguen las moscas, así los pecados al pecador*). Même symbolique dans l'*Educación cristiana* de Buenos Aires, où les pensées luxurieuses sont explicitement comparées à des *mberu* que le Diable envoie pour déstabiliser les dévots, mais que l'aide de la Vierge permet de conjurer sans appel.

Quels ont pu être, là encore, les échos de cette doctrine dans l'imaginaire des Guarani chrétiens ? Si les textes coloniaux ne nous disent à peu-près rien sur la valeur

<sup>3124</sup> SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, op. cit., p. 73. « [El Monday] lo infestan serpientes, víboras, piques, alacranes y otras muchas sabandijas y plagas muy nocivas. Entre todas estas plagas, una de las más molestas y aun intolerables es la multitud de mosquitos, de tan maligna calidad que le ponen a uno la cara y manos como si estuvieran llenas de lepra, porque en donde pican se cría un grano con materia tan penosa que dan no poco desmerecimiento y es tanta la abundancia que apenas dejan resollar, ni atender a otra cosa que a espantarlos, bien a costa de su paciencia y sufrimiento lo experimentaron los Padres, cuyos rostros y manos estaban tales que causaban compasión. » Dans de telles conditions, l'apparition de ces animaux chez le Père Insaurralde ne peut pas être anodine.

<sup>3125</sup> MYMBA 1640-139, 912-914, 944, 1259 et 1687-2654, 2682, 2779, 3198, 3392 puis 1722-1628, 2197, 2214, 2440 (mouches et taons) ; 1640-1036 et 1687-2640, 2666, 2981, 3340, 3361, puis 1722-1933, 2198, 2285, 2379 (moustiques). Sur les souffrances du bétail, ayant appris à se rapprocher des feux de bouses allumés par les humains afin de repousser les diptères, voir DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 312, 320-323.

<sup>3126</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 140-141, 143, 167, 360 ; MYMBA 1687-3198. ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], doc. cit., f<sup>os</sup> 51r-51v.

mythologique des mouches, moustiques et taons, l'ethnographie contemporaine nous apprend qu'ils sont réputés issus de l'explosion de la tête du décepteur Aña et qu'ils ont manqué de causer la ruine de tous les êtres vivants en leur suçant jusqu'à l'ultime goutte de sang. En revanche, les sources missionnaires convergent quant à l'usage de ces mêmes insectes par les chamanes. Certains, à l'image de Guyrai, affirment être en mesure d'invoquer des mouches à l'envi puis de les souffler sur leurs victimes, qui se trouvent à terme recouvertes de vers mortels, tandis que d'autres commanderaient des jaguars démoniaques, caractérisés par la nuée de diptères qui les accompagne et qu'ils goberaient constamment. Dans le premier cas, il ne s'agit pas d'une métaphore si l'on en croit Daisy Rípodas Ardanaz, dont l'analyse minutieuse des minutes de procès pour sorcellerie de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle révèle que certains praticiens des missions avaient coutume de faire pousser des plantes dans des crânes de vipères afin d'obtenir de la sorte des mouches aux vers réputés venimeux. Ils en auraient tiré des *polvos* nocifs qui, frictionnés sur le visage de leurs victimes, leur causeraient des gangrènes incurables, l'apparition d'une multitude de vers puis la dévoration mutilante des chairs<sup>3127</sup>. Afin de compléter ce panorama peu engageant, remarquons enfin que l'état si redouté de *panẽma*, frappant les chasseurs ne respectant pas l'éthique cynégétique, a pu être décrit comme une puanteur corporelle repoussant le gibier mais attirant tous les êtres nocifs, au premier rang desquels les mouches, perçues comme un indice de cette malédiction.

Sur ces bases propices, il n'était pas difficile aux jésuites de faire prospérer la croyance rapprochant ces animalcules du péché et, dès lors, la confession d'un remède *pohã* susceptible d'exorciser les mouches tant redoutées, mais aussi de les convoquer si la ou le croyant refuse de se plier à cette médecine de l'âme, obligatoire. Preuve de ce succès, l'*exemplum* animalier probablement le plus ancien à notre disposition nous est offert par Simón Bandini dans les *Catecismos varios* compilés en 1716, à l'occasion d'une doctrine portant, c'est significatif, sur les divers ennemis de la nature humaine.

*Exemplum [ejemplo]*. Il était une fois quelque Espagnol qui, en compagnie de son saint ange, entra dans ses appartements, situés dans le palais d'un noble espagnol [*karai ruvicha rogusúpe*]. Après être entré dans la salle où il conservait ses richesses, il entendit subitement ce qui semblait être des mouches [*mberu nunga*], dont le bruit, la présence, paraissait s'intensifier sans cesse. « C'est là quantité de démons malins », dit alors le saint ange gardien de cet homme en lui faisant savoir ce qu'il avait vu. Après qu'il prit son repas, il lui montra immédiatement que des foules d'autres démons voletaient comme des moustiques [*ñati'ũ veve joasavei ramietei*]. En se rendant dans une autre salle, qui servait à la prière, l'homme vit alors l'être

<sup>3127</sup> Voir notamment le témoignage de RUIZ DE MONTROYA, « *Carta anua del Guayrá* », *art. cit.*, p. 274-275 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, *op. cit.*, p. 53, 140 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 83, 89-90, 105 ; CADOGAN, *Ywira Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 36 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 186 ; RÍPODAS ARDANAZ, « Pervivencia de hechiceros », *art. cit.*, p. 210, 212 ; MARTINI, « Imagen del Diablo », *art. cit.*, p. 338, 346 ; FERREIRA VANDER VELDEN, *Inquietas companhias*, *op. cit.*, p. 189, 232, 253-254. L'utilisation des larves de mouches (*mberu ra'y*) par les chamanes a bel et bien été documentée par Cadogan vers 1950, trois siècles et demi après le début des missions jésuites. Sur la notion de *panẽma*, voir notre chapitre 2.

véritable [*rekoete*] de ces démons, battant sans cesse des ailes en nuées compactes autour de cette pièce, exactement comme le font les *jaha* ou *ñaha* <sup>3128</sup>.

Bref, graphique et efficace : voilà sans doute le modèle qui a inspiré Yapuguay, lequel ajoute à ce motif la plus-value de la couleur locale, en évoquant dans son propre catéchisme, au niveau de sa présentation de l'Enfer, le *tekokue* d'une « pauvre femme esclave » (*tapy'ýi kuña poriahu*) ayant vécu « sur notre terre, près de la [ville] nommée Lima » (*ko ñandeyvy rebe Limaja koty*). S'étant offerte à Dieu, elle est rapidement tentée par le Diable, qui lui envoie de mauvaises pensées sous la forme de « mouches » (*mberu*) se « jetant » sur elle (*hepeña*) continuellement (*jevy jevy*). Dans le but de leur échapper, elle s'immole volontairement par le feu et, en effet, ses souffrances parviennent à faire fuir toute tentation. Et Yapuguay de conclure que son auditoire serait bien incapable de faire de même afin de sauver son âme<sup>3129</sup>. Si nous gardons en tête le témoignage de Dobrizhoffer, remplissant son conduit auditif d'huile bouillante afin de tuer la mouche qu'il croit en train de pondre dans sa tête, il est permis d'en douter. La troisième et dernière version de ce type de récit apparaît enfin chez Nieremberg, où est cité en exemple le cas de la dévote castillane Sancha Carrillo, demandant à Dieu de voir l'état de son âme : celle-ci lui apparaît sous la forme d'une petite fille émaciée, constamment harcelée par une nuée de mouches, dont elle comprend qu'il s'agit d'autant de péchés véniels qui l'affaiblissent sans la tuer<sup>3130</sup>. Comme avec les crapauds, il semble tout à fait logique de postuler que de tels récits ont été privilégiés en raison de la peur qu'ils ont pu inspirer, à nouveau à partir de référents chamaniques associant directement les mouches à des formes d'ensorcellement ou de perte de perspective animique : ce n'est pas pour rien que Sancha Carrillo sent son « cœur palpiter » (*ñembopy'a tytyhavete*) à la suite de la vision des *mberu* qui agressent son âme et qui, fait décisif, lui imposent une « puanteur comparable à celle d'un cadavre ou quelque chose à l'odeur insupportable » (*te'õngue ñereakuãndai vérami ichupe kotenipo ijai ñembasy rapicha retũvo*). Dans ce contexte, Nieremberg a beau affirmer dans cette même *Diferencia* que les tourments terrestres ne sont qu'une piqûre de moustique (*ñati'ũ*) en comparaison des peines de l'Enfer, il ne manque pas d'écrire plus tard qu'être enfermé pour l'éternité en compagnie d'un seul

<sup>3128</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios, doc. cit.*, f° 204r. « *Yma rako Santo Ángel ava karai amo irũndete karai ruvicha rokusúpe herovahẽni ikoty tetĩrõ amboa'e a'e pýpe heroikiávo herekóvo. Imba'e katuete kotýpe gueroikie rupive rako ava oñandu ymani mberu nunga ojoapypygeteiva'e akoietei ikuái vel akói ramiete ikuávamo "añangeta ai rako evokói" he'i ymani Santo Ángel ava ra'ãrõha, hembiechague rekokuaukávõ chupe. Karuhápe heroikevóve rako oykuave'ẽ ymani añã re'ýjete amboa'e ñati'ũ veve joasavei ramiete. Koty amboa'e Tupã mongeta haty rerovyka rako ava jahatĩ vel ñahatĩ nungaretei añã rekoete perere ñokundasa ndasaetei kotýpy jakatúri rupi hecháni rano.* » Le renvoi au *jahatĩ-ñahatĩ* est ici un *hapax*, car ce zoonyme ne figure nulle part ailleurs dans notre corpus. Il s'agit sans doute de l'oiseau *jaha* (*Chauna torquata*), bien connu des campagnes *rioplatenses*, où son cri éponyme est réputé annoncer l'arrivée d'une menace (en guarani, la locution *jaha* signifie littéralement « allons-y », « fuyons »). De couleur plutôt sombre, contrairement à ce que son nom laisse penser, il semble ici rapproché des corbeaux *uruvu* ou *mbigua*, et donc du bestiaire démoniaque. Pour plus d'informations liées à ce *jaha*, voir CEBOLLA BADIE, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves », *art. cit.*, p. 49.

<sup>3129</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. I.107. Le terme *tapy'ýi* indique que l'héroïne de cette anecdote n'appartient pas à la famille linguistique guarani, ce qui équivaut sémantiquement à la notion d'esclave.

<sup>3130</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. III.70-71. Preuve de l'importance de ce type de récit au Paraguay, on trouve un *exemplum* quasi-identique dans SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1681-1700]*, *op. cit.*, p. 183-185.



de ces anophèles serait un châtement intolérable : sans doute le serait-il pour un lecteur européen, mais à plus forte raison le sera-t-il pour un Guarani harcelé par cet animal<sup>3131</sup>.

Arrivés à ce stade de notre enquête, il nous faut à présent examiner le dossier le plus conséquent de cette « rhétorique de la peur » intérieure, dont les crapauds, les mouches et les moustiques ne sont qu'un prélude. Comme nous l'avons vu, tandis que les premiers apparaissent fréquemment aux côtés des vers (et en sont, si l'on suit les critères taxonomiques des jésuites), les seconds sont redoutables en partie parce qu'ils provoquent l'apparition de ces vermines sur les corps de leurs victimes. De la sorte, il faut voir dans les *taso* le dénominateur commun, l'origine et la finalité de l'ensemble de cette ménagerie fondée sur le dégoût et le malaise corporel, ayant pour horizon la répression de la luxure sous toutes ses formes, notamment sexuelle et alimentaire, que ce soit du vivant des croyants ou après leur mort. Cette omniprésence discursive des vers correspond en réalité au vécu quotidien des Guarani eux-mêmes : comme nous l'avons déjà expliqué, au Paraguay, il n'y a pas une blessure, pas une maladie, pas un aliment qui ne soit susceptible de recouvrir ou de remplir le corps de vers. Souvenons-nous aussi du fait que, selon Sepp, la multiplication de ces parasites sur les cordons ombilicaux des agneaux était le principal obstacle à l'établissement d'un élevage ovin dans les Réductions<sup>3132</sup>. Sans surprise, de Montoya aux *cartas anuas* du XVIII<sup>e</sup> siècle, on trouve donc sous la plume des jésuites de nombreux récits de néophytes puis de dévots faisant preuve d'une résignation chrétienne exemplaire face à leur corps littéralement dévoré par la vermine, jusqu'à en mourir. La base MYMBA nous permet de saisir avec plus de précision en quoi consiste cette dernière, notamment le *Vocabulario* de 1640, qui mentionne spécifiquement le ver capillaire *ura* (*gusano que se cria en las carnes*) d'une part et le parasite intestinal *sevo'i* de l'autre (*lombriç de cuerpo humano*, également identifié à la « sangsue » ou *sanguijuela*). Certes, *Pohã ñana* évoque bien l'utilité de ces dernières, employées vivantes (*sevo'i oikoveva'e*) dans le traitement des abcès, mais il ne faut pas s'y tromper : ces animaux tuent plus qu'ils ne soignent, si bien que les dictionnaires les associent constamment au fait qu'ils sont « mordeurs » (*su'wa'e*) et, surtout, qu'ils ont pour coutume de « grouiller » (*mymĩ*) horriblement sur leurs victimes, les « parasités » (*gusanientos*) disposant d'une appellation spéciale, et définitoire, en guarani (*basova'e*)<sup>3133</sup>.

Pourquoi cette stigmatisation des individus assaillis par une vermine qui, en rigueur, n'épargne personne au Paraguay ? Afin de bien comprendre la portée de ce protagonisme des vers, il convient de rappeler que les jésuites sont les héritiers directs d'une culture médiévale encore marquée par les ravages de la peste au XIV<sup>e</sup> siècle et en ayant gardé une véritable obsession pour le *memento mori*, issue du milieu monacal

<sup>3131</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. 1.24, IV.102.

<sup>3132</sup> Voir sur ce point notre chapitre 2.

<sup>3133</sup> JARQUE, *Insignes misioneros*, op. cit., p. 370-371 ; SALINAS et FOLKENAND (dir.), *Cartas anuas [1714-1762]*, op. cit., p. 278-281 ; DECKMANN FLECK, « Das prácticas tradicionais às práticas reducionais », art. cit., p. 18. MYMBA 1640-645, 812 et 1687-2707, 3061, puis 1722-1681, 2055, 2131. Sur les sangsues, voir ANONYME, *Pohã ñana* [Madrid], doc. cit., p. II.14.

puis généralisée à l'ensemble de la société européenne. Jacques Voisenet évoque à ce propos une véritable « délectation dans le morbide », relevant du « dédain du corps corruptible » et d'un « masochisme expiatoire » fondé sur l'évocation incessante de la « sainte vermine ». Dans la mesure où cette dernière est, par définition, associée à la Chute, qui a causé la corruption des chairs puis la génération spontanée dont les vers sont issus, leur fonction providentielle est de châtier les hommes, raison pour laquelle leur grouillement est un signe extérieur de conduite pécheresse, puni dans l'au-delà par le ver de la conscience, sur lequel nous allons revenir<sup>3134</sup>. Dans le même temps, la dévoration par les bestioles constitue un lot commun de l'humanité qui permet de souligner la vanité de tous les biens temporels et qui ne s'applique dès lors plus aux seuls pécheurs et permet même aux saints de s'élever en se détournant de leur corps. L'intérêt symbolique des animalcules est alors le fait qu'ils constituent une sorte de négatif des oiseaux et notamment des colombes, le passage par les vers terrestres étant l'étape obligatoire pour les croyants désirant s'envoler dans un second temps vers les cieux de la vie éternelle. Que la proportion de vers dans notre corpus dépasse de très loin celle des colombes est alors révélateur de la teneur du discours des missionnaires.

Une fois encore, ce primat d'un bestiaire répressif et terrifiant s'explique en partie par le rôle important qu'il jouait déjà dans le discours des chamanes<sup>3135</sup>. Comme nous l'avons déjà souligné à propos des mouches, les sorciers guarani manipulent sans vergogne la peur indienne de la dévoration et du statut ontologique de proie afin de consolider leur autorité, le fameux « prophète » Taubisi opposé à Montoya se vantant par exemple de châtier deux voleurs de canne à sucre en leur causant une dysenterie sanglante et fatale, qui est le principal symptôme des parasitoses intestinales. L'apport de l'ethnographie contemporaine est ici précieux : Rafael Mendes nous rappelle à ce propos que l'essentiel des ensorcellements guarani (que ce soit par des chamanes ou par des esprits-maîtres) passe par la nourriture, raison pour laquelle les *paje* ont pour principale prérogative de les purifier par une fumigation au tabac. León Cadogan nous apprend pour sa part que, lors des cures chamaniques par succion, l'une des manières de retourner la mauvaise médecine d'un sorcier contre lui consiste à brûler les vers extraits du corps de la victime dans des cannes de *takuára* hermétiquement scellées à la cire d'abeille. Ce n'est pas pour rien que le mythe des Jumeaux met en scène l'aîné expliquant à son cadet comment se prémunir des maux intestinaux en adaptant une série de préceptes diététiques : dans la culture guarani, manger implique toujours de

<sup>3134</sup> VOISENET, *Bestiaire chrétien*, op. cit., p. 208 ; VOISENET, « Animalité et mépris du monde », art. cit., p. 30-34, 36-40 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 103-105 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 212-215 ; MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », art. cit., p. 344-346. Il convient, de ce point de vue, de garder à l'esprit que les parasitoses intestinales étaient également très connues en Europe.

<sup>3135</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, op. cit., f° 12r ; FERNANDES, *Os animais*, op. cit., p. 93 ; CADOGAN, « Síntesis de la medicina racional y mística », art. cit., p. 30-32, 34 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 78, 102-103 ; mêmes représentations chez les paysans métis selon CADOGAN, *Gua'i Ratapyty*, op. cit., p. 113 ; VIVEIROS DE CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage*, op. cit., p. 103-104.

prendre le risque de l'agression d'un corps étranger, assimilé à des vers qui jouent le rôle d'*alter-ego* de l'agresseur extérieur. Peut-être est-ce pour cette raison que, selon les écrits d'Eduardo Viveiros de Castro, les anciens Tupi abandonnaient toute expédition guerrière dès que leurs provisions de viande étaient dévorées par les vers, ce présage étant la preuve du fait qu'ils finiraient livrés à la vermine une fois défaits par l'ennemi.

À première vue, cet arrière-plan prédateur et perspectiviste ne semble que très peu présent dans notre corpus, mais ces apparences sont trompeuses. Certes, une part considérable du propos des jésuites manipule les *taso* dans le seul but de rappeler aux Guaraní la vertu de l'humilité, en les comparant à des vermisseaux face au Christ et en faisant du prestige politique la vanité des vanités, les dirigeants d'hier étant les cadavres de demain. On retrouve aussi le dispositif d'inversion typique de la représentation de la vermine chrétienne, Jésus passant du statut de vermine méprisée par les Juifs à celui de Rédempteur et de juge de l'humanité, tandis que saint Michel est rapproché du ver dont la modestie face à Lucifer permet de le faire chuter, à l'image de l'arbre massif mis à bas par le travail patient d'un simple insecte. Comme le rappelle Yapuguay dans ses sermons, les animaux imparfaits n'en restent pas moins le symptôme de la Chute, le gros du contenu de ses sermons, du livre de Nieremberg et des *Educaciones cristianas* visant à promouvoir la libération des fidèles face à cette corruption, suivant le modèle de la Vierge et des saints<sup>3136</sup>. Tout comme le mana des Hébreux, se décomposant tous les jours sauf le samedi, les Guaraní sont invités à comparer leur caducité corporelle, leur peine quotidienne face aux vers et la perspective d'une libération éternelle de ce fardeau. L'insistance avec laquelle cette idée est répétée par les sources religieuses, ne cessant de rappeler que passer sa vie dans une cellule en compagnie d'un cadavre en décomposition (le corps) n'est qu'une modeste prix à payer pour la libération de l'âme, en dit beaucoup sur l'importance que cet horizon d'attente a pu avoir chez les Indiens.

Il n'en reste pas moins que, sous ce discours somme toute classique, les Pères mettent plus particulièrement l'accent sur deux motifs faisant très clairement primer la peur sur l'espoir : la visualisation par les fidèles de leur propre décomposition d'une part, et la convocation frappante du ver de la conscience de l'autre, ayant en commun de faire du ver un instrument de punition. Commençons par la première. La quasi-intégralité des documents à notre disposition multiplient systématiquement le recours à la locution *taso rembiarã* (« future proie des vers ») pour s'adresser à leurs destinataires, le but étant clairement de leur rappeler la précarité de leur santé et de celle de leurs proches. Comme le rappelle l'*Educación cristiana* de Providence, toute nourriture cause

---

<sup>3136</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guaraní]*, op. cit., p. I.3, 25-26, II.90, III.35-36, IV.12, 17, 55, 62, 65, V.18, 42, 55 ; ANONYME, *Sermons on Saints Days*, doc. cit., p. 26, 61 ; ANONYME, *Homélie et instructions religieuses*, doc. cit., p. 220, 296 ; ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda* [New York], doc. cit., p. 156 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 130r, II.27v-28r, 50v ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, op. cit., p. I.137, II.2 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 256-257, 262 ; sur ces ambivalences symboliques, voir encore DRAELANTS, « *Ego sum vermis* », art. cit., p. 152-159.

des vers, tandis que le sermonnaire de Paris confronte les Guarani au fait qu'ils seront tôt ou tard assaillis par la fièvre (la luxure) ou des vers mordeurs (l'inimitié), qui auront tôt fait de ronger leurs entrailles. Insaurrealde est plus graphique encore en soulignant que les âmes des Indiens sont littéralement en train de pourrir au sein de leurs corps, tandis que le manuel de vie chrétienne de New York indique que le corps et les yeux de ses destinataires portent déjà les germes de la vermine qui les dévorera après leur mort. Ce dispositif est également mobilisé avec une virulence toute particulière pour consolider le discours misogyne des congrégations dévote, que nous avons déjà croisé à propos des jaguars et des vipères : les jeunes femmes tentatrices sont ici présentées comme des cadavres ambulants et trompeurs, déjà remplis de vermine et comparables aux bestioles qui rongent de l'intérieur un beau vêtement<sup>3137</sup>. C'est donc clairement la luxure qui est visée, sous ses manifestations sexuelles, mais aussi alimentaires, car on retrouve un discours identique, associé à celui de l'*arakuaa*, chez Yapuguay et dans le *Manuale* de 1721, où il sert à exhorter les Guarani enfreignant le jeûne en leur rappelant que leur mode de vie les rapproche des animaux, dont le seul horizon est la pourriture.

Vois donc que tu n'aimes ni Dieu ni ton âme. Tu n'aimes misérablement que ton corps, destiné à ne devenir que l'odieuse pâture des vers grouillants [*iso mumũ аваete katu karuhavámo o'uwa'erã ñote katu*] [...]. Mon fils, certainement, tu n'es pas un animal [*na mba'e mymba ruguãï nanga nde*]. Tu es un homme, doté d'un parfait *arakuaa*, et c'est pourquoi tu ne dois pas suivre la seule volonté de ton corps : à l'avenir, tu ne seras alors plus comparable à un animal [*mba'e mymba rapicha*] et tu ne suivras plus que la seule volonté de Dieu, ton créateur<sup>3138</sup>.

Rappelons que cet extrait s'adresse concrètement à des Indiens ne pouvant se passer de viande bovine semi-cruée et ayant donc toutes les chances de mourir jeunes d'une parasitose intestinale. Dans ce contexte, le renvoi à « l'odieuse pâture des vers grouillants » comme destin du contrevenant n'a plus la teneur métaphorique ou, du moins, *post-mortem* qu'elle manifeste conventionnellement en Europe car, à l'inverse de la métropole, au Paraguay c'est aussi de leur vivant que les fidèles sont dévorés par la vermine. On comprend mieux le poids qu'ont pu avoir les nombreux *exempla* que l'on retrouve chez Nieremberg puis dans les *Educaciones cristianas*, qui mettent en scène des personnages rongés vifs par des bestioles, n'arrivant pas à trouver le sommeil à l'idée de devenir leur pâture ou réformant leurs mœurs et se livrant aux pénitences les plus rudes après avoir pris conscience du risque qui les attendait s'ils persévéraient dans le péché. Sans surprise, le personnage le plus mobilisé par les ignatiens à ce propos est

<sup>3137</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. III.63-66 ; ANONYME, *Educación cristiana [Providence]*, *doc. cit.*, f° 28r ; ANONYME, *Homélie et instructions religieuses*, *doc. cit.*, p. 257, 291 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda [New York]*, *doc. cit.*, p. 34-35, 57 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, *op. cit.*, p. III.29 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. II.41 ; INSAURREALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 115, 139 ; vol. 2, p. 207-208.

<sup>3138</sup> ANONYME, *Manuale*, *op. cit.* « *Hĩndo nderehayhúi Tupã, ndeanga ave, nderete iso mumũ аваete katu karu hávamo o'uwa'erã ñote katu erehayhua'u* [...]. *Na mba'e mymba ruguãï nanga nde, chera'y reta. Ava arakuaavija katu, ha'éramo na nderete remimbota rupi ñote ruguãï mba'e mymba rapicha ereikóne, Tupã ndemoñangáre remimbota rupi ñote katu.* » Voir ici notre chapitre 5 ainsi que RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. I.4, 65.

celui de saint François de Borgia, lui-même jésuite et dont on suppose qu'il devait sa conversion à l'ouverture du cercueil de l'impératrice Isabelle, épouse de Charles Quint dévorée par les vers à l'occasion du transfert de sa dépouille à Barcelone, un épisode que les graveurs guarani ont, une fois de plus, tenu à représenter en 1705. Cette image ne sert ici que de prélude, presque plaisant en comparaison, à l'exercice ascétique que chacun de ces ouvrages impose à ses destinataires, et dont la teneur est la suivante<sup>3139</sup>.

En vérité, une fois que notre âme l'a quitté, notre corps est laissé à son sort et se voit destiné à quelque trou, pour y devenir la pâture des vers et des habitants de la terre [*iso ha'e yvyja rembi'urã*]. Son visage est noirci, horriblement enlaidi, il pue mortellement et tous ceux qui le voient s'en éloignent, terrifiés et dégoûtés. Ses proches et ses amis intimes, hypocrites, n'osent même pas s'en approcher<sup>3140</sup>.

Signe de la dimension obsessionnelle de ce discours, d'une grande violence au contact d'Indiens dont la transition vers les funérailles chrétiennes en pleine terre avait déjà supposé un traumatisme conséquent, le catéchisme du père Altamirano exige de ses lecteurs, au sein des *Catecismos varios*, qu'ils se souviennent des vers en train de « se jouer » (*ñembosarã*) du corps des défunts et destinés à faire de même avec lui à sa mort.

Quand on passe par le cimetière [en castillan]. Q[uestion]. Quand on marche en passant devant le cimetière, qu'est-il bon de se dire en son cœur ? R[éponse]. On dira : « voilà où je reposerai après que la mort m'aura saisi, bien des gens comme moi s'y trouvent déjà, parmi les horribles vers qui se jouent d'eux [*taso avaeete katu ñembosaraitávamo*] au milieu des crânes, moi-même je ferai partie d'eux »<sup>3141</sup>.

En somme, la « pastorale de la peur » fondée sur le recours aux vers prend au Paraguay un détour systématique, avec l'articulation d'un triple discours qui explique le primat quantitatif écrasant de cet animal : d'une part, il a pour fonction de châtier les luxurieux et les gloutons de leur vivant en les dévorant de l'intérieur, de l'autre il poursuivra cet outrage en rongant leur cadavre après leur enterrement, sans qu'il soit possible de garantir « l'ostéo-praxie » respectueuse exigée par la tradition guarani. Le complément à cette double punition, qui la couronne en quelque sorte, correspond au rôle alloué à la vermine comme tourment particulier, sous la forme très spécifiquement prégnante dans les Réductions, du « ver mordeur éternel » de la conscience, désigné littéralement comme *taso porosu'u pigéy*, locution forgée à partir de l'expression *taso su'u*

<sup>3139</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. I.30, II.2, 11-12, 15, III.45-46 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], doc. cit., p. 44-45, 90, 93 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], doc. cit., f<sup>os</sup> 14r-15v ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 1, p. 172-174.

<sup>3140</sup> ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], doc. cit., f<sup>os</sup> 114r-114v. « *Ñanderete rako, ojehegui ñandeanga jepe'a ramóve, ojeruporiahúve oupanga, vyvkuápe yma ouva'erã mamo iso ha'e yvyja rembi'urã mamo ñote oikóvo. Nguova rūndai, opichyvy avaeete katu, onëvu hasy ai porombopytupa, guechakára pavëi jerokyhyje hávamo ijeguaru hávamono renõi nanga. Iñamonguera'u ha'e hayhuparera'u jepe rako, ndovahë haguãvéi chupe.* » D'autres exemples d'exercices de visualisation morbide dans NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. II.10, 15, III.69, IV.73. Il est très probable que la systématisation de ce type de pratiques parmi les dévots indiens ait motivé la traduction du texte de Nieremberg.

<sup>3141</sup> BANDINI et AL., *Catecismos varios*, doc. cit., f<sup>o</sup> 251r. « *P[regunta]. Te'õngue rupa rovávo oatávo, marã ñavë pipo ase jepy'a ereko aguyjei oikóvone. R[espuesta]. "Cherupaguãne aipova'e te'õ cherehe ipoko riréne. Hetaetei niã chenungáre eguĩme ikuái anga, taso avaeete katu ñembosaraitávamo amongue nanga kãngue tetirõ pa'ũme hĩnanga rano, ha'erámo che ave inungarã", ojávo.* » Voir aussi le f<sup>o</sup> 211r.

qui désignait déjà le parasite intestinal. De la même manière, ce monstre infernal est réputé ronger le « cœur » (*py'a*) des condamnés, alors même que ce terme renvoie aussi, en guarani jésuite, au « ventre » et aux entrailles en général, si bien que le ver de la conscience, là encore fortement métaphorique en Europe, devient au Paraguay une sorte de prolongation hyperbolique d'une souffrance que tous les Guarani ou presque affrontent déjà au cours de leur existence sur terre<sup>3142</sup>. Sans doute la perspective d'être confronté éternellement à de telles douleurs (gardons bien à l'esprit que les parasitoses intestinales causent un état de faiblesse chronique et des diarrhées sanglantes) a-t-elle contribué à l'efficacité de ce motif, si prégnant ici qu'il acquiert une dimension visuelle.

Voyons en effet en quoi consiste ce ver de la conscience, si important pour la dévotion chrétienne des Réductions qu'*Educación cristiana* et *Ára poru* exigent de leurs lecteurs de s'en souvenir à chaque fois qu'ils prient le Rosaire, soit une fois par jour au moins pour les membres des congrégations. Comme l'expliquent ces mêmes textes, c'est à saint Bernard que le christianisme doit cette représentation, qu'il conceptualise à la suite de Jésus comme l'une peines infernales, aux côtés du feu éternel. Repris par saint Ignace dans ses *Exercices*, où le fondateur de la Compagnie enjoint ses disciples à se figurer les souffrances infernales sous la forme d'une *compositio loci* mobilisant tous les sens, ce *topos* symbolise la douleur causée simultanément par le remords des fautes passées, les tourments présents et l'absence d'espoir futur. Comme l'explique Ángela Muñoz Fernández, c'est donc une punition propre à l'Enfer, qui ne concerne pas les âmes du Purgatoire. Cette particularité est bien signifiée aux habitants des missions, à qui on détaille que le vers naîtra dans leur corps à l'issue du Jugement particulier et rendra leur corps si puant et hideux qu'il combinera horreur tactile, olfactive et visuelle sans laisser de répit à sa victime<sup>3143</sup>. C'est un prédateur parfait, dont la fonction est de faire payer aux Indiens chacune des fêtes auxquelles il ne se sont pas rendus, chacune des messes qu'il n'ont pas écoutées, chacune des confessions qu'il n'ont pas pu réaliser et chacun des péchés qu'ils ont commis. Sans surprise, Insaurralde lui consacre donc un chapitre tout entier dans le second volume d'*Ára poru*, évoquant le *memento mori*, en insistant bien sur le fait qu'il est le destin qui attend ceux qui utilisent mal leur temps. Ce n'est en effet que de leur vivant qu'ils peuvent réussir à tuer le ver de la conscience.

Il existe deux vers mordeurs en Enfer [*mokoĩ rako taso añaretãme oporosu'u*], l'un mord le corps des pécheurs, tandis que l'autre mord leur cœur ou plutôt leur âme [*ipy'a koterã ianga*] en les dépeçant, sans pitié petit à petit, et sans cesse. Ces vers seront dans leurs corps tout entiers : chacun de leurs membres générera des vers affamés, qui les mordront et dévoreront. Ils ne sauront pas supporter la douleur

<sup>3142</sup> Sur le lexique anatomique médical, cf. CERNO, « Variedad estándar y lengua común reduccional », *art. cit.* ; THUN, « El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: transmisiones y transformaciones », *art. cit.*, p. 63.

<sup>3143</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. III.70, 82, IV.79, 86-87, 98-99 ; ANONYME, *Educación cristiana* [Providence], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 43v, 114r-117r ; ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda* [New York], *doc. cit.*, p. 105, 113, 122-126 ; ANONYME, *Kuatia imomokoĩnda* [Buenos Aires], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 12v, 20v, 24r ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 15, 212-215 ; vol. 2, p. 36, 44-45, 50, 75, 92-93, 112-121 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 64-67 ; MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », *art. cit.*, p. 349, 351-352.

causée par leurs morsures, mais il leur sera impossible de les expulser ou de les tuer. S'ajoutera à cela le fait qu'ils se démangeront en vain. Mais, aussi douloureux que soient ces vers mordeurs, les pécheurs souffriront bien plus encore de celui qui mordra leurs cœurs et leurs âmes. C'est en effet pour cela que Jésus-Christ notre Seigneur déclarait toujours, à propos de ce ver mordeur et immortel [*kova'e taso porosu'u pigeĩ*] : « leur ver jamais ne mourra » [d'abord en latin], disait-il, « le ver rongeur de leurs cœurs sera sans fin, ou bien ne connaîtra jamais la mort » [en guarani], disait-il. Peut-on se moquer de ce ver qui mord les âmes des pécheurs, des douleurs qu'il cause après la mort ? Considérons que ce ver se trouve au cœur même de l'âme, et la ronge sans fin : c'est le fait de se lamenter inutilement de ses erreurs passées, une fois que l'on est mort, et qu'il est trop tard. [...] C'est ainsi que ceux de l'Enfer souffriront et se lamenteront en vain des douleurs causées par le ver mordant leur cœur. Mais toi, toi qui lis ce petit livre [*nde aete, ko kumatia mĩrĩ mongetahára*], ne sois pas comme eux, sache voir ton existence en fonction de ce qui t'attend. En vérité, l'existence t'a été donnée afin que tu utilises bien ce temps [*ára iporu aguyjeĩvo*], il ne t'a pas été donné pour que tu le consacres au vice. Vois bien qu'après ta mort, tu te lamenteras en vain de l'avoir mal employé, mais que tu n'auras plus de temps à ta disposition pour y remédier<sup>3144</sup>.

L'utilisation de la locution *ára iporu aguyjeĩvo* permet d'affirmer sans excès que l'essentiel de la littérature ascétique missionnaire tourne en réalité autour de l'image du ver de la conscience, dont le poids au sein du propos de Nieremberg est également considérable. Dernière preuve, si elle était nécessaire, de ce rôle à part, le fameux cycle de l'Enfer, un ensemble d'une dizaine de gravures que les artisans guarani ont ajouté à la *Diferencia entre lo temporal y eterno* pour illustrer sa quatrième partie dédiée aux maux éternels, met le *taso porosu'u pigeĩ* à l'honneur en lui dédiant une estampe toute entière, dont la légende reprend les mots de Jésus sous une forme très légèrement différente (*Vermis eorum non morietur* devenant *Vermis perpetuus corrodens cor*, « le ver dévorera leur cœur pour toujours »). La gravure en question se passe de commentaires et met en scène un monstre qui, nous le verrons bientôt, relève plus du serpent ou du fauve que de la vermine à proprement parler, que ce soit en termes de taille ou d'attributs. On imagine l'effet qu'une telle image a pu susciter auprès d'un auditoire découvrant le texte de Nieremberg, face à un Indien dévoré vif, yeux écarquillés, cheveux hérissés<sup>3145</sup>.

<sup>3144</sup> INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 113-114, 120. « *Mokõi rako taso añaretãme oporosu'u, peteĩ angaipavija rete oisu'u, amboa'e ipy'a koterã ianga oisu'u imbo'i mbo'i a'u herekóvo jepi. Guetevoi niko hete okuapáne: opa hete jaokáva rupi taso karuai oñemoñãne, ha'e oisu'u, hese okaruvóne, iporosu'u rasy rerohosã kuaaeymo, oityapýise teĩ ojeheguíne, ojukase teĩ ranóne, ha'e aete ndikatuiche chupe ityapýi koterã ijuka havãnguene. Aipo rehe oñeapirõ ñeko'õ teĩ okuapáne. Mba'e poroñemoasyete jepe viña aipo taso porosu'u, ha'e aete hasýve angaipavija upéne taso ipy'a, ha'e ianga su'u háva. Ajeve Jesucristo Ñandejára kova'e taso porosu'u pigeĩ rehe oporomongeta porara: "Vermis eorum non morietur", ojávo, "taso ipy'a su'u hára, na heguãva'e koterã na omanõ kuaava'e ruguãĩ", ojávo. Mba'e a'u tepiko aipo taso angaipavija anga su'uha ra'e. Ñemboasy tekovepa riregua. Koniko taso iñyvýi, ha'e ianga su'u pigeĩ hára. Manõ rire'e tembiavykue rapirõ teĩ háva [...]. Pórami oñemboasy teĩ oñeapirõmone añaretãmengua, taso opy'a su'u rasy hegui. Nde aete, ko kumatia mĩrĩ mongetahára, pórami ha'ere ndereko hegui, ko aráve ema'ẽkuua nderekóve rehe. Tekove niko oñeme'ẽ ndéve ko ára iporu aguyjeĩvo, tory apyrey mboaguyje haguã. Noñeme'ẽi ndéve teko vai rehe iporu haguã. Ehecháke iporu vai hague ndemanõ rire erehapirõ teĩne, ha'e aete ndererekoveiche ára imoatyrõ haguãne. » La citation biblique correspond en réalité à Isaïe 66:24.*

<sup>3145</sup> L'estampe se trouve dans NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. IV.78. Cette gravure fait partie du « cycle des Enfers » que nous aurons l'occasion d'étudier au sujet du dragon missionnaire. Nieremberg affirme citer ici Marc 9.



**Figure 72 : le « ver de la conscience » dans le cycle des Enfers de la *Diferencia* guarani (1705)**

En somme, force est de constater qu’il serait complètement erroné de penser que la « sainte vermine » mise en scène par les jésuites, qu’il s’agisse de crapauds, de mouches, de moustiques ou même de vers, aurait pu être moins performative que les jaguars, les vipères et les chiens que nous avons étudiés plus haut. S’il y a bien deux registres, celui des ennemis « du dehors » châtiant l’apostasie et ceux « du dedans » qui punissent la luxure et la glotonnerie, la frontière entre les uns et les autres est floue si l’on remarque que, dans le témoignage de Sepp, ce dernier écrit que les Indiens ayant refusé la vie en mission sont destinés à être la proie du ver de la conscience<sup>3146</sup>. Cette ménagerie symbolique terrifiante fait donc véritablement système, ce qui explique son poids quantitatif prédominant. Une fois de plus, la porosité vis-à-vis du chamanisme est ici palpable, sans compter le fait que les jésuites jouent manifestement sur des peurs liées aux traditions médicales et funéraires guarani<sup>3147</sup>. Toutefois, comme nous venons d’en avoir un aperçu, il existe encore une troisième dimension dans laquelle s’exprime la « rhétorique de la peur » missionnaire. Il s’agit bien évidemment de l’Enfer et de son bestiaire monstrueux, dont le ver de la conscience n’est qu’un exemple parmi d’autres. Or, tout comme ce dernier n’est que le reflet hyperbolisé, et hybride, d’une menace terrestre bien réelle, le gros de la ménagerie infernale forgée par les ignatiens se voit inspirée par la faune paraguayenne dans ce qu’elle a de plus terrifiant. Ce faisant, les Pères se voient finalement confrontés aux contradictions les plus patentes dans leur entreprise d’encadrement des Guarani par la terreur, dans la mesure où la constitution de ce panthéon démoniaque, destiné à réprimer l’impiété en général, va les pousser à resémantiser des référents cette fois très explicitement tirés de la mythologie indienne.

<sup>3146</sup> SEPP, *Los relatos del viaje*, op. cit., p. 264-265.

<sup>3147</sup> La parenté entre animisme et christianisme sur ces enjeux a été notée par VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 322.



### 3.3.3. Dragons, *jagua* : ennemis de « l'au-delà »

Si les missionnaires ont eu recours aux jaguars, aux serpents et aux chiens pour limiter la mobilité indienne et ont instrumentalisé la vermine paraguayenne dans le but de réprimer le concubinage et les excès alimentaires, quel rôle concret ont-ils attribué au bestiaire infernal peuplant les pages de leurs écrits pastoraux ? Pourquoi la création d'une ménagerie démoniaque et la menace d'une troisième catégorie d'ennemis, ceux de « l'au-delà », était-elle nécessaire au parachèvement de la « rhétorique de la peur » placée au cœur du discours ignatien ? La réponse peut sembler évidente si l'on songe à la systématisme avec laquelle les ecclésiastiques péninsulaires ont promu la mise en scène des peines infernales et des bêtes les infligeant, par le biais d'une multitude de supports allant de la peinture aux comédies, sans oublier les récits de vision voire les simples canards (*relaciones de sucesos*), modestes imprimés diffusés à grande échelle sous la forme de feuillets volants (*pliegos sueltos*) où de terribles récits de condamnation se voyaient illustrés, oralisés et répétés jusqu'à pénétrer profondément les imaginaires de la population. Dans ce catholicisme post-tridentin où, en théorie, le refus du péché (la contrition) devait primer sur la peur de l'Enfer (l'attrition) et où le Purgatoire devait offrir un horizon d'attente intermédiaire entre Salut et condamnation, la pratique réelle des Ordres missionnaires a pourtant fait des terreurs infernales sa pierre de touche<sup>3148</sup>. Pour bien prendre la mesure de ces enjeux, il n'est pas superflu de garder à l'esprit que le royaume de Lucifer n'est pas, à l'époque moderne, une abstraction. C'est un espace bien réel, situé au cœur de la terre et dont les meilleurs esprits du XVII<sup>e</sup> siècle se sont employés à calculer la distance vis-à-vis de la croûte terrestre ainsi que l'extension<sup>3149</sup>. Il constitue donc un point de doctrine essentiel, que les Guarani se doivent de maîtriser et dont la connaissance, contrairement à l'imagerie pastoraliste limitée à l'élite dévote des congrégations, s'impose à l'intégralité des croyants indiens lors de leur catéchèse.

Mais il y a plus. Paradoxalement, si les jésuites sont particulièrement associés aux grandes campagnes évangélisatrices fondées sur la mise en scène spectaculaire des peines de l'Enfer, flammes, crânes et gravures à l'appui, à l'origine les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola consacrent une place limitée à la visualisation de ces tourments, qui n'occupent que la cinquième leçon de la première des quatre semaines de retraite. Le fondateur de la Compagnie souhaitait en effet mettre l'accent sur le Salut et le rôle

<sup>3148</sup> REDONDO Augustin, « Le Diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 131-158 ; p. 133-137, 154-155 ; DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, « Le discours du missionnaire », ESCAMILLA-COLIN Michèle (trad.), in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 199-211 ; p. 200, 208-209 ; CIVIL Pierre, « Figurer l'Enfer : images et textes dans l'Espagne de la Contre-Réforme », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 385-402 ; p. 385-386, 398-402.

<sup>3149</sup> EIRE Carlos, « The Good Side of Hell: Infernal Meditations in Early Modern Spain », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, vol. 26, n° 2, 2000, p. 285-310 ; p. 288-289.

actif du croyant dans le choix de sa destinée. Ce n'est que dans un second temps, sous l'effet du Concile de Trente et de la popularisation des *Exercices*, que leur programme se trouve de plus en plus abrégé, en se limitant désormais à la première semaine. Dès lors, les méditations infernales et la célèbre « composition de lieu », dont tout le propos réside dans la figuration sensuelle des châtiments de l'au-delà (parmi lesquels le ver de la conscience), acquièrent une protagonisme nouveau. Comme le rappelle Carlos Eire, la visualisation des démons, de leur laideur et de l'effroi qu'ils suscitent, devient par la suite une vraie pratique de dévotion à part entière, qui doit contribuer à la réforme des mœurs<sup>3150</sup>. Dans ce contexte, la discours catholique se fait volontiers paradoxal, si bien que le Purgatoire, théologiquement épargné par les prédateurs démoniaques, se voit « infernalisé », envahi par une ménagerie terrifiante. Ainsi, dans des missions où, nous le savons à présent, une grande partie de l'effort pastoral des ignatiens a consisté au XVIII<sup>e</sup> siècle en l'adaptation et la promotion des *Exercices spirituels* auprès des Guarani, la constitution d'un bestiaire « de l'au-delà » ne pouvait que devenir un enjeu essentiel.

Or, comme nous l'avons souligné au début de notre réflexion, si les jésuites ont recours à des fauves dévoreurs d'apostats ou à des parasites intestinaux châtiant la luxure, c'est bien parce que les Indiens se montrent rétifs à l'intériorisation de toute l'imagerie infernale et de la peur qu'elle doit susciter. Cette situation ne pouvait être satisfaisante pour les Pères sur le long terme et la nécessité d'une refonte de l'Enfer guarani a dû se faire patente du temps de Yapuguay et de Restivo. Ce n'est donc pas par simple coïncidence que l'on assiste, à la même époque, à une difficile et ambiguë tentative de systématisation du contenu de la faune démoniaque et de ses monstres. De notre point de vue, c'est essentiellement sous cet angle qu'il faut analyser l'initiative prise par José Serrano de faire traduire et surtout illustrer en 1705 la *Diferencia entre lo temporal y eterno* de Juan Eusebio Nieremberg. En effet, d'après Antonio Domínguez Ortiz, cette dernière « a contribué peut-être plus que toute œuvre à populariser les thèmes eschatologiques, marqués par le pathétisme baroque », en ayant recours, selon Carlos Eire, à un discours profondément punitif tout autant que didactique<sup>3151</sup>. Pour la majorité des modernistes, la *Diferencia* se situe pour cela à mi-chemin entre la version courte des *Exercices spirituels* et la vaste entreprise catéchétique coordonnée par l'un des

---

<sup>3150</sup> GUILLAUME-ALONSO Araceli, « Enfer et damnation dans la pastorale jésuite au XVI<sup>e</sup> siècle », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 247-261 ; p. 250-261 ; DOMÍNGUEZ ORTIZ, « Le discours du missionnaire », *art. cit.*, p. 205 ; cette obsession contraste avec la relative discrétion des siècles précédents selon THIEULIN-PARDO Hélène, « La vision de l'Enfer et de la damnation dans les manuels de confession (Castille, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 213-230 ; p. 214-218, 230 ; EIRE, « The Good Side of Hell », *art. cit.*, p. 287, 290-298. Sur les *Exercices* guarani, cf. notre chapitre 5. Sur « l'infernalisation » du Purgatoire, MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », *art. cit.*, p. 353-354, 357.

<sup>3151</sup> EIRE, « The Good Side of Hell », *art. cit.*, p. 300, 306-309 ; DOMÍNGUEZ ORTIZ, « Le discours du missionnaire », *art. cit.*, p. 203. Sur cette tradition eschatologique castillane, celle des *novissimi* ou « quatre dernières choses », voir MARTÍNEZ GIL Fernando M., *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca : Universidad de Castilla-La Mancha, 1993<sup>2000</sup> ; EIRE, *A Very Brief History*, *op. cit.*

premiers compagnons de Loyola, Jerónimo Nadal, faisant éditer en 1593 les décisives *Adnotaciones et meditationes in Evangelia*, vaste glose biblique illustrée par des estampes à visée pédagogique. Or, parmi les multiples influences des graveurs guarani de l'édition de 1705, les planches des *Adnotaciones* figurent en bonne place, notamment pour ce qui a trait à la représentation de l'Enfer<sup>3152</sup>. L'une de ces images nous offre une vraie topographie infernale, directement copiée de l'ouvrage de Nadal et à travers laquelle les Guarani des Réductions ont pu découvrir la localisation officielle de cet « au-delà ».



Figure 73 : représentation de l'Enfer et des Quatre Seins, copiée des *Adnotaciones* de Nadal (1593) dans la *Diferencia guarani* (1705)

L'intérêt pour notre propos est de remarquer que, sur la droite de l'image, des serpents sont représentés en train de sortir de l'Enfer et de remonter vers la surface habitée par les humains. Déjà présent dans l'ouvrage de 1593, ce détail prend ici une signification tout à fait singulière. Si, en effet, les créatures infernales sont en mesure de venir hanter l'espace de vie humain (le *tekoba* guarani), alors les horreurs abstraites que les Pères tentent d'expliquer aux Indiens peuvent prendre un visage plus familier. De fait, comme nous allons bientôt le constater, une grande partie des apparitions de cette ménagerie démoniaque n'a pas lieu, dans notre corpus, au cœur de la terre mais bien au sein des forêts paraguayennes. Suivant une logique circulaire, les jésuites vont donc s'appuyer une fois de plus sur les menaces locales les plus concrètes dans le but de rendre palpables les affres de la condamnation. N'ayant à notre connaissance jamais fait l'objet d'une étude en profondeur, cet enjeu est pourtant majeur. Là encore, les

<sup>3152</sup> CIVIL, « Figurer l'Enfer », *art. cit.*, p. 393-396 ; GONZÁLEZ Ricardo, « Textos e imágenes para la salvación: la edición misionera de la *Diferencia entre lo temporal y eterno* », *ArtCultura*, vol. 11, n° 18, 2009, p. 137-158 ; p. 142, 150-152 ; GIL Fernando M., « El ciclo del *Añaretã* (infierno) en los grabados del *De la diferencia entre lo temporal y eterno* de Nieremberg, traducido al guaraní e impreso en las Reducciones del Paraguay (1705) », *IHS*, vol. 7, n° 1, 2019, p. 4-26 ; p. 10 ; sur les sources d'influence graphiques de l'ouvrage, voir plus généralement GIL Fernando M., « *De la diferencia entre lo temporal y eterno... de Juan Eusebio Nieremberg S.J. Introducción a la primera edición facsimilar en conmemoración del Bicentenario de la Revolución de Mayo* », SERRANO José (trad.), in NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, GIL Fernando M. (éd.), Buenos Aires : IBNA, 2010, p. XXV-LXX. La gravure représentant l'Enfer et ses serpents (en haut, sur la droite) correspond à NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. 1.38 ; comparer avec NADAL Jerónimo et AL., *Adnotaciones et meditationes in Evangelia*, Anvers : M. Nutius, 1593<sup>1595</sup>, f° 118v.

missionnaires ne sont en effet pas les seuls à avoir recours à des créatures terrifiantes issues d'un autre plan d'existence. Dès les premiers mouvements chamaniques visant à résister à l'évangélisation, plusieurs « prophètes » indiens avaient ainsi agité le spectre d'une invasion de monstres issus du centre de la terre, afin de les joindre à l'armée de jaguars, de vipères et de crapauds qu'ils prétendaient déchaîner sur les convertis<sup>3153</sup>. Que cette menace ait ou non été inspirée par une catéchèse antérieure, l'essentiel est de garder à l'esprit que, sur ce terrain également, les ignatiens se trouvent au coude-à-coude avec le discours chamanique, qu'il s'agit de neutraliser, en le (re-)christianisant.

Voilà, à notre avis, l'une des principales fonctions de l'importation du texte de Nieremberg en 1705. Souvenons-nous à ce propos de notre inventaire quantitatif des animaux évoqués dans les sources pastorales en guarani : si la proportion de monstres y est franchement minoritaire (45 cas sur 2.163 occurrences), elle se concentre presque exclusivement dans les pages de la *Diferencia* (avec 38 apparitions). À l'échelle de notre corpus, il n'est donc pas exagéré d'affirmer que ce traité ascétique fonde toute une imagerie, que l'on retrouve ensuite dans les *Educaciones cristianas*, les sermons et certains catéchismes<sup>3154</sup>. Le fait que l'ouvrage de Nieremberg soit également le seul à avoir été richement illustré n'est sans doute pas indifférent à cette chronologie, et doit nous conduire à postuler que sa faible représentativité quantitative (également liée au fait qu'un nombre très limité d'exemplaires semblent avoir été imprimés) paraît avoir été compensée par un très fort impact qualitatif, garanti par le recours à l'image. C'est ce dernier qui a inspiré l'essentiel des études portant sur la *Diferencia*, ayant presque toutes en commun d'analyser ces gravures sans jamais les relier au texte guarani. Ces travaux mettent en avant l'apparition d'un bestiaire monstrueux original, que certains auteurs attribuent à la résurgence de « croyances traditionnelles réprimées », dont le burin des artistes guarani aurait permis le retour, presque à l'insu des missionnaires<sup>3155</sup>. Il semble pourtant que la logique rigoureusement inverse soit à l'œuvre : comme nous allons le constater, ces images viennent avant tout illustrer un contenu textuel fondé sur la mise en avant d'un petit nombre de zoonymes connotant la faune infernale, si bien qu'il est impossible de postuler que les gravures ne sont pas mises ici directement au service du discours des Pères. Si, comme le pense Guillermo Wilde, la *Diferencia* a pu être l'un

<sup>3153</sup> CHAMORRO, *Teología guaraní, op. cit.*, p. 92, 107.

<sup>3154</sup> Sur ces statistiques, nous renvoyons une fois de plus à notre chapitre 7.

<sup>3155</sup> FABRICI Susana, « Un antiguo libro en guaraní: *De la diferencia entre lo temporal y eterno* de Juan Eusebio Nieremberg (impreso en las Doctrinas, 1705) », *Incipit*, vol. 3, 1983, p. 173-183 ; SEBASTIÁN LÓPEZ Santiago, « Lectura iconográfica de la versión guaraní del libro del padre Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno* », *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, vol. 48-49, 1992, p. 309-328 ; DUVIOLS Jean-Paul, « Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 403-427 ; p. 421-422 ; OBERMEIER Franz, « Der argentinische Erstdruck Nierembergs *De la diferencia* in Guarani im Kontext der Bilderzyklen in Lateinamerika im 18. Jahrhundert », *Art-Dok. Publikationsplattform Kunstgeschichte*, 2006 ; GONZÁLEZ, « Textos e imágenes para la salvación », *art. cit.*, p. 140-142, 148, 151 ; WILDE, « Adaptaciones y apropiaciones », *art. cit.*, p. 271-272, 277, 281-282 ; HENDRICKSON, « Early Guarani Printing », *art. cit.*, p. 600-602 ; nous avons proposé une lecture alternative dans BRIGNON, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar », *art. cit.*

des piliers de l'ethnogenèse des Réductions, la ménagerie de « l'au-delà » y a joué un rôle fondamental, qui s'est manifesté aussi bien au niveau de la langue que des images.

Comment, dès lors, s'orienter dans cette véritable jungle de monstres, afin de déterminer quels types de référents ont été manipulés par les jésuites et leurs auxiliaires indiens, pour quelles raisons et avec quels effets ? Une première observation semble de rigueur : cette enquête ne pourra pas être réalisée en suivant les occurrences du mot *ñemoñangai*. Si c'est effectivement par ce terme que tous les dictionnaires missionnaires traduisent la notion de « monstre » (*monstruo*), celle-ci est ici prise dans un sens limité, renvoyant aux enfants difformes mis au monde par des mères humaines (*engendro* ou, plus explicitement, *mal engendro*). Comme l'explique limpide le *Tesoro* de Montoya, la racine *ñemoña* fait en effet référence à la génération et à la création, de telle sorte que son champ lexical s'applique avant tout à la noblesse, à la caste ou à la nation. Il est révélateur de constater que Restivo n'a pas recours à *ñemoñangai* pour traduire la notion « d'animal monstrueux » (*monstruoso, animal*) et privilégie une locution bien plus lourde, mais expressive : « animal à l'apparence tout à fait horrible ou hideuse » (*mba'e mymba becha avaeete katu, pichyvy katu*)<sup>3156</sup>. Suivant Jacques Voisenet, il est de ce point de vue fondamental de bien distinguer d'une part les « monstres humains » considérés comme des avertissements divins, car potentiellement issus de rapports sexuels bestiaux et, de l'autre, les « animaux monstrueux » imaginés en Europe sous la forme « d'une simple extension du monde animal, dont il[s] offre[nt] en quelque sorte une accentuation, degré supplémentaire vers le monde infernal ». D'après le *Diccionario de Autoridades*, qui reprend presque mot pour mot le propos de Restivo, un animal monstrueux est avant tout une créature de très grande taille et d'une laideur exceptionnelle, dont la fonction est par conséquent de susciter la peur<sup>3157</sup>. Lorsque la *Diferencia* de 1705 affirme que les démons, le péché ou les pécheurs sont des *ñemoñangai*, il s'agit surtout de métaphores abstraites, faisant référence à l'idée de déviation d'un être par rapport à sa vocation originelle, sans forcément renvoyer à une image mentale animale. Ce n'est pas le cas avec la faune monstrueuse proprement dite qui, à l'époque moderne, ne renvoie pas à des individus déviants, mais à de véritables espèces animales considérées comme telles, décrites depuis le Moyen Âge dans les bestiaires aux côtés du lion, de l'aigle ou du ver.

Prenons un exemple afin d'illustrer notre propos. Parmi les harpies (*harpía*) et autres chimères (*quimera*) peuplant la *Diferencia*, l'un des exemples d'animal monstrueux les plus frappant est celui du basilic (*basilisco*). Ce cas est remarquable dans la mesure où, comme son zoonyme l'indique, il s'agit *a priori* de la tentative de transposition par

<sup>3156</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f<sup>os</sup> 8v, 24r, 205r-205v, 216r, 229r, 244r, 315v, 383r. MYMBA 1640-482, 898 et 1687-3191, puis 1722-1908, 2189-2190.

<sup>3157</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 3, 16-22, 149 ; voir aussi LECOUEUX Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne : essai de présentation*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1993<sup>1995</sup>. DA, vol. 4. « *Monstruo. Parte o producción contra el orden regular de la naturaleza. [...] Por extensión se toma por cualquier cosa excesivamente grande o extraordinaria en cualquier línea. [...] Por traslación se llama lo que es sumamente feo.* » Nous avons évoqué la problématique des monstres issus d'actes de bestialité dans notre chapitre 6.

calque d'une créature totalement étrangère aux systèmes de représentations guarani<sup>3158</sup>. Issu de l'Antiquité, le basilic ou « roi des serpents » est un être mi-serpent mi-poule, tiré de la couvaison d'un œuf de coq par un serpent ou un crapaud. Honni car hybride, il est réputé tuer par son regard, son haleine et son contact. Pour le clergé européen, c'est l'incarnation parfaite du péché de luxure, mais aussi un animal bien réel, raison pour laquelle on exécute tout coq suspecté de ponte et, avec lui, ce que l'on estime être sa progéniture. Même un esprit formé aux Lumières chrétiennes, comme Sánchez Labrador, l'évoque encore à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne serait-ce que pour douter très vivement de son existence<sup>3159</sup>. Quoi qu'il en soit, dès les premières pages du traité de Nieremberg, le basilic est mis en scène pour incarner l'éternité, si terrible que sa simple représentation semble mortelle. Serrano et ses traducteurs glosent alors ce passage en expliquant à leurs destinataires que le basilic est un « gros serpent qui a pour coutume de tuer par son simple regard » (*mbói guasu guesa pype año mbya jukahaty*), jadis utilisé par divers « philosophes infidèles » (*filósofos ikaraieyva'e*) en tant que « symbole » (*ra'ãnga*)<sup>3160</sup>.



Figure 74 : représentation du basilic dans la *Diferencia guarani* (1705)

L'intérêt de cet exemple est que les graveurs se sont sentis obligés d'illustrer cette créature inédite, qu'ils ont représentée sous les traits d'une simple poule d'une taille extraordinaire, aux yeux resplendissants et entourée de cadavres d'Indiens. De la sorte, malgré leur infraction par rapport aux canons iconographiques européens (ils auraient dû graver un être hybride, entre serpent et oiseau), les artisans démontrent leur familiarité vis-à-vis de la ménagerie symbolique de l'Ancien Monde, car le texte mis en guarani ne cite pas la poule. Surtout, ils participent à la création d'un imaginaire

<sup>3158</sup> Sur les harpies et les chimères en guarani, voir NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. III.3, 26-28.

<sup>3159</sup> ROWLAND, *Animals with Human Faces*, op. cit., p. 28-31 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 22 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 156-158 ; SAX, *Avian Illuminations*, op. cit., p. 219. Comparer avec le scepticisme d'un SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, op. cit., p. 220, 461.

<sup>3160</sup> La traduction et son illustration se trouvent dans NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. I.5-6. Il est tout à fait remarquable que les victimes du basilic soient habillées comme l'étaient les groupes amérindiens dits « infidèles ».

nouveau, où règnent des « monstres » au sens castillan du terme : des animaux gros et effrayants<sup>3161</sup>. Absolument pas anecdotique, le cas du basilic prend beaucoup de relief si nous considérons qu'il réapparaît dans l'*Educación cristiana* de New York puis l'*Ára poru* d'Inaurralde, où il sert de *similitudo* pour rendre compte auprès des jeunes dévots du danger associé aux femmes, capables de tuer leur âme d'un simple regard. Nulle part dans ces textes n'est expliqué en quoi consiste un *basilisco*, toujours cité à partir d'un emprunt au castillan. Loin de révéler l'artificialité du discours religieux jésuite, ce renvoi au basilic souligne à l'inverse le profond degré de connaissance du bestiaire allégorique européen dont a sans doute fait preuve l'élite indienne chrétienne<sup>3162</sup>. Leur représentation mentale de ce monstre s'est très probablement reposée sur le précédent qu'a pu supposer, quelques décennies plus tôt, l'édition de la *Diferencia* de Nieremberg. Si l'exemple du basilic est riche d'enseignements sur les modalités d'émergence d'une faune monstrueuse, il n'a ici rien à nous dire sur la visualisation guarani de l'Enfer, car jamais dans notre corpus le roi des serpents n'est explicitement associé à « l'au-delà ».

