

Université de Montréal

**La conversion à la frontière :  
le cas de Maynas au XVIII<sup>e</sup> siècle**

par

Dominic Lasnier

Département d'histoire  
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtres ès arts (M.A.) en histoire

Décembre 2006

© Dominic Lasnier, 2006



D  
7  
U54  
2007  
v 012

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La conversion à la frontière :  
le cas de Maynas au XVIII<sup>e</sup> siècle

présenté par :

Dominic Lasnier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Olivier Hubert, président-rapporteur  
Cynthia E. Milton, directrice de recherche  
Dominique Deslandres, membre du jury

19 AVR. 2007

## Résumé

Deux cents ans après la découverte de Colomb, les Vices royaumes américains de l'Espagne ne sont pas complètement pacifiés. Dans plusieurs zones situées au pourtour des possessions espagnoles demeurent des poches de populations indigènes recluses du christianisme et de sa civilisation. C'est notamment le cas des régions situées en bordure du bassin amazonien, dont les missions jésuites de Maynas qui, par leur éloignement et leur écosystème tropical, s'avéraient des frontières tant au niveau physique que psychique.

Le fleuve de l'Amazone reste au XVIII<sup>e</sup> siècle le plus grand cours d'eau jamais découvert par l'homme, ce qui nourrit en partie l'acharnement que déploient les missionnaires jésuites pour convertir ces contrées et leurs populations. Pourtant, on observe aussi à l'époque que cette ferveur évangélique s'épuise peu à peu, notamment à cause du décalage existant entre les buts visés et les résultats inhérents à l'existence d'une entreprise missionnaire aussi inadaptée à ces milieux inhospitaliers.

**Mots-clés :** Conversion, Amérique latine, Missions, Jésuites, Maynas, XVIII<sup>e</sup> siècle.

## **Abstract**

Two hundred years after Columbus, the Spanish American's vice royalties are not entirely pacified. In many areas located around their properties, there still remained pockets of indigenous people isolated from Christianity and its civilization. It is notably the case for the sites found near the Amazonian basin. The Jesuit's missions of Maynas, by being so far from the colony's center and because of its tropical environment, were in reality physical and psychic frontiers.

The Amazon River was the most important waterway discovered by man in the eighteenth century. This fed the religious missionary's fervour to convert its borderlands and its people. On the other hand, we see that this evangelical push becomes less and less effective at this time. In fact, the projected goals were incompatible with these inhospitable regions.

**Keywords :** Conversion, Latin America, Missions, Jesuits, Maynas, Eighteenth Century.

## Table des matières

|  |             |
|--|-------------|
| <b>RÉSUMÉ</b> .....                                    | <b>III</b>  |
| <b>ABSTRACT</b> .....                                  | <b>IV</b>   |
| <b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....                        | <b>V</b>    |
| <b>LISTE DES TABLEAUX</b> .....                        | <b>VII</b>  |
| <b>LISTE DES FIGURES</b> .....                         | <b>VIII</b> |
| <b>REMERCIEMENTS</b> .....                             | <b>XI</b>   |
| <b>I - PRÉSENTATION DU SUJET DE RECHERCHE</b> .....    | <b>1</b>    |
| <b>1 Introduction</b> .....                            | <b>1</b>    |
| <b>2 Historiographie</b> .....                         | <b>3</b>    |
| 2.1 Une approche chronologique .....                   | 4           |
| 2.2 Une approche thématique .....                      | 9           |
| 2.2.1 La frontière .....                               | 9           |
| 2.2.2 La théorisation du croire.....                   | 11          |
| 2.2.3 Les couches subalternes.....                     | 14          |
| <b>3 Sources</b> .....                                 | <b>18</b>   |
| <b>4 Méthode</b> .....                                 | <b>22</b>   |
| <b>II – LE FRONTIÉRISME DE MAYNAS</b> .....            | <b>26</b>   |
| <b>1 La découverte de la plaine amazonienne</b> .....  | <b>26</b>   |
| <b>2 Les missions jésuites : une frontière ?</b> ..... | <b>31</b>   |
| 2.1 Une frontière physique?.....                       | 33          |
| 2.2 Une frontière politique?.....                      | 34          |
| 2.2.1 La problématique portugaise .....                | 37          |
| 2.3 Une frontière missionnaire?.....                   | 39          |
| 2.3.1 Les voies d'accès .....                          | 41          |
| 2.4 Une frontière psychique?.....                      | 44          |
| 2.4.1 Une frontière de perception? .....               | 45          |
| <b>3 Étanchéité de la frontière</b> .....              | <b>49</b>   |
| 3.1 Les réformes bourbonniennes.....                   | 50          |
| 3.2 Une société bigarrée .....                         | 51          |

|  |            |
|--|------------|
| <b>4 Conclusion.....</b>   | <b>55</b>  |
| <b>III – L'IDÉAL DU PROJET MISSIONNAIRE .....</b>                | <b>57</b>  |
| <b>1 Le modèle missionnaire.....</b>                             | <b>58</b>  |
| 1.1 Le rôle de la mission.....                                   | 61         |
| <b>2 En faire des hommes .....</b>                               | <b>65</b>  |
| <b>3 Comment attirer les Indiens dans les missions? .....</b>    | <b>69</b>  |
| <b>4 - En faire des chrétiens.....</b>                           | <b>71</b>  |
| <b>5 Conclusion.....</b>   | <b>76</b>  |
| <b>IV – LES LIMITES À LA CRÉATION D'UNE ZONE FAMILIÈRE .....</b> | <b>78</b>  |
| <b>1 Le genre.....</b>   | <b>79</b>  |
| 1.1 Les relations de genre .....                                 | 80         |
| 1.2 Les rapports de forces.....                                  | 81         |
| <b>2 Amour/Punition.....</b>                                     | <b>87</b>  |
| <b>3 Le manque de ressources .....</b>                           | <b>88</b>  |
| 3.1 La rareté des ressources humaines.....                       | 90         |
| 3.1.1 La carence du nombre d'ouvriers évangéliques.....          | 90         |
| 3.1.2 L'appauvrissement de la population indienne .....          | 94         |
| 3.2 Les insuffisances matérielles .....                          | 97         |
| 3.3 Un financement déficient.....                                | 98         |
| <b>4 Une déception des missionnaires ?.....</b>                  | <b>100</b> |
| <b>5 Conclusion.....</b>   | <b>104</b> |
| <b>V – CONCLUSION .....</b>                                      | <b>106</b> |
| <b>VI – BIBLIOGRAPHIE .....</b>                                  | <b>113</b> |



## Liste des tableaux

### Tableau no 1

Nombre des nouveaux effectifs jésuites et leur date d'arrivée en Amazonie ..... 93

### Tableau no 2

Recensement des missions jésuites de Maynas ..... 93

## Liste des figures

|   |    |
|---|----|
| <b>Figure 1</b><br>Les mines aurifères en Haute Amazonie .....                                    | 28 |
| <b>Figure 2</b><br>Les missions jésuites du cône sud au XVIII <sup>e</sup> siècle.....            | 32 |
| <b>Figure 3</b><br>Les limites du Traité de Tordesillas.....                                      | 36 |
| <b>Figure 4</b><br>Les zones de partage missionnaires des ordres religieux en Haute Amazonie..... | 40 |
| <b>Figure 5</b><br>Les principales voies d'accès aux missions de Maynas .....                     | 43 |
| <b>Figure 6</b><br>Reconstitution idéale d'une réduction jésuite.....                             | 60 |

## Liste des abréviations

|        |   |
|--------|---|
| AGI    | Archivo general de las Indias   |
| CETA   | Centro de estudios teológicos de la Amazonía                                |
| CSIC   | Centro superior de investigaciones científicas                              |
| CEDIME | Centro de Estudios de Inmigración y Minorías Étnicas                        |
| IFEA   | Instituto francés de estudios andinos                                       |
| SEIHGE | Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas de Ecuador |

*À ma fille Mathilde*

## Remerciements

Mes premiers remerciements s'adressent d'abord à Cynthia Milton qui, par ses enseignements, ses conseils et son soutien hors pair, a rendu possible la réalisation de ce mémoire. Ma conjointe Marylène, pour sa présence assidue tant dans ses encouragements qu'auprès de Mathilde, et ma mère, pour son support financier, ont aussi été des personnes essentielles au parachèvement de cet exercice.

