

Bons sauvages et bonne nouvelle au Paraguay

Maxime Haubert

Citer ce document / Cite this document :

Haubert Maxime. Bons sauvages et bonne nouvelle au Paraguay. In: Tiers-Monde, tome 19, n°75, 1978. Tiers Monde, utopies, projets de société (sous la direction de Maxime Haubert) pp. 469-494;

doi : <https://doi.org/10.3406/tiers.1978.2812>

https://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1978_num_19_75_2812

Fichier pdf généré le 01/04/2019

I. — LE NOUVEAU MONDE, UTOPIE DE L'ANCIEN

BONS SAUVAGES ET BONNE NOUVELLE AU PARAGUAY

par Maxime HAUBERT*

De toutes les aventures de l'Europe outre-mer, celle des missionnaires jésuites chez les Indiens du Paraguay¹ — elle dura un siècle et demi, de 1610 à 1768 — est sans doute l'une des plus singulières et des plus controversées. Certains y voient une magnifique utopie pratiquée, où le communisme se trouve sublimé par le christianisme, d'autres au contraire un détestable système d'exploitation, où le colonialisme s'envenime de fanatisme.

Rappelons² qu'au moment où un décret du roi d'Espagne expulse les jésuites du Paraguay comme du reste de l'Empire, ils y gouvernent à peu près sans partage un territoire grand comme trois fois l'Angleterre, où vivent environ 100 000 Indiens, c'est-à-dire la grande majorité de ceux qui subsistent dans cette partie de l'Amérique.

Il n'y a pas de ville ni de village, mais chacune des 32 « réductions » où ont été regroupés les Indiens Guaranis fait coïncider en quelque sorte le village et la ville. L'urbanisme est sans doute uniforme (« Qui a vu une

* Maître-assistant à l'Université de Paris I, responsable de l'Equipe de Recherche « Socio-Economie du Développement rural » à l'IEDES.

1. Il faut entendre « Paraguay » dans le sens que lui donnaient les jésuites, soit à peu près le bassin du Río de La Plata.

2. Cf. mes travaux antérieurs : *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, Paris, Librairie Hachette, 1967; *L'œuvre missionnaire des jésuites au Paraguay. Genèse d'un « paradis »*, thèse de doctorat de troisième cycle, EPHE, Paris, 1966; Indiens et jésuites au Paraguay : rencontre de deux messianismes, *Archives de sociologie des religions*, n° 27, 1969, pp. 119-133. Pour l'arrière-plan colonial de l'évangélisation, voir l'excellent travail de Magnus MÖRNER, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region - The Habsburg Era*, Library and Institute for Ibero-American studies, Stockholm, 1953.

réduction les a toutes vues »), mais il fait la fierté des Guaranis et l'admiration des témoins, et la plupart des églises sont de véritables cathédrales. Si les activités agricoles restent prépondérantes, l'artisanat connaît un grand développement, et la plupart des corps de métiers sont représentés : tisserands, potiers, forgerons, fondeurs, tanneurs, cordonniers, selliers, chapeliers, peintres, sculpteurs, luthiers, etc. Certaines entreprises sont de véritables petites industries villageoises : moulins, scieries, briqueteries, installations de séchage et de grillage du maté ou de traitement de la canne à sucre. C'est dans les réductions qu'est créée la première imprimerie du Paraguay et du Río de la Plata, et elle édite notamment des livres en guarani. Les jésuites font d'importantes recherches scientifiques dans le domaine de la linguistique, de la botanique, de l'agronomie, de la géographie, etc.

A la diversité des activités économiques s'ajoute la richesse de la vie sociale. Il y a tout d'abord la splendeur du culte, la magnificence des cérémonies civiles et religieuses, la luxuriance des fêtes communales. Il y a aussi la musique, et même la musique européenne la plus récente, que les Guaranis jouent « avec une facilité déconcertante » et qui les accompagne jusque dans les travaux des champs. Il y a enfin tout un système de prestige soigneusement édifié par les jésuites, si bien qu'il n'est pas interdit à tout Guarani d'espérer que lui ou l'un de ses enfants accédera un jour à l'une des charges ou dignités d'artisan ou de chantre, d'officier ou de sacristain, de membre du conseil municipal ou d'une congrégation religieuse.

Il est vrai que tout dans la vie des Indiens est étroitement réglementé ou surveillé : ce qu'ils cultivent dans leurs champs (qui constituent l'*abambáe*, ou « chose de l'Indien », autrement dit le secteur économique privé) et ce qu'ils engrangent dans les greniers communaux; la nature, les modalités et les horaires de leur contribution au *tupambáe* (« chose de Dieu », ou des jésuites, autrement dit le secteur économique public); l'âge de leur mariage et l'éducation de leurs enfants; leurs fréquentations et leur participation au culte; la coupe de leurs cheveux et la modestie de leurs habits; l'emploi du temps de chaque jour et presque de chaque heure.

Mais le gouvernement des jésuites est dans l'ensemble très efficace et bienveillant. Les pères veillent à ce que soient satisfaits les besoins essentiels de tous les Indiens. Chaque chef de famille reçoit en usufruit un logement solide et décent. S'il arrive que sa récolte soit insuffisante ou qu'il ait manqué de prévoyance, il est assuré de recevoir le complément sur les magasins communaux, fût-ce au prix d'une réprimande. Chaque jour, si l'économie de la réduction le permet, il reçoit une ration de viande et de maté, et chaque dimanche une cuillerée de sel. C'est la communauté

qui fournit le tissu de laine pour les ponchos; c'est elle qui nourrit et habille les malades et les infirmes, les veuves et les orphelins, et même en grande partie tous les enfants. Chaque Guarani sait que s'il tombe malade il recevra les soins médicaux appropriés, et que s'il meurt il recevra des obsèques honnêtes.

Ce développement économique et social est dû uniquement au *tupambáe*. Celui-ci a une quadruple fonction : payer le tribut; couvrir les frais municipaux, y compris les frais du culte; secourir les pauvres; suppléer la production familiale partout où elle est défaillante pour couvrir les besoins essentiels des Indiens, dans leur nouvelle condition de civilisés et de chrétiens. Il comprend la totalité des cultures commerciales, de l'exploitation du gros bétail, de la construction et des travaux publics, ainsi que de l'artisanat « moderne ». Ces activités sont assurées par des prestations en travail individuelles ou plus souvent collectives, prestations qui peuvent représenter la moitié ou davantage du temps de travail des Indiens.

* * *

Tout cela compose un tableau assez étonnant. Voilà une société indigène qui non seulement sauvegarde un développement original à l'écart des établissements coloniaux, mais encore se permet sous bien des aspects un développement supérieur à celui de ces établissements³, et même à celui de nombreux pays du Tiers Monde actuel. Voilà une communauté d'où sont également absentes l'indigence, l'opulence et l'exploitation, et qui paraît expérimenter de nouvelles formes de vie collective. On se prend à rêver à ce que serait devenue cette expérience si elle n'avait été étouffée.

S'agissait-il toutefois d'une expérience ? Et comment s'expliquer un tel régime à une telle époque ? Gilles Lapouge⁴ affirme que ce qui fait le succès et les caractéristiques des réductions, c'est que jésuites et Guaranis se sont retrouvés dans le même désir d'échapper à l'histoire. J'estime au contraire que les réductions ne peuvent être comprises que par référence à l'histoire des Indiens, à l'histoire des jésuites et plus généralement à l'histoire de la colonisation. On oublie trop souvent que la suprématie des jésuites sur les Guaranis n'a pu être établie qu'au bout d'un demi-siècle

3. Maria FASSBINDER (*Der « Jesuitenstaat » in Paraguay*, Studien über Amerika und Spanien - Völkerkundlich-geschichtliche Reihe, n° 2, Halle, 1926, p. 160) affirme même qu'une comparaison entre la situation des Guaranis et celle des paysans européens de l'époque tournerait à l'avantage des premiers.

4. *Utopie et civilisations*, Genève, Weber, 1973, pp. 148-152.

environ, qu'elle a dû vaincre à la fois l'opposition des Indiens et celle des populations coloniales (appuyées à l'occasion par les autorités civiles et religieuses), et que les réductions n'ont reçu le soutien de la couronne espagnole que dans la mesure et jusqu'au moment où elles servaient les intérêts de l'Empire.

1) Il faut souligner tout d'abord que les réductions ne sont pas une invention des jésuites et qu'il y a longtemps, lorsqu'ils arrivent au Paraguay, que la législation coloniale prescrit la constitution de ces « villages de regroupement », où des missionnaires permanents peuvent assurer plus efficacement leurs tâches de catéchèse et de surveillance ; c'est à la demande des autorités coloniales, pour soumettre les innombrables Guaranis vivant dans la région qui sépare les établissements espagnols des établissements portugais, que les jésuites entreprennent de fonder leurs réductions du Paraguay. La législation en fixe aussi l'organisation, et prévoit en particulier la création de « caisses de communauté » (*cajas de comunidades*) qui ont les mêmes fonctions que le *tupambáe*, à l'exception de la fonction supplétive ; ces caisses seront alimentées en nature, soit directement par la fourniture de certains produits, soit plus souvent et plus sûrement par des prestations en travail pour des cultures ou élevages communaux. Remarquons qu'à l'époque ce type d'économie communale est encore très vivace en Espagne comme dans d'autres pays européens⁵, et qu'au Río de la Plata les échanges monétaires sont pratiquement inexistantes. Il est donc normal que les prélèvements sur la population indienne soient faits en nature, c'est-à-dire généralement en prestations de travail individuelles ou collectives. D'autre part la théologie coloniale, et donc la législation coloniale qu'elle inspire ou cautionne, considèrent uniformément les Indiens « comme des enfants, mais des enfants pervers ». Protecteurs des Indiens, missionnaires des réductions et *encomenderos*⁶ sont donc aussi regardés comme leurs tuteurs par délégation des rois d'Espagne : en tant que tels, ils ne sont pas seulement responsables de leur éducation religieuse, mais aussi de leurs relations avec le pouvoir colonial, mais aussi de l'administration de leurs biens et de l'utilisation de leur force de travail⁷. En définitive, au même titre que l'*encomienda* et la *mita* (sorte de corvée pour l'Etat, l'Eglise ou des entrepreneurs privés), les réductions sont un moyen de contrôler cette population sur le triple plan

5. Cf. E. de LAVELEYE, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, G. Baillière, 1877.

6. On appelle *encomienda* un système par lequel un groupe d'Indiens est « confié » par le roi à un colon et à ses descendants pour la durée de deux ou trois générations, à charge de les protéger et de les faire instruire dans la foi catholique. En contrepartie, l'*encomendero* reçoit, en produits ou en journées de travail, le tribut dû par les Indiens vassaux.