S'il nous faut donc laisser de côté le terme générique de *ñemoñangai*, qui ne semble pas s'être hypostasié sous les traits d'un animal, et négliger un certain nombre de bêtes effectivement monstrueuses, mais ne renvoyant pas à l'Enfer dans le discours missionnaire, quelle « espèce » paraguayenne devons-nous tâcher d'identifier comme incarnation vivante du royaume de Lucifer ? Sur ce point, médiévistes et modernistes convergent : la bête représentant par excellence l'Enfer est indéniablement le dragon, dont la prégnance dans la Bible est forte<sup>3163</sup>. Il y est en effet associé à l'Apocalypse et au Diable à travers les prophéties de saint Jean mais, au fil du temps, il en vient à se superposer au Serpent de la Genèse ainsi qu'à l'Enfer dévorant, par l'intermédiaire de sa gueule béante. C'est ainsi que, dans les *comedias de santos* du Siècle d'Or, Lucifer se voit manifesté sur scène tantôt par un serpent, tantôt par un dragon. Il symbolise enfin les païens, défaits par toute une série de héros chrétiens, qu'il s'agisse de saint Michel ou de saint Georges, sans oublier saint Sylvestre. Depuis l'Antiquité, où le terme *draco*

<sup>3161</sup> Cet exemple entre ici en écho avec les préoccupations de GRUZINSKI Serge, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard, 1988.

<sup>3162</sup> ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], *doc. cit.*, p. 35 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 370-372 ; vol. 2, p. 236.

<sup>3163</sup> Pour une introduction générale, voir ABSALON Patrick et CANARD Frédéric, *Les dragons : des monstres au pays des hommes*, Paris : Gallimard, 2006 ; ROWLAND, *Animals with Human Faces*, *op. cit.*, p. 66-70 ; BODSON, « L'évolution du statut culturel du serpent », *art. cit.*, p. 531-532 ; SALISBURY, *The Beast Within*, *op. cit.*, p. 67, 124 ; VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *op. cit.*, p. 37, 72 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 12, 95-96 ; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Luis, « Dragones, serpientes y cocodrilos infernales en la comedia de santos », in DESVOIS Francis (dir.), *Le monstre : Espagne et Amérique latine*, Paris : L'Harmattan, 2009, p. 209-219 ; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Luis, « Some Remarks on the Eden Serpent in Spanish Golden Age Plays », *Anagnórisis*, vol. 2, 2010, p. 10-34 ; p. 10-29 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 36, 203-208 ; MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », *art. cit.*, p. 359-361, 364. La restitution d'un « *Auto de Adán* » missionnaire, remémorée et dictée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par un descendant des Indiens des Réductions, a été consignée par DREIDEMIE, « Los orígenes del teatro », *art. cit.*, p. 72-73. Trilingue (latin, espagnol, guarani), le texte met en scène diverses figures diaboliques (*Luzbella*, *Lucifer*, *Bercebul*, *Original*, *Caracol*, *Consuelo*, *Demonio*...) dont l'un est l'incarnation du Serpent (*Maldito*, également nommé *Mba'e poch*, littéralement « mauvaise chose »).

a trois sens (les serpents en général ; une espèce démesurément grande et dangereuse, sans doute le python d'Inde et d'Éthiopie ; un monstre au profil fluctuant, à la fois serpentiforme et quadrupède, ailé et cracheur de feu) le dragon reste un référent flou. Il l'est encore plus dans la tradition chrétienne où, relocalisé dans les Enfers, il se mêle aux serpents et aux vers dans une sorte de *continuum* monstrueux où tous les reptiles ont des ailes et où toutes les vermines ont des crocs. En dépit de ces oscillations, son existence ne fait aucun doute et la fréquence avec laquelle il est cité dans les textes chrétiens et représenté dans l'iconographie religieuse en fait un référent familier des croyants d'Europe, si familier que, selon Michel Pastoureau, sa présence est palpable.

À certains égards, il fait partie de la vie quotidienne [médiévale]. Dans les églises, comme le lion, et peut-être plus encore, il est présent partout, peint, sculpté, modelé, tissé, brodé, raconté, commenté. Ailleurs, on en parle tout le temps et on craint de le rencontrer, bien plus qu'on redoute de rencontrer le loup : le dragon, c'est le Diable<sup>3164</sup>.

Vivant dans des grottes, provoquant inondations et tempêtes, le dragon est un animal très singulier au sein de la culture chrétienne car, comme l'a démontré avec brio Jacques le Goff, en lui convergent un legs lettré clérical, l'assimilant uniquement au Diable, mais aussi tout un substrat folklorique, gréco-romain, celtique et oriental, où il est un esprit gardien avec lequel il est possible de pactiser. Le cas du culte parisien de saint Marcel, autre grand héros saurochtone chrétien, révèle ainsi que, jusque dans les années 1730, ses fidèles ont eu pour coutume, lors des Rogations, de réaliser des offrandes à l'effigie d'un dragon en osier, exhibé lors de processions<sup>3165</sup>. Si ce détour par le Moyen Âge français paraît nous éloigner du Paraguay, il est pourtant nécessaire, car il nous rappelle à quel point le dragon suppose une figure ambiguë : représentation générique de l'Enfer, il se voit incarné, à cause du flou qui l'entoure, par des référents locaux souvent liés à un substrat préchrétien, que les clercs contribuent à reconduire. Or, c'est exactement le même cas de figure qui se reproduit au Paraguay, où les Pères vont s'efforcer d'identifier un équivalent paraguayen au *draco* catholique, non sans contradictions ni compromissions vis-à-vis du chamanisme. À première vue, le dragon semble pourtant totalement absent du lexique missionnaire, puisqu'aucun dictionnaire ne lui consacre une entrée. Ce paradoxe s'explique par un fait majeur : contrairement au basilic, associé à l'importation d'un hispanisme, le dragon va être introduit auprès des Guarani par la resémantisation de tout un éventail de reptiles locaux, dont le texte de Nieremberg va être la pièce-maîtresse, par la traduction tout autant que par l'image.

Quels ont donc pu être les candidats américains au rôle tenu en Europe par le dragon, celui de la bête monstrueuse chargée de dévorer les pécheurs de leur vivant et de les punir ensuite éternellement en Enfer ? Un bon point de départ semble résider

<sup>3164</sup> PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 207.

<sup>3165</sup> LE GOFF Jacques, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel et le dragon », in *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris : Gallimard, 1970<sup>1978</sup>, p. 236-279.



dans le témoignage de Sánchez Labrador. Sceptique, comme à son habitude, quant à l'existence réelle du dragon, il confesse avoir du mal à le conceptualiser, dans la mesure où son portrait-robot change constamment d'un texte à l'autre. Il note toutefois que les créoles paraguayens maîtrisant l'espagnol nomment « *dragón* » le caïman *jakare*. Ce rapprochement s'explique sans doute par la tradition européenne d'exposition au sein des églises de crocodiles empaillés censés représenter l'Enfer, de la même manière que les pièces de théâtre religieuses mettaient souvent en scène des sauriens pour incarner le Diable, aux côtés du traditionnel serpent. Depuis les bestiaires médiévaux, les clercs assimilent en effet la gueule du crocodile à celle de l'Enfer, tandis que sa tendance supposée à pleurer ses victimes en fait l'emblème d'une hypocrisie toute démoniaque. Si l'on en croit Sánchez Labrador, le *jakare* serait dans ce contexte un candidat parfait au titre de dragon paraguayen : aussi gros que laid, c'est selon lui un *monstruo* qui mérite les épithètes les plus négatives (*feo, disforme, horrible*) mais qui, pour le jésuite naturaliste, ne justifie pas un rapprochement sérieux avec le dragon, ni avec le béhémoth biblique auquel Nieremberg avait pu le comparer<sup>3166</sup>. Implicitement, il critique ici les excès de nombre de ses coreligionnaires qui, tels Charlevoix ou Lozano, en font un être assoiffé de sang, anthropophage voire doté de deux paires d'yeux ! Pour Sánchez Labrador, tout autant que pour Dobrizhoffer, la mauvaise réputation du caïman est indue et sa dangerosité pour l'homme serait toute relative. Au contraire, il se laisse très facilement apprivoiser, sa chair proche du poisson semble recommandable pour le Carême et ses crocs sont précieux comme contre-poison, tandis que son musc est apprécié comme vermifuge dans les tabernacles des églises missionnaires : il est donc un gibier de choix.

Paradoxalement, c'est sous ces traits passablement désenchantés que le *jakare* apparaît dans les *Diálogos en guaraní*, où il est surtout présenté comme une proie pour les Guarani des Réductions. Il n'est donc pas cité une seule fois dans la *Diferencia* de 1705 et, s'il est évoqué dans le corpus religieux, c'est uniquement sous la plume d'un Vázquez, qui le fait effectivement figurer parmi les locataires de l'Enfer, aux côtés de gros serpents, de la vipère *kyryry'o* et des jaguars. La seule autre occurrence notable est liée à *Ára poru*, où Insaurralde représente le pécheur sous les traits d'une bête hybride au corps de *jakare*, à la tête de cochon *tajasu*, au visage de singe *karaja*, aux mains de mustélidé *jaguape* et aux pieds d'iguane *teju guasu*, le tout couronné par un regard digne d'un crapaud *kururu*. Plus qu'un monstre infernal, c'est un portrait de la laideur qui est tendu aux Indiens<sup>3167</sup>. De fait, la mythologie guarani contemporaine semble aussi aller

<sup>3166</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, op. cit., p. 93-107, 195-196, 220-223 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, op. cit., vol. 1, p. 28-29 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 319-320 ; DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 291-299. Sur les usages cléricaux du crocodile, LE GOFF, « Culture ecclésiastique et culture folklorique », art. cit. ; ROWLAND, *Animals with Human Faces*, op. cit., p. 55-58 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 192-195. Nous n'avons pas croisé de renvois à des caïmans empaillés au Paraguay, contrairement aux jaguars.

<sup>3167</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 180-187 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], doc. cit., f° 28v ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, op. cit., vol. 2, p. 211-212 ; NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 59 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 157-158 ; CADOGAN, *Ywryra Ñe'ery*, op. cit., p. 54.

dans ce sens, le *jakare* y étant tantôt présenté comme un monstre inventé par les deux Jumeaux afin de dévorer les premiers Jaguars, tantôt comme un chamane, tantôt sous la forme d'un pêcheur victime de *jepota*, pas en tout cas comme un être anthropophage. En somme, contre toute attente, il ressort de cet état des lieux que le caïman semble avoir fait l'objet d'une exploitation symbolique très modeste, qui rappelle fortement le pragmatisme avec lequel un Schmidel expliquait dans son récit de conquête sa propre expérience vis-à-vis des *jakare*. Comme dans le cas du bestiaire des missions, il y notait déjà l'écart béant entre la banalité quotidienne du saurien et son symbolisme européen.

En Allemagne, on le considère comme un animal nuisible et venimeux, on le nomme crocodile. On dit que son regard et surtout son souffle sont mortels. Cela est faux. Ce qui est vrai, c'est que quiconque a regardé ce poisson doit mourir un jour, car rien n'est plus certain que la mort. On raconte aussi que le crocodile est produit spontanément dans les sources, que le seul moyen de le tuer est de lui présenter un miroir, qu'alors la réflexion de son propre regard le fait périr sur-le-champ ; mais ce sont des fables inventées à plaisir. Si cela était la vérité, je serais mort depuis longtemps, puisque j'en ai vu et pris plus de 3.000, et je n'aurais pas parlé si longuement de ce poisson si je ne le connaissais pas parfaitement<sup>3168</sup>.

La piste du caïman n'étant pas concluante, tournons-nous à présent vers l'autre possibilité à la disposition des ignatiens : les couleuvres aquatiques géantes hantant le Paraguay. Comme nous avons déjà pu le souligner, ces dernières ont en effet suscité une véritable obsession parmi les missionnaires à partir de Montoya, qui consacre un chapitre entier de la *Conquista* à ces reptiles énormes, vivant près des cours d'eau, en mesure de fasciner leurs proies et de les attirer à eux par leur souffle avant de les noyer ou de les broyer avec leurs anneaux<sup>3169</sup>. Ce sont eux que les chamanes rivaux des Pères menacent de déchaîner sur les Guarani chrétiens, ce sont aussi eux qui auraient causé des ravages lors de l'exode du Guayrá en dévorant plusieurs réfugiés et en commettant le fameux viol que nous avons étudié plus en détail à propos du *jepota*. Repris tel quel par Cardiel, Lozano, Charlevoix et Guevara, c'est-à-dire jusqu'à l'expulsion de l'Ordre, ce *topos* a même été transposé en guarani par la traduction de la *Conquista* qui, certes, a expurgé le chapitre décrivant ces serpents, mais n'en a pas moins gardé les épisodes de viol, de dévoration et de menaces chamaniques. Sans doute cette fascination est-elle d'abord redevable du discours des premiers conquistadores, dont les écrits ont pu contribuer à forger l'imaginaire des Pères avant leur mission au Paraguay. Ainsi, de Schmidel à Knivet en passant par Ruy Díaz de Guzmán, tous évoquent ces reptiles<sup>3170</sup>.

<sup>3168</sup> SCHMIDEL, *Voyage curieux*, *op. cit.*, p. 90-91 ; voir aussi KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1227-1230. Le cas du *jakare* est remarquable car il inverse en quelque sorte celui des mouches, moustiques et vers qui, eux, sont plus dangereux au Paraguay que dans les représentations métropolitaines.

<sup>3169</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f<sup>os</sup> 2v-4v, 51v-52r ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 293v-294r, 322r ; CARDIEL, *Breve relación*, *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 6r-6v ; LOZANO, *Descripción corográfica*, *op. cit.*, p. 46 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, *op. cit.*, vol. 1, p. 309-317 ; CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, *op. cit.*, vol. 1, p. 25-28 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, *op. cit.*, p. 70-72.

<sup>3170</sup> KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1230-1231 ; BARCO CENTENERA, *Argentina*, *op. cit.*, f<sup>o</sup> 18r ; DÍAZ DE GUZMÁN, *Historia argentina*, *op. cit.*, p. 84-85.

Ce dernier en fait même un objet de culte vénéré par des groupes indiens non-guarani, tandis que le premier narre et fait graver sa confrontation avec l'une de ces couleuvres.

Pendant ce temps, nous trouvâmes sur le rivage un serpent monstrueux. Il était long de 25 pieds et de la grosseur d'un homme. Sa peau était noire, tachetée de jaune. On le tua d'un coup de mousquet et les Indiens furent eux-mêmes remplis d'étonnement quand on le leur montra, car ils n'en avaient jamais vu de cette taille. Ils nous racontèrent que ce serpent leur avait déjà fait beaucoup de mal, qu'il avait enlacé plusieurs Indiens dans ses replis, pendant qu'ils se baignaient, et les avait entraînés au fond de l'eau pour les dévorer<sup>3171</sup>.

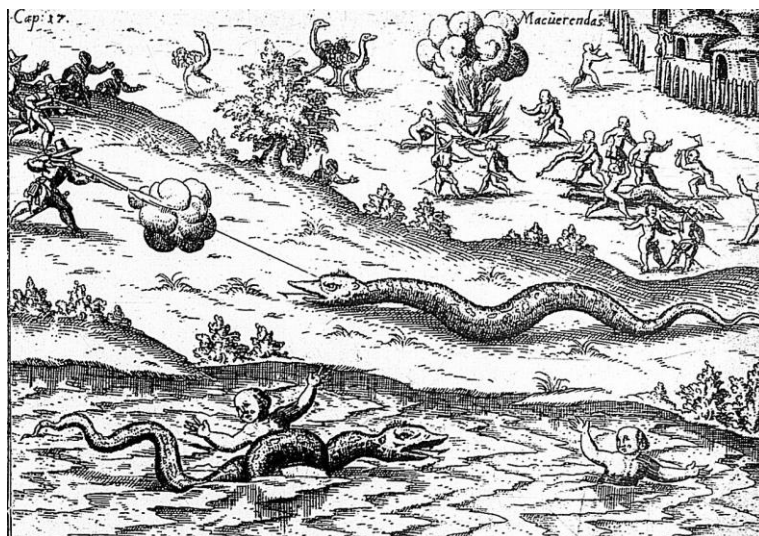


Figure 75 : gravure représentant le conquistador Ulrich Schmidel aux prises avec une couleuvre paraguayenne (1567)

Comme le rappelle Jean-Paul Duviols, dans les récits des voyageurs découvrant le Paraguay, la confusion entre les serpent et le dragon est constante, de même que la terreur causée par ces animaux. Dans la mesure où, étymologiquement, le dragon est en effet le plus gros des serpents, que les colubridés américains sont considérés comme « monstrueux » et qu'on les croit donc tout à fait capables d'engloutir des humains, le rapprochement avec la créature infernale des bestiaires européens paraît aller de soi<sup>3172</sup>. Sur ce point, les dictionnaires se montrent bien plus loquaces qu'à propos du caïman. On y lit en effet que trois termes dominent pour désigner tout gros serpent (*sierpe*, *serpiente*), qu'il soit venimeux (*viborón*) ou non (*culebra*, *culebra grande*, *culebrón*) : on parle alors soit de *mbói guasu* en termes génériques (« gros serpent »), soit de deux espèces en particulier, le *moñái* d'une part, le *kuriju* de l'autre. Preuve que nous sommes sur la bonne piste, une entrée de *Frases selectas* rapproche très explicitement ces animaux du Diable : celui-ci, effectivement, « se manifestait toujours à ses partisans, sous la forme hideuse d'un serpent tout à fait horrible » (*Aña ave ojechanka uka'u mbói ijavaete katuwa'e*

<sup>3171</sup> Cette description et la gravure correspondante se trouvent dans SCHMIDEL, *Voyage curieux*, op. cit., p. 60-61. Un peu plus loin (p. 130), le lansquenet allemand décrit un autre de ces reptiles. « On les voit souvent élever leur tête au-dessus de l'eau et regarder autour d'eux s'ils peuvent découvrir un homme ou un animal pour en faire leur proie. » Quant au culte supposé voué à ces animaux, voir les doutes émis par SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, op. cit., p. 227-229.

<sup>3172</sup> DUVIOLS, « La peur des reptiles », art. cit., p. 21-22.

*rami guesegua upe, y también el Demonio en forma horrible se apareció a los suyos*)<sup>3173</sup>. Dans les sermons de Yapuguay, c'est bien sous la forme d'un *mboijusu* que Lucifer se présente à Eve et, dans le même ordre d'idées, la plupart des visions infernales que nous avons identifiées mettent en scène ces gros reptiles aux côtés de jaguars, de pumas, de chiens et de vipères *kyryry'o* habitant « l'au-delà ». Tous sont systématiquement associés à un adjectif, *avaete*, qui les rend « horribles » ou « terribles », à l'image des fauves terrestres. Tout cela n'est pas surprenant, mais rien ne nous permet jusqu'ici de parler de dragons.

Le véritable changement de paradigme débute alors avec la *Diferencia* de 1705. En effet, Nieremberg est un fervent adepte du dragon, qu'il cite abondamment dans son livre, initialement écrit en castillan. Comment Serrano et ses auxiliaires ont-ils alors adapté, linguistiquement et visuellement, cette créature ? Deux fragments exemplaires, assortis de leurs illustrations, permettent d'en avoir le cœur net. Dans le premier, une *similitudo* tirée de saint Jean Damascène, un jeune homme tombe dans un précipice (la vie) dont le fond est gardé par un énorme et féroce dragon cracheur de feu (l'Enfer)<sup>3174</sup>.



**Figure 76 : *moñã*  
sous les traits d'un  
dragon, dans la  
*Diferencia guarani*  
(1705)**

<sup>3173</sup> MYMBA 1687-2845, 2608, puis 1722-1653, 1798-1799, 2413, 2416, 2504. Voir aussi RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, *op. cit.*, f° 109v ; RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual*, *op. cit.*, f°s 57v-58r ; RUIZ DE MONTOYA, *Ava reta* [Cracovie], *doc. cit.*, f° 301r ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [New York], *doc. cit.*, p. 105-106, 111 ; ANONYME, *Kuatia imomokoïnda* [Buenos Aires], *doc. cit.*, f°s 20v-21r, 23r, 25r-25v ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, *op. cit.*, p. l.134 ; INSAURRALDE, *Ára poru aguyjeiháva*, *op. cit.*, vol. 1, p. 212-215 ; vol. 2, p. 76-78, 88, 99, 214.

<sup>3174</sup> Pour la parabole et la gravure, voir NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. l.12-13. Nous avons analysé cette estampe plus en détail dans BRIGNON, « De la Différence entre l'Âne et le Jaguar », *art. cit.*

La version guarani parle dès lors d'un « gros serpent comparable à un *moñaĩ*, émettant du feu par les yeux et dont la gueule essaye sans cesse de l'engloutir » (*mbói guasu moñaĩ rami, guesa rupi tata mošẽvo, ojejuru peka peka imokõ baguã ra'ãróvo*). Le texte ne peut pas être plus clair : « ce gros serpent est une image de l'éternité infernale, essayant sans cesse d'engloutir par sa gueule tous les misérables pécheurs » (*akói mbói guasu teko apyreĩ añaretãmengua ra'ãngávamo hekóni, angaipavija vijara'u mokõ baguãmari ojejuru peka peka pavẽmo*). Surgit alors une gravure, copie fidèle d'une estampe illustrant déjà une édition anversoise du texte de Nieremberg en 1684 et où figurait un dragon quadrupède, ailé et serpentiforme, cracheur de feu. Ce monstre a désormais un nom en guarani : *moñaĩ*.

Le second exemple appartient à présent à l'*exemplum* au sens strict. Nieremberg le doit à saint Pierre Damien, narrant comment deux bûcherons se trouvent pris à partie par un dragon monstrueux, relevant également de l'hydre, en pleine forêt. L'un d'entre eux arrive à couper l'une des deux têtes de la bête mais finit emporté dans une grotte et dévoré, tandis que son compagnon l'abandonne et fuit. Cas typique de récit de condamnation, cette anecdote est utilisée par Nieremberg pour souligner qu'aucune aide humaine ne peut libérer le pécheur de la menace de l'Enfer. C'est un *mbói guasu pichyvyete poromongyhyje havete* que la version guarani met en scène, « un gros serpent très agressif et tout à fait terrifiant », bicéphale, rugissant comme le tonnerre, paraissant voler et doté d'un regard luisant. Mis à part le renvoi aux deux têtes, on retrouve ici tous les traits définitoires du dragon. L'intérêt est que les graveurs se sont sentis obligés d'illustrer ce passage, cependant, à la différence du dragon de saint Jean Damascène, ils ne semblent pas avoir eu recours à une estampe préexistante et ont donc réalisé une planche inédite, où le monstre, situé en pleine jungle paraguayenne et confronté à deux bûcherons pieds nus (comme les Guarani), hérisse les cheveux de ses proies (*rembia*)<sup>3175</sup>.



Figure 77 : représentations de *moñaĩ* / du *mbói guasu* dans un *exemplum* et deux *similitudines* de la *Diferencia* guarani (1705)

<sup>3175</sup> Cette hydre correspond à NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. II.30-31.



Prenons garde au profil de ce reptile et à ses crocs bien mis en évidence, car on les retrouve dans d'autres illustrations de la *Diferencia*, avec tantôt un *mbói guasu* anthropophage près d'une fosse, tantôt un monstre féminin à tête de *moñãĩ*, tous deux représentant l'Enfer à leur manière (le premier comme un abîme gardé par une bête dévorante, le second comme la conclusion repoussante de toute existence luxurieuse). Il ne fait donc pas de doute que le motif inspiré par le dragon-*moñãĩ* ou *mbói guasu* de saint Jean Damascène fait système dans tout l'ouvrage de Nieremberg, où il se voit constamment associé à l'Enfer<sup>3176</sup>. Preuve en est, en dernier lieu, le « cycle infernal » qui clôt l'ouvrage et où les artisans indiens se sont inspirés, selon Fernando Gil, d'un recueil illustré de sermons de mission publié par les grands prédicateurs jésuites Paolo Segneri et Pietro Pinamonti. Censurées par la Compagnie en Europe en raison de leur caractère excessivement graphique, ces images auraient été à l'inverse hyperbolisées par les artistes indiens, qui auraient réalisé un travail spécifique dans le traitement des serpents infernaux<sup>3177</sup>. Quoi qu'il en soit, il est clair que ce programme iconographique cite explicitement les images que nous venons d'analyser, en représentant cette fois plus directement des dragons-*moñãĩ* en train de dévorer éternellement les condamnés. Plus tard au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est sous les mêmes traits que l'on retrouve le Serpent de la Genèse, piétiné par la Vierge, dans de nombreuses représentations de la Conception. En somme, le panorama paraguayen semble reproduire trait pour trait celui de la chrétienté primitive européenne, où la figure du dragon avait pu émerger à partir du souvenir terrifié des pythons indiens, puis éthiopiens, découverts par les Grecs et les Romains lors de leurs campagnes militaires, si bien que le constat de Jean Trinquier semble décrire à merveille « l'infernalisation » que les jésuites ont appliquée aux *moñãĩ*.

La figure du *drakon* [dragon] offre un exemple tout à fait singulier de rencontre entre mythes et savoirs. Les grands colubridés de la faune européenne ont prêté

<sup>3176</sup> Ces deux autres apparitions du dragon infernal correspondent à *ibid.*, p. I.5-6, II.3-4.

<sup>3177</sup> GIL, « El ciclo del Añaretã », *art. cit.*, p. 14-17, 22 ; AHLERT, *Estatuas andarilhas*, *op. cit.*, p. 191, 290, 292 ; sur le motif de la « gueule de l'Enfer », CIVIL, « Figurer l'Enfer », *art. cit.*, p. 388, 390 ; MUÑOZ FERNÁNDEZ, « Gusanos, serpientes y dragones », *art. cit.*, p. 362. Les quatre exemples d'apparition de *moñãĩ* dans le « cycle des Enfers » reproduits ci-dessous se trouvent dans NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, *op. cit.*, p. IV.68, 72, 88, 102.

nombre de leurs traits aux redoutables serpents peuplant les mythes grecs. Malgré un certain nombre de caractères monstrueux, les *drakontes* mythiques peuvent être décrits schématiquement comme des sortes de couleuvres démesurément agrandies et aux capacités de nuisance et d'attaque décuplées. Or, les conquêtes d'Alexandre [le Grand] et la découverte de l'Inde et des profondeurs de l'Afrique ont justement mis les Grecs en présence de telles couleuvres géantes, comme si les terres lointaines leur donnaient précisément à voir les créatures effrayantes de leurs mythes. [...] Cette rencontre entre les serpents mythiques et les serpents réels, ou actuels, eut une double conséquence : d'un côté, la description de serpents nouvellement découverts a intégré des éléments issus de la tradition mythique, de l'autre la représentation des serpents mythiques a été partiellement réactualisée à la lumière de ces connaissances nouvelles<sup>3178</sup>.



Figure 78 : apparitions de *moñai* dans le « cycle des Enfers » de la *Diferencia guarani* (1705)



<sup>3178</sup> TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* », *Pallas*, n° 78, 2009, p. 221-255 ; p. 250.

En effet, il semble bien que les missionnaires aient trouvé dans le *moñáñ* un équivalent exact à leurs propres représentations du dragon, et n'aient pas hésité à en accentuer les traits les plus terrifiants (la taille, assortie d'une capacité à déchiqueter et à cracher du feu, voire à voler) pour en faire l'instrument idéal de leur « pastorale de la peur » fondée sur la crainte de l'Enfer. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'elle est bien documentée au Mexique par Berenice Alcántara Rojas, dont les études des *exempla* en nahuatl ont révélé la création par les franciscains, au XVI<sup>e</sup> siècle, d'une couleuvre infernale, la *mazacóatl*, en affublant de cornes, de venin et de flammes un serpent mexicain de grande taille, mis en scène dans les manuels de confession puis représenté sur les fresques des monastères. Cette politique d'évangélisation aurait fini par soulever les inquiétudes des autorités ecclésiastiques locales, craignant que la mise au premier plan de cet animal, déjà funestement connoté à l'époque préhispanique, ne débouche sur la réactivation de cultes idolâtriques<sup>3179</sup>. Que les ignatiens aient adopté la même tactique au Paraguay semble évident, si nous tenons compte du témoignage, très critique envers ses pairs, de Sánchez Labrador, pour qui la croyance naïve dans les dragons serait le résultat d'une pastorale peu subtile et d'une imagination débridée.

Qu'il existe des serpents d'une taille hors du commun, nous l'avons déjà insinué plus haut et nous le voyons au Paraguay avec les grosses couleuvres [*culebrones*] *mbói guasu*, *moñáñ*, *ampalaba* et autres. Tout naturellement, la raison a tendance à doter ces reptiles d'excroissances difformes, ce que les voyages aux quatre coins du globe ont confirmé, mais il faut se faire violence pour croire en certains récits qui affublent ces animaux de propriétés extravagantes. La méprisable crédulité de certains auteurs et l'imagination téméraire de certains peintres ont mis sur la place publique des serpents ailés, dotés de crêtes et d'yeux ou de dents, jetant des flammes. Ces fantaisies ont pu être inspirées par l'observation de quelques ailettes ou des rides et plis que l'on peut remarquer sur leurs peaux squameuses, suivant le même raisonnement avec lequel on décrit des animaux dotés de mitres ou de couronnes, de capuches et d'autres formes insolites, fruits d'imaginations fertiles. La passion de remplir les histoires de merveilles, n'ayant aucune autre existence que celle qu'ont bien voulu leur donner l'écrivain ou le récit imprécis de ceux qui l'ont informé, a également pu y contribuer<sup>3180</sup>.

Non sans contradiction, ce même Sánchez Labrador affirme pourtant que la description de l'hydre correspond parfaitement à celle du *kuriju* et du *moñáñ*. Il explique d'ailleurs que ces deux termes sont synonymes et renvoient au même type de reptile,

<sup>3179</sup> ALCÁNTARA ROJAS, « Fragmentos de una evangelización negada », *art. cit.*, p. 69-73, 78-80 ; ALCÁNTARA ROJAS, « El dragón y la mazacóatl », *art. cit.*, p. 389-396 ; voir aussi ALCÁNTARA ROJAS, « Ventanas al tormento », *art. cit.*, p. 529-536.

<sup>3180</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, *op. cit.*, p. 218-219. « Que se hallan serpientes de grandeza descomunal, lo dejamos insinuar arriba, y lo vemos en el Paraguay en los culebrones mbói guasu, moñáñ, ampalaba y otros. Sin violencia se inclina la razón a crear corporaturas disformes en esos reptiles, y los viajes por varias partes del orbe lo han manifestado, pero se ha de hacer una gran fuerza para asentir a algunas relaciones que pintan a estos animales con propiedades extravagantes. La nimia credulidad de algunos escritores, y la valiente idea de algunos pintores, sacaron al teatro público serpientes con alas, adornadas de crestas y con ojos y dientes que arrojaban llamas de fuego. Pudo dar ocasión de estas fantasías la observación de algunas aletas o de las arrugas y pliegues que se verían en sus pieles escamosas, al modo que por la misma razón se describen animales con mitras y coronas, con capillas y otras formas insólitas, partos de bellas imaginaciones. También pudo contribuir la pasión de llenar las historias de maravillas, que no tuvieron otro ser que el que les dio la idea del escritor o la poco puntual relación de los que le informaron. »



nommé *kuriju* par les créoles asuncènes, *moñái* par les habitants des Réductions et *mbói ro'ý* (« serpent froid ») par les Guarani du Taruma. Ces termes renverraient à tout type de couleuvre aquatique de grosse taille, appréciant la proximité des cours d'eau, vivant dans des grottes obscures et tuant les nageurs imprudents. Les Indiens en concevraient une peur atavique, qui en aurait fait la « terreur des eaux » (*el terror de las aguas*), crainte renforcée par leur aspect hideux, car la configuration des écailles de leur tête donnerait l'impression qu'elles disposent de cornes, ces mêmes protubérances que l'on retrouve dans toutes les images de la *Diferencia*. La peur qu'ils inspirent ne semble pas exagérée, si l'on en croit le récit que Sánchez Labrador fournit ensuite à l'appui de son propos<sup>3181</sup>.

Un Père missionnaire m'a raconté l'anecdote suivante. Il voyageait une nuit de pleine lune afin d'éviter les ardeurs du soleil. Il avait quitté la Doctrine de San Joaquín et se rendait à celle de San Estanislao. Il entra dans une grande forêt que l'on traverse sur un sentier étroit. Arrivé environ à la moitié du chemin, il entendit un bruit extraordinaire, comme si l'on brisait des arbustes et des buissons. Le bruit durait, sans que le Père désespéré arrive à en deviner la cause, jusqu'à ce qu'un jeune Indien néophyte, qui l'accompagnait et marchait quelque pas devant lui, vit l'animal qui en était la cause. Une horrible et grosse couleuvre [*un culebrón horrendo*] sortit de la forêt sur le chemin, sa tête était plus grosse que celle d'un veau d'un an et son corps était long de sept à huit *varas*, large comme une poutre de taille moyenne. Le jeune homme, terrifié, jeta le regard sur le missionnaire et lui dit : *cherúva, koniko moñái*, « mon Père, voici le *moñái* ». Tous deux se figèrent, de peur qu'il les attaque, mais il plut au Ciel que la bête suive son chemin dans la direction opposée et, au bout d'un moment, s'en retourne à la forêt, libérant enfin les deux voyageurs de leurs peurs et de leurs angoisses [*libres de sustos y ahogos*]<sup>3182</sup>.

Il n'est pas difficile de deviner l'identité du « Père missionnaire » en question, dans la mesure où le même récit figure mot pour mot chez Dobrizhoffer, missionnaire pionnier dans le Taruma aux côtés de Sánchez Labrador et dont les mémoires font état de plusieurs incidents, dont des chutes de cheval, causées par des *moñái*, *kuriju* et autres *ampalaba* ou *mbói ro'ý*. Lui-aussi fait part de sa terreur, si puissante qu'elle manque de causer l'annulation de la visite d'un gouverneur, sur le chemin duquel un *moñái* était

<sup>3181</sup> Observer les contradictions entre *ibid.*, p. 93-107, 218-220, 260-271, 330-331 ; SÁNCHEZ LABRADOR, Paraguay católico, *doc. cit.*, p. 69-70 ; sur les hydres, voir VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 82. Dans la symbolique chrétienne, l'hydre est paradoxalement rapprochée du Christ et de sa descente aux Enfers. Elle était en effet réputée tuer les crocodiles (assimilés au royaume de Lucifer) en les dévorant de l'intérieur, après être passée par leur gueule.

<sup>3182</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, *op. cit.*, p. 262. « *Cóntome un Padre misionero el siguiente caso. Viajaba de noche clara con la luna por evitar los ardores del sol. Había salido de la Doctrina de San Joaquín e iba a la de San Estanislao. Entró en un bosque grande que se atraviesa por senda estrecha. Como a la mitad del camino, sintió un ruido extraordinario, como si se troncharan arbolillos y matas. Duraba el ruido sin adivinar el Padre la causa en aquel desamparo, hasta que un mozo indio neófito, que le acompañaba y caminaba algunos pasos adelante, vio el animal que lo causaba: salió del bosque a la senda un culebrón horrendo, cuya cabeza era mayor que la de una ternera de un año, y su largo de siete a ocho varas, y el grosor como el de una viga mediana. El mozo, lleno de espanto, volvió los ojos al misionero y le dijo cherúva, koniko moñái, "mi Padre, ve aquí el moñái". Paráronse los dos, recelosos de que los acometiera, pero quiso el Cielo que la bestia cogiese dirección opuesta por la misma senda, y al cabo de un rato volvió a meterse en el bosque, dejando a los dos viajeros libres de sustos y ahogos.* » La comparaison entre la tête du serpent et celle d'un veau n'est pas fortuite : les couleuvres terrifiant les Grecs et les Romains de l'Antiquité étaient nommées *boa* car elles étaient réputées dévorer le bétail bovin. Voir TRINQUIER, « La fabrique du serpent *draco* », *art. cit.*, p. 228-241.

réputé rôder. Et le portrait qu'en dresse le jésuite autrichien ne fait que confirmer nos hypothèses relatives au traitement de cet animal à la suite de la *Diferencia* de 1705 : « [je] ne dois pas oublier de mentionner un immense serpent, que les Guarani nomment le *moñaĩ*. À cause de sa grande taille, de sa gueule large, de ses yeux luisants, de ses rangées de dents menaçantes et de ses écailles tachetées, il ressemble à un dragon »<sup>3183</sup>. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, de Serrano à Dobrizhoffer, tant les Indiens chrétiens que leurs curés jésuites semblent ainsi avoir vécu dans la peur d'un colubridé que la pastorale missionnaire rapproche du dragon infernal. Si d'autres preuves de cette menace étaient nécessaires, remarquons simplement que l'équipe de Guarani en voyage vers Santa Fe, mise en scène par les *Diálogos en guaraní*, craignent trois bêtes au cours de leur périple : les jaguars, les vipères *kyryry'o* et surtout les *moñaĩ*. Selon Lozano, la pression exercée par ces monstres était telle qu'une rivière proche des Réductions portait leur nom<sup>3184</sup>.

Que l'instrumentalisation de ces reptiles soit ou non en lien avec la mythologie guarani contemporaine, où les gros serpents font partie des *mba'e megua* cataclysmiques devant causer la fin du monde et sont dits avoir vu le jour lors du Déluge primordial, qu'ils aient ou non été considérés par les habitants des missions comme des « esprits-mâtres » aquatiques (c'est le cas aujourd'hui), leur protagonisme au sein du bestiaire infernal des Réductions nous ramène aux intuitions de Jacques le Goff<sup>3185</sup>. Comme au Moyen Âge, « l'inférialisation » du *moñaĩ* a probablement eu lieu à la confluence de la culture cléricale des ignatiens et des représentations indiennes, à la jonction entre le travail des traducteurs et celui des illustrateurs, à mi-chemin entre le besoin jésuite de promouvoir la visualisation des démons de l'Enfer et une réalité quotidienne où il était nécessaire de composer avec de vrais monstres pour se déplacer d'un endroit à l'autre. Nous pourrions refermer notre enquête en considérant que *moñaĩ* incarne à lui seul le dragon de l'Enfer et conclure de la sorte notre exploration de la « pastorale de la peur » missionnaire. Toutefois, l'examen d'un dernier animal infernal nous permettra de bien saisir la complexité du système de représentations mis en place par les jésuites, tout en révélant avec plus de clarté ses dettes vis-à-vis de la mythologie guarani. Si l'on prête attention aux écrits de Dobrizhoffer, on y constate en effet qu'un autre reptile local s'est vu rapproché du dragon, en dépit d'un profil s'y prêtant *a priori* très difficilement.

L'iguane [*the iguana*], un animal de la famille des lézards, ressemble de très près au dragon que saint Georges soumet dans ses représentations. [...] Il ne fait jamais de mal à personne. [...] Bien que l'apparence horrible de l'iguané inspire la terreur

<sup>3183</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 2, p. 292-297. « I must not omit to mention an immense snake, which the Guarani call the *moñaĩ*. In its vast size, wide mouth, sparkling eyes, row of threatening teeth, and spotted scaly skin, it resembles a dragon. » Dobrizhoffer évoque un autre Père, Manuel Gutiérrez, lui-aussi victime d'une rencontre avec un *moñaĩ*, au Taruma. Les attaques homicides seraient cependant rares, le reptile vivant loin des villages.

<sup>3184</sup> ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 167-180 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 81.

<sup>3185</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 49-51 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 70 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 230 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 50-52 ; VILLAR, « La religión del monte entre los chané », art. cit., p. 167-168, 171 ; MÉNDEZ BARRIENTOS, *La serpiente en la cultura guaraní*, op. cit., p. 75-101.

à tous ceux qui le regardent, sa chair extrêmement blanche ravit bien des palais. Trompé par mon compagnon [s'agit-il de Sánchez Labrador ?], j'en ai mangé en le prenant pour du poisson et, une autre fois encore, en croyant que c'était du poulet, que j'ai jugé extrêmement savoureux. Mais je n'ai jamais pu me résoudre à goûter l'iguane en connaissance de cause, si grande était l'horreur que j'avais face à son apparence externe<sup>3186</sup>.

Bien entendu, à la lecture de ce portrait bénin de l'iguane (*teju* en guarani), il semble dérisoire d'imaginer que cet animal de taille relativement modeste, certes laid aux yeux des Européens mais sans risque pour l'homme, puisse se prêter à devenir le visage terrestre de l'Enfer. Depuis Staden, ces « lézards amphibies » ne sont en effet mentionnés qu'au titre de leur statut de gibier de premier choix, si bien que l'unique occurrence du *teju* dans les *Diálogos en guaraní* se situe au niveau du tableau de chasse d'un Guarani vantard. Souvenons-nous en effet que Yapuguay lui consacre plusieurs lignes afin de déterminer s'il est ou non comestible pour le Carême, option défendue par Lozano et par Sánchez Labrador, qui semble avoir été un défenseur passionné des iguanes<sup>3187</sup>. À le lire, en effet, c'est un reptile d'apparence « remarquable » (*vistosa*), doté d'un corps qu'il juge « magnifique » (*bellísimo*) en raison de ses multiples couleurs, allant du bleu au vert. Comme son proche cousin le *taragui*, c'est donc un être « aimable » (*amigo del hombre*), qui s'appriivoise d'ailleurs aisément, « innocent » (*inocente*) et « beau » (*hermoso*) mais calomnié par les savants européens, prompts à faire de sa chair la cause de la syphilis ou à le rapprocher indûment du griffon ou de la harpie. Bien au contraire, Sánchez Labrador vante son utilité, puisque sa graisse soigne les blessures dorsales des chevaux et que sa chair pourrait nourrir le Paraguay si les préjugés à son égard étaient vaincus. On retrouve ici une attitude pragmatique qui rappelle celle manifestée envers le caïman, et qui s'explique peut-être par le fait que les bestiaires cléricaux ont négligé de longue date les lézards, reptiles pénalisés par leur parenté avec le serpent mais mieux vus, ou plutôt ignorés, en raison de leur quadrupédie qui les éloigne quelque peu de la malédiction divine frappant les animaux rampants. Dans ce contexte, le parallèle établi par Dobrizhoffer avec le dragon de saint Georges peut sembler paradoxal, d'autant plus que les Guarani étaient très familiers de cette espèce, dont la consommation est aujourd'hui préconisée et dont Vespucci avait noté un quasi-élevage il y a cinq siècles.

<sup>3186</sup> DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, op. cit., vol. 1, p. 304-306. « *The iguana, an animal of the lizard kind, closely resembles the dragon which Saint George is represented overthrowing. [...] It never does harm to anyone. [...] Though the horrible form of the iguana inspires all beholders with terror, yet its extremely white flesh delights the palates of many. Deceived by my companion, I ate it for fish, and at another time for chicken, and pronounced it exceedingly savoury. But I never could prevail upon myself knowingly to taste the iguana, so great was the horror which I conceived of its external appearance.* » La consommation de l'iguane, voire sa prescription, a été observée parmi les Guarani : MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 70 ; VERA BRITOS, *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi*, op. cit., p. 124, 145.

<sup>3187</sup> STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 221 ; ANONYME, *Diálogos en guaraní* [Luján], doc. cit., p. 124-126 ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo* [imprimé], op. cit., p. II.169 ; LOZANO, *Descripción corográfica*, op. cit., p. 35 ; LOZANO, *Historia de la conquista*, op. cit., vol. 1, p. 318-319 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, op. cit., p. 109-116, 198-199, 282-287, 333-334 ; VOISENET, *Bêtes et hommes*, op. cit., p. 101 ; PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, op. cit., p. 208-209 ; VESPUCCI Amerigo, *The First Four Voyages of Amerigo Vespucci*, ANONYME (éd.), Londres : B. Quaritch, 1505<sup>1893</sup>, p. 16. Rien n'indique que les Guarani du Paraguay aient pu élever des iguanes à des fins alimentaires.

Or, il suffit de consulter la base MYMBA pour saisir pourquoi Dobrizhoffer met en place une comparaison aussi surprenante. Dans les dictionnaires, le *teju* est en effet classé dans deux catégories différentes : soit parmi les « lézards » (*lagarto, lagartija*) soit, fait plus remarquable, parmi les « serpents » de grande taille (*sierpe, serpiente grande y su variedad*). Sous cette acception, c'est alors une créature tout à fait extraordinaire qui est systématiquement évoquée : le *teju jagua* ou *teju jagua guasu*, qui signifie littéralement « le gros iguane fauve ». Si le *teju* au sens limité du terme n'est évoqué qu'à travers sa consommation pour le Carême, la représentation du *teju jagua* est toute autre<sup>3188</sup>. Dans une glose remarquable fournie par Restivo, là où le texte castillan affirme que le Diable s'est autrefois manifesté à Eve sous la forme d'un « serpent » (*serpiente*), la version en langue guarani fait allusion au *teju guasu* (*Aña ojoekovoña teju guasúramo oñemoñgóvo, teju guasu jeechakáva pype oñemondéramo, el Demonio se transformó en serpiente, etc.*). Loin d'être un fait isolé, ce rapprochement entre le *teju jagua* ou *teju guasu* et le serpent tentateur est mis en pratique par Yapuguay, qui y narre la Genèse en ayant recours à ce monstre. On le retrouve aussi dans l'*Educación cristiana* de Providence, où l'agonie est décrite sous la forme d'un combat épique de l'âme contre le Diable, prenant alternativement la forme d'un chien (*jagua*) et d'un iguane anthropophage (*teju jagua*). Dans les sermons de Berlin, c'est cette fois le péché qui est rapproché du *teju jagua*, tandis que la *Diferencia* de Nieremberg le représente en Enfer, aux côtés de chiens, de jaguars et de serpents plus banals. Mais à quoi correspond exactement cette créature infernale, dont on saisit bien qu'elle n'a en réalité rien à voir avec le paisible iguane des rivières paraguayennes ?

Une fois de plus, le passage par les *exempla* nous permet de comprendre qu'en réalité, le *teju jagua* constitue la seconde incarnation préférentielle du dragon dans la ménagerie des Réductions. Chez Yapuguay, nous croisons par exemple, en 1724, une anecdote où un mari adultère inspire à son épouse un rêve où elle le voit aspergé de feu par des *teju jagua* ignés, jusqu'à ce qu'elle le persuade avec l'aide de saint Dominique de mettre fin à sa mauvaise vie<sup>3189</sup>. La clé de l'énigme réside toutefois dans la version guarani du traité de Nieremberg, où un second récit exemplaire emprunté à saint Pierre Damien illustre clairement la parenté directe entre le *moñai* et le *teju jagua*. On y lit les tourments éternels d'un Lombard hâbleur, apparaissant à un religieux en prière pour lui décrire les peines dont il souffre en Enfer. Il y est condamné à nager sans fin entre les deux rives d'un lac de feu, gardées par un bestiaire terrifiant, qui nous sera familier.

[S]ur les bords de ce lac de feu se trouvaient de gros serpents comparables à des *moñai* [*mbói guasu moñai nungá*] et des gros *teju jagua* [*teju jagua guasu*], dont les gueules dotées de nombreuses rangées de dents très aiguisées s'ouvraient vers le défunt pour l'engloutir, l'empêchant ainsi de quitter le lac en le défendant de toutes parts.

<sup>3188</sup> MYMBA 1640-1233, 1237 et 1687-3371, puis 1722-2480. Voir aussi RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro*, op. cit., f° 376v ; RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.7 ; ANONYME, *Educación cristiana [Providence]*, doc. cit., f°s 58v-59v ; ANONYME, *Mba'e rehe ñande mbo'e*, doc. cit., p. 62-63 ; NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. IV.75-76, voir aussi la gravure correspondante, p. IV.64.

<sup>3189</sup> RESTIVO et YAPUGUAY, *Explicación del catecismo [imprimé]*, op. cit., p. II.103-104.

Dans ce grand lac de feu bouillonnant, parmi une multitude de gros serpents très venimeux [*mbóí guasu popiaeteva'e*], le beau parleur défunt nageait encore et encore, sans fin, en hurlant continuellement en leur compagnie [...]<sup>3190</sup>.

Malheureusement, cette scène proprement dantesque n'a pas été illustrée par les graveurs guarani, de telle sorte qu'il nous faut imaginer à quoi pouvait ressembler un tel *teju jagua guasu*. Toutefois, sa combinaison ici avec *moñai*, dont nous avons pris connaissance du profil iconographique, permet de supposer que l'iguane démoniaque était conceptualisé sous les mêmes traits, celui d'un dragon plus ou moins quadrupède, cornu, cracheur de feu, capable de déchiqueter sa proie. Cela expliquerait pourquoi, dans les dictionnaires, le *teju jagua* est classé parmi les gros serpents et non parmi les lézards, comme le simple *teju*. L'intérêt de cet exemple est qu'il nous pousse à nous interroger : pourquoi les jésuites ne se sont-ils pas contentés de resémantiser un animal bel et bien terrifiant et potentiellement dangereux, le *moñai*, et l'ont fait cohabiter avec une version « féroce » (*jagua*) d'un reptile par ailleurs parfaitement ordinaire et bénin ?

Cette énigme serait tout à fait insoluble sans le recours à la mythologie guarani contemporaine. En effet, depuis les relevés pionniers de Nimuendajú, tous les grands travaux ethnographiques consacrés au Guarani ont remarqué l'existence, au sein de leur cosmologie, d'une liste étourdissante de créatures monstrueuses, ayant toutes en commun d'être formées par l'adjonction de l'épithète *jagua* à un zoonyme assez banal. Du *tatu jagua* (tatou) à l'*eira jagua* (mustélidé) en passant par le *mberu jagua* (mouche), comme l'explique León Cadogan, « [t]oute espèce animale a, dans la mythologie mbyá et paï, un représentant monstrueux désigné par le surnom *jagua* ». Plus précisément, ces êtres sont des « prototypes » (*prototipos*) tout autant que des « esprits-maîtres »<sup>3191</sup>. Versions immortelles, féroces et individualisées des créatures dont ils assurent la protection, ils en sont aussi le modèle et l'origine, dans la mesure où leurs homonymes inoffensifs et périssables ne constituent que de pâles et imparfaites copies. En cela, ces monstres se rapprochent des constellations, qui entretiennent le même rapport de maîtrise et de prototypicité vis-à-vis de certaines bêtes (le tapir, le serpent, les guêpes), à la différence que la horde des fauves-*jagua* hanterait sans cesse les forêts du Paraguay. Ce rapport à la faune, comparé par Graciela Chamorro à une forme de platonisme, nous offre une clé de lecture au rapprochement entre dragon et *teju jagua*, d'autant plus que, selon Jacques Voisenet, la vision cléricale des monstres était relativement proche.

<sup>3190</sup> NIEREMBERG, *De la diferencia [guarani]*, op. cit., p. IV.91-92. « [A]kói tata y upa rembe mbóí guasu moñai nunga ha'e teju jagua guasu remimamã ndaeteíramo heko, angue amĩringatu koty ojejurupekava'e, guaĩ rysy po'ĩ rey'i rerekoharete ra'e, evapo agui isẽ potareỹma, y upa rembey pyhyrõmo ko'yte. Ko tata guasu poroapamona havete pýpe ha'e mbóí guasu popiaeteva'e rey'i háva pýpe ñe'ẽngija ngijara'u amĩringatu oyta yta, herosapukái teĩ oikóvo [...]. »

<sup>3191</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 109-110 ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba*, op. cit., p. 294 ; MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 50 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, op. cit., p. 104, 163, 170, 174 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 71, 81, 89, 91 ; CADOGAN, « *Takua rendy-ju guasu* », art. cit., p. 80-81 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery*, op. cit., p. 24 ; CADOGAN, « Some Plants and Animals », art. cit., p. 99-100 ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 69-70 ; CHAMORRO, *Teología guaraní*, op. cit., p. 175-176 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », art. cit., p. 195-196 ; GODOY et CARID, « A diferença que faz a diferença », art. cit., p. 118-119.

Distinguer la nature de ce qui est surnaturel n'a encore aucune raison d'être [au Moyen Âge, mais aussi durant une partie de l'époque moderne], puisque toute réalité provient de Dieu. De ce fait, l'animal fantastique n'a rien d'imaginaire ; l'existence des monstres n'était pas remise en cause : on ne voyait pas en eux l'irréel mais le merveilleux. Avec celui-ci, on aboutit à une véritable anti-définition du réel, qui est conçu comme le reflet déformé d'un idéal, comme une apparence qui favorise toutes les irruptions de l'au-delà, comme un voile translucide qui laisse deviner la lumière de la vérité. Il ne peut donc être question d'opposer le réel à l'imaginaire. Les mondes « naturel » et surnaturel coexistent et c'est l'animal qui assure, pour une part, la liaison entre les deux<sup>3192</sup>.

Loin de relever de l'anecdote, ce rapprochement est décisif, si l'on considère que l'apparition du *teju jagua* dans les pages de la *Diferencia* de Nieremberg constitue à notre connaissance l'occurrence la plus ancienne de ce monstre dans un texte rédigé en guarani. L'intérêt de cette question ne fait que croître si nous remarquons que, dans les relevés ethnographiques contemporains, le *teju jagua* est constamment cité aux côtés de *moñaã*. Et il n'est absolument pas indifférent que l'un comme l'autre soient traduits par León Cadogan comme des « dragons » (*dragones*), perçus comme anthropophages, s'en prenant généralement aux enfants, vivant à proximité des cours d'eau (on parle de *salamancas* ou de *barrancos*), dans des cavernes, capables d'attirer à eux leurs victimes par leur haleine. Plus encore, Cadogan lui-même a transcrit un récit, près de l'ancienne Réduction jésuite de Santiago, narrant comment le *teju jagua* était un monstre existant du temps des missions et ayant sauvé un mulâtre d'un bûcher en le ravissant sous la forme d'un dragon resplendissant<sup>3193</sup>. Comme nous pouvons le voir, l'écho avec le contenu de la documentation religieuse coloniale est frappant : faut-il en déduire que les Pères ont eu recours à un fonds mythologique préexistant afin de peupler l'Enfer ou, qu'à l'inverse, ce sont les représentations actuelles des groupes guarani qui sont encore sous l'influence, à plusieurs siècles de distance, d'une « pastorale de la peur » jésuite, si marquante qu'elle aurait intégré le dragon chrétien à la cosmologie indienne ?

Sur ce point, le consensus ethnographique est troublant. D'une part, en effet, un nombre important d'anthropologues, à l'image notamment d'Egon Schaden, ont identifié des interférences catholiques dans la cosmologie guarani, surtout au niveau du bestiaire apocalyptique, effectivement foisonnant car peuplé de « singes archers » tirant des flèches enflammées (*ka'i hu'y*) aux côtés de « chevaux volants » (*kevajju veve*) et de « serpents ailés » (*mbói veve*)<sup>3194</sup>. Ces « maîtres de la destruction » (*marandy járy*) ont

<sup>3192</sup> VOISENET, *Bêtes et hommes*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>3193</sup> CADOGAN, *Gua'i Rataypy*, *op. cit.*, p. 35, 106-107, 167 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 174-177 ; CADOGAN León, « Ticumberú - Añaretangüé: breves notas sobre la toponimia hispanoguaraní », *Journal of Inter-American Studies*, vol. 2, n° 1, 1960, p. 64-76 ; p. 66-67, 70 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 70, 75 ; CADOGAN, *Ywyrá Ñe'ery*, *op. cit.*, p. 34. Ce constat vaut aussi bien pour les Indiens guarani que pour les paysans paraguayens métis.

<sup>3194</sup> CADOGAN, *Gua'i Rataypy*, *op. cit.*, p. 162-163 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales*, *op. cit.*, p. 131, 162-163, 184 ; CADOGAN, *Ayvu rapyta*, *op. cit.*, p. 170-174 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », *art. cit.*, p. 89 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 63-80 ; SCHADEN, « Aculturação indígena », *art. cit.*, p. 115 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, *op. cit.*, p. 234-235 ; SCHADEN, « A religião guaraní », *art. cit.*, p. 15, 19-20.

été rapprochés de la ménagerie infernale chrétienne, qui aurait été soumise à un long processus de digestion culturelle dont même Cadogan, pourtant fervent partisan de l'hypothèse de la non-évangélisation des Mbyá, atteste, en identifiant « des monstres apocalyptiques dotés d'un nom guarani, tous fruits du mariage dans l'esprit indien des doctrines chrétiennes et des mythes autochtones, tout cela étant la preuve d'une forme de symbiose si parfaite qu'on ne peut l'attribuer qu'à un long processus de catéchèse et de soumission »<sup>3195</sup>. Outre les serpents volants, nous n'avons pourtant croisé aucune de ces créatures au sein de notre corpus, contrairement à *moñãĩ* et à *teju jagua*. Or, ces derniers ont généralement été considérés comme représentant le cœur même de la tradition mythologique guarani. Nimuendajú affirmait ainsi déjà en 1914 que « [J]e fait que ces démons animaux soient d'origine authentiquement indienne n'exige aucune explication supplémentaire », tandis que Müller, deux décennies plus tard, décrivait « quantité d'animaux fabuleux peuplant l'arrière-pays et les forêts et menaçant toutes les personnes qui, en raison de leur fantaisie exacerbée, disent les avoir vus ici et là »<sup>3196</sup>. Cadogan est tout aussi catégorique : les prototypes monstrueux sont bien guarani et ne peuvent que l'être, car les jésuites auraient effacé toute trace de mythologie indienne dans leurs Réductions. Repris par Melià, ce point de vue est réaffirmé par Bartolomé, à partir du postulat exactement inverse, celui d'une continuité culturelle missionnaire.

Cette persistance [du bestiaire monstrueux] met en évidence que la transmission des narrations mythiques et des concepts cosmologiques tribaux n'ont souffert d'aucune ou de rares interruptions au sein des missions. L'évangélisation, en tant que processus, a produit quelques manifestations syncrétiques, qui ne sont pas parvenues à altérer les contenus culturels symboliques les plus profonds<sup>3197</sup>.

La difficulté inhérente à cette question, et aux contradictions qu'elle suscite, est à notre avis issue du fait qu'à l'exception de celles de Cadogan puis de Melià, aucune des études anthropologiques citées n'a consulté le contenu des textes religieux jésuites, au-delà des deux dictionnaires de Montoya, particulièrement avares en renvois à ce type de faits, comme nous le savons. La découverte du rôle primordial assuré par *moñãĩ* et *teju jagua* au sein du discours ignatien plaide pour l'hypothèse de la continuité, voire de la genèse coloniale de ces représentations. L'enjeu est ici fondamental, car il dépasse de très loin la seule ethnologie guarani. Considérons en effet que deux siècles se sont

<sup>3195</sup> CADOGAN, « Aporte a la etnografía », art. cit., p. 45. « [Son] monstruos apocalípticos con nombre guaraní, frutos todos ellos del maridaje en la mente del indio de doctrinas cristianas y mitos autóctonos, prueba todo ello de una simbiosis tan perfecta que no puede atribuirse sino a un largo proceso de catequización y sometimiento ».

<sup>3196</sup> NIMUENDAJÚ, *As lendas da criação e destruição do mundo*, op. cit., p. 116. « Não exige maiores explicações o fato de que os demônios animais sejam de origem autenticamente indígena. » MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit., p. 106. « De ahí una cantidad de animales fabulosos que pueblan rastrojo y bosque y amenazan a las personas que con su excitada fantasía pretenden haberlos visto tan pronto aquí, tan pronto allí. »

<sup>3197</sup> CADOGAN, « Oñe'ẽ pype ñote ñane moña », art. cit., p. 71-72 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã*, op. cit., p. 184 ; voir aussi SCHADEN, « A religião guaraní », art. cit. ; BARTOLOMÉ, *Chamanismo y religión*, op. cit., p. 81. « Esta persistencia evidencia que poca o ninguna interrupción se produjo en la transmisión de las narraciones míticas y de los conceptos cosmológicos tribales en el interior de las misiones. El proceso evangelizador produjo algunas manifestaciones sincréticas que no alcanzaron a alterar los contenidos simbólicos más profundos de la cultura. »

presque très exactement écoulés entre l'impression en 1727 des *Sermones y ejemplos* de Yapuguay et la publication d'un autre ouvrage monolingue au Paraguay. Il a ainsi fallu attendre 1929 et l'édition du long « poème ethno-génétique » (*poema etnogenético*) intitulé *Ñande Ypykuéra* et attribué à Narciso Colmán (« Rosicrán ») pour que la typographie s'exprime à nouveau en guarani<sup>3198</sup>. Or, quel est le contenu de ce livre, se présentant comme une somme folklorique ? Précisément, une grande partie de ses chapitres sont consacrés à la genèse et aux aventures de *teju jagua* et de *moñaĩ*, dont le profil est une fois de plus parfaitement cohérent vis-à-vis de celui qu'ils assumaient dans la *Diferencia* de Nieremberg en 1705. Cadogan, qui a également consacré de nombreux travaux aux représentations des paysans paraguayens métis, a bien documenté à ce sujet le fait que ces deux monstres avaient largement contribué à la topographie de l'ancienne région missionnaire, en donnant leurs noms à des grottes. La tradition orale abonde en contes mettant en scène ces reptiles et, comme le note Cadogan, il était encore courant dans les années 1950 de se déguiser en *teju* pour la saint Jean, tandis que le spectre du *kuriju* (nom créole du *moñaĩ* selon Sánchez Labrador) reste d'actualité<sup>3199</sup>. Or, si l'ethnologue explique l'importance de bien faire la part des choses ici entre le substrat guarani et les apports de l'immigration européenne au XIX<sup>e</sup> siècle, la possibilité d'une influence des Réductions n'est pas explicitement soulignée. D'autres exemples existent néanmoins.