# I - Présentation du sujet de recherche

## 1 Introduction

Dans le film hollywoodien *The Mission*<sup>1</sup>, on idéalisa énormément l'évangélisation des missions jésuites. On rappelait entre autres celles du Paraguay où « Voltaire, Buffon, Rosa Luxembourg et beaucoup d'autres avaient cru y voir la réalisation d'utopies concrètes, des premières sociétés humaines créées par la Raison<sup>2</sup> ». Cependant, plusieurs études ont depuis relativisé cette perception en arguant que la réussite ou non d'établissement de villages missionnaires prospères dépendait avant tout de l'idiosyncrasie des peuples missionnés<sup>3</sup>. S'il est vrai qu'un certain zèle marquait les gestes des premiers hommes d'Église, le processus d'évangélisation ne se fit pourtant pas sans heurts, de sorte qu'il est difficile d'affirmer jusqu'à quel point les clercs réussirent dans leurs entreprises.

C'est notamment le cas pour les missions jésuites de la province de Maynas, qui présente un portrait différent de celui communément projeté par les missions du Paraguay. Située en Haute Amazonie dans le triangle formé par les rivières Marañón au sud et Napo au nord, Maynas était rattachée à l'*Audiencia* de Quito à l'époque coloniale. La province s'asseyait sur une zone frontalière délimitée par les actuels pays de l'Équateur, du Pérou et du Brésil. Elle fut d'ailleurs, du

---

<sup>1</sup> *The Mission*, (film américain tourné en Colombie et en Argentine, couleur, 126 minutes, dialogue anglais, 1986, dirigé par Roland Joffé, Distributeur: VHS video-Facets).

<sup>2</sup> Thomas Henkel *et al.*, *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Éditions de l'Hèbe, 1993, p.10. Voir aussi Marian Skrzypek, « Les discussions autour de la « République des Guaranies » dans les Lumières françaises », dans Manfred Tietz, dir., *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001, p. 597- 610.

<sup>3</sup> Beatriz Vitar, « Las fronteras « bárbaras » en los Virreinos de Nueva España y Perú », *Revista de Indias*, vol. 54, no 203, (janvier-avril 1995), p. 33-66, Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*, Paidós, Buenos Aires, 1968, Louis Necker, *Indios Guaranies y Chamanes Franciscanos, las primeras reducciones del Paraguay, (1580-1800)*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 7, Asunción, 1990.

XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, le point de discorde entre ces États, et ce, jusqu'à ce que les négociations mettant fin à un conflit armé la rendent au Pérou en 1998<sup>4</sup>.

La province tient son nom de la tribu des Maynas, une peuplade qui vivait entre les rivières Morona et Pastaza sur la rive nord du Marañón. Même si les Maynas furent répertoriés dès 1571, ils ne furent pacifiés qu'en 1619 par Diego de Vaca y Vega qui devint le Gouverneur de cette province<sup>5</sup>. Ce n'est qu'à partir de 1638 que le nom de Maynas se généralisa à tous les territoires de la Haute Amazonie, lorsque les Jésuites commencèrent à missionner dans cette région<sup>6</sup>. Maynas devint alors une province où les Jésuites et leurs missions marquèrent le paysage durant 130 années consécutives. En effet, en 1768, l'exécution du décret de Charles III<sup>7</sup> expulsa les Jésuites des territoires de la Couronne espagnole. Il va sans dire que le sort que subirent les Jésuites n'est pas totalement indépendant tant de l'expérience missionnaire réalisée à Maynas que du rôle joué par ces derniers dans le reste des autres régions du Nouveau Monde. En effet, après des débuts modestes et un âge d'or rencontré dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle, les missions jésuites connaissent, du moins pour le cas de Maynas, un déclin relativement soutenu au siècle suivant, jusqu'à ce que survienne leur expulsion en 1768<sup>8</sup>.

Au moment fatidique, les missions de Maynas comptaient environ neuf fois moins de fidèles que celles du Paraguay pour un nombre de villages sensiblement équivalent<sup>9</sup>. Toutefois, les

---

<sup>4</sup> Cristián Faudes, *El conflicto de la Cordillera del Cóndor: Los Actores del Enfrentamiento bélico no declarado entre Ecuador y Perú*, Mémoire de M.A. (Science politique), Universidad de Santiago y Pontificia Universidad católica de Chile, 2004.

<<http://www.uc.cl/icp/webcp/papers/def8.pdf>>. novembre 2005. Consulté le 15 mars 2006.

<sup>5</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, Bonn, Estudios Americanistas, 1974, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> José A. Ferrer Benimeli, « La expulsión de los jesuitas de las reducciones del Paraguay y de las misiones del Amazonas. Paralelismo y consecuencias humanas » dans Manfred Tietz, dir., *Los jesuitas españoles...*, p. 300.

<sup>8</sup> André Marcel d'Ans, *L'Amazonie péruvienne indigène : anthropologie écologique, ethno-histoire, perspectives contemporaines*, Paris, Payot, 1982, p.136.

<sup>9</sup> On parle de 87 026 âmes réparties dans 30 villages missionnés pour le Paraguay comparativement à 19 234 pour 38 villages à Maynas. Toutefois les chiffres pour Maynas sont gonflés puisqu'ils contiennent les

deux exemples possèdent des points en commun. En effet, la proximité des Portugais et la façon d'assujettir les populations indigènes étaient, à peu de choses près, équivalentes. Pourtant, Maynas ne remporta jamais le succès que connurent les missions jésuites du Paraguay ou encore celui que se partagèrent les missions de Sonora et Sinaloa situées en Basse-Californie par exemple<sup>10</sup>. On peut conclure qu'à Maynas, il y eut des variables fortuites qui s'ajoutèrent à l'entreprise de conversion, si bien que le résultat escompté par les Pères jésuites fut tout autre de celui ainsi espéré. C'est d'abord en effectuant une brève revue de l'historiographie de l'Amérique latine que nous arriverons à positionner le sujet plus explicitement par rapport à nos précurseurs. Une fois la problématique d'analyse énoncée, nous entrerons ensuite dans le vif de ce mémoire en énumérant les sources de même que la méthode qui sera employée pour valider ou infirmer les hypothèses découlant de la problématique.

## 2 Historiographie

Avant même d'entreprendre la revue de l'historiographie, il est important de préciser que le sujet relatif à l'évangélisation des Indiens et aux missions religieuses a conduit à un grand foisonnement d'études. Devant une somme aussi lourde d'écrits, il nous a paru bon de diviser la revue historiographique, d'abord selon une méthode chronologique sommaire et ensuite d'après une approche thématique. Ces deux façons de faire réunies nous permettent de dépeindre plus

---

populations des villes de Archidona et Lamas. Il vaudrait mieux considérer un nombre avoisinant les dix milles comme d'autres sources nous l'indiquent. Voir : Waltraud Grohs, *Los Indios...*, p. 35 et José A. Ferrer Benimeli, « La expulsión de los jesuitas... », p. 309.