7. Cf. Juan de SOLORZANO PEREIRA, *Política Indiana*, Madrid, 1648.

économique, politique et religieux. Les trois institutions sont d'ailleurs souvent associées, la dernière devant à la fois faciliter et adoucir l'exercice des deux premières.

2) Dans l'Empire inca, l'organisation des relations entre le pouvoir central et les collectivités locales (*ayllu*) répondait dans une grande mesure aux mêmes objectifs et était soumise aux mêmes conditions. Aussi est-ce tout naturellement que les Espagnols ont réutilisé à leur profit, en le transformant, le système antérieur de prestations dues par les Indiens soumis, notamment la culture en commun de certains champs et la *mita*. Ces prestations au pouvoir central se superposaient, chez les Incas, à l'organisation coutumière des *ayllu*, laissée presque inchangée. Celle-ci est fort semblable à celle de beaucoup d'autres communautés lignagères, et on la retrouve aussi chez les Guaranis : indivision et répartition régulière des terres, entraide entre les familles, prestations en travail aux chefs coutumiers pour défricher leurs terres ou construire les habitations, etc.

Alfred Métraux a, après Maria Fassbinder, rapproché le régime foncier des réductions de celui des Guaranis païens ; et surtout il a expliqué le succès des missionnaires auprès d'eux par le fait qu'ils leur apparaissent comme des chefs traditionnels, « dont le pouvoir se fonde sur la générosité, la puissance magique et l'éloquence »⁸. En particulier, les jésuites distribuent aux païens des objets en fer, des couteaux et des haches, qui déclenchent une véritable « révolution économique et sociale » dans la vie des tribus paysannes qui en étaient jusque-là privées.

Il faut ajouter cependant que l'exercice de cette générosité ne se limite pas dans le temps à la période d'évangélisation, ni dans son objet aux articles d'importation. Et j'ai montré ailleurs comment, sous bien des aspects, le fonctionnement des réductions du Paraguay reproduit et amplifie le système coutumier de prestations et de contre-prestations qui régit les relations des chefs indiens avec les membres de la communauté⁹ : ceux-ci ne rechignent pas à travailler pour le chef, pourvu qu'il se montre généreux et veille au bonheur de chacun, même au prix de sacrifices personnels. Pendant cent cinquante ans, les jésuites utilisent ainsi le travail collectif des Indiens dans le cadre du *tupambáe* afin de pouvoir faire preuve de générosité à leur égard. Nous avons vu en effet qu'à cela correspondent deux des fonctions du *tupambáe* : secourir les indigents, suppléer la production familiale lorsqu'elle est défaillante. On peut

8. Le caractère de la conquête jésuitique, *Acta Americana*, vol. I, n° 1, Austin, 1943, pp. 69-82 (article remanié paru dans la *Revue de Paris*, juin 1952); Jesuit missions in South America, *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Washington, 1949, pp. 645-653.

9. *La vie quotidienne*, *op. cit.*, chap. III, VI et VII.

même considérer qu'à cela correspond aussi, dans l'esprit des Indiens, une troisième fonction de *tupambâe*, à savoir couvrir les frais municipaux et les frais du culte : en effet, la richesse de la vie sociale et religieuse est pour eux incomparablement plus précieuse que les biens matériels.

Mais frais municipaux et frais du culte répondent aussi à de strictes prescriptions de la législation coloniale, et il en est de même pour le paiement du tribut, qui est la dernière fonction du *tupambâe*. Aussi est-il insuffisant de dire que les jésuites s'intègrent dans l'organisation coutumière, car en même temps ils intègrent celle-ci dans l'Empire espagnol au point de vue économique, politique et religieux. Cela est vrai même pour une grande partie de la fonction supplétive du *tupambâe*. En effet, si nous examinons quels sont les besoins qui ne peuvent être couverts généralement sans le secours du secteur commun, nous voyons qu'il s'agit surtout de besoins de « civilisés » et de « chrétiens » : couvrir sa nudité; habiter une maison unifamiliale et non plus la grande case collective propice à toutes les promiscuités; se nourrir en restant sous la garde des jésuites, c'est-à-dire en renonçant aux lointaines expéditions de chasse, de pêche et de cueillette — et c'est à ce dernier besoin que répond l'introduction de nouvelles plantes et techniques culturelles, de même que l'introduction de l'élevage bovin.

Plusieurs auteurs ont remarqué la similitude entre le système économique des réductions et celui de l'Empire inca. Il est probable que celui-ci ait exercé une certaine influence, plusieurs des missionnaires du Paraguay ayant travaillé auparavant au Pérou; le nom même du *tupambâe* paraît imité des « terres du Soleil ». Mais en réalité, la ressemblance tient beaucoup moins à cette éventuelle influence qu'à la similarité des exigences et des contraintes concernant l'intégration de communautés primitives dans une organisation de caractère étatique.

De même en effet que l'Inca et ses dieux ne s'intègrent aux *ayllu* que pour les asservir, de même ne peut-on considérer le pouvoir des jésuites comme la simple transposition de celui des caciques indiens, ni le *tupambâe* comme le simple prolongement de l'économie coutumière. Le *tupambâe* est tout autant, par plusieurs de ses fonctions, un secteur typiquement colonial, celui où se réalise l'intervention des jésuites pour plier l'économie et la société indiennes aux exigences de la soumission au roi d'Espagne et à la foi catholique. Ce secteur d'intervention est donc aussi souvent un secteur « moderne », par opposition au secteur « traditionnel » de l'*abambâe* : on le voit dans la nature des productions qui y sont réalisées (cultures d'exportation et cultures industrielles, maraîchage, élevage, artisanat, construction et travaux publics), comme dans la nature des techniques mises en œuvre, et notamment dans l'intensification des

productions vivrières que requiert la concentration des Indiens dans les réductions et que permettent les outils d'acier, la culture attelée, une certaine irrigation, etc.¹⁰.

Parallèlement, le pouvoir des jésuites se transforme. Au début de leur intégration dans la tribu, ainsi que l'a excellemment montré Alfred Métraux, ce pouvoir n'est qu'un pouvoir de délégation, comme celui de tout chef indien. Mais, quand ils ont réussi l'intégration de la tribu dans le monde colonial, quand les réductions sont définitivement établies, leur pouvoir devient un pouvoir de fonction¹¹. Il n'est plus possible aux Indiens de les quitter pour d'autres chefs; et c'est la caste des prêtres qui, par délégation à présent de l'Etat et de l'Eglise, nomme le maître de chaque réduction : celui-ci ajoute à son ascendant personnel tout le poids d'institutions rigides et intangibles.

3) Il est insuffisant cependant de constater, d'une part que les réductions ne sont pas exorbitantes du droit colonial ni de la tradition communautaire indienne ou même européenne, et d'autre part qu'elles sont une forme d'« articulation » entre l'Etat colonial et les communautés primitives. Ce sont là en effet des facteurs généraux, qui exercent leur influence dans l'ensemble de l'Empire espagnol, et qui ne rendent pas compte de la profonde originalité des réductions des jésuites chez les Guaranis du Paraguay. Celle-ci ne peut être expliquée que par les caractéristiques des jésuites, celles des Guaranis, et celles de leur rencontre au Paraguay au début du xvii^e siècle.

Il faut remarquer en premier lieu, à la suite de M. Mörner¹², que l'activité missionnaire des jésuites chez les Guaranis se déroule dans une région d'une importance stratégique considérable, non seulement pour la défense de la route de Potosí et du Pérou, mais pour l'existence même des établissements espagnols au Río de la Plata; et cela à une époque où cette région risque de basculer dans l'Empire portugais sous les coups de bélier des *bandeiras* paulistes, ces expéditions esclavagistes qui, de 1612 à 1656, ruinent une grande partie des réductions, jusqu'à ce que les Guaranis, armés et commandés par des jésuites « guérilleros »¹³, leur infligent de sévères défaites. Les réductions guaranies peuvent seules servir d'« Etats-tampons », de garnisons sur les marches de l'Empire. Elles

10. *Ibid.*, chap. II, V et VII.

11. Je reprends ici le schéma proposé par F. ENGELS, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Editions Sociales, 1970, pp. 306-307, lorsqu'il décrit la constitution de l'Etat despotique à partir de communautés primitives par transformation du pouvoir de fonction délégué en pouvoir de fonction autonome puis en pouvoir d'exploitation.

12. *Op. cit.*, pp. 200-202.