C'est notamment le cas du monstre laineux *ao ao*, que nous avons déjà croisé en évoquant le pastoralisme missionnaire, sous la forme d'un jaguar à peau de mouton redouté par les Pères comme par leurs ouailles, bien que rarement observé<sup>3200</sup>. Sous les mêmes traits (et souvent avec des reprises littérales d'extraits de chroniques coloniales, comme le fait qu'il forcerait ses proies à se réfugier sur un arbre), cette créature existe aussi bien dans la tradition mythologique orale guarani que dans le folklore rural ou dans les vers savants de *Ñande Ypykuéra*. Toutefois, à la différence de *moñaĩ* et du *teju jagua*, il ne semble pas avoir fait l'objet d'une exploitation pastorale par les jésuites. On pourrait dire la même chose du célèbre *kurupi*, « esprit-mâitre » du gibier ainsi que des bourbiers (*barreros*) pour les Mbyá et « génie » luxurieux et diabolique pour les créoles. Déjà évoqué par Knivet en 1599 sous la forme d'un esprit malin affamant les Guarani et les rendant fous, il est surtout décrit par Montoya dans un rapport de 1628 en tant que « fantôme » (*fantasma*) à figure humaine, de la taille d'un jeune homme, doté d'une

<sup>3198</sup> COLMAN [ROSICRÁN] Narciso R., *Nuestros Antepasados: Ñande Ypykuéra, versión castellana del mismo autor, poema guaraní etnogenético y mitológico*, San Lorenzo : Sociedad Científica del Paraguay, 1929<sup>1937</sup>. En toute rigueur, la presse de tranchées de la guerre de la Triple-Alliance (1864-1870) constitue un précédent, où les soldats paraguayens ont, de façon remarquable, eu recours à un bestiaire foisonnant afin de mettre en scène leur affrontement avec les troupes du Brésil, de l'Argentine et de l'Uruguay. Sa parenté visuelle avec la ménagerie diabolique des Réductions est parfois tout à fait frappante, et mériterait une étude approfondie, tout comme le contenu des articles en guarani.

<sup>3199</sup> CADOGAN, *Gua'í Rataypy*, *op. cit.*, p. 45, 166, 176 ; CADOGAN León, « Breves consideraciones sobre algunos aspectos del folklore paraguayo », *Revista de Antropología*, vol. 4, n° 1, 1956, p. 63-66 ; CADOGAN, « *Ticumberú - Añaretangüé* », *art. cit.*, p. 66-67.

<sup>3200</sup> CADOGAN, *Gua'í Rataypy*, *op. cit.*, p. 154 ; CADOGAN, « Aporte a la etnografía », *art. cit.*, p. 85-86 ; comparer avec SÁNCHEZ LABRADOR, *Los anfibios y reptiles*, *op. cit.*, p. 123-126. Voir également notre chapitre 8.



chevelure dorée, étouffant les mauvais chasseurs avec un lacet durant leur sommeil ou leur envoyant des maladies. Preuve de la préoccupation qu'inspirait ce « génie » fort redouté (*a este llaman kurupu, que corresponde el vocablo a duende*), il est intégré par Montoya à son *Catecismo* de 1640, où il est explicitement superposé aux démons catholiques<sup>3201</sup>.

Q[uestion]. Ces anges pécheurs, sont-ils tous tombés au cœur de la terre ?

R[éponse]. Nombre d'entre eux sont restés en ce temps et en cet espace [*ko arari*] et, depuis, ils veulent notre perte et nous tentent avec le péché. Ceux-là, les *kurupi*, se présentent pour cela à nous [*ha'e nanga kurupi ñande herokámo guarã*]<sup>3202</sup>.

Pourtant, à notre connaissance, aucun texte postérieur ne reprend le *kurupi* ni n'en fait matière à catéchèse ou à prédication. Tous les référents guarani n'ont donc pas été reconduits ni exploités comme semblent l'avoir été les deux reptiles qui nous ont intéressé. À l'inverse, des monstres clairement issus de l'imaginaire européen puis colonial sont constamment cités dans le discours des chroniqueurs, tel le *carbunclo* ou *aña pytã* (démon rouge) porteur d'une pierre précieuse, que Díaz de Guzmán et Barco Centenera ambitionnent de capturer et que Montoya cite effectivement dans les pages de son *Vocabulario*<sup>3203</sup>. Même chose également avec le *succarath*, un quadrupède à visage presque humain, décrit par Nieremberg et que Lozano et Guevara citent encore à la veille de l'expulsion de l'Ordre, comme le *carbunclo*<sup>3204</sup>. Pourtant, ni l'un ni l'autre ne sont intégrés à la pastorale effective auprès des Guarani. Pourquoi les Pères, et surtout leurs auxiliaires linguistiques et artistiques, ont-ils tant favorisé les figures de dragons ?

Pour reprendre une dernière fois les idées de Jacques Le Goff, peut-être que le succès, sur le très long terme, du « dragon guarani » est-il lié au fait que cette image, floue et pourtant concrète par définition, se prêtant à toutes les resémantisations, s'est trouvée être la plus susceptible d'établir un dialogue entre l'imaginaire clérical savant des jésuites et les représentations animistes des Indiens. Avec l'aigle et le jaguar, il est ainsi l'un des rares cas « d'esprits-maîtres » animistes ayant réussi à se tailler une place

<sup>3201</sup> KNIVET, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes », *art. cit.*, p. 1207-1216 ; RUIZ DE MONTOYA, « *Carta anua del Guayrá* », *art. cit.*, p. 273-274 ; voir aussi le renvoi à ce terme dans RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro, op. cit.*, f° 110v ; MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba, op. cit.*, p. 91-102 ; MÉTRAUX, « Religion and Shamanism », *art. cit.*, p. 567 ; CADOGAN, « El culto al árbol y a los animales sagrados », *art. cit.* ; p. 329 ; SCHADEN, *Aspectos fundamentales, op. cit.*, p. 154 ; CADOGAN, « Cómo interpretan los chiripá », *art. cit.*, p. 87-88 ; CADOGAN, « Ticumberú - Añaretangüé », *art. cit.*, p. 66-67 ; CADOGAN, *Ywyrã Ñe'ery, op. cit.*, p. 48-49, 51 ; MELIÀ et AL., *Los paĩ-tavyterã, op. cit.*, p. 249 ; VILLAR, « La religión del monte entre los chané », *art. cit.*, p. 163 ; MELIÀ, « Mitología guaraní », *art. cit.*, p. 195-196 ; voir surtout BAPTISTA, *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo, op. cit.*, p. 77. Bien connu dans le folklore métis paraguayen, ce monstre y revêt toutefois une apparence et une valeur autres.

<sup>3202</sup> RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo, op. cit.*, p. 76. « P[regunta]. Aipo Ángeles ñangaipava'e, opakatui i'ári yvy apytépe ra'e. [R]espuesta. Nandetei ko arári ipytáni, ha'e nuguĩ ñande ra'ã angaipáva pype ñande mombochy potávo, ha'e nanga kurupi ñande herokámo guarã. » La traduction castillane reprend le concept de *duende* : « [m]uchos quedaron en estos aires, y ésos nos tientan para derribarnos en pecados, y a ésos llamamos duendes ». Le statut théologique sans doute équivoque de ces « génies » explique peut-être leur absence de postérité dans les Réductions.

<sup>3203</sup> BARCO CENTENERA, *Argentina, op. cit.*, f°s 21v-22r ; LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 299-300. Voir également MYMBA 1640-228 et 1687-2740. Lozano doute pour sa part fortement de son existence.

<sup>3204</sup> LOZANO, *Historia de la conquista, op. cit.*, vol. 1, p. 285-286 ; GUEVARA, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, op. cit.*, p. 67.

au cœur même du discours chrétien, prolongeant par la même occasion une vision du monde reposant intimement sur la prédation, et dont la prégnance quantitative mais aussi qualitative semble avoir été incomparablement supérieure à celle des moutons et autres colombes explicitement promus par les ignatiens. Pour cette raison, l'hypothèse de Carlos Fausto relative à une « déjaguarification » missionnaire des Guarani, fondée sur une censure du jaguar et des autres grandes figures prédatrices, nous paraît devoir être revue à la lumière de la ménagerie effectivement évoquées dans les Réductions. Il nous reste en dernier lieu à tâcher de comprendre pourquoi les animaux sur lesquels a pragmatiquement reposé la vie quotidienne des missions, à savoir les bovins, les équins et les porcins, sont finalement si peu présents dans le bestiaire religieux. En guise de conclusion, nous nous permettrons de renvoyer sur ce point à la théorie frappante de Dan Sperber, selon laquelle, parmi les bêtes « bonnes à penser », sont le plus souvent privilégiés d'une part les « animaux parfaits » incarnant de manière paradigmatique les vertus prioritaires d'un groupe (du côté de la prédation : l'aigle, le jaguar, le serpent ; du côté de la protection : le mouton, la colombe) et, d'autre part, les « monstres » qui se placent résolument hors de tout système taxinomique (le dragon et, sans doute, le ver de la conscience)<sup>3205</sup>. Entre ces deux extrêmes, les créatures « communes », les plus ordinaires, se trouvent laissées de côté. Pour Sperber, l'essentiel est en effet de créer des systèmes de représentations « parfaits », idéalement polarisés entre le monde tel qu'il doit être (parfaitement ordonné) et son inverse extrême (miné par la confusion). Sans doute la pastorale missionnaire n'échappe-t-elle pas à cette tendance structurelle, raison pour laquelle, contre toute attente, le pastoralisme mis en avant par les ignatiens s'est finalement traduit par une « rhétorique de la peur », une extension de la prédation.

---

<sup>3205</sup> SPERBER Dan, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2, 1975, p. 5-34 ; p. 7, 11-12, 15, 23-24, 26, 31 ; pour le plaisir, consulter la mise en pratique littéraire et empirique de cette théorie chez BORGES Jorge L. et GUERRERO Margarita, *Manual de zoología fantástica*, Mexico : FCE, 1957.

**CONCLUSION.  
EXTENSION DU DOMAINE DE LA  
PRÉDATION**



Fragmentaire, le récit s'ouvre sur l'apparition de saint Michel à un groupe de Guarani dirigés par un « grand cacique » (*huvicha guasu*)<sup>3206</sup>. Sous l'égide de l'Archange, nommé « notre supérieur céleste » (*ñanderuvichavete yvapeguára*), des Indiens de tous âges, hommes et femmes, s'emploient à couper le plus grand et le plus vert des arbres de la forêt. Ils exhument alors, à proximité de son tronc, les fragments d'une figure du « bon saint Michel » (*San Miguel marangatu*), avec sa tête, son bras, son bouclier et son épée. Le lendemain, au lever du soleil, leur village est réveillé par les cris (*sapukái*) d'un « gros aguara, le porte-parole de Dieu » (*aguara guasu Tupã eha*) qui entonne un chant rituel (*guabu*) avant d'être rejoint par un autre messenger divin, une grosse chouette *suinda* qui « prend la parole » (*gyyra tuvichava'e suinda eha, oĩe'ẽ*). Alors le grand cacique convoque une assemblée de tous les chefs pour leur parler de l'avenir (*mba'e ijajeva'erãma*) et de cette « nouvelle » (*morandu*), potentiellement « funeste » (*mboroupia*). Après avoir bu de la bière de maïs fermenté *kaguĩ*, sont élus six braves guerriers, nommés Kave, Kuarasy pytã, Jasukaju, Kuarasy, Guaĩvori et Mairaka. Il se rendront dans la forêt (*ka'a guasu*), sur les traces de l'aguara, pour y découvrir le sens de sa prophétie, au péril de leur vie.

Arrivés sur place, ils voient un « cerf blanc » (*guasu morotĩva'e*) lequel, au lieu de prendre la fuite, leur fait une révérence et s'éloigne peu à peu, « comme s'il leur criait : voilà où se trouve ce que vous cherchez ! » (*nabe'i nunga : « pepe oĩme pemãeħa », h'ei nunga ichupe osapukaĩvo*). Émerveillés par le fait qu'un tel « animal très sauvage » (*kova'e mymba besaete eteiva'e*) les « honore » ainsi (*mbojerovia*), ils suivent sa piste et découvrent « trois immenses tatous », « réalisant la danse du *kutipo* » en passant devant eux (*tatu guasuate amo mbohapyva'e, okutipo ojerokĩvo ojoguerekóvo*). Poursuivant leur périple, ils aperçoivent enfin la silhouette d'un homme vêtu de rouge, en pleine prière : le groupe laisse alors libre cours à sa joie d'avoir trouvé « saint Thomas, disciple du Christ » (« *aguyjevete jery jery, ereju anga eikóvo Jesucristo remimbo'ekue marangatu Thomei, oroju nderekávo* »). Celui-ci reçoit en signe d'hospitalité du « gibier rôti » (*hėva'e jygue*) et du « miel » (*eira*) servi dans un gobelet de paille *kapi'i*, sur une peau de singe hurleur *karaja pytã*. L'Apôtre demande alors comment les Indiens ont pu prendre connaissance de sa venue et de son nom. Ils lui répondent que son arrivée avait été annoncée, au milieu de la nuit, sous la forme d'une « nouvelle atroce » (*morandu pychyvyete*) par l'aguara et la chouette de *Tupã*, c'est-à-dire de Dieu. Quant au nom de « Thomas » (*Thomei*), celui-ci était connu de longue date (*yma*), car c'est saint Michel lui-même qui l'avait révélé aux Guarani. Après avoir béni les six guerriers agenouillés, l'Apôtre reprend son chemin tandis que le groupe va en direction de « l'Occident » (*kuarasy reikiħa koty*), devenu « porteur » (*rerekũara*) de la « Bonne Nouvelle » (*morandu aguyjet*) ayant fait suite à la mauvaise. Le texte s'achève sur la phrase suivante : saint Michel désigne 30 messagers, puis les répand dans tout le

<sup>3206</sup> Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: ms. I.15.1.18-15.2.11, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Ava reta ikaraieĩva'ekue Tupã upe iñemboaguyjeiukahague*, ANONYME (trad.), Santa Ana et San Borja, 1754. Ce fragment n'est pas paginé et son ou ses auteurs ne sont pas indiqués. Il aurait été découvert, et probablement ajouté à la traduction de la *Conquista* de Montoya, par le chanoine Jean-Paul Gay dans le Rio Grande do Sul de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

« Paraguay » (*Paraguay*), leur chemin leur étant indiqué par « les chants des jaguars » qui se relayent pour les accompagner (*ojopyru pyru rako jaguarete opurabeívo haperã ikuave'emo*).

Contre toute attente, ce folio hors-norme a été cousu à la reliure du dernier exemplaire connu de la traduction en guarani de la *Conquista espiritual* d'Antonio Ruiz de Montoya, copié à Santa Ana en 1754, alors que fait rage la guerre guaranitique entre les milices indiennes et l'armée hispano-portugaise<sup>3207</sup>. À la même époque, les conseils municipaux de San Miguel et San Juan envoient aux autorités coloniales des lettres en guarani revendiquant l'ancienneté de l'occupation des missions qu'ils doivent à présent évacuer au profit de leurs ennemis portugais. Saint Michel, écrivent-ils, leur aurait jadis fait la promesse de ces terres<sup>3208</sup>. Quelle que soit la motivation ayant inspiré la rédaction du fragment que nous venons de résumer, le contraste est frappant entre son contenu et celui des deux autres versions en langue guarani de la légende de saint Thomas dont nous disposons<sup>3209</sup>. Les traductions des ouvrages de Montoya et Del Techo décrivent en effet une rencontre manquée, où l'Apôtre évangélise les Guarani, les « éduque » et les « dresse » (*mbo'e, mbotekokuaa*) en leur offrant le manioc. Menacé par les chamanes, il est cependant contraint de partir au Pérou. Il prédit le retour d'hommes « singuliers » (*avare*), vêtus de noir, portant une croix, des chapeaux et des chaussures étranges, dont les Guarani deviendront les « fils » (*ra'y*) et les « vassaux » (*voja*). En guise de punition, le saint homme retarde enfin la maturation du manioc, qui auparavant était immédiate.

L'importation aux Amériques de la légende hagiographique de saint Thomas, l'Apôtre de l'Inde, a été étudiée de longue date par l'ethno-histoire. Elle résulterait de l'homonymie entre le « *santo Thomé* » des Ibériques et l'un des héros mythologiques tupi-guarani, *Pa'i Sumé*. Dès 1538, le franciscain fray Bernardo de Armentia, rescapé de l'expédition décimée de Mendoza, indique être lui-même appelé *Pa'i Sumé* par les

<sup>3207</sup> La *Conquista espiritual* a été traduite en guarani dans trois manuscrits. Nous avons privilégié le texte de Cracovie (1737), deux autres témoignages étant conservés à Rio de Janeiro (1737 et 1754). En dépit de la publication de l'un de ces derniers en 1879, le fragment ici commenté est inédit. Voir RUIZ DE MONTOYA Antonio, « Manuscrito guarani sobre a primitiva catechese dos indios das missões », *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 6, 1879 [1737], p. 91-366 ; la référence sur le sujet reste RINGMACHER Manfred, « La *Conquista espiritual* del Paraguay en guaraní clásico como objeto de conquista filológica », in DIETRICH Wolf et SYMEONIDIS Haralambos (dir.), *Guaraní y "Maweti-Tupí-Guaraní": estudios históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur*, Münster : LIT, 2006, p. 223-229. Sur la grande rareté de ce type d'écrits syncrétiques, BOIDIN, *Mots guarani du pouvoir*, op. cit., p. 136-141.

<sup>3208</sup> Archivo General de Simancas, Cote: ms. Estado 7426, CABILDO DE SAN JUAN, Carta que el corregidor, cabildo y caciques del Pueblo de San Juan han escrito a su Padre cura y éste la envía al Padre comisario Luis Altamirano, porque así lo piden los indios, San Juan, 1752 ; Archivo Nacional de Asunción, ms. leg. 120, CABILDO DE SAN MIGUEL, Carta del Pueblo de San Miguel al gobernador en Buenos Aires, San Miguel, 1753. On retrouve dans la lettre de San Juan le même lexique que dans le fragment : saint Michel annonce aux Guarani la « nouvelle » (*morandu*) de l'arrivée des Européens, leur ordonne d'ériger une croix (l'arbre coupé ?) et de se rendre au « Ponant » (*kuarahy reikie koty*) à la recherche d'un « protecteur » (*rerekua*). Il s'agit d'un jésuite, qu'un groupe de caciques va chercher à Buenos Aires, et qui les soumet au roi d'Espagne. La lettre de San Miguel est plus agressive et affirme le fait que le don (*kuave'ẽ*) de la terre par l'Archange a été réalisé à une époque où il n'y avait encore aucun Européen au Paraguay. Dans les deux cas, aucun animal n'entre en jeu. Ces deux lettres sont disponibles en ligne, avec leur traduction en castillan, sur le site ouvert du projet de recherche LANGAS.

<sup>3209</sup> RUIZ DE MONTOYA, Ava reta [Cracovie], *doc. cit.*, f<sup>os</sup> 255r, 275v-278v ; DEL TECHO, História do Paraguai em guarani, *doc. cit.* La version du mythe de saint Thomas copiée dans le Del Techo guarani semble avoir été ajoutée en fin de texte.

Guarani et croiser des chamanes qui, déjà, prêchent le retour de saint Thomas. Repris au Brésil par Nóbrega en 1549, ce récit atteint le Pérou par le biais de Montoya, qui réalise lui-même le périple attribué au saint, des côtes du Brésil jusqu'aux Andes. Lu comme un cas d'école de convergence réciproque entre l'hagiographie catholique et la mythologie indienne, ce récit n'a jamais été étudié du point de vue des Guarani eux-mêmes<sup>3210</sup>. Or, ici, c'est probablement à une réécriture indienne de la légende que nous avons affaire, et la meilleure preuve en est le bestiaire qu'elle met en scène. Excepté le cerf blanc accompagnant l'Apôtre, car certaines versions de sa légende affirment qu'il prêchait aux cervidés d'Asunción, toute la ménagerie du récit donne l'impression d'un contre-emploi : l'aguara et le jaguar, ravageurs démoniaques du bétail et des missions dans la pastorale jésuite, deviennent des messagers divins, tandis que la chouette *suinda*, un rapace nocturne honni des Pères, annonce un mauvais augure qui n'est rien moins que la Bonne Nouvelle. Quant aux tatous, pas plus que le *suinda*, ils ne sont cités dans les autres textes religieux connus. Tous sont des animaux locaux et tous se livrent à la prosopopée, voire aux chants (*guahn*) et aux danses (*kutipo*) traditionnels des anciens Guarani, réprimés par les missionnaires au même titre que la bière de maïs, le gibier fumé ainsi que la consommation de miel sylvestre. Et pourtant ces Indiens, dont aucun ne porte un prénom européen et aucun n'a reçu le baptême, sont déjà bien chrétiens : guidés par saint Michel et la faune américaine, ils sont familiers de Jésus et des Apôtres.

Si cette version est hautement hétérodoxe, c'est donc surtout parce qu'elle se passe des jésuites. Ici, ce sont les Guarani eux-mêmes qui se font apôtres du Paraguay, et ce n'est sans doute pas par hasard que l'Archange envoie 30 messagers (comme les 30 Réductions) répandre l'Évangile, avec la bénédiction d'un *Thomei* qui n'a personne à convertir et dont le rôle se borne à bénir l'entreprise des Indiens. Au tout début de notre étude, nous avons choisi comme point de départ une image allégorique donnant à voir les Réductions comme une immense bergerie humaine, et nous l'avons mise en regard d'un discours de 1633 où un cacique néophyte se présentait comme un mouton ou un oiseau, humanisé et extrait de la vie sylvestre par les ignatiens<sup>3211</sup>. Par contraste, un siècle plus tard, le fragment de 1754 décrit le mouvement strictement inverse, celui d'une entrée autonome dans la forêt à la recherche des Européens, sans bétail et sous l'égide d'une faune sylvestre bénigne. Aucun « traitement pastoral » par conséquent ne vient guider ce texte dénué de maîtres, de châtiments et d'élevage. À l'inverse, c'est ici un défrichage, typique du « traitement horticole » amazonien, qui marque le point de départ de la narration, avec la bénédiction de saint Michel. Le texte est pourtant écrit dans une langue qui est celle, profondément remaniée, des Réductions, avec plusieurs de ses concepts directeurs (telle la catégorie de *mba'e mymba* pour désigner l'animalité)

<sup>3210</sup> BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, « De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos », in BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse (dir.), *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, Lima : IFEA, 1997, p. 157-212 ; PAGE Carlos A., « El Apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y Paraguay », *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 10, n° 2, 2017, p. 92-121.

<sup>3211</sup> Voir à ce sujet notre introduction, qui définit aussi les idées de « traitement pastoral » et de « traitement horticole ».

mais sans son lexique zoo-technique dominé par les bovins et les équins, sans sa vision hiérarchique de la rationalité comme propre de l'homme, sans censure des échanges langagiers avec les animaux et, surtout, sans pastorale de la peur démonisant les forêts. Dans ce récit célébrant la mémoire d'un passé idéalisé, sans jésuites, ni bétail, ni colons, le christianisme est devenu essentiel, mais le pastoralisme reste accessoire et étranger.

Si nous avons décidé de conclure notre propos sur ce texte, qui mériterait d'être versé au grand dossier de la relecture critique du « messianisme tupi-guarani », c'est avant tout parce qu'il contredit radicalement le postulat de départ des jésuites, suivant lequel la « réduction » des Guarani passerait nécessairement par l'apprentissage de la domestication comme prélude à une triple « pastoralisation » de la langue, de l'espace et des mœurs indiens<sup>3212</sup>. Or, dans les missions de la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, disposant de dizaines de milliers de têtes de bétail bovin, de nombreuses *estancias* et d'une culture urbaine raffinée et ancienne, incarnée par son élite lettrée et sa littérature de dévotion, tout cet acquis pastoral n'empêche pas la revendication simultanée de la forêt, de sa faune et de modes de relation anthropo-zoologiques certes conformes à l'hagiographie européenne, mais dont l'expression respecte ici toutes les conventions du chamanisme et, plus encore, de l'animisme amazoniens. À l'heure de dresser le bilan de notre étude du rôle des animaux, et notamment du bétail, dans l'âge d'or des « 30 Réductions » des Guarani, se pose donc avec force la question de la conservation, voire de l'extension missionnaire de pratiques, de représentations ou de ressources langagières ayant trait à la « prédation familiarisante » au sens où l'entend Carlos Fausto (c'est-à-dire comme système de rapports à autrui reposant sur la chasse, la pêche, la cueillette, la guerre, le chamanisme ainsi que l'appriivoisement)<sup>3213</sup>. Comment expliquer, en effet, que 150 ans de catéchèse, trois générations de lexicographes, le recours à l'imprimerie et la mise en place d'une petite armée d'auxiliaires indiens accouchent d'un texte exaltant la forêt et ne mentionnant aucun des référents pastoraux explicitement promus par les jésuites ?

#### *Bilan d'une pastoralisation prédatrice*

Notre étude a débuté par l'analyse de la manifestation la plus superficielle et la plus visible du projet pastoral ignatien auprès des Guarani. Cette première étape de « pastoralisation lexicale » a consisté en la mise en dictionnaires du vocabulaire lié à la faune, dans le but d'y faire primer la domestication, l'élevage et le bétail importés sur la prédation, la chasse, la pêche, la cueillette et le gibier locaux. Afin de comprendre et de quantifier la portée de cette transition, nous avons réalisé une lecture sérielle des trois principaux dictionnaires castillan-guarani, imprimés en 1640, 1687 puis 1722, afin de les verser dans une base de données lexicographique et d'en comparer le contenu

<sup>3212</sup> Sur cette réévaluation des grands « mythes » anthropologiques associés aux Tupi-guarani, consistant en la mise en place d'une démarche historique et philologique, voir POMPA Cristina, « O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico », *Revista de Indias*, vol. 64, n° 230, 2004, p. 141-174 ; p. 150, 155-157, 167-169 ; voir aussi POMPA Cristina, *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*, Bauru : EDUSC, 2003.

<sup>3213</sup> Sur cette notion, se reporter à notre chapitre 4.



avec celui de sources dites « de la vie quotidienne » (manuels d'administration et de médecine, journal de guerre). L'évolution de trois grands champs lexicaux a concentré notre attention : la zoonymie, les termes associés aux pratiques anthro-zoologiques et l'enjeu plus précis de l'émergence d'un langage hippique propre aux Réductions<sup>3214</sup>.

Il ressort de cette mise en base que la langue guarani prescrite par les Pères connaît bien une évolution au fil du temps, car on assiste au début du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'inversion du rapport de force quantitatif entre gibier et bétail, au profit de ce dernier. Ce basculement est surtout incarné par les bovinés, devenant la principale ressource organique des Réductions, en termes d'alimentation mais aussi de culture matérielle. Les dictionnaires rendent donc compte de l'essor de l'élevage extensif, où le degré de contrôle des bêtes reste faible, mais où leur poids lexical ne cesse de s'accroître aux dépens d'un gibier en perte de vitesse. D'un point de vue plus qualitatif, une proximité nouvelle se fait sentir vis-à-vis du bétail, à travers tout un faisceau d'indices lexicaux (termes d'adresse, zoo-technie, notations éthologiques, expériences sensorielles...) qui témoignent d'une cohabitation approfondie. Celle-ci est avant tout visible dans le cas du cheval. En dépit du discours des jésuites, accusant les Guarani de maltraiter leurs montures, ces dernières se voient de plus en plus individualisées, leurs corporalités et leurs intériorités étant qualifiées avec bien plus de finesse, tandis que l'expérience de l'équitation est traduite grâce aux ressources langagières propres au guarani (à l'image de la particule co-active *-ro-* ou de la notion de *cherenda*). Ces innovations rendent compte de l'agentivité autonome d'animaux restant semi-sauvages. Forcée au contact des contremaîtres espagnols et des afro-descendants salariés des *vaquerías*, cette langue équestre est en outre beaucoup plus hispanisée que le reste des champs lexicaux et révèle donc le rôle singulier de la monte dans l'évolution du lexique faunistique indien. Dans la mesure où les jésuites restreignent la possession individuelle des chevaux, en raison d'un risque accru d'apostasie, la maîtrise de cette langue équestre semble avoir été le privilège des élites municipales indiennes, formant une classe équestre en germe.

Ce mouvement de fond est cependant tempéré par un nombre très important d'ambigüités. La comparaison des dictionnaires avec les sources de la vie quotidienne révèle ainsi un poids quantitatif du bétail plus modéré dans la pratique. Négligée par les lexicographes jésuites, la nomenclature liée au gibier y reste dynamique. D'une part et de l'autre, la frontière entre animaux endogènes et exogènes est fragilisée par le fait qu'un nombre conséquent des uns ont été nommés à partir des autres (cas du chien-jaguar, de la poule-uru, du porc-pécari, là où les bovinés, les ovicaprinés et les équidés sont désignés par des emprunts au castillan) et que l'appivoisement et le marronnage tendent à brouiller leurs comportements. On remarque alors qu'une bonne part du champ lexical pastoral s'est construite par l'extension de pratiques initialement liées à la chasse et réinvesties au contact du bétail marron (comme la technique du piégeage

---

<sup>3214</sup> Ces développements correspondent respectivement à nos chapitres 1, 2 et 3.

par recours à un individu apprivoisé ou *tokái*). De fait, tant la chasse que la pêche et même la cueillette conservent dans les missions un rôle de premier plan, après avoir été réaffectées à des fonctionnalités chrétiennes (loisir dominical, approvisionnement en poisson exigé par le Carême, recherche de cire liturgique en forêt...). Cela explique pourquoi certains référents matériels (l'arc) ou symboliques (réciprocité *jeporaka* entre chasseurs et peur de l'impuissance cynégétique *pane*) se maintiennent et, loin de se voir négligés, sont réactualisés par l'emploi nouveau du cheval et du chien dans les *vaquerías*.

Le bilan de cette première approche du corpus en guarani est donc contrasté : à des évolutions réelles (la pénétration lexicale massive du bétail, l'outillage pastoral de la langue, l'hispanisation causée par la révolution équestre) s'opposent des pesanteurs (la dépendance pratique envers la chasse, la pêche et la cueillette, qui restent un cadre de pensée privilégié et qui conservent donc leurs nomenclatures et leurs savoirs-faires propres). Cela se traduirait à terme par une scission au sein de la société indienne, les conseillers municipaux et les nobles ayant par exemple un accès privilégié au cheval. Afin d'approfondir ce constat, nous avons poursuivi notre enquête en ajoutant aux sources précédentes les grammaires, catéchismes, livres de vie chrétienne et manuels de confession, afin de passer de l'étude de la « pastoralisation lexicale » à celle de la « pastoralisation grammaticale », c'est-à-dire la mise en ordre catégorielle des humains et non-humains, sous la forme d'une syntaxe des êtres et de leurs relations. Après avoir rappelé que l'animisme des Guarani ignorait sans doute le concept exclusif d'animal et revendiquait des continuités symboliques et vécues avec une faune perçue comme un partenaire social, nous avons tâché, par une étude quanti-qualitative, de déterminer comment le naturalisme ignatien, lui-même en construction, avait tâché de séparer l'humanité de l'animalité. Cette refonte a impliqué trois défis : forger un terme pour « l'animal », définir le propre de l'homme et identifier des conduites transgressives<sup>3215</sup>.

Bien plus ardue que celle du lexique, cette réforme conceptuelle a été assurée par la resémantisation de catégories préchrétiennes, dont la signification originale nous échappe en partie et que nous avons tâché de mieux comprendre à partir d'un recours contrôlé à l'ethnographie et à la linguistique contemporaines. Grâce à notre base de données, nous avons pu démontrer que la lente genèse du terme *mba'e mymba* comme désignation du règne animal a eu lieu à l'issue d'un processus complexe. Les jésuites ont d'abord privilégié le gibier (*so'o, héva'e*) comme traduction de la notion « d'animal » au XVII<sup>e</sup> siècle, avant que ne s'impose la mascotte apprivoisée (*cherymba*) au XVIII<sup>e</sup>. Initialement employé pour se référer aux perroquets et aux singes capturés en bas âge puis éduqués et traités en parents, *cherymba* vaut ensuite pour la poule, puis le boeuf, le cheval et surtout le chien. D'abord relatif et possessif, ce terme est substantivé (*mymba*) puis objectivé (*mba'e mymba*) par les Pères, afin d'exprimer l'idée d'un rapport distant, vertical et exclusif à la faune. Celui-ci est consolidé par la création simultanée, dans les

<sup>3215</sup> Consulter à ce propos nos chapitres 4, 5 et 6.

catéchismes, du paradigme de l'*arakuaa*. Cette « connaissance de l'espace et du temps » vient à traduire le concept ontologique le plus important de la théologie scolastique, celui d'âme rationnelle et immortelle, consubstantielle à l'humanité et théoriquement inaccessible aux bêtes. Ces dernières ont bien une âme, mais celle-ci, dite sensitive, est mortelle et ne leur donne accès qu'à un simulacre de langage, de structure sociale et de personnalité. Les manuels de confession clôturent enfin ce cycle en prohibant deux conduites illicites : parler à la faune sauvage ou l'écouter (ornithomancie chamanique) et avoir des relations sexuelles avec le bétail (bestialité). Dans les deux cas, en effet, les frontières de l'humanité sont menacées, soit par la croyance en un langage transversal (*ñe'ẽ*), soit par une parenté interspécifique risquant de créer des monstres (*ñemoñangai*).

Sur le papier, la frontière entre les domaines réservés à l'homme et à l'animal est donc incontestable. Dans la pratique toutefois, le discours missionnaire entre dans une série de contradictions insolubles. Celles-ci émanent en partie des zones grises de la pensée européenne elle-même et du vif refus du cartésianisme par la Compagnie, rendant son discours poreux vis-à-vis de l'animisme. Ainsi, bien que la catégorie très objectivante *mba'e mymba* s'impose dans le guarani parlé et écrit des Réductions, l'idée d'*arakuaa* se prête à un emploi plus surprenant, dans la mesure où elle est souvent niée à certains humains et parfois accordée à certains animaux. Sans doute sous l'influence du plutarquisme, les ignatiens exaltent en effet fréquemment les vertus de la faune en général et du bétail en particulier, pour brimer l'irrationalité et la sensualité des Indiens. L'idée sous-jacente est que la raison n'est pas totalement innée et doit être acquise par un maître ou un dresseur (*mbo'ehára*) qui enseigne ou qui châtie (*mboarakuaa*). Ainsi, un néophyte mal « dressé » peut avoir moins d'*arakuaa* qu'un boeuf bien « éduqué », qui lui servira donc de « maître » aux champs. Cela explique pourquoi, dans les missions, la mise à mort d'un animal doué d'*arakuaa* est jugée suivant les mêmes procédures pénales, dans les mêmes termes et avec les mêmes peines que pour un homicide. Cette position est surtout défendue par les Guarani dévots, traitant « leurs » bêtes en *cherymba* et leur accordant une personnalité quasiment humaine. Les jésuites n'échappent pas à ces ambiguïtés. Pris par la passion de l'appropriation, ils adoptent caïmans, cerfs et colibris et entrent même dans une forme de rivalité avec les chamanes, qui les contraignent à exorciser des « vermines » en leur adressant directement la parole. Généralisée, cette ambivalence devient extrême dans le cas du jésuite thaumaturge Antonio von Sepp ou dans celui de Pablo Restivo, glosant Aristote avec l'aide du cacique Nicolás Yapuguay.

Précisément, face à l'omniprésence de ce « Nicolás » jouant un rôle de premier plan dans l'élaboration de dictionnaires, de grammaires voire de ses propres livres de doctrines et de sermons, nous avons enfin été amenés à interroger la contribution des Indiens lettrés à la genèse de notre corpus ainsi que l'existence d'un potentiel hiatus entre cette élite chrétienne et le reste des habitants des Réductions<sup>3216</sup>. Il s'agissait pour

<sup>3216</sup> Ces enjeux sont traités dans nos chapitres 7, 8 et 9.

nous de nous confronter à la strate la moins visible et la plus profonde de la refonte de la langue guarani, à savoir la « pastoralisation générique » consistant en la mise en récits et en images mentales des catégories issues de la « pastoralisation grammaticale », à l'aide des ressources langagières forgées par la « pastoralisation lexicale ». En ouvrant notre recherche à un vaste fonds de documents narratifs encore vierges de toute étude (sermons, traités ascétiques, chroniques ecclésiastiques), souvent illustrés par de riches estampes ou *marginalia*, notre but était d'adopter une démarche plus qualitative afin de reconstituer l'imaginaire animalier des missions, exprimé par son bestiaire moralisé<sup>3217</sup>.

Cette démarche nous a conduits à mettre en lumière le rôle méconnu des deux congrégations indiennes laïques des Réductions, intégrant des membres de tous âges, sexes, ethnies ou conditions sociales et assurant dans les faits une délégation constante de la catéchèse, de la prédication et même de certains sacrements, comme le baptême. Véritables législateurs ontologiques, ce sont eux qui, à l'image de Yapuguay, fixent et légitiment le nouveau langage pastoral, tout en résolvant des doutes casuistiques liés à la consommation d'iguanes ou à la dévoration des corps par les jaguars. Ce sont eux aussi qui montent à cheval, conduisent des procès en bovicide et exercent un pouvoir pastoral théorisé par le cacique-prédicateur Vázquez et manifesté par un goût pour la figure de saint Jean-Baptiste, les *Agnus Dei* ou la protection des moutons. Chargés par les Pères d'acclimater un rapport à la faune providentiel et exemplaire, théorisé par le naturaliste exégète Juan Eusebio Nieremberg, ils créent et diffusent tout un répertoire d'anecdotes exemplaires (*tekokue*) et d'images allégoriques (*mba'e joavyreĩ*) fréquemment illustrées d'estampes ou de dessins à la main. Ce faisant, ils contribuent à l'émergence d'une ménagerie hybride, fondée sur la mise en équivalence de représentations issues des bestiaires médiévaux et de la faune paraguayenne, qui se voit dès lors resémantisée. Diverses études de cas singuliers (le loup devenu jaguar, le crapaud devenu *kururu*, les vipères et les parasites intestinaux hyperbolisés) nous ont enfin permis de démontrer que cet imaginaire faunistique est paradoxalement écrasé par les bêtes sauvages (*bestiae*) aux dépens d'un bétail (*pecora*) minoritaire. Reposant sur la mise en scène de menaces réelles (dévorations, morsures, parasitoses...) et empruntées au répertoire chamanique (lycanthropie, empoisonnement, maladies infligées), la « pastorale de la peur » frappe le petit peuple des missions dans le but de freiner sa mobilité et ses excès alimentaires ou sexuels, se manifestant par l'apostasie à cheval, les cas de bovicide ou de bestialité.

Si, en principe, cet arsenal rhétorique vise à prendre les chamanes à leur propre jeu et à dissuader les Guarani de retourner à la forêt, il conduit aussi les Indiens à se voir comme d'éternelles proies et donc à prolonger un cadre de pensée relevant de la prédation. La caste des caciques, conseillers municipaux et congréganistes contredit en outre ce discours, qu'elle crée, en se présentant préférentiellement sous les traits de

---

<sup>3217</sup> Il nous faut souligner à ce sujet la démarche particulièrement exploratoire de cette étude, dans la mesure où une part importante des sources y étant mobilisées (notamment les sermons de Paris et de Lima) n'avaient jusqu'à présent jamais été identifiées, décrites et analysées. De nombreux écrits de ce type attendent probablement d'être découverts.

fauves redoutables, tantôt chiens de berger des ignatiens, tantôt « fils de l'aigle harpie Jésus-Christ », la condition de mouton étant reléguée aux plébéiens (*avareiz*). L'exemple du Christ aquilin est révélateur de l'ambiguïté de cette élite pastoraliste des Réductions, qui revendique la prédation des âmes infidèles et qui exprime sa dévotion en allumant des cierges de cire noire, prélevée au cœur des forêts. La précarité de la domestication des cadres missionnaires est d'ailleurs révélée par de nombreux épisodes de révoltes, où ils fondent des Réductions indépendantes, crucifient des aigles, volent des chevaux et massacrent le bétail des jésuites. Dernier paradoxe de cette extension chrétienne de la prédation, la nécessité théologique de peupler l'Enfer de monstres conduit les Pères à imaginer et représenter un dragon paraguayen polymorphe, mi-couleuvre (*moñai*) mi-guane (*teju jagua*), issu de la fusion de l'hagiographie médiévale, de la terreur suscitée par les énormes reptiles du Paraguay et de référents empruntés à la mythologie guarani.

C'est sur l'image surprenante de cet hybride, perçu par l'ethnographie comme authentiquement indien mais issu en réalité de la pastorale jésuite, que nous avons mis temporairement fin à notre enquête. Dans de telles conditions, est-il si surprenant que, durant la guerre guaranitique, alors que le contrôle exercé par les ignatiens se relâche, un ou plusieurs Indiens lettrés aient pu prendre leur plume afin d'exprimer, dans leurs termes, un mythe d'origine du christianisme paraguayen faisant la part belle à la forêt, aux aguaras, aux chouettes, aux cerfs, aux tatous et aux jaguars, mais aussi aux caciques guerriers, au langage transversal, aux chants, aux danses, à la cueillette du miel et à la chasse aux singes hurleurs ? Il ressort en effet de notre étude que, si les habitants des missions ont finalement adopté le bétail avec enthousiasme, c'est sous sa forme semi-sauvage, marronne (chiens, chevaux, bovins), que celui-ci a été connu, les cas d'élevage intensif étant rares (poules), précaires (moutons) voire inexistantes (porcs). Si ce constat suppose que les Guarani sont parvenus à être des chrétiens sans devenir des pasteurs, il implique aussi la faillite retentissante des dichotomies dualistes (bétail-gibier, plaine-forêt, époque pré-conquête-post-conquête, jésuite-chamane, missionnaire-laïc, voire homme-animal) sur lesquelles l'intégralité du processus de « pastoralisation » a reposé.

#### *La mission comme faillite du dualisme*

De ce point de vue, la situation paraguayenne n'est pas sans rappeler celle du Mexique étudié par Frédéric Saumade où, selon lui, l'introduction extensive du bétail bovin marron a débouché sur un « élevage cynégétique ». Les figures du taureau et du cerf y auraient convergé et provoqué un véritable ensauvagement du pastoralisme, qui dissimulerait une extension paradoxale de la chasse, dont le rodéo représenterait la dernière manifestation en date<sup>3218</sup>. Comme l'observe Saumade, et Marcy Norton avec

---

<sup>3218</sup> SAUMADE Frédéric, « Du taureau au dindon : domestication du métissage dans le Nouveau Monde mexicain », *Études Rurales*, vol. 157-158, 2001, p. 107-140 ; SAUMADE Frédéric, « Ganadería, tauromaquia y subversión ritual: el retorno del mexicano y del indígena en el rodeo americano », in RIVERA ANDIA Juan J. (dir.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*, Bonn : Shaker, 2014, p. 365-400 ; voir aussi SAUMADE Frédéric, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008 ; NORTON, « Going to the Birds », *art. cit.*, p. 69-76.

lui, l'apparition d'une zone grise entre référents américains et européens vaut pour une multiplicité d'autres animaux, du dindon devenant coq de combat à la poule étant une ressource de choix pour la plumasserie amérindienne. Au cours de notre étude, nous avons ainsi été amenés à identifier un nombre très important de cas-limites révélant la transgression pratique du binarisme discursif jésuite, l'exemple le plus emblématique étant celui de Don Pedro, le perroquet catéchiste de Martín Dobrizhoffer, enseignant le Notre Père aux enfants, élevé dans les règles de l'art amérindien mais tenu captif à l'européenne, ayant appris à imiter le braiement du bétail et faisant douter le naturaliste Sánchez Labrador des limites réelles de l'âme sensitive des animaux<sup>3219</sup>. Est-il encore une mascotte *cherymba* amérindienne ou n'est-il plus qu'un outil pastoral ? Incarne-t-il encore les augures aviaires chamaniques ou illustre-t-il surtout le pouvoir pédagogique des Pères, rendant jusqu'aux oiseaux raisonnables et pieux ? Les mêmes interrogations valent pour les chiens-jaguars des pâtres indiens, leurs montures dont on interroge le Salut des âmes, les colombes, ravageuses des champs mais figurations du saint Esprit, sans oublier l'anguille, poisson de Carême pour les jésuites, serpent pour les Guarani.

Dans la plupart des cas, à l'exception peut-être du mouton, irrémédiablement européen car incapable de marronner, la plupart des animaux amenés par les ignatiens se voient donc assimilés sans grande difficulté aux systèmes de représentations, aux répertoires de pratiques et aux conventions langagières des Guarani, alors que les Pères tentent tant bien que mal de faire de même avec une faune paraguayenne très souvent irréductible, à l'image des abeilles mélipones, rétives à toute domestication et dont la cire noire ou jaune se refuse à tout procédé de blanchissement. Malgré tout, des points de contact, une convergence anthro-zoologique voient bien le jour, avec comme résultat paradoxal un bétail essentiellement traité sur le mode traditionnel de la chasse (c'est-à-dire en tant que gibier ou que mascotte *cherymba*) et, à l'inverse, des espèces endémiques repensées à l'aune des bestiaires cléricaux (c'est-à-dire en tant qu'acteurs et symboles providentiels de la volonté divine). Quelque chose de l'appivoisement du singe s'exprime en effet dans le traitement du boeuf *cherymba* des *corrales*, tout comme la hantise que suscite le jaguar dans les missions doit beaucoup à la peur médiévale du loup. Il ne s'agit pas de postuler que la différence entre les animaux américains et les créatures arrivées avec les missionnaires s'efface définitivement, comme le prouve la légende de saint Thomas, où le souvenir d'une vie sans bétail reste vivace. L'essentiel est de garder à l'esprit que, bien plus que son espèce, c'est la manière individuelle avec laquelle se comporte un individu (humain ou non) qui définit le mode de relation qui lui sera appliqué. On débouche dès lors sur de vraies chasses aux Indiens « sauvages » ayant perdu leur *arakuua*, tandis qu'un chien est traité en être « quasi-rationnel » jusqu'à ce qu'il marronne, se retourne contre ses anciens maîtres et redevienne un *jagua* féroce.

---

<sup>3219</sup> Nous avons examiné le cas de Don Pedro dans notre chapitre 4. De tous les animaux que nous avons croisés, c'est le seul à être nommé et à disposer d'une véritable « biographie », qui mériterait une étude à part en croisant les divers jésuites qui l'évoquent, l'éthologie des psittacidés et ce que l'on sait du traitement qu'ils recevaient dans les Réductions.

Plus que comme un outil d'évangélisation ou comme un support de résistance, l'animal en mission doit donc être étudié comme un « médiateur » à part entière, doué d'une agentivité autonome, avec laquelle les missionnaires et les Guarani composent. En cela, il constitue un *go-between*, catégorie que l'historienne Alida Metcalf a appliquée au rôle de la faune dans la colonisation du Brésil, en se limitant à l'enjeu des zoonoses et des ravages écologiques<sup>3220</sup>. Pourtant, c'est surtout par leur comportement individuel et collectif et ses fluctuations dans le temps et l'espace, que les bêtes ont le plus marqué la vie quotidienne des missions, comme le prouvent le lexique (le galop est une « course » avec un cheval disposant de sa volonté propre), la grammaire (un boeuf peut acquérir de la raison s'il est l'objet d'un processus d'éducation) et les genres discursifs (dans les récits exemplaires, un jaguar devient chien au contact d'un saint, tandis qu'un chien devient jaguar au contact d'un dépravé). Dans les Réductions, où le poids de la population animale, domestique ou sauvage, dépassait de très loin la démographie humaine, c'est sur cet espace d'indépendance animale que s'est écrasé le projet pastoral de la Compagnie, initialement mis au point dans des Andes de tradition domesticoire ancienne, dominées par le petit bétail et étant relativement dépourvues de prédateurs. Combiné à la tradition de pensée animiste amazonienne, rendant les Indiens ouverts à la prise en compte des animaux en tant qu'individus et groupes sociaux doués d'une réflexivité et d'une culture véritables, le cahier des charges initial des missionnaires a dû faire l'objet d'incessants ajustements, voire de compromissions dont la portée a été considérablement minorée ou niée par la littérature apologétique jésuite. L'ampleur de ces difficultés se manifeste toutefois sans peine dans la documentation à visée interne.

Outre le rôle des animaux eux-mêmes et celui de l'animisme amazonien, trois facteurs ont, de notre point de vue, considérablement contribué à la déformation du programme pastoral initial des missionnaires. Paradoxalement, ces trois phénomènes sont également ceux qui ont sans doute contribué à faire de la période 1687-1737 un véritable âge d'or des « 30 Réductions des Guarani ». Le premier est la manne offerte par les *vaquerías*, résolvant temporairement le problème ardu de l'approvisionnement alimentaire des missions, en exonérant les jésuites d'imposer dans l'immédiat un mode de culture agricole et donc une domestication poussée. En privilégiant de la sorte les bovins marrons, les Pères ont involontairement laissé de côté leurs projets de départ en matière d'élevage ovin et ont créé les conditions d'une survie durable des coutumes cynégétiques guarani. Le deuxième élément est l'étoffement de la culture chrétienne des Indiens, permis par la prospérité bovine des missions et conduisant les ignatiens à se confronter à un degré inédit de subtilité théologique. C'est cette ouverture vers la

---

<sup>3220</sup> METCALF Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil: 1500-1600*, Austin : University of Texas Press, 2005, p. 155. « Often unaware of the roles they played, physical go-betweens contributed to the increasing power that the Portuguese settlements wielded in Brazil. Moreover, go-betweens carried coastal patterns of disease and ecological change deeper into Brazil. » Metcalf inclut parmi ces « médiateurs physiques » les animaux, mais aussi les humains et les plantes en tant que simples « intermédiaires biologiques », par opposition avec les médiateurs « transactionnels », créateurs d'échanges culturels. De notre point de vue, les animaux sont aussi et surtout des *transactional go-between*.

scolastique, manifestée par la traduction poussée des catégories thomistes par Restivo et Yapuguay et intensifiée par le recours à l'imprimerie, qui a créé des points de contact entre l'animisme et la théorie de la chaîne des êtres, formant un langage commun où tout être vivant dispose d'une âme. Enfin, corollaire logique des acquis précédents, le recours à une élite indienne lettrée nombreuse et bien formée a contribué à détourner le programme évangélisateur jésuite, en ménageant des espaces d'autonomie imposés par l'explosion démographique des Guarani. Ces auxiliaires ont en effet bénéficié de marges de manœuvre et de moyens techniques accrus pour mettre à l'écrit et oraliser leurs propres lectures du monde animal, en chaire, à leur travail ou dans leur famille, d'autant plus que certains d'entre eux pratiquaient encore un chamanisme souterrain.

Ce sont donc les succès mêmes de l'évangélisation, à savoir la mise en place d'un système d'approvisionnement autonome, l'approfondissement de la catéchèse et la création d'une caste de « vieux chrétiens », qui ont poussé les missionnaires à dévier de leurs objectifs de départ, déviation facilitée par la distance vis-à-vis des centres de pouvoir coloniaux, les privilèges obtenus par la Compagnie et la fréquence très limitée des visites des évêques ou des gouverneurs. Il n'est de ce point de vue pas surprenant que la dépendance du district vis-à-vis de la viande bovine, les problèmes de traduction affrontés par les Pères ou l'existence même d'auteurs indiens tels que Yapuguay aient été passés sous silence dans la plupart des chroniques officielles et des *cartas annuas* de l'Ordre. Le cas de l'*Explicación del catecismo* et des *Sermones y ejemplos* de « Don Nicolás », édités directement depuis les Réductions sans passer par la censure romaine et sans disposer d'une vraie licence d'impression auprès du Conseil des Indes, est tout à fait représentatif de cette *praxis* missionnaire laissant une place considérable à l'adaptation locale, laquelle ne transparaît bien souvent que dans les documents en langue guarani. Souvenons-nous à ce propos de l'ornithomancie chamanique, censurée par le premier Synode d'Asunción et par les ordres des Généraux et Provinciaux, mais évoquée de manière systématique dans les manuels de confession, les catéchismes, voire dans les sermons du cacique Vázquez, où ce dernier se plaint des errements de ses auditeurs<sup>3221</sup>. Une fois de plus, la légende de saint Thomas de 1756 ne fait ici office que de révélateur de continuités habilement dissimulées par les jésuites, mais bien réelles sur le terrain, où le pastoralisme peine à s'imposer comme une réalité séparée des traditions guarani.

#### *Dépasser le topos de l'Arcadie perdue*

Les « 30 Réductions » forment donc en définitive une « communauté hybride » *sui generis*, composée d'un ensemble hétéroclite d'êtres humains plus ou moins animaux (les Pères, les Frères, les congréganistes, les caciques et les conseillers municipaux, le petit peuple, les néophytes à la rationalité fragile, les « infidèles » sauvages du dehors...) et d'êtres animaux plus ou moins humains (les chevaux, chiens et bœufs « éduqués », les mascottes apprivoisées qui continuent à peupler les foyers, la volaille et le petit

<sup>3221</sup> Sur les « cas » exceptionnels mais pas isolés des caciques Yapuguay et Vázquez, consulter nos chapitres 7 et 8.



bétail dépourvus d'individualités, les animaux marrons vivant une existence autonome dans leurs *vaquerías*, le gibier distant et investi de pouvoirs prophétiques, les prédateurs rapprochés du Diable et des chamanes mais exécutant à l'occasion la volonté de Dieu, les nuisibles avec lesquels il faut pactiser et les monstres infernaux hantant les forêts...). Si, pour reprendre la terminologie de Guillermo Wilde, la faune a joué un rôle central dans « l'ethnogenèse » des missions, il paraît impossible de faire du bétail, et encore moins du pastoralisme, le seul pilier sur lequel l'édifice missionnaire se serait établi<sup>3222</sup>. C'est ce que laisse croire le discours des Pères, citant à l'envi la prophétie d'Isaïe pour vanter la représentation du Paraguay comme Paradis terrestre, où l'Indien cannibale extrait de sa forêt cohabiterait pacifiquement avec l'ecclésiastique européen et où le mouton se coucherait sans peine à proximité du fauve assoiffé de sang, sous la houlette de jésuites-pasteurs sachant dompter les prédateurs et restaurer la concorde adamique.

Certes, le district paraguayen relève d'une vraie « civilisation bovine », si bien que ses habitants sont nommés les « mangeurs de vaches » par les Indiens insoumis et que l'assiduité à la messe et la démographie urbaine dépendent directement de la santé du cheptel missionnaire. Mais, plus qu'un succès, ce lien de subordination de la religion à des hardes de bovins sauvages révèle l'abîme séparant l'utopie chrétienne vantée en Europe et sa réalité de terrain, où les distributions de viande régulent la vie liturgique et non l'inverse, où tout est fait de cuir et de corne, où le jeûne ne peut pas être respecté et où les Guarani meurent prématurément d'excès de chair animale crue. Plus encore, loin de couper les Indiens de la faune endogène, celle-ci se fait à terme plus présente, notamment dans le cas des jaguars attirés par des proies nouvelles, bien plus grosses et abondantes qu'en forêt. Pour reprendre nos trois hypothèses de départ, il y a donc bien, tout à la fois, une faillite de l'élevage missionnaire (Sarreal), une tentative de prise de distance de la population vis-à-vis des fauves paraguayens (Fausto) et une réalité des rapports quotidiens qui relève de la prédation généralisée (Vélez). Là où les plumes apologétiques de la Compagnie vantent sans cesse une Arcadie pastorale et ovine, c'est plutôt un « *Far East* » vacher qui définit le mieux les Réductions, entre boeuf et jaguar.

Ce constat se veut être le principal apport de notre recherche, dans la mesure où une part conséquente de l'historiographie consacrée aux missions du Paraguay n'a eu de cesse de prolonger, jusqu'à nos jours, le *topos* pastoraliste forgé par les Pères afin de dissimuler leurs difficultés concrètes sur le terrain. De ce point de vue, la tendance à idéaliser les relations anthropo-zoologiques réelles et à en faire le symbole privilégié d'une expérimentation sociale utopique s'est manifestée de deux manières différentes : soit en direction de l'Antiquité, pour voir dans les Réductions la réalisation pratique

---

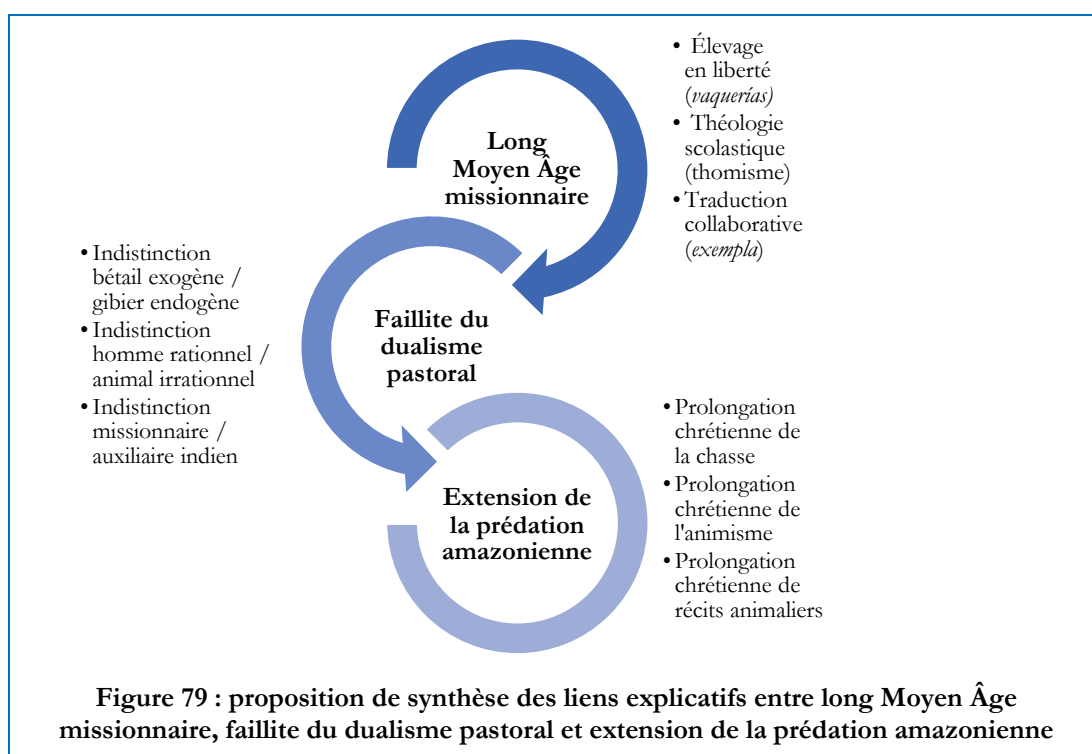
<sup>3222</sup> Si Wilde ne fait pas directement des animaux un facteur primordial de « l'ethnogenèse » missionnaire, il remarque par exemple que certains Guarani plus pêcheurs que chasseurs ont rencontré des difficultés particulières pour s'intégrer au système missionnaire, question très stimulante qui mériterait d'être approfondie. Voir à ce propos WILDE Guillermo, « Relocalisations autochtones et ethnogenèse missionnaire à la frontière sud des empires ibériques : Paracuaria (1609-1768) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 2-3, 2011, p. 13-28 ; p. 23.

de l'idéal républicain platonicien, soit en direction de l'époque contemporaine, pour y voir l'anticipation et la matérialisation des idéaux communistes. Dans les deux cas, le succès supposé de l'agropastoralisme ignatien jouerait le rôle de preuve irréfutable<sup>3223</sup>. Afin de démystifier ces deux analyses, liées en grande partie à la Compagnie elle-même (depuis Peramás) mais sans fondements en termes de pratiques ou de représentations si l'on en croit les sources internes, nous proposons une lecture du cas paraguayen au prisme d'un long Moyen Âge, pour jeter un regard nouveau sur sa signification ethno-historique. Jusqu'à présent peu citée dans l'analyse de l'évangélisation des Guarani, la période médiévale offre en effet de très intéressantes clés de lecture du fait colonial et missionnaire, particulièrement dans le domaine des relations anthropo-zoologiques, où des dynamiques de longue durée sont à l'œuvre. Celles-ci expliquent selon nous en grande mesure les conditions de prolongation de la chasse, de l'animisme et d'une part de l'imaginaire faunistique guarani au cours de l'époque moderne et jusqu'au temps des premières ethnographies, dont le contenu répond souvent à ce tropisme médiéval.

Trois exemples, en lien avec nos conclusions précédentes, peuvent illustrer le poids d'un « long Moyen Âge missionnaire ». Il s'agit d'abord de rappeler que l'élevage extensif en semi-liberté d'animaux marrons est avant tout une tradition médiévale, qui s'est notamment manifestée par la glandée forestière des porcs (mais aussi la gestion sylvestre des bovins et des équins). Sans doute ce précédent a-t-il joué un rôle central dans l'émergence des *vaquerías* et est-il entré en écho avec diverses pratiques indiennes, notamment le « *garden hunting* » guarani. D'autre part, comme nous l'avons souligné, si le dialogue avec l'animisme a eu lieu à travers le langage de la scolastique, il convient de garder à l'esprit que celle-ci se voit formalisée au XIII<sup>e</sup> siècle, sous l'égide de saint Thomas et de sa relecture du legs aristotélicien. C'est donc directement à partir d'un cadre de pensée médiéval qu'un catéchiste latiniste tel que Yapuguay traduit la notion d'âme sensitive en guarani. Dernier élément fondateur, l'émergence d'une élite lettrée indienne et de genres discursifs animaliers à visée exemplaire ne peut être comprise qu'à la lumière d'une pratique collaborative de la traduction et de l'importation d'un corpus d'*exempla* et de *similitudines*, là-aussi mis au point au XIII<sup>e</sup> siècle. Le fait que l'âge d'or des Réductions se situe entre 1680 et 1730 a conduit à occulter cette parenté vis-à-vis du Moyen Âge, en invitant à assimiler cette étape à des Lumières chrétiennes qui ne se manifestent que considérablement plus tard au Paraguay. Au contraire, la grande majorité des textes traduits pour les Guarani sont issus de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et du début du XVII<sup>e</sup>, quand la dette des penseurs jésuites (de Loyola à Nieremberg) envers leurs prédécesseurs reste extrêmement puissante (vis-à-vis de la *devotio moderna* dans le cas de saint Ignace, de l'exégèse hexamérale et des bestiaires chez le « Père Eusebio »).

---

<sup>3223</sup> Voir par exemple CARAMAN Philip, *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1768*, Londres : Sidgwick and Jackson, 1975 ; ARMANI Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del sol: el « Estado » jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, Mexico : FCE, 1982<sup>1988</sup> ; pour une lecture critique de ces discours, IMBRUGLIA Girolamo, *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)*, Leyde - Boston : Brill, 2017.



Simple hypothèse issue de notre exploitation du corpus en guarani, cette piste mériterait de faire l'objet de recherches approfondies, visant notamment à traquer la présence de survivances médiévales dans l'ethnographie contemporaine, comme nous avons cru pouvoir le démontrer à propos du dragon *moñã-teju jagua* et que nous aurons peut-être l'occasion de le faire autour d'un nombre notable de récits mythologiques, dont la dette envers les *exempla* est parfois flagrante<sup>3224</sup>. Ce travail permettrait aussi de mieux comprendre la transition entre l'époque coloniale et la période contemporaine, véritable trou noir historiographique, puisque la quasi-totalité des démarches d'histoire régressive connectent la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>, alors qu'il est possible de réaliser une véritable ethno-histoire des siècles intermédiaires. De ce point de vue, élargir les bornes de notre enquête nous permettrait également de saisir comment le « long Moyen Âge missionnaire » prend fin, peu avant l'expulsion de la Compagnie<sup>3225</sup>.