<sup>10</sup> Beatriz Vitar, « Las fronteras « bárbaras »... », p. 37 et 44 et Albert Salvador Benabéu, « La frontera californica : de las expediciones cortesianas a la presencia convulsiva de Galvez (1534-1767) », dans Francisco de Solano et Albert Salvador Bernabéu, dir., *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Anexos de Revista de Indias, 4, Madrid, CSIC, 1991, p. 96.



précisément la vaste historiographie faite sur le sujet de la conversion sans pour autant s'égarer dans une myriade de concepts difficiles à schématiser.

## 2.1 Une approche chronologique

Les premières études qui furent réalisées sur les missions jésuites de Maynas ont souvent été faites par des prêtres appartenant eux-mêmes à l'ordre. Les premiers textes ultérieurs aux écrits des missionnaires sont les œuvres des Pères Juan de Velasco (1727-1792) et José Chantre y Herrera (1738-1801)<sup>11</sup>. Il est à noter que ces auteurs n'ont jamais oeuvré dans les missions de Maynas<sup>12</sup>. Ils étaient des contemporains de missionnaires jésuites ayant travaillé à l'évangélisation des Indiens de la province de Maynas et tenaient donc leurs renseignements directement d'eux ou de leurs écrits. Ils ont par conséquent fait une histoire très caractéristique de leur époque; une histoire très descriptive, anecdotique et édifiante. La grande majorité des études relatives aux missions de Maynas citent ces deux ouvrages puisqu'ils sont riches en informations. Ce type d'histoire conduira notamment, au XIX<sup>e</sup> siècle, à la parution des livres de Pedro Fermín Cevallos (1812-1893) et Federico González Suárez (1844-1917)<sup>13</sup>, qui seront certes encore mieux détaillés, mais qui auront la prétention d'être aussi des histoires totales<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> José Chantre y Herrera, S.J., *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, Madrid, Avriai, 1901 [1780-1790] et Juan de Velasco, S.J., *Historia del reino de Quito en la América meridional*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1979 [1788].

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

<sup>12</sup> Julio Tobar Donoso, *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca ecuatoriana mínima, 1960, p. 29 et Waltraud Grohs, *Los Indios...*, p. 15.

<sup>13</sup> Pedro Fermín Cevallos, *Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*, Quito, Biblioteca ecuatoriana mínima, 1960 [1845] et Federico González Suárez, *Historia general del Ecuador*, 7 tomes, Quito, Imprenta del Clero, 1894-1903. <<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

<sup>14</sup> José María Vargas, *Historia de la cultura ecuatoriana*. Quito, Editorial de la casa de cultura ecuatoriana, 1965, p. 19. <<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2005.

Par la suite, au début du XX<sup>e</sup> siècle, vint la *Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, sous le mécénat de l'Archevêque de Quito, qui prit ensuite le nom de la *Academia Nacional de Historia* en 1920<sup>15</sup>. L'histoire issue de ce regroupement se voulait spirituelle et nationaliste. Parmi les figures les plus importantes, on compte l'historien Julio Tobar Donoso et son ouvrage intitulé *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad*<sup>16</sup>. José Jouanen et son *Historia de la compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*<sup>17</sup> n'est également pas en reste. Chez ces deux hommes, l'avancée du travail missionnaire sur la plaine amazonienne de Maynas est traitée comme une aventure épique et héroïque. Les Indiens ne sont ni plus ni moins que des « *jibaros*<sup>18</sup> », c'est-à-dire des barbares qui ont la chance de recevoir la foi et la civilisation. Les missionnaires sont quant à eux présentés comme la panacée du modèle humain, et les missions comme la meilleure chose qui pouvait arriver aux Indiens. Par exemple, Jouanen avance que les Jésuites ne prenaient que des orphelins pour agir comme interprètes entre les différentes nations alors qu'en fait, ils s'accommodaient du premier venu pour autant qu'ils pouvaient l'entraîner pour la capture<sup>19</sup>. Les Indiens devenaient ainsi des alliés primordiaux aux Jésuites pour les aider à débusquer les communautés indiennes. Quant à lui, pour expliquer la stérilité du travail missionnaire à Maynas, Julio Tobar Donoso mentionne que le principal obstacle à l'évangélisation de l'Indien fut l'homme blanc : « [...] una vez más, el blanco se presentaba como enemigo de la evangelización del indio [...] »<sup>20</sup>. Sans en déduire que ce type d'historiographie percevait l'Indien comme un être

---

<sup>15</sup> José María Vargas, *Historia de la cultura...*, p. 20-21.

<sup>16</sup> Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, La prensa católica, 1953. <<http://www.cervantesvirtual.com>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

<sup>17</sup> José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua provincial de Quito*, 2 tomes, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1941-1943. <<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

<sup>18</sup> Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora...*, p. 38-39.

<sup>19</sup> José Jouanen, *Historia de la Compañía...*, p. 340 dans Ann Golob, *The Upper Amazon Perspective*, Thèse de Ph. D. (Anthropologie), The City University of New York, 1982, p. 46.

<sup>20</sup> Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora...*, p. 39.

passif, l'emphase n'était pourtant pas mise sur la résistance de l'Indien pour expliquer les difficultés liées à la conversion religieuse. C'est davantage l'homme blanc et les tractations entre les différentes instances espagnoles qui garantissaient ou non le succès de l'évangélisation de l'Indien.

Hors du giron de l'Église, plusieurs études se sont également penchées sur la conversion religieuse des Indiens. Les premières furent celles de Georges Kubler<sup>21</sup> et de Robert Ricard<sup>22</sup>. Elles avaient tendance à percevoir la conversion comme un choc entre deux systèmes religieux. Les clercs procédaient d'abord à une destruction des structures religieuses précolombiennes et, par la suite, ils imposaient la suprématie du catholicisme. Donc, selon ces études et pour reprendre les termes de Kenneth Mills, le phénomène de la conversion était abordé à partir d'une perspective intellectuelle, avec l'optique que les hommes d'Église espagnols étaient engagés dans un combat mortel face aux religions andines<sup>23</sup>.

Plus tard, dans les années 1960 et 1970, une historiographie marxiste, souvent à saveur nationaliste, considéra elle aussi les Indiens comme des acteurs passifs d'une oppression complète et perpétuelle. Ce type d'histoire mit l'accent sur la conversion en considérant l'un de ses principaux instruments, les missions religieuses, comme une institution occidentale de génocide<sup>24</sup>. Il n'était d'ailleurs pas rare de voir circuler des livres aux titres qui en disaient long quant à la perspective adoptée. Par exemple, on peut penser à l'ouvrage de Eduardo Galeano; *Les veines*

---

<sup>21</sup> George Kubler, « The Neo-Inca State (1537-1572) », *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, no 2 (mai 1947), p. 189-203.

<sup>22</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México : ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Mexico, Editorial Jus, 1947, p. 479.

<sup>23</sup> Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies : colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 8.

<sup>24</sup> Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, « Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: Definiendo los elementos de la cultura misionera » dans Sandra Negro et Manuel M. Marzal, dir., *Un reino a la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 91.

*ouvertes de l'Amérique latine : une contre histoire*<sup>25</sup> ou à celui de Pierre Duviols intitulé *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*<sup>26</sup>. Dans ces deux livres, l'histoire de la christianisation était toujours abordée dans le même sens, c'est-à-dire selon un point de vue espagnol. En ayant recours à des thèses marxistes, les conquérants espagnols sont présentés comme des oppresseurs qui ont simultanément spolié les Indiens de leur mode de production et de leur religion.