13. Le supérieur des missions sera tué le mousquet à la main, en faisant le coup de feu contre les esclavagistes brésiliens.

serviront aussi à l'occasion de force de police coloniale¹⁴, ou de réserve de main-d'œuvre pour les travaux publics. Ce n'est qu'en contrepartie de ces obligations que sont obtenus les privilèges dont elles bénéficient par rapport aux autres réductions : outre, bien entendu, la « permission » de posséder des armes à feu, une large autonomie par rapport aux établissements coloniaux et la liberté de l'*encomienda*, remplacée par un modique impôt en argent.

D'autre part, si le pouvoir de délégation des jésuites se transforme en pouvoir de fonction, il ne devient pas un pouvoir d'exploitation. Malgré les réquisitions occasionnelles dont ils font l'objet — et qui pèsent parfois lourdement sur eux, comme lors de la répression des *comuneros* d'Asunción — les Guaranis des réductions jouissent par rapport au monde colonial d'une situation incomparablement plus favorable que celle des autres Indiens soumis. A l'intérieur même des réductions, il y a bien parfois quelques abus de la part des jésuites, mais ils sont dus surtout à un zèle intempestif pour le « bien commun », tel qu'ils l'entendent. Et l'attitude des Guaranis en de nombreuses occasions, notamment lors de la « guerre guaranitique », montre que leur soumission à quelques prêtres étrangers, à des lieues de tout secours militaire espagnol, ne peut s'expliquer que parce que, dans l'ensemble, l'autorité de ceux-ci n'est pas oppressive, ni arbitraire, ni capricieuse, et qu'elle s'exerce précisément pour le bien commun.

Missionnaires courageux, administrateurs consciencieux, les jésuites se distinguent très largement de la majorité des autres ecclésiastiques opérant aux colonies. Mais leurs réalisations ne sont pas celles de prêtres isolés, et la puissance et la discipline de leur organisation sont des facteurs considérables de réussite vis-à-vis du pape à Rome, du roi à Madrid, des colons à Asunción ou à Buenos Aires, ou des caciques et magiciens indiens dans la forêt vierge¹⁵. Ce sont les mêmes facteurs qui permettent d'expliquer l'important développement économique et social des réductions guaranies. Mais le totalitarisme qui régit la Compagnie de Jésus imprime aussi sa marque à la vie quotidienne des réductions, à cette tutelle minutieuse et étouffante où les jésuites confinent leurs néophytes jusque dans le domaine économique, et que certains parfois supportent

14. Deux longues rébellions des colons du Paraguay, conduites l'une par un évêque (1641-1660), l'autre par un gouverneur (1721-1735), furent matées principalement par les troupes des jésuites.

15. Ainsi ne suffit-il pas de dire que les jésuites sont pratiquement les seuls à appliquer correctement la législation coloniale concernant les réductions, car sur plusieurs points importants cette législation est complétée ou modifiée sous leur influence (M. MÖRNER, *op. cit.*, pp. 197, 204-205 et 209-211).

malaisément. Erigés en tuteurs des Indiens par la théologie et la législation coloniales, les jésuites s'acquittent de cette tâche plus scrupuleusement et plus rigoureusement que d'autres missionnaires; l'idéologie et la tradition de leur ordre leur font gouverner les réductions guaranies comme leurs collègues européens (et ils font eux-mêmes la comparaison dès leurs premières relations). Ces scrupules et cette rigueur expliquent en grande partie l'extension considérable du « secteur commun » dans les réductions des jésuites par rapport aux « caisses de communauté » des autres réductions; si ces caisses, en effet, assurent bien leur rôle de collecte de l'impôt, leur rôle de développement communal et d'assistance sociale est pratiquement inexistant, et elles n'ont pas la fonction supplétive du *tupambáe*.

Ce n'est pas chez les Guaranis uniquement que les jésuites tentent d'établir des réductions. Mais dans aucun autre groupe ethnique ils n'ont autant de succès, dans aucune autre de leurs réductions ils n'ont une organisation « communautaire » aussi développée. Quelques historiens ont remarqué cette différence, sans pourtant l'expliquer. Or, elle est essentielle.

Soulignons d'abord tout ce qui sépare l'évangélisation des paysans de celle des nomades. Cela ne tient pas seulement à la mobilité géographique, les premiers se laissant fixer plus aisément dans une réduction. Il faut faire intervenir en réalité des raisons plus profondes, qui sont à la fois économiques, sociales et culturelles. Pour l'économie coloniale, en premier lieu, c'est uniquement en ce qui concerne les nomades qu'est vraie la sentence célèbre selon laquelle « le meilleur Indien est un Indien mort ». Les tribus paysannes, au contraire, représentent une force de travail inestimable, notamment pour l'approvisionnement vivrier et les cultures commerciales. Or les Guaranis sont agriculteurs, et l'espérance de pouvoir bientôt utiliser leurs centaines de milliers de bras n'a pas peu joué dans l'appui initial apporté par les colons et les autorités coloniales aux entreprises missionnaires des jésuites (de même qu'elle explique les attaques des esclavagistes brésiliens)¹⁶. Inversement, les agriculteurs ont un grand besoin des Européens : nous avons déjà vu à quelle « soif du fer » répondent les missionnaires; ajoutons l'élevage, introduit par les jésuites, alors que les nomades peuvent razzier facilement les troupeaux des colons. Les nomades savent aussi que les colons les craignent jusqu'à la terreur, alors que les agriculteurs sont à leur égard dans une position de

16. Soulignons au passage que cette différence entre agriculteurs et nomades du point de vue de l'économie coloniale explique en grande partie les différences d'attitude envers les populations indiennes entre les colonisateurs catholiques dans les zones de colonisation espagnole et portugaise et les colonisateurs protestants dans les zones de colonisation anglo-saxonne (peuplées essentiellement de nomades).

grande faiblesse. Le mépris des nomades pour tout ce qui est espagnol rejaillit sur les missionnaires et sur leur religion; celle-ci d'ailleurs, dans sa mythologie, ses textes sacrés et ses symboles, est une religion d'agriculteurs. Pendant cent cinquante ans, tous les efforts des jésuites auprès des nomades échouent les uns après les autres. Aussi très souvent prêchent-ils la guerre contre ces tribus démoniaques, et la font-ils eux-mêmes avec leurs troupes guaranies. Ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle que des tribus nomades exténuées accueilleront des missionnaires d'une nouvelle trempe, qui sauront gagner leur confiance en les traitant avec moins d'arrogance et de fanatisme.

On ne tient pas assez compte du fait que les premiers jésuites arrivent au Paraguay au temps des guerres de religion, et que leurs successeurs en sont expulsés au temps de Voltaire et de l'*Encyclopédie*¹⁷. Aussi ces derniers sont-ils d'une certaine façon des missionnaires « philosophes », ce qui les rend plus aptes à évangéliser des nomades avec lesquels ils sympathisent quelquefois. Les premiers missionnaires des Guaranis, au contraire, prennent facilement « un air d'autorité et d'indignation, qui réussit presque toujours avec ces peuples, quand on sait l'assaisonner comme il faut »¹⁸. Surtout, ils sont animés de convictions de caractère messianique, qui rejoignent admirablement celles des Guaranis¹⁹.

Jusqu'au milieu du XVII^e siècle environ, de nombreux membres de l'Eglise catholique interprètent la découverte et la conquête du Nouveau Monde comme une sorte d'Apocalypse. S'ajoutant à tant de signes évidents de la dégénérescence de la chrétienté et même de l'Eglise, à leur amputation par les hérésies protestantes, aux menaces que font peser sur elles les invasions turques, l'irruption dans l'Histoire de tant de peuples païens se vautrant dans des superstitions et des coutumes abominables paraît une nouvelle victoire de l'Antéchrist. Mais, d'autres signes augurent heureusement une victoire finale et prochaine des armées du Christ : le fait que la découverte et la conquête du Nouveau Monde aient été confiées par la Providence aux nations catholiques, la rapidité avec laquelle elles ont subjugué des Empires immenses, la facilité surtout avec laquelle ces peuples acceptent la vraie foi. Or, n'est-il pas écrit que l'évangélisation de la terre entière se conclura par le nouvel avènement du Christ ? Et beaucoup ne pensent-ils pas qu'alors il instaurera pendant mille ans son Royaume sur la terre ?

17. Pour plus de détails sur les différences de l'évangélisation selon les tribus indiennes et selon les époques, cf. mes travaux cités *supra*.

18. F. CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, Paris, 1756, vol. I, p. 340.

19. Ce point est développé dans mon étude *Indiens et jésuites au Paraguay : rencontre de deux messianismes*, art. cit.

Ces espérances messianiques et millénaristes, présentes déjà chez Christophe Colomb, travaillent les premiers missionnaires franciscains; pendant une bonne partie du XVI^e siècle, ils partent au Nouveau Monde collaborer à la fin du monde²⁰. J'ai signalé que, de façon plus inattendue, elles travaillent aussi les jésuites, dès la fondation de leur Compagnie : ce nouvel et dernier ordre religieux n'est-il pas désigné par Dieu pour régénérer la chrétienté et l'Eglise, évangéliser en quelques années le reste de l'Humanité et déposer enfin celle-ci aux pieds de son Créateur²¹ ?