Si nous suivons la logique de notre hypothèse, il apparaît en effet que la période qui s'ouvre des années 1740 à 1767 correspond à l'effondrement des trois principaux facteurs à l'origine du « long Moyen Âge missionnaire » : d'une part, le tarissement des *vaquerías* impose une transition contrainte vers un régime d'*estancias* et d'intensification

<sup>3224</sup> Nous avons par exemple observé que l'un des premiers mythes mbyá relevés par Müller, évoquant la transformation par Tupã d'un petit garçon en pécari, est en réalité la réécriture littérale d'un *exemplum* antisémite d'Europe de l'Est. Jésus y punit une famille juive en changeant son héritier en porcelet. Cf. MÜLLER, *Etnografía de los guaraní*, op. cit. ; comparer avec MORALES MUÑIZ, « Leones y águilas », art. cit., p. 221. En 1935, Müller fait pourtant de ce mythe l'un des plus anciens des Mbyá, où « *el alma indígena descubre espontáneamente su pensamiento, su saber y su sentir religioso* ».

<sup>3225</sup> Il s'agirait ici bien entendu de suivre la piste fertile ouverte par LE GOFF, *Un long Moyen Âge*, op. cit. ; BASCHET Jérôme, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris : Flammarion, 2004<sup>2018</sup> ; LE GOFF, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, op. cit.

domesticatoire et agricole ; d'autre part, cette époque voit l'arrivée d'une génération nouvelle de missionnaires-naturalistes qui, à l'image de Sánchez Labrador, souscrivent encore au thomisme mais entrent en dialogue avec Buffon et rejettent désormais toute lecture providentialiste de la faune<sup>3226</sup> ; enfin, la fermeture de l'atelier d'imprimerie et de son *scriptorium* en 1727, puis la rupture actée entre les missionnaires et les Indiens à l'issue de la guerre guaranitique, entraînent l'arrêt de la traduction collaborative. Il se manifeste par l'inexistence de sources religieuses postérieures à l'adaptation en guarani de la *Conquista espiritual* de Montoya, exception faite d'*Ara poru* en 1759-1760, édité à Madrid et dont l'original date du début du siècle. Cette censure traduit sans doute une perte d'autonomie des caciques catéchistes et prédicateurs. Combiné à d'autres types de facteurs (comme l'hostilité croissante de la Couronne envers la langue guarani, le renouvellement des bibliothèques missionnaires sous l'égide de Feijoo ou encore la mise en place de plans de développement tardifs de l'élevage lainier), cet automne du Moyen Âge paraguayen anticipe en réalité la dissolution des Réductions, qui n'ont pas été en mesure de survivre longtemps au compromis établi en 1680-1740 entre le projet pastoraliste des missionnaires et les traditions cynégétiques perpétuées par les Guarani.

*Une postérité à déterminer et à comparer*

Trois pistes de prolongement de nos résultats s'offrent alors à nous : d'abord, un travail de consolidation de nos hypothèses par le recours à des sources et méthodes nouvelles ou par l'examen d'enjeux que nous avons été contraints de laisser de côté ; ensuite, un chantier d'extension de la portée de notre enquête, dans le temps (avant 1609 et après 1767) mais aussi dans l'espace (au sein de « l'archipel missionnaire du Paraguay » et au-delà) ; enfin, une démarche de valorisation de notre corpus et de ses apports, à travers des projets éditoriaux ou de diffusion des savoirs. Afin de structurer la présentation de ces trois perspectives, nous proposons de les évoquer à la lumière d'un programme systématique d'étude de l'équitation guarani, qui pourrait offrir un axe prioritaire de recherche, en raison de son intérêt heuristique intrinsèque mais aussi des enjeux primordiaux qu'il suppose pour l'ethno-histoire générale du Río de la Plata, ne serait-ce que parce que les Guarani coloniaux sont encore assimilés de nos jours à des « *indios de a pie* », opposés en cela aux peuples équestres pampéens alors que nos données montrent l'ancienneté et la richesse de la culture hippique des Réductions<sup>3227</sup>.

Du point de vue de la consolidation de la thèse, une lacune majeure à combler réside dans l'absence de recours à l'archéo-zoologie<sup>3228</sup>. Comme l'observe l'état de l'art dressé par María Victoria Roca, cette dernière est encore peu présente dans les travaux

<sup>3226</sup> THUN Harald, « Félix de Azara, los jesuitas y el guaraní », in THIELEMANN Werner (dir.), *Século das Luzes: Portugal e Espanha, o Brasil e a região do Rio da Prata*, Francfort : TFM, 2006, p. 475-502.

<sup>3227</sup> WILDE Guillermo, « De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011.

<sup>3228</sup> ROCA María V., « Arqueología de las misiones jesuíticas guaraníes en Argentina: estado de situación », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 35, 2019, p. 121-144.

d'archéologie historique missionnaire, eux-mêmes peu nombreux et surtout orientés vers la conservation patrimoniale du bâti. Des analyses récentes ont pourtant inversé cette tendance. Elles révèlent toute l'ampleur des découvertes à venir, car il ne s'agit pas uniquement de fouiller les ruines des noyaux urbains, mais aussi d'inventorier les restes faunistiques et artisanaux dans les *corrales* et les *estancias*<sup>3229</sup>. De telles études nous permettraient de mettre en correspondance l'évolution de la langue équestre guarani des missions avec la culture matérielle qui s'y développe, tout en connaissant de plus près le profil génétique et l'état de santé des équidés locaux, une démarche d'autant plus crédible qu'elle vient d'être révolutionnée par les travaux de Ludovic Orlando sur les mustangs d'Amérique du Nord<sup>3230</sup>. À l'appui de ce type de projet, un dialogue bien plus abouti avec l'éthologie historique, notamment celle des chevaux sauvages étudiés par Hélène Roche, constituerait un apport indispensable afin de mieux comprendre les comportements équins (en termes de sociabilité, de réaction à la peur, d'agressivité) régulièrement mis en avant par les missionnaires et les Indiens dans leurs récits<sup>3231</sup>. Enfin, une valorisation plus extensive et intensive du patrimoine iconographique des Réductions, au-delà des gravures (sculpture, peinture, cartographie) donnerait accès à des images permettant de mieux saisir la morphologie et l'attitude de ces montures<sup>3232</sup>.

Ces réflexions nous conduisent à une seconde voie de consolidation, liée à un changement d'échelle. Nous avons en effet été amenés à étudier les « 30 Réductions » pour ainsi dire en bloc, en laissant nécessairement de côté des spécificités municipales locales, dont plusieurs études monographiques ont souligné l'existence<sup>3233</sup>. Pour cette raison, nous concentrons sur l'un des divers grands centres d'élevage équin de l'Uruguay

<sup>3229</sup> Ce champ a été ouvert par la démarche pionnière de ROVIRA Beatriz E., *Arqueología histórica del conjunto jesuítico de Nuestra Señora de la Candelaria, Provincia de Misiones*, Thèse de doctorat en Sciences Naturelles sous la direction de María Sempé de Gómez Llanes, La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 1989 ; aussi SILVEIRA Mario J., « Zoorqueología de un sitio jesuítico-guaraní del siglo XVII: Reducción de Nuestra Señora de Itapúa (Plaza 9 de Julio, Posadas, Provincia de Misiones) », in *Arqueología Histórica Argentina: actas del 1er Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, Buenos Aires : Corregidor, 2002, p. 789-798 ; plus récemment, SALVATELLI Lorena, « Importancia de los puestos de estancia en el sistema jesuítico-guaraní: el caso de San Alonso (Corrientes) », in GUTIÉRREZ Ramón (dir.), *El territorio de las misiones jesuíticas de guaraníes: una nueva visión sobre el patrimonio cultural*, Buenos Aires : CEDODAL, 2017, p. 91-99 ; TOWNSEND Bennet et ALFONSO MONGES Mirtha, « Primera aproximación a la arqueología histórica de la capilla de San Antonio: contextualización de un vestigio arquitectónico en el Distrito de Trinidad-Paraguay », *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 8, n° 2, 2020, p. 294-307 ; ZAMBETOGLIRIS Nelsys F. et ROCHIETTI Ana M., « Potencial arqueológico jesuítico en la estancia Buen Retiro (Departamento Paysandú, República Oriental del Uruguay) », *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, vol. 3, n° 4, 2022, p. 9-32.

<sup>3230</sup> ORLANDO Ludovic, *La conquête du cheval : une histoire génétique*, Paris : O. Jacob, 2023.

<sup>3231</sup> ROCHE Hélène et AL., « Animaux sauvages et animaux domestiques, des concepts indépassables ? », in BARATAY Éric (dir.), *L'animal désanthropisé : interroger et redéfinir les concepts*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2021, p. 79-92.

<sup>3232</sup> BAILEY Gauvin A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, Toronto : University of Toronto Press, 2001 ; BOLLINI Horacio, *Arte en las misiones jesuíticas: los espejos del mundo jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : Corregidor, 2007 ; LEVINTON Norberto, *Iconicidad jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : Las Cuarenta, 2018.

<sup>3233</sup> PERASSO José A., *Historia y arqueología del Pueblo de la Santísima Trinidad del Paraná*, Asunción : Litocolor, 1992 ; CARBONELL DE MASY Rafael et AL., *La Reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián: su historia, su economía y su arquitectura, 1633-1797*, Asunción : Fundación Paracuaria, 2003 ; CARBONELL DE MASY Rafael et LEVINTON Norberto, *Un Pueblo llamado Jesús*, Fundación Paracuaria, 2010.

(Yapeyú, La Cruz ou San Carlos) et le comparer avec un équivalent au Paraná, dans un contexte écologique et économique très différent (Nuestra Señora de Fe, Itapúa, Santa Rosa) serait probablement riche d'enseignements. Dans le même ordre d'idées, affiner encore l'analyse au niveau des quartiers et *parcialidades* donnerait l'opportunité de prendre en compte le problème aigu de la diversité ethnique interne aux missions, que nous avons été amenés à négliger<sup>3234</sup>. Or, certaines d'entre elles (comme Yapeyú) ont manifesté un degré important d'intégration de groupes pampéens dits « cavaliers », dont le rôle dans la genèse de la culture équestre missionnaire a probablement été très important, en particulier à l'occasion des affrontements armés avec les Portugais et les groupes insoumis, où la cavalerie a joué un rôle de premier plan. À l'inverse, dans les fronts pionniers (comme Jesús), l'enjeu de la conversion à l'équitation a sans doute été constamment réactualisé par l'intégration progressive de néophytes, de langue guarani ou gê, arrachés à leurs forêts. Du point de vue éthologique enfin, il est évident que le vécu des montures a différé du tout au tout suivant qu'elles étaient affectées au travail dans les *vaquerías* des plaines, à l'exploration sylvestre du Monday ou à la lutte contre les ennemis des Réductions, sous le feu des fusils et de l'artillerie. Remarquons enfin que la caste des chevaux de guerre, tout comme celle des *Santo rymba*, ces bêtes d'élite sélectionnées pour animer la liturgie, se prêteraient à une véritable prosopopée, dans la mesure où l'on sait qu'elles ont fait l'objet d'un élevage séparé et bien plus intensif.

Outre cet approfondissement de nos résultats, leur extension au-delà du cadre spatio-temporel de notre recherche initiale est nécessaire. En termes chronologiques, il s'agirait tout d'abord de mieux caractériser le « premier XVII<sup>e</sup> siècle » missionnaire d'un point de vue anthropo-zoologique (1609-1680), en élucidant sa dette supposée vis-à-vis du modèle de la Réduction de Juli, lié à la figure de Diego de Torres Bollo<sup>3235</sup>. Selon certaines études récentes, en effet, le projet pastoral paraguayen n'aurait pas été pensé comme l'importation d'un idéal andin mais bien, à l'inverse, comme un essai visant à ne pas reproduire les erreurs commises à Juli, où l'influence néfaste du monde colonial aurait perverti le programme d'élevage ovin des jésuites. Pour cette raison, les Pères du Paraguay auraient recherché un éloignement maximal face aux *encomenderos*, déclenchant involontairement la transition vers le système des *vaquerías* et donc vers une culture équestre qui n'était pas nécessaire dans l'*altiplano* pour suivre des moutons.

<sup>3234</sup> BRACCO Diego, *Charrúas, guenoas y guaraníes, interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*, Montevideo : Linardi y Risso, 2005 ; BAPTISTA Jean T., « A visibilidade étnica nos registros coloniais: missões guaranis ou missões indígenas? », in ALVAREZ KERN Arno et AL. (dir.), *Povos Indígenas: coleção História Geral do Rio Grande do Sul*, Passo Fundo : Meritos, 2009, vol. 5, p. 207-228 ; FREITAS DA SILVA André L., *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*, São Bernardo do Campo : Nhanduti, 2013 ; BRACCO Diego, « Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los Pueblos de Misiones », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 27, 2016, p. 199-212.

<sup>3235</sup> MEIKLEJOHN Norman, « Una experiencia de evangelización en los Andes: los jesuitas en Juli (Perú), siglos XVII-XVIII », *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica*, vol. 1, 1986, p. 109-191 ; COELLO DE LA ROSA Alexandre, « La Doctrina de Juli a debate (1575-1585) », *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 951-990 ; pour une lecture critique, cf. GONZÁLEZ Ricardo, « El Juli jesuítico. ¿Modelo misional o proyección historiográfica? », *IHS*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 85-100 ; p. 97-99.

En d'autres termes, l'équitation indienne ne faisait probablement pas partie du plan initial de Torres Bollo (qui ne la mentionne de fait jamais dans ses instructions), si bien que les premières décennies de fondation du district paraguayen se font à pied. Il y a toute une étude à mener sur la genèse de la monte dans les Réductions, en suivant le profil des Frères coadjuteurs envoyés auprès des Guarani, pour vérifier, par exemple, s'il y a parmi eux d'anciens soldats ou palefreniers ayant pu organiser la cavalerie ou enseigner la monte *a la jineta* et s'ils ont amené ou fait amener des manuels d'équitation.

En sens inverse, le fait que, durant l'âge d'or de l'étape 1680-1730, les missions aient été « dupliquées » chez les Chiquito des contreforts péruviens nous offrirait un bel observatoire du degré de flexibilité du paradigme pastoral jésuite. Nous savons en effet que de nombreux congréganistes guarani y ont été envoyés, avec du bétail bovin et équin, mais que les spécificités culturelles et écologiques locales n'ont pas permis à ce cheptel de prospérer. Des solutions originales, telles que le parcage de tortues à très grande échelle, ont alors été établies<sup>3236</sup>. La question des voies de communication entre ces deux « archipels » missionnaires très distants reste en outre posée, et il faudrait voir quel a été le rôle des chevaux, ou plus probablement des mules, dans les tentatives de création d'un chemin sécurisé. L'intérêt est que ces deux points de comparaison (Juli et Chiquitos) ont légué des écrits en langue indienne dont le lien avec le corpus guarani est avéré (l'imprimerie de Juli traduit déjà les *Flos sanctorum* en aymara et produit le même type d'usuels linguistiques qu'au Paraguay ; on conserve la traduction chiquitana de la *Diferencia* de Nieremberg, attribuée à Ignace Chomé, qui a pu l'écrire à partir du tirage guarani de 1705)<sup>3237</sup>. Comparer le lexique hippique guarani, aymara et chiquitano (à partir des ouvrages bilingues) pourrait offrir un test intéressant afin de déterminer si la caste équestre des Réductions du Paraguay existe ailleurs. À l'heure où Guillermo Wilde appelle à décloisonner les missions et à fonder une histoire connectée qui voit peu à peu le jour, il paraît logique et important d'accorder un intérêt particulier aux grands acteurs de ces connexions à longue distance, à savoir les équidés eux-mêmes<sup>3238</sup>.

<sup>3236</sup> La référence sur le sujet reste TOMICHÁ CHARUPÁ Roberto, *La primera evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 2000 ; en matière d'approches comparatives, nous n'avons pu identifier que CALEFFI Paula, *La Provincia jesuítica del Paraguay, guaraníes y chiquitos: un análisis comparativo*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de José Alcina Franch, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 1990.

<sup>3237</sup> CLAROS ARISPE, « Flora y fauna en el *Vocabulario de la lengua aimara* de Ludovico Bertonio », *art. cit.* ; OTHMER Cayo, « Noticia de algunos manuscritos jesuíticos de la lengua de los indios chiquitanos de Bolivia », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 7, 1938, p. 225-228.

<sup>3238</sup> WILDE Guillermo, « The Missions of Paraguay: Rise, Expansion, and Fall », in HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 73-101 ; p. 78-79 ; la piste à suivre a auparavant été ouverte par GREER Allan, « Towards a Comparative Study of Jesuit Missions and Indigenous Peoples in Seventeenth-century Canada and Paraguay », in WRIGHT Robin M. et VILAÇA Aparecida (dir.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americas*, Farnham : Ashgate, 2008, p. 21-32 ; voir aussi RADDING MURRIETA Cynthia, *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Durham : Duke University Press, 2005 ; ALVAREZ KERN Arno et JACKSON Robert H., *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*, Porto Alegre : Palier, 2006.

Enfin, concernant la valorisation des apports de notre recherche, l'équitation semble à nouveau constituer une piste privilégiée. Dans un Río de la Plata où la figure du *gaucho* relève du patrimoine national, problématiser la genèse de ces vachers métis à cheval à partir de la dissolution des Réductions susciterait à n'en pas douter un intérêt dépassant les cercles académiques. Dans l'état actuel de la recherche, il a en effet été postulé que la majorité des apostats fuyant les missions lors de leur déclin, à compter de 1767, ne sont pas retournés à la forêt mais se sont mêlés aux travailleurs des *estancias* créoles ou aux artisans des noyaux urbains<sup>3239</sup>. Or, comme vient de le mettre en avant la linguistique historique, il semble que l'espagnol des *gauchos*, forgé dans les anciennes *vaquerías* missionnaires de l'Uruguay, soit marqué par le guarani, notamment au niveau du lexique équestre<sup>3240</sup>. Suivre cette piste jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle nous permettrait peut-être de déterminer qui, parmi les anciens habitants des missions (l'élite des pasteurs-congréganistes à cheval ou bien le petit peuple prompt à l'apostasie et au bovicide ?), ont eu le plus tendance à rejoindre la masse des *gauchos*, dont diverses caractéristiques fameuses (tels le goût pour la viande de boeuf saignante ou le talent pour la musique) ne sont pas sans rappeler le portrait que les Pères ont pu dresser des Indiens chrétiens. Une histoire de l'animal en mission, susceptible d'intéresser le plus grand nombre, pourrait ainsi privilégier dans un premier temps le dossier fertile du « cheval guarani ».

Sur un plan plus strictement académique, deux possibilités s'offrent à nous afin de partager les données issues de notre travail et de contribuer à une meilleure prise en compte des relations anthropo-zoologiques dans l'histoire du district missionnaire. D'une part, il s'agirait de publier en libre accès numérique notre base lexicographique MYMBA, après en avoir revu l'interface et l'avoir complétée (notamment avec toutes les occurrences des zoonymes que nous avons relevées en dehors des dictionnaires). Cet outil devrait permettre à toute personne curieuse d'identifier les apparitions d'un animal donné dans le corpus en guarani jésuite et de mener une recherche rapide dans la cinquantaine de textes et les milliers de pages que nous avons dû dépouiller, et dont l'étude que nous avons proposée ne représente qu'une première exploration limitée.

<sup>3239</sup> MAEDER Ernesto J.A., *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*, Madrid : Mapfre, 1992<sup>2014</sup> ; POENITZ Alfredo et POENITZ Edgar, *Misiones, Provincia guaraníca: defensa y disolución (1768-1830)*, Posadas : Universidad Nacional de Misiones, 1993 ; PADRÓN FAVRE Óscar, *Ocaso de un pueblo indio: historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*, Montevideo : Fin de Siglo, 1996 ; SARREAL Julia, « Disorder, Wild Cattle, and a New Role for the Missions: The Banda Oriental, 1776–1786 », *The Americas*, vol. 67, n° 4, 2011, p. 517-545. La question a été posée frontalement et dès 2003 par WILDE Guillermo, « “Guaraníes, “gauchos” e “indios infieles” en el proceso de disgregación de las antiguas Doctrinas jesuíticas del Paraguay », *Suplemento Antropológico*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 73-130.

<sup>3240</sup> LAMAS Mónica, *El léxico del caballo en el Río de la Plata del siglo XIX y principios del XX: una aportación al léxico hispánico*, Thèse de doctorat en Linguistique sous la co-direction de José Ignacio Pérez Pascual et de Rosalía Cotel García, La Corogne : Universidade da Coruña, 2019 ; à croiser avec BENITEZ ALMEIDA Maria L., *A hispanização do guarani em manuscritos das Reduções jesuíticas no período entre 1768 e 1831*, Thèse de doctorat en Linguistique sous la co-direction de Cléo Vilson Altenhofen et de Leonardo Cerno, Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2022 ; un croisement avec l'ethnographie peut également s'avérer riche d'enseignements, par exemple via LIMA Daniel V., « Cada doma é um livro »: a relação entre humanos e cavalos na Pampa sul-rio-grandense, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Flávia Maria Silva Rieth, Pelotas : Universidade Federal de Pelotas, 2015.



Nous participerons ainsi des recommandations de la science ouverte, relatives au partage des données elles-mêmes, mais aussi des protocoles leur ayant donné forme. D'autre part, l'édition critique des deux imprimés du cacique Nicolás Yapuguay et du manuscrit de son contemporain, le cacique Vázquez, représente une tâche immense mais urgente. La difficulté d'accès aux écrits du premier et l'absence d'identification du second contribuent en effet à prolonger l'image fautive d'une passivité voire d'une servilité intellectuelle des Guaraní vis-à-vis des ignatiens, que le contenu de ces trois livres contredit régulièrement. Donner à connaître la singularité de leurs plumes, en privilégiant par exemple la publication de leurs *exempla* animaliers, permettrait peut-être d'inverser cette tendance. Des initiatives similaires, réalisées à propos du quechua, du nahuatl et du maya, ont prouvé l'intérêt de ce type d'écrits<sup>3241</sup>. Après tout, les iguanes de don Nicolás et les moutons du cacique Vázquez constituent eux-aussi d'excellents ambassadeurs des « 30 Réductions » et de tous les êtres qui ont participé à leur histoire.

---

<sup>3241</sup> DEHOUE (dir.), *Rudingero el borracho*, *op. cit.* ; TAYLOR (dir.), *Sermones y ejemplos*, *op. cit.* ; CHRISTENSEN (dir.), *Translated Christianities*, *op. cit.*



**4.**  
**BIBLIOGRAPHIE**



## 4.1. SOURCES PRIMAIRES

- ACOSTA José de et ATIENZA Juan de (dir.), *Confesionario para los curas de indios*, Lima : A. Ricardo, 1585.
- ALPHONSE XI et ARGOTE DE MOLINA Gonzalo, *Libro de la montería*, Séville : A. Pescioni, 1582.
- ANCHIETA José de, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, Lisbonne : P. Craesbeeck, 1595.
- ANDRADE Alonso de, *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al Cielo*, Barcelone : J. López, 1648<sup>1684</sup>.
- Ibero-Amerikanisches Institut de Berlin, N-0187, Cote: ms. Arg fm1, ANONYME, La botánica médica de misiones 1795: con los nombres de las plantas en castellano, guaraní y tupí, s.l., 1795.
- Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.46, ANONYME, Vocabulario de todos los verbos usados en la lengua guaraní, con las partículas al fin, s.l., 1729.
- Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. S/2292, ANONYME, Pohã ñana, s.l., 1725.
- Wellcome Library de Londres, Cote: ms. YHSA.43, ANONYME, Pohã ñana, s.l., 1725.
- ANONYME, *Un ritual bilingüe en las Reducciones del Paraguay: el Manual de Loreto (1721)*, PALOMERA SERREINAT Lluís (éd.), MELIÀ Bartomeu (trad.), Cochabamba : Verbo Divino, 1721<sup>2001</sup>.
- ANONYME, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, Loreto : s.e., 1721.
- Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Cote: ms. BN.91, ANONYME, Kuatia imomokoïnda tekove pahava rehe porombo'eha kunumbusu reta upe, s.l., 1715.
- Institut Universitaire de France de Paris, Cote: ms. 223, ANONYME, Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes, s.l., 1714.
- John Carter Brown Library de Providence, Cote: ms. CODEX.IND.45, ANONYME, Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes, s.l., 1713.
- ANONYME, *Guarinihápe tekokue - 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*, CERNO Leonardo et AL. (éd.), Kiel : Westensee Verlag, 1705<sup>2015</sup>.
- Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.4.41, ANONYME, Frases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní, San Francisco Javier, 1687.
- Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo de Luján, Cote: ms. 91.873.241, ANONYME, Frases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní, San Francisco Javier, 1687.
- Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, Cote: ms. 3096, ANONYME, Frases y oraciones en guaraní, s.l., 1687.
- Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala IX, Cote: ms. 18.07.07, ANONYME, Padrón de indios del pueblo de Santa María, Uruguay, Santa María la Mayor, 1677.
- Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala IX, Cote: ms. 45.05.11, ANONYME, Empadronamiento de Santa María la Mayor, Santa María la Mayor, 1657.
- Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo de Luján, Cote: ms. 91.873.241, ANONYME, Diálogos en guaraní, s.l., s.d.
- State Library of Pennsylvania de Harrisburg, Cote: ms. Coll. 700, Item 2156, ANONYME, Diálogos en guaraní, s.l., s.d.
- Biblioteca Brasileira Mindlin de São Paulo, Cote: Acervo digital, ANONYME, Ordo baptismi parvulorum, s.l., s.d.
- Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 13, ANONYME, Mba'e rehe ñande mbo'e, s.l., s.d.
- Hispanic Society de New York, Cote: ms. HC 311/14181a, ANONYME, Kuatia porombo'e marangatu kunumbusu reta upe ikuave'ëmby ijepy'a mongeta aguyjei haguã, s.l., s.d.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.2.27, ANONYME, Confesionario en guaraní, s.l., s.d.

ANONYME, « Memoria para las generaciones venideras, de los indios misioneros del Pueblo de Yapeyú », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, s.d.<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 546-549.

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo de Madrid, 3R-290-2, ANONYME, Notas al Catecismo en castellano y guaraní que ha dado a luz sin ser su autor el Reverendo Padre provincial de San Francisco de Buenos Aires fray José Bernal, s.l., s.d.

British Library de Londres, Cote: ms. EG.2431, ANONYME, Sermons on Saints Days, s.l., s.d.

Biblioteca Nacional de Lima, Cote: ms. 200.00.22.562, ANONYME, Domínicas y sermonario en guaraní, s.l., s.d.

Bibliothèque Nationale de France de Paris, Cote: ms. Américain 35, ANONYME, Homélies et instructions religieuses en langue guaraní, s.l., s.d.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, Breve introducción para aprender la lengua guaraní, s.l., s.d.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, Catecismo que se reza en la Iglesia, s.l., s.d.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.3.5., ARAGONA Alonso de, Confesionario, s.l., s.d.

British Museum de Londres, Cote: ms. ADD.26.262, BANDINI Simón et AL., Catecismos varios y exposiciones de la doctrina cristiana en lengua guaraní, San Nicolás, 1716.

BARCO CENTENERA Martín del, *Argentina y Conquista del Río de la Plata*, Lisbonne : P. Craesbeeck, 1602.

BARZANA Alonso de, « Carta del Padre Alonso de Barzana al Padre Juan Sebastián, Provincial del Perú », in EGAÑA Antonio de (dir.), *Monumenta peruana*, Rome : AHSI, 1594, vol. 5, p. 568-591.

BERNAL José, *Catecismo, doctrina cristiana en guaraní y castellano para el uso de los curas doctrineros*, Buenos Aires : Real Imprenta de los Niños expósitos, 1800.

Real Biblioteca de Madrid, Cote: ms. II.2919, BERNAL José, Catecismo en guaraní y castellano compuesto por el Padre fray José Bernal, Corrientes, 1789.

BOLAÑOS Luis de, « Catecismo que el concilio limense mandó se hiciese para los niños », in RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás (dir.), *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del P. Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, Santa María la Mayor : s.e., 1724, p. III.1-5.

BOLAÑOS Luis de, « Catecismo breve y cotidiano en lengua guaraní », in ORÉ Luis J. de (dir.), *Rituale seu manuale peruanum*, Naples : I. I. Carlinum & C. Vitalem, 1607, p. 408-412.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.8.15, BOLAÑOS Luis de et CABEX Pedro de la, Testimonio del catecismo y oraciones de la lengua guaraní del Paraguay, Asunción, 1655.

BORGES Jorge L. et GUERRERO Margarita, *Manual de zoología fantástica*, Mexico : FCE, 1957.

BRABO Francisco J. (dir.), *Inventarios de los bienes ballados a la expulsión de los jesuitas*, Madrid : M. Rivadeneyra, 1767<sup>1872</sup>.

Archivo General de Simancas, Cote: ms. Estado 7426, CABILDO DE SAN JUAN, Carta que el corregidor, cabildo y caciques del Pueblo de San Juan han escrito a su Padre cura y éste la envía al Padre comisario Luis Altamirano, porque así lo piden los indios, San Juan, 1752.

Archivo Nacional de Asunción, ms. leg. 120, CABILDO DE SAN MIGUEL, Carta del Pueblo de San Miguel al gobernador en Buenos Aires, San Miguel, 1753.

CARDIEL [DARCELI] José [José], *Compendio de la historia del Paraguay*, SANTAMARÍA Daniel (éd.), Buenos Aires : FECIC, 1780<sup>1984</sup>.

CARDIEL José, « Costumbres de los guaraníes », HERNÁNDEZ Pablo (trad.), in MURIEL Domingo (dir.), *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767: obra latina*, Madrid : V. Suárez, 1779<sup>1918</sup>, p. 463-648.

- CARDIEL José, *Las misiones del Paraguay*, SÁINZ OLLERO Héctor (éd.), Madrid : Dastin, 1771<sup>2002</sup>.
- CARDIEL José, *Declaración de la verdad*, HERNÁNDEZ Pablo (éd.), Buenos Aires : Juan Alsina, 1758<sup>1900</sup>.
- CARDIEL José, *José Cardiel y su Carta-relación*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Librería del Plata, 1747<sup>1953</sup>.
- Real Academia de la Historia, Cote: ms. 9-2271, CARDIEL José, Breve relación de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, Buenos Aires, 1731.
- CARDIM Fernão, *Mœurs et coutumes des Indiens du Brésil (1584)*, THOMAS Jérôme (éd.), Paris : Chandeigne, 1584<sup>2021</sup>.
- CASADO Lorenzo, *Relación exacta de la Provincia del Paraguay*, PAGE Carlos A. (éd.), Córdoba : Báez, 1770<sup>2019</sup>.
- CATTANEO Gaetano, « Lettres du Père Gaétan Cattaneo », ANONYME (trad.), in MURATORI Lodovico A. (dir.), *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, Paris : Bordelet, 1729<sup>1754</sup>, p. 283-389.
- CHARLEVOIX Pierre F.X., *Histoire du Paraguay*, Paris : David, Desaint et Durand, 1757, 6 vol.
- CHOMÉ Ignace, « Lettre du Père Ignace Chomé, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Vanthiennen, de la même Compagnie », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1735<sup>1819</sup>, p. 180-204.
- CHRISTENSEN Mark Z. (dir.), *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, University Park : Pennsylvania State University Press, 2014.
- CICÉRON, *Rbétorique à Herennius*, ACHARD Guy (trad.), Paris : Belles Lettres, 1989.
- COLMAN [ROSICRÁN] Narciso R., *Nuestros Antepasados: Ñande Ypykuéra, versión castellana del mismo autor, poema guaraní etnogenético y mitológico*, San Lorenzo : Sociedad Científica del Paraguay, 1929<sup>1937</sup>.
- Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: De Angelis, ms. 508 (24) DOC. 637, COMPAGNIE DE JÉSUS, Información y certificación acerca de varios puntos pertenecientes a los indios guaraní, Candelaria, 1735.
- Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: De Angelis, ms. 508 (23) DOC. 590, COMPAGNIE DE JÉSUS, Información jurídica del derecho que tienen los indios guaraníes a las Vaquerías del Uruguay y del Mar, s.l., 1722.
- Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 6976, COMPAGNIE DE JÉSUS, Cartas de los Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús sobre las misiones del Paraguay, s.l., 1754.1623.
- COMPAGNIE DE JÉSUS, *Ratio Studiorum : plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, JULIA Dominique (éd.), Paris : Belin, 1599<sup>1997</sup>.
- Archivo General de la Nación de Buenos Aires, Sala VII, Biblioteca Nacional, Cote: Leg. 140, COMPAGNIE DE JÉSUS, Preceptos de nuestros Padres generales y provinciales, que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones, s.l., s.d.
- Biblioteca San Estanislao de Salamanca, Cote: ms. Paraguay FA MANS C4, COMPAGNIE DE JÉSUS, Órdenes para todas las Reducciones revistas por Nuestro Padre general y confirmadas por Su Majestad, s.d.
- CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 7, Do Tratado de Madri à conquista dos sete Povos: 1750-1802*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1750<sup>1969</sup>.
- CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 6, Antecedentes do Tratado de Madri, jesuítas e bandeirantes no Paraguai: 1703-1751*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1703<sup>1955</sup>.
- CORTESÃO Jaime (dir.), « Respuesta que dieron los indios a las Reales Provisiones », in *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuítas e bandeirantes no Guaira: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1630<sup>1951-1952</sup>, p. 352-361.
- CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 3, Jesuítas e bandeirantes no Tape: 1615-1641*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1615<sup>1969</sup>.
- CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 2, Jesuítas e bandeirantes no Itatim: 1596-1760*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1596<sup>1951-1952</sup>.

CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuítas e bandeirantes no Guaira: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1594<sup>1951-1952</sup>.

COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, NOYDENS Benito R. et RIQUER Martín de (éd.), Barcelone : Alta Fulla, 1611<sup>2003</sup>.

COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid : L. Sánchez, 1611.

DEHOUE Danièle (dir.), *Rudingero el borracho y otros exempla medievales del México virreinal*, Mexico : CIESAS - Porrúa, 2000.

Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: ms. I.16.2.19, DEL TECHO Nicolás, História do Paraguai em guarani, ANONYME (trad.), San Carlos, 1756.

DEL TECHO Nicolás, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Madrid : A. de Uribe, 1673<sup>1897</sup>, 5 vol.

Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 5931, DEL TECHO Nicolás, Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu, s.l., s.d.

DÍAZ DE GUZMÁN Ruy, *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las Provincias del Río de la Plata*, DE ANGELIS Pedro (éd.), Buenos Aires : La Revista, 1612<sup>1834</sup>, vol. 1.

DOBRIZHOFFER Martín, *An Account of the Abipones*, COLERIDGE Sarah (trad.), Londres : J. Murray, 1784<sup>1822</sup>, 3 vol.

DONVIDAS Tomás, « Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial Padre Tomás Donvidas y aprobado por el General Padre Tirso », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1689<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 592-598.

DURÁN Nicolás, « Ordenaciones del Padre Nicolás Durán, tercer Provincial del Paraguay », in PASTELLS Pablo et MATEOS Francisco (dir.), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : CSIC, 1623<sup>1912-1949</sup>, vol. 1, p. 391-394.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (dir.), *La Bible de Jérusalem*, Paris : Desclée de Brouwer, 1973<sup>1975</sup>.

ESCANDÓN Juan de, *Juan de Escandón y su Carta a Burriel*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Theoria, 1760<sup>1965</sup>.

ESCOBAR Ticio et BARREIRO SAGUIER Rubén (dir.), *Baroque du Paraguay*, Paris : Musée-galerie de la SEITA, 1996.

ESCOBAR Ticio et MELIÀ Bartomeu (dir.), *Le bois des missions : sculptures baroques du Paraguay*, Sarrebourg : Musée du Pays de Sarrebourg, 2007.

FERNÁNDEZ Juan P. et BANDIERA Domingo, *Neuer Welt-Bot*, EDSCHLAGER Christian (trad.), Vienne : P. Straub, 1726<sup>1733</sup>.

Real Academia de la Historia de Madrid, Cote: sig. 9-3687/56, FERRUFINO Juan B., Cosas del Paraguay traídas por el Padre Ferrufino, Procurador de aquella Provincia, Córdoba, 1633.

FERRUFINO Juan B., *Relación del martirio de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez, Juan del Castillo de la Compañía de Jesús*, Madrid : Imprenta del Reino, 1629.

GARRIGA Antonio, *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida*, Loreto : s.e., 1713.

GONZÁLEZ DE SANTALLA Tirso et TAMBURINI Miguel Á., « Las cartas de los Generales Tirso González y Miguel Ángel Tamburini para la Provincia del Paraguay », *IHS*, vol. 1, n° 1, 2013, p. 248-321.

GONZÁLEZ Silvestre et CARDIEL José, « Las Vaquerías del Mar », in CAMPAL Esteban (dir.), *Enciclopedia Uruguaya*, Montevideo : ARCA, 1705<sup>1968</sup>, vol. 5.

GUEVARA José, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, DE ANGELIS Pedro (éd.), Buenos Aires : Imprenta del Estado, 1764<sup>1836</sup>.

HERVÁS Y PANDURO Lorenzo, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Lenguas y naciones americanas*, Madrid : Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800, vol. 1.

IBÁÑEZ DE ECHÁVARRI Bernardo, *Reino jesuítico del Paraguay, por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto*, Madrid : Imprenta Real de la Gazeta, 1770.



- INSURRALDE José, *Ára poru aguyjeiháva: koniko, kuatia porombo'eha marangatu*, ESCANDÓN Juan de (éd.), Madrid : J. Ibarra, 1759, 2 vol.
- JARQUE Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pampelune : J. Micón, 1687.
- JARQUE Francisco, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, VINDEL Pedro (éd.), Madrid : V. Suárez, 1662<sup>1900</sup>.
- KNIVET Anthony, « The Admirable Adventures and Strange Fortunes of Master Anthony Knivet, Which Went with Master Thomas Cavendish in His Second Voyage to the South Seas », in PURCHAS Samuel (dir.), *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, Londres : W. Stansby, 1599<sup>1625-1626</sup>, vol. 4, p. 1201-1232.
- LABBÉ Joseph, « Lettre du Père Labbé, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Labbé, de la même Compagnie », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1712<sup>1819</sup>, p. 100-111.
- LACOMBE Robert (dir.), « Trois documents français du début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les jésuites du Paraguay », *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, vol. 42, n° 1, 1964, p. 27-73.
- LEONHARDT Carlos (dir.), *Cartas anuas de la antigua Provincia jesuítica de la Compañía de Jesús: 1609-1614. 1615-1637*, Buenos Aires : IIIH, 1609<sup>1927-1929</sup>, 2 vol.
- LÉRY Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Paris : A. Chuppin, 1578.
- LOZANO Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : Viuda de M. Fernández, 1754, 2 vol.
- LOZANO Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, LAMAS Andrés (éd.), Buenos Aires : Imprenta Popular, 1745<sup>1873-75</sup>, 5 vol.
- LOZANO Pedro, *Descripción corográfica del terreno, ríos, árboles y animales de las dilatadísimas Provincias del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba : J. Santos Balbás, 1733.
- MAEDER Ernesto J.A. (dir.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1641 a 1643*, Resistencia : IIGHI, 1641<sup>1996</sup>.
- MAJOR Jean, *Magnum speculum exemplorum*, Cologne : Officina Friessemiana, 1603<sup>1718</sup>.
- MALAXECHEVERRÍA Ignacio (dir.), *Bestiario medieval*, Madrid : Siruela, 1985<sup>1996</sup>.
- MIRANDA Francisco J., *Francisco J. Miranda y su Sinopsis*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Theoria, 1792<sup>1963</sup>.
- MÜHN Juan (dir.), *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*, Buenos Aires : Huarpes, 1946.
- MURATORI Lodovico A., *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, ANONYME (trad.), Paris : Bordelet, 1743<sup>1754</sup>.
- MURIEL Domingo, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767: obra latina*, HERNÁNDEZ Pablo (trad.), Madrid : V. Suárez, 1779<sup>1918</sup>.
- NADAL Jerónimo et AL., *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, Anvers : M. Nutius, 1593<sup>1595</sup>.
- NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, SERRANO José et AL. (trad.), s.l. : s.e., 1640<sup>1705</sup>.
- NIEREMBERG Juan E., *Práctica del catecismo romano y doctrina cristiana*, Madrid : D. Díaz de la Carrera, 1640.
- NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, Anvers : J. Verdussen, 1640<sup>1684</sup>.
- NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno, crisol de desengaños*, Madrid : M. de Quiñones, 1640.
- NIEREMBERG Juan E., *Historia naturae maxime peregrinae*, Anvers : Ex Officina Plantiniana, 1635.
- NIEREMBERG Juan E., *Curiosa y oculta filosofía: primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza*, Madrid : Imprenta del Reino, 1630<sup>1649</sup>.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA Álvaro, « Comentarios », *Revista del Instituto Paraguayo*, vol. 4, n° 33-35, 1902 [1555], p. 1-143.

Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: Paraq. 14. doc. 4, OLIVER Jaime, Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní, Rome, ca.1768.

OROSZ Ladislao, « Memoria sobre la Provincia jesuítica del Paraguay », in SZABÓ Ladislao (dir.), *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas: 1729-1767*, Buenos Aires : FECIC, 1768<sup>1984</sup>, p. 147-190.

PAUCKE Florián, *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*, WERNICKE Edmundo (éd.), Córdoba : Nuevo Siglo, 1778<sup>1999</sup>, 3 vol.

PAULMIER DE GONNEVILLE Binot, *Campagne du navire « l'Espoir », de Honfleur, 1503-1505 : relation authentique du voyage*, Genève : Slatkine Reprints, 1505<sup>1971</sup>.

PEÑA MONTENEGRO Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*, Anvers : J.B. Verdussen, 1668<sup>1726</sup>.

PERAMÁS José M., *Platón y los guaraníes*, FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ Francisco (éd.), MELIÀ Bartomeu (trad.), Asunción : CEPAG, 1793<sup>2004</sup>.

Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: ms. Paraq. 21, PERAMÁS José M., *Annus patiens*, s.l., 1768.

PEREIRA Gómez, *Gómez Pereira's Antoniana Margarita: A Work on Natural Philosophy, Medicine and Theology*, GARCÍA VALVERDE José M. (éd.), Leyde - Boston : Brill, 1554<sup>2019</sup>.

PÉREZ BOCANEGRA Juan, *Ritual formulario e institución de curas*, Lima : J. de Contreras, 1631.

PIANA Josefina et CANSANELLO Pablo (dir.), *Memoriales de la Provincia jesuítica del Paraguay (siglos XVII-XVIII)*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 1615<sup>2015</sup>.

PIGAFETTA Antonio, *Primo viaggio intorno al globo*, LAMO DE ESPINOSA Emilio (éd.), Madrid : Elcano Royal Institute, 1522<sup>2016</sup>.

PINPIN Tomás, *Librong pagaaralan nang manga Tagalog nang uicang Castila*, Manille : T. Pinpin, 1610.

Biblioteca del Museo Mitre de Buenos Aires, Cote: ms. 14.1.14, PRETOVIO Blas, *Compendio de los vocablos más usados de la lengua española y guaraní*, s.l., 1729.

Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 60, PRETOVIO Blas, *Vocabulario de la lengua guaraní*, s.l., 1728.

Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, Cote: ms. 3092, PRETOVIO Blas, *Partículas de la lengua guaraní*, s.l., 1697.

Biblioteca Universitaria de Grenade, Cote: ms. CA.38, PRETOVIO Blas, *Arte de la lengua guaraní*, s.l., 1696.

QUERBEUF Yves M.M.T. de, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, 1819.

RAMÍREZ Luis, « Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): orígenes de lo “real maravilloso” en el Cono Sur. Edición, introducción y notas », *Lemir*, 2007 [1528], p. 1-63.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades: 1726-1739*, Madrid, Espagne : JdeJ, 1726<sup>2013</sup>, 6 vol.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid : F. del Hierro, 1726, 6 vol.

RESTIVO Pablo, *Arte de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor : s.e., 1724.

RESTIVO Pablo, *Vocabulario de la lengua guaraní*, Santa María la Mayor : s.e., 1722.

RESTIVO Pablo, *Breve noticia de la lengua guaraní sacada del Arte y escritos de los Padres Ruiç de Montoya y Simón Bandini de la Compañía de Jesús para los Padres y Hermanos de la misma Compañía, en las misiones del Paraguay*, SEYBOLD Christian F. (éd.), Stuttgart : G. Kohlhammer, 1718<sup>1890</sup>.

RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, FURLONG Guillermo (éd.), Buenos Aires : Guaranía, 1727<sup>1953</sup>.

RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, San Francisco Javier : s.e., 1727.

- RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del Padre Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, Santa María la Mayor : s.e., 1724.
- Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 12, RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del Padre Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, s.l., s.d.
- RIVADENEIRA Pedro de, *Flos sanctorum*, Madrid : L. Sánchez, 1599, 3 vol.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, « Manuscrito guaraní sobre a primitiva catechese dos índios das missões », *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 6, 1879 [1737], p. 91-366.
- Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Cote: ms. I.15.1.18-15.2.11, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Ava reta ikaraieÿva'ekue Tupã upe ñemboaguyjeiukahague*, ANONYME (trad.), Santa Ana et San Borja, 1754.
- Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, Cote: ms. Berol. Amer. 60, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Ava reta ikaraieÿva'ekue Tupã upe ñemboaguyjeiukahague*, ANONYME (trad.), San Borja, 1737.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu (éd.), Lima - Asunción : CAAAP - CEPAG, 1651<sup>1996</sup>.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid : J. Sánchez, 1640.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid : D. Díaz de la Carrera, 1640.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*, Madrid : Imprenta del Reino, 1639.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, 4 vol.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid : J. Sánchez, 1639.
- RUIZ DE MONTOYA Antonio, « Carta annua del Guayrá por el Padre Antonio Ruiz, del año 1628 », in CORTESÃO Jaime (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 1, Jesuítas e bandeirantes no Guaira: 1594-1640*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1628<sup>1951-1952</sup>, p. 259-298.
- Biblioteca Brasileira Mindlin de São Paulo, Cote: Acervo digital, RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, s.l., s.d.
- SALINAS María L. et AL. (dir.), *Cartas annuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1650-1652 y 1652-1654*, Resistencia : IIGHI, 1650.
- SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas annuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*, Asunción : CEADUC, 1714<sup>2017</sup>.
- SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas annuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700*, Asunción : CEADUC, 1681<sup>2015</sup>.
- SALINAS María L. et FOLKENAND Julio (dir.), *Cartas annuas de la Provincia jesuítica del Paraguay: 1658-1660 y 1659-1662*, Resistencia : IIGHI, 1658<sup>2010</sup>.
- SÁNCHEZ LABRADOR José, *Los anfibios y reptiles de El Paraguay natural ilustrado de José Sánchez Labrador (Rávena, 1776)*, WILDE Guillermo et LAVILLA Esteban (éd.), Tucumán : Fundación M. Lillo, 1776<sup>2020</sup>.
- Lilly Library de Bloomington, Cote: Latin American mss. Paraguay, 1640-1862, SÁNCHEZ LABRADOR José, *Paraguay católico, harmonioso Entable de las misiones de los indios guaraníes*, s.l., 1772.
- Archivum Romanum Societatis Iesu de la Cité du Vatican, Cote: Paraq. 16-19, SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay natural*, Ravenne, 1771.
- SÁNCHEZ LABRADOR José, *Peces y aves del Paraguay natural ilustrado, 1767*, CASTEX Mariano N. (éd.), La Plata : ProBiota, 1767<sup>2013</sup>.
- SCHMIDEL Ulrich, *Voyage curieux au Río de la Plata : 1534-1554*, TERNAUX-COMPANS Henri (éd.), Thizy : Utz, 1567<sup>1998</sup>.
- SEPP Antonio von, « Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los Pueblos », *Pesquisas do Instituto Anchietano*, vol. 2, 1958 [1732], p. 35-54.

Bibliothèque Universitaire de Munich, Cote: ms. 275, SEPP Antonio von, *Geschichte von Paraguay: Fünfter Teil*, San Francisco Javier, 1710.

SEPP Antonio von, *Kontinuation oder Fortsetzung der Beschreibung*, Ingolstadt : A. de la Haye, 1709<sup>1710</sup>.

SEPP Antonio von, *Los relatos del viaje y de la misión entre los guaraníes*, HOFFMANN Werner (éd.), Asunción : Parroquia San Rafael, 1696<sup>2003</sup>.

SEPP Antonio von, « An Account of a Voyage from Spain to Paraguay », in *A Collection of Voyages and Travels*, Londres : M. Churchill, 1696<sup>1746</sup>, vol. 5, p. 669-695.

SEPP Antonio von, « Lettre du Père Sepp, missionnaire de la Compagnie de Jésus, au Père Stinglheim, Provincial de la même Compagnie dans la Province de la Haute-Allemagne », in QUERBEUF Yves M.M.T. de (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Tome 5, Mémoires d'Amérique*, Lyon : Cabin et Vernarel, s.d.<sup>1819</sup>, p. 476-491.

SOLANO Francisco de (dir.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica: 1492-1800*, Madrid : CSIC, 1492<sup>1992</sup>.

STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, TERNAUX-COMPANS Henri (éd.), Paris : Métailié, 1557<sup>2005</sup>.

TAYLOR Gerald (dir.), *Sermones y ejemplos: antología bilingüe castellano-quechua, siglo XVII*, Lima : IFEA, 2002.

Biblioteca Nacional de Madrid, Cote: ms. 3039, TOLLER William, *The History of a Voyage to the River of Plate and Buenos Aires*, from England, s.l., 1715.

TORRES BOLLO Diego de, « Segunda instrucción del Padre Torres para todos los misioneros del Guairá, Paraná y Guaykurúes », in HERNÁNDEZ Pablo (dir.), *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1610<sup>1913</sup>, vol. 1, p. 585-589.

VARGAS MACHUCA Bernardo de, *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid : P. Madrigal, 1599.

VASCONCELLOS Simão de, *Vida do venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, taumaturgo do Novo Mundo*, Lisbonne : J. da Costa, 1672.

VÁZQUEZ Dionisio, *Martirologio romano*, Valladolid : D. Fernández de Córdoba, 1586.

VESPUCCI Amerigo, *The First Four Voyages of Amerigo Vespucci*, ANONYME (éd.), Londres : B. Quaritch, 1505<sup>1893</sup>.

VIANNA Hélio (dir.), *Manuscritos da coleção de Angelis. 4, Jesuítas e bandeirantes no Uruguai: 1611-1758*, Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1611<sup>1970</sup>.

## 4.2. SOURCES SECONDAIRES

ABAD LICERAS José M. et GARCÍA RUBIO Juan M., « Un proceso penal por bestialismo en el siglo XVII: el caso del ciudadano francés Juan de la Liset en la Villa de Yunquera de Henares (Guadalajara) », *Boletín Jurídico de la Universidad Europea de Madrid*, vol. 2, 1999, p. 1-18.

ABSALON Patrick et CANARD Frédéric, *Les dragons : des monstres au pays des hommes*, Paris : Gallimard, 2006.

ACKERSON-ADDOR Suzanne, « Paper at the Jesuit Missions of South America », *Paper History*, vol. 113, n° 1, 2009, p. 12-18.

ACOSTA Alejandro et AL., « Archaeological Hunting Patterns of Amazonian Horticulturists: The Guarani Example », *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 29, n° 6, 2019, p. 999-1012.

ACOSTA Alejandro et AL., « Primer registro de perro doméstico prehispánico (canis familiaris) entre los grupos cazadores recolectores del humedal del Paraná inferior (Argentina) », *Antípoda*, vol. 13, 2011, p. 175-199.

AFFANI Flavia M., « La recepción del tema de la Resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas », in CENTRO ARGENTINO DE INVESTIGADORES DE LAS ARTES (dir.), *Arte y Recepción: VII Jornadas de Teoría e Historia de los Artes*, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 141-151.

- AGNEL Émile, *Curiosités judiciaires et historiques du Moyen Âge : procès contre les animaux*, Paris : J.B. Dumoulin, 1858.
- AGUILAR MORENO Manuel, « The Indio Ladino as a Cultural Mediator in the Colonial Society », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 33, 2002, p. 149-184.
- AGULHON Maurice, « Le sang des bêtes : le problème de la protection des animaux en France au XIX<sup>ème</sup> siècle », *Romantisme*, vol. 11, n° 31, 1981, p. 81-110.
- AHLERT Jacqueline, *Estátuas andarilhas: as miniaturas na imaginária missioneira*, São Paulo : Pimenta Cultural, 2020.
- AIMINO Matías, « Lenguajes, taxonomías e ilustraciones en la obra del naturalista jesuita Florián Paucke », *Bibliographica Americana*, vol. 15, 2019, p. 86-98.
- ALBEROLA ROMÁ Armando, « Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756 », *Revista de Historia Moderna*, vol. 21, 2003, p. 383-410.
- ALBERT Jean-Pierre, « Les animaux, les hommes et l'Alliance : une lecture anthropologique de quelques textes bibliques », *L'Homme*, vol. 189, 2009, p. 81-114.
- ALBERT-LLORCA Marlène, « Les “servantes du Seigneur” : l'abeille et ses oeuvres », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, vol. 10, 1988, p. 23-36.
- ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « “Nada esconderás, todo lo revelarás.” Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, 2023, p. 277-332.
- ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « De neófitos, amancebados y fornicarios: los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos », *Korpus 21*, vol. 3, n° 7, 2023, p. 17-34.
- ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « Ventanas al tormento: los *exempla* medievales en el arte para la evangelización », in VELÁSQUEZ GARCÍA Erik (dir.), *Estética del mal: conceptos y representaciones*, Mexico : UNAM, 2013, p. 521-537.
- ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « El dragón y la mazacóatl: criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, 2005, p. 383-422.
- ALCÁNTARA ROJAS Berenice, « Fragmentos de una evangelización negada: un ejemplo en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuahuetzia », *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 73, 1998, p. 69-85.
- ALEXANDRE-BIDON Danièle, « “Une vie de chien” : images de la vie quotidienne des canidés au Moyen Âge », *Fasciculi Archaeologiae Historiae*, vol. 18, 2006, p. 35-54.
- ALFANI Guido et AL. (dir.), *Baptiser : pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009.
- ALLAN Keith, « Classifiers », *Language*, vol. 53, n° 2, 1977, p. 285-311.
- ALLARD Olivier, « De l'os, de l'ennemi et du divin : réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, n° 89-2, 2003, p. 149-169.
- ALLEN Glover M., « Dogs of the American Aborigines », *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology*, vol. 63, n° 9, 1920, p. 429-517.
- ALLIATTI JOAQUIM Mariana, « “Bastaba esta general insinuación de la utilidad, que saca la Medicina de los Insectos, para apreciarlos [...]”: um estudo das virtudes terapêuticas de insetos na obra *Paraguay Natural*, do Padre jesuíta José Sánchez Labrador », *Revista Latino-Americana de História*, vol. 3, n° 12, 2014, p. 70-84.
- ALONSO Iciar et BAIGORRI Jesús, « Lenguas indígenas y mediación lingüística en las Reducciones jesuíticas del Paraguay (s.XVII) », *52º Congreso Internacional de Americanistas*, 2006, p. 1-21.
- ÁLVAREZ GILA Óscar et AL. (dir.), *Devoción, paisanaje e identidad: las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XIX)*, Bilbao : Universidad del País Vasco, 2014.
- ALVAREZ KERN Arno, *Arqueologia histórica missioneira*, Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998.

ALVAREZ KERN Arno et JACKSON Robert H., *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*, Porto Alegre : Palier, 2006.

ALVERNY Marie-Thérèse d', « Les traductions à deux interprètes : d'arabe en langue vernaculaire et de la langue vernaculaire en latin », in CONTAMINE Geneviève (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris : CNRS, 1989, p. 193-216.

ALVES Abel A., *The Animals of Spain: An Introduction to Imperial Perceptions and Human Interaction with Other Animals, 1492-1826*, Leyde - Boston : Brill, 2011.

AMBROGIO Oriol, « Administration and Native Perceptions of Baptism at the Jesuit Peripheries of Spanish America (16th–18th Centuries) », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 149-170.

AMBROSETTI Juan B., « Los indios caingúá del Alto Paraná (Misiones) », *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, vol. 15, 1894, p. 661-744.

AMIRA Karl von, « Thierstrafen und Thierprocesse », *Mitteilungendes Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, vol. 12, 1891, p. 545-605.

ANAGNOSTOU Sabine et FECHNER Fabián, « Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 175-190.

ANDERSON Earl R., *Folk-taxonomies in Early English*, Madison : Fairleigh Dickinson University Press, 2003.

ANDRIEN Kenneth J. et ADORNO Rolena, « Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru », in ADORNO Rolena (dir.), *Transatlantic Encounters: European and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley : University of California Press, 1991, p. 232-270.

ANGULO Enrique, « Interpretación biológica acerca de la domesticación del pato criollo (*Carina moschata*) », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 27, n° 1, 1998, p. 17-40.

ARAGÜÉS ALDAZ José, « Otoño del humanismo y erudición ejemplar », *La Perinola*, vol. 7, 2003, p. 21-59.

ARAGÜÉS ALDAZ José, *Deus concionator: mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Amsterdam - Atlanta : Rodopi, 1999.

ARCURI Andrea, « Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la Edad Moderna (siglos XVI-XVII) », *Ex aequo*, vol. 37, 2018, p. 81-93.

ARHEM Kaj, « The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 185-204.

ARIEL DE VIDAS Anath, « A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal Participation in the Classification of Self and Other », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, 2002, p. 531-550.

ARMANI Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del sol: el « Estado » jesuítas de los guaraníes (1609-1768)*, Mexico : FCE, 1982<sup>1988</sup>.

ARNAUD Vicente G., « Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización del Río de la Plata », *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. 22, 1949, p. 377-450.

ARZÁPALO MARÍN Ramón, « Las aportaciones del *Calepino de Motul* y su tránsito por la lexicografía computacional », in ZWARTJES Otto et AL. (dir.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2009, p. 83-105.

ASHWORTH William B. Jr., « Emblematic Natural History of the Renaissance », in JARDINE Nicholas et AL. (dir.), *Cultures of Natural History*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1996, p. 17-37.

ASHWORTH William B. Jr., « Natural Histories and the Emblematic World View », in LINDBERG David Ch. et WESTMAN Robert S. (dir.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1990, p. 303-332.

ASÚA Miguel de, *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*, Leyde - Boston : Brill, 2014.

- ASÚA Miguel de, « “Names which He Loved, and Things Well Worthy to Be Known”: Eighteenth-Century Jesuit Natural Histories of Paraquaria and Río de la Plata », *Science in Context*, vol. 21, n° 1, 2008, p. 39-72.
- ASÚA Miguel de et FRENCH Roger K., *A New World of Animals: Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America*, Burlington : Ashgate, 2005.
- AUROUX Sylvain, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège : Mardaga, 1994.
- AUSTIN Shawn M., *Colonial Kinship: Guaraní, Spaniards, and Africans in Paraguay*, Albuquerque : University of New Mexico Press, 2020.
- AUWERA Johan van der et KRASHNOUKHOVA Olga, « How to Do Words with ‘Things’: Multiple Grammaticalization from ‘Thing’ in Tupi-Guarani », *Italian Journal of Linguistics*, vol. 33, n° 2, 2021, p. 69-98.
- AVELLANEDA Mercedes, *Guaraníes, criollos y jesuitas: luchas de poder en las Revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*, Asunción : Tiempo de Historia, 2014.
- AVELLANEDA Mercedes, « El ejército guaraní en las Reducciones jesuitas del Paraguay », *História Unisinos*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 19-34.
- AVELLANEDA Mercedes, « El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las Reducciones jesuíticas del Paraguay », *Suplemento Antropológico*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 131-175.
- AVELLANEDA Mercedes et QUARLERI Lía, « Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias », *História Unisinos*, vol. 24, n° 3, 2020, p. 365-378.
- AZOULAI Martine, *Les péchés du Nouveau Monde : les manuels pour la confession des Indiens, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris : A. Michel, 1993.
- BACKER Augustin de et BACKER Aloys de, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: première partie, bibliographie. Tome VI, Otazo - Rodriguez*, SOMMERVOGEL Carlos (éd.), Bruxelles : O. Schepens, 1895.
- BAILEY Gauvin A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, Toronto : University of Toronto Press, 2001.
- BAILEY Lynn R., *If You Take My Sheep : The Evolution and Conflicts of Navajo Pastoralism, 1630-1868*, Los Angeles : Westernlore, 1979.
- BAILLY Jean-Christophe, *Le versant animal*, Montrouge : Bayard, 2007<sup>2018</sup>.
- BALDUS Herbert, « Breve notícia sôbre os Mbyá-Guarani de Guarita », *Revista do Museu Paulista. Nova serie*, vol. 6, 1952, p. 479-488.
- BALÉE William, *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*, Tuscaloosa : University of Alabama Press, 2013.
- BALÉE William, « Antiquity of Traditional Ethnobiological Knowledge in Amazonia: The Tupí-Guaraní Family and Time », *Ethnohistory*, vol. 47, n° 2, 2000, p. 399-422.
- BALÉE William, « Language, Culture and Environment: Tupí-Guaraní Plant Names over Time », in ROOSEVELT Anna (dir.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, Tucson : University of Arizona Press, 1994, p. 363-380.
- BALÉE William et CEBOLLA BADIE Marilyn, « The Meaning of Tree in Two Different Tupí-Guaraní Languages from Two Different Neotropical Forests », *Amazônica*, vol. 1, n° 1, 2009, p. 96-135.
- BALÉE William et MOORE Denny, « Similarity and Variation in Plant Names in Five Tupí-Guaraní Languages (Eastern Amazonia) », *Bulletin of the Florida Museum of Natural History*, vol. 35, n° 4, 1991, p. 209-262.
- BALLY Charles, « L’expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les langues indo-européennes », in FRANKHAUSER Frank et JUD Jakob (dir.), *Festschrift Louis Gauchat*, Aarau : Sauerländer, 1926, p. 68-78.
- BALMACEA Juan C., « El origen de la imprenta argentina: introducción al estudio del incunable guaraní impreso en Loreto », in *Isabel y la Imprenta: consecuencias materiales en el mundo cultural de esta revolución tecnológica*, Madrid : ANABAD, 2004, p. 3-18, 11 p. d’annexes.