Donc, en général, l'historiographie religieuse de l'Amérique coloniale fut souvent faite à partir du point de vue du conquérant. On étudia souvent le phénomène de la conversion religieuse sans grand discernement, c'est-à-dire en exposant ou critiquant la vision du colonisateur. La plupart du temps, la querelle de Valladolid du XVI<sup>e</sup> siècle, opposant Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de Las Casas, fut reprise comme l'évidence historique et instaura longtemps une dualité d'interprétation. D'un côté, on retrouvait les partisans d'une conversion qui devait être faite selon la ligne dure et intransigeante du théologien et historien, et de l'autre, ceux qui défendaient la thèse plus conciliante du frère dominicain et défenseur des Indiens<sup>27</sup>. Comme Charles R. Boxer l'a démontré, il n'y avait que deux façons qui s'offraient à l'administration coloniale pour pacifier les Indiens : «...*peaceful and forceful*<sup>28</sup>». C'est ainsi qu'on plaça d'un côté le clergé régulier et ses missions religieuses, associés à une évangélisation marquée par la persuasion et la patience. De l'autre côté, on retrouvait l'extirpation, surtout caractérisée par la coercition et l'intolérance, et associée à la réponse de l'État colonial. Celui-ci agissait en étroite coordination avec le clergé

---

<sup>25</sup> Eduardo Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine: une contre histoire* (traduit de l'espagnol par Claude Couffon), Paris, Plon, 1981 [1971], p. 65.

<sup>26</sup> Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Paris, Institut français d'études andines, 1971, p. 221-224.

<sup>27</sup> Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, « *Políticas y métodos...* » dans Sandra Negro et Manuel M. Marzal, dir., *Un reino a la frontera...*, p. 80.

<sup>28</sup> Charles R. Boxer, « *Missionaries, Colonists and Indians in Amazonia* » dans Magnus Mörner, dir., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, Alfred A. Knopf, 1965, p. 106.

séculier afin de contrer les relents de religiosités andines<sup>29</sup>. C'était en effet lorsque l'évêque mandatait ses vicaires d'organiser des « *visitas* » des principaux endroits missionnés que l'on pouvait s'assurer d'un contrôle sur l'état de la conversion religieuse laissée entre les mains des ordres réguliers.

Toutefois, il y aurait tôt lieu de reconsidérer cette approche, en ce sens que les deux méthodes, l'une coercitive et l'autre persuasive, étaient peut-être davantage liées et ne représentaient donc pas réellement le clivage entre missionnaires et extirpateurs qu'on leur a souvent attribué à tort. D'ailleurs, William B. Taylor mentionne que les extirpateurs des deux vice-royautés, celles du Mexique et du Pérou, étaient enclins à voir l'instruction de la foi chrétienne autant comme une entreprise d'amour que de punition<sup>30</sup>. Sabine MacCormack, quant à elle, précise que l'utilisation de la coercition fut sans aucun doute beaucoup plus importante que le recours à la persuasion dans le cas du Pérou colonial<sup>31</sup>. Il faudrait donc s'interroger sur l'utilité éventuelle d'appliquer cette approche aux missions jésuites de Maynas. Les missionnaires jésuites utilisaient-ils davantage la persuasion que la coercition pour évangéliser les Indiens? Leur entreprise en était-elle une d'amour de punition, ou les deux méthodes étaient-elles complémentaires? C'est là une première question, mais avant même d'y répondre, nous effectuerons une revue thématique succincte de l'historiographie afin de préciser davantage certains concepts.

---

<sup>29</sup> Nicolas Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996, p. 10.

<sup>30</sup> William B. Taylor, *Magistrate of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 208.

<sup>31</sup> Sabine MacCormack, « The Heart has its Reasons': Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru », *Hispanic American Historical Review*, vol. 65, no 3, (août 1985), p. 446.

## 2.2 Une approche thématique

Nous avons divisé notre approche thématique de l'historiographie selon trois champs principaux. Premièrement, nous commencerons en énumérant les diverses interprétations réalisées à partir du concept de frontière qui, durant les deux dernières décennies, a été repris en tant qu'outil heuristique. Deuxièmement, nous enchaînerons en passant en revue les diverses théorisations du croire qui ont été énoncées dans l'historiographie coloniale latino-américaine et africaine, afin d'observer comment le croire est modélisé et quel modèle permet le mieux d'expliquer le procédé d'endoctrinement, s'il en eut un. Troisièmement, nous terminerons avec un survol de l'historiographie dite postcolonialiste, en examinant les rencontres qui ont été générées par la conquête de l'Amérique et les réponses émises tant par le colonisé que par le colonisateur.

### 2.2.1 La frontière

Tout d'abord, l'élément caractéristique aux missions de Maynas est qu'elles s'avéraient une frontière à la fois physique et psychique. En 1893, lors d'une conférence à Chicago, Frédéric Jackson Turner, un historien de l'Université du Wisconsin, fut le premier à employer le concept de frontière comme ayant été un facteur déterminant dans l'histoire américaine<sup>32</sup>. Selon cette approche, l'Ouest devenait une ligne imaginaire marquant le territoire non colonisé que les Américains repoussaient toujours plus loin. Pour Turner, la frontière américaine devait être considérée selon trois aspects. Premièrement, elle laissait découvrir un *free land* associé à une opportunité pour la mobilité sociale. Deuxièmement, la bataille pour la survie à cet endroit entraînait un retour à des

---

<sup>32</sup> David J. Weber et Jane M. Raush, dir., *Where Cultures meet Frontiers in Latin American History*, Wilmington, A Scholarly Ressources Inc. Imprints, 1994, p. XVI.

conditions de vie plus primitives et, par le fait même, rafraîchissait le tissu social en créant une nouvelle dynamique d'entraide et de collectivité. Troisièmement, elle était également vue par les nouveaux arrivants américains comme une terre d'accueil où la conscience nationale, l'optimisme et l'esprit d'initiative étaient favorisés<sup>33</sup>. Enfin, selon les conclusions de Turner, c'était la frontière, davantage que la tradition germanique, qui était le vrai germe de l'identité américaine<sup>34</sup>.

Par la suite, Herbert Eugène Bolton fut en quelque sorte le porte-parole de Frédéric Jackson Turner en reprenant son concept de frontière pour l'appliquer à l'Amérique espagnole. Il devint, pendant ses années les plus prolifiques, le fondateur de l'école de la frontière<sup>35</sup>. Toutefois, l'approche utilisée par Bolton tend à démontrer qu'il était davantage intéressé par l'impact des Espagnols sur la frontière que par l'influence de celle-ci sur le conquérant hispanique<sup>36</sup>.

Par contre, les publications scientifiques des dernières décennies ont réutilisé le concept de frontière tout en conservant son caractère heuristique<sup>37</sup>. Pour le cas qui nous concerne, il fallut relativiser la notion de frontière telle qu'énoncée par Turner et l'adapter à la zone d'interaction latino-américaine. Étant donné qu'un plus grand nombre de peuples vivaient à cet endroit, les résistances à l'arrivée des Européens furent plus nombreuses et la dynamique de cette frontière prit une tournure différente que celle que vécut le cas américain<sup>38</sup>. En effet, le *free land* dont parlait Turner n'était libre que dans le cas où on ignorait les minorités qui y résidaient. D'ailleurs comme

---

<sup>33</sup> Ibid., p. XVI

<sup>34</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del espacio en territorios de frontera. Buenos Aires, 1700-1760*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Cádiz, 2003, p. 33.

<sup>35</sup> David J. Weber, «Turner, los Boltonianos y las tierras de frontera», dans Francisco de Solano et Salvador Bernabéu, *Estudios (Nuevos y Viejos)...*, p. 63 et 64.

<sup>36</sup> Ibid., p. 65.

<sup>37</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del espacio en territorios de frontera. Buenos Aires, 1700-1760*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Cádiz, 2003, Beatriz Vitar, «Las fronteras « bárbaras » en los Virreinos de Nueva España y Perú», *Revista de Indias*, vol. 54, no 203, (janvier-avril 1995), David J. Weber et Jane M. Raush, dir., *Where Cultures meet Frontiers in Latin American History*, Wilmington, A Scholarly Resources Inc. Imprints, 1994, Francisco de Solano y Salvador Bernabéu, *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Madrid, CSIC, 1991.