Soixante ans après la fondation de la Compagnie de Jésus, cent vingt ans après la découverte de l'Amérique, ces espérances se sont amenuisées, mais on les discerne toujours chez les premiers missionnaires jésuites du Paraguay. C'est que leur apostolat parmi les Guaranis prend à bien des égards des allures d'Apocalypse : abondance des visions et miracles; razzias de néophytes par les mauvais chrétiens de São Paulo; exode dramatique de plus de 10 000 néophytes du Guairá — hommes, femmes, vieillards, enfants — sur près d'un millier de kilomètres; combats forcés contre les sorciers et surtout contre les « faux messies » guaranis. Cette geste missionnaire est bientôt consacrée par d'innombrables victoires, confortée par la dévotion exemplaire des néophytes, confirmée par la façon dont les Indiens accueillent quelquefois les jésuites en disant reconnaître en eux les descendants... de saint Thomas. Accomplissant l'ordre du Christ « d'enseigner toutes les nations », l'apôtre Thomas, transporté miraculeusement au-dessus de l'Océan, aurait apporté la Bonne Nouvelle aux Indiens; devant leur incrédulité et leurs persécutions, il les aurait cependant bientôt abandonnés, non sans les avertir de la venue, longtemps après, des prêtres de la Compagnie de Jésus, qui devaient les conduire au Paradis²² !

Pay Zumé (nom où les missionnaires reconnaissent une déformation

20. Marcel BATAILLON, Nouveau Monde et fin du Monde, *L'Education nationale*, Paris, n° 32, 1952, pp. 3-6; Novo Mundo e fim do Mundo, *Revista de História*, São Paulo, n° 18, 1954, pp. 343-351; Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde, *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*, Paris, 1959, pp. 25-36. John Leddy PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956. Les textes des apôtres franciscains du Mexique ont été récemment commentés par Georges BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.

21. *Indiens et jésuites...*, art. cit. Antonio Vieira, le grand jésuite et missionnaire portugais du XVII^e siècle, fut aussi un ardent messianiste. Ce ne sont pas cependant les missions et les Indiens qui sont au centre de son messianisme, mais bien le Portugal, auquel il promet le cinquième Empire du Monde. M. HAUBERT, *L'Eglise et la défense des « sauvages » : le père Antoine Vieira au Brésil*, Académie royale des Sciences d'outre-mer, Bruxelles, 1964; Raymond CANTEL, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*, Ediciones Hispano-americanas, Paris, 1960. Cf. aussi Jacques LAFAYE, Le messie dans le monde ibérique : aperçu, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. VII, 1971, pp. 163-185.

22. Cette légende est répandue aussi au Brésil.

de Tomé, Thomas) est le héros civilisateur de la mythologie guaranie. Il ne crée pas le monde ni les hommes (et n'est donc pas un « dieu » au sens judéo-chrétien), mais il donne aux Guaranis leur organisation sociale, leurs coutumes et leurs rites; il leur enseigne aussi l'agriculture, et notamment à planter le manioc. Les hommes s'étant montrés ingrats, il décide de les détruire en ravageant le monde par l'incendie et le déluge; seul sera sauvé un puissant magicien (ou *chamane*) qui, grâce à sa force surnaturelle, réussira à le rejoindre avec les siens dans la « Terre sans mal » où il s'est retiré : c'est le pays de l'éternelle jeunesse et des plaisirs incessants, où les plantes croissent d'elles-mêmes et où le miel coule en abondance. A tout moment, Pay Zumé peut à nouveau détruire le monde et les hommes. Aussi les Guaranis vivent-ils dans l'angoisse de cette fin du monde, dans l'espoir aussi que leurs chamanes renouvelleront l'exploit du magicien des origines et les conduiront à la « Terre sans mal »; c'est à cet Eden également que tout Guarani valeureux espère atteindre après sa mort.

Déjà avant la conquête, ces aspirations messianiques des Guaranis et des Tupis expliquent les nombreuses migrations qui les jettent à la recherche de la « Terre sans mal » des murailles des Andes à celles de l'Atlantique²³. Avec la conquête et l'évangélisation, ces mouvements messianiques redoublent de violence. Et comme avant eux d'autres conquérants « temporels » ou « spirituels », les missionnaires jésuites sont tour à tour regardés par les Guaranis comme des magiciens envoyés pour éteindre leur race, ou au contraire pour les conduire à la « Terre sans mal ». Beaucoup plus et beaucoup mieux que d'autres conquérants, cependant, les jésuites apparaissent comme les héros et les hérauts de l'Apocalypse guaranie. Leurs « conquêtes spirituelles » s'accompagnent en effet d'une accumulation de cataclysmes (razzias des esclavagistes, épidémies, famines, désagrégation des structures économiques, sociales et culturelles), qui au début du XVIII^e siècle engloutissent des tribus entières. Eux seuls doivent lutter aussi longuement et aussi furieusement

23. Guaranis et Tupis forment un même groupe ethnique, du Paraguay à l'Amazonie. Sur leur mythologie, cf. les études d'Alfred MÉTRAUX (*La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, 1928; *Migrations historiques des Tupi-Guarani*, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 19, 1931, pp. 1-45; *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967), Kurt NIMUENDAJÚ (*Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apacovuca-Guarani*, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, Berlin, 1914, pp. 284-403), León CADOGAN (*Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira*, Universidade de São Paulo, 1959) et Pierre CLASTRES (*Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*, Paris, Editions du Seuil, 1974). Au début de ce siècle, K. Nimuendajú a pu encore suivre la migration d'un groupe guarani à la recherche de la « Terre sans mal ».

contre d'autres messies, indiens ceux-là (les jésuites les appellent des « Antéchrists »), qui soulèvent leur peuple contre les prêtres étrangers et qui réussissent à mettre à mort six d'entre eux au moins²⁴. Eux seuls surtout seront définitivement reconnus par les Guaranis survivants comme les « sauveurs » promis par leurs ancêtres. Et quand les Indiens leur en demandent confirmation, eux seuls répondent : « Oui, c'est bien nous. » La fondation des réductions se trouve ainsi authentifiée et justifiée par le plus prestigieux des mythes des origines : le mythe dédoublé de Pay Zumé et de saint Thomas.

La reconnaissance des jésuites comme les sauveurs mythiques n'est vraiment acquise qu'au bout de trente ou quarante ans. Mais alors les jésuites peuvent asseoir leur suprématie sur l'évidence des bienfaits que, comme les héros civilisateurs, ils prodiguent aux Guaranis : progrès économique s'appuyant sur l'introduction de nouvelles plantes, de nouveaux animaux, de nouveaux instruments, de nouvelles techniques; progrès social s'appuyant sur l'introduction de nouvelles coutumes et de nouveaux rites; protection de la nation guaranie contre les *encomenderos* et les *bandeirantes*.

Peut-être les réductions ne sont-elles pour les Guaranis qu'une étape, qu'une préfiguration de la « Terre sans mal ». En tout cas, leur messianisme paraît bien expliquer une bonne part du « communisme » des jésuites. Le pouvoir du chef indien, en effet, se fonde toujours plus ou moins sur sa puissance magique. Or, dans aucun autre groupe indien on ne rencontre les mêmes espérances messianiques que chez les Guaranis, dans aucun autre par conséquent les chamanes ne jouent un rôle aussi important. Mais une force surnaturelle accrue ne peut naturellement avoir pour apanage qu'une générosité multipliée. Aussi, chamanes, héros civilisateurs, « sauveurs » de la nation guaranie, les jésuites sont-ils amenés à accroître considérablement l'importance et les fonctions du *tupambáe*, ou « secteur de Dieu »; et ce n'est pas seulement pour répondre aux exigences de la colonisation et de l'évangélisation, mais aussi pour répondre aux attentes de leurs néophytes, qu'ils doivent donner aux *tupambáe* une extension sans commune mesure avec les prestations collectives rendues par les Guaranis païens à leurs chefs ou chamanes. L'économie tend à devenir entièrement collective, et la société « totalitaire », dès lors qu'il n'y a plus qu'un seul chamane dans la cité, et que ses

24. Pour ces mouvements messianiques, outre mes travaux cités plus haut, on consultera les études d'Alfred MÉTRAUX (*Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, op. cit., pp. 11-41), et de Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ (*O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, 1965, pp. 142-194; *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, 1968, pp. 192-206).

pouvoirs thaumaturgiques sont définitivement attestés²⁵. Il faut remarquer enfin que, du point de vue ethnologique et linguistique, les Guaranis constituent un groupe homogène très important, ce qui est un avantage considérable pour leurs « conquérants spirituels »²⁶.

En définitive, on voit combien il est nécessaire, pour rendre compte des réductions du Paraguay, de recourir à une pluralité de facteurs, dont seule la conjonction à un moment donné de l'histoire coloniale est pleinement explicative : histoire antérieure de la colonisation espagnole en Amérique et particulièrement au Río de la Plata, législation et théologie coloniales, idéologie et puissance de la Compagnie de Jésus, qualités intellectuelles et morales de ses missionnaires, caractéristiques de l'économie du Río de la Plata au xvii^e siècle, nécessités de l'intégration des tribus paysannes dans le monde colonial, organisation économique et sociale de ces tribus, influence éventuelle de « modèles » antérieurs d'intégration²⁷, rivalités coloniales de l'Espagne et du Portugal, mouvements messianiques des Guaranis, caractère apocalyptique de leur rencontre avec les jésuites. C'est l'histoire même de la « conquête » des Guaranis par les jésuites qui explique le gouvernement de ceux-ci. C'est sa « genèse » qui explique ce « paradis ».