BANDRÉS Javier et LLAVONA Rafael, « Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira's Theory of Animal Behavior », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 28, n° 2, 1992, p. 158-168.

BAPTISTA Jean T. et AL., « Mulheres indígenas nas missões: patrimônio silenciado », *Revista de Estudos Feministas*, vol. 27, n° 3, 2019

BAPTISTA Jean T. et DOS SANTOS Maria C., *Dossiê Missões*, Brasília : IBRAM, 2015, 3 vol.

BAPTISTA Jean T., « A visibilidade étnica nos registros coloniais: missões guaranis ou missões indígenas? », in ALVAREZ KERN Arno et AL. (dir.), *Povos Indígenas: coleção História Geral do Rio Grande do Sul*, Passo Fundo : Meritos, 2009, vol. 5, p. 207-228.

BAPTISTA Jean T., « Cultura e natureza: variáveis do discurso missionário (1610-1650) », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 297-304.

BAPTISTA Jean T., *Jesuitas e guaraní na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*, Mémoire en Histoire sous la direction de Maria Cristina Dos Santos, Porto Alegre : Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004.

BARATAY Éric (dir.), *Les animaux historicisés : pourquoi situer leurs comportements dans le temps et l'espace ?*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2022.

BARATAY Éric, *Cultures félines, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle : les chats créent leur histoire*, Paris : Seuil, 2021.

BARATAY Éric (dir.), *L'animal désanthropisé : interroger et redéfinir les concepts*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2021.

BARATAY Éric (dir.), *Croiser les sciences pour lire les animaux*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2020.

BARATAY Éric (dir.), *Aux sources de l'histoire animale*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019.

BARATAY Éric, *Biographies animales : des vies retrouvées*, Paris : Seuil, 2017.

BARATAY Éric, *Des bêtes et des dieux : les animaux dans les religions*, Paris : Cerf, 2015.

BARATAY Éric, « La théologie à la campagne : exorcisme et excommunication des insectes en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Lo Sguardo*, vol. 18, n° 2, 2015, p. 189-200.

BARATAY Éric, *Bêtes des tranchées : des vécus oubliés*, Paris : CNRS, 2013.

BARATAY Éric, *Le point de vue animal : une autre version de l'histoire*, Paris : Seuil, 2012.

BARATAY Éric, « Pour une histoire éthologique et une éthologie historique », *Études Rurales*, vol. 189, n° 1, 2012, p. 91-106.

BARATAY Éric, *L'Église et l'animal : France, XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Cerf, 1996<sup>2015</sup>.

BARATAY Éric, « La mort de l'animal dans l'imaginaire catholique (France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 212, n° 4, 1995, p. 453-476.

BARATAY Éric, « Animaux domestiques et animaux sauvages dans le discours clérical français des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 85-94.

BARATAY Éric, « La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 301-314.

BARATAY Éric, « Le boeuf de la Fête-Dieu à Marseille : une controverse sur la place de l'animal dans les pratiques religieuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Anthropozoologica*, vol. 3, 1989, p. 141-148.

BARATAY Éric et HARDOUIN-FUGIER Elisabeth, *Zoos: histoire des jardins zoologiques en Occident, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : La Découverte, 1998.

BARBOSA Pablo A., « La Tierra sin Mal: historia de un mito », *Suplemento Antropológico*, vol. 50, n° 2, 2015, p. 7-236.

BARLOY Jean-Jacques, *La peur et les animaux*, Paris : Balland, 1982.



- BARNES Mónica, « Catechisms and Confesionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies », in DOVER Robert V.H. et AL. (dir.), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington : Indiana University Press, 1992, p. 69-74.
- BARRETO Eric S.B., « *Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro* »: as relações entre humanos e cães nas atividades pastoris do pampa brasileiro, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Flávia Silva Reith, Pelotas : Universidade Federal de Pelotas, 2015.
- BARRIOS PINTOS Aníbal, *De las Vaquerías al alambrado: contribución a la historia rural uruguaya*, Nuevo Mundo, 1967.
- BARROS Cândida, « O confessionário colonial como um gênero textual substituto do intérprete na confissão », in ASSUNÇÃO Carlos et AL. (dir.), *Ideias linguísticas na Península Ibérica, séc. XIV a séc. XIX: projeção da linguística ibérica na América Latina e Ásia*, Münster : Nodus, 2010, vol. 1, p. 33-42.
- BARROS Cândida et AL., « O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686 », *Tellus*, vol. 11, n° 20, 2011, p. 261-272.
- BARROS Cândida et AL., « Uma proposta de tradução do sexto mandamento de Deus em um confessionário tupi da Amazônia de 1751 », *Tempo*, vol. 26, 2008, p. 160-176.
- BARROS Cândida et MARQUES DA FONSECA Vitor, « Passagens do livro Itinerário para Párocos de Índios de Peña Montenegro (1668) em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 5, n° 3, 2010, p. 669-679.
- BARROS Cândida et MARUYAMA Toru, « O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI », *Fênix*, vol. 4, n° 4, 2007, p. 1-17.
- BARROS Cândida et MONTSERRAT Ruth, « O primeiro mandamento da lei de Deus em confessionários tupi jesuíticos dos séculos XVI e XVII », *Indiana*, vol. 35, n° 2, 2018, p. 89-117.
- BARTHES Roland, « L'ancienne rhétorique, aide-mémoire », *Communications*, vol. 16, 1970, p. 172-229.
- BARTHOLEYNS Gil et AL., « Introduction : l'humain par ses limites », in BARTHOLEYNS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale: essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 1-18.
- BARTOLOMÉ Miguel A., *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Asunción : Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991.
- BASCHET Jérôme, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris : Flammarion, 2016.
- BASCHET Jérôme, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris : Flammarion, 2004<sup>2018</sup>.
- BASCHET Jérôme, « Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralismo y dualismo », in PITARCH Pedro et AL. (dir.), *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, San Cristóbal de las Casas : Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, p. 41-77.
- BASTIN Georges, « La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela », *TTR. Traduction, Terminologie, Rédaction*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 215-243.
- BASTIN Georges, « Por una historia de la traducción en Hispanoamérica », *Íkala*, vol. 8, n° 14, 2003, p. 193-217.
- BATTISTINI Andrea, « I manuali di retorica dei gesuiti », in BRIZZI Gian P. (dir.), *La « Ratio studiorum »: modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Rome : Bulzoni, 1981, p. 77-120.
- BECK Corinne et AL., « L'histoire continue », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue : rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 11-16.
- BECK Corinne et FABRE Éric, « L'animal, l'histoire et l'histoire naturelle : un mariage à trois est-il possible ? », *Études Rurales*, vol. 189, 2012, p. 107-119.
- BECK Corinne et GUIZARD Fabrice, « Être chien, être cheval au Moyen Âge : quelles sources pour atteindre la condition des animaux ? », in BARATAY Éric (dir.), *Aux sources de l'histoire animale*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 129-138.

- BECK Corinne et GUIZARD Fabrice, *Une bête parmi les hommes : le chien*, Amiens : Encrage, 2014.
- BECKER Itala I.B., « Lideranças indígenas no começo das Reduções jesuíticas da Província do Paraguai », *Pesquisas Antropológicas*, vol. 47, 1992, p. 7-197.
- BEDON Marine et LANTOINE Jacques-Louis (dir.), *L'homme et la brute au XVII<sup>e</sup> siècle : une éthique animale à l'âge classique ?*, Lyon : ENS, 2022.
- BEIRNES Piers, « The Law is an Ass: Reading E.P. Evans' The Medieval Prosecution and Capital Punishment of Animals », *Society & Animals*, vol. 2, n° 1, 1994, p. 27-46.
- BÉNAT TACHOT Louise et GRUZINSKI Serge (dir.), *Passseurs culturels : mécanismes de métissage*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2002.
- BENITEZ ALMEIDA Maria L., *A hispanização do guarani em manuscritos das Reduções jesuíticas no período entre 1768 e 1831*, Thèse de doctorat en Linguistique sous la co-direction de Cléo Wilson Altenhofen et de Leonardo Cerno, Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2022.
- BENNASSAR Bartolomé, « El modelo sexual: la Inquisición de Aragón y la represión de los pecados abominables », in *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelone : Crítica, 1984, p. 295-320.
- BERGMAN Charles, « A Spectacle of Beasts: Hunting Rituals and Animal Rights in Early Modern England », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 53-74.
- BERGUA CAVERO Jorge, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1995.
- BÉRIOU Nicole, « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », in GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983, p. 73-93.
- BERLIN Brent, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton : Princeton University Press, 1992.
- BERLIN Brent et AL., « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist*, vol. 75, 1973, p. 214-242.
- BERLIN Brent et AL., « Covert Categories and Folk Taxonomies », *American Anthropologist*, vol. 70, 1968, p. 290-299.
- BERLIN Brent et KAY Paul, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Stanford : CSLI, 1969<sup>1999</sup>.
- BERLIOZ Jacques, « Le crapaud, animal ambigu au Moyen Âge ? Le témoignage des *exempla* et de l'art roman », in BODSON Liliane (dir.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette et le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège : Université de Liège, 2003, p. 85-106.
- BERLIOZ Jacques, « Le crapaud, animal diabolique : une exemplaire construction médiévale », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 267-288.
- BERLIOZ Jacques, « Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », *Micrologus*, vol. 7, 1999, p. 231-246.
- BERLIOZ Jacques, « Le crapaud et le prédicateur », in N'DIAYE Catherine (dir.), *La gourmandise : délices d'un péché*, Paris : Autrement, 1993, p. 31-34.
- BERLIOZ Jacques, « L'homme au crapaud : genèse d'un *exemplum* médiéval », in ABRY Christian et JOISTEN Alice (dir.), *Tradition et histoire dans la culture populaire : rencontres autour de l'oeuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble : Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1990, p. 169-203.
- BERLIOZ Jacques, « Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 92, n° 1, 1980, p. 113-146.
- BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999.

- BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A., « Le saint, la femme et le crapaud », in REVEL Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dir.), *L'Ogre historien : autour de Jacques Le Goff*, Paris : Gallimard, 1998, p. 223-242.
- BERNARD Carmen et GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris : Seuil, 1988.
- BERNOS Marcel, « La sexualité et les confesseurs à l'époque moderne », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 209, n° 4, 1992, p. 413-426.
- BERTRAND Michel, « El difícil surgimiento del "primer" siglo XVIII en la historiografía americanista », in LAVALLE Bernard (dir.), *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 9-26.
- BEULLENS Pieter, « Like a Book Written by God's Finger: Animal Showing the Path toward God », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 127-152.
- BEUSTERIEN John, *Canines in Cervantes and Velázquez: An Animal Studies Reading of Early Modern Spain*, Farnham - Londres : Ashgate, 2013.
- BIENVENU Gilles, « L'Enfer du Paraguay : la transfiguration du paysage comme métaphore des utopies politiques de l'âge moderne », *e-Spania*, vol. 22, 2015
- BILLÉ Philippe, « Vocabulaire français d'origine tupi-guarani », *Bulletin Hispanique*, vol. 124, n° 2, 2022, p. 257-284.
- BILLÉ Philippe, *La faune brésilienne dans les écrits documentaires du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : H. Champion, 2009.
- BIRD-DAVID Nurit, « Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, vol. 40, 1999, p. 67-91.
- BISTUÉ Belén, *Collaborative Translation and Multi-Version Texts in Early Modern Europe*, Farnham : Ashgate, 2013.
- BISTUÉ Belén, « Traducción multilingüe en Hispanoamérica colonial: un posible contexto para el estudio de Felipe Guamán Poma de Ayala », *Boletín de Literatura Comparada*, vol. 37, 2012, p. 51-68.
- BLACK Christopher F., « Introduction: The Confraternity Context », in BLACK Christopher F. et GRAVESTOCK Pamela (dir.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot : Ashgate, 2006, p. 1-34.
- BLOCK David, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1994.
- BLUMERS Teresa, *La contabilidad en las Reducciones guaraníes*, Asunción : CEADUC, 1992.
- BOAS Franz, *Anthropologie amérindienne*, KALINOWSKI Isabelle et AL. (éd.), Paris : Flammarion, 2017.
- BOAS George, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1933.
- BODSON Liliane, « Les paradoxes du témoignage d'Isidore de Séville sur les chiens », in MORENZONI Franco et AL. (dir.), *Milieus naturels, espaces sociaux : études offertes à Robert Delort*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 1997, p. 177-188.
- BODSON Liliane, « L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 525-548.
- BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007.
- BOEHRER Bruce Th., « Introduction: The Animal Renaissance », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 1-26.
- BOEHRER Bruce Th., *Parrot Culture: Our 250-year-long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2004.
- BOHN MARTINS Maria C., « Da Virgem e de São Miguel: congregações leigas nas Reduções jesuítico-guaranis do Paraguai », in *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*, Belo Horizonte : ANPHLAC, 2002, p. 1-17.

BOHN MARTINS Maria C., « Tempo, festa e espaço na redução do guarani », in NEGRO TUA Sandra et MARZAL Manuel (dir.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito : Abya-Yala, 2000, p. 131-138.

BOHN MARTINS Maria C., *A festa guarani nas missões: perdas, permanências e recreações*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de Maria Cristina dos Santos, Porto Alegre : Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

BOIDIN Capucine, « The Political Language of Love in Guaraní in the Missions of Paraguay (1750–1810) », *Journal of Iberian and Latin American Studies*, vol. 28, n° 2, 2022, p. 221-238.

BOIDIN Capucine, « Beyond Linguistic Description, Territorialisation: Guaraní Language in the Missions of Paraguay (17th–19th Centuries) », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 127-145.

BOIDIN Capucine, *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani*, Habilitation à diriger des recherches en Anthropologie sous la direction de Cécile Leguy, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2017.

BOIDIN Capucine, « Penser la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII) », *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 44, 2016, p. 7-25.

BOIDIN Capucine, « Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.

BOIDIN Capucine et AL., « “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay », *Ethnohistory*, vol. 67, n° 2, 2020, p. 247-267.

BOIDIN Capucine et AL., « Introducción al dossier “Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur” », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.

BOIDIN Capucine et NEUMANN Eduardo, « A escrita política e o pensamento dos guaraní em tempos de autogoverno (c.1753) », *Revista Brasileira de História*, vol. 37, n° 75, 2017, p. 97-118.

BOIDIN Capucine et OTAZÚ MELGAREJO Angélica, « Toward a Guaraní Semantic History: Political Vocabulary in Guaraní (Sixteenth to Nineteenth Centuries) », in DURSTON Alan et MANNHEIM Bruce (dir.), *Indigenous Languages, Politics and Authority in Latin America: Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2018, p. 125-160.

BOITANI Luigi et AL., « The Ecology and Behavior of Feral Dogs: A Case Study from Central Italy », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 342-368.

BOLLINI Horacio, *Misiones jesuíticas: visión artística y patrimonial, voces y emblemas en las Reducciones jesuítico-guaraníes, 1609-1768*, Buenos Aires : Corregidor, 2009.

BOLLINI Horacio, *Arte en las misiones jesuíticas: los espejos del mundo jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : Corregidor, 2007.

BOLTON Herbert E., « The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies », *The American Historical Review*, vol. 23, n° 1, 1917, p. 42-61.

BOQUET Damien, « Le concept de communauté émotionnelle selon B.H. Rosenwein », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, vol. HS 5, 2013.

BOSSY John, « The Social History of Confession in the Age of the Reformation », *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 5, n° 25, 1975, p. 21-38.

BOTELLA-ORDINAS Eva, « Livestock », in CAÑIZARES ESGUERRA Jorge et AL. (dir.), *Princeton Companion to Atlantic History*, New York : MTM, 2014.

BOUHAÏK-GIRONÈS Marie et POLO DE BEAULIEU Marie A., *Prédication et performance du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Classiques Garnier, 2013.

BOULOGNE Jacques (dir.), *Les Grecs de l'Antiquité et les animaux: le cas remarquable de Plutarque*, Lille : Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, 2005.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Points, 1982<sup>2014</sup>.

BOUREAU Alain, *L'Aigle: chronique politique d'un emblème*, Paris : Cerf, 1985.

- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, « De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos », in BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse (dir.), *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, Lima : IFEA, 1997, p. 157-212.
- BOUZY Christian, « À l'emblème de l'aigle : anatomie d'un article du *Tesoro de la lengua* », *Bulletin Hispanique*, vol. 98, n° 1, 1996, p. 55-84.
- BRACCO Diego, « Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los Pueblos de Misiones », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 27, 2016, p. 199-212.
- BRACCO Diego, *Charrúas, guenoas y guaraníes, interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*, Montevideo : Linardi y Risso, 2005.
- BRANTZ Dorothee et MAUSCH Christof, *Tierische Geschichte, Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, Paderborn : F. Schöningh, 2009.
- BREMOND Claude, « Le bestiaire de Jacques de Vitry (†1240) », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 111-122.
- BRÉMONT Axelle et AL., « Appréhender les catégories zoologiques en anthropologie historique : enjeux méthodologiques et épistémologiques », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 73-93.
- BRIGHT William, *Variation and Change in Language: Essays*, Stanford : Stanford University Press, 1976.
- BRIGHT William, « Animals of Acculturation in the California Indian Languages », *University of California Publications in Linguistics*, vol. 4, 1960, p. 215-246.
- BRIGIDI Bianca H., *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças guarani (XVII)*, Mémoire en Histoire sous la direction de Maria Cristina Razzera dos Santos, Porto Alegre : PUCRS, 2005.
- BRIGNON Thomas, « Démêler le noeud gordien : Nicolás Yapuguay et Pablo Restivo, co-traducteurs de la doctrine chrétienne dans "l'empire" jésuite du Paraguay (1696-1727) », in DULUCQ Sophie et AL. (dir.), *Au cœur des empires : destins individuels et logiques impériales (XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Paris : CNRS, 2023, p. 113-132.
- BRIGNON Thomas, « Long Middle Ages and Shamanism in Colonial Hispanic America: The Case of the Toad kururu in the Jesuit Guaraní Missions », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 10, n° 2, 2023, p. 216-237.
- BRIGNON Thomas, « Un bouleversement éthologique en cascade : animaux européens et américains dans les missions jésuites des Guaraní (Paraguay, XVIII<sup>e</sup> siècle) », in BARATAY Éric (dir.), *Les animaux historicisés : pourquoi situer leurs comportements dans le temps et l'espace ?*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 83-98.
- BRIGNON Thomas, « La mobilisation immobile : le Japon chrétien relu par les Indiens guarani du Paraguay jésuite », *e-Spania*, vol. 43, 2022.
- BRIGNON Thomas, « La reducción como incorporación: nuevas fuentes documentales en lengua guaraní para el estudio de las congregaciones indígenas (misiones jesuíticas del Paraguay, siglo XVIII) », in ALCÁNTARA ROJAS Berenice et AL. (dir.), *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, Mexico : UNAM, 2022, p. 281-318.
- BRIGNON Thomas, « Noblezas en pugna: conflictos en torno a la traducción de la reina de las aves en las misiones jesuíticas de los guaraníes (Paraguay, siglos XVII y XVIII) », *eHumanista*, vol. 52, 2022, p. 116-134.
- BRIGNON Thomas, « L'animal exemplaire au service de l'évangélisation des Indiens d'Amérique : le cas du jaguar et du cheval dans les Réductions jésuites des Guaraní (Paraguay, ca. 1730) », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue : rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 187-199.
- BRIGNON Thomas, « Los falsos *Tupã*: censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII) », in TELESKA Ignacio et VIDAL Alejandra (dir.), *Historia y lingüística guaraní: homenaje a Bartomeu Melià*, Buenos Aires : SB, 2021, p. 81-114.
- BRIGNON Thomas, « Nathan Wachtel, "Paradis du Nouveau Monde", Paris, Fayard, 2019, 331 p. », *Les Cahiers de FRAMESPA, e-Storia*, vol. 35, 2020

BRIGNON Thomas, « De Montoya a Restivo: apuntes para un estudio sistemático de los vocabularios castellano-guaraní en el Paraguay jesuítico (1640-1722) », *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, vol. 30, 2020, p. 37-67.

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*, vol. 33, n° 1-2, 2018, p. 299-338.

BRIGNON Thomas, « ¿Un punto ciego para la historia de la traducción en Hispanoamérica? El guaraní en las misiones jesuíticas del Paraguay y su relevancia para la cultura letrada rioplatense », in ALCÁNTARA Manuel et AL. (dir.), *Lingüística y literatura: memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas*, Salamanca : Universidad de Salamanca, 2018, p. 282-292.

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*, vol. 36, n° 2, 2018, p. 41-74.

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. Le conférencier*, 2018.

BROGGIO Paolo et AL., « Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 121, n° 1, 2009, p. 5-22.

BROOMHALL Susan, *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres - New York : Routledge, 2016.

BROSSAT Alain, « Pouvoir pastoral et « vie bête » », *Appareil*, n° 4, 2010.

BROTHERSTON Gordon, « How Aesop Fared in Nahuatl », *Aradia*, vol. 7, n° 1-3, 1972, p. 37-43.

BROWN Cecil H., *Lexical Acculturation in Native American Languages*, New York - Oxford : Oxford University Press, 1999.

BROWN Cecil H., « Lexical Acculturation in Native American Languages », *Current Anthropology*, vol. 35, 1994, p. 95-117.

BROWN Cecil H., « Folk Zoological Life-forms: Their Universality and Growth », *American Anthropologist*, vol. 81, n° 4, 1979, p. 791-812.

BROWN Cecil H., « Folk Botanical Life-forms: Their Universality and Growth », *American Anthropologist*, vol. 79, n° 2, 1977, p. 317-342.

BROWN Cecil H., « Unique Beginners and Covert Categories in Folk Biological Taxonomies », *American Anthropologist*, vol. 76, 1974, p. 325-327.

BROWN Cecil H. et WITKOWSKI Stanley R., « Marking-reversals and Cultural Importance », *Language*, vol. 59, n° 3, 1983, p. 569-582.

BRUXEL Arnaldo, « A nobreza dos caciques guaranies do primitivo Rio Grande do Sul (documentação) », *Pesquisas*, vol. 2, 1958, p. 81-114.

BUARQUE DE HOLANDA Sergio, « Les civilisations du miel », *Annales*, vol. 5, n° 1, 1950, p. 78-81.

BUENO GARCÍA Antonio, « Del traductor invisible al que se deja ver: estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica », *eHumanista*, vol. 28, 2014, p. 477-486.

BUENO SÁNCHEZ Gustavo, « Animales virtuosos y animales científicos », *El Basilisco*, vol. 2, 1978, p. 60-66.

BUENOS JÍMENEZ Alejandro, « Los perros en la Conquista de América: historia e iconografía », *Chronica Nova*, vol. 37, 2011, p. 177-204.

BÜLL Paulo, *Um Jaguar auxiliar: índios e cães na Amazônia indígena*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Carlos Fausto et Luiz Costa, Rio de Janeiro : Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

BUONO Amy, « Crafts of Color: Tupi Tapirage in Early Colonial Brazil », in FREESER Andrea et AL. (dir.), *The Materiality of Color: The Production, Circulation and Application of Dyes and Pigments, 1400-1800*, Aldershot : Ashgate, 2012, p. 235-249.

- BURGAT Florence, *L'humanité carnivore*, Paris : Seuil, 2017.
- BURGOS-PAZ William et AL., « Porcine Colonization of the Americas: A 60k SNP Story », *Heredity*, vol. 110, 2012, p. 321-330.
- BURKE Peter, « Cultures of Translation in Early Modern Europe », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Pochia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 7-38.
- BURKE Peter, « The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe », in O'MALLEY John W. (dir.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : Toronto University Press, 2006, p. 24-32.
- BURKHART Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson : University of Arizona Press, 1989.
- BURRIEZA SÁNCHEZ Javier, « Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración: Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús », *Investigaciones Históricas*, vol. 19, 1999, p. 53-79.
- BURRISS Eli E., « The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature », *Classical Philology*, vol. 30, n° 1, 1935, p. 32-42.
- BÜTTGEN Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 62, n° 5, 2007, p. 1129-1154.
- CABALLOS Antonio, *La teología cristiana en el Tesoro de Montoya*, Grenade : Facultad de Teología, 2016.
- CABALLOS Antonio, *Etnografía guaraní según el Tesoro de la lengua guaraní de Antonio Ruiz de Montoya*, Asunción : CEPAG, 2013.
- CABRERA Angel, « Los perros domésticos de los indígenas del territorio argentino », in *Actas y Trabajos científicos del 25° Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1932, vol. 1, p. 81-93.
- CADOGAN León, *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*, GRÜNBERG Friedl et MELIÀ Bartomeu (éd.), Asunción : CEADUC, 1992.
- CADOGAN León, « Some Plants and Animals in Guaraní and Guayakí Mythology », in GORHAM Richard (dir.), *Paraguay: Ecological Essays*, Miami : Academy of the Arts and Sciences of the Americas, 1973, p. 97-104.
- CADOGAN León, *Ynyra Ñe'ery: fluye del árbol la palabra*, Asunción : CEADUC, 1971.
- CADOGAN León, « *Takua rendy-ju guasú*: el reino animal y vegetal en las creencias guaraníes », *Suplemento Antropológico*, vol. 3, n° 12, 1968, p. 76-92.
- CADOGAN León, « Chono kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní », *Suplemento Antropológico*, vol. 31, n° 1-2, 1968, p. 55-158.
- CADOGAN León, « *Oñe'ẽ pype ñote ñane moña...* acotaciones a *Sermones y Exemplos en lengua guaraní* por Nicolás Yapuguay », *Suplemento Antropológico*, vol. 3, n° 12, 1968, p. 64-76.
- CADOGAN León, « *Chonó kybwyrá*: aves y almas en la mitología guaraní », *Revista de Antropología*, vol. 15-16, 1967, p. 133-148.
- CADOGAN León, « A Search for the Origins of Ojeo, Ye-jharú or Tupichúa », *Anthropos*, vol. 60, n° 1-6, 1965, p. 209-219.
- CADOGAN León, « Registro de algunas voces internas del *Tesoro de la lengua guaraní* del Padre Antonio Ruiz de Montoya S.J. », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, vol. 3, n° 8, 1962, p. 517-532.
- CADOGAN León, « Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambái, alto Ypané », *Revista de Antropología*, vol. 10, n° 1-2, 1962, p. 43-91.
- CADOGAN León, « En torno a la aculturación de los mbyá-guaraní del Guairá », *América Indígena*, vol. 20, n° 2, 1960, p. 133-150.
- CADOGAN León, « *Ticumberú - Añaretangüé*: breves notas sobre la toponimia hispanoguaraní », *Journal of Inter-American Studies*, vol. 2, n° 1, 1960, p. 64-76.

- CADOGAN León, *Ayyu rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, São Paulo : Universidade de São Paulo, 1959.
- CADOGAN León, « Cómo interpretan los chiripá (avá-guaraní) la danza ritual », *Revista de Antropología*, vol. 7, nº 1-2, 1959, p. 65-99.
- CADOGAN León, « Breves consideraciones sobre algunos aspectos del folklore paraguayo », *Revista de Antropología*, vol. 4, nº 1, 1956, p. 63-66.
- CADOGAN León, « Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí », *Anthropos*, vol. 50, 1955, p. 149-154.
- CADOGAN León, « El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica », *Folia Lingüística Americana*, vol. 1, nº 1, 1952, p. 31-34.
- CADOGAN León, « El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes », *América Indígena*, vol. 10, nº 4, 1950, p. 327-333.
- CADOGAN León, « Síntesis de la medicina racional y mística mbyá-guaraní », *América Indígena*, vol. 9, nº 1, 1949, p. 21-35.
- CADOGAN León, *Gua'ĩ rataypy: fragmentos del folklore guaireño*, MELIÀ Bartomeu (éd.), Asunción : Fundación León Cadogan - CEPAG, 1946<sup>1998</sup>.
- CAHUZAC Philippe, « Aspects socio-linguistiques de la civilisation du cheval en Amérique latine », in DIGARD Jean-Pierre (dir.), *Des chevaux et des hommes : équitation et société*, Avignon : Caracole, 1988, p. 83-89.
- CALAVIA SÁEZ Óscar, « El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87, 2001, p. 161-176.
- CALEFFI Paula, *La Provincia jesuítica del Paraguay, guaraníes y chiquitos: un análisis comparativo*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de José Alcina Franch, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- CALZADA Isidro, *Pa'ĩ Tuku*, Asunción : Ediciones Franciscanas, 1975.
- CANDAU CHACÓN María L., « Un mundo perseguido: delito sexual y justicia eclesiástica en los tiempos modernos », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 403-432.
- CANDELA Guillaume, *Entre la pluma y la cruz: el clérigo Martín González y la desconocida historia de su defensa de los indios del Paraguay (1543-1575)*, Asunción : Tiempo de Historia, 2018.
- CANDELA Guillaume et MELIÀ Bartomeu, « Lenguas y pueblos tupi-guaraníes en las fuentes de los siglos XVI y XVII », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, nº 1, 2015, p. 57-76.
- CANUP John, « The Cry of Sodom Enquired into: Bestiality and the Wilderness of Human Nature in Seventeenth-century New England », *Proceedings of the American Antiquarian Society*, vol. 98, 1988, p. 113-134.
- CAPÁNAGA Victorino, « San Agustín y el Padre Nieremberg », *Augustinus*, vol. 3, 1999, p. 529-540.
- CAPROTTI Erminio, « L'âme des bêtes dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité jusqu'au Siècle des Lumières », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 2, p. 223-240.
- CARAMAN Philip, *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1768*, Londres : Sidgwick and Jackson, 1975.
- CARBONELL DE MASY Rafael et AL., *La Reducción jesuítica de Santos Cosme y Damián: su historia, su economía y su arquitectura, 1633-1797*, Asunción : Fundación Paracuaria, 2003.
- CARBONELL DE MASY Rafael et AL., *Estrategias de desarrollo rural en los Pueblos guaraníes (1609-1767)*, Barcelone : A. Bosch, 1992.
- CARBONELL DE MASY Rafael et LEVINTON Norberto, *Un Pueblo llamado Jesús*, Fundación Paracuaria, 2010.
- CARDOZO Efraím, *El Paraguay colonial*, Asunción : El Lector, 1991.
- CARNES Patrick, « *Esopo no Fabulas*: More Notes on Aesop in Sixteenth-Century Japan », *Reinardus*, vol. 14, nº 1, 2011, p. 99-113.



- CARRASCO Raphaël, *Inquisición y represión sexual en Valencia: historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelone : Laertes, 1985.
- CASAGRANDE Joseph B., « Comanche Linguistic Acculturation III », *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955, p. 8-25.
- CASTAGNET-LARS Véronique, « Une forme oubliée de l'éducation jésuite : les congrégations mariales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in GARNIER Bruno et KAHN Pierre (dir.), *Éduquer dans et hors l'école : lieux et milieux de formation, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 49-72.
- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI<sup>e</sup> siècle : le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba », *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 67, n<sup>o</sup> 2, 2011, p. 89-113.
- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « Le partage des reliques : Tupinamba et jésuites face aux os d'un missionnaire chamane (Brésil, début du XVII<sup>e</sup> siècle) », in FABRE Pierre A. (dir.), *Reliques modernes : cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris : EHESS, 2009, vol. 2, p. 751-775.
- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, « The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil », in O'MALLEY John W. (dir.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : Toronto University Press, 2006, p. 616-637.
- CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011.
- CEBOLLA BADIE Marilyn, *Cosmología y naturaleza mbyá-guaraní*, Buenos Aires : Biblos, 2016.
- CEBOLLA BADIE Marilyn, « La importancia del pecarí labiado o kochi en la sociedad mbyá-guaraní », *Revista de Antropología de UFSCAR*, vol. 7, n<sup>o</sup> 1, 2015, p. 150-169.
- CEBOLLA BADIE Marilyn, « El conocimiento y consumo de heminópteros, coleópteros y lepidópteros en la cultura mbyá-guaraní, Misiones, Argentina », in MEDEIROS COSTA-NETO Eraldo et AL. (dir.), *Manual de etnozología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valence : Tundra, 2009, p. 215-223.
- CEBOLLA BADIE Marilyn, *Una etnografía sobre la miel en la cultura mbyá-guaraní*, Quito : Abya-Yala, 2009.
- CEBOLLA BADIE Marilyn, « El conocimiento mbyá-guaraní de las aves: nomenclatura y clasificación », *Suplemento Antropológico*, vol. 35, n<sup>o</sup> 2, 2000, p. 9-188.
- CELESTINO Olinda, « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire », *L'Homme*, vol. 32, 1992, p. 99-113 ; 122-124.
- CELESTINO Olinda et MEYERS Albert, *Las cofradías en el Perú: región central*, Francfort : K.D. Vervuert, 1981.
- CERNO Leonardo, « “Hermana, dime el varón a su hermana o prima”: Ruiz de Montoya, la lexicografía jesuítica y el parentesco guaraní », *Estudios Paraguayos*, vol. 36, n<sup>o</sup> 1, 2018, p. 19-43.
- CERNO Leonardo, « Parientes cercanos, parientes lejanos: una mirada estructural al sistema de parentesco del guaraní antiguo », *Mundauí*, vol. 4, 2018, p. 53-79.
- CERNO Leonardo, « Variedad estándar y lengua común reduccional: sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el ms. *Pobã ñana* (1725) », in OBERMEIER Franz (dir.), *Jesuit Colonial Medicine in South America: a Multidisciplinary and Comparative Approach*, Kiel : s.e., 2018, p. 138-163.
- CERNO Leonardo, « La traducción guaraní de la *Conquista espiritual*: un caso de pragmática transcultural », in SALINAS María L. (dir.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas*, Resistencia : IIGHI, 2016, p. 155-167.
- CERNO Leonardo et AL., « Introducción », in ANONYME, *Guarinibápe tekokue - 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*, CERNO Leonardo et AL. (éd.), Kiel : Westensee Verlag, 1705<sup>2015</sup>, p. I-LXXVIII.
- CERNO Leonardo et BRIGNON Thomas, « Los *Manuscripta americana* 12 y 13: pistas textuales, intertextuales y contextuales para la caracterización de dos manuscritos guaraníes », *Bibliothek und Wissenschaft*, vol. 53, 2020, p. 79-110.

CERNO Leonardo et OBERMEIER Franz, « El diario de la conquista de la Colonia de Sacramento. ¿Un texto jesuítico plurifuncional? », in *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, s.e., 2014.

CERNO Leonardo et OBERMEIER Franz, « Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII) », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 21, 2013, p. 33-56.

CERVANTES Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelone : Herder, 1996.

CHAMORRO Graciela, « El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Pablo Restivo », *Bérose*, 2018, p. 1-13.

CHAMORRO Graciela, « La traducción del lenguaje cristiano al guaraní jesuítico », in DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ Sabine (dir.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*, Sankt Augustin : Academia Verlag, 2016, p. 247-267.

CHAMORRO Graciela, « De señores y vasallos: rangos sociales en la lengua guaraní misionera », in MARTÍNEZ Cecilia et VILLAR Diego (dir.), *En el corazón de América del Sur: antropología, arqueología, historia*, Santa Cruz : UAGRM, 2015, vol. 2, p. 113-140.

CHAMORRO Graciela, « *Frases selectas*: un diccionario manuscrito castellano guaraní anónimo », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.

CHAMORRO Graciela, *Decir el Cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*, Asunción : FONDEC - Tiempo de Historia, 2009.

CHAMORRO Graciela, *Teología guaraní*, Quito : Abya-Yala, 2004.

CHAMORRO Graciela, « Expresiones del erotismo y de la sexualidad guaraní », *Suplemento Antropológico*, vol. 31, n° 1-2, 1996, p. 221-250.

CHAMORRO Graciela, *Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción : CEADUC, 1995.

CHAPARRRO Sandra, « Juan Eusebio de Nieremberg (1595-1658): un intelectual de la monarquía católica hispana », *Razón y Fe*, vol. 264, n° 1358, 2011, p. 427-436.

CHARBONNEAU-LASSAY Louis, *Le bestiaire du Christ: la mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Paris : A. Michel, 1941<sup>2006</sup>.

CHARTIER Roger, *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur: XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard, 2015.

CHÂTELLIER Louis, « À l'origine d'une société catholique: le rôle des congrégations mariales aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », *Histoire économique et Société*, vol. 3, 1984, p. 203-220.

CHÂTELLIER Louis et CHÂTELLIER-SCHON Annik, *L'Europe des dévots*, Paris : Flammarion, 1987.

CHEBEZ Juan C., *Fauna misionera: catálogo de los vertebrados de la Provincia de Misiones*, Buenos Aires : LOLA, 1996.

CHÊNE Catherine, *Juger les vers: exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne*, Lausanne : Université de Lausanne, 1995.

CHEVALIER François, *La formation des grands domaines au Mexique: terre et société aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Institut d'Ethnologie, 1952.

CHINCHILLA PAWLING Perla (dir.), *Lexicon de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2018.

CHINCHILLA PAWLING Perla (dir.), *El sermón de misión y su tipología*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2013.

CHINCHILLA PAWLING Perla et ROMANO Antonella (dir.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2008.

CHRISTENSEN Mark Z., *Nabua and Maya Catholicisms: Texts and Religion*, Stanford : Stanford University Press, 2013.

- CIVIL Pierre, « Figurer l'Enfer : images et textes dans l'Espagne de la Contre-Réforme », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 385-402.
- CLARENCE-SMITH William G., « Jesuits and Mules in Colonial Latin America: Innovators or Managers? », in NEWSON Linda A. (dir.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*, Londres : University of London, 2020, p. 209-228.
- CLARKE Stuart, *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford : Oxford University Press, 1997<sup>1999</sup>.
- CLAROS ARISPE Edwin, « Flora y fauna en el *Vocabulario de la lengua aimara* de Ludovico Bertonio », *Revista Científica de Ciencia Médica*, vol. 28, 2012, p. 175-216.
- CLASTRES Hélène, « Religion without Gods: The Sixteenth Century Chroniclers and the South American Savages », *History and Anthropology*, vol. 3, n° 1, 1987, p. 61-82.
- CLASTRES Hélène, *La terre sans mal : le prophétisme tupi-guarani*, Paris : Seuil, 1975<sup>1994</sup>.
- CLASTRES Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris : Minuit, 1974<sup>2011</sup>.
- CLASTRES Pierre, « L'arc et le panier », *L'Homme*, vol. 6, n° 2, 1966, p. 13-31.
- CLAVERO Bartolomé, « Delito y pecado: noción y escala de transgresiones », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza, 1990, p. 57-89.
- CLUTTON-BROCK Juliet, « Origins of the Dog: The Archaeological Evidence », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 7-21.
- CLUTTON-BROCK Juliet, *Horse Power: A History of the Horse and the Donkey in Human Societies*, Cambridge : Harvard University Press, 1992.
- CLUTTON-BROCK Juliet, « Man-made Dogs », *Science*, vol. 197, n° 4311, 1977, p. 1340-1342.
- COELLO DE LA ROSA Alexandre, « La Doctrina de Juli a debate (1575-1585) », *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 951-990.
- COHEN Esther, « Law, Folklore and Animal Lore », *Past & Present*, vol. 110, 1986, p. 6-37.
- COMBÈS Isabelle, « Aproximación a la clasificación guaraní de los animales », in CUÉLLAR Erika et NOSS Andrew (dir.), *Mamíferos del Chaco y de la Chiquitania de Santa Cruz*, Santa Cruz : FAN, 2003, p. 1-8.
- COMBÈS Isabelle, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-guarani*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- CONI Emilio Á., *Historia de las Vaquerías del Río de la Plata, 1555-1750*, Buenos Aires : Devenir, 1956.
- CONI Emilio Á., « Historia de las Vaquerías del Río de la Plata (1555-1750) », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 96, 1930, p. 262-357.
- CONKLIN Harold, *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, New Haven : Yale University Press, 1954.
- CORMIER Loreta, « Animism, Cannibalism, and Pet-keeping Among the Guajá of Eastern Amazonia », *Tipiti*, vol. 1, n° 1, 2003, p. 81-98.
- CORMIER Loreta, *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*, New York : Columbia University Press, 2003.
- COSTA DE SOUZA Isaac et PARKER Steve, « Talking to Pets in Arara », *Anthropological Linguistics*, vol. 54, n° 4, 2012, p. 313-349.
- COSTA Luiz, « Fabricating Necessity: Feeding and Commensality in Western Amazonia », in FAUSTO Carlos et AL. (dir.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, New York - Oxford : Berghahn, 2016, p. 81-109.
- COSTA Luiz et FAUSTO Carlos, « The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host: An Amazonian Story », *L'Homme*, vol. 231-232, 2019, p. 195-226.

COSTA Luiz et FAUSTO Carlos, « The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies », *Religion and Society*, vol. 1, 2010, p. 89-109.

COSTE Florent, « La politique est-elle vraiment une “affaire de bergerie” ? De quelques rencontres entre pastorat et pastoralisme au Moyen Âge », in LAMY Jérôme et ROY Romain (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 73-87.

COSTE Florent, « Philippe Descola en Brocéliande », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 6, 2010.

COTTINGHAM John, « “A Brute to the Brutes?”: Descartes’ Treatment of Animals », *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, p. 551-559.

CRANE Eva, « The Past and Present Status of Beekeeping with Stingless Bees », *Bee World*, vol. 73, n° 1, 1992, p. 29-42.

CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York : Hill and Wang, 1983<sup>2003</sup>.

CROSBY Alfred W., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1986<sup>2015</sup>.

CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport : Praeger, 1973<sup>2003</sup>.

CUMMINGS Brian, « Pliny’s Literate Elephant and the Idea of Animal Language in Renaissance Thought », in FUDGE Erica (dir.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and other Wonderful Creatures*, Urbana : University of Illinois Press, 2004, p. 164-185.

CUNILL Caroline et GLAVE TESTINO Luis M. (dir.), *Lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*, Bogota : ICAH, 2019.

CUNNINGHAME GRAHAM Robert B., *Los caballos de la Conquista*, Séville : Espuela de Plata, 1946<sup>2015</sup>.

CUNNINGHAME GRAHAM Robert B., *A Vanished Arcadia*, Londres : Century, 1901<sup>1988</sup>.

CUNY-LE-CALLET Blandine, « Du bétail à la bête fauve : monstruosité morale et figures de l’animalité chez Cicéron », *Anthropozoologica*, vol. 33-34, 2001, p. 131-146.

CUSHNER Nicholas P., *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany : SUNY, 1984.

CZOPEK Natalia, « The Guarani Language in the Manuscripts of the Berlin Collection of the Jagiellonian Library », *Fibula*, vol. 1, 2008, p. 25-29.

DAHER Andrea, *L’Oralité perdue : essais d’histoire des pratiques lettrées (Brésil, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Classiques Garnier, 2016.

DALLA BERNARDINA Sergio, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l’animal et son statut », *L’Homme*, vol. 120, 1991, p. 33-50.

DARBORD Bernard, « Les *exempla* espagnols : présentation », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 177-190.

DARDENNE Émilie, *Introduction aux études animales*, Paris : Presses Universitaires de France, 2020.

DARNTON Robert, *Le grand massacre des chats : attitudes et croyances dans l’ancienne France*, Paris : Belles Lettres, 1983<sup>2011</sup>.

DE BENI Mateo (dir.), *De los descubrimientos a las taxonomías: la botánica y la zoología en la lengua española del Renacimiento a la Ilustración*, Mantoue : Universitas Studiorum, 2015.

DE CRISTO Tuani et DA SILVA LAROQUE Luís F., « Ações não humanas no mundo missionário da Província jesuítica do Paraguai », *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, vol. 39, 2022, p. 137-156.

DE LEEMANS Pieter et KLEMM Matthew, « Animals and Anthropology in Medieval Philosophy », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 153-179.

DECKMANN FLECK Eliane C., « Sobre as virtudes medicinais dos insetos na obra *Paraguay natural ilustrado* de José Sánchez Labrador S.J. (1776-1776) », *História em Revista*, vol. 261, n° 1, 2020, p. 67-89.

DECKMANN FLECK Eliane C., « “A su usanza y según el aderezo de la tierra”: devoção e piedade barroca nas Reduções jesuítico-guaranis (século XVII) », *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 7, n° 21, 2015, p. 47-68.

DECKMANN FLECK Eliane C., *Entre a caridade e a ciência: a prática misionária e científica da Companhia de Jesus*, São Paulo : Oikos, 2014.

DECKMANN FLECK Eliane C., « La sangre de los mártires es la semilla de cristianos nuevos: a consagração póstuma de missionários jesuítas (Província jesuítica do Paraguai - século XVII) », *Revista de História*, vol. 168, 2013, p. 351-381.

DECKMANN FLECK Eliane C., « Das práticas tradicionais às práticas reducionistas: rituais de cura, luto e sepultamento nas Reduções jesuítico-guaranis (Província jesuítica do Paraguai, século XVII) », *Espaço Ameríndio*, vol. 5, n° 2, 2011, p. 9-44.

DECKMANN FLECK Eliane C., « De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII) », *Estudos Feministas*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 617-634.

DECKMANN FLECK Eliane C., « Mulheres que sonham - visionárias e convertidas (Reduções jesuítico-guaranis, século XVIII) », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 146-157.

DECKMANN FLECK Eliane C., « Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas Reduções jesuítico-guaranis (século 17) », *Varia Historia*, vol. 33, 2005, p. 163-185.

DECKMANN FLECK Eliane C., « As Reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades », in NEGRO TUA Sandra et MARZAL Manuel (dir.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito : Abya-Yala, 2000, p. 117-130.

DEDIEU Jean-Pierre, « La sexualidad ante la Inquisición », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 433-457.

DEFFONTAINES Pierre, « L'introduction du bétail en Amérique latine », *Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 10, n° 37, 1957, p. 5-22.

DEFFONTAINES Pierre, « Histoire du bétail dans les pays de La Plata et plus particulièrement en Uruguay », *Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 6, n° 21, 1953, p. 23-36.

DEGRAAFF Robert M., *The Book of the Toad: A Natural and Magical History of Toad-Human Relations*, Cambridge : Lutterworth, 1991.

DEHOUE Danièle, « Caesarius of Heisterbach in the New Spain (1570-1770) », in SMIRNOVA Victoria et AL. (dir.), *The Art of Cistercian persuasion in the Middle Ages and Beyond: Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and its Reception*, Leyde - Boston : Brill, 2015, p. 242-270.

DEHOUE Danièle, « La pensée analogique des missionnaires et des Indiens en Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle », in CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011, p. 231-241.

DEHOUE Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los Indios de México (siglos XVI-XVIII)*, ANAYA Josefina (trad.), Mexico : CIESAS, 2004<sup>2010</sup>.

DEHOUE Danièle, « L'adaptation des prêchers d'exemples européens dans la langue nahuatl (Mexique, XVII-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 97-106.

DEJOHN ANDERSON Virginia, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Oxford : Oxford University Press, 2004.

DEKONINCK Ralph, « Imaginar la ciencia: la cultura emblemática jesuita, entre *ars rhetorica* y *scientia imaginum* », in CHINCHILLA PAWLING Perla et ROMANO Antonella (dir.), *Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexico : Universidad Iberoamericana, 2008, p. 143-157.

DEKONINCK Ralph, *Ad imaginem : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève : Droz, 2005.

DELÂGE Denys, « “Vos chiens ont plus d’esprit que les nôtres.” Histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens », *Cahier des Dix*, vol. 59, 2005, p. 179-216.

DELISLE Jean et WOODSWORTH Judith (dir.), *Les traducteurs dans l’histoire*, Québec : Presses de l’Université Laval, 1995<sup>2014</sup>.

DELORT Robert, « Pour conclure : animal, environnement, ambivalence exemplaire », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L’animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 289-298.

DELORT Robert, « La zoohistoire », in CYRULNIK Boris (dir.), *Si les lions pouvaient parler : essais sur la condition animale*, Paris : Gallimard, 1998, p. 266-281.

DELORT Robert, *Les animaux ont une histoire*, Paris : Seuil, 1984<sup>1993</sup>.

DELSOL Nicolas et AL., « Ancient DNA Confirms Diverse Origins of Early Post-Columbian Cattle in the Americas », *Scientific Reports*, vol. 13, n° 1, 2023.

DELUERMOZ Quentin et JARRIGE François, « Les animaux et l’histoire, par-delà nature et culture : entretien avec Philippe Descola », *Revue d’Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, n° 54, 2017, p. 113-131.

DELUMEAU Jean, « La peur et l’historien », *Communications*, vol. 57, 1993, p. 17-23.

DELUMEAU Jean, *L’aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Fayard, 1990.

DELUMEAU Jean, *La confesión y el perdón: dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, ARMIÑO Mauro (trad.), Madrid : Alianza Editorial, 1990<sup>1992</sup>.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Fayard, 1983.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles : une cité assiégée*, Paris : Fayard, 1978<sup>1988</sup>.

DENHARDT Robert M., *The Horse of the Americas*, Norman : University of Oklahoma Press, 1975.

DERBY Lauren, « Bringing the Animals Back In: Writing Quadrupeds into the Environmental History of Latin America and the Caribbean », *History Compass*, vol. 98, 2011, p. 602-621.

DERRIDA Jacques, *L’animal que donc je suis*, MALLET Marie-Louise (éd.), Paris : Galilée, 2002<sup>2006</sup>.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005<sup>2015</sup>.

DESCOLA Philippe, « Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia », *Mana*, vol. 4, n° 1, 1998, p. 23-45.

DESCOLA Philippe, « Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres : Routledge, 1996, p. 82-102.

DESCOLA Philippe, « Pourquoi les Indiens d’Amazonie n’ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l’objectivation », in LATOUR Bruno et LEMONNIER Pierre (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques : l’intelligence sociale des techniques*, Paris : La Découverte, 1994, p. 329-344.

DESCOLA Philippe, « La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique », *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 38, n° 5, 1988, p. 818-827.

DESCOLA Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*, Paris : Maison des Sciences de l’Homme, 1986<sup>2019</sup>.

DESCOLA Philippe et CHARBONNIER Pierre, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris : Flammarion, 2014.

DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli, « Introduction », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres : Routledge, 1996, p. 1-21.

DESPRET Vinciane, « From Secret Agents to Interagency », *History and Theory*, vol. 52, n° 4, 2013, p. 29-44.

DESSI Rosa M., « *Exempla* et pratiques sociales à la fin du Moyen Âge : à propos de l’usage des *exempla* dans les confréries (Italie, XV<sup>e</sup> siècle) », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 309-330.

- D'HUY Julien, « De l'origine du chien et de sa diffusion à l'aune de sa mythologie », *Anthropozoologica*, vol. 57, n° 7, 2022, p. 169-184.
- DIDIER Hugues, *La vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658*, Lille : CNRT, 1974<sup>1982</sup>, 2 vol.
- DIENST Stefan et FLECK David W., « Pet Vocatives in Southwestern Amazonia », *Anthropological Linguistics*, vol. 51, n° 3, 2009, p. 209-243.
- DIETRICH Wolf, « The Lexicography of Indigenous Languages in South America », in HANKS Patrick et SCHRYVER Gilles-Maurice de (dir.), *International Handbook of Modern Lexis and Lexicography*, New York : Springer, 2014, p. 1-17.
- DIETRICH Wolf, « La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 287-299.
- DIETRICH Wolf, « Word Formation, Syntax or Noun Classification? Tupí-Guaraní *mba'e* Between Lexicon and Grammar », *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, vol. 8, 1994, p. 109-123.
- DIETRICH Wolf, « Die Lexicographie des Tupí-Guaraní », in HAUSMANN Franz Josef et AL. (dir.), *Dictionaries: an International Encyclopedia of Lexicography*, Berlin - Boston : De Gruyter, 1989, vol. 3, p. 2670-2676.
- DIETRICH Wolf, « Ruiz de Montoya Bedeutung für die Erforschung des Tupí-Guaraní », in OROSZ ARIZCUREN Francisco J. (dir.), *Navicula Tubigensis: Studia in honorem Antonii Tovar*, Tubingue : Narr, 1984, p. 89-101.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'animalisme est un anti-humanisme*, Paris : CNRS, 2018.
- DIGARD Jean-Pierre, « Le tournant obscurantiste en anthropologie », *L'Homme*, vol. 203-204, 2012, p. 555-578.
- DIGARD Jean-Pierre, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, vol. 177-178, 2006, p. 413-428.
- DIGARD Jean-Pierre, *Une histoire du cheval : art, techniques, société*, Arles : Actes Sud, 2004<sup>2007</sup>.
- DIGARD Jean-Pierre, « Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique : la domestication des animaux », *L'Homme*, vol. 32, n° 1-3, 1992, p. 253-270.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris : Fayard, 1990<sup>2009</sup>.
- DIGARD Jean-Pierre, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'Homme*, vol. 28, n° 4, 1988, p. 27-58.
- DINZELBACHER Peter, « Animal Trials: A Multidisciplinary Approach », *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 32, n° 3, 2002, p. 405-421.
- DITTMAR Pierre-Olivier, « Penser une anthropologie historique du vivant (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », in LAMY Jérôme et ROY Romain (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 57-72.
- DITTMAR Pierre-Olivier, « Ce que la fable fait à l'animal : regard anthropologique sur l'instrumentalisation morale des bêtes au Moyen Âge », *Sens-Dessous*, vol. 2, n° 16, 2015, p. 91-99.
- DITTMAR Pierre-Olivier, « Le propre de la bête et le sale de l'homme », in BARTHOLEYNS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale : essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 153-172.
- DITTMAR Pierre-Olivier, « Le seigneur des animaux entre *pecus* et *bestia* : les animalités paradisiaques des années 1300 », in PARAVICINI BAGLIANI Agostino (dir.), *Adam, le premier homme*, Florence : Edizioni del Galluzzo, 2012, p. 219-254.
- DITTMAR Pierre-Olivier, *Naissance de la bestialité : une anthropologie du rapport homme-animal dans les années 1300*, Thèse en Histoire sous la direction de Jean-Claude Schmitt, Paris : EHESS, 2010.

DOIGNON Jean, « La comparaison de Matth. 23, 37 *sicut gallina... sub alas suas* dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers : une mise au point à propos de la Solitude du Christ », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 39, 1983, p. 21-26.

DOMINGO Paola, « De la Provincia Gigante de Indias à la Tierra en Medio de la Mar : l'espace paraguayen aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1534-1617) », *e-Spania*, vol. 14, 2012.

DOMINGO Paola, *Naissance d'une société métisse : aspects socio-économiques du Paraguay de la Conquête à travers les dossiers testamentaires*, Montpellier : ETILAL, 2006.

DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, « Le discours du missionnaire », ESCAMILLA-COLIN Michèle (trad.), in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 199-211.

DOMPNIER Bernard (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009.

DOMPNIER Bernard et VISMARA Paola, « De nouvelles approches pour l'histoire des confréries », in DOMPNIER Bernard et VISMARA Paola (dir.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne, mi-XV<sup>e</sup> - début XIX<sup>e</sup> siècle*, Rome : École Française de Rome, 2008, p. 405-423.

DONKIN Robin A., *The Muscovy Duck, Carina moschata domestica: Origins, Dispersal, and Associated Aspects of the Geography of Domestication*, Rotterdam - Brookfield : A. A. Balkema, 1989.

DONKIN Robin A., « The Peccary, with Observations on the Introduction of Pigs into the New World », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 75, n° 5, 1985, p. 1-152.

DOOLEY Robert A., *Léxico guaraní, dialeto mbyá*, Cuiaba : SIL, 2006.

DOPICO BLACK Georgina, « The Ban and the Bull: Cultural Studies, Animal Studies, and Spain », *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 11, n° 3-4, 2010, p. 235-249.

DOS SANTOS Christian F.M. et SILVA FILHO Wellington B., « Pragmas da colônia: insetos na América portuguesa do século XVI », *Revista Latino-Americana de História*, vol. 2, n° 8, 2013, p. 161-182.

DOUGLAS Mary, *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou*, GUÉRIN Anne (trad.), Paris : La Découverte, 1966<sup>2005</sup>.

DRAELANTS Isabelle, « *Ego sum vermis* : de l'insecte né de la pourriture à la conception du Christ sans accouplement : un exemple de naturalisme exégétique médiéval », in GAUVIN Brigitte et LUCAS-AVENEL Marie-Agnès (dir.), *Inter litteras et scientias : recueil d'études en hommage à Catherine Jacquemard*, Caen : Presses Universitaires de Caen, 2019, p. 151-184.

DREIDEMIE Óscar J., « Los orígenes del teatro en las regiones del Río de la Plata », *Estudios*, vol. 57, 1937, p. 61-80.

DU BRON Marion, *Le cheval mexicain en Nouvelle-Espagne entre 1519 et 1639*, Thèse en Histoire sous la direction de Serge Gruzinski, Paris : EHESS, 2010.

DUFOR Gérard, *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid : Ámbito, 1996.

DURÁN ESTRAGÓ Margarita, *El Hechicero de Dios: fray Luis Bolaños*, Asunción : Don Bosco, 1995.

DURÁN ESTRAGÓ Margarita, *Aporte franciscano a la primera evangelización del Paraguay y Río de la Plata*, Asunción : Don Bosco, 1992.

DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, *De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris : Presses Universitaires de France, 1901<sup>2017</sup>.

DURSTON Alan, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007<sup>2014</sup>.

DUVIOLS Jean-Paul, « La peur des reptiles (récits de voyage, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Caravelle*, vol. 100, 2018, p. 19-32.

DUVIOLS Jean-Paul, « Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 403-427.



- DUVIOLS Jean-Paul, « Langue et évangélisation dans les missions jésuites du Paraguay », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 275-288.
- DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial : l'extirpation de l'idolâtrie, entre 1532 et 1660*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1971<sup>2008</sup>.
- EARLE Rebecca, *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- ECO Umberto et AL., « On Animal Language in the Medieval Classification of Signs », in ECO Umberto et MARMO Constantino (dir.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 1989, p. 3-39.
- EDWARDS Peter, « Domesticated Animals in Renaissance Europe », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 75-94.
- EIRE Carlos, *A Very Brief History of Eternity*, Princeton : Princeton University Press, 2010.
- EIRE Carlos, « Early Modern Catholic Piety in Translation », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 83-100.
- EIRE Carlos, « The Good Side of Hell: Infernal Meditations in Early Modern Spain », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, vol. 26, n° 2, 2000, p. 285-310.
- EISENBICHLER Konrad (dir.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Leyde - Boston : Brill, 2019.
- ELLEN Roy F., *The Categorical Impulse: Essays in the Anthropology of Classifying Behaviour*, New York - Oxford : Berghahn, 2006.
- ELLEN Roy F., « Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuauulu Social Relationships with Dogs », *Anthropos*, vol. 94, 1999, p. 57-68.
- ELLEN Roy F., « The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 103-124.
- ELLEN Roy F., *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1993.
- ERIKSON Philippe, « Animaux demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas) », *Anuário Antropológico*, vol. 2011, n° 2, 2012, p. 15-32.
- ERIKSON Philippe, « The Social Significance of Pet-keeping among Amazonian Indians », in SERPELL James A. (dir.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2000, p. 7-26.
- ERIKSON Philippe, « Du pécaré au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », *Techniques & Culture*, vol. 31-32, 1999, p. 363-378.
- ERIKSON Philippe, « Apprivoisement et habitat chez les Amérindiens Matis (langue pano, Amazonas, Brésil) », *Anthropozoologica*, vol. 9, 1988, p. 25-35.
- ERIKSON Philippe, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, vol. 9, 1987, p. 105-140.
- ERIKSON Philippe et AL., « Les insectes dans les pratiques médicinales et rituelles d'Amazonie indigène », in MOTTE-FLORAC Élisabeth et THOMAS Jacqueline M.C. (dir.), *Les « insectes » dans la tradition orale*, Louvain - Paris : Peeters, 2003, p. 395-406.
- ESPARZA TORRES Miguel Á., « Dimensiones de la lingüística misionera española », in ASSUNÇÃO Carlos et AL. (dir.), *Ideias lingüísticas na Península Ibérica, séc. XIV a séc. XIX: projeção da lingüística ibérica na América Latina e Ásia*, Münster : Nodus, 2010, vol. 1, p. 201-214.

ESTENSSORO Juan C., « Las vías indígenas de la occidentalización: lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 15-36.

ESTENSSORO Juan C., « El simio de dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 30, n° 3, 2001, p. 455-474.

EVANS Edward P., *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, Londres : W. Heinemann, 1906.

EXBALIN Arnaud, *La grande tuerie des chiens : enquête sur les canicides à Mexico et en Occident, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Champ Vallon, 2023.

EXBALIN Arnaud, « La réglementation urbaine sur les porcs à Mexico au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Parlement[s]*, vol. HS 17, n° 2, 2022, p. 143-150.

EXBALIN Arnaud, « “Le Grand massacre des chiens” : Mexico, fin XVIII<sup>e</sup> siècle », *Histoire urbaine*, vol. 44, n° 3, 2015, p. 107-124.

EXBALIN Arnaud, « Perros asesinos y matanzas de perros en la ciudad de México (siglos XXI-XVIII) », *Relaciones*, vol. 137, 2014, p. 91-111.

FABRE Pierre A., *Décréter l'image : la XXV<sup>e</sup> session du Concile de Trente*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.

FABRE Pierre A., *Ignace de Loyola : le lieu de l'image*, Paris, France : EHESS, 1992.

FABRICI Susana, « Un antiguo libro en guaraní: *De la diferencia entre lo temporal y eterno* de Juan Eusebio Nieremberg (impreso en las Doctrinas, 1705) », *Incipit*, vol. 3, 1983, p. 173-183.

FAGAN Brian M., *Fish on Friday: Feasting, Fasting, and the Discovery of the New World*, New York : Basic Books, 2006.

FAHRENKROG Laura, *Los “indios cantores” del Paraguay: prácticas musicales y dinámicas de movilidad en la Asunción colonial (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires : SB, 2020.

FARRISS Nancy, *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*, Oxford : Oxford University Press, 2018.

FAUSTO Carlos, « Too Many Owners : Ownership and Mastery in Amazonia », in BRIGHTMAN Marc et AL. (dir.), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York - Oxford : Berghahn, 2012, p. 85-105.

FAUSTO Carlos, « Donos demais: maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, vol. 14, n° 2, 2008, p. 329-366.