<sup>38</sup> David J. Weber et Jane M. Raush, dir., *Where Culture meet...*, p. XX.

Marvin Mikesell l'a mentionné, la frontière américaine dont parle Turner en serait une d'exclusion alors que celle de l'Amérique latine en serait une d'inclusion<sup>39</sup>. En effet, les premiers protagonistes américains à pénétrer la frontière eurent tôt fait d'exclure l'Indien. En comparaison au *caudillo* latino-américain, le cow-boy états-unien est exclusivement blanc. Aussi, le *free land* évoqué par Turner apparaît pour l'Amérique latine moins important que le degré d'utilité du territoire<sup>40</sup>. L'espace géographique sous-jacent à la frontière états-unienne semblait donc peut-être plus invitant à pacifier que pouvait l'être la forêt amazonienne. Entre quantité ou qualité de la terre, il est évident que c'est la qualité qui offrait le plus d'attrait au conquérant<sup>41</sup>. Enfin, on a également reproché à Turner de trop considérer la frontière à partir d'un point de vue géographique et d'oublier les autres dimensions qui s'y rattachaient, notamment les chocs culturels qui s'y produisaient.

### 2.2.2 La théorisation du croire

Ensuite, en ce qui concerne les diverses façons de théoriser le croire, il faut noter qu'elles sont loin de prouver que la conversion religieuse pouvait être réalisée en totalité. Un incontournable sur ce terrain dans l'historiographie latino-américaine est Nathan Watchel. Ce dernier résume le phénomène de la conversion religieuse en la schématisant comme étant une juxtaposition de certaines notions empruntées aux deux systèmes religieux<sup>42</sup>. Selon cette perspective, l'évangélisation des tribus indigènes aurait conduit à un syncrétisme, c'est-à-dire à la naissance d'une nouvelle religion issue de l'amalgame des deux autres. Manuel M. Marzal ajoute qu'il n'y a

---

<sup>39</sup> Marvin Mikesell, « Comparative Studies in Frontier History », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 50, (Mars, 1960), p. 65.

<sup>40</sup> David J. Weber et Jane M. Raush, dir., *Where Culture meet...*, p. XIX.

<sup>41</sup> David J. Weber, « Turner, los Botonianos, ... », p. 69.

<sup>42</sup> Nathan Watchel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971, p. 152-158.



pas seulement eu substitution de divers éléments entre deux systèmes religieux. Sans rejeter l'idée qu'il put en avoir eu, Marzal amène l'idée d'une *crystallisation* des religions précolombiennes. Les religions andines se scellèrent d'abord à leur plus simple expression. Elles se débarrassèrent de toute liturgie ostentatoire pour ne conserver que les fondements essentiels. Ce n'est que par la suite qu'une certaine part d'addition et de synthèse pouvait être effectuée<sup>43</sup>. Selon cette approche, chaque nouvelle notion du christianisme devait être réinterprétée par la matrice culturelle indienne avant d'être admise. Serge Gruzinski peaufine, quant à lui, le concept de syncrétisme en abordant l'histoire de la conversion religieuse à partir des symboles et des représentations qui peuplent l'imaginaire et les mentalités<sup>44</sup>. Selon lui, il faudrait voir le résultat de la conversion comme une forme de métissage des croyances, qui se traduit par une substitution de divers éléments religieux entre deux cultures, et d'hybridation, qui se veut l'incorporation de nouvelles notions intégrées à une civilisation ou à un système religieux<sup>45</sup>.

L'anthropologue Nancy M. Farriss nous offre aussi une représentation du croire particulièrement poussée<sup>46</sup>. Son étude portant sur les Mayas du Yucatán est assez singulière puisqu'à cet endroit, les entreprises de conversion s'opèrent différemment. Les Espagnols délaissèrent en effet très tôt cette partie du continent, étant donné l'animosité farouche que leur réservèrent les Mayas et la quantité de ressources aurifères trop peu importante<sup>47</sup>. Par conséquent, il y eut une moins grande euphorie missionnaire. La conversion s'étendit sur une plus longue période, de sorte qu'une acculturation plus profonde fut réalisée. Par exemple, le culte des saints a été bien

---

<sup>43</sup> Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, p. 55-61.

<sup>44</sup> Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>45</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 57.

<sup>46</sup> Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 286-319.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 394-395.

repris par les populations locales, ce qui fait dire à Farriss qu'on y rencontre un syncrétisme plus marqué dans cette région<sup>48</sup>.

Pour conceptualiser le fonctionnement du croire, Farriss reprend l'approche dichotomique de Robin Horton<sup>49</sup>. Pour ce dernier, le système de croyances est constitué d'un macrocosme et d'un microcosme auxquels Nancy M. Farriss ajoute les notions de sphères privées et de sphères publiques. Cela a donc pour effet de doubler les possibilités d'expliquer l'incorporation d'éléments étrangers à un système religieux<sup>50</sup>. Par exemple, une religion qui demeure à l'état de microcosme, comme une religion indigène attachée à un groupuscule, comporte tout de même une sphère publique puisque d'autres personnes interagissent dans le phénomène du religieux, le croire étant à la fois une entreprise individuelle et collective. Sans que cette religion ne devienne codifiée ou systématisée dans un ensemble plus large, elle s'incorpore tout de même dans un certain macrocosme qui est en fait représenté par le cosmos indigène<sup>51</sup>. De plus, comme l'auteur le précise, les échanges mutuels du croire n'ont pas seulement lieu verticalement, mais également horizontalement<sup>52</sup>. D'ailleurs, pour Jean et John Comaroff, deux autres anthropologues à avoir étudié le phénomène du croire en Afrique du Sud, la conversion s'explique davantage par un «bricolage spirituel» opéré à la fois par les missionnaires et par les populations ciblées<sup>53</sup>. Bien qu'il y avait un véritable projet établi par les hommes d'Église pour convertir, une certaine adaptation, relative à l'idiosyncrasie des peuples missionnés, était quand même permise aux missionnaires. Sur

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 320-321.

<sup>49</sup> Robin Horton a étudié le croire de certaines populations sub-sahariennes et a montré que les systèmes religieux de ces peuples avaient une disposition à s'incorporer dans une sphère plus large qui incorpore le monde entier, c'est-à-dire dans un macrocosme. Voir Robin Horton, « On the Rationality of Conversion: Part One », *Africa*, vol. 45, (1975), p. 219-235.

<sup>50</sup> Nancy M. Farriss, *Maya Society under...*, p. 295-299.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>53</sup> Jean et John L. Comaroff, *Or Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1., Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 250.

ce point, ces théories anthropologiques rejoignent la vision de Gruzinski. L'idée d'un brassage qui n'eut pas lieu qu'à sens unique permet d'offrir un point de départ pour une recherche moins rigide et plus neutre. Sans avancer que les missionnaires se sont ensauvagés, on peut reconnaître que leurs mentalités ainsi que leur façon de percevoir l'Indien ont été touchés par l'expérience évangélisatrice réalisée tant à Maynas qu'ailleurs.

Ainsi, on peut dire que le phénomène du croire se révèle profondément culturel. Il est non seulement profondément ancré dans l'individu, mais aussi dans la société. Le croire étant un système constitué de plusieurs éléments, il devient ainsi difficile d'imaginer qu'il ait pu être manipulé aussi facilement que bon nombre d'écrits de missionnaires ait tenté de nous le faire croire. Il est par conséquent autorisé à penser que les indigènes ne furent pas que des acteurs passifs et qu'ils répondirent aux gestes des hommes d'Église qui tentaient de les évangéliser. Il faudrait, en ce sens, envisager le fait que ces populations aient pu résister activement aux missionnaires espagnols, ce qui expliquerait l'attitude ambivalente des clercs à l'égard des moyens à employer pour justifier la conversion.