25. Comme indiqué plus haut, les jésuites ne sont pas les premiers Européens à être regardés comme des chamanes par les Guaranis. Ils ne sont donc pas les premiers non plus à utiliser le travail en commun des Indiens pour assurer leurs fonctions de redistribution, en même temps que pour transformer l'économie et la société indiennes. Louis NECKER (*Indiens Guaranis et chamanes franciscains : les premières réductions du Paraguay, 1580-1800*, thèse de doctorat en droit, Genève, 1975) a montré que, d'une certaine façon, il en fut de même auparavant pour les *encomenderos* et surtout pour les missionnaires franciscains. Cependant la ressemblance entre les réductions des jésuites et celles des franciscains résulte moins d'une filiation (d'autant plus difficile à établir que les sources sur l'organisation des réductions franciscaines datent pour la plupart du xviii^e siècle) que de facteurs explicatifs en partie similaires. La ressemblance d'ailleurs est très partielle, car les franciscains ne participent pas à la même geste messianique que les jésuites contre les *encomenderos* et les *bandeirantes*, ils n'obtiennent pas les mêmes privilèges pour leurs réductions, et celles-ci sont très loin d'atteindre le même développement économique et social (ce qu'interdit leur étroite soumission aux intérêts des colons) : aussi les activités de redistribution y restent-elles très limitées. Quoique les Guaranis des jésuites soient également intégrés à l'économie coloniale, ils le sont moins directement (en tant que force de travail) qu'indirectement (en tant que force militaire de défense et de police).

26. En particulier, les jésuites peuvent tirer profit de l'expérience des missionnaires qui les ont précédés dans le même groupe ethno-linguistique, au Brésil et au Paraguay, ainsi que de leurs travaux linguistiques. L'extrême morcellement ethnique et linguistique des tribus nomades est un obstacle supplémentaire à leur évangélisation.

27. L'influence de ces « modèles » (Empire inca, *encomienda*, réductions franciscaines du Paraguay), répétons-le, n'est pas bien grande si on la mesure au poids des autres facteurs et à la profonde originalité des réductions des jésuites.

* * *

Il n'y a plus grand monde pour prétendre que les jésuites sont arrivés chez les Guaranis du Paraguay avec dans la tête une « utopie » de caractère communiste ou autre, et qu'ils ont trouvé dans ces âmes et ces terres vierges des conditions particulièrement propices à leur expérience sociale. Outre l'anachronisme d'un tel projet dans un ordre religieux de la Contre-Réforme, il est démenti par trois constatations : les jésuites hésitent pendant longtemps sur la nécessité et les modalités de leurs tâches d'administration des Guaranis; ils ne considèrent pas l'organisation définitive de leurs réductions guaranies comme la meilleure forme possible de gouvernement; et *a fortiori* ils ne la jugent pas généralisable à d'autres sociétés, ni même à leurs autres réductions.

Arrivés au Río de la Plata en 1585, les jésuites ne font pendant vingt-cinq ans que des missions volantes. Lorsqu'ils se rendent compte que la permanence de leur œuvre exige la « réduction » permanente des Indiens sous leur direction, ils hésitent pendant vingt ans encore sur l'opportunité, après la période de fondation, de soumettre les néophytes au régime de l'*encomienda* et de remettre leur administration à d'autres autorités civiles ou religieuses; vingt ans plus tard encore, ils sont près d'abandonner les réductions. Quant à l'organisation économique et sociale de celles-ci, elle ne prendra sa forme définitive qu'à la fin du xvii^e siècle (ce qui prouve d'ailleurs le peu d'influence de « modèles » antérieurs). Plus exactement, des applications différentes sont données successivement à des principes identiques : à savoir la nécessité d'une tutelle étroite des Indiens dans tous les domaines, et le caractère bienveillant de cette tutelle. Dans le domaine agricole, par exemple, les jésuites exercent dès le début une surveillance sévère sur ce que les Indiens cultivent et récoltent dans leurs propres champs, afin que cela leur suffise pour se nourrir dans la réduction et pour se vêtir. Mais il n'est fait qu'occasionnellement mention à cette époque des champs communaux, la création de ceux-ci semblant laissée à la discrétion de chaque curé en fonction des conditions économiques locales. En tout cas, le développement du secteur « primaire » du *tupambáe* paraît corrélatif du développement des secteurs « secondaire » (artisanat, bâtiment, travaux publics) et « tertiaire » (fonctions publiques et religieuses). Autrement dit, un secteur agricole municipal à la fois étendu et intensif, géré directement par les jésuites, devient alors nécessaire pour assurer la subsistance des Indiens employés dans les autres secteurs. Par ailleurs, le mode d'exploitation des champs communaux paraît avoir sensiblement varié au xvii^e siècle selon les moments, les endroits, les besoins : bénéficiaires du travail en commun

des Indiens lorsqu'ils sont reconnus comme leurs chefs, les jésuites préfèrent ensuite s'en remettre aux enfants du catéchisme, ou plus souvent, pour augmenter la productivité, à quelques adultes particulièrement dévoués et doués pour l'agriculture, qui sont rémunérés par le *tupambáe*²⁸. Au XVIII^e siècle, un nouveau développement des autres activités les conduit à obliger tous les habitants valides qui n'y sont pas employés à travailler en commun sur les champs communaux deux ou trois jours par semaine; puis les difficultés concernant l'élevage les conduisent à renforcer ces obligations.

Les jésuites ne considèrent les exploitations collectives du *tupambáe* que comme un pis-aller. Ce système est le seul qui permette d'obtenir les productions nécessaires pour payer le tribut, couvrir les frais municipaux et les frais du culte, secourir les pauvres, subvenir aux besoins essentiels de tous les Indiens; mais c'est pour les curés une charge considérable. Aussi sont-ils trop contents d'y renoncer quand leurs néophytes sont plus industriels et savent conduire leurs exploitations individuelles, « ainsi que l'exige un gouvernement rationnel »²⁹, comme chez les Chiquitos de l'actuelle Bolivie orientale.

Il arrive que le messianisme débouche sur l'utopie, ou inversement. Ce n'est pas le cas avec les jésuites du Paraguay, bien au contraire. Le messianisme latent des premiers apôtres des Guaranis, pourtant, les conduit à regarder la chrétienté guaranie comme une résurgence de l'Eglise primitive, où « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme », où « tout était commun », et où « on distribuait à chacun selon ses besoins »³⁰. Certes, cette référence est habituelle dans les écrits apologétiques, mais elle est doublement justifiée, dans le cas des Guaranis, par le miracle que constitue leur transformation de « loups féroces » en « agneaux paisibles » et par l'économie redistributive des réductions.

Qu'en si peu de temps des guerriers anthropophages « adonnés à tous les vices » aient été transformés en chrétiens exemplaires par leur dévotion et leur soumission aux curés, cela ne permet-il pas de penser que les jésuites récoltent au Paraguay comme les prémices de la grande moisson rédemptrice ? N'est-ce pas au Paraguay que Dieu a décidé de

28. C'est ce dernier système qui est décrit à la fin du XVII^e siècle par le père Francisco JARQUE, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Pamplona, 1687, p. 304. C'est le même système qui continuera à être appliqué jusqu'à la fin pour les exploitations d'élevage, de maté, etc.

29. José CARDIEL, *Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay*, 1747 (publié par Guillermo FURLONG, *José Cardiel y su carta relación*, Buenos Aires, 1953), p. 146.

30. Actes des apôtres, 4 (32, 34). Pour nous limiter à l'Amérique latine, le cas le plus célèbre où le messianisme s'allie à l'utopie est celui des « hôpitaux » de l'évêque Vasco de Quiroga, au Mexique.

commencer la régénération de l'Humanité et de l'Eglise ? Devant la perversion croissante de la vieille chrétienté, le Christ n'a-t-il pas décidé d'émigrer chez les païens et, déshéritant l'Europe, de leur donner le Royaume de Dieu ? Dès les premiers succès missionnaires parmi les nations nouvellement découvertes, on retrouve chez plusieurs théologiens cette idée de la « transmigration » de l'Eglise aux Indes d'Orient et (ou) d'Occident, comme dans l'Apocalypse la femme enceinte qui fuit au désert pour échapper au dragon. On la retrouve chez les apôtres franciscains du Mexique. On la retrouve aussi dans la littérature apologétique de la Compagnie de Jésus que suscitent les exploits apostoliques de François-Xavier en Orient ou des premiers missionnaires jésuites du Brésil et du Pérou³¹. Bien qu'elle ne soit pas clairement explicitée dans les écrits des premiers missionnaires du Paraguay, on la retrouve dans un commentaire européen. En 1638, en effet, le père jésuite Jacques de Machaud traduit et publie à Paris le « rapport annuel » envoyé à Rome au père général de la Compagnie par le père N. Mastrilli, supérieur de la « province » du Paraguay. Et il écrit dans la postface que les insignes progrès de la religion chrétienne dans ces contrées le réjouissent et l'assombrissent à la fois : « Ne peut-on pas appréhender avec raison que la bonté divine irritée de nos impiétés et du libertinage de nos mœurs ne nous abandonne dans le malheureux aveuglement d'un sens réprouvé, et qu'il (*sic*) ne verse les faveurs de ses grâces sur ces peuples barbares, puisqu'ils en reçoivent avec ardeur d'un cœur si obéissant les premières semences, et comme les miettes, tandis que nous rejetons le pain des enfants, qu'il nous présente ? » Sera-t-il dit « que les sièges du Paradis se sont remplis de sauvages, parce que nous n'avons pas voulu y prendre les places auxquelles le Sauveur du monde nous convie »³² ?

Cette émigration de Dieu chez les sauvages annonce curieusement les prédictions de nos modernes philosophes, qui depuis une vingtaine d'années voient les peuples « neufs » du Tiers Monde prendre le relais d'un Occident décadent. Elle est en tout cas révélatrice d'une profonde insatisfaction devant l'état de la société européenne des XVI^e et XVII^e siècles. Aussi n'est-il pas étonnant de la retrouver chez Campanella, dont on a trop oublié qu'il ne fut pas seulement l'auteur de la *Cité du Soleil*, mais qu'il fut aussi un ardent messianiste et millénariste³³. C'est la même insatis-

31. Cf. *Indiens et jésuites...*, art. cit., et les études citées plus haut de M. BATAILLON, J.-L. PHELAN, J. LAFAYE et G. BAUDOT.