FAUSTO Carlos, « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, vol. 48, n° 4, 2007, p. 497-530.

FAUSTO Carlos, « Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guaraní (séculos XVI-XX) », *Mana*, vol. 11, n° 2, 2005, p. 385-418.

FAUSTO Carlos, « A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia », in WHITEHEAD Neil et WRIGHT Robin M. (dir.), *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Chapel Hill : Duke University Press, 2004, p. 157-178.

FAUSTO Carlos, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, RODGERS David (trad.), Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2001<sup>2012</sup>.

FAUSTO Carlos, « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », vol. 26, n° 4, 1999, p. 933-956.

FAUSTO Carlos, « Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico », in CARNEIRO DA CUNHA Manuela (dir.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo : FAPESP, 1992, p. 381-396.

FAUSTO Carlos et AL., « Introduction: Altering Ownership in Amazonia », in FAUSTO Carlos et AL. (dir.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, New York - Oxford : Berghahn, 2016, p. 1-35.

FAUSTO Carlos et COSTA Luiz, « Feeding (and Eating): Reflections on Strathern's “Eating (and Feeding)” », *Cambridge Anthropology*, vol. 31, n° 1, 2013, p. 156-162.

- FAUSTO Carlos et NEVES Eduardo, « Was There Ever a Neolithic in the Neotropics? Plant Familiarisation and Biodiversity in the Amazon », *Antiquity*, vol. 92, n° 366, 2018, p. 1604-1618.
- FECHNER Fabián, *Entscheidungsfindung in der Gesellschaft Jesu: Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*, Tübingue : Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, 2012.
- FELIPPE Guilherme G., « Confessar, sim, mas nem tudo: o discurso inaciano sobre a confissão nas Reduções jesuíticas », *Espaço Ameríndio*, vol. 2, n° 2, 2008, p. 124-150.
- FERLAN Claudio, « Food and Jesuits in the Early Modern Western World », *Il Capitale Culturale*, vol. 20, 2019, p. 219-244.
- FERNANDES Maria de L.C., « Do manual de confessores ao guia de penitentes: orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento », *Via spiritus*, vol. 2, 1995, p. 47-65.
- FERNANDES Rafael M., *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Tânia Stolze Lima, Niterói : Universidade Federal Fluminense, 2009.
- FERNANDES Rafael M. et PISSOLATO Elizabeth, « Knowledge about Birds, Knowledge with Birds: Introduction to a Study about Forms of Interaction and Modes of Knowing in the Experience of Guarani People », *Etnologia Indígena*, vol. 11, n° 2, 2016, p. 37-51.
- FERREIRA DA MOTA Jacqueline, « A sexualidade indígena nas perguntas de um confessor tupi no Pará do século XVIII », in FERREIRA ANTUNES Aline (dir.), *Pluralidade de Temas e Aportes Teórico-Metodológicos na Pesquisa em História*, Ponta Grossa : Atena, 2021, vol. 4, p. 54-78.
- FERREIRA DA MOTA Jacqueline, *A Confissão tupi: a problemática dos confessorários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil*, Thèse de doctorat en Histoire sous la direction de Adone Agnolin, São Paulo : Universidade de São Paulo, 2017.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « A mulher tapuya e seu cão – Notas sobre as relações entre indígenas e cachorros no Brasil holandês », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2019.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Cachorro morto: repensando a “crueldade” contra cães na Amazônia », *Série Antropologia*, vol. 464, 2019, p. 1-49.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Animais exóticos de origem europeia ou africana entre povos indígenas nas terras baixas da América do Sul: notas para pesquisas futuras », *Estudios Latinoamericanos*, vol. 38, 2018, p. 141-172.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Entre la serpiente y la arpa: apuntes para una zoología karitiana en el suroeste de la Amazonía brasileña », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 45-62.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Narrating the First Dogs: Canine Agency in the First Contacts with Indigenous Peoples in the Brazilian Amazon », *Anthropozoos*, vol. 30, 2017, p. 533-548.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Como se faz un cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia) », *Teoria e Cultura*, vol. 11, n° 2, 2016, p. 25-35.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Village Ornaments: Familiarization and Pets as Art(ifacts) in Amazonia », *Vibrant*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 58-77.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « As galinhas incontáveis: tupís, europeus e aves domésticas na conquista do Brasil », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, n° 2, 2012, p. 97-140.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Nádia Farage, Campinas : Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe, « Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia brasileira », *Avá*, vol. 15, 2009, p. 125-144.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et AL., « Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía », *Tabula Rasa*, vol. 40, 2021, p. 25-50.
- FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et CEBOLLA BADIE Marilyn, « A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas », *Avá*, vol. 19, 2011, p. 15-48.

- FERRET Carole, « Towards an Anthropology of Action: From Pastoral Techniques to Modes of Action », *Journal of Material Culture*, vol. 19, n° 3, 2014, p. 279-302.
- FEW Martha, « Killing Locusts in Colonial Guatemala », in FEW Martha et TORTORICI Zeb (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 62-92.
- FINKELSTEIN Jacob J., *The Ox that Gored*, DEJONG ELLIS Maria (éd.), Philadelphie : The American Philosophical Society, 1981.
- FISSELL Mary, « Imagining Vermin in Early Modern England », *History Workshop Journal*, n° 47, 1999, p. 1-29.
- FLORES Jorge, « Distant Wonders: The Strange and the Marvelous between Mughal India and Habsburg Iberia in the Early Seventeenth Century », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 49, n° 3, 2007, p. 553-581.
- FOGELMAN Patricia A., « Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial », *Andes, Antropología e Historia*, vol. 11, 2000, p. 179-207.
- FONINI MONTSERRAT Ruth M. et AL., « A “mulher casada” nos confessionários tupí (séculos XVI-XVII) », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 1, n° 2, 2009, p. 103-116.
- FONTENAY Élisabeth de, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris : Points, 1998<sup>2013</sup>.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris : Gallimard, 2004.
- FOUCAULT Michel, « *Omnes et singulatum* : vers une critique de la raison politique », *Le Débat*, vol. 4, n° 41, 1986, p. 5-36.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976<sup>1994</sup>.
- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits : 1954-1988*, Paris : Gallimard, 1969<sup>1994</sup>, vol. 1, p. 789-821.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966<sup>1998</sup>.
- FOZ Clara, *El traductor, la iglesia y el rey: la traducción en España en los siglos XII y XIII*, Barcelone : Gedisa, 1998<sup>2000</sup>.
- FREEDMAN Paul H., « The Representation of Medieval Peasants as Bestial and as Human », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 29-49.
- FREIRE José R. et ROSA Maria C. (dir.), *Linguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*, Rio de Janeiro : Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.
- FREITAS DA SILVA André L., *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*, São Bernardo do Campo : Nhanduti, 2013.
- FRENK ALATORRE Margit, *Entre la voz y el silencio: la lectura en tiempos de Cervantes*, Mexico : FCE, 1997<sup>2005</sup>.
- FRTZ Jean-Marie, « Le chant de l'oiseau est-il une musique ? Réponses du clerc, réponses du poète », in THOMASSET Claude (dir.), *D'ailes et d'oiseaux au Moyen Âge : langue, littérature et histoire des sciences*, Paris : H. Champion, 2016, p. 219-238.
- FRONTELO Jaime M., « Ciencia y tradición en Madrid en el siglo XVII: la idea de naturaleza en Juan Eusebio Nieremberg », *Torre de los Lujanes*, vol. 24, 1993, p. 173-188.
- FUDGE Erica, *Quick Cattle and Dying Wishes: People and Their Animals in Early Modern England*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2018.
- FUDGE Erica, « What Was It Like to Be a Cow ? History and Animal Studies », in KALOF Linda (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, New York - Oxford : Oxford University Press, 2017, p. 258-273.
- FUDGE Erica, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2006.
- FUDGE Erica (dir.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and other Wonderful Creatures*, Urbana : University of Illinois Press, 2004.

- FUDGE Erica, « Monstruous Acts: Bestiality in Early Modern England », *History Today*, 2000, p. 20-25.
- FUDGE Erica, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana : University of Illinois Press, 1999<sup>2002</sup>.
- FUDGE Erica, « Calling Creatures by their True Names: Bacon, the New Science and the Beast in Man », in FUDGE Erica et AL. (dir.), *At the Borders of the Human: Beast, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*, Londres : Palgrave MacMillan, 1999, p. 91-109.
- FURLONG Guillermo, *Misiones y sus Pueblos de guaraníes*, Buenos Aires : Balmes, 1962.
- FURLONG Guillermo, *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses. 1700-1850: Misiones del Paraguay, Argentina, Uruguay*, Buenos Aires : Guaranía, 1953.
- FURLONG Guillermo, « El escritor guaraní Nicolás Yapuguay », in FURLONG Guillermo (dir.), *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay. Con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires : Guaranía, 1727<sup>1953</sup>, p. V-IX.
- GADE Daniel W., « The Iberian Pig in the Central Andes », *Journal of Cultural Geography*, vol. 7, n° 2, 1987, p. 35-49.
- GALANDRA COOPER Irene, « Investigating the ‘Case’ of the *Agnus Dei* in Sixteenth-Century Italian Homes », in CORRY Maya et AL. (dir.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 220-243.
- GALLARDO Guillermo, « Perros americanos precolombinos », *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 5, 1964, p. 31-68.
- GANSON Barbara, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford : Stanford University Press, 2003.
- GARAVAGLIA Juan C., *Les hommes de la Pampa : une histoire agraire de la campagne de Buenos Aires, 1700-1830*, Paris : EHESS, 2000.
- GARAVAGLIA Juan C., *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires : La Flor, 1987.
- GARAVAGLIA Juan C., *Mercado interno y economía colonial: tres siglos de la yerba mate*, Mexico : Grijalbo, 1983.
- GARAVAGLIA Juan C. et GELMAN Jorge D., « Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: Results of a Historiographical Renaissance », *Latin American Research Review*, vol. 30, n° 3, 1995, p. 75-105.
- GARAY Blas, *El comunismo de las misiones*, Asunción : El Lector, 1897<sup>1996</sup>.
- GARCÍA ARRANZ José J., *Symbola et emblemata avium: las aves en los libros de emblemas y empresas de los siglos XVI y XVII*, La Corogne : SIELAE, 2010.
- GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012.
- GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017.
- GARCÍA-MOLINA RIQUELME Antonio M., « El escribano y la burra: sobre un proceso por delito de bestialidad en el siglo XVIII », *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, vol. 37, 2018, p. 93-120.
- GATTI Carlos, *Enciclopedia guaraní - castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*, Asunción : Arte Nuevo, 1985<sup>2012</sup>.
- GAY Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham - Londres : Ashgate - Routledge, 2012.
- GÉLIS Jacques, *Les enfants des Limbes : mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris : L. Audibert, 2006.
- GENEQUAND Philippe, « Sommes-nous des porcs ou des chevaux ? Familiarité et distinction entre humains et animaux dans les derniers siècles du Moyen Âge », in BECK Corinne et AL. (dir.), *Les animaux... l'histoire continue: rencontres pluridisciplinaires autour de Robert Delort*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2022, p. 77-90.
- GERBET Marie-Claude, *Un élevage original au Moyen Âge : la péninsule Ibérique*, Biarritz : Atlantica, 2000.

GERBI Antonello, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*, MOYLE Jeremy (éd.), Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1955<sup>2010</sup>.

GIL Fernando M., « El ciclo del *Añaretã* (infierno) en los grabados del *De la diferencia entre lo temporal y eterno* de Nieremberg, traducido al guaraní e impreso en las Reducciones del Paraguay (1705) », *IHS*, vol. 7, n° 1, 2019, p. 4-26.

GIL Fernando M., « *De la diferencia entre lo temporal y eterno...* de Juan Eusebio Nieremberg S.J. Introducción a la primera edición facsimilar en conmemoración del Bicentenario de la Revolución de Mayo », SERRANO José (trad.), in NIEREMBERG Juan E., *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, GIL Fernando M. (éd.), Buenos Aires : IBNA, 2010, p. XXV-LXX.

GILMORE Raymond M., « Fauna e etnozoologia da América do Sul tropical », in RIBEIRO Berta et RIBEIRO Darcy (dir.), *Suma Etnológica Brasileira. Volume I: Etnobiologia*, Petrópolis : FINEP, 1950<sup>1986</sup>, p. 189-233.

GIRARD Pascale, « Textes d'évangélisation et auxiliaires indigènes dans les missions espagnoles en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle », in BÉNAT TACHOT Louise et GRUZINSKI Serge (dir.), *Passeurs culturels : mécanismes de métissage*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 191-203.

GIRGEN Jen, « The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals », *Animal Law Review*, vol. 9, 2003, p. 97-133.

GODOY Gustavo et CARID Miguel, « A diferença que faz a diferença: originais e cópias guarani-mbya », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 102, n° 1, 2016, p. 105-128.

GÓMEZ DE TERREROS Iñigo T., « Estudio comparativo de las distintas adaptaciones misionales jesuitas en Chiloé, Baja California y Paraguay: ejemplos de retroalimentación doctrinal », communication personnelle, 2014.

GÓMEZ GÓMEZ Mauricio A., « Cerdos y control social de pobres en la provincia de Antioquia, siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultura*, vol. 43, n° 1, 2016, p. 31-59.

GÓMEZ SOLÍS Felipe, « En torno a las imágenes ornitológicas de la literatura espiritual española: implicaciones lingüísticas y estilísticas », *Alfinge*, vol. 8, 1995, p. 127-140.

GÓMEZ Verónica, *La idea de la muerte en las misiones jesuíticas: aproximación a un manuscrito guaraní del año 1715*, Buenos Aires : Museo Mitre, 2016.

GONÇALVES DOS SANTOS Jovane, *Entre homens e diabos: uma etnografia dos guarani ñandêva acometidos pelo jepota*, Mémoire de Master en Sciences Sociales sous la direction d'Ernelo Schallenger, Toledo : Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2012.

GONÇALVES María F. et MURAKAWA Clotilde, « Lexicografía implícita em textos del padre jesuíta Fernão Cardim », in ZWARTJES Otto et AL. (dir.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2009, p. 235-250.

GONTIER Thierry, *La question de l'animal : les origines du débat moderne*, Paris : Hermann, 2011.

GONTIER Thierry, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris : J. Vrin, 1998.

GONZÁLEZ Carlos A., « *El Sílex del divino amor* de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes », *Teología*, vol. 1, 2000, p. 29-73.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Luis, « Some Remarks on the Eden Serpent in Spanish Golden Age Plays », *Anagnórisis*, vol. 2, 2010, p. 10-34.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Luis, « Dragones, serpientes y cocodrilos infernales en la comedia de santos », in DESVOIS Francis (dir.), *Le monstre : Espagne et Amérique latine*, Paris : L'Harmattan, 2009, p. 209-219.

GONZÁLEZ Norma N., « Orden, delito y castigo en la Provincia misional jesuítica », in GONZÁLEZ RISOTTO Luis R. (dir.), *Las misiones jesuítico-guaraníes y el desarrollo regional platense*, Montevideo : Graphis, 1994, p. 367-376.

GONZÁLEZ POLVILLO Antonio, *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Sevilla : Universidad de Sevilla, 2010.

- GONZÁLEZ POLVILLO Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV–XVIII)*, Huelva : Universidad de Huelva, 2009.
- GONZÁLEZ Ricardo, « El Juli jesuítico. ¿Modelo misional o proyección historiográfica? », *IHS*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 85-100.
- GONZÁLEZ Ricardo, « Textos e imágenes para la salvación: la edición misionera de la *Diferencia entre lo temporal y eterno* », *ArtCultura*, vol. 11, n° 18, 2009, p. 137-158.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A., « Barroco versus Ilustración en el tráfico atlántico de libros », *Bulletin hispanique*, vol. 113, n° 1, 2011, p. 383-407.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A., « 'Lección espiritual': lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma », in GONZÁLEZ SÁNCHEZ Carlos A. et VILA VILAR Enriqueta (dir.), *Grafiás del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico : FCE, 2003, p. 272-300.
- GOROSITO KRAMER Ana M., « Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión », *Avá*, vol. 9, 2006, p. 11-27.
- GOULART José A., *O cavalo na formação do Brasil*, Rio de Janeiro : Letras e Artes, 1964.
- GOULART José A., *Tropas e tropeiros na formação do Brasil*, Rio de Janeiro : Conquista, 1961.
- GRANGE Juliette, « De la nomenclature à la classification », in REYNAUD Denis et SELOSSE Philippe (dir.), *Nomenclatures au dix-huitième siècle: la science, langue bien faite*, Cusy : Presses de l'Aristoloche, 2015, p. 175-188.
- GRANGE Yves, *Le cheval oublié: essai sur les aspects socio-politiques de la relation de l'homme et du cheval en France, 1614-1916*, Grenoble : Institut d'Études Politiques, 1981.
- GREER Allan, « Towards a Comparative Study of Jesuit Missions and Indigenous Peoples in Seventeenth-century Canada and Paraguay », in WRIGHT Robin M. et VILAÇA Aparecida (dir.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americas*, Farnham : Ashgate, 2008, p. 21-32.
- GRENAND Françoise, « Nommer son univers: pourquoi? Comment? Exemples parmi des sociétés amazoniennes », in PRAT Daniel et AL. (dir.), *Pent-on classer le vivant? Linné et la systématique aujourd'hui*, Paris : Belin, 2008, p. 119-130.
- GRENAND Françoise, « Nommer la nature dans un contexte prélinéen: les Européens face aux Tupi, du XVI<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », *Amerindia*, vol. 19-20, 1995, p. 15-28.
- GRIER VARNER John et JOHNSON VARNER Jeannette, *Dogs of the Conquest*, Norman : University of Oklahoma Press, 1983.
- GRIS DA SILVA Marina, *O « índio historiador » da Redução de São Luís: escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Nerenda (1754-1772)*, Mémoire en Histoire sous la direction d'Eduardo Neumann, Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession: des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983.
- GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris : Pluriel, 1999<sup>2012</sup>.
- GRUZINSKI Serge, *La guerre des images: de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris : Fayard, 1989<sup>1990</sup>.
- GRUZINSKI Serge, « Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas) », in SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES (dir.), *El placer de pecar y el afán de normar*, Mexico : INAH, 1988, p. 169-216.
- GRUZINSKI Serge, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI Serge, « Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México, siglos XVI-XVIII », *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica*, vol. 1, 1986, p. 9-33.
- GUARDA Gabriel, *Los laicos en la cristianización de América: siglos XV-XIX*, Santiago du Chili : Universidad Católica de Santiago de Chile, 1973.

- GUEDES MILHEIRA Rafael et AL., « The First Record of a Pre-Columbian Domestic Dog (*Canis lupus familiaris*) in Brazil », *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 27, n° 1, 2017, p. 488-494.
- GUERRINI Anita, « Natural History, Natural Philosophy, and Animals, 1600-1800 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 121-144.
- GUILLAUME-ALONSO Araceli, « Enfer et damnation dans la pastorale jésuite au XVI<sup>e</sup> siècle », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 247-261.
- GUILLO Dominique, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? », *Revue Française de Sociologie*, vol. 56, n° 1, 2015, p. 135-163.
- GUIZARD Fabrice, « Le loup, l'évêque et le prince au Haut Moyen Âge : entre préoccupation pastorale et volonté d'ordre », in GUIZARD Fabrice (dir.), *Le loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes, 2009.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA Andrea-Luz, « Des voix en abyme : communication paradoxale et rencontres d'esprits en Amazonie », *Gradhiva*, n° 26, 2017, p. 134-163.
- GUTTON Jean-Pierre, *Dévôts et société au XVII<sup>e</sup> siècle : construire le Ciel sur la Terre*, Paris : Belin, 2004.
- HALBMAYER Ernst, « Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies », *Indiana*, vol. 29, 2012, p. 9-23.
- HALLOWELL Irving A., « Ojibwa Ontology, Behaviour and Worldview », in DIAMOND Stanley (dir.), *Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin*, New York : Columbia University Press, 1960, p. 19-52.
- HÄMÄLÄINEN Pekka, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », *The Journal of American History*, vol. 90, n° 3, 2003, p. 833-862.
- HANKS William F., *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*, Berkeley : University of California Press, 2010.
- HANKS William F., « Pour qui parle la croix : la colonisation du langage chez les Maya du Mexique », in *Conférences Eugène Fleischmann*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 2009, vol. 5, p. 1-39.
- HARAWAY Donna J., *When Species Meet*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008.
- HARRIS Marvin, « Pig Lovers and Pig Haters », in *Cows, Pigs, Wars & Witches: The Riddles of Culture*, New York : Random House, 1974, p. 35-60.
- HARRIS Steven J., « Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge », in BAILEY Gauvin A. et AL. (dir.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto : University of Toronto Press, 1999, p. 107-130.
- HARRISON Peter, « Virtues of Animals in Seventeenth-Century Thought », *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, 1998, p. 463-484.
- HARRISON Peter, « Descartes on Animals », *Philosophical Quarterly*, vol. 42, 1992, p. 219-227.
- HARRISON Regina, « The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessionnal Manuals in the Andes », in CEVALLOS-CANAU Francisco et AL. (dir.), *Coded Encounters: Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst : University of Massachusetts Press, 1994, p. 135-153.
- HARRISON Regina, « Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hasta nuestros días », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 19, n° 37, 1993, p. 169-185.
- HASKELL Yasmin et GARROD Raphaële, « Introduction », in HASKELL Yasmin et GARROD Raphaële (dir.), *Changing Hearts: Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia, and the Americas*, Leyde - Boston : Brill, 2019, p. 1-22.
- HAUBERT Maxime, « Indiens et jésuites au Paraguay : rencontre de deux messianismes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 27, n° 1, 1969, p. 119-134.
- HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris : Hachette, 1967<sup>1986</sup>.



- HAUDRICOURT Georges-André, « Note sur le statut familial des animaux », *L'Homme*, vol. 99, 1986, p. 119-120.
- HAUDRICOURT Georges-André, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 40-50.
- HEHENBERG Susanne, « Deshumanised Sinners and Their Instruments of Sin: Men and Animals in Early Modern Bestialty Cases, Austria 1500-1800 », in ENENKEL Karl A.E. et SMITH Paul J. (dir.), *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Leyde - Boston : Brill, 2007, vol. 2, p. 381-414.
- HELL Bertrand, *Sang noir : chasse, forêt et mythe de l'homme sauvage en Europe*, Paris : L'Oeil d'Or, 1994<sup>2012</sup>.
- HÉMARDINQUER Jean-Jacques, « Faut-il « démythifier » le porc familial d'Ancien Régime ? », *Annales*, vol. 25, n° 6, 1970, p. 1745-1766.
- HENDRICKSON Scott D., « Early Guaraní Printing: Nieremberg's *De la Diferencia* and the Global Dissemination of Seventeenth-Century Spanish Asceticism », *Journal of Jesuit Studies*, vol. 5, n° 4, 2018, p. 586-609.
- HENDRICKSON Scott D., *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658*, Leyde - Boston : Brill, 2015.
- HENDRICKSON Scott D., « A Jesuit Catechism: Aspects of Discernment in Juan Eusebio Nieremberg's *Doctrina cristiana* (1640) », in MARTÍNEZ MILLÁN José et AL. (dir.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 2, p. 121-194.
- HERNÁNDEZ Esther, *Lexicografía hispano-amerindia 1550-1800: catálogo descriptivo de los vocabularios del español y las lenguas indígenas americanas*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2018.
- HERNÁNDEZ Esther et MÁYNEZ VIDAL Pilar (dir.), *El Colegio de Tlatelolco: síntesis de historias, lenguas y culturas*, México : Destiempos, 2016.
- HERNÁNDEZ Pablo, *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone : G. Gili, 1913, 2 vol.
- HERNÁNDEZ Pablo, « Un misionero jesuita del Paraguay en la Corte de Felipe IV », *Razón y Fe*, vol. 33, 1912, p. 71-79 et 215-222.
- HERRADÓN FIGUEROA María A., « Cera y devoción: los *Agnus Dei* en la colección del Museo Nacional de Antropología », *Disparidades*, vol. 54, n° 1, 1999, p. 207-237.
- HOLANDA Sérgio Buarque de, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo : Publifolha, 1958<sup>2000</sup>.
- HSIA Ronnie Po-chia, « The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700 », in BURKE Peter et HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 2007, p. 39-51.
- HUAMANCHUMO DE LA CUBA Ofelia, « El recurso discursivo del *exemplum* en la extirpación de las idolatrías (Perú, siglo XVII) », in OESTERREICHER Wulf et SCHMIDT-RIESE Roland (dir.), *Conquista y conversión: universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2014, p. 229-254.
- HUAMANCHUMO DE LA CUBA Ofelia, « El género *exemplum* en la literatura colonial andina », *Sieteculebras*, vol. 20, 2005, p. 6-9.
- HUGH-JONES Stephen, « Shamans, Prophets, Priests and Pastors », in HUMPHREY Caroline et THOMAS Nicholas (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1996, p. 32-75.
- HÜNEMÖRDER Christian, « Aims and Intentions of Botanical and Zoological Classification in the Middle Ages and Renaissance », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 5, n° 1, 1983, p. 53-67.
- HUNN Eugene S., « The Tenejapa Tzeltal Version of the Animal Kingdom », *Anthropological Quarterly*, vol. 48, n° 1, 1975, p. 14-30.

- IM THURN Everard F., « Tame Animals among the Red Men of America », *Thimeri*, vol. 1, 1882, p. 25-43.
- IMBRUGLIA Girolamo, *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789)*, Leyde - Boston : Brill, 2017.
- INGOLD Tim, « ¿Qué es un animal en la América del Sur indígena? », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 9-13.
- INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres : Routledge, 2001<sup>2011</sup>.
- INGOLD Tim, « Introduction », in INGOLD Tim (dir.), *What is an Animal?*, Londres - New York : Routledge, 1988<sup>1994</sup>, p. 1-16.
- INGOLD Tim, *Hunters, Pastoralists, and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*, Cambridge - New York : Cambridge University Press, 1980.
- IRIGOYEN GARCÍA Javier, *The Spanish Arcadia: Sheep Herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*, Toronto : University of Toronto Press, 2014.
- ITIER César et ESTENSSORO Juan C. (dir.), « Présentation du dossier “Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale” », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n° 1, 2015, p. 9-14.
- JACKSON Robert H., *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leyde - Boston : Brill, 2019.
- JACKSON Robert H., « Crisis demográfica nas missões, 1730-1740 », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 129-136.
- JAIME LORÉN José M. de, « Sobre la primacia hispana en cuanto a los envíos de abejas europeas a América », *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 26, n° 56, 2003, p. 595-612.
- JAKOBSON Roman, *Child Language Aphasia and Phonological Universals*, Paris - La Hague : Mouton, 1941<sup>1972</sup>.
- JANSEN Hanne et WEGENER Anna (dir.), *Authorial and Editorial Voices in Translation. 1, Collaborative Relationships between Authors, Translators, and Performers*, Montréal : Éditions Québécoises de l'Oeuvre, 2013.
- JANSEN Hanne et WEGENER Anna (dir.), *Authorial and Editorial Voices in Translation. 2, Editorial and Publishing Practices*, Montréal : Éditions Québécoises de l'Oeuvre, 2013.
- JARA Fabiola, « The Meaning of Nominal Animal Categories among the Caribs of the Guianas », *Anthropos*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 117-126.
- JOHNSON John, « The Introduction of the Horse into the Western Hemisphere », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 23, n° 4, 1943, p. 587-610.
- JOHNSON Sarah E., « ‘You Should Give Them Blacks to Eat’: Waging Inter-American Wars of Torture and Terror », *American Quarterly*, vol. 61, n° 1, 2009, p. 65-92.
- JOLIVET Vincent, « Nature adamique et nature déchue : une culture qui ne dit pas son nom », in BARTHOLEYS Gil et AL. (dir.), *Adam et l'Astragale : essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 137-152.
- JULIA Dominique, « Lecture et Contre-Réforme », in CAVALLO Guglielmo et CHARTIER Roger (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Seuil, 1997<sup>2001</sup>, p. 279-314.
- KALOF Linda, *Looking at Animals in Human History*, Londres : Reaktion, 2007.
- KARTTUNEN Frances E., *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1994.
- KELLER Héctor A., « Problemas de la etnotaxonomía guaraní: las plantas de los animales », *Bonplandia*, vol. 20, n° 2, 2011, p. 111-136.
- KIDDLE Lawrence B., « American Indian Borrowings of Spanish *caballo* », in HONSA Vladimir et AL. (dir.), *Papers on Linguistics and Child Language*, La Haye : Mouton, 1978, p. 151-167.
- KIDDLE Lawrence B., « American Indian Reflexes of Two Spanish Words for Cat », *International Journal of American Linguistics*, vol. 30, 1964, p. 299-304.

- KLEIN Julius, *La Mesta: estudio de la historia económica española, 1273-1836*, Madrid : Alianza, 1979.
- KLOR DE ALVA Jorge, « Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua », *Arbor*, vol. 515-516, 1988, p. 49-78.
- KOHN Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley : University of California Press, 2013.
- KOHN Eduardo, « How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, n° 1, 2007, p. 3-24.
- KOSTER Jeremy, « Hunting Dogs in the Lowland Neotropics », *Journal of Anthropological Research*, vol. 65, 2009, p. 575-610.
- KOVACS Alexandra, « Quelle place pour l'animal dans la société civique grecque ? Controverses à travers les écrits de Plutarque et des Stoïciens », in COPELLO Fernando et CONTAMINA Sandra (dir.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 33-46.
- KRATZ Wilhelm, *El tratado hispano-portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias: estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, BERMÚDEZ CAMACHO Diego (trad.), Rome : IHSI, 1954.
- KREUTZER Michel, *L'éthologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2017.
- KRÜGER René, « La imprenta misionera jesuítico-guaraní y el primer libro rioplatense, *Martirologio romano*, de 1700 », *Cuadernos de teología*, vol. 29, 2010, p. 1-27.
- LACARRA María J., « Pour un *Thesaurus exemplorum hispanicorum* », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 191-214.
- LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2013.
- LAGNEAUX Séverine et AL., « Les suidés dans un monde pluriel : imaginaires, relations et substances », *Anthropozoologica*, vol. 56, n° 15, 2021, p. 227-239.
- LAGUÉRENNE Claude de, « Abeille, miel et cire au XVII<sup>e</sup> siècle dans des recettes manuscrites en thérapeutique et cosmétologie », *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, vol. 91, n° 337, 2003, p. 37-48.
- LAMAS Mónica, *El léxico del caballo en el Río de la Plata del siglo XIX y principios del XX: una aportación al léxico hispánico*, Thèse de doctorat en Linguistique sous la co-direction de José Ignacio Pérez Pascual et de Rosalía Coteló García, La Corogne : Universidade da Coruña, 2019.
- LARRUCEA DE TOVAR Consuelo et TOVAR Antonio, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Madrid : Gredos, 1984.
- LATOUR Bruno, « Perspectivism: "Type" or "Bomb"? », *Anthropology Today*, vol. 25, n° 2, 2009, p. 1-2.
- LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 1991<sup>2013</sup>.
- LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich G., « Canicide and Healing: The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 89-105.
- LAVALLÉ Bernard, « Introducción », in LAVALLÉ Bernard (dir.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740): un balance historiográfico*, Madrid : Casa de Velázquez, 2019, p. 1-3.
- LAVALLÉ Bernard, « Prólogo: a propósito del primer siglo XVIII en el imperio español de América », in LAVALLÉ Bernard (dir.), *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 7-8.
- LAVRIN Asunción (dir.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln : University of Nebraska Press, 1989.
- LE GOFF Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris : Points, 2014<sup>2016</sup>.
- LE GOFF Jacques, *Un long Moyen Âge*, Paris : Tallandier, 2004.
- LE GOFF Jacques, « Introduction », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 11-17.

LE GOFF Jacques, « L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in LEONARDI Claudio et MENESTÒ Enrico (dir.), *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV*, Spoleto : Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988<sup>1991</sup>, p. 3-28.

LE GOFF Jacques, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel et le dragon », in *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris : Gallimard, 1970<sup>1978</sup>, p. 236-279.

LE GOFF Jacques et AL., *L'exemplum*, Turnhout : Brepols, 1982<sup>1996</sup>.

LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude, « Au XIII<sup>e</sup> siècle, une parole nouvelle », in DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse : Privat, 1979, vol. 1, p. 257-278.

LEA Henry Ch., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphie : Lea Brothers, 1896, 3 vol.

LEACH Edmund, « Aspects anthropologiques de la langue : injures et catégories d'animaux », MALAMOUD Catherine et AL. (trad.), in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris : Gallimard, 1964<sup>1980</sup>, p. 263-297.

LEACH Elizabeth E., *Sung Birds: Music, Nature, and Poetry in the Later Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press, 2007.

LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne : essai de présentation*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1993<sup>1995</sup>.

LEDEZMA Domingo, « Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: la *Historia naturae maxime peregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 53-84.

LEMERCIER Claire et ZALC Claire, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris : La Découverte, 2007.

LENKE Sabine, « The Encounter of Jesuit Medicine and Traditional Guaraní Medicine in South America in the 17th and 18th Century: Conflict, Cooperation and the Analysis of Conceptual Differences », in OBERMEIER Franz (dir.), *Jesuit Colonial Medicine in South America: a Multidisciplinary and Comparative Approach*, Kiel : s.e., 2018, p. 138-163.

LENKE Sabine, *Heil und Heilung: Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Ursula Thiemer-Sachse, Berlin : Freie Universität Berlin, 2012.

LEONHARDT Carlos, *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires : s.e., 1931.

LEPOITTEVIN Anne, « Piccolini, picolini et piccioli : la fabrique romaine des *Agnus Dei* (1563-1700) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 183, 2018, p. 87-119.

LESTEL Dominique, *L'animal singulier*, Paris : Seuil, 2004.

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris : Flammarion, 2001<sup>2009</sup>.

LEVILLAIN Anne, « D'Homère à Aristote : le porc et le sanglier, figures domestique et épique », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 6, 2020, p. 95-106.

LEVINTON Norberto, *La arquitectura jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : SB, 2018.

LEVINTON Norberto, *Iconicidad jesuítico-guaraní*, Buenos Aires : Las Cuarenta, 2018.

LEVINTON Norberto, « La influencia de la retórica clásica en la arquitectura misional », *Épocas*, vol. 1, 2007, p. 9-25.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Paris : Plon, 1964<sup>2009</sup>.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962<sup>1983</sup>.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

LHERMITTE Jean-François, *L'animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Paris : Classiques Garnier, 2015.

- LILIEQUIST Jonas, « Peasants against Nature: Crossing the Boundaries between Man and Animal in Seventeenth and Eighteenth-Century Sweden », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 1, n° 3, 1991, p. 393-423.
- LIMA Daniel V., « *Cada doma é um livro* »: a relação entre humanos e cavalos na Pampa sul-rio-grandense, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Flávia Maria Silva Rieth, Pelotas : Universidade Federal de Pelotas, 2015.
- LOCKHART James, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford : Stanford University Press, 1992.
- LOPE BLANCH Juan M., « La lexicografía española y los vocabularios de las lenguas amerindias », in CARBONERO CANO Pedro et AL. (dir.), *Lengua y discurso: estudios dedicados al profesor Vidal Lamiquiz*, Madrid : Arco-Libros, 2000, p. 555-565.
- LOPES DE CARVALHO Francismar A., « Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas Reduções jesuíticas da Amazônia Occidental (ca. 1638-1767) », *Revista de História*, n° 173, 2015, p. 175-210.
- LOPES DE CARVALHO Francismar A., « Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola », *Varia Historia*, vol. 31, n° 57, 2015, p. 741-785.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahua*, Mexico : UNAM, 1980<sup>2004</sup>.
- LORD Kathryn et AL., « Evolution of Working Dogs », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 42-66.
- LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New Brunswick : Transaction Publishers, 1964<sup>2009</sup>.
- LOWIE Robert H., « Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, n° 1-2, 1948, p. 11-24.
- LUCA María C. de, « Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis », *Cambios y Permanencias*, vol. 1, 2010, p. 94-117.
- LUGON Clovis, *La République communiste chrétienne des Guarani (1610-1768)*, Paris : Éditions Ouvrières, 1949.
- LUGONES Leopoldo, *El imperio jesuítico*, BARTHOLOMEW Roy (éd.), Buenos Aires : Belgrano, 1904<sup>1981</sup>.
- LUTZ Georges, « Techniques pastorales d'hier et d'aujourd'hui : chiens de conduite et chiens de défense dans les Amériques », *Études Rurales*, vol. 95-96, 1984, p. 315-330.
- MACCORMACK Sabine, « “The Heart has Its Reasons”: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 65, n° 3, 1985, p. 443-466.
- MACHADO CABRAL Gustavo C., « Os jesuítas e a construção da ordem jurídica: uma contribuição ao estudo da normatividade dos catecismos e confessionários na América portuguesa (séculos XVII-XVIII) », *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, vol. 39, n° 2, 2019, p. 275-297.
- MACÍAS CÁRDENAS Francisco J., « El miedo al lobo en la España del siglo XVIII », in RUBIO PÉREZ Laureano et PÉREZ ÁLVAREZ María J. (dir.), *Campo y campesinos en la España moderna: culturas políticas en el mundo hispánico*, Madrid : Fundación Española de Historia Moderna, 2012, p. 859-870.
- MACLEAN STEARMAN Allyn et AL., « Stradivarius in the Jungle: Traditional Knowledge and the Use of “Black Beeswax” among the Yuquí of the Bolivian Amazon », *Human Ecology*, vol. 36, n° 2, 2008, p. 149-159.
- MAEDER Ernesto J.A., *Misiones del Paraguay: construcción jesuítica de una sociedad cristiano guaraní*, Resistencia : Contexto, 2013.
- MAEDER Ernesto J.A., *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil*, Séville : Junta de Andalucía, 2009.
- MAEDER Ernesto J.A., « Las misiones jesuíticas de guaraníes: dos siglos de historiografía y controversia », in PAGE Carlos A. (dir.), *Educación y evangelización: la experiencia de un mundo mejor*, Córdoba : Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 13-20.
- MAEDER Ernesto J.A., « Del esplendor a la crisis: las misiones de guaraníes entre 1734-1744 », *Temas* 3, vol. 7, n° 12, 2003, p. 115-129.

- MAEDER Ernesto J.A., « Libros, bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI a XVIII », *Teología*, vol. 77, 2001, p. 5-24.
- MAEDER Ernesto J.A., *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*, Madrid : Mapfre, 1992<sup>2014</sup>.
- MAEDER Ernesto J.A., « La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los Pueblos y consecuencias demográficas », *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 17, n° 89, 1989, p. 49-68.
- MAEDER Ernesto J.A., « Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes », *Teología*, vol. 50, 1987, p. 143-164.
- MAEDER Ernesto J.A., « La *Conquista espiritual* de Montoya y su alegato sobre las misiones », *Teología*, vol. 46, 1985, p. 122-136.
- MAEDER Ernesto J.A. et BOLSI Alfredo, *La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características (1671-1767)*, Resistencia : IIGHI, 1983.
- MAEDER Ernesto J.A., « Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá: 1736 », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 1, 1974, p. 101-107.
- MALDAVSKY Aliocha, « Introduction », in MALDAVSKY Aliocha (dir.), *Les laïcs dans la mission : Europe et Amériques, XVI-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Tours : Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 9-22.
- MALDAVSKY Aliocha et AL. (dir.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leyde - Boston : Brill, 2014.
- MANCALL Peter C., « Pigs for Historians: Changes in the Land and Beyond », *William and Mary Quarterly*, vol. 67, n° 2, 2010, p. 347-375.
- MARAVALL José A., « La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el Barroco », in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: el Siglo del Barroco*, Madrid : Cultura Hispánica, 1975<sup>2001</sup>, p. 197-222.
- MARCAIDA LÓPEZ José R., *Arte y ciencia en el Barroco español: historia natural, coleccionismo y cultura visual*, Madrid : Marcial Pons, 2014.
- MARIÑO FERRO Xosé R., *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid : Encuentro, 1996.
- MARIÑO FERRO Xosé R., « El águila: símbolo y creencias », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 39, n° 104, 1991, p. 314-326.
- MARKOVITS Francine (dir.), « Sur l'âme des bêtes », *Corpus, Revue de Philosophie*, vol. 16-17, 1991.
- MARQUES José G.W., « Do canto bonito ao berro do bode: percepção do comportamento de vocalização em aves entre camponeses alagoanos », *Revista de Etologia*, vol. spécial hors-série, 1998, p. 71-85.
- MARQUES PEREIRA Levi et DUARTE RIQUELME Nelson, « El mono y sus modos de existir en la cosmología kaiowá (Mato Grosso do Sul, Brasil): algunas implicaciones cosmopolíticas », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Etnographica, 2018, p. 63-78.
- MARTIN Emmanuel, *La proie, l'animal personne ou l'ennemi des hommes : nommer, classer, penser et se nourrir d'animaux sur le haut-Maroni des Wayana (Guyane française)*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Philippe Erikson, Paris : Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, 2014.
- MARTÍNEZ CROVETTO Raúl, « La alimentación entre los indios guaraníes de Misiones (República argentina) », *Etnobiológica*, vol. 4, 1968, p. 1-24.
- MARTÍNEZ GIL Fernando M., *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca : Universidad de Castilla-La Mancha, 1993<sup>2000</sup>.
- MARTINI Mónica P., « Las cofradías entre los indios de las misiones jesuíticas guaraníes », *Archivum*, vol. 16, 1992, p. 109-126.
- MARTINI Mónica P., « Imagen del Diablo en las Reducciones guaraníes », *Investigaciones y Ensayos*, vol. 40, 1990, p. 335-360.

- MARTINI Mónica P., « Los guaraníes y los sacramentos: conversión y malas interpretaciones (1537-1767) », *Teología*, vol. 50, 1987, p. 175-228.
- MASTROMARINO Mark A., « Teaching Old Dogs New Tricks: The English Mastiff and the Anglo-American Experience », *The Historian*, vol. 49, 1983, p. 10-25.
- MATEOS Francisco, « El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603) », *Misionalia Hispánica*, vol. 26, n° 78, 1969, p. 257-359.
- MATESANZ José, « Introducción de la ganadería en Nueva España (1521-1535) », *Historia Mexicana*, vol. 14, n° 4, 1965, p. 533-566.
- MATHES William M., *Primeras noticias de los Protomártires de Paraquaria: la Historia panegírica de Juan Eusebio Nieremberg, León, Francia, 1631*, Corrientes : Corredor Histórico, 2004.
- MCLISKY Claire et AL. (dir.), *Emotions and Christian Missions: Historical Perspectives*, Basingstoke : Palgrave MacMillan, 2015.
- MCNEILL John R., *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean*, New York : Cambridge University Press, 2010.
- MEDAN Diego, « La *Explicación del catecismo* de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la colección Arata », *IHS*, vol. 6, n° 1, 2018, p. 40-60.
- MEDEIROS COSTA-NETO Eraldo et SANTOS FITA Dídac, « Sistemas de clasificación etnozoológicos », in MEDEIROS COSTA-NETO Eraldo et AL. (dir.), *Manual de etnozología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*, Valence : Tundra, 2009, p. 67-94.
- MEDINA ZAVALA José T. et MORENO Francisco P., *Historia y bibliografía de la imprenta en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*, La Plata : Museo de La Plata, 1892, vol. 1.
- MEDRANO Celeste, « Hacer a un perro: relaciones entre los Qom del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza », *Anthropos*, vol. 111, 2016, p. 113-125.
- MEIKLEJOHN Norman, « Una experiencia de evangelización en los Andes: los jesuitas en Juli (Perú), siglos XVII-XVIII », *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica*, vol. 1, 1986, p. 109-191.
- MELIÀ Bartomeu, « Literatura guaraní y literatura en guaraní », in CERRÓN-PALOMINO Rodolfo et AL. (dir.), *Lingüística misionera: aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, p. 145-171.
- MELIÀ Bartomeu, « La lengua guaraní paraguaya en tiempos de Coca Cola », *Estudios Paraguayos*, vol. 36, n° 2, 2018, p. 149-161.
- MELIÀ Bartomeu, « Mitología guaraní », in ORTIZ RESCANIERE Alejandro (dir.), *Mitologías amerindias*, Madrid : Trotta, 2012, p. 177-209.
- MELIÀ Bartomeu, « El guaraní y sus transformaciones: guaraní indígena, guaraní criollo y guaraní jesuítico », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 81-98.
- MELIÀ Bartomeu, « La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural », in CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de et AL. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI-XVIII siècle*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011, p. 243-267.
- MELIÀ Bartomeu, *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*, Madrid : Mapfre, 1992.
- MELIÀ Bartomeu, « La experiencia religiosa guaraní », in MARZAL Manuel et AL. (dir.), *El rostro indio de Dios*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, p. 353-421.
- MELIÀ Bartomeu, « El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639) », in *El guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción : CEADUC, 1981<sup>1986</sup>, p. 93-120.
- MELIÀ Bartomeu, « Conquistar la lengua guaraní », in *El guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción : CEADUC, 1972<sup>1986</sup>, p. 246-258.
- 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 : CEPAG, 1969<sup>2003</sup>.

- MELIÀ Bartomeu, « Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651) », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*, Lima - Asunción : CAAAP - CEPAG, 1651<sup>1996</sup>, p. 9-25.
- MELIÀ Bartomeu, « A modo de introducción », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, vol. 2, p. V-XIX.
- MELIÀ Bartomeu, « Montoya saca a luz su *Tesoro de la lengua guaraní* », in RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, MELIÀ Bartomeu et CABALLOS Antonio (éd.), Asunción : CEPAG, 1639<sup>2011</sup>, vol. 4, p. IX-XLV.
- MELIÀ Bartomeu et AL., *Los paĩ-tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, Asunción : CEADUC/CEPAG, 1976.
- MELIÀ Bartomeu et NAGEL Liane M., *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Asunción : ServiLibro, 1995<sup>2015</sup>.
- MELLET Sylvie (dir.), *Les zoonymes*, Nice : Université de Nice, 1997.
- MELLO E SOUZA Laura de, *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, São Paulo : Companhia das Letras, 1993.
- MELLO E SOUZA Laura de, *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo : Companhia das letras, 1989<sup>2009</sup>.
- MELVILLE Elinor G.K., *A Plague of Sheep: Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- MÉNDEZ BARRIENTOS Antonio, *La serpiente en la cultura guaraní*, Santa Cruz : Fundación Yaporaka, 2017.
- MENGET Patrick, « Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 12, n° 2, 1988, p. 63-72.
- METCALF Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil: 1500-1600*, Austin : University of Texas Press, 2005.
- MÉTRAUX Alfred, « Messies indiens », in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris : Gallimard, 1967<sup>1982</sup>, p. 11-41.
- MÉTRAUX Alfred, « Religion and Shamanism », in STEWARD Julian H. (dir.), *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington : Government Publishing Office, 1949, p. 559-599.
- MÉTRAUX Alfred, « The Guaraní », in STEWARD Julian H. (dir.), *Handbook of South American Indians. III: The Tropical Forest Tribes*, Washington : Government Publishing Office, 1948, p. 69-94.
- MÉTRAUX Alfred, « South American Thunderbirds », *The Journal of American Folklore*, vol. 57, n° 224, 1944, p. 132-135.
- MÉTRAUX Alfred, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris : Presses Universitaires de France, 1928<sup>2014</sup>.
- MÉTRAUX Alfred, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris : P. Geuthner, 1928.
- MIGNOLO Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonisation*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1995<sup>2003</sup>.
- MILHOU Alain, « Les politiques de la langue à l'époque moderne : de l'Europe à l'Amérique », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 15-40.
- MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo, « La intelligentsia jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 27-52.
- MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo, « Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana », in MILLONES FIGUEROA Luis et LEDEZMA Domingo (dir.), *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo mundo*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2005, p. 9-26.



- MITCHELL Peter, « Disease: A Hitherto Unexplored Constraint on the Spread of Dogs (*Canis lupus familiaris*) in Pre-Columbian South America », *Journal of World Prehistory*, vol. 30, 2017, p. 301-349.
- MITCHELL Peter, *Horse Nations: The Worldwide Impact of the Horse on Indigenous Societies Post-1492*, Oxford : Oxford University Press, 2015.
- MOLINA MARTOS Isabel et HERNÁNDEZ Esther, « Los nombres de la luciérnaga en la geografía lingüística de España y América », *Geolinguistique*, vol. 8, 1999, p. 83-117.
- MOLINIÉ Antoinette (dir.), *Le corps de Dieu en fêtes*, Paris : Cerf, 1996.
- MONTANARI Angelica, *Cannibales : histoire de l'anthropophagie en Occident*, Paris : Arkhê, 2018.
- MONTERO Paula, « Índios e missionários no Brasil: para una teoria da mediação cultural », in MONTERO Paula (dir.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo : Globo, 2006, p. 31-66.
- MONTERO Paula (dir.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo : Globo, 2006.
- MORAES María I., « Cazadores y pastores: agentes, mercados y derechos de propiedad en la ganadería colonial rioplatense », *Mundo Agrario*, vol. 21, n° 46, 2020.
- MORALES Martín M., « Las huellas de la resistencia », *Società e Storia*, vol. 134, 2011, p. 711-734.
- MORALES Martín M., *La Librería Grande: il fondo antico della Compagnia di Gesù in Argentina*, Cité du Vatican : IHSI, 2004.
- MORALES MUÑIZ Dolores C., « Leones y águilas: política y sociedad medieval a través de los símbolos faunísticos », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 207-230.
- MORALES MUÑIZ Dolores C., « Zoohistoria: reflexiones acerca de una nueva disciplina auxiliar de la ciencia histórica », *Espacio, tiempo y forma*, vol. 4, 1991, p. 367-384.
- MORANDO María A., « *Che angaiya* ("He pecado"): reflexiones sobre un confesionario manuscrito guaraní anónimo », *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*, vol. 2, n° 25, 2018, p. 29-38.
- MORANDO María A., « Lexicografía chiriguana en perspectiva comparada: los guaraníes de Ruiz de Montoya y León de Santiago », *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 27-45.
- MOREIRA DE CARVALHO KAGAN Cynthia, *Les Indiens pitaguari et leurs chiens : une communauté hybride ?*, Thèse en Anthropologie sous la direction de Florent Kohler, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2015.
- MORGADO GARCÍA Arturo, *La imagen del mundo animal en la España moderna*, Cadix : Editorial UCA, 2015.
- MORGADO GARCÍA Arturo, « Una visión cultural de los animales », in MORGADO GARCÍA Arturo et RODRÍGUEZ MORENO José J. (dir.), *Los animales en la historia y en la cultura*, Cadix : Universidad de Cádiz, 2011, p. 13-41.
- MORGADO GARCÍA Arturo, « Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII », *Cuadernos Dieciochistas*, vol. 5, 2004, p. 123-145.
- MORICEAU Jean-Marc, *Histoire du méchant loup : la question des attaques sur l'homme en France*, Paris : Pluriel, 2016.
- MORICEAU Jean-Marc, *L'élevage sous l'Ancien Régime : les fondements agraires de la France moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Sedes, 1999.
- MORICEAU Jean-Marc, « La belle époque du porc dans les campagnes céréalières (vers 1550-1650) », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 243-256.
- MORÍNIGO Marcos Au., « Sobre los cabildos indígenas de las misiones », *Revista de la Academia de Entre Ríos*, vol. 1, 1946, p. 29-37.
- MORÍNIGO Marcos Au., *Hispanismos en el guaraní: estudio sobre la penetración de la cultura española en la guaraní, según se refleja en la lengua*, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 1931.
- MORIZOT Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille : Wildproject, 2016.

MÖRNER Magnus, « Del Estado jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní misionero: un proceso de “normalización” historiográfica desde los años 1950 », in *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, Resistencia : IIGHI, 1999, s.p.

MÖRNER Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires : Paidós, 1953<sup>1968</sup>.

MORTON John, « The Domestication of the Savage Pig: The Role of Peccaries of Tropical South America and their Relevance for the Understanding of Pig Domestication in Melanesia », *Canberra Anthropology*, vol. 7, n° 1-4, 1984, p. 20-70.

MUFWENE Salikoko S. (dir.), *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America*, Chicago : The University of Chicago Press, 2014.

MÜLLER Franz, *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*, DISTEL Ana I. et TAPPEN María R.G. de (trad.), Sankt Augustin : Societatis Verbi Divini, 1935<sup>1989</sup>.

MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela, « Gusanos, serpientes y dragones: fauna punitiva en las geografías del Más Allá », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 337-364.

MUÑOZ MORÁN Oscar et VUTOVA María, « Etnografías de perros: introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2021.

MUÑOZ Y MANZANO Cipriano, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, SÁENZ DE SANTA MARÍA Carmelo (éd.), Madrid : Atlas, 1892<sup>1977</sup>.

MURRIN John M., « “Things Fearful to Name”: Bestiality in Early America », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 115-156.

MURRIN John M., « “Things Fearful to Name”: Bestiality in Colonial America », *Pennsylvania History*, vol. 65, 1998, p. 8-43.

MUSTAPHA Monique, « Langue, mission et politique chez José de Acosta », in CLÉMENT Jean-Pierre et AL. (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 233-256.

NALLE Sara T. et MANNHEIM Bruce, « Confession », in LEVY Evonne et MILLS Kenneth (dir.), *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*, Austin : University of Texas Press, 2013, p. 83-90.

NECKER Louis, *Indiens guarani et chamanes franciscains : les premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris : Anthropos, 1979.

NEUMANN Eduardo, *Letra de Índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo : Nhanduti, 2015.

NEUMANN Eduardo, « Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníicas », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 99-132.

NEUMANN Eduardo et BARCELOS Artur H.F., *A razão gráfica missioneira: escrita e cartografia indígena nas Reduções da América colonial*, Porto Alegre : Martins, 2022.

NEUMANN Eduardo et WILDE Guillermo, « Escritura, poder y memoria en las Reducciones jesuíticas del Paraguay: trayectorias de los líderes indígenas en tiempos de transición », *Colonial Latin American Review*, vol. 2, n° 3, 2014, p. 353-380.

NEWMYER Stephen T., « Animals in Plutarch », in BECK Mark (dir.), *A Companion to Plutarch*, Oxford : Wiley Blackwell, 2014, p. 223-234.

NEWMYER Stephen T., « Animals in Ancient Philosophy: Conceptions and Misconceptions », in KALOF Linda (dir.), *A Cultural History of Animals in Antiquity*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 151-174.

NEWMYER Stephen T., *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Londres - New York : Routledge, 2006.

- NEWMYER Stephen T., « Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals », *Quadernii Urbinati di Cultura Classica*, vol. 63, n° 3, 1999, p. 99-110.
- NEWMYER Stephen T., « Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate », *Scholia*, vol. 1, 1992, p. 38-54.
- NEWSON Linda A., « Piety, Beeswax and the Portuguese African Slave Trade to Lima, Peru in the Early Colonial Period », *Atlantic Studies. Global Currents*, vol. 16, n° 2, 2019, p. 144-162.
- NEWTON Michael, « Bodies without Souls: The Case of Peter the Wild Boy », in FUDGE Erica et AL. (dir.), *At the Borders of the Human: Beast, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*, Londres : Palgrave MacMillan, 1999, p. 196-214.
- NIMUENDAJÚ Curt U., *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuíva-guaraní*, São Paulo : HUCITEC - EDUSP, 1914<sup>1987</sup>.
- NOELLI Francisco, « Memórias sobre tempos de peste: linguagem guarani das doenças epidêmicas segundo Antonio Ruiz de Montoya », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 13, n° 1, 2021, p. 195-231.
- NOELLI Francisco, « Piratybe: uma linguagem da pesca e do consumo de peixes entre os guaraní », *Cadernos do Lepaarq*, vol. 16, n° 32, 2019, p. 30-54.
- NOELLI Francisco, « Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII », *Fronteiras*, vol. 3, n° 4, 1999, p. 275-296.
- NOELLI Francisco et AL., « Ñandereko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais guaraní », *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 11, n° 1, 2019, p. 13-45.
- NOGALES RINCÓN David, « Representación animal y relaciones de poder en la Península ibérica durante la Edad Media », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 253-290.
- NORDENSKIÖLD Erland, *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans*, Oxford : Oxford University Press, 1930.
- NORDENSKIÖLD Erland, « L'apiculture indienne », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 21, n° 1, 1929, p. 169-182.
- NORDENSKIÖLD Erland, *Deductions Suggested by the Geographical Distribution of Some Post-Columbian Words Used by the Indians of South America*, New York : AMS Press, 1922<sup>1979</sup>.
- NORDENSKIÖLD Erland, *The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration*, New York : American Geographical Society, 1917.
- NORTON Marcy, « The Chicken or the Iegue. Human-Animal Relationships and the Columbian Exchange », *American Historical Review*, vol. 120, n° 1, 2015, p. 28-60.
- NORTON Marcy, « Animals », in LEVY Evonne et MILLS Kenneth (dir.), *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*, Austin : University of Texas Press, 2013, p. 17-23.
- NORTON Marcy, « Going to the Birds: Animals as Things and Beings in Early Modernity », in FINDLEN Paula (dir.), *Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800*, New York - Oxford : Routledge, 2012, p. 53-83.
- OAKS Robert F., « Things Fearful to Name: Sodomy and Buggery in Seventeenth-Century New England », *Journal of Social History*, vol. 12, 1978, p. 268-281.
- O'BANNION Patrick J.O., « A Priest Who Appears Good: Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain », in JANSE Wim et PITKIN Barbara (dir.), *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, Leyde - Boston : Brill, 2006, p. 333-348.
- OBBERMEIER Franz, « Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense », *IHS*, vol. 6, n° 1, 2018, p. 80-103.
- OBBERMEIER Franz, « El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis: una reconstrucción de la parte etnolingüística », *IHS*, vol. 5, n° 2, 2017, p. 3-27.

- OBERMEIER Franz, « Der argentinische Erstdruck Nierembergs *De la diferencia* in Guarani im Kontext der Bilderzyklen in Lateinamerika im 18. Jahrhundert », *Art-Dok. Publikationsplattform Kunstgeschichte*, 2006.
- OGILVIE Brian W., « Nature's Bible: Insects in Seventeenth-century European Art and Science », *Tidsskrift for Kulturforskning*, vol. 7, n° 3, 2008, p. 5-21.
- OGILVIE Brian W., *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*, Chicago : The University of Chicago Press, 2006.
- O'HARA Keith C., *Porcine Empires: An Environmental History of Pigs in the Spanish Colonization of the New World, 1493-1800*, Mémoire en Histoire sous la direction de Paul H. Erickson, Middletown : Wesleyan University, 2019.
- OÏFFER-BOMSEL Alicia, « Vision de la nature et de l'homme dans la *Curiosa filosofía* du jésuite Juan Eusebio Nieremberg », in FOURTANÉ Nicole et GIRAUD Michèle (dir.), *L'identité culturelle dans le monde lusohispanophone*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2006, p. 383-396.
- ORANTIN Mickaël, *Les prêches du labeur : anthropologie historique du travail dans les missions jésuites du Paraguay (1609-1768)*, Thèse en Anthropologie sous la co-direction de Capucine Boidin et Denis Merklen, Paris : Université Sorbonne Nouvelle, 2022.
- ORANTIN Mickaël, *La cloche, le rabot et la boue : fragments d'un quotidien de travail dans les missions jésuites du Paraguay (1714 ?)*, Paris : INALCO, 2020.
- ORANTIN Mickaël, « Remarques sur le verbe vendre : dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) », *L'Homme*, vol. 233, 2020, p. 75-104.
- ORANTIN Mickaël et AL., « *Diálogos en guaraní*, un manuscrit inédit des Réductions jésuites du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015, p. 1-41.
- ORDÓÑEZ Fernando, « Echoes of the Voiceless: Language in Jesuit Missions of Paraguay », in ECHÁVEZ-SOLANO Nancy et DWORKIN Y MÉNDEZ Kenya (dir.), *Spanish and Empire*, Nashville : Vanderbilt University Press, 2007, p. 32-47.
- ORII Yoshimi, « Interacción dogmática: libros espirituales traducidos del español al japonés en el siglo ibérico de Japón », in WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011, p. 489-504.
- ORLANDO Ludovic, *La conquête du cheval : une histoire génétique*, Paris : O. Jacob, 2023.
- ORNELLAS Kevin de, « "Fowle Fowles"? The Sacred Pelican and the Profane Cormorant in the Early Modern Culture », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 27-52.
- ORTALLI Gherardo, « Entre hommes et loups en Occident: le tournant médiéval », in BODSON Liliane (dir.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette et le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège : Université de Liège, 2003, p. 15-32.
- ORTALLI Gherardo, « Animal exemplaire et culture de l'environnement : permanence et changement », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 41-50.
- OTAZÚ MELGAREJO Angélica, « Contribución a la medicina natural: *Pohã ñana*, un manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, s. XVIII) », *Corpus*, vol. 4, n° 2, 2014.
- OTAZÚ MELGAREJO Angélica, *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (s.XVI-XVIII)*, Asunción : CEPAG, 2006.
- OTHMER Cayo, « Noticia de algunos manuscritos jesuíticos de la lengua de los indios chiquitanos de Bolivia », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 7, 1938, p. 225-228.
- PADRÓN FAVRE Óscar, *Ocaso de un pueblo indio: historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*, Montevideo : Fin de Siglo, 1996.
- PAGE Carlos A., « El Apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y Paraguay », *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 10, n° 2, 2017, p. 92-121.