### **2.2.3 Les couches subalternes**

Dans la lignée des *subaltern studies* instaurées par l'historien Ranajit Guha dans les années 1980, il y aurait tôt lieu de repenser l'histoire de la conversion chrétienne communément admise et tenté d'offrir une perspective venant davantage du bas. Plutôt que de percevoir la question de la conversion religieuse comme une lutte entre chrétiens et non chrétiens, il faudrait, à l'instar de J. Jorge Klor de Alva, l'envisager davantage selon une perspective qui se situerait entre conflits et

accommodations<sup>54</sup>. Cette pensée rejoint directement celle de Steve J. Stern qui insiste particulièrement sur le fait que les Indiens étaient loin d'être des acteurs passifs et qu'ils utilisaient même les cours de justice espagnoles à leurs propres fins, par exemple pour dénoncer les injustices, les abus ou les conflits internes<sup>55</sup>. D'ailleurs, chaque diocèse possédait un tribunal ecclésiastique qui pouvait en appeler au tribunal de l'archidiocèse de Lima. Aussi, chaque province était dotée d'un *Protector de los naturales* qui avait pour but de défendre les droits des Indiens au point de vue légal et juridique<sup>56</sup>. C'est donc dire que les Indigènes pouvaient s'accommoder de certaines institutions espagnoles dans la mesure où ils pouvaient en tirer des bénéfices. Également, ils pouvaient répliquer à l'offensive missionnaire de manière active ou passive. Par exemple, dans l'un de ses écrits, le Jésuite Jean Magnin nous avoue que les *Jíbaros* se suicident au lieu de suivre les missionnaires dans les missions : « [...] leur fureur se portant à une telle extrémité, qu'un de ces Indiens, plutôt que de se rendre à un Espagnol, étranglra sa femme et ses enfants, et s'étranglra ensuite lui-même [...] »<sup>57</sup>.

En considérant la conversion comme une tentative d'acculturation des peuples missionnés, en ce sens où les missions religieuses s'avéraient un instrument pour adapter les Indiens à la culture hispanique, quels sont les éléments nouveaux de l'enseignement missionnaire auxquels les sociétés indigènes de l'Amazonie ont adhéré et quels ont été les moyens de résistance qu'utilisèrent ces populations face à la sédentarisation et à l'hispanisation forcées que la structure des missions

---

<sup>54</sup> J. Jorge Klor de Alva, « Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain : Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity », dans Geoge A. Collier *et al.*, dir., *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthopology and History*, New York, Academic Press, 1982, p. 345-366.

<sup>55</sup> Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest (Huamanga to 1640)*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993 [1982], p.119.

<sup>56</sup> Nicholas Griffiths, *The Cross and...*, p. 190.

<sup>57</sup> Par souci d'authenticité, tous les extraits des sources, tant espagnols que français, seront retranscrits intégralement dans leur langue sous laquelle elles me sont accessibles avec leurs coquilles typographiques. Voir, Jean Magnin, « Description de la Province et des missions de Maynas au Royaume de Quito par le R.P. Magnin » dans Thomas Henkel *et al.*, dir., *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Grolley, Éditions de l'Hébe, 1993 [1740], p. 135.

religieuses tentait de leur imposer? Il ne s'agit pas ici de savoir s'il faut aborder la conversion à partir d'une approche intellectuelle, c'est-à-dire comme un combat mortel entre deux systèmes religieux et deux manières de penser. Il n'est pas non plus question de la prendre à partir du point de vue du vainqueur ou même de celui du vaincu. Comme le mentionne Gruzinski, une version hispanophile de la conversion autant qu'une version indianophile serait réductrice<sup>58</sup>. Il faudrait donc l'appréhender davantage à partir d'une vision ethnohistorique où les principales altérations ne touchèrent pas seulement les Indiens. C'est aussi la religion et les mentalités des Européens qui furent touchés.

Le regard porté par les Jésuites sur l'autre et sur son système de valeurs religieuses explique directement ce constat. Par exemple, dans sa chronique, le Père jésuite Pablo Maroni, qui a missionné à Maynas, exprime bien le point de vue habituel des Jésuites en affirmant que les *héchicheros* (sorciers) étaient couramment accusés de sympathiser avec le démon<sup>59</sup>. Sur ce point, Sabine MacCormack a d'ailleurs bien montré le rôle que joua le diabolique dans l'interprétation des religions andines<sup>60</sup>. Selon elle, la perception qu'on a de l'autre interagit toujours avec un référentiel de valeurs où l'imaginaire a une place bien influente. À cette époque, la foi chrétienne imprégnait et informait totalement l'analyse intellectuelle de même que la construction mentale et imaginaire des Européens<sup>61</sup>. Ceux-ci devaient composer avec des processus de formation de leur imaginaire à la fois volontaires et involontaires<sup>62</sup>. Comme le démontra William A. Christian Junior, qui a étudié le christianisme dans les campagnes de la péninsule ibérique, la religion était à cette époque loin d'être pure et plusieurs saints étaient reconnus pour leur spécialisation dans plusieurs

---

<sup>58</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse...*, p. 66.

<sup>59</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, Iquitos, CETA, 1988 [1738], p. 170.

<sup>60</sup> Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 225-240.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 25.

domaines<sup>63</sup>. Donc même dans les campagnes ibériques, où un encadrement ecclésiastique existait depuis longtemps, on voit que les mentalités étaient conditionnées par des croyances souvent attachées aux peurs. D'ailleurs, Inga Clendinnen, qui étudia les mission franciscaines du Yucatán, remet tout dans le contexte de la Réforme catholique en affirmant qu'en « [...] 1571, the Europe of the Counter-Reformation was itself enough of a frontier to compel an activist spirit<sup>64</sup> ». Kenneth Mills poursuit dans le même en intégrant tout le labeur lié à la conversion à l'esprit tridentin de l'Église catholique. En effet, dans une Europe des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, remplie de sorciers et de superstitions, les purges énergiques contre les religions andines étaient avant toutes choses perpétrées « [...] in the interest of religious purity and public safety<sup>65</sup> ». Les Européens ont non seulement amené leur manière de penser et leur religion en Amérique, ils ont aussi importé leurs peurs.

La peur orientait-elle les gestes des Espagnols et permet-elle d'expliquer l'ambivalence (douceur ou dureté) des moyens mis en œuvre pour convertir? Jean Magnin explique que les missionnaires devaient maintenant recommencer une bonne partie du travail d'évangélisation fait par le premier Gouverneur Don Diego de la Vaca qui « [...] baptisait, avec l'aide de séculiers souvent soldats, tout le monde qui s'y prêtait<sup>66</sup> ». La conversion était-elle réalisée en profondeur ou seulement en surface en ne touchant que quelques éléments de religiosité? Les missions jésuites de Maynas représentent un cas fort intéressant pour étudier la conversion et l'acculturation qui étaient liées au projet religieux. Un tel exemple peut nous offrir de nouvelles avenues en permettant d'expliquer plus adéquatement comment l'endoctrinement catholique fut perçu et reçu par les

---

<sup>63</sup> William A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 42.

<sup>64</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 109.

<sup>65</sup> Kenneth Mills, *Idolatries and its...*, p. 127

<sup>66</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 158.

autochtones. Le XVIII<sup>e</sup> siècle s'avère également une période intéressante puisque s'y trouvent les dernières missions religieuses de l'Amérique coloniale. Ces entreprises tardives sont situées dans les territoires non domestiqués, c'est-à-dire à la frontière.