32. Nicolas MASTRILLI (DURAN), *Relation des insignes progrès de la religion chrestienne faits au Paraquai...*, Paris, 1638, p. 161. En 1636, la même relation avait été éditée en latin à Anvers, mais sans le même commentaire.

33. Mario GONGORA, *El Nuevo Mundo en el pensamiento escatológico de Campanella*, *Anuario de estudios americanos*, XXXI, Sevilla, 1974, pp. 385-408.

faction qui provoque l'émerveillement de Montaigne devant les aimables qualités des sauvages du Brésil, et l'ignorance où ils sont de la propriété et de l'héritage, des lois et des juges, enfin de toute différence sociale³⁴.

Les « bons sauvages » de Montaigne font partie du même groupe ethnique que les « bons chrétiens » des jésuites du Paraguay; ce sont les mêmes qualités dont on crédite les uns et les autres, et notamment l'égalité des conditions sociales. Il y a cependant une différence essentielle, car ces qualités découlent chez Montaigne d'une loi naturelle encore inaltérée, alors qu'elles sont chez les jésuites la conséquence de la conversion des sauvages au catholicisme romain.

Rien n'est plus étranger aux jésuites qu'une réflexion sur la nécessité et la nature des institutions européennes. Si la société européenne est pervertie, cela n'est pas dû à ses institutions mais à l'inobservance des vertus chrétiennes par les différents membres de cette société, quelle que soit leur condition. En Europe, les jésuites acceptent et approuvent les inégalités sociales de leur temps³⁵. En Amérique, ils acceptent et approuvent l'*encomienda*, et ils n'en demandent l'exemption pour leurs néophytes qu'en raison de ses funestes conséquences sur l'évangélisation; ils acceptent et approuvent l'esclavage des Indiens et des Noirs, pourvu qu'il résulte d'une guerre « juste », et ils possèdent eux-mêmes de très nombreux esclaves dans leurs collèges et exploitations agricoles du Paraguay ou du Brésil³⁶; dans leurs réductions, ils acceptent, approuvent et instituent des inégalités sociales au profit des caciques, promus au rang de petite noblesse indigène, et des autres fonctionnaires de la commune et du culte³⁷. Il faut que chacun accepte sa condition et remplisse les devoirs qui y sont attachés : maître bienveillant, esclave docile; noble juste et courageux, peuple respectueux et travailleur; riche charitable, pauvre

34. *Essais*, livre I, chap. XXXI (« Des cannibales »).

35. Parmi d'innombrables preuves en ce sens, on se contentera ici de citer la protestation véhémement et convaincante d'un ancien missionnaire du Paraguay contre ses contemporains qui voient dans les réductions guaranies la mise en œuvre d'une utopie de réforme sociale : J. M. PERAMAS, *De administratione guaranítica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius* (traduction espagnole publiée sous le titre : *La República de Platón y los Guaranies*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946), prologue à *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, 1793.

36. Sur l'attitude de l'Eglise catholique et des jésuites vis-à-vis de l'esclavage, cf. mon ouvrage : *L'Eglise et la défense des « sauvages »*, *op. cit.* Déjà à la fin du XVII^e siècle, les collèges et *estancias* des jésuites au Río de La Plata possèdent plus d'un millier d'esclaves noirs, soit une bonne partie de ceux qui existent dans la région (MÖRNER, *op. cit.*, p. 208).

37. Ils ne doivent au *tupambáe* qu'une prestation en travail souvent symbolique. Mais, en revanche, ils reçoivent du *tupambáe* des prestations supplémentaires, en nourriture, maté, vêtements, etc.; ils sont admis préférentiellement dans les congrégations religieuses, leurs enfants sont admis préférentiellement à l'école, etc.

content. C'est là une question de morale personnelle, et non de justice sociale.

A lire les relations des jésuites, on est frappé par leur conviction que ce n'est qu'en devenant chrétiens que les Guaranis deviennent charitables; et ils remarquent que comme aucun ne possède grand-chose, cette charité établit entre eux une sorte d'égalité.

Les jésuites du Paraguay décrivent uniformément les Indiens païens comme des hommes errant dans leurs forêts ou leurs pampas à la manière de bêtes fauves, sans gîte et sans lois, « sans l'ombre de vie policée, sans lumière des sciences, et pour ainsi dire sans trace de raison. Ils vivent dans les ténèbres d'erreurs infinies, sans autre maître que le Démon et ses ministres les sorciers; ils ne connaissent ni l'existence de Dieu Trois en personne et Un en essence, ni la bonne nouvelle de la Rédemption. Ils sont tous adonnés à l'idolâtrie, bestiaux dans leurs coutumes, esclaves de leurs passions »³⁸. Ils sont perfides, cruels, de mœurs dissolues. Et même leur absence de cupidité n'est qu'un vice supplémentaire, en prouvant leur stupide imprévoyance et le mépris dans lequel ils tiennent le commandement de Dieu : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front »³⁹. Les missionnaires du Paraguay se trouvent ainsi, contrairement à ce qu'on a pu penser, à l'exact opposé du mythe du « bon sauvage »⁴⁰.

Il faut néanmoins souligner une différence considérable entre les jésuites qui, au début du xvii^e siècle, convertissent les Guaranis à la foi chrétienne et au roi d'Espagne, et ceux qui par la suite sont chargés de

38. FRANCISCO JARQUE, *Vida apostólica del venerable P. Josef Cataldino*, Zaragoza, 1664, p. 42.

39. J. BOLLANDUS (BOLLAND), *Imago primi saeculi Societatis Iesus*, Anvers, 1640, p. 231. Il ajoute qu'« ils ne connaissent même pas le nom des vertus » (p. 232).

40. Ce mythe a en fait deux origines principales, françaises toutes deux. La première remonte aux tentatives de colonisation française dans la baie de Rio de Janeiro (1555-1560) et dans le Maranhão (1594-1614) et aux chroniques que nous en ont laissées d'une part le protestant Jean de LÉRY (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Genève, 1578) et le cordelier André THEVET (*Les singularités de la France antarctique*, Paris, 1558), d'autre part le capucin Claude d'ABBEVILLE (*Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614); c'est par les premiers colons français du Brésil que Montaigne a obtenu les renseignements sur leurs alliés Tupinambas, qui forment la matière de son chapitre « Des cannibales ». Au xviii^e siècle, le mythe du « bon sauvage » connaît une nouvelle vigueur avec la colonisation française au Canada, et particulièrement avec les récits des missionnaires jésuites. Cf. Gilbert CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913; A. ARINOS DE MELLO FRANCO, *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, 1937; Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire*, Maspero, Paris, 1971. On remarquera que dans l'un et l'autre cas les informations sur les mœurs des Indiens proviennent essentiellement de Français (trafiquants de bois du Brésil, trappeurs, etc.) qui ont longtemps partagé leur vie, ont souvent pris femme parmi eux, et se sont en quelque sorte « convertis à la vie sauvage ». Chez les missionnaires ibériques du Paraguay ou du Brésil, on ne trouve que très exceptionnellement un jugement favorable sur les qualités des « sauvages ». En ce qui concerne le Brésil, la même observation est faite par Sergio Buarque de HOLLANDA, *Visão do Paratso*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969, pp. 342 et sq.

leur administration spirituelle et temporelle. Dans leur enthousiasme messianique, les premiers sont persuadés en effet, puisque la stupidité et la vie bestiale des Indiens résultent de leur soumission au démon, qu'elles doivent être balayées par la grâce du baptême et leur puissance thaumaturgique, les sauvages étant ainsi miraculeusement transfigurés en chrétiens conscients, rationnels et vertueux; les attitudes et opinions du plus grand de ces apôtres, le père Antonio Ruiz de Montoya, sont très significatives à cet égard⁴¹. Succédant à ces apôtres, les administrateurs jésuites des réductions n'ont au contraire que mépris pour les capacités de leurs administrés guaranis : leur intelligence n'excéderait pas celle des enfants européens de six ou sept ans; et au point de vue moral, ils sont irrémédiablement gloutons, paresseux, enclins à la luxure. Aussi leurs curés répètent-ils à l'envi que, malgré leur dévotion exemplaire, il est vain d'espérer que la spiritualité chrétienne les effleure jamais. Responsables de ce peuple d'enfants, les jésuites doivent, en bons pères de famille, intervenir constamment pour qu'ils se conduisent en bons chrétiens et en bons citoyens. Dans le domaine économique, en particulier, ils administrent les biens des Indiens comme une curatelle, veillent à ce qu'ils produisent suffisamment et ne consomment pas trop, et prennent en charge leurs obligations de charité envers les pauvres. Ils cherchent ainsi au « communisme » des réductions une justification dans l'état de minorité des Indiens, état auquel les premiers apôtres des Guaranis n'avaient pratiquement jamais fait référence⁴². Cette chrétienté n'est modèle que parce qu'elle est tenue à bout de bras par les jésuites.