- PAGE Carlos A., « Cartas del General Francisco Retz a la Provincia del Paraguay », *IHS*, vol. 1, n° 2, 2013, p. 259-322.
- PAGE Carlos A., « La dispersión de los documentos jesuíticos del Paraguay y los fondos reunidos en los archivos españoles del Instituto », communication personnelle, 2011
- PAGE Carlos A., *Siete Ángeles: jesuitas en las Reducciones y Colegios de la antigua Provincia de Paraguay*, Buenos Aires : SB Editores, 2007<sup>2011</sup>.
- PAGE Sophie, « Good Creation and Demonic Illusions: The Medieval Universe of Creatures », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 27-58.
- PALOMO Federico, « Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul », in ZUPANOV Ines G. (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford - New York : Oxford University Press, 2019, p. 105-127.
- PALOMO Federico, « “Disciplina cristiana”: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 18, 2005, p. 119-136.
- PAPAVERO Nelson et MARTINS TEIXEIRA Dante, « Zoonímia tupi nos escritos quinhentistas europeus », *Arquivos do NEHILP*, vol. 3, 2014, p. 1-329.
- PASCUA Esther, « From Forest to Farm and Town: Domestic Animals from ca. 1000 to ca. 1450 », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 81-102.
- PASTELLS Pablo et MATEOS Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid : V. Suárez, 1912, 9 vol.
- PASTOR Marialba, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo: la visión española del indio americano*, Mexico : Crítica, 2021.
- PASTOUREAU Michel, *Le corbeau : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2021.
- PASTOUREAU Michel, *Le taureau : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2020.
- PASTOUREAU Michel, *Le loup : une histoire culturelle*, Paris : Seuil, 2018.
- PASTOUREAU Michel, « Classer les animaux : l'exemple du Moyen Âge occidental », in JEUDY-BAILLINI Monique (dir.), *Le Monde en mélanges : textes offerts à Maurice Godelier*, Paris : CNRS, 2016, p. 403-424.
- PASTOUREAU Michel, *Le cochon*, Paris : Gallimard, 2013.
- PASTOUREAU Michel, « Une justice exemplaire : les procès intentés aux animaux (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) », in *Symboles du Moyen Âge : animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris : Léopard d'or, 2012, p. 173-200.
- PASTOUREAU Michel, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris : Seuil, 2011.
- PASTOUREAU Michel, *L'historien face à l'animal : l'exemple du Moyen Âge*, Paris : École des Chartes, 2010<sup>2023</sup>.
- PASTOUREAU Michel, *L'ours : histoire d'un roi déchu*, Paris : Points, 2007<sup>2015</sup>.
- PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Points, 2004<sup>2014</sup>.
- PASTOUREAU Michel, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 13-28.
- PASTOUREAU Michel, « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable : attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale », in *Couleurs, images, symboles : études d'histoire et d'anthropologie*, Paris : Léopard d'or, 1989, p. 85-110.
- PASTOUREAU Michel, « Quel est le roi des animaux ? », in CERDAN Fabrice (dir.), *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Toulouse : Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1984, p. 133-142.
- PEARSON Chris, « History and Animal Agencies », in KALOF Linda (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, New York - Oxford : Oxford University Press, 2017, p. 240-254.
- PEARSON Chris, « Dogs, History, and Agency », *History and Theory*, vol. 52, n° 4, 2013, p. 128-145.

- PÉGEOT Pierre, « Le droit de gîte aux chiens », in MORENZONI Franco et AL. (dir.), *Milieux naturels, espaces sociaux : études offertes à Robert Delort*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 1997, p. 273-278.
- PEIRÓ BARCO José V., « Revisión de la historia de la traducción en Paraguay », in LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*, Vigo : Academia del Hispanismo, 2012, p. 181-189.
- PELOSSE Valentin, « Modes de proximité avec l'animal chez Montaigne », in DURAND Robert (dir.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes : Ouest, 1993, p. 31-40.
- PELOZATTO REILLY Mauro L., « El desarrollo de la ganadería vacuna y las unidades productivas en la Buenos Aires colonial: entre la extinción del ganado cimarrón y las estancias de cría diversificada (1723-1759) », *Historia Digital*, vol. 17, n° 30, 2017, p. 155-185.
- PERASSO José A., *Historia y arqueología del Pueblo de la Santísima Trinidad del Paraná*, Asunción : Litocolor, 1992.
- PEREIRA María C., « Poderes e utilizações das imagens religiosas na América Colonial: o caso do jesuíta Antônio Sepp », *Imagem brasileira*, vol. 4, 2009, p. 167-172.
- PEREIRA Vicente C., « Nosso Pai, nosso dono: relações de maestria entre os mbyá guaraní », *Mana*, vol. 22, n° 3, 2016, p. 737-764.
- PÉREZ DEL VISO Ignacio, « Lo maravilloso en Ruiz Montoya », *Teología*, vol. 57, 1991, p. 23-31.
- PÉREZ GARCÍA Pablo, « La criminalización de la sexualidad en la España moderna », in FORTEA José I. (dir.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander : Universidad de Cantabria, 2013, p. 355-402.
- PÉREZ JIMÉNEZ Aurelio, « The Reception of Plutarch in Spain », in BECK Mark (dir.), *A Companion to Plutarch*, Oxford : Wiley Blackwell, 2014, p. 556-576.
- PERFETTI Stefano, « Philosophers and Animals in the Renaissance », in BOEHRER Bruce Th. (dir.), *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 147-164.
- PERICHON Samuel, « Cueilleurs de miel, chasseurs d'abeilles, piégeurs d'essaims et apiculteurs dans le monde : études ethnozoologiques réalisées au Pérou, Brésil, Cuba, Népal et en Australie (2012-2019) », *Études Caribéennes*, vol. 45-46, 2020.
- PERIS FELIPO Francisco J., « Apuntes sobre la lucha contra la plaga de la langosta en los escritos de los siglos modernos », *Tiempos Modernos*, vol. 17, 2008, p. 1-13.
- PERRIN Michel, « L'animal à bonne distance », in HAINARD Jacques et KAER Roland (dir.), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel : Musée d'Ethnographie, 1987, p. 53-62.
- PEZZUTO Marcela N., *Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní: estudio de la Conquista espiritual de Antonio Ruiz de Montoya (1639)*, Buenos Aires : Miño y Dávila, 2017.
- PICON François-René, « Le cheval dans le Nouveau Monde : histoires culturelles », *Études Rurales*, vol. 151-152, 1999, p. 51-75.
- PICON François-René, *Pasteurs du Nouveau Monde : adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1983.
- PIMENTEL Juan, « Baroque Natures: Juan E. Nieremberg, American Wonders, and Preterimperial Natural History », in DE VOS Paula et AL. (dir.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Stanford : Stanford University Press, 2009, p. 93-111.
- PIQUERAS Roberto, « Los perros de la guerra o el "canibalismo canino" en la conquista », *Boletín Americanista*, vol. 56, 2006, p. 187-202.
- PITARCH Pedro, « The Domestication of the Abstract Soul », in PITARCH Pedro et KELLY José A. (dir.), *The Culture of Invention in the Americas: Anthropological Experiments with Roy Wagner*, Canon Pyon : Sean Kingston, 2018, p. 73-90.
- PLÁ Josefina, *El barroco hispano-guaraní*, Asunción : Intercontinental, 1975<sup>2006</sup>.
- PLÁ Josefina, « Los talleres misioneros (1609-1767): su organización y funcionamiento », *Revista de Historia de América*, vol. 75-76, 1973, p. 9-56.

- PLÁ Josefina et CARDOZO Efraím, *El grabado en el Paraguay*, Asunción : Alcor - La Colmena, 1962.
- PLANHOL Xavier de, « Le chien de berger : développement et signification géographique d'une technique pastorale », *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, vol. 46, n° 370, 1969, p. 355-368.
- POENITZ Alfredo et POENITZ Edgar, *Misiones, Provincia guaraníca: defensa y disolución (1768-1830)*, Posadas : Universidad Nacional de Misiones, 1993.
- POITRENAUD-LAMESI Brigitte, « Conversation avec la bête : les animaux de saint François d'Assise », in COPELLO Fernando et CONTAMINA Sandra (dir.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 165-180.
- POLO DE BEAULIEU Marie A., « Introduction », in POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris : H. Champion, 2012, p. 9-19.
- POLO DE BEAULIEU Marie A., « Introduction générale », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 11-15.
- POLO DE BEAULIEU Marie A., « Glossaire », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 393-395.
- POLO DE BEAULIEU Marie A., « La conception moralisante des animaux dans la littérature didactique médiévale : le cas du chien », *Fasciculi Archaeologiae Historiae*, vol. 18, 2006, p. 55-61.
- POLO DE BEAULIEU Marie A., « Du bon usage de l'animal dans les recueils d'exempla », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 147-170.
- POLO DE BEAULIEU Marie A. et DITTMAR Pierre-Olivier, « Polysémie de l'exemplum : modèle moral, modèle iconographique », in SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC (dir.), *Apprendre, produire, se conduire : le modèle au Moyen Âge*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 285-298.
- POMMERENING Tanja et BISANG Walter (dir.), « Classification and Categorization through Time », in *Classification from Antiquity to Modern Times: Sources, Methods, and Theories from an Interdisciplinary Perspective*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2017, p. 1-17.
- POMPA Cristina, « O profetismo tupi-guaraní: a construção de um objeto antropológico », *Revista de Indias*, vol. 64, n° 230, 2004, p. 141-174.
- POMPA Cristina, *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*, Bauru : EDUSC, 2003.
- POPESCU Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelone : Ariel, 1952<sup>1967</sup>.
- PORTO Aurélio, *História das missões orientais do Uruguai*, JAEGER Luis G. (éd.), Porto Alegre : Selbach e C.ia, 1943<sup>1954</sup>.
- POSEY Darrell A., « Folk Apiculture of the Kayapó Indians of Brazil », *Biotropica*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 154-158.
- POTIER Bernard, « La gramática del Padre Ioseph de Anchieta », *Suplemento Antropológico*, vol. 1-2, n° 33, 1998, p. 155-176.
- PRATES Luciano et AL., « First Records of Prehispanic Dogs in Southern South America (Pampa-Patagonia, Argentina) », *Current Anthropology*, vol. 51, n° 1, 2010, p. 273-280.
- PRATES Luciano et AL., « Los perros prehistóricos del Cono Sur: tendencias y nuevos registros », in BERÓN Mónica A. et AL. (dir.), *Mamiñ Mapu: pasado y presente desde la arqueología pampeana*, Ayacucho : Libros del Espinillo, 2010, p. 215-228.
- PROSPERI Adriano, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Turin : G. Einaudi, 1996<sup>2009</sup>.
- PUNTE LUNA José C. de la, « The Many Tongues of the King: Indigenous Language Interpreters and the Making of the Spanish Empire », *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 143-170.

PUFF Helmut, « Nature on Trial: Acts “Against Nature” in the Law Courts of Early Modern Germany and Switzerland », in DASTON Lorraine et VIDAL Fernando (dir.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 232-253.

PYM Anthony, « Humanizing Translation History », *Hermes*, vol. 42, 2009, p. 1-26.

QUARLERI Lía, « Castigos, fugas y resistencias femeninas en el Río de la Plata colonial: mujeres indígenas y españolas en historias conectadas », *Descentrada*, vol. 3, n° 2, 2019.

QUARLERI Lía, « Castigos físicos y control de los cuerpos: mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial », *Temas Americanistas*, vol. 40, 2018, p. 239-264.

QUARLERI Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Mexico - Buenos Aires : FCE, 2009.

RABER Karen, « From Sheep to Meat, From Pets to People: Animal Domestication, 1600-1800 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 73-100.

RABER Karen, « ‘Reasonable Creatures’: William Cavendish and the Art of Dressage », in FUMERTON Patricia et HUNT Simon (dir.), *Renaissance Culture and the Everyday*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1999, p. 46-67.

RABINOWITZ Alan, *An Indomitable Beast: The Remarkable Journey of the Jaguar*, Washington : Island Press, 2014.

RADDING MURRIETA Cynthia, *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Durham : Duke University Press, 2005.

RAFAEL Vicente L., *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham : Duke University Press, 1988<sup>1993</sup>.

RAHN PHILLIPS Carla et PHILLIPS William D., *Spain’s Golden Fleece: Wool Production and the Wool Trade from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1997.

RAJ Kapil et AL. (dir.), *The Brokered World: Go-betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach : Science History Publications, 2009.

RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago du Chili : Tajamar, 1984<sup>2004</sup>.

RAMÍREZ Edelmira et AL., *De Candelas y Candelitas*, Mexico : Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

RAMOS Antônio D., *Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província jesuítica do Paraguai*, São Leopoldo : Oikos, 2016.

RAMOS Gabriela et YANNAKAKIS Yanna (dir.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham : Duke University Press, 2014.

RANDALL Robert A. et HUNN Eugene S., « Do Life-forms Evolve or Do Uses for Life? Some Doubts about Brown’s Universals Hypotheses », *American Ethnologist*, vol. 11, n° 2, 1984, p. 329-349.

RAPPAPORT Joanne et CUMMINS Thomas B. F., *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*, Durham : Duke University Press, 2012.

REDDY William, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

REDONDO Augustin, « Le Diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 131-158.

REGAN Tom, *Les droits des animaux*, UTRIA Enrique (trad.), Paris : Hermann, 1983<sup>2013</sup>.

RESINES Luis, *La catequesis en España: historia y textos*, Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

RESINES Luis, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid : Biblioteca de autores cristianos, 1987.

RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007.

RESL Brigitte, « Introduction: Animals in Culture, ca. 1000-ca. 1400 », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 1-26.



- RESNICK Irven M. et KITCHELL Kenneth F. Jr., « Albert the Great on the “Language” of Animals », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 70, n° 1, 1996, p. 41-61.
- RICARD Robert, « Aportaciones a la historia del *exemplum* en la literatura religiosa moderna », in MUÑOZ CORTÉS Manuel (dir.), *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid : Gredos, 1964, p. 200-226.
- RICO CALLADO Francisco L., « La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas », *Studia Historica*, vol. 34, 2012, p. 303-330.
- RINGMACHER Manfred, « Classical Guaraní beyond Grammars and Dictionaries: On an 18th-century Jesuit Manuscript », *STUF*, vol. 67, n° 2, 2014, p. 229-246.
- RINGMACHER Manfred, « La *Conquista espiritual* del Paraguay en guaraní clásico como objeto de conquista filológica », in DIETRICH Wolf et SYMEONIDIS Haralambos (dir.), *Guaraní y “Mawetí-Tupí-Guaraní”: estudios históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur*, Münster : LIT, 2006, p. 223-229.
- RÍO MORENO Justo L. del, « El cerdo: historia de un elemento esencial de la cultura castellana y colonización de América (siglo XVI) », *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 53, 1996, p. 13-35.
- RÍOS CASTAÑO Victoria, « The Translation of Aesop’s Fables in Colonial Mexico », *Trans*, vol. 19, n° 2, 2015, p. 243-262.
- RÍPODAS ARDANAZ Daisy, « Movimientos chamánicos de liberación », *Teología*, vol. 24, n° 50, 1987, p. 245-275.
- RÍPODAS ARDANAZ Daisy, « Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 6, 1984, p. 199-217.
- RITVO Harriet, « Border Trouble: Shifting the Line between People and Other Animals », *Social Research*, vol. 62, n° 3, 1995, p. 481-500.
- RIVAL Laura, « Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huarani Technological Choices », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres - New York : Routledge, 1996, p. 155-174.
- RIVAS RIVAS Francisco, *Omnia equi: caballos y jinetes en la España medieval y moderna*, Cordoue : Almuzara, 2005.
- RIVERA ANDIA Juan J. (dir.), *Non-humans in Amerindian South-America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York - Oxford : Berghahn, 2019.
- RIVERA DE VENTOSA Enrique, « Platonismus und Neoplatonismus: Juan Eusebio Nieremberg y Ottin », *Grundriß der Geschichte der Philosophie des 17 Jarhunderts*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 332-338.
- ROBBINS Mary E., « The Truculent Toad in the Middle Ages », in FLORES Nona C. (dir.), *Animals in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York : Routledge - Taylor & Francis, 1996, p. 25-47.
- ROCA María V., « Arqueología de las misiones jesuíticas guaraníes en Argentina: estado de situación », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 35, 2019, p. 121-144.
- ROCHE Daniel, « Les chevaux au 18<sup>e</sup> siècle : économie, utilité, distinction », *La Découverte*, vol. 42, 2010, p. 233-346.
- ROCHE Daniel, *La culture équestre occidentale. XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle : l'ombre du cheval*, Paris : Fayard, 2008, 3 vol.
- ROCHE Hélène et AL., « Animaux sauvages et animaux domestiques, des concepts indépassables ? », in BARATAY Éric (dir.), *L’animal désanthropisé : interroger et redéfinir les concepts*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2021, p. 79-92.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas: apuntes sobre la escritura en guaraní en la Provincia jesuítica del Paraguay (1609-1768) », in RABY Valérie et AL. (dir.), *Penser l’histoire des savoirs linguistiques: hommage à Sylvain Auroux*, Lyon : ENS, 2014, p. 507-522.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « Apuntes para una historia de la escritura en guaraní: el estatuto y la circulación del texto en las misiones jesuíticas », *Scriptura*, vol. 20-22, 2010, p. 9-32.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina, « L’exemple dans les grammaires jésuitiques du guarani », *Langages*, vol. 166, n° 2, 2007, p. 112-126.

RODRÍGUEZ ALCALÁ Carolina et HORTA NUNES José, « Langues amérindiennes à la Renaissance : normes et exemples dans les grammaires du tupi et du guarani », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 30, n° 2, 2008, p. 25-70.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR Fernando, *Emblemas: lecturas de la imagen simbólica*, Madrid : Alianza Editorial, 1995.

RODRÍGUEZ PARDO José M., « Fray Antonio de Fuentelapeña y la racionalidad de los animales », *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17, 2010, p. 157-168.

RODRÍGUEZ PARDO José M., *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Oviedo : Pentalfa Ediciones, 2008.

RODRÍGUEZ Yliana, « Spanish-Guarani Diglossia in Colonial Paraguay: A Language Undertaking », in WEBER Brigitte (dir.), *The Linguistic Heritage of Colonial Practice*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2019, p. 153-167.

ROIG ALSINA Arturo et AL., « Stingless Bees in Argentina », in VIT Patricia et AL. (dir.), *Pot-Honey: A Legacy of Stingless Bees*, New York : Springer, 2013, p. 125-134.

ROJAS Liliana M., « Candelaria como centro de distribución económica de los poblados guaraní-jesuíticos », *IHS*, vol. 8, 2020, p. 1-26.

RONA Ana P., « Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la antigua Provincia jesuítica del Paraguay », in LAFARGA Francisco et PEGENAUTE RODRÍGUEZ Luis (dir.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*, Vigo : Academia del Hispanismo, 2012, p. 211-219.

ROQUE DE BARROS Laraia, *A morte nas sociedades tupi-guarani*, Brasília : Universidade de Brasília, 1988.

ROSENWEIN Barbara H., *What is the History of Emotions ?*, Cambridge : Polity, 2018.

ROSENWEIN Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca - Londres : Cornell University Press, 2006.

ROSENWEIN Barbara H., « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, vol. 107, n° 3, 2002, p. 821-845.

ROSTAIN Stéphen, *La forêt vierge d'Amazonie n'existe pas*, Paris : Le Pommier, 2022.

ROULET Florencia, *La resistencia de los guaraníes del Paraguay (1537-1556)*, Posadas : Universidad Nacional de Misiones, 1993.

ROUSSEAU Michel, « Les procès d'animaux », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-1, p. 89-98.

ROVIRA Beatriz E., *Arqueología histórica del conjunto jesuítico de Nuestra Señora de la Candelaria, Provincia de Misiones*, Thèse de doctorat en Sciences Naturelles sous la direction de María Sempé de Gómez Llanes, La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 1989.

ROVIRA José C., « De encuentros y desencuentros paraguayos (de guaraníes, jesuitas y las diferencias entre lo temporal y lo eterno) », in LANGA PIZARRO Mar (dir.), *Dos orillas y un encuentro: la literatura paraguaya actual*, Alicante : Universidad de Alicante, 2005, p. 225-234.

ROWLAND Beryl, *Birds with Human Souls: A Guide to Bird Symbolism*, Knoxville : The University of Tennessee Press, 1978.

ROWLAND Beryl, *Animals with Human Faces: A Guide to Animal Symbolism*, Knoxville : University of Tennessee Press, 1973.

RUIZ ASTIZ Javier, « Imprenta e impresos disciplinantes: los manuales de confesores ante el pecado nefando (siglos XVI-XVIII) », *Huarte de San Juan*, vol. 29, 2022, p. 51-72.

RUIZ ASTIZ Javier, « “Merece la pena ordinaria de muerte”: estudio de las denuncias por bestialismo en la Navarra del Antiguo Régimen », *Chronica Nova*, vol. 43, 2017, p. 299-333.

RUIZ ZUBIZARRETA Joaquín et ORANTIN Mickaël, « “Poraka? C'est comme nourrir celui qui a tué notre mère...” Parenté, pouvoir et partage dans les missions guarani du Paraguay (XVIII<sup>e</sup> siècle) à l'aune de l'ethnologie et de la lexicographie diachronique », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 107, n° 2, 2021, p. 115-139.

- SÁENZ Justo P., *Equitación gaucha en la Pampa y la Mesopotamia*, Buenos Aires : Peuser, 1942<sup>1951</sup>.
- SAFFI Clínica M., *Resistencia guaraní en la época colonial*, Asunción : Intercontinental, 2009.
- SAHLINS Peter, *1668: The Year of the Animal in France*, New York : Zone Books, 2017.
- SAITO Akira et ROSAS LAURO Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- SALINAS María L., « Liderazgos indígenas en las misiones jesuíticas: títulos de capitanes concedidos a los caciques guaraníes en el siglo XVII », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 16, 2006, p. 267-276.
- SALINAS María L., « Estructura y composición familiar en los pueblos de indios de Corrientes, siglo XVII y principios del siglo XVIII », *Revista Nordeste*, vol. 10, 1999, p. 21-34.
- SALISBURY Joyce E., *The Beast Within: Animals in the Middle Age*, New York : Routledge, 1994<sup>2022</sup>.
- SALVADORI Philippe, *La chasse sous l'Ancien Régime*, Paris : Fayard, 1996.
- SALVATELLI Lorena, « Importancia de los puestos de estancia en el sistema jesuítico-guaraní: el caso de San Alonso (Corrientes) », in GUTIÉRREZ Ramón (dir.), *El territorio de las misiones jesuíticas de guaraníes: una nueva visión sobre el patrimonio cultural*, Buenos Aires : CEDODAL, 2017, p. 91-99.
- SALZMANN Zdenek, « The Problem of Lexical Acculturation », *International Journal of American Linguistics*, vol. 20, 1954, p. 137-139.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ Nicolás, « De las lenguas amerindias al castellano: ley o interacción en el período colonial », *Colonial Latin American Review*, vol. 10, n° 1, 2001, p. 49-67.
- SÁNCHEZ LLANES Iván, « El eclipse de una metáfora: el Buen Pastor y el fin del Antiguo Régimen », *Ariadna Histórica*, vol. 6, 2017, p. 51-79.
- SÁNCHEZ LLANES Iván, « Imágenes políticas de la metáfora del Buen Pastor (1665-1714) », *Estudis*, vol. 42, 2016, p. 129-154.
- SÁNCHEZ LLANES Iván, « El Buen Pastor en Carlos II: equidad y crítica política », *Hispania*, vol. 73, n° 245, 2013, p. 703-732.
- SÁNCHEZ LLANES Iván, « El Buen Pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII », *Espacio, tiempo y forma*, n° 22, 2009, p. 29-43.
- SÁNCHEZ QUIÑONES Julián, « Los peces en la Edad Media: simbolismo, peces fluviales, peces marítimos, tipos de pesca y comercialización », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 327-354.
- SÁNCHEZ RAMOS Valeriano, « María, colmena de virtudes: las abejas en la simbología mariana barroca », in ARANDA DONCEL Juan et CAMPA CARMONA Ramón de la (dir.), *Regina mater misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Córdoba : Litopress, 2016, p. 613-666.
- SANTOS Bruno, « Dó e alegria: relações entre os guarani-mbya e seus cães no Jaraguá/SP », *Ambivalências*, vol. 5, n° 10, 2017, p. 49-81.
- SANTOS GRANERO Fernando, « Sensual Vitalities: Non-Corporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia », *Tipití*, vol. 1, n° 2, 2006, p. 57-80.
- SANZ CAMAÑES Porfirio, « Los caballos y los perros en la Conquista de América: la mirada de los cronistas », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales y racionales en la historia de España*, Madrid : Sílex, 2017, p. 455-502.
- SANZ LARROCA Juan C., *Las respuestas religiosas ante las plagas del campo en el XVII español*, Berlin : Editorial Académica Española, 2012.
- SANZ LARROCA Juan C., « Excomuniones y procesos judiciales contra seres irracionales en la España del siglo XVII », *Espacio, tiempo y forma*, vol. 22, 2009, p. 45-71.
- SAPIR Edward, « Review of Het Identificeerend Karakter der Possessieve Flexie in Talen van Noord-Amerika by C.C. Uhlenbeck », *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, 1917, p. 86-90.

SARREAL Julia, « Counting Heads: Indigenous Leaders in the Guarani-Jesuit Missions », in BORUCKI Alex (dir.), *The Río de la Plata from Colony to Nations: Commerce, Society, and Politics*, New York : Palgrave MacMillan, 2021, p. 31-52.

SARREAL Julia, *The Guaraní and their Missions: A Socioeconomic History*, Stanford : Stanford University Press, 2014.

SARREAL Julia, « Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay », *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 224-251.

SARREAL Julia, « Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions », *Ethnohistory*, vol. 60, n° 1, 2013, p. 101-124.

SARREAL Julia, « Disorder, Wild Cattle, and a New Role for the Missions: The Banda Oriental, 1776–1786 », *The Americas*, vol. 67, n° 4, 2011, p. 517-545.

SAUMADE Frederic, « Ganadería, tauromaquia y subversión ritual: el retorno del mexicano y del indígena en el rodeo americano », in RIVERA ANDIA Juan J. (dir.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*, Bonn : Shaker, 2014, p. 365-400.

SAUMADE Frédéric, *Maçatl: les transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

SAUMADE Frederic, « Du taureau au dindon : domestication du métissage dans le Nouveau Monde mexicain », *Études Rurales*, vol. 157-158, 2001, p. 107-140.

SAX Boria, *Avian Illuminations: A Cultural History of Birds*, Londres : Reaktion Books, 2021.

SAX Boria, *Crow*, Londres : Reaktion, 2003.

SCHADEN Egon, « A religião guaraní e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural », *Revista de Antropologia*, vol. 25, 1982, p. 1-24.

SCHADEN Egon, « Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos », *Revista de Antropologia*, vol. 13, n° 1-2, 1965, p. 3-315.

SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo : EDUSP, 1954<sup>1974</sup>.

SCHIAVONI Gabriela, « Indios cimarrones y animales sensatos: silvestres y domesticados en el guaraní colonial », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2022.

SCHMITT Jean-Claude, « Conclusion générale », in POLO DE BEAULIEU Marie A. et AL. (dir.), *Le Tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 367-370.

SCHMITT Jean-Claude, « 30 ans de recherches sur les *exempla* », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, vol. 35, 2005, p. 1-7.

SCHMITT Jean-Claude, « Conclusion », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 403-414.

SCHMITT Jean-Claude, *Le Saint lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Flammarion, 1979<sup>2004</sup>.

SCHUERCH Isabelle, « Of Horses and Men, Mules and Labourers: Human-Animal Semantics, Practices and Cultures in the Early Modern Caribbean », *Iberoamericana*, vol. 20, n° 73, 2020, p. 13-35.

SCHWARTZ Marion, *A History of Dogs in the Early Americas*, New Haven : Yale University Press, 1997.

SCHWARTZ Stuart B. et SALOMON Frank, « New Peoples and New Kinds of People: Adaptations, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era) », in SCHWARTZ Stuart B. et SALOMON Frank (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, vol. 3, p. 443-501.

SEBASTIÁN LÓPEZ Santiago, « Lectura iconográfica de la versión guaraní del libro del padre Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno* », *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, vol. 48-49, 1992, p. 309-328.

- SEGOVIA Ana et HERNÁNDEZ Esther, « Lexicografía bilingüe del siglo XVII en América del Sur: fuentes e influencias », in CALVO Vicente et AL. (dir.), *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*, Münster : Nodus, 2012, p. 475-484.
- SEGURA Valentina et AL., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs in the Americas », *Anthropozoologica*, vol. 57, n° 1, 2022, p. 1-18.
- SEILER Hans-Jakob, *Possession as an Operational Dimension of Language*, Tubingue : Narr, 1983.
- SELOSSE Philippe, « Peut-on parler de classification à la Renaissance : les concepts d'« ordre » et de « classe » dans les ouvrages sur les plantes », *Seizième Siècle*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 39-56.
- SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007.
- SENIOR Matthew, « The Souls of Men and Beasts, 1630-1764 », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 23-46.
- SENIOR Matthew, « “When the Beasts Spoke”: Animal Speech and Classical Reason in Descartes and La Fontaine », in HAM Jennifer et SENIOR Matthew (dir.), *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, New York : Routledge, 1994, p. 61-84.
- SERJEANTSON Richard W., « The Passions and Animal Language, 1540-1700 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, n° 3, 2001, p. 425-444.
- SERPELL James A., « Guardian Spirits or Demonic Pets: The Concept of the Witch's Familiar in Early Modern England, 1530–1712 », in CREAGER Angela N.H. et CHESTER JORDAN William (dir.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester : University of Rochester Press, 2002, p. 157-190.
- SERPELL James A., « From Paragon to Pariah: Some Reflections on Human Attitudes to Dogs », in SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996<sup>2017</sup>, p. 300-316.
- SERPELL James A. (dir.), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People*, 2017 : Cambridge University Press, 1996.
- SERPELL James A., *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Oxford : Blackwell, 1986.
- SERVICE Elman R., *Spanish-Guarani Relations in Early Colonial Paraguay*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1954.
- SILVEIRA Mario J., « Zoorqueología de un sitio jesuítico- guaraní del siglo XVII: Reducción de Nuestra Señora de Itapúa (Plaza 9 de Julio, Posadas, Provincia de Misiones) », in *Arqueología Histórica Argentina: actas del 1er Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, Buenos Aires : Corregidor, 2002, p. 789-798.
- SIMEONI Daniel, « The Pivotal Status of the Translator's Habitus », *Target*, vol. 10, n° 1, 1998, p. 1-39.
- SINGER Peter, *La libération animale*, ROUSSELLE Louise (trad.), Paris : Payot et Rivages, 1975<sup>2012</sup>.
- SKABELUNG Aaron, « Animals and Imperialism: Recent Historiographical Trends », *History Compass*, vol. 11-10, 2013, p. 801-807.
- SMETS An et VAN DEN ABEELE Baudouin, « Medieval Hunting », in RESL Brigitte (dir.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 59-80.
- SMIRNOVA Victoria, « Introduction », in SMIRNOVA Victoria et AL. (dir.), *The Art of Cistercian persuasion in the Middle Ages and Beyond: Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and its Reception*, Leyde - Boston : Brill, 2015, p. 1-29.
- SORABJI Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca : Cornell University Press, 1993.
- SOT Michel, « Introduction », in GROUPE DE LA BUSSIÈRE (dir.), *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Cerf, 1983, p. 12-21.
- SPERBER Dan, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2, 1975, p. 5-34.

- ST ANDRE James, « Lessons from Chinese History: Translation as a Collaborative and Multi-Stage Process », *TTR*, vol. 23, n° 1, 2010, p. 71-94.
- STAHL Peter W., « Perspectival Ontology and Animal Non-domestication in the Amazon Basin », in ROSTAIN Stéphen (dir.), *Antes de Orellana: Actas del 3º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito : IFEA, 2014, p. 221-231.
- STAHL Peter W., « Early Dogs and Endemic South American Canids of the Spanish Main », *Journal of Anthropological Research*, vol. 69, n° 4, 2013, p. 515-533.
- STAHL Peter W., « Interactions Between Humans and Endemic Canids in Holocene South America », *Journal of Ethnobiology*, vol. 32, n° 1, 2012, p. 108-127.
- STALA Ewa, « Traducción del mundo animal: el caso del *Vocabulario de la lengua guaraní* de Blas Pretovio », *Roczniki Humanistyczne*, vol. 70, n° 8, 2022, p. 155-179.
- STÉPANOFF Charles et VIGNE Jean-Denis (dir.), « Introduction », in *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and other Trans-Species Relationships*, Londres - New York : Routledge, 2019, p. 1-20.
- STEWART Alison, « Man's Best Friend? Dogs and Pigs in Early Modern Germany », in CUNEO Pia Fr. (dir.), *Animals and Early Modern Identity*, Londres - New York : Routledge - Taylor & Francis, 2017, p. 19-44.
- STOLZ Thomas et AL. (dir.), *Hispanisation: The Impact of Spanish on the Lexicon and Grammar of the Indigenous Languages of Austronesia and the Americas*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2008.
- STOLZ Thomas et WARNKE Ingo H., « From Missionary Linguistics to Colonial Linguistics », in ZIMMERMANN Klaus (dir.), *Colonialism and Missionary Linguistics*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2015, p. 3-24.
- STOLZE LIMA Tânia, « The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology », *Ethnos*, vol. 64, n° 1, 1999, p. 107-131.
- STORNI Hugo, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*, Rome : IHSI, 1980.
- STRATHERN Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley : University of California Press, 1988.
- SUÁREZ Marcela A., « La historia natural en el *Annus Patiens* del Padre Peramás : el caso de la *descriptio animalium* », *Revista de Estudios Clásicos*, vol. 45, 2018, p. 143-164.
- SUÁREZ ROCA José L., *Lingüística misionera española*, Oviedo : Pentalfa, 1992.
- SURALLÉS Alexandre, « Antropología escolástica en la América colonial: ontología del humano y del animal entonces y derecho territorial indígena hoy », in CELIGUETA Gemma et OROBITG Gemma (dir.), *Autoctonía, poder local y ciudadanía global*, Barcelone : UB, 2012, p. 109-130.
- SURALLÉS Alexandre, « La retórica de traducir "cuerpo" », in GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel et PITARCH Pedro (dir.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 2010, p. 57-85.
- SUSNIK Branislava, *Los aborígenes del Paraguay: etnohistoria de los guaraníes, época colonial*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979.
- SUSNIK Branislava et CHASE-SARDI Miguel, *Los indios del Paraguay*, Madrid : Mapfre, 1996.
- SUSTERSIC Darko B., *Imágenes guaraní-jesuiticas: Paraguay, Argentina, Brasil*, Asunción : ServiLibro - Museo del Barro, 2010.
- SVRIZ WUCHERER Pedro O.M., *Resistencia y negociación: milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. XVII-XVIII)*, Buenos Aires : Prohistoria, 2019.
- SVRIZ WUCHERER Pedro O.M. et SALINAS María L., « Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra: los caciques en las reducciones franciscanas y jesuíticas, siglo XVII y XVIII », *Revista de Historia Militar*, vol. 110, 2011, p. 113-152.
- TABARRONI Andrea, « On Articulation and Animal Language in Ancient Linguistic Theory », *Versus*, vol. 47-48, 1988, p. 103-121.
- TAKEDA Kazuhisa, « Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad », in SAITO Akira et ROSAS LAURO

Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 599-635.

TAKEDA Kazuhisa, « The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians », *Confraternitas*, vol. 28, n° 1, 2017, p. 16-39.

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*, vol. 20, n° 2, 2016, p. 33-72.

TAKEDA Kazuhisa, « Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos », *Surandino Monográfico*, vol. 1, 2016, p. 66-105.

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*, vol. 12, n° 23, 2012, p. 59-79.

TASTEVIN Constant, « Note sur quelques mots français empruntés à la langue tupi du Brésil, au galibi de la Guyanne, et à l'aruaq des Antilles », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 10, n° 1, 1919, p. 133-144.

TAVÁREZ David, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Mexico : El Colegio de Michoacán, 2012.

TAYLOR Anne-Christine, « Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro », in RIVAL Laura et WHITEHEAD Neil (dir.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford : Oxford University Press, 2001, p. 45-56.

TAYLOR Anne-Christine et VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Un corps fait de regards », in SCHAEFFER Jean-Marie et AL. (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris : Musée du Quai Branly, 2007, p. 148-199.

TAYLOR Edward B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres : J. Murray, 1871.

TELESCA Ignacio, *Documentos jesuíticos del siglo XVIII en el Archivo Nacional de Asunción*, Asunción : CEPAG, 2006.

TÉLLEZ NIETO Heréndira, « La tradición textual latina de las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl », *Latomus*, vol. 74, n° 3, 2015, p. 715-734.

TESTART Alain, « Game-Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers », *Man*, 1987, p. 287-304.

THIEULIN-PARDO Hélène, « La vision de l'Enfer et de la damnation dans les manuels de confession (Castille, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in DUVIOLS Jean-Paul et AL. (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 213-230.

THIRSK Joan, *Horses in Early Modern England: For Service, for Pleasure, for Power*, Reading : University of Reading, 1978.

THOMAS Keith, *Dans le Jardin de la Nature : la mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, MALAMOUD Catherine (trad.), Paris : Gallimard, 1983<sup>1985</sup>.

THOUVENOT Marc, « ¿Son todas las entradas existentes en el diccionario de Molina realmente náhuatl? », in GRAGEDA BUSTAMANTE Aarón et HERRERA FERIA María de L. (dir.), *Historia, lingüística y conocimiento: interacciones, reflexiones y acercamientos*, Hermosillo : Universidad de Sonora, 2013, p. 39-70.

THUN Harald, « El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas: transmisiones y transformaciones », in DIERKSMEIER Laura et AL. (dir.), *Indigenous Knowledge as a Resource: Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492-1800*, Tubingue : Tübingen University Press, 2021, p. 41-74.

THUN Harald, « La hispanización del guaraní jesuítico en lo espiritual y en lo temporal. Primera parte: el debate metalingüístico », in STEHL Thomas (dir.), *Kenntnis und Wandel der Sprachen. Beiträge zur Potsdamer Ebnpromotion für Helmut Lüdtke*, Tubingue : Narr, 2008, p. 217-240.

- THUN Harald, « La hispanización del guaraní jesuítico en lo espiritual y en lo temporal. Segunda parte: los procedimientos », in DIETRICH Wolf et SYMEONIDIS Haralambos (dir.), *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guarani-Philologie*, Münster : LIT, 2008, p. 141-169.
- THUN Harald, « Félix de Azara, los jesuitas y el guaraní », in THIELEMANN Werner (dir.), *Século das Luzes: Portugal e Espanha, o Brasil e a região do Rio da Prata*, Francfort : TFM, 2006, p. 475-502.
- THUN Harald, « Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes », in RIDRUEJO Emilio (dir.), *I<sup>er</sup> Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*, Valladolid : Universidad de Valladolid, 2003, p. 9-23.
- TILLIER Simon, « Terminologie et nomenclature : l'exemple de la taxonomie zoologique », *Langages*, vol. 157, 2005, p. 103-116.
- TILLIETTE Jean-Yves, « L'exemplum rhétorique : questions de définition », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 43-66.
- TOELLE Jutta, « Mission Soundscapes: Demons, Jesuits, and Sounds in Antonio Ruiz de Montoya's *Conquista espiritual* (1639) », in HACKE Daniela et MUSSELWHITE Paul (dir.), *Empire of the Senses: Sensory Practices of Colonialism in Early America*, Leyde - Boston : Brill, 2017, p. 67-87.
- TOLEDO GOMES Maria J. et XIMENES DE OLIVEIRA Elizangela, « Estudo dos vocábulos relacionados ao campo semântico-lexical da religião no livro *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, de Nicolás Yapuguay », *Anais do Encontro de Iniciação Científica*, s.l., s.e., 2009, p. 1-21.
- TOMÁS Y VALIENTE Francisco, « Delincuentes y pecadores », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza Editorial, 1990, p. 11-31.
- TOMÁS Y VALIENTE Francisco, « El crimen y pecado contra natura », in CLAVERO Bartolomé et AL. (dir.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid : Alianza Editorial, 1990, p. 33-55.
- TOMICHA CHARUPÁ Roberto, *La primera evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*, Rome : Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- TORRES CENDALES Leidy J., *Bestialidad y justicia: Nueva Granada (1615-1809)*, Mémoire de Master en Histoire sous la direction de Max Hering Torres, Bogota : Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- TORRES CENDALES Leidy J., « Polvo y cenizas: bestialidad y orden social en la Antioquia colonial », in HERING Max (dir.), *Microhistorias de la transgresión*, Bogota : Universidad del Rosario, 2015, p. 41-84.
- TORRES JIMÉNEZ Rafael, « El cordero místico: espiritualidad, iconografía y liturgia en la Edad Media », in GARCÍA HUERTA Rosario et RUIZ GÓMEZ Francisco (dir.), *Animales simbólicos en la historia: desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid : Síntesis, 2012, p. 231-252.
- TORTORICI Zeb, « To Deadend the Memory: Bestiality and Animal Erasure », in *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*, Durham : Duke University Press, 2018, p. 124-160.
- TORTORICI Zeb, « "In the Name of the Father and the Mother of All Dogs": Canine Baptisms, Weddings, and Funerals in Bourbon Mexico », in FEW Martha et TORTORICI Zeb (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 93-122.
- TORTORICI Zeb, « Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America », *History Compass*, vol. 10, n° 2, 2012, p. 161-178.
- TORTORICI Zeb et FEW Martha, « Introduction: Writing Animal Histories », in TORTORICI Zeb et FEW Martha (dir.), *Centering Animals in Latin American History*, Durham : Duke University Press, 2013, p. 1-27.
- TOVAR PAZ Francisco J., « El recurso al *exemplum* en el libro tercero de la *Retórica cristiana* de fray Diego de Valadés », *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. 26, 2003, p. 407-422.
- TOWNSEND Bennet et ALFONSO MONGES Mirtha, « Primera aproximación a la arqueología histórica de la capilla de San Antonio: contextualización de un vestigio arquitectónico en el Distrito de Trinidad-Paraguay », *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 8, n° 2, 2020, p. 294-307.
- TRIBALDOS SORIANO Rosa, *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 Arillaga, Alicante : Universitat d'Alacant, 2010.



- TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* », *Pallas*, n° 78, 2009, p. 221-255.
- TUBACH Frederic C., « *Exempla* in the Decline », *Traditio*, vol. 18, 1962, p. 407-417.
- TUCK Michael W., « Everyday Commodities, the Rivers of Guinea, and the Atlantic World: The Beeswax Export Trade », in GREEN Toby (dir.), *Brokers of Change: African Commerce and Cultures in Pre-colonial Western Africa*, Oxford - New York : Oxford University Press, 2012, p. 285-303.
- TUDOR Adrian P., « The Medieval Toad: Demonic Punishment or Heavenly Warning? », *French Studies Bulletin*, vol. 59, 1996, p. 7-11.
- TUER Dot, « Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation between Shaman and Jesuit in the Guaraní Missions », in GREER Allan et BILINKOFF Jodi (dir.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500– 1800*, Londres - New York : Routledge, 2003, p. 77-98.
- TURNER Terence, « The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness », *Tipiti*, vol. 7, n° 1, 2009, p. 3-40.
- TURRINI Miriam, *La coscienza e le leggi: morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologne : Il Mulino, 1991.
- UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, MARTIN-FRÉVILLE Charles (trad.), Paris : Payot et Rivages, 1909<sup>2010</sup>.
- URBAN Matthias, « Terms for the Unique Beginner: Cross-linguistic and Cross-cultural Perspectives », *Journal of Ethnobiology*, vol. 30, 2010, p. 203-230.
- VAINFAS Ronaldo, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1997.
- VAINFAS Ronaldo, *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo : Companhia das Letras, 1995<sup>2005</sup>.
- VALADEZ AZÚA Ramón, *El perro mexicano*, Mexico : UNAM, 1995.
- VALDEÓN Roberto, *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2014.
- VALENZUELA MÁRQUEZ Jaime, « Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en la América colonial », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, n° 2, 2007, p. 39-59.
- VAN DEN ABEELE Baudouin, « Classifier et inventurier le monde animal : les choix des encyclopédies médiévales latines (VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 173-185.
- VAN DEN ABEELE Baudouin, « Une grue dans le jardin : captivité, apprivoisement ou domestication d'un grand échassier au Moyen Âge », in BECK Corinne et GUIZARD Fabrice (dir.), *La bête captive au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Amiens : Encrage, 2012, p. 31-62.
- VAN DER LUGT Maaïke, *Le ver, le démon et la Vierge : les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris : Belles Lettres, 2004.
- VASSAS Claudine, *La bête singulière : les Juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris : Gallimard, 1993.
- VASSBERG David E., « Concerning Pigs, the Pizarros, and the Agro-pastoral Background of the Conquerors of Peru », *Latin American Research Review*, vol. 13, n° 3, 1978, p. 47-61.
- VÁZQUEZ GARCÍA Francisco, « Gobernante como “buen pastor”: biopolítica en la cultura española del Barroco a la Ilustración », *Tavira*, vol. 22, 2006, p. 49-69.
- VEGA Fabián R., « Escritura y *praxis* jesuítica: apuntes desde una lectura distante de las *cartas annas* de la Provincia del Paraguay (1632-1762) », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 27, n° 1, 2023, p. 242-284.
- VEGA Fabián R., « “Que se han de embarcar para la Provincia del Paraguay”: procuradores jesuitas y circulación de libros en el Río de la Plata, mediados del siglo XVIII », *ACHSC*, vol. 48, n° 2, 2021, p. 49-80.

VEGA Fabián R., « “Allá está de balde y aquí me serviría”: la circulación capilar de libros en guaraní en el Paraguay, el Río de la Plata y el espacio atlántico (siglo XVIII) », *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 46, 2020, p. 131-154.

VEGA Fabián R., « La posible autoría del manuscrito anónimo *Frases selectas*, entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII) », *Folia Histórica del Nordeste*, vol. 34, 2019, p. 39-63.

VEGA Fabián R., « La dimensión bibliográfica de la reducción lingüística: la producción textual jesuítica en guaraní a través de los inventarios de bibliotecas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018.

VEGA Fabián R., « Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel », in *XVI Jornadas Interescuelas del Departamentos de Historia de la Facultad de Humanidades*, Mar del Plata : Universidad de Mar del Plata, 2017.

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*, vol. 86, n° 172, 2017, p. 337-385.

VEGA UMBASIA Leonardo A., *Pecado y delito en la colonia: la bestialidad como una contravención sexual (1740-1808)*, Bogota : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1994.

VEGA Walter, « Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica », *Diálogos*, vol. 1, 1999, p. 137-152.

VELAZQUEZ CASTILLO Maura, *The Grammar of Possession: Inalienability, Incorporation, and Possessor Ascension in Guaraní*, Philadelphie : John Benjamins, 1996.

VÉLEZ Karin, « By Means of Tigers: Jaguars as Agents of Conversion in Jesuit Mission Records of Paraguay and the Moxos, 1600-1768 », *Church History*, vol. 84, n° 4, 2015, p. 768-808.

VELLARD Jean-Albert et RIVET Paul, *Une civilisation du miel : les Indiens guayaki du Paraguay*, Paris : Gallimard, 1939<sup>1954</sup>.

VERA BRITOS Anai G., « Humanos, aves, almas: un análisis de las relaciones entre humanos y animales a partir de la cosmología paĩ tavyterã de Paraguay », in FERREIRA VANDER VELDEN Felipe et MEDRANO Celeste (dir.), *¿Qué es un animal?*, Buenos Aires : Ethnographica, 2018, p. 79-97.

VERA BRITOS Anai G., *Convivendo na Terra de Ñane Ramõi Jusu Papa: uma etnografia das relações entre os paĩ tavyterã e os animais*, Mémoire en Anthropologie sous la direction de Rafael de Menezes Bastos, Florianópolis : Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

VERISSIMO Fernanda, *A Impressão nas missões jesuítas do Paraguai, século XVIII*, São Paulo : EDUSP, 2023.

VILAÇA Aparecida, *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*, Oakland : University of California Press, 2016.

VILAÇA Aparecida, « Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn », *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 33, n° 2, 2015, p. 3-19.

VILAÇA Aparecida, « Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the Constitution of Personhood in Wari? Christianity », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 2, 2011, p. 243-262.

VILAÇA Aparecida, « Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, 2005, p. 445-464.

VILAÇA Aparecida, « Making Kin out of Others », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 2, 2002, p. 347-365.

VILLAGRA-BATOUX Sara D., *El guaraní paraguayo: de la oralidad a la lengua literaria*, Asunción : Ambassade de France au Paraguay - Expolibro, 1997<sup>2002</sup>.

VILLAR Diego, « La religión del monte entre los chané », *Suplemento Antropológico*, vol. 46, n° 1, 2011, p. 151-201.

VILLAR Diego, « Indios, blancos y perros », *Anthropos*, vol. 100, n° 2, 2005, p. 495-506.

VILLARET Émile, *Les congrégations mariales : des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus, 1540-1773*, Paris : Beauchesne, 1947.

VINCENT Catherine, *Fiat lux : lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Cerf, 2004.

VINCENT-CASSY Mireille, « Les animaux et les péchés capitaux : de la symbolique à l'emblématique », in CERDAN Fabrice (dir.), *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Toulouse : Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1984, p. 121-132.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, vol. 10, n° 3, 2004, p. 463-484.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », *O que nos faz pensar*, vol. 14, n° 18, 2004, p. 225-254.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3, 1998, p. 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *L'inconstance de l'âme sauvage*, BECQUELIN Aurore et BOYER Véronique (trad.), Genève : Labor et Fides, 1992<sup>2020</sup>.

VOGELIN Charles F. et HYMES Dell H., « A Sample of North American Indian Dictionaries with Reference to Acculturation », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, 1953, p. 634-644.

VOISENET Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout : Brepols, 2000.

VOISENET Jacques, « Animalité et mépris du monde (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », in BERLIOZ Jacques et AL. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 29-40.

VOISENET Jacques, *Bestiaire chrétien : l'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1994.

VOISENET Jacques, « L'animal et la représentation de l'espace chez les auteurs chrétiens du haut Moyen Âge », in GALLO Alain et OGÉ Frédéric (dir.), *Histoire et animal*, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1989, vol. 3-2, p. 253-280.

VON MOOS Peter, « L'exemplum et les exempla des prêcheurs », in BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie A. (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris : H. Champion, 1998, p. 67-82.

WACHTEL Nathan, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris : Fayard, 2019.

WALKER Harry, « Soulful Voices: Birds, Language and Profecy in Amazonia », *Tipití*, vol. 8, n° 1, 2010, p. 1-21.

WALMSLEY Peter, « Prince Maurice's Rational Parrot: Civil Discourse in Locke's *Essay* », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 28, n° 4, 1995, p. 413-425.

WALTER Henriette, « Insuffisances lexicales dans l'expression de la nature », *La linguistique*, vol. 48, 2012, p. 71-79.

WALTER Henriette, « Le latin des naturalistes, source d'un bilinguisme bien particulier », *La linguistique*, vol. 41, 2005, p. 121-128.

WALTER Henriette et AVENAS Pierre, « Noms d'animaux et difficultés de traduction », *Meta*, vol. 55, n° 4, 2010, p. 769-778.

WARTHESSEN Amy, « The War against Animals: The Culture of the Hunt in Early Modern France », in SENIOR Matthew (dir.), *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, Oxford - New York : Berg, 2007, p. 47-72.

WERNER Louis, « Dog Tails of the New World », *Americas*, vol. 51, 1999, p. 40-47.

WHITE Richard, *Le Middle Ground : Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, COTTON Frédéric (éd.), Toulouse : Anacharsis, 1991<sup>2009</sup>.

WILDE Guillermo, « Taming Nature: Early Modern Variations on the Human-Animal Relationship », in MELVILLE Gert et RUTA Carlos R. (dir.), *Nature and Human: An Intricate Mutuality*, Berlin - Boston : De Gruyter, 2019, p. 91-109.

WILDE Guillermo, « Regímenes de memoria misional: formas visuales emergentes en las Reducciones jesuíticas de América del Sur », *Colonial Latin American Review*, vol. 28, n° 1, 2019, p. 10-36.

WILDE Guillermo, « Writing Rites in the Borderlands: Appropriation, Mimesis and Interaction between Jesuits and Indians in Colonial South America », in ZUPANOV Ines G. et FABRE Pierre A. (dir.), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 267-300.

WILDE Guillermo, « La agencia indígena y el giro hacia lo global », *Historia Crítica*, vol. 69, 2018, p. 99-114.

WILDE Guillermo, « The Missions of Paraguay: Rise, Expansion, and Fall », in HSIA Ronnie Po-chia (dir.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Leyde - Boston : Brill, 2018, p. 73-101.

WILDE Guillermo, « Cacicazgo, territorialidad y memoria en las Reducciones jesuíticas del Paraguay », in SAITO Akira et ROSAS LAURO Claudia (dir.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 555-598.

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<sup>e</sup> siècle*, Tours : Presses Universitaires François Rabelais, 2017, p. 135-180.

WILDE Guillermo, « La invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de la Sudamérica colonial », *Anais de História de Além-Mar*, vol. 17, 2016, p. 21-58.

WILDE Guillermo, « Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico », *História Unisinos*, vol. 18, n° 2, 2014, p. 270-286.

WILDE Guillermo, « Fuentes indígenas en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. Parte 2 », *Corpus*, vol. 4, n° 1, 2014.

WILDE Guillermo, « The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries) », in MALDAVSKY Aliocha et AL. (dir.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leyde - Boston : Brill, 2014, p. 175-213.

WILDE Guillermo, « Fuentes indígenas en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. Parte 1 », *Corpus*, vol. 3, n° 1, 2013.

WILDE Guillermo, « Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del Sur: sobre los límites de la adaptación cultural », in HAVARD Gilles et AL. (dir.), *La indianización: cautivos, renegados, hombres libres y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX*, Aranjuez - Paris : Doce Calles - EHESS, 2012, p. 291-310.

WILDE Guillermo (dir.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires : SB, 2011.

WILDE Guillermo, « Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial », *Anos 90*, vol. 19, n° 34, 2011, p. 19-54.

WILDE Guillermo, « Relocalisations autochtones et ethnogenèse missionnaire à la frontière sud des empires ibériques : Paracuaria (1609-1768) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 2-3, 2011, p. 13-28.

WILDE Guillermo, « De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011.

WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires : SB, 2009<sup>2016</sup>.

WILDE Guillermo, « Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 43, 2006, p. 119-145.

WILDE Guillermo, « Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los Pueblos jesuíticos de guaraníes », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33, 2003, p. 203-229.

WILDE Guillermo, « “Guaraníes, “gauchos” e “indios infieles” en el proceso de disgregación de las antiguas Doctrinas jesuíticas del Paraguay », *Suplemento Antropológico*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 73-130.

- WILDE Guillermo et VEGA Fabián R., « De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno: élites indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur », *Varia Historia*, vol. 35, n° 68, 2019, p. 461-506.
- WILDE Guillermo et VEGA Fabián R., « (Des)clasificando la cultura escrita guaraní: un enigmático documento trilingüe de las misiones jesuíticas del Paraguay », *Corpus*, vol. 9, n° 1, 2019.
- WINKELRIED BERTONI Arnaldo de, « Contribución a la biología de las avispas y abejas del Paraguay (*Hymenoptera*) », *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, vol. 5, 1912, p. 7-146.
- YANNAKAKIS Yanna, *The Art of Being In-between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham : Duke University Press, 2008.
- YVINEC Cédric, « Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, n° 1, 2005, p. 41-70.
- ZAMBETOGLIRIS Nelsys F. et ROCHIETTI Ana M., « Potencial arqueológico jesuítico en la estancia Buen Retiro (Departamento Paysandú, República Oriental del Uruguay) », *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, vol. 3, n° 4, 2022, p. 9-32.
- ZAMUDIO Fernando et ALVAREZ Leopoldo J., *Abejas sin agujón de Misiones: guía etnotaxonomica*, Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, 2016.
- ZAMUDIO Fernando et HILGERT Norma I., « Miel y plantas en la medicina criolla del Norte de Misiones, Argentina », *Bonplandia*, vol. 20, n° 2, 2011, p. 165-184.
- ZARCO CUEVAS Julián, « Pleito que se puso en la abadía de Párraces para el exterminio de las langostas », *Archivos*, s.n., 1932, p. 313-348.
- ZAVALA-PELAYO Edgar, « Pastoralism in Latin America: An Ensemble of Religious Governmental Technologies in Colonial Costa Rica », *Religions*, vol. 9, n° 7, 2018, p. 1-20.
- ZAVALA-PELAYO Edgar, « Colonial Pastoralism in Latin America: New Spain's Bio-Political Religious Regime », *Politics, Religion and Ideology*, vol. 17, 2016, p. 172-190.
- ZIMMERMANN Klaus, « La construcción del objeto de la historiografía lingüística misionera », in HOVDHAUGEN Even et ZWARTJES Otto (dir.), *Missionary Linguistics*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2004, p. 8-32.
- ZIMMERMANN Klaus (dir.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Madrid - Francfort : Iberoamericana - Vervuert, 1997.
- ZUCKER Arnaud, « Le mirage des classifications naturelles : remarques critiques sur un totem, d'Aristote à l'anthropologie contemporaine », *Anthropozoologica*, vol. 55, n° 14, 2020, p. 199-218.
- ZUCKER Arnaud, « Morale du *Physiologos* : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus*, n° 2, 2007.
- ZUMTHOR Paul, *La lettre et la voix : de la littérature médiévale*, Paris : Seuil, 1987.
- ZWARTJES Otto (dir.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica, siglos XVI-XVII*, Amsterdam - Philadelphie : John Benjamins, 2000.



**5.**  
**ANNEXES**





## **Annexe 1 : table d'équivalence entre les zonymes castillans employés dans les vocabulaires hispano-guarani (1640-1687-1722), leurs gloses en langue guarani et la taxonomie biologique contemporaine (cf. chapitre 1)**

Ont été ajoutés les zonymes n'apparaissant que dans les *Diálogos en guaraní* (Luján et Güllich-Harrisburg).

Les numéros entre parenthèses faisant suite à certaines gloses en guarani indiquent des cas de polysémie.

La mention « NI » indique que le zonyme n'a pas pu être identifié dans le principal usuel consulté (Gatti, 1985).