### 3 Sources

Les sources dont je dispose pour tenter de répondre à ma problématique d'analyse ont été, pour la plupart, écrites par les Jésuites. Parmi ceux-ci, on retrouve le récit du Père Pablo Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*<sup>67</sup> qui fut rédigé entre 1730 et 1738. Ce texte se veut une histoire descriptive de la région de Maynas et de l'activité missionnaire et fut publié en 1988 par le CETA. Dans son apologie, l'auteur s'appuie sur plusieurs données relatées par d'autres Jésuites l'ayant précédé dans la région, tels que le prolifique Samuel Fritz ou le martyr Enrique Ríchter. On y trouve d'ailleurs un journal rédigé par le Père Fritz relatant l'évolution des diverses altercations avec le voisin lusitanien au tournant du siècle<sup>68</sup>. Toujours à la suite de la publication du texte de Maroni, on trouve également deux autres sources, dont deux écrits de Andrés de Zárate. Il s'agit d'une relation des principaux événements des missions de Maynas de 1725 à 1735<sup>69</sup> et d'un *Informe* écrit pour les Supérieurs de la Compagnie en 1739<sup>70</sup>. En effet, de 1735 à 1738, le Père Zárate fut Visiteur général pour le compte des Jésuites et Vice provincial de la province de Quito. Ensuite, toujours dans la même publication du CETA, contenant l'ouvrage de Maroni, on retrouve,

<sup>67</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 11.

<sup>68</sup> Samuel Fritz, «Diario del P. Samuel, en que se refiere lo sucedido en esta misio desde el año de 1697 hasta el año de 1723» [1723], dans Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 341-366.

<sup>69</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission apostólica que tiene á su cargo la provincial de Quito, de la compañía de Jesús, en el gran río Marañón, en que se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735 » [1735], dans Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 395-424.

<sup>70</sup> Andrés de Zárate, « Informe que haze á Su Majestad el Padre Andrés de Zárate, de la Compañía de Jesús, Visitador y Viceprovincial que acava de ser de la provincia de Quito, en el Reyno de el Perú, y de sus Misiones del río Napo y del Marañón » [1739], dans Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 425-461.

en suivi des textes de Zárate, le récit du Père Jean Magnin<sup>71</sup>. Il fut chargé de mission à Maynas de 1736 à 1746<sup>72</sup>. L'ouvrage contenant ses récits fut écrit en 1747 alors qu'il occupait la Chaire de droit canon à l'Université de Quito, un poste qu'il s'était vu attribué dès 1746<sup>73</sup>. Toutefois, la source espagnole comprise dans la publication du CETA de 1988 n'est pas complète. Elle ne contient que la première partie, *Breve descripción de la Provincia de Quito*. Ce n'est qu'après la publication qu'on s'aperçut de la découverte d'une édition française comprenant la deuxième partie de l'ouvrage. Cette partie intitulée *État moral des missions* se voulait davantage une description de l'activité missionnaire qu'un portrait de l'environnement. Elle ne fut accessible qu'en 1986, lorsque Marie-Josée Pillon précisa, dans sa thèse de doctorat portant sur le voyage de Charles de La Condamine en Amazonie, que la Bibliothèque Nationale de Paris possédait une traduction française des écrits du Père Magnin<sup>74</sup>. En effet, le Père Magnin, amoureux de sciences, notamment de géographie et d'astronomie, rencontra le savant français La Condamine en 1743; à qui il envoya par la suite son manuscrit muni d'un traité d'astronomie et d'une carte géographique. La traduction française de ce document, qui nous servira de source, a été publiée par Thomas Henkel et d'autres collaborateurs sous le titre *Chronique d'un chasseur d'âmes*<sup>75</sup>. Bien que le manuscrit français sera ensuite traduit en espagnol sous la direction de Julián G. Bravo et Octavio Latorre en 1998<sup>76</sup>, c'est la version française qui sera retenue aux fins d'analyse, étant donné qu'elle est, par son édition, plus près du manuscrit de Madrid. Même si la découverte remonte à près de vingt ans et qu'il faut

---

<sup>71</sup> Jean Magnin, « Breve descripción de la Provincia de Quito, en la America meridional, y de sus Misiones de sucumbios de Religiosos de S. Francisco, y de Maynas de PP. de la Compañía de Jesús a las orillas del gran Río Manrañón, hecha para el Mapa que se hizo el año de 1740, por el P. Juan Magnin, de dicha Compañía, misionero en dichas Misiones por J. Magnin » dans Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 463-492.

<sup>72</sup> Thomas Henkel *et al.*, dir., *Chronique d'un chasseur d'âmes*. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle, Grolley, Éditions de l'Hèbe, 1993, [1740], p. 16.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>76</sup> Jean Magnin, *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*, dans Julián G. Bravo et Octavio Latorre, dir., (traduction espagnole de Juan I. Espinosa Pólit), Quito, Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit : SEIHGE, 1998 [1740].



relativiser l'apport de cette contribution, il me sera ainsi possible d'étudier une source qui n'est que rarement mentionnée dans les études qui portent sur Maynas. En effet, les ouvrages rapportant les mots du Père Magnin sont toujours issus de l'édition espagnole de Madrid, c'est-à-dire celle qui est incomplète et qui se trouve à la suite du texte du Père Maroni.

J'ai également à ma disposition la chronique du Jésuite Manuel Uriarte<sup>77</sup>. Ce missionnaire a oeuvré dans les missions de Maynas de 1750 à 1768. Même si sa chronique ne fut rédigée qu'en 1773 à Ravenne, lorsque les Jésuites furent en exil, elle est intéressante puisqu'elle peut nous offrir un regard sur les dernières années de l'ordre à Maynas<sup>78</sup>. Le Père Uriarte lutta le restant de sa vie pour la réhabilitation des Jésuites. Ses écrits sont donc issus d'un exercice de mémoire racontant les moments édifiants que connurent les Jésuites en Amazonie.

Les écrits de ces prêtres jésuites seront considérés comme un tout puisqu'ils permettent de couvrir l'ensemble de la périodisation relative à ce mémoire, c'est-à-dire le XVIII<sup>e</sup> siècle. De plus, la variété des écrits (récits, journaux ou rapports) permet d'amorcer une exploration plus directe de la personnalité des religieux. Les Jésuites ont énormément écrit, que ce soit pour renseigner leurs supérieurs que pour convaincre d'autres gens d'appuyer les missions, et ce, tant financièrement que par le recrutement de d'autres clercs. Ce nombre élevé d'écrits a permis une interprétation plus personnelle de l'état des missions par les Jésuites. Une version certainement plus au diapason du réel état des missions que celui que l'on pouvait obtenir lorsqu'on demandait une requête officielle par exemple<sup>79</sup>.

À ces sources s'ajouteront les textes tirés des archives des colonies espagnoles afin d'étoffer davantage, de confirmer ou d'infirmer les dires de nos Jésuites. On pourra de cette façon

---

<sup>77</sup> Manuel J. Uriarte *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos, CETA, 1986 [1773].

<sup>78</sup> Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, « *Políticas y métodos...* », p. 85.