Puisque pour eux les sauvages sont « mauvais », puisque leurs coutumes et croyances ne sont qu'un amas inorganisé de superstitions inspirées par le diable, les jésuites dédaignent de les étudier. Paradoxalement, Jean de Léry, André Thevet et Claude d'Abbeville, chroniqueurs des tentatives coloniales françaises au Brésil au xvi^e et au début du xvii^e siècle, nous ont laissé de véritables traités ethnographiques sur les Tupinambas, bien qu'ils ne soient restés que quelques mois chacun au Brésil (mais ils tenaient leurs informations de Français « naturalisés » Tupinambas); alors que les jésuites, qui sont restés un siècle et demi au Paraguay, ne

41. Ayant rédigé un petit traité mystique qui fit l'admiration des théologiens de Lima, il confesse ingénument qu'il l'a écrit sous la dictée d'un néophyte guarani de la réduction de Loreto, Ignacio Piracyí, lequel devint ainsi son maître en dévotion : F. JARQUE, *Ruiz Montoya en Indias* (1^{re} éd., Saragosse, 1662), Madrid, 1900, t. IV, pp. 148-152. Cf. également la préface de son « catéchisme guarani » (*Arte, Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la lengua guarani*, Leipzig, 1876, t. IV), où il affirme que trente ans de pratique lui ont prouvé que les Indiens sont aussi capables que les Européens, contrairement à ce qu'affirment certains.

42. *La vie quotidienne*, *op. cit.*, pp. 188-197, 240-248; Oreste POPESCU, *El sistema económico en las misiones jesuíticas*, Bahia Blanca, Editorial « Pampa-Mar », 1952.

nous disent presque rien des mœurs des Guaranis ni de leur mythologie⁴³. Ils s'accordent au contraire à dire que ces Indiens, à la différence de ceux du Mexique ou du Pérou, vivent sans aucune loi sociale et sans aucune religion⁴⁴. Tout au plus les Guaranis auraient-ils quelque connaissance du déluge, de saint Thomas qu'ils nomment *Pay Zumé*, et de l'existence d'un Etre suprême, qu'ils nomment *Tupan*. Or, de même que la négligence des jésuites les conduit à de graves méprises sur le déluge et *Pay Zumé*, elle les conduit à donner au Dieu chrétien le nom de *Tupan* qui, s'il se trouve bien au ciel pour les Indiens, n'est qu'un esprit certes terrifiant mais secondaire, celui du tonnerre. En ce qui concerne l'organisation sociale, la seule chose que reconnaissent les jésuites est l'autorité des caciques, mais ils se méprennent ici aussi sur sa nature, qu'ils assimilent à celle des princes européens. On voit bien pourquoi d'ailleurs : ils pensent que leur soumission entraîne obligatoirement celle de leurs sujets.

On fait assez souvent un honneur aux jésuites, non seulement d'avoir réalisé une « utopie » socialiste ou communiste, mais encore d'avoir fait de leurs réductions un chef-d'œuvre de « développement endogène », en sauvegardant la culture guaranie. Cela est inexact. Au début de chaque réduction, ils tolèrent bien quelques pratiques indiennes, mais uniquement pour mieux captiver et capturer les païens. Une fois fondées les réductions, si l'on excepte encore une fois l'autorité des caciques (mais qu'ils dénaturent profondément en la rendant héréditaire et intangible, alors que celle de tout chef indien est instable et dépend de ses qualités personnelles), ils n'acceptent rien de ce qui est proprement indien, ni dans les règles de parenté et d'alliance, ni dans les rites qui marquent les étapes de la vie, ni dans les fêtes qui rythment les saisons, ni dans les chants et les danses, ni dans la forme du village et le logement, ni dans l'habillement et les ornements. Même en une matière aussi anodine que la coupe des cheveux, ils prohibent les cheveux longs des païens et font tondre leurs néophytes comme des novices. Remarquons qu'en 1732 le père général de la Compagnie de Jésus, craignant qu'on ne fasse aux jésuites du Paraguay le même reproche qu'à ceux de la Chine, leur ordonne « aussi bien dans le domaine civil que dans le domaine religieux, de garder

43. Il faut faire ici une exception pour quelques jésuites germaniques qui, au milieu du xviii^e siècle, évangélisent les nomades du Chaco et les Chiquitos de Bolivie orientale. Ils professent d'ailleurs à l'égard des Indiens les mêmes opinions favorables que les jésuites français du Canada, à la même époque.

44. On doit aux missionnaires du Mexique et du Pérou de précieuses relations de caractère ethnographique, précisément parce qu'ils reconnaissaient l'existence chez les Aztèques et les Incas d'une organisation sociale et d'une religion dont l'étude leur paraissait indispensable pour mieux les combattre.

inviolablement et exclusivement les comportements, façons de faire, usages et coutumes qui sont ceux de la nation espagnole; tous les autres, quels qu'ils soient, doivent être immédiatement abandonnés et extirpés»⁴⁵.

Le général de la Compagnie s'effrayait bien à tort. Les missionnaires jésuites de la Chine, en effet, avaient trouvé dans ce pays une culture certes différente mais homologue de la culture européenne, ainsi qu'une religion et une philosophie avec lesquelles il leur paraissait possible et peut-être souhaitable de dialoguer. Mais au Paraguay les jésuites n'ont aperçu aucun signe ni de culture, ni de religion, ni de philosophie; *a fortiori* ne soupçonnent-ils pas la profondeur de l'angoisse métaphysique des Guaranis, telle que Pierre Clastres l'a récemment révélée dans leurs mythes et chants sacrés⁴⁶. Au reste, si les Guaranis avaient eu autre chose que des pratiques et superstitions diaboliques, il n'aurait pas été aussi simple de les exorciser. Les jésuites s'émerveillent de trouver en eux des païens qui sont comme prédestinés à « embrasser avec facilité et garder avec fermeté la religion catholique »⁴⁷. Ils ne se rendent pas compte que cette *tabula rasa* n'est telle que parce que leurs opérations de conquête spirituelle ont réalisé un véritable ethnocide. Après qu'une accumulation de cataclysmes a détruit physiquement la majeure partie de la nation guaranie, les petits groupes survivants sont déracinés géographiquement, concentrés dans des bourgades dont la taille et la forme seules suffisent à les désorganiser. Ils y sont soumis à une discipline rigoureuse et étrangère, privés de toute possibilité de choix entre les différents éléments de la culture dominatrice. L'échec des mouvements messianiques qui ont essayé de la rejeter leur prouve qu'il n'y a pas d'autre conduite de salut que de s'y identifier le mieux possible et de suivre en toutes choses leurs nouveaux « messies », ou plus exactement (étant donné la connotation judéo-chrétienne de ce dernier terme), leurs nouveaux héros civilisateurs. Ainsi le messianisme des Guaranis, après avoir été un puissant facteur de contre-acculturation, devient-il un puissant facteur d'acculturation. Au reste, la culture indienne est indissociable des structures sociales traditionnelles, et elle est donc condamnée à disparaître dès lors que celles-ci sont désagrégées, comme nous l'avons vu, par l'anéantissement physique, le déracinement géographique, la concentration démographique, la transformation économique, la mutation politique du pouvoir de délégation des jésuites en pouvoir de fonction. Et cette désagrégation

45. Instructions du 13 décembre 1732, Archives de la Bibliothèque nationale de Madrid, Ms 6976, fol. 271.

46. *Le grand parler*, op. cit.

47. ANTONIO RUIZ DE MONTROYA, *Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tapé*, Madrid, 1639, p. 64.

ne peut qu'être aggravée par la façon dont les jésuites ont assis leur pouvoir, en jouant les enfants contre les parents, les cadets contre les aînés, les femmes contre les hommes, les « sujets » contre les caciques, les caciques contre les caciques, les groupes tribaux contre les groupes tribaux.

S'il n'y a donc de la part des jésuites aucune politique consciente pour préserver ou adapter une culture indienne pour eux inexistante, s'ils ne l'intègrent pas mais la désintègrent, cela ne veut pas dire que cette culture ne soit pas présente pour autant, à des degrés divers, dans l'organisation et dans la vie des réductions. Elle l'est, mais à l'insu des jésuites; aucune coutume ou croyance indienne ne subsiste en tant que telle, mais les principes culturels indiens continuent d'exercer une influence occulte. On a vu tout d'abord le rôle considérable que joue le messianisme guarani, non seulement dans la fondation des réductions, mais aussi, pendant cent cinquante ans, dans la dévotion des Guaranis et leur soumission aux jésuites, ainsi que dans les fonctions qu'ils attribuent au *tupambáe*. Que la culture indienne soit ou non teintée de messianisme, c'est elle également qui explique que le travail le mieux accepté soit le travail « en chœur », c'est-à-dire le travail en commun et en musique, sous la direction d'un chef religieux qui le fait fructifier. Dans le domaine religieux, il est certain que les croyances et coutumes catholiques ont été au début réinterprétées dans un sens « païen », en raison des concordances entre la communion et l'anthropophagie rituelle, entre la confession et l'aveu de la violation d'un tabou pour écarter les désastres publics et privés qu'elle risque d'entraîner, entre la fustigation publique des condamnés ou la flagellation religieuse des pénitents et les flagellations ou scarifications destinées à accroître la puissance magique jusqu'à la fin des réductions, tous les observateurs ont été frappés par la docilité avec laquelle les Guaranis acceptent et même réclament le fouet pour leurs fautes, ainsi que par l'ardeur avec laquelle ils se flagellent dans les processions, etc. Rien cependant ne permet d'affirmer qu'ils n'ont été que des chrétiens de façade; tout au contraire permet de penser qu'ils ont professé un christianisme plus ardent et plus sincère que la majorité des Européens. Mais il est vrai aussi que la culture indienne lui donne un sens plus social et collectif que personnel et individuel, et une coloration plus joyeuse que tragique.