Zonyme castillan (emíc)	Taxon populaire littéral (etí)	Famille ou classe	Genre (d'après Gatti, 1985)	Espèce (idem)	Zonyme guarani 1	Zonyme guarani 2	Zonyme guarani 3	Zonyme guarani 4	Zonyme guarani 5	Zonyme guarani 6	Zonyme guarani 7	Zonyme guarani 8	Zonyme guarani 9	Zonyme guarani 10
<i>Abeja</i>	Abeille / guêpe	Apidae / Vespidae	<i>Melipona, Trigona, Lestremelitta / Nectarina, Polybia, Gymnapolybia, Protapolybia, Polistes, Stieta, Monedula...</i>	Diverses	<i>Eiru</i>	<i>Ei</i>	<i>Ka (2)</i>	<i>Eichu (3)</i>	<i>Jate?</i>	<i>Mondari (2)</i>				
<i>Abeja bermeja</i>	Abeille rouge (abeille)	Apidae	<i>Trigona</i>	<i>Tataira</i>	<i>Ñongue</i>	<i>Tata ei</i>	<i>Ei raku</i>							
<i>Abeja negra</i>	Abeille noire (guêpe)	Vespidae	<i>Nectarina, Polybia</i>	Diverses	<i>Eichu (2)</i>									
<i>Abeja parda</i>	Abeille marron (guêpe)	Apidae	<i>Melipona</i>	<i>Marginata</i>	<i>Mondari (1)</i>	<i>Mbora</i>								
<i>Abeja pintada</i>	Abeille à pois (abeille)	Apidae	<i>Melipona</i>	<i>Quadrifasciata</i>	<i>Ei mbikirasa</i>									
<i>Abejón</i>	Bourdon	Apidae	<i>Bombus, Xylocopa, Centris</i>	Diverses	<i>Månganga</i>									
<i>Águila</i>	Aigle (harpie féroce)	Accipitridae	<i>Morphnus, Harpia, Spizaetus</i>	Diverses	<i>Japakani</i>									
<i>Alacrán</i>	Scorpion	NI	NI	Diverses	<i>Japeusa (1)</i>	<i>Apeusa parajapua'e</i>	<i>Mbói repoti (1)</i>							
<i>Alano</i>	Alan (chien)	Canidae	<i>Canis</i>	<i>Lupus familiaris</i>	<i>Jagua rusu (1)</i>	<i>Jagua (2)</i>								
<i>Alguacil de las moscas</i>	Juge des mouches (araignée)	Araneidae	<i>Nephila</i>	<i>Squamipes</i>	<i>Ñanduti</i>									
<i>Almeja</i>	Moule	Mytilidae	NI	NI	<i>Itaramba</i>									
<i>Ánade que vuela</i>	Canard volant	Anatidae	<i>Nettion, Sarkidiornis, Mareca, Dendrocygna, Cairina, Querquedula, Metopiana, Paecilonitta, Amphiphilium...</i>	Diverses	<i>Ypeg (4)</i>	<i>Ypegapa (1)</i>								
<i>Ánade que vuela (doméstico)</i>	Canard volant (domestique)	Anatidae	<i>Nettion, Sarkidiornis, Mareca, Dendrocygna, Cairina, Querquedula, Metopiana, Paecilonitta, Amphiphilium...</i>	Diverses	<i>Guarimbe (4)</i>	<i>Ñarimbe (1)</i>								
<i>Ánade, anadillo</i>	Canard	Anatidae	<i>Nettion, Sarkidiornis, Mareca, Dendrocygna, Cairina, Querquedula, Metopiana, Paecilonitta, Amphiphilium...</i>	Diverses	<i>Ypeg (3)</i>	<i>Guarimbe (1)</i>	<i>Guarí (1)</i>							
<i>Anguila</i>	Anguille	Synbranchidae	<i>Synbranchus</i>	<i>Marmoratus</i>	<i>Mbusu</i>									
<i>Animal</i>	Animal	NI	NI	NI	<i>Mba'e mymba (1)</i>	<i>Mba'e</i>	<i>Héva'e (4)</i>	<i>So'o (4)</i>	<i>Mymbáva (3)</i>	<i>Rymba (3)</i>	<i>Mymba (5)</i>	<i>Vaka (4)</i>	<i>Kawaju (5)</i>	<i>Mburika (4)</i>
<i>Animal casero</i>	Animal domestique	NI	NI	NI	<i>Mymba (3)</i>	<i>Rymba (6)</i>	<i>So'o (5)</i>	<i>So'o mymbáva</i>						
<i>Animal del monte</i>	Animal sylvestre	NI	NI	NI	<i>So'o (6)</i>	<i>Héva'e (7)</i>	<i>So'o ka'apegua</i>	<i>Héva'e ka'apegua</i>						

<i>Animal doméstico</i>	Animal domestique	NI	NI	NI	Rymba (7)	Mymba (4)					
<i>Animal fiero</i>	Animal féroce	NI	NI	NI	Mba'e mymba avaeete	Mba'e mymba pichyvy	Mba'e mymba pochyyete				
<i>Animalillo</i>	Bestiole	NI	NI	NI	Mba'e ape ape						
<i>Anta, gran bestia</i>	Grande bête (tapir)	<i>Tapiridae</i>	<i>Tapirus</i>	Terrestris	Mborevi	Tapy'i	Anta				
<i>Araña</i>	Araignée (araignée / mygale)	Diverses	<i>Lycosa, Ctenus, Latrodectus, Gonyleptes / Trechona, Eurypelma, Homoeoma...</i>	Diverses	Ñandu (2)						
<i>Araña chata</i>	Araignée plate	<i>Sparassidae</i>	Divers	Diverses	Ñandupe						
<i>Armadillo</i>	Tatou	<i>Dasyproctidae</i>	<i>Dosypus, Cabassous, Tolypeustes, Prionodontes, Euphractus...</i>	Diverses	Tatu (1)						
<i>Armadillo (pez)</i>	Armadillo (poisson)	NI	NI	NI	Ja tavoti	Taguara					
<i>Armado (Luján)</i>	Armado (poisson)	<i>Siluridae</i>	<i>Doras</i>	Diverses	Itagua						
<i>Asno</i>	Âne	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	Asinus	Mborika	Tapiti'iti guasu	Mburika (2)	Mburika miri	Mburika guasu (1)	Renda (2)	
<i>Ave</i>	Oiseau	NI	NI	NI	Guyra (2)	Uruta'u (1)	Uruguasu rymba	Rymba (8)	Yyutu pyipiára		
<i>Ave colorada</i>	Oiseau rouge (passereau)	<i>Tyrannidae</i>	<i>Pyrocephalus</i>	<i>Rubinus rubinus</i>	Guyra pytã (2)						
<i>Ave canocida</i>	Oiseau du pays (passereau)	<i>Furnariidae</i>	<i>Xiphocolaptes</i>	<i>Albicollis</i>	Ara patu						
<i>Ave de agua y de ovas</i>	Oiseau aquatique (jacana)	<i>Jacnidae</i>	<i>Jacana</i>	<i>Spinosa jacana</i>	Aguapeaso						
<i>Ave de rapaña</i>	Oiseau de proie	NI	NI	NI	Guyra poru	Uruta'ura (1)					
<i>Ave doméstica</i>	Oiseau domestique	NI	NI	NI	Guyra mymba						
<i>Ave pescadora</i>	Oiseau pêcheur (héron)	<i>Ardeidae</i>	<i>Casmerodius, Leucophoyx</i>	<i>Albus egregata / Thula thula</i>	Guyratĩ ñe'ẽ						
<i>Ave silbadora</i>	Oiseau siffleur	NI	NI	NI	Guyra ñe'ẽngára	Guyraña manguaiva'e					
<i>Avestruz</i>	Autruche (nandou)	<i>Rheidae</i>	<i>Rhea</i>	<i>Americana</i>	Ñandu (1)	Churi'i	Guaripi				
<i>Avispa</i>	Guêpe	<i>Vespidae</i>	<i>Nectarina, Polybia, Gymnopolybia, Protopolybia, Polistes, Stictia, Monedula...</i>	Diverses	Kav	Eichu (1)	Ka (1)	Káva			
<i>Avispa amarilla</i>	Guêpe jaune	<i>Vespidae</i>	<i>Polybia, Gymnopolybia</i>	Diverses	Káva vajju (2)						
<i>Avispa bermeja</i>	Guêpe rouge	<i>Vespidae</i>	<i>Polistes</i>	Diverses	Kavytã						
<i>Avispa negra</i>	Guêpe noire	<i>Vespidae</i>	<i>Polybia, Gymnopolybia</i>	Diverses	Káva vajju (1)	Kavapu'a	Kavũ				
<i>Avispa parda</i>	Guêpe marron	<i>Vespidae</i>	NI	NI	Káva sy						
<i>Avispa verde</i>	Guêpe verte	<i>Vespidae</i>	<i>Stictia, Monedula, Synoeca, Parachartegus</i>	Diverses	Kavovy						
<i>Bagre</i>	Poisson-chat	<i>Pimelodidae</i>	<i>Pimelodus, Ageniosus, Pimelodella</i>	Diverses	Mandi'i						
<i>Bagre (Luján)</i>	Poisson-chat (silure)	<i>Siluridae</i>	<i>Luciopimelodus, Platanus</i>	Diverses	Pati						

<i>Bestia</i>	Bête	NI	NI	NI	<i>Mymba</i> (1)	<i>Mymbáva</i> (1)	<i>Héva'e</i> (3)	<i>So'a</i> (3)	<i>Kavaju</i> (2)	<i>Mbo'e mymba</i> (3)	<i>Rymba</i> (10)
<i>Bestia del monte</i>	Bête sylvestre	NI	NI	NI	<i>ka'apeguára</i>						
<i>Boga</i>	Sardine	NI	NI	NI	<i>Ipiáú</i> (2)						
<i>Bonito</i>	Thon (espadon)	<i>Characidae / Belonidae</i>	<i>Xiphostoma, Hydrolicus, Rhaphiodon / Patamorphis</i>	Diverses	<i>Pira puku</i>						
<i>Borríco</i>	Bourrique (âne)	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Asinus</i>	<i>Buro</i> (2)						
<i>Broma</i>	Taret	NI	NI	NI	<i>Yyrya tury</i> (2)						
<i>Bruto</i>	Brute	NI	NI	NI	<i>Kavaju</i> (4)	<i>Mymba</i> (6)					
<i>Buey</i>	Bœuf (vache)	<i>Bovidae</i>	<i>Bos</i>	<i>Primigenius taurus</i>	<i>Mbaka</i> (2)	<i>Rymba</i> (4)	<i>Vaka</i> (2)	<i>Ndavi</i> (2)	<i>Novi</i>		
<i>Búho</i>	Hibou	<i>Strigidae</i>	<i>Speotyto, Otus, Pulsatrix</i>	Diverses	<i>Urakure'a guasu</i> (1)	<i>Urakure'a</i> (2)					
<i>Burro</i>	Âne	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Asinus</i>	<i>Buro</i> (3)						
<i>Caballo bayo</i>	Cheval bai	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju morotí</i>						
<i>Caballo castaño</i>	Cheval châtain	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju pytá</i>						
<i>Caballo ceniciento</i>	Cheval cendré	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju itavéva'e</i>	<i>Kavaju apatuty</i>					
<i>Caballo frontino</i>	Cheval à front blanc	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju syvatí</i>						
<i>Caballo negro</i>	Cheval noir	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju hüva'e</i>						
<i>Caballo overo</i>	Cheval fauve	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju itavéva'e</i>	<i>Ove</i>					
<i>Caballo torcillo</i>	Cheval pommelé	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju jerotí</i>						
<i>Caballo, potro</i>	Cheval	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	<i>Ferus caballus</i>	<i>Kavaju</i> (1)	<i>Rymba</i> (2)	<i>Renda</i> (1)				
<i>Cabra de puntas largas</i>	Chèvre aux longues cornes	<i>Bovidae</i>	<i>Capra</i>	<i>Aegagrus hircus</i>	<i>Kavara hatimbukuva'e</i>						
<i>Cabra montesa</i>	Chèvre sylvestre (cerf)	<i>Cervidae</i>	<i>Odocoileus</i>	<i>Bezoarticus</i>	<i>Guaji</i>						
<i>Cabra, chivato, cabrón, cabrito</i>	Chèvre	<i>Bovidae</i>	<i>Capra</i>	<i>Aegagrus hircus</i>	<i>Kavara</i>						
<i>Caimán</i>	Caimán (jakaré)	<i>Crocodylidae</i>	<i>Jacaretinga</i>	<i>Jacare / Latiostris</i>	<i>Jakare</i> (1)	<i>Paraguari-riha</i>					
<i>Camaleón</i>	Caméléon (tégú)	<i>Teiidae</i>	<i>Tupinambis</i>	<i>Teguixin</i>	<i>Guasu itza</i>	<i>Teju guasu tara</i> (1)					
<i>Camarón</i>	Crevette	<i>Palaemonidae</i>	<i>Palaemon</i>	<i>Borelli</i>	<i>Poti</i>						
<i>Canario</i>	Canari (passereau)	<i>Tangaridae</i>	Divers	Diverses	<i>Tieju</i> (1)	<i>Tie</i> (2)	<i>Tiejuva'e</i>				
<i>Cangrejillo</i>	Petit crabe	<i>Trichodactylidae</i>	<i>Dilocarcinus</i>	Diverses	<i>Usa kuruguay</i>	<i>Guarusa</i>					
<i>Cangrejo</i>	Crabe	<i>Trichodactylidae</i>	<i>Dilocarcinus</i>	Diverses	<i>Usa</i>	<i>Jeevikua-pete</i>	<i>Japeusa</i> (3)				

<i>Capibara</i>	Capybara (grand cabiai)	<i>Caviidae</i>	<i>Hydrochoerus</i>	<i>Hydrochoerus</i>	<i>Kap'yyva</i> (2)		
<i>Caracol</i>	Coquillage	NI	NI	NI	<i>Jatyta</i> (2)	<i>Urugua</i> (2)	
<i>Caracol chico</i>	Petit coquillage	NI	NI	NI	<i>Mbujeti</i>	<i>Mbujechi</i>	
<i>Caracol de agua</i>	Coquillage aquatique	NI	NI	NI	<i>Urugua</i> (1)	<i>Uruguasu</i> (2)	<i>Urugua apukue</i>
<i>Caracol de tierra</i>	Coquillage terrestre	NI	NI	NI	<i>Jatyta</i> (1)		
<i>Caracol grande de mar</i>	Gros coquillage maritime	NI	NI	NI	<i>Guatopy</i>		
<i>Caracol muy chico</i>	Très petit coquillage	NI	NI	NI	<i>Mu'u</i>		
<i>Carbunco</i>	Carbunco (monstre)	NI	NI	NI	<i>Añangusu</i>		
<i>Carcoma de madera</i>	Ver à bois	NI	NI	NI	<i>Yyira raso</i> (1)	<i>Yyira tury</i> (1)	<i>Raso</i> (2)
<i>Coza</i>	Gibier	NI	NI	NI	<i>Hévo'e</i> (1)	<i>So'a</i> (1)	
<i>Cernícalo</i>	Buse (faucon)	<i>Falconidae</i>	<i>Cerchneis, Tinunculus, Milvago, Falco</i>	Diverses	<i>Kiri kiri</i> (1)		
<i>Chicharra</i>	Cigale	<i>Cicadidae</i>	Divers	Diverses	<i>Ñakyrä</i> (2)		
<i>Chinche</i>	Punaise	<i>Pentatomidae</i>	Divers	Diverses	<i>Tambeju'a</i>		
<i>Ciempién</i>	Mille-pattes	<i>Myriapoda</i>	<i>Diplodes</i>	Diverses	<i>Ambu'a</i> (2)	<i>Tambu'a</i>	
<i>Ciempién que no pica</i>	Mille-pattes qui ne pique pas	<i>Myriapoda</i>	<i>Diplodes</i>	Diverses	<i>Ambu'a</i> (1)		
<i>Ciempién que pica</i>	Mille-pattes qui pique (scorpion)	NI	NI	NI	<i>Japeusa</i> (2)		
<i>Ciervo</i>	Cerf	<i>Cervidae</i>	Divers	Diverses	<i>Guasu</i> (1)	<i>Guasu puku</i> (1)	
<i>Ciervo del monte</i>	Cerf sylvestre	<i>Cervidae</i>	<i>Mazama</i>	<i>Rufina</i>	<i>Guasu avara</i> (2)		
<i>Cigarra</i>	Cigale	<i>Cicadidae</i>	Divers	Diverses	<i>Ñakyrä</i> (1)		
<i>Cisne</i>	Cygne (coscoroba)	<i>Anatidae</i>	<i>Coscoroba</i>	<i>Coscoroba</i>	<i>Guyratí hete guasu</i>		
<i>Coati (Luján)</i>	Coati	<i>Procyonidae</i>	<i>Nasua</i>	<i>Narica</i>	<i>Kuati</i>		
<i>Cochino</i>	Cochon (porc)	<i>Suidae</i>	<i>Sus</i>	<i>Domesticus</i>	<i>Tajasu</i> (2)		
<i>Cocodrilo</i>	Crocodile (alligator)	<i>Alligatoridae</i>	<i>Caiman</i>	<i>Niger</i>	<i>Jakane guasu</i>		
<i>Codorniz, perdicita</i>	Caille, petite perdrix (tinamou)	<i>Tinamidae</i>	<i>Taoniscus</i>	<i>Manus</i>	<i>Inambu tyti</i> (1)		
<i>Comadreja</i>	Belette (opossum)	<i>Didelphidae</i>	<i>Metachirops</i>	<i>Nudicaudata / Oposum</i>	<i>Guaki</i>	<i>Angula jagua</i> (2)	
<i>Concha</i>	Coquillage	NI	NI	NI	<i>Ita</i>		
<i>Concha pequeña</i>	Petit coquillage	NI	NI	NI	<i>Ita mirí</i>	<i>Itái</i>	

Conejo chico	Petit lapin (lièvre)	Leporidae	Lepus	Brasiliensis	Tapiti (1)	Tapiti (1)				
Conejo grande	Gros lapin (lièvre / paca)	Leporidae / Dasyproctidae	Lepus / Coelogenys	Brasiliensis / Paca	Pag (1)	Tapiti (4)	Tapiti (4)			
Conejo, conejillo	Lapin (lièvre / agouti / paca)	Leporidae / Dasyproctidae	Lepus /Dasyprocta / Coelogenys	Diverses	Akuti (1)	Kerenu'a (1)	Tapiti (3)	Pag (3)	Pay	Tapiti (3)
Corvina (Luján)	Courbine	Scianidae	Pachyrus, Plagioscion	Diverses	Guasupa					
Cosa alada	Chose à ailes	NI	NI	NI	Ipepova'e					
Cosa apetitosa	Chose goûteuse	NI	NI	NI	Héva'e (5)					
Cosa marina	Chose de la mer	NI	NI	NI	Paraguasu pypiára	Para pa				
Cosa montesa	Chose sylvestre	NI	NI	NI	Ka'apeguára					
Cosa nocturna	Chose nocturne	NI	NI	NI	Mba'e pytúmeguára					
Cosa ponzoñosa	Chose vénéneuse	NI	NI	NI	Mbói (3)					
Crespin (Luján)	Géococoucu	Cuculidae	Tapera	Naevia naevia	Chochi (2)					
Cucaracha	Cafard	Blattidae	Blata, Blatella, Periplaneta	Diverses	Tarave (2)					
Cuervo	Corbeau (urubu / cormoran)	Cathartidae / Phalacrocoridae	Cathartes, Coragyps, Sarcorhamphus / Phalacrocorax	Diverses	Uruvu (1)	Mbigua (3)				
Cuervo de agua	Corbeau aquatique (cormoran / urubu)	Phalacrocoridae / Cathartidae	Phalacrocorax / Cathartes, Coragyps, Sarcorhamphus	Diverses	Mbigua (1)	Uruvu (2)				
Culebra	Couleuvre (couleuvre / boa)	Colubridae / Boidae	Apostolepsis, Atractus, Dimades, Dryophylax, Himantodes, Leptodeira, Lystrophis, Paroxyrhopus, Pseudoboa / Boa, Constrictor...	Diverses	Mbói (2)	Kuriju (2)	Mbójusu (2)			
Culebra grande	Grosse couleuvre (couleuvre / boa)	Colubridae / Boidae	Apostolepsis, Atractus, Dimades, Dryophylax, Himantodes, Leptodeira, Lystrophis, Paroxyrhopus, Pseudoboa / Boa, Constrictor...	Diverses	Mbói (4)					
Culebrán	Énorme couleuvre	NI	NI	NI	Mañái (2)					
Dama (gama)	Daim	Cervidae	Odocoileus	Paludosus	Guasu puku (2)					
Dentado	Poisson-tigre (tararira)	Characidae	Hoplias	Malabaricus	Tareyi					
Dorado	Dorado	Characidae	Salminus	Diverses	Piraju					
Erizo	Hérisson (coendou)	Erethizontidae	Coendu	Villosus	Ku'iT					
Escarabajo	Scarabée (cafard / scarabée)	Blattidae / NI	Blata, Blatella, Periplaneta / NI	Diverses	Arave	Tarave (1)	Ape ape	Enë	Ene ene	
Escorpión	Scorpion	NI	NI	NI	Japeusa (4)					
Escorpión debajo de tierra	Scorpion souterrain	NI	NI	NI	Mbói repoti (2)					
Faisán	Faisan (ortallide / hocco...)	Cracidae	Pipile, Penelope, Ortalis, Mitu, Crax, Nothorax	Diverses	Jakupetĩ	Jaku	Jakuko	Mytũ		
Francolín	Francolin (colin / tocro...)	Odontophoridae	Odontophorus	Capueira, Gujannensis	Uru (1)					
Galápago	Tortue	Chelidae	Hydromedusa, Phrynops	Diverses	Karumbe (3)	Chue (3)				



<i>Golondrina</i>	Hirondelle	<i>Hirundinidae</i>	<i>Procne, Phaeoprocne, Iridoprocne Hirundo, Pygochelidon, Petrochelidon, Stelgidopteryx, Alopochelidon...</i>	Diverses	Mbju'i					
<i>Gorgajo</i>	Charançon	<i>Curculionidae</i>	<i>Calandra</i>	<i>Granaria, Oryzae</i>	<i>Tigua'a</i>	<i>Guara tymbu</i>	<i>Kymbu</i>	<i>Tymbu</i>	<i>Peti (1)</i>	
<i>Gorrion</i>	Moineau (passereau)	<i>Turdidae / Fringillidae / Tangaridae</i>	Divers	Diverses	<i>Havia (1)</i>					
<i>Grajo</i>	Freux	NI	NI	NI	<i>Kati</i>					
<i>Grillo</i>	Grillon	<i>Gryllidae</i>	Divers	Diverses	<i>Ikyju</i>	<i>Kyju</i>				
<i>Guacamayo</i>	Ara	<i>Psittacidae</i>	<i>Ara</i>	Diverses	<i>Ararakā</i>	<i>Andapurī</i>	<i>Gua'a</i>			
<i>Gusanillo arador</i>	Petit ver laboureur (gale)	<i>Sarcoptidae</i>	<i>Sarcoptes</i>	<i>Scabiei</i>	<i>Mbyevói</i>	<i>Ñapirichú</i>				
<i>Gusanillo de agua</i>	Petit ver aquatique (gyrin)	<i>Gyrinidae</i>	<i>Gyrinus</i>	<i>Argentinus / Gibbus</i>	<i>Yvñdajái</i>					
<i>Gusano</i>	Ver	NI	NI	NI	<i>Iso (1)</i>	<i>Raso (1)</i>				
<i>Gusano colorado</i>	Ver rouge (larve de papillon)	<i>Bombycidae / Megalopygidae</i>	Divers	Diverses	<i>Tataurā</i>					
<i>Gusano de cañas</i>	Ver des cannes	NI	NI	NI	<i>Takua raso</i>					
<i>Gusano de carnes</i>	Ver à viande (ver macaque)	<i>Oestridae</i>	<i>Dermatobia</i>	<i>Haminis, Cyaniventris</i>	<i>Ura</i>	<i>So'o raso</i>				
<i>Gusano de palmas</i>	Ver des palmiers	NI	NI	NI	<i>Yvapytāngy raso</i>					
<i>Gusano de palos</i>	Ver à bois	<i>Dryophthoridae</i>	<i>Rhyncophorus</i>	<i>Palmarum</i>	<i>Jaratita</i>	<i>Jepe'avaso</i>	<i>Yvapytāngy-vaso</i>	<i>Mbuku</i>	<i>Tagua raso</i>	<i>Yvra raso (2)</i>
<i>Gusano de ropa</i>	Ver des vêtements (mite)	NI	NI	NI	<i>Ao raso (2)</i>					
<i>Gusano de seda</i>	Ver à soie	<i>Bombycidae</i>	<i>Bombyx</i>	<i>Mori</i>	<i>Iso amāndyju</i>	<i>Iso renimbo</i>				
<i>Gusano de sementeras</i>	Ver des plantations	NI	NI	NI	<i>Iso (2)</i>					
<i>Gusano grande</i>	Gros ver (larve de papillon)	<i>Sphingidae</i>	<i>Erinnyis / Perigonia</i>	Diverses	<i>Marāndava</i>					
<i>Gusano pelado</i>	Ver poilu (ver macaque)	<i>Oestridae</i>	<i>Dermatobia</i>	<i>Haminis, Cyaniventris</i>	<i>Mbi</i>	<i>Mbire</i>				
<i>Halcón</i>	Faucon	<i>Falconidae</i>	<i>Cerchneis, Tinunculus, Milvago, Falco, Spizaetus, Accipiter, Microstur, Harpyhaliaetus, Hypomorphnus, Bursarellus, Heterospizias, Pandion, Rosthramus, Elanoides, Rupornis...</i>	Diverses	<i>Kiri kiri guasu</i>	<i>Indaje (1)</i>	<i>Guyra karu</i>	<i>Kiri kiri (3)</i>	<i>Taguato (2)</i>	
<i>Hormiga</i>	Fourmi	<i>Formicidae</i>	<i>Eciton, Campanotus, Solenopsis, Poner, Neoponera, Paraponera, Dinoponera, Penelopis, Acromyrmex...</i>	Diverses	<i>Tahji</i>	<i>Tasy</i>	<i>Aeke</i>	<i>Tarakutī</i>	<i>Haraku</i>	
<i>Hormiga de lluvia negra</i>	Fourmi de pluie noire (fourmi légionnaire)	<i>Formicidae</i>	<i>Eciton</i>	Diverses	<i>Tasyre</i>					
<i>Hormiga grande que se come</i>	Grosse fourmi comestible	<i>Formicidae</i>	<i>Atta</i>	<i>Sexdens / Vollenweideri</i>	<i>Ysa</i>	<i>Yga</i>				
<i>Hormiga negra</i>	Fourmi noire (fourmi légionnaire)	<i>Formicidae</i>	<i>Eciton</i>	Diverses	<i>Tahyire</i>					
<i>Hormiga valadora</i>	Fourmi volante (fourmilion)	<i>Myrmeleontidae</i>	<i>Coridales</i>	<i>Affinis</i>	<i>Kyvu kyvu</i>					
<i>Hurón</i>	Furet (opossum)	<i>Didelphidae</i>	<i>Metachirops</i>	<i>Nudicaudata / Oposum</i>	<i>Anguja jagua (1)</i>					
<i>Jabalí</i>	Sanglier (pécari)	<i>Tayassuidae</i>	<i>Pecari, Tajacu</i>	<i>Tayassu / Pecari</i>	<i>Ta'ytetu (1)</i>	<i>Tajassuete (1)</i>	<i>Ta'yte</i>			





<i>Lombriz de cuerpo</i>	Lombric du corps	<i>Ancylostomidae</i>	<i>Ancylostoma, Necator</i>	<i>Duodenale / Americanus</i>	Sevidi (1)	Taso		
<i>Lombriz de tierra</i>	Lombric terrestre	NI	NI	NI	Mbire	Jarichare	Yvyaso	
<i>Luciernaga</i>	Luciole	<i>Elateridae</i>	<i>Pyrophorus</i>	<i>Puctatisimus</i>	Mu'a			
<i>Mapache (Luján)</i>	Chien crabier	<i>Canidae</i>	<i>Speothos</i>	<i>Venaticus</i>	<i>Jagua rekambe</i>	<i>Jagua ravape</i>		
<i>Mariposa</i>	Papillon	Diverses	Divers	Diverses	Panã	Panambi		
<i>Mariposilla blanca</i>	Papillon blanc	Diverses	Divers	Diverses	Tanambi			
<i>Mariposillas de lluvia</i>	Papillon de pluie (éphémère)	Diverses	Divers	Diverses	Aryryji			
<i>Marisco</i>	Fruit de mer	NI	NI	NI	Para páre			
<i>Mejillón</i>	Moule	NI	NI	NI	Tamba	Ita ramba	Tambe	
<i>Milano</i>	Milan (caracara)	<i>Falconidae</i>	<i>Polyborus, Milvago</i>	<i>Plancus / Chimachina</i>	Kara kara			
<i>Mochuelo</i>	Petite chouette (hibou)	<i>Strigidae / Tytonidae</i>	<i>Asio, Ciccaba / Tyto</i>	Diverses	Jyry	Jy'y	Suinda (2)	
<i>Mojarra</i>	Sar (palometa)	<i>Serrasalminae / Characidae</i>	<i>Serrasalmo, Pygocentrus, Tetragonopterus</i>	Diverses	Piky (1)	Pikyti		
<i>Mono</i>	Singe (sapajou / singe hurleur)	<i>Cebidae / Ateleidae</i>	<i>Cebus / Alouatta</i>	<i>Fatuellus, Libidinosus / Nigra</i>	Ka'í	Karaja	Kambi	
<i>Mono blanquisco</i>	Singe blanchâtre (singe hurleur)	<i>Ateleidae</i>	<i>Alouatta</i>	NI	Karajatí			
<i>Monstruo, engendra</i>	Monstre	NI	NI	NI	Nemoñangai			
<i>Montaraz</i>	Sylvestre	NI	NI	NI	Ka'ayguára	Ka'ape-guára	Ka'aygua	
<i>Montés</i>	Sylvestre	NI	NI	NI	Ka'apypíara			
<i>Mosca verde, de gusanos</i>	Mouche verte, à vers	<i>Sarcophagidae</i>	<i>Sarcophaga / Wahifartia</i>	Diverses	Mberu ovy			
<i>Mosca, cresa</i>	Mouche	Diverses	Divers	Diverses	Mberu			
<i>Mosquito</i>	Moustique	Diverses	Divers	Diverses	Reti'u (1)	Rati'u (1)	Mbarigui	Aruru (1)
<i>Múgil (Luján)</i>	Múgil (poisson ?)	NI	NI	NI	Pira tiguaí			
<i>Mula</i>	Mule (hybride)	<i>Equidae</i>	<i>Equus</i>	Hybride	Mborika guasu	Mburika (1)	Mburika guasu (2)	
<i>Murciélago</i>	Chauve-souris	<i>Phyllostomidae / Emballonuridae / Vesperstilionidae</i>	Divers	Diverses	Mbapi			
<i>Murciélago grande</i>	Grosse chauve-souris	NI	NI	NI	Andyra (2)			
<i>Nigua grande</i>	Grosse puce chique	<i>Hectopsyllidae</i>	<i>Tunga</i>	NI	Tung umbykya'a			
<i>Nigua mediana</i>	Puce chique moyenne	<i>Hectopsyllidae</i>	<i>Tunga</i>	NI	Tung umbykya'a aky			
<i>Nigua, liendre</i>	Puce chique	<i>Hectopsyllidae</i>	<i>Tunga</i>	Diverses	Tung (2)			

<i>Novillo</i>	Taurillon (vache)	<i>Bovidae</i>	<i>Bos</i>	<i>Primigenius taurus</i>	<i>Ndavi</i> (1)	<i>Rymba</i> (9)					
<i>Novillo bayo</i> (Luján)	Taurillon bai (vache)	<i>Bovidae</i>	<i>Bos</i>	<i>Primigenius taurus</i>	<i>Ndavi bayo</i>						
<i>Novillo gordo</i>	Taurillon gras (vache)	<i>Bovidae</i>	<i>Bos</i>	<i>Primigenius taurus</i>	<i>Toro kyra</i>						
<i>Nutria</i>	Loutre (ragondin)	<i>Myocastoridae</i>	<i>Myocastor</i>	<i>Coypus</i>	<i>Kyja</i>						
<i>Onza</i>	Once (puma)	<i>Felidae</i>	<i>Felis</i>	<i>Concolor</i>	<i>Guasu ara</i>	<i>Jagua pytãtĩ</i>	<i>Jaguaĩ</i> (3)				
<i>Óscar</i> (Luján)	Oscar	<i>Cichlidae</i>	<i>Equidens, Geophagus, Astronotus</i>	Diverses	<i>Akaru</i>						
<i>Oso</i>	Ours	NI	NI	NI	<i>Agua rana</i>	<i>Jagua poro'u</i> (1)					
<i>Oso hormiguero</i>	Ours fourmilier (tamanoir)	<i>Myrmecophagidae</i>	<i>Myrmecophaga</i>	<i>Tridactyla</i>	<i>Jurumi</i>	<i>Tamandua'i</i>	<i>Ku'imyrĩ</i>	<i>Tyĩ</i>	<i>Tamandua</i>	<i>Joki</i>	
<i>Oso hormiguero</i> (Luján)	Ours fourmilier (tamandou)	<i>Myrmecophagidae</i>	<i>Tamandua</i>	<i>Tetradactyla</i>	<i>Kaguare</i>						
<i>Oso hormiguero pequeño</i>	Petit ours fourmilier (tamanoir)	<i>Myrmecophagidae</i>	<i>Myrmecophaga</i>	<i>Tridactyla</i>	<i>Joki</i>						
<i>Oveja, carnero, cordero, borrego</i>	Mouton	<i>Bovidae</i>	<i>Ovis</i>	<i>Aries</i>	<i>Ovecha</i>	<i>Vecha</i>					
<i>Pacu</i>	Pacu	<i>Serrasalminae</i>	<i>Piaractus</i>	<i>Brachyomus</i>	<i>Paku</i>						
<i>Pacutilla</i> (Luján)	Petit pacu	<i>Charidae</i>	<i>Myletes</i>	<i>Orbigyanus</i>	<i>Pakutĩ</i>						
<i>Pajarillo</i>	Petit oiseau (ani / guira / caríama)	<i>Cuculidae / Cariamidae</i>	<i>Crotaphaga, guira / Cariana</i>	<i>Major major / Cristata</i>	<i>Anã guasu</i>	<i>Saria</i>					
<i>Pajarillo amigo de las flores</i>	Petit oiseau ami des fleurs (colibri)	<i>Trochilidae</i>	<i>Colibri, Agyrtrina, Anthracorax, Callipepla, Chlorostilbon, Chrysalampis, Heliomaster, Hylocharis, Leucochloris, Phaethornis, Stephanoxys, Sappho, Thalurania...</i>	Diverses	<i>Mainã</i>	<i>Mainã ovy</i>					
<i>Pajarillo conocido</i>	Petit oiseau du pays (guira / ani)	<i>Cuculidae</i>	<i>Guira, Diplopterus, Crotaphaga</i>	Diverses	<i>Andra</i> (1)	<i>Anã</i>					
<i>Pajarillo hermoso</i>	Beau petit oiseau	NI	NI	NI	<i>Urutĩ</i>						
<i>Pájaro</i>	Oiseau	NI	NI	NI	<i>Guyra</i> (1)	<i>Uruta'u</i> (2)					
<i>Pájaro barruntador de viento</i>	Oiseau présageant le vent (grèbe)	<i>Podicipedidae / Heliornithidae</i>	<i>Colymbus, Podilymbus / Heliornis</i>	Diverses	<i>Makã yyytu jãra</i>						
<i>Pájaro blanco</i>	Oiseau blanc	NI	NI	NI	<i>Tapendusú</i>	<i>Guyrapo</i>					
<i>Pájaro chico</i>	Petit oiseau (hirondelle)	<i>Hirundinidae</i>	<i>Progne, Phaenoprogne, Iridoprogne Hirundo, Pygocelidon, Petrochelidon, Stelgidopteryx, Alopochelidon...</i>	Diverses	<i>Tapendi</i>						
<i>Pájaro colorado</i>	Oiseau rouge (passereau)	<i>Fringillidae / Tyrannidae</i>	<i>Coryphospingus / Pyrocephalus</i>	<i>Cucullatus / Rubinus rubinus</i>	<i>Guyra kojera</i>	<i>Araguyra</i>	<i>Guyra pytã</i> (1)				
<i>Pájaro comedor de maíz</i>	Oiseau mangeur de maïs (geai)	<i>Corvidae / Tanagridae</i>	<i>Cyanocorax / Cissopis</i>	Diverses	<i>Akã'ẽ</i>	<i>Akã'ẽtĩ</i>					
<i>Pájaro como gallina</i>	Oiseau poule (colin / tacro...)	<i>Odontophoridae</i>	<i>Odontophorus</i>	<i>Capueira, Gujannensis</i>	<i>Uru</i> (2)						
<i>Pájaro con plúas en las alas</i>	Oiseau aux ailes pointues (vanneau / geai)	<i>Charadriidae / Corvidae / Tanagridae</i>	<i>Belonopterus / Cyanocorax / Cissopis</i>	Diverses	<i>Teũ teũ</i>	<i>Kã'ẽ</i>					
<i>Pájaro conocido</i>	Oiseau du pays (passereau / ortalide)	<i>Tangaridae / Cracidae</i>	Divers	Diverses	<i>Guyra sapukãĩ</i>	<i>Tie</i> (3)	<i>Araku</i>				
<i>Pájaro de cabeza colorada</i>	Oiseau à tête rouge	NI	NI	NI	<i>Guyra akã pytã</i>						



Perrazo	Gros chien	Canidae	Canis	Lupus familiaris	Jagua rusu (4)				
Perro chico	Petit chien (eyra / jaguarondi)	Felidae	Felis	Eyra / Yaguarundi	Jaguarundy (3)				
Perro, perra, cochorro	Chien	Canidae	Canis	Lupus familiaris	Jagua (1)	Aguarati	Rymba (11)	Jaguarete (2)	
Pescado	Poisson	NI	NI	NI	Pira (1)	Ypa	Ypare	Ypypiare	
Pescado (Luján)	Poisson	Cichlidae	NI	NI	Ñakunda				
Pescado canocido	Poisson du pays	NI	NI	NI	Tare'y				
Pescado muy sano	Poisson très sain (doradillo)	Characidae	Leporinus / Brycon	Diverses	Pira pytã (1)				
Pez	Poisson	NI	NI	NI	Pira (2)	Ypóra	Ypypiára		
Piojo de cabeza	Pou de la tête	Phtiridae	Pediculus	Humanis	Ky (1)				
Piojo de cuerpo	Pou du corps	Phtiridae	Phthirus / Pediculus	Inguinalis, Corporis	Namokyrã (1)				
Piojo, liendre	Poux	Phtiridae	Phthirus / Pediculus	Inguinalis, Corporis	Ky (2)	Ñamokyrã (2)			
Pique, liendre	Puce chique	Hectopsyllidae	Tunga	Diverses	Tung (3)				
Pito	Sifflet (pic)	Picidae / Dendrocolaptidae	Celeus, Picumnus, Leuconerpes, Melanerpes, Colaptes, Vermilornis, Chrysoptilus / Dendrocolaptes, Xiphocolaptes	Diverses	Ypekũ				
Polilla	Mite	NI	NI	NI	Ao rasa (1)	Peti (2)			
Presá	Proie	NI	NI	NI	Rembia				
Puerco montés	Porc sylvestre (pécari / grand cabiai)	Tayassuidae / Cavidae	Pecari, Tajacu / Hydrochoerus	Diverses	Taytetu (2)	Tajasuete (2)	Kapi'yva (1)	Tajasu ka'ape-guára	Tajasu ka'apegua
Puerco, lechón, verraco, cebón	Porc	Suidae	Sus	Domesticus	Tajasu (1)				
Pulga, liendre	Puce chique	Hectopsyllidae	Tunga	Diverses	Tung (1)	Tungusu			
Quirquincho	Tatou	Dasyptidae	Dasyptus, Cabassous, Tolypeustes, Prionodontes, Euphractus...	Diverses	Tatu (2)				
Rana, renacuajo	Grenouille	Hylidae / Leptodactylidae / Ranidae	Hyla / Leptodactylus / Rana	Diverses	Ju'i	Guereere	Ytu'a	Iju'i	
Raposa	Renarde (renard crabier / renard d'Azara)	Canidae	Cerdoconyx, Pseudalopex	Thous / Gymnocercus	Aguara (3)				
Raposa hedionda	Renarde nauséabonde (sarigue)	Didelphidae	Didelphis, Capparís, Peramys, Chironectes, Lutrolina, Pennisetum...	Diverses	Mbyku	Mbykure (1)			
Raposilla	Petit renard (eyra / jaguarondi)	Felidae	Felis	Eyra / Yaguarundi	Jaguarundy (2)				
Raposilla hedionda blanco	Petit renard nauséabond blanc (sarigue)	Didelphidae	NI	NI	Mbykatũ (1)				
Raposilla negro	Petit renard noir (eyra / jaguarondi)	Felidae	Felis	Eyra / Yaguarundi	Jaguarundy (1)				
Ratón	Rat (sarigue / rat, souris / tuco-tuco / rat épineux)	Didelphidae / Muridae / Ctenomyidae / Echimyidae	Marmosa, Philander / Epimys, Onzomys, Oryzomys, Mus / Ctenomys / Echymis, Lancheres, Mesomys	Diverses	Anguja	Aruru (2)			
Raya	Rale	Dasyatidae	Ellipsurus	Diverses	Javevy				



Venado del campo	Cerf champêtre	Cervidae	Odocoileus	Bezoarcticus	Guasu'i						
Venado del monte	Cerf sylvestre	Cervidae	Odocoileus, Mazama	Mazama	Guasu avara (3)	Guasu vira (2)					
Venado grande bermejo	Grand cerf rouge	Cervidae	Mazama	Americana	Guasu pytä (2)						
Venado muy chico	Cerf très petit	Cervidae	NI	NI	Guasu takuaremba kytä						
Vibora	Vipère (vipère / corail / couleuvre)	Viperidae / Elapidae / Colubridae	Bothrops, Crotalus / Micrurus / Simophis, Leisophis, Erythrolamprus, Pseudoboa, Helicops, Chironius, Philadryas, Leimadophis, Lystrophis, Cyclagras, Tomodon, Xenodon, Apostolepsis, Elapomorphus, Spilotes, Dryadophis...	Diverses	Mbói (1)	Kuriju (1)	Hemorë	Ñakanina	Ambere mbái	Ñu mbái	
Vibora cenicienta	Vipère cendrée	NI	NI	NI	Mbái tuvy						
Vibora de cascabel	Vipère à sonnettes (crotale cascabelle / boa arc-en-ciel)	Viperidae / Boidae	Crotalus / Epicrates	Terrificus terrificus / Canchria cenchria	Mbái agua'i	Mbái ra'y	Mbái yyyvove				
Vibora grande que mata	Grande vipère mortelle (yarará)	Viperidae	Bothrops	Alternata	Mbái kyryry'o						
Vibora que mata	Vipère mortelle (yarará / crotale cascabelle)	Viperidae	Bothrops, Crotalus	Jararaca / Terrificus terrificus	Mbái jarara	Mbái tini	Mbái ña'uku	Mbái ugua'i japyt	Mbái pytä	Mbái ugua'i apy	
Vibora que no mata	Vipère non mortelle (couleuvre verte)	Colubridae	Philadryas, Leimadophis, Dryadophis, Spilotes, Leimadophis	Diverses	Mbái kanina	Mbái ovy	Mbái takanda				
Vibora que pica con la cola	Vipère piquant avec la queue (yarará)	Viperidae	Bothrops	Alternata	Mbái kuatia						
Viborón	Énorme vipère (couleuvre / boa)	Colubridae / Boidae	Apostolepsis, Atractus, Dimades, Dryophylax, Himantodes, Leptodeira, Lystrophis, Paroxyrhopus, Pseudoboa / Boa, Constrictor...	Diverses	Mbái jusu (1)	Moñái (1)					
Vieja	Daurade (armado / lorica)	Siluridae / Loricaridae	Doras / Loricaria	Diverses	Arekuta	ini'a	Guãmbutia	Tande'i			
Yegua	Jument (cheval)	Equidae	Equus	Ferus caballus	Jegua						
Zancudo	Moustique	Diverses	Divers	Diverses	Ñeti'u (2)	Ñati'u (2)					
Zorra	Renarde (renard crabier / renard d'Azara)	Canidae	Cerdocyon, Pseudalopex	Thous / Gymnocercus	Agua (2)						
Zorrillo	Moufette (grison / moufette / sarigue)	Mustilidae / Didelphidae	Grison, Conepatus / Didelphis, Capparís, Peramys, Chironectes, Lutrolina, Pennisetum	Diverses	Jagua pope	Jaguane (1)	Mbykure (3)				
Zorrillo hediondo	Moufette nauséabonde (sarigue / moufette)	Didelphidae / Mustilidae	Didelphis, Capparís, Peramys, Chironectes, Lutrolina, Pennisetum / Conepatus	Diverses	Mbykure (2)	Mbykut (2)	Jaguane (2)				
Zorro	Renard (renard crabier / renard d'Azara / loup à crinière)	Canidae	Cerdocyon, Pseudalopex / Chrysacian	Diverses	Agua (2)	Agua (1)					
Zorzal	Grive (passereau)	Turdidae / Fringillidae / Tangaridae	Divers	Diverses	Havia (2)						
Zurubi (Luján)	Silure	Siluridae	Pseudoplatystoma	Coruscans / Fasciatum	Suruvi						

## **Annexe 2 : paléographie, translittération et traduction intégrales de l'exemplum de l'oiseau miraculeux (cf. chapitre 8)**

Source originale : RESTIVO Pablo et YAPUGUAY Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay, con dirección del Padre Pablo Restivo de la Compañía de Jesús*, Santa María la Mayor : s.e., 1724, p. III.192-194

### *Abréviations employées (gloses de Leipzig)*

1 : first person : che-/a-/gui-...	DAT : dative : oyeupe...	N_PERS : impersonal : açe...
2 : second person : nde-/ere-...	DEM : demonstrative : acoi, co, gu ...	N_REL : no-relative (absolute) : t-...
3 : third person : y-/o-...	EXCL : exclusive : ore-...	NEG : negation : nd-...-i, -(r)e ...
ABL : ablative : rehe, -agui, hegui, chugui (movement)...	EVID : evidential : n nga/ten nga, raco, ayete...	NMLZ : nominalizer : -ha,-bae,-hara...
ACC : accusative : upe, chupe...	FACT : factitive : mbo-/mo-...	OBL : oblic : rehe, ramo...
ACT : active : a-,ere-,o-...	FOC : focus : h ndo, chater , nga...	OPP : oppositive : aete...
ALL : allative : -pe (to some destination)...	GEN : genitive : -gua...	OPT : optative : ta-...
ASSOC : associative : gueno , ro-...	IMP : imperative : pe-...	PASS : passive : temi-/remi-/hemi-...
AUG : augmentative : -(r)ete...	INCL : inclusive : ñande-...	PERL : perlativity : rupi...
CAUS : causative : rehe, añev ...	INS : instrumental : p pe, rupi...	PL : plural : ñande-/ore-, pende-, y-... reta...
CIRC : circumstantial : ramo...	INTENS : intensive : catu, yeahoçe, (ete)i...	POST :posteriority : hague, -cue, ýma...
CLF : classifier : mbae (m mba)...	JUSS : jussive : -que (order)...	PRF : perfective : -ma...
COMPAR : comparative : -be...	LOC : locative : -pe (static), p pe...	REFL : reflexive : ye/ñe...
CONSEC : consecutive : hagu (mbete), angu , -r , -ne, -che...	LOC.N_DEF: undefined locative : mamo...	REL : relative : r-, h-, gu-, -bae...
COP : copulative : hae...	N_ACT : unactive : che-, nde-, y-...	SIM : simultaneity : -bo-/mo...
	N_DEF : undefined : amo, amongue...	

1.a) Ayete, che ra reta, yepi yepi n nga ya-i-coteb ete Tup ç mar ngatu o-ñemboe-ha mar ngatu p pe Tup r-obaque  
 ñande-p tÿb hagu rehe,  
 EVID, 1.SG.N\_ACT son.(of.male) PL, always REDUP EVID 1.PL.INCL.ACT-3.N\_ACT-need AUG Virgin holly 3.ACT-pray-NMLZ holly INS God REL-in.front.of  
 1.PL.INCL.N\_ACT-help CONSEC OBL,

1.b) co ŷb poriahu-pe nanga ñande amotareŷmba tet r r-emi-mamang-ete-i ramo ñote ya-i-co,  
 DEM earth unfortunate-LOC EVID 1.PL.INCL.N\_ACT enemy various REL-PASS-surround-AUG-INTENS CIRC only 1.PL.INCL.ACT-3.N\_ACT-be,

1.c) b tebe ten nga ñande-mano ha-pe.  
 all.the.more.so EVID 1.PL.INCL.N\_ACT-die NMLZ-LOC.

**1) Certainly my sons, we do greatly need that the holy Virgin helps us in front of God in every occasion with her holy prayers, surely it is true that we are only surrounded by enemies of all kind in this unfortunate earth, all the more so for our death.**

2.a) Emona ramo acoi-pe catu Tup ç mar ngatu o-p tÿb hagu rehe,  
 this.way CIRC DEM-LOC INTENS Virgin holly 3.ACT-help CONSEC CAUS,

2.b) açe o-yeporara-be chupe o-yerure çandong-e -ngatu r-erupa-ne. Exemplo.  
 N\_PERS 3.ACT-call.upon-COMPAR ACC.3 3.ACT-call.upon sometimes-NEG-INTENS REL-throw.at.one's.feet-CONSEC.(doubt). Exemplum.

**2) Therefore, in order to obtain the holy Virgin's help here and now on this earth, one is to struggle even more to throw oneself at her feet, calling upon her continuously. *Exemplum.***

3.a) Mbae m mba yepe raco amom Tup ç mar ngatu o-p tÿb -ha o-ñandu,  
 CLF domestic pet even EVID sometimes Virgin holy 3.ACT-help-NMLZ 3.ACT-feel,

3.b) b tebe ten nga yerobia catu p pe ñande yerure ramo.  
 all.the.more.so EVID trust INTENS INS 1.PL.INCL.N\_ACT call.upon CIRC.

**3) In fact, in some occasions, even the animals feel the help of the holy Virgin, all the more so when we call upon her fervently.**

4.a) Pe-h-endu nga aipo rami nguare r-ecocue amo ŷma y-yaye-bae-cue, che ra reta,  
 IMP.2.PL.ACT-REL-listen FOC DEM COMPAR GEN REL-exemplum N\_DEF POST.(remote) 3.N\_ACT-happen-REL-POST, 1.SG.N\_ACT son.(of.male) PL,



4.b) Tup ç mar ngatu rehe ñande yerobia-ha-mo-p at -ngatu hagu mbete ten nga hae-bae.  
 Virgin holly OBL 1.PL.INCL.N\_ACT trust-NMLZ-FACT-strength-INTENS CONSEC.(duty) EVID 3.N\_ACT-REL.

**4) My sons, then listen some *exemplum* of this kind, that happened a long time ago, certainly this one must fully strengthen our faith in the holy Virgin.**

5.a) O-i-co raco aba mar ngatu amo Tup ç mar ngatu mbo-yerobia-ha-rete aracae,  
 3.ACT-3.N\_ACT-be EVID man holly N\_DEF Virgin holly FACT-trust-NMLZ-AUG a long time ago,

5.b) ae-bae raco “che año-que rami ta-i-co Tup ç mbo-yerobia-ha ramo” nd-e-y,  
 3.N\_ACT-REL EVID “1.SG.N\_ACT only.(person)-JUSS stand COMPAR OPT.1.SG.ACT-3.N\_ACT-be Virgin FACT-trust-NMLZ CIRC” NEG.SG.ACT-say-NEG,

5.c) o-ye-hegua reta abe aipo gu-eco rupi mem ñote y-mboe h-ereco-bo.  
 3.ACT-REFL-own.kind PL also DEM REL-conduct INS all.(persons) only 3.N\_ACT-teach REL-have-SIM.

**5) Once upon a time, a long time ago, there was some virtuous man who, indeed, was a true devout of the holy Virgin, indeed, this man did not say “may I be the only one to live this way, as a devout of the Virgin”, he rather edified all of his own kind through this conduct of his.**

6.a) Aipo-rami gu-eco p pe raco Tup ç rehe-gua ñemboe-ha tet r agui-be “Tup ta-nde-r-a r Maria” catu o-i-por ngereco  
 yeahoçe-rete-i,  
 DEM-COMPAR REL-conduct INS EVID Virgin OBL-GEN pray-NMLZ diverse ABL-COMPAR “God OPT.3.ACT-2.SG.N\_ACT-REL-watch.over Mary” INTENS 3.ACT-3.N\_ACT-pleasant  
 excessively ITENS-AUG-INTENS,

6.b) añeb o-i-pota o-ye-hegua pab ,  
 CAUS 3.ACT-3.N\_ACT-desire 3.ACT-REFL-own kind all (persons),

6.c) gu-eno ramo-be “Tup ta-nde-r-a r Maria” o-yeupe yñ-angu -ma ebocoi ñee mar ngatu r-a porara r-endu pota-bo  
 abe gu- mba gu ra yepe  
 REL-ASSOC CIRC-after “God OPT.3.ACT-2.SG.N\_ACT-REL-watch.over Mary” 3.ACT-REFL.DA 3.N\_ACT-CONSEC-PRF DEM word holly REL-recite continuously REL-hear desire-SIM  
 also REL-wild pet bird even  
 o-mboe yeporara catu h-ereco-bo rano.  
 3.ACT-teach continuously INTENS REL-have-SIM also.

**6) This way indeed and thanks to his conduct, among all the prayers of the Virgin’s congregants the “Ave Maria” pleased him very much above all, for this reason he desired the same thing for all of his own kind and, after having stayed with him, they continuously recited these holly words, “Ave Maria” in their minds for themselves, furthermore, as even his tamed bird also desired to hear it, he edified him incessantly as well.**

7.a) Chater aipo gu ra mongaru rire y-yara ara amo p pe gu-eçarai ramo o-heya ñote,  
 FOC DEM bird feed after 3.N\_ACT-master day N\_DEF LOC REL-forgot CIRC 3.ACT-leave only,

7.b) h- ru r-oqu vel. h-ocaî r-oqu mbot yeb -e -mo,  
 REL-basket REL-door / REL-cage REL-door close back-NEG-SIM,

7.c.) acoi ramo gu ra o-ç gu- ru, vel. gu-oca agui o-bebe o-ho-bo,  
 DEM CIRC bird 3.ACT-leave REL-basket / REL-cage ABL 3.ACT-fly 3.ACT-go-SIM,

7.d) hae mamo rupi y-ho ramo taguato amo o-h-epeña h-eroa-bo.  
 COP LOC.N\_DEF PERL 3.N\_ACT-go CIRC hawk N\_DEF 3.ACT-REL-attack REL-pray.on-SIM.

**7) Pay attention, then, some day, after having fed this bird, his master forgot him and simply let him on his own without closing back the door of his basket / the door of his cage, in this occasion the bird left his basket / his cage, went flying, and wherever he went, some hawk attacked him praying on him.**

8.a) Acoi gu ra m mba aete taguato gue-roa ramo-be “Tup ta-nde-r-a r Maria” he-y mani gu-açe-mbucu p pe  
 DEM bird domestic pet OPP hawk REL-pray.on CIRC-after “God OPT.3.ACT-2.SG.N\_ACT-REL-watch.over Mary” 3.ACT-say immediately REL-scream-long INS  
 aipo ñe mar ngatu rehe o-ye-poquaa hague rupi,  
 DEM word holly OBL 3.ACT-REFL-habit POST INS,

8.b) hae aipo y-e rupi-be taguato amatiri r-emi-eçap a rami ete-i ó-a ýb -pe o-mano-bo,  
 COP DEM 3.N\_ACT-speech INS-after hawk lightning REL-PASS-quickly COMPAR AUG-INTENS 3.ACT-fall earth-ALL 3.ACT-die-SIM,

8.c) acoi gu ra ae-te o-p h -hare o-ye-hegui y-poi ramo,  
 DEM bird 3.N\_ACT-AUG 3.ACT-relieve-NMLZ 3.ACT-REFL-ABL 3.N\_ACT-let CIRC,

8.d) acoi ñe mar ngatu “Tup ta-nde-r-a r Maria” o-h-a yoap ap gu- ru vel. gu-oca r-epeña-bo.  
 DEM word holly “God OPT.3.ACT-2.SG.N\_ACT-REL-watch.over Mary” 3.ACT-REL-recite repeat REDUP REL-basket / REL-cage REL-reach-SIM.

**8) However, as the hawk was praying on this domestic bird, the latter immediately said “Ave Maria” shouting these holly words to which he had been accustomed and, after having pronounced this speech, the hawk was hit by lightning, like instantly struck down, he died falling to the ground, as for him, this bird felt relieved and abandoned him, came back to his basket / his cage reciting again and again these holly words, “Ave Maria”.**

9.a) H ndo, che ra reta, mbae m mba yepe co ñe mar ngatu rehe ñote o-yohu o-amotare mba po agui o-çe yepe hagu ,  
 FOC, 1.SG.N\_ACT son.(of.male) PL, CLF domestic pet even DEM word holly OBL only 3.ACT-find 3.ACT-enemy hand ABL.(movement) 3.ACT-leave even CONSEC,

9.b) b te ten nga açe añña taguato ab a-re o-mano ha-pe gue-ro-b ramo o-ñe-p h r chugui yerobia catu p pe  
 even.more.so EVID N\_PERS Devil hawk difference-NEG 3.ACT-die NMLZ-LOC REL-ASSOC-arrive CIRC 3.ACT-REFL-free 3.ABL.(movement) trust INTENS INS  
 Tup ç mar ngatu upe o-p t b hagu rehe o-yerure ramo,  
 Virgin holly ACC 3.ACT-help CONSEC OBL 3.ACT-call.upon CIRC,

9.c) ae aete o-man ha-pe yepe açe no-ñemomaendua-quaabi-che Tup ç mar ngatu rehe gue-cobe yabetei y-mbo-yerobia  
 OPP REDUP 3.ACT-die NMLZ-LOC even N\_PERS NEG.3.ACT.-recall-know-NEG.CONSEC.(doubt) Virgin holly OBL REL-life all.(time) 3.N\_ACT-FACT-trust  
 r-ero-ye-poquaa-e rire ramboe-ne, che ra reta.  
 REL-ASSOC-REFL-habit-NEG after after-CONSEC.(doubt), 1.SG.N\_ACT son.(of.male) PL.

**9) Take notice then, my sons, even the animals simply find these holly words, in particular when they have to escape from their enemies, even more so one will do the same for one's death, as the Devil will appear like the hawk, calling for the holy Virgins' help so as to free oneself from him thanks to a flawless faith, despite this, even for one's death, one will not be able to recall the holy Virgin without having been prepared beforehand, so as to honor her exactly this way one's whole life long, my sons.**

1) Certainly my sons, we do greatly need that the holy Virgin helps us in front of God in every occasion with her holy prayers, surely it is true that we are only surrounded by enemies of all kind in this unfortunate earth, all the more so for our death. 2) Therefore, in order to obtain the holy Virgin's help here and now on this earth, one is to struggle even more to throw oneself at her feet, calling upon her continuously. *Exemplum*.

3) In fact, in some occasions, even the animals feel the help of the holy Virgin, all the more so when we call upon her fervently. 4) My sons, then listen some *exemplum* of this kind, that happened a long time ago, certainly this one must fully strengthen our faith in the holy Virgin.

5) Once upon a time, a long time ago, there was some virtuous man who, indeed, was a true devout of the holy Virgin, indeed, this man did not say "may I be the only one to live this way, as a devout of the Virgin", he rather edified all of his own kind through this conduct of his. 6) This way indeed and thanks to his conduct, among all the prayers of the Virgin's congregants the "Ave Maria" pleased him very much above all, for this reason he desired the same thing for all of his own kind and, after having stayed with him, they continuously recited these holly words, "Ave Maria" in their minds for themselves, furthermore, as even his tamed bird also desired to hear it, he edified him incessantly as well. 7) Pay attention, then, some day, after having fed this bird, his master forgot him and simply let him on his own without closing back the door of his basket / the door of his cage, in this occasion the bird left his basket / his cage, went flying, and wherever he went, some hawk attacked him praying on him. 8) However, as the hawk was praying on this domestic bird, the latter immediately said "Ave Maria" shouting these holly words to which he had been accustomed and, after having pronounced this speech, the hawk was hit by lightning, like instantly struck down, he died falling to the ground, as for him, this bird felt relieved and abandoned him, came back to his basket / his cage reciting again and again these holly words, "Ave Maria".

9) Take notice then, my sons, even the animals simply find these holly words, in particular when they have to escape from their enemies, even more so one will do the same for one's death, as the Devil will appear like the hawk, calling for the holy Virgins' help so as to free oneself from him thanks to a flawless faith, despite this, even for one's death, one will not be able to recall the holy Virgin without having been prepared beforehand, so as to honor her exactly this way one's whole life long, my sons.



---

## Resumen

---

En el Paraguay, en sus 30 “Reducciones de guaraníes”, la Compañía de Jesús se dedicó a promover la introducción de los animales europeos, de la ganadería y de la domesticación, para obtener la conversión de decenas de miles de indígenas a un modo de vida sedentario, urbano y cristiano. Horticultores seminómadas, cazadores, pescadores y recolectores, los guaraníes privilegiaban el amansamiento individual de la fauna salvaje y cultivaban un repertorio de prácticas y un sistema de representaciones íntimamente vinculados a las selvas subtropicales. Relocalizados en llanuras, en las cuales se multiplican las vacas y los caballos cimarrones, los indígenas crean, bajo la tutela de los Padres, una singular comunidad híbrida, fundada en la caza de estos ganados sin dueño. Todavía mal conocida, aquella revolución antropozoológica es única en términos cronológicos (se desarrolla de 1609 a 1768) y demográficos (implica a más de 140.000 indígenas a principios del siglo XVIII, así como centenares de miles de bestias salvajes, domésticas, amansadas, cimarronas). Con vistas a descubrir este proceso, la tesis propone una exploración de las casi 10.000 páginas de documentación en lengua guaraní redactadas por los ignacianos y los propios indígenas, a lo largo de la edad de oro local (1687-1737). Combinando un enfoque diacrónico, cuantitativo y pluridisciplinario, la meta es establecer en qué medida el proyecto jesuítico de pastoralización de los guaraníes y de sus animales logró imponerse a expensas de la depredación, del chamanismo y del animismo indígenas, así como de la propia fauna nativa. Cotejados sistemáticamente con las fuentes castellanas o latinas y con la etnografía contemporánea, los textos en guaraní desvelan el carácter muy ambiguo de esta transición, durante la cual los referentes americanos y europeos van confluyendo en un léxico, unas categorías y unos relatos híbridos, así como en unas relaciones inéditas con aquellos “animales misionales”, auténticos actores de los procesos de evangelización.

**Palabras clave** : misiones jesuíticas paraguayas ; lengua, pueblo guaraní ; historia de las relaciones antropozoológicas ; zoothistoria ; historia cultural de los animales ; antropología de la naturaleza

---

## Résumé

---

Au Paraguay, dans ses 30 Réductions dites « des Guarani », la Compagnie de Jésus s'est employée à promouvoir l'introduction du bétail européen, de l'élevage et de la domestication, dans le but d'obtenir la conversion de dizaines de milliers d'Indiens à la vie sédentaire, urbaine et chrétienne. Horticulteurs semi-nomades, chasseurs, pêcheurs et cueilleurs, les Guarani avaient de leur côté recours à l'approvisionnement individuel de la faune sauvage et cultivaient un répertoire de pratiques et un système de représentations intimement liés aux forêts subtropicales. Relocalisés en plaine, où se multiplient des bœufs et des chevaux retournés à la liberté, ils créent sous l'égide des Pères une communauté hybride originale, fondée sur la chasse de ce bétail marron. Encore mal connue, cette véritable révolution anthropo-zoologique est unique tant en termes chronologiques (elle dure de 1609 à 1768) que démographiques (elle implique 140.000 Indiens au début du XVIII<sup>e</sup> siècle ainsi que des centaines de milliers d'animaux sauvages, domestiques, apprivoisés ou ensauvagés). Afin d'en retracer les modalités, cette thèse prend le parti de valoriser les quelque 10.000 pages de documentation en langue guarani rédigées par les ignatiens et les Indiens eux-mêmes durant l'âge d'or des missions (1687-1737). En combinant une approche diachronique, quanti-qualitative et pluridisciplinaire, il s'agit d'établir dans quelle mesure le projet jésuite de pastoralisation des Guarani et de leurs animaux est parvenu à s'imposer aux dépens de la prédation, du chamanisme et de l'animisme indiens, mais aussi du gibier paraguayen lui-même. Systématiquement croisés avec les sources castillanes ou latines, mais aussi avec l'ethnographie contemporaine, les textes en guarani révèlent toute l'ambiguïté de cette transition, où référents américains et européens finissent par se mêler dans un lexique, des catégories et des récits hybrides, mais également dans des rapports inédits à « l'animal en mission », acteur à part entière du processus d'évangélisation.

**Mots clefs** : missions jésuites du Paraguay ; langue et Indiens guarani ; histoire des relations anthropo-zoologiques ; zoo-histoire ; histoire culturelle des animaux ; anthropologie de la nature

---

## Abstract

---

### **Between the Ox and the Jaguar: A History of Anthro-Zoological Relationships in the Jesuit-Guaraní Missions of Paraguay (1687-1737)**

In its 30 Paraguayan Missions known as "Guaraní Reductions", the Society of Jesus worked to promote the introduction of European livestock, farming, and domestication in order to convert tens of thousands of Indigenous people to a sedentary, urban, and Christian way of life. The Guaraní, who were semi-nomadic horticulturists, hunters, fishermen, and gatherers, had their own practices and beliefs deeply connected to the subtropical forests. Relocated to the plains, where cattle and horses roamed freely, they established, under the guidance of the Jesuits, an original hybrid community based on the hunting of these wild herds. This anthropo-zoological revolution is unique both in chronological (1609 to 1768) and demographic terms (with 140,000 Indigenous people and hundreds of thousands of wild, domestic, tamed, or feral animals at the beginning of the 18<sup>th</sup> century). To retrace this process, the thesis highlights 10,000 pages of Guaraní-language texts written by the Jesuits and the Indigenous people of the missionary golden age (1687-1737). Through a diachronic, quanti-qualitative, and multidisciplinary approach, it aims at determining the extent to which Jesuit pastoralization of the Guaraní and their animals succeeded, at the expense of Indigenous predation, shamanism, and animism, as well as of local wildlife. Juxtaposed with Castilian or Latin sources and contemporary ethnography, these documents reveal the ambiguity of such transition, where American and European references eventually merge into hybrid lexicons, categories, and narratives, but also into new relationships with "missionary animals", understood as genuine agents of the evangelization process.

**Keywords** : Jesuit Missions of Paraguay; Guaraní Language and Indigenous People; History of Anthro-Zoological Relationships; Animal History and Studies; Cultural History of Animals; Anthropology of Nature