Ce qui a été dit plus haut de l'opinion des jésuites concernant les capacités des Guaranis suffit à indiquer que l'idée de leur émancipation ne les effleure même pas. Il n'est pas question de leur confier la responsabilité politique et économique des réductions, il n'est pas question non plus de former des séminaristes guaranis. A supposer qu'ils admettent

ou favorisent une émancipation individuelle, celle-ci ne déboucherait en aucune manière sur une émancipation collective. L'ensemble des réductions ne forme ni une « république », ni un protectorat, ni même une colonie distincte : les réductions sont intégrées chacune séparément dans l'Empire espagnol, et elles ne forment ensemble un tout relativement homogène et autonome que parce qu'elles sont confiées à l'administration d'un même et puissant ordre religieux. Seuls les jésuites forment l'armature des réductions, le lien entre elles. Cela sera fatal aux Guaranis lors de leur soulèvement de 1750-1756 contre la déportation des habitants des sept réductions de la rive gauche de l'Uruguay, cédées au Portugal en échange du fort de Colonia, situé en face de Buenos Aires. Les Indiens de ces réductions agissent en effet en ordre dispersé, sans chefs véritables ni organisation, et ceux de la rive droite ne leur apportent qu'une aide occasionnelle. Quant aux jésuites, s'ils s'insurgent moralement contre la déportation, ils ne peuvent en pratique que se ranger aux côtés du pouvoir colonial. Les Guaranis les accusent d'abdiquer et de trahir les fonctions de chefs dont ils les avaient investis, mais eux ne se reconnaissent d'autres fonctions que celles que leur a déléguées le roi d'Espagne. Sommés par les événements de choisir entre les intérêts des Indiens d'une part, et d'autre part les intérêts de l'Espagne, de l'Eglise et de la Compagnie de Jésus, ils suivent les instructions de leur supérieur, qui leur demande « d'immoler leurs fils les Indiens, sans murmurer », comme Abraham fut prêt à immoler son fils Isaac : « Dans ce dilemme de perdre les missions ou de mettre en danger tout l'honneur de la Compagnie, d'abandonner les réductions ou que la Compagnie soit abandonnée et brouillée avec deux couronnes dont elle dépend pour le bien d'un nombre d'âmes infini et de beaucoup d'autres missions qui sont dans leurs colonies », il n'y a pas d'autre solution que d'obéir au roi, puisqu'il a été impossible de changer sa décision⁴⁸. Ainsi la guerre guaranitique révèle-t-elle tragiquement, aux Indiens et aux jésuites, la contradiction fondamentale de cette « colonisation modèle ». Les deux armées impériales n'auront aucune peine à écraser les Guaranis révoltés. Et en alimentant la légende l'« Etat jésuite du Paraguay », cette guerre sera certainement l'une des causes indirectes de la chute de la Compagnie.

Dans leurs suppliques au roi d'Espagne pour faire abroger le traité colonial de 1750, les jésuites soulignent que si les Guaranis se sont soumis à son vasselage, ce fut librement et contre l'obligation pour lui

48. Lettre du père provincial J. de Barreda aux curés des réductions, 19 janvier 1753, Madrid, Archivo Histórico Nacional, Legajo 120J, Ms 27. Dès la signature du traité hispano-portugais, le père général de la Compagnie de Jésus avait ordonné de tout mettre en œuvre pour qu'il fût exécuté promptement et pacifiquement.

de défendre leurs vies, leur liberté et leurs biens; que la déportation des Indiens et l'aliénation de leurs terres ancestrales sont expressément interdites par la législation coloniale; que les papes ont à diverses reprises — notamment Paul III en 1537, Urbain VIII en 1639 et dernièrement encore Benoît XIV en 1714 — fulminé l'excommunication contre tous ceux qui, sous n'importe quel prétexte, oseraient spolier les Indiens de leurs biens et les expulser de leurs terres.

Ces arguments laissent le « roi catholique » indifférent. Il faut dire que les réductions ont perdu beaucoup de leur intérêt, et qu'il paraît beaucoup plus urgent d'arrêter la contrebande que Portugais et Anglais font par le fort de Colonia do Sacramento, saignant ainsi les finances impériales.

Quant à Benoît XIV, il reste lui aussi indifférent et muet pendant toute la guerre guaranitique. Il y a bien à un moment un incident avec l'ambassadeur d'Espagne, mais c'est au sujet d'une préséance pour une loge d'opéra. Il y a bien aussi une référence aux événements du Paraguay dans la correspondance du pape, mais c'est pour faire une mauvaise plaisanterie. Au moment en effet où les Guaranis révoltés se font massacrer avec au cou des médailles saintes et des rosaires, il écrit au cardinal de Tencin, secrétaire d'Etat de Louis XV, que selon les lettres d'Espagne « un jésuite nommé Antoine, qui était dans le collège de ses confrères seul religieux du Paraguay, y a été proclamé roi et se trouve à la tête de trente mille Indiens ! Un cordelier d'Aracoeli qui est dans ce pays-là montre ici à qui veut la voir une monnaie au nom d'Antoine I^{er}, roi du Paraguay. Si la nouvelle est vraie, voilà un beau morceau pour les annales des tertiaires »⁴⁹.

Plusieurs journaux européens répandent en effet à l'époque la nouvelle de l'intronisation sous le nom de Nicolas I^{er} (et non Antoine I^{er}) d'un jésuite du Paraguay. Certains disent qu'il s'agit du père provincial lui-même, et d'autres d'un frère lai ou tertiaire, qui se serait empressé de chasser ses confrères⁵⁰. On se montre dans les capitales des monnaies frappées à son effigie, mais qui ont été en réalité fabriquées par un dominicain, procureur à Madrid des dominicains du Mexique⁵¹. Dès janvier 1756 plus personne ne croit à cette fable⁵², mais un libelliste astucieux

49. BENOÎT XIV, lettre du 5 novembre 1755, *Correspondance*, Paris, 1912, t. 2, p. 452. Le cardinal de Tencin aurait été tertiaire (c'est-à-dire qu'il aurait appartenu à un tiers ordre ou branche laïque) de la Compagnie de Jésus.

50. *Gazette de Hollande*, Amsterdam, numéro du 25 novembre 1755 (correspondance de Madrid); *Mercurie historique et politique*, La Haye, décembre 1755 (correspondance de Madrid), janvier 1756 (correspondance de Rome); *Le Nouvelliste suisse*, Neuchâtel, décembre 1755 (correspondance de Madrid).

51. Selon la dénonciation faite au roi d'Espagne par une de ses relations d'affaires (Archives de la Bibliothèque royale de Belgique, Ms 17973).

52. *Gazette de Hollande*, numéro du 20 janvier 1756 (correspondance de Madrid).

s'en empare pour écrire une *Histoire de Nicolas I^{er}, roy du Paraguay et empereur des Mamelus*, qui connaît un gros succès de librairie et est traduite en plusieurs langues⁵³. Il y est naturellement beaucoup plus question des fourberies des jésuites que du malheur des Guaranis.

Ceux-ci trouveront-ils des défenseurs parmi les philosophes des Lumières, qui ont tant critiqué la colonisation espagnole en Amérique et tant admiré les jésuites pour avoir établi leur pouvoir par des moyens pacifiques et fait des Guaranis, sous des institutions égalitaires, « les plus purs et les plus heureux des hommes »⁵⁴ ? Seul Voltaire se fait l'écho de la guerre du Paraguay. Le 15 octobre 1755, il écrit en effet à M. Tronchin, de Lyon : « Est-il vrai que les jésuites ont élu un de leurs pères roi du Paraguay et que ce roi s'appelle Nicolas ? Un damné d'hérétique a fait ces vers à l'honneur de ce nouveau roi :

Du bon Nicolas premier
Le ciel bénisse l'empire,
Et qu'il lui daigne octroyer,
Ainsi qu'à son ordre entier,
La couronne du martyr »⁵⁵.

Et le 8 janvier 1756, il écrit au comte d'Argental « que la Cour d'Espagne envoie quatre vaisseaux de guerre à Buenos-Ayres contre le révérend père Nicolas. Parmi les vaisseaux de transport, il y en a un qui s'appelle *Le Pascal*. Peut-être y êtes-vous intéressé comme moi, car il appartient à MM. Gili. Il est bien juste que Pascal aille combattre les jésuites »⁵⁶. C'est le même bateau sur lequel Candide s'embarque pour l'Amérique avec la belle Cunégonde. Peut-être aurait-il été encore moins enclin à croire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, s'il avait su que le plus célèbre philosophe de son temps était actionnaire d'une compagnie de commerce aux colonies et se réjouissait d'aider ainsi à y transporter des troupes chargées de mater une révolte d'Indiens.

53. La première édition, en français, paraît en Allemagne en 1756 (lieu fictif d'édition : Saint-Paul, Brésil). Une traduction espagnole a été récemment publiée par Arturo NAGY et Francisco PÉREZ-MARICEVICH, *Historia de Nicolás Primero*, Editorial de Centenario, Asunción, 1967.

54. Sur l'opinion des philosophes, voir l'article très documenté de Jacques DECOBERT, Les missions jésuites du Paraguay devant la philosophie des Lumières, *Revue des Sciences humaines*, Lille, fasc. 149, janvier-mars 1973, pp. 17-46; on pourra se reporter aussi à mon article El impacto de las misiones jesuíticas en Europa, *Dimensión*, Asunción, n° 19, octobre 1967.

55. VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, 1877-1883, t. XXXVIII, p. 484, cf. aussi p. 509.

56. *Ibid.*, p. 431. Cf. également t. XXXIX, p. 29 (« Je fournis ma part d'un des quatre vaisseaux... »). En fait ce vaisseau s'appelait le *Pascal Baylon*, comme nous l'apprennent les journaux du temps (*Mercurie historique et politique*, février 1756, correspondance de Madrid; *Gazette de Hollande*, numéro du 2 mars 1756, correspondance de Madrid).