<sup>79</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon Perspective*, Thèse de Ph. D. (Anthropologie), The City University of New York, 1982, p. 40.

observer, à partir des plus simples faits et gestes jusqu'aux réactions et appréhensions des missionnaires travaillant sur le terrain, si les mêmes phénomènes étaient partagés par les autres membres de la hiérarchie de la Compagnie. Il sera ainsi possible de figurer jusqu'à quel niveau certaines requêtes pouvaient être entendues. En effet, les Archives des Indiens à Séville ont conservé plusieurs lettres et correspondances concernant le gouvernement de Quito et les missions de Maynas. Elles témoignent des échanges que nourrissaient entre elles les différentes institutions qu'étaient l'*Audiencia* de Quito, le Conseil royal des Indiens, et la Compagnie des Jésus. La réalité de la société coloniale était complexe et plusieurs instances fonctionnaient conjointement dans un même ensemble. L'octroi ou non de missionnaires dans diverses régions étaient le résultat de plusieurs tractations et ententes entre laïcs et hommes d'Église et entre les administrations coloniales et métropolitaines<sup>80</sup>. Donc, parmi ces écrits, nous porterons une attention particulière aux demandes des *Procuradores* jésuites de la province de Quito et aux réponses données par Madrid et par son organe, le *Consejo de las Indias*, à ces requêtes. Un extrait du rapport remis par le seul clerc séculier à avoir visité les missions de Maynas au XVIII<sup>e</sup> siècle Don Diego De Riofrio sera aussi pris en compte, car les missions ne relevaient pas uniquement des Jésuites. Dans ce cas-ci, l'archevêché de Quito pouvait envoyer des visiteurs pour vérifier le travail des Jésuites ou pour simplement corroborer ou non les dires de leurs détracteurs.

De plus, on sait qu'à partir de Philippe V, premier roi Bourbon espagnol, l'intérêt porté au maintien des missions jésuites aux frontières des colonies espagnoles, ira en grandissant au cours du siècle comme nous le témoigne un *Informe* de Don Joseph de la Quintana, secrétaire de Sa Majesté, qui convoque les Pères *Procuradores* des différentes provinces jésuites afin de leur faire part des

---

<sup>80</sup> Les missions étaient non autonomes, car elles dépendaient du Roi par l'intermédiaire du Gouverneur. Le Provincial jésuite devait ensuite composer avec les évêques influents des provinces ecclésiastiques voisines. Voir Marian Skrzypek «Les discussions autour de la «République des Guraranis» dans les Lumières françaises», dans Manfred Tietz, dir., *Los Jesuitas españoles...*, p. 597.

volontés du *Consejo de las Indias*<sup>81</sup>. Les missions devinrent donc pour la Couronne espagnole un précieux instrument de fortification des frontières de l'empire, tant pour les régions septentrionales du Vice royaume du Mexique que pour celles plus méridionales et limitrophes aux colonies portugaises, comme celles des rivières Salado<sup>82</sup>. Cependant, il semble que pour les missions jésuites de Maynas, l'intérêt de Madrid ait été secondaire.

Finalement, les missions de Maynas seront considérées comme un instrument de colonisation qui n'envisageait pas exclusivement une conversion religieuse. En effet, la conversion, en plus de signifier le fait de passer d'une croyance considérée comme fausse à la vérité présumée, implique également un changement, une transformation, un retour à une meilleure conduite. Le projet des missionnaires allait donc plus loin qu'une simple conversion religieuse, c'était tout le mode de vie et la culture européenne qu'il fallait faire adopter aux populations conquises.

#### 4 Méthode

Du point de vue de la méthode, je vais procéder à une analyse des sources afin de voir le rôle, autre que religieux, que les missions jésuites pouvaient jouer. Je dépouillerai ensuite les divers récits préalablement énumérés afin de rendre compte de l'état des missions, de l'avancée de la foi et des réponses venant des Indiens. Malgré le fait que le discours des Européens ait particulièrement été teinté d'ethnocentrisme, je crois qu'il est possible d'aborder les écrits à contre-courant. Cette façon de faire me permettra de demeurer centré en séparant la censure du dit exprimé dans les commentaires jésuites. Cela me rapprochera davantage du portrait des missions de Maynas à cette

---

<sup>81</sup> Archivo General de Indias 158 [AGI], *Informe de Don Joseph de la Quintana sobre las disposiciones par contener las entradas de Portugueses*, 1743.

<sup>82</sup> Albert Savador Bernabéu, «La frontera californica... », p. 98 et Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 13.

époque et de la réalité que partageaient Espagnols et Indiens dans ces missions. C'est d'ailleurs le terme « Indien » plutôt qu'« Amérindien » qui sera retenu dans ce mémoire pour parler des premières sociétés américaines. Cette expression est selon nous plus près de la réalité. En effet, bien que le terme « *Indio* » ait été abordé avec péjoration par le conquérant espagnol, il fut très tôt repris par les Indiens lors de luttes contestataires. Notamment lorsque le soulèvement de Juan Santos Atahualpa se produisit en 1742<sup>83</sup>, les protagonistes de ce mouvement militaire et messianique avaient déjà fait du terme péjoratif « *Indio* », une expression qui leur était favorable. En se désignant par un mot ayant une connotation négative, les Indiens procédaient à un transfert du négatif vers une autre cible. L'idée de mal serait désormais représentée par le conquérant espagnol dans le discours indien. Il faut par conséquent interpréter cette appropriation comme une réponse venant des Indiens et c'est pourquoi nous allons utiliser le terme « Indien » afin de désigner les premiers habitants américains. Donc, dans la mesure où les Indiens n'étaient pas que des acteurs passifs, je vais tenter d'offrir une perspective pouvant considérer davantage la réalité des couches subalternes sans pour autant mettre de côté le rôle du conquérant espagnol.

Une autre approche qui me sera utile pour traiter mon sujet et offrir un angle tenant davantage compte de la perspective du bas sera inspirée des études de genre. Ces études ont émergé des travaux relatifs à l'histoire des femmes. En effet, dans les années 1970, on vit apparaître un mouvement des femmes qui affecta profondément le monde académique et qui donna naissance à une historiographie féministe<sup>84</sup>. Ce type d'approche avait tendance à aborder l'histoire des femmes à partir d'un point de vue marxiste. Selon cette interprétation, les femmes étaient perçues à travers les temps comme des actrices trop souvent passives d'une oppression faite par les hommes n'ayant préséance que dans les cadres de la sphère privée.

---

<sup>83</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia: Siglos XVI-XVIII*, Quito, Abya-Yala, 1993, p. 237.

<sup>84</sup> Sherry B. Ortner, « Theory in Anthropology since the sixties » dans Nicholas B. Dirks *et al.*, dir., *Culture, Power, History*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 382.

Or, notamment avec les travaux de Joan Wallach Scott, l'histoire des femmes dans les années 1980 a été réévaluée en terme de rapport de pouvoir entre les genres<sup>85</sup>. Dans la décennie suivante, les *gender studies* ont peu à peu conduit à un nouveau champ d'études. L'histoire de genre ne signifiait plus seulement l'étude des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. Elle investissait désormais les rapports de force qui existaient au sein de chaque genre. Ainsi, les études sur la masculinité analysent comment les rapports entre hommes s'organisent dans la société. Dans le cas qui nous concerne, nous étudierons les rapports de force qui sévissaient dans les missions, c'est-à-dire entre les prêtres jésuites et les Indiens. Par exemple, un Indien *mitayo*<sup>86</sup> qui se trouvait face à un prêtre missionnaire, pouvait sortir de sa condition de dominé puisque devant les autres membres de sa société, sa situation changeait. Ainsi, lorsqu'un Indien retrouvait les membres de sa famille, il reprenait son rôle de père. Donc, pour reprendre Foucault, les relations de pouvoir ne sont pas seulement fixées dans un cadre juridique. Plutôt que d'exercer seulement une fonction négative de limiter ou réprimer, le pouvoir s'avère aussi quelque chose d'incitatif et de productif<sup>87</sup>. Alors, en considérant les thèses de Foucault et celle de l'hégémonie de Gramsci, il faudrait partir du postulat que pouvoir et résistance vont de pair et qu'ils se reproduisent mutuellement<sup>88</sup>. Une idée qui s'inscrit directement dans les travaux des historiens des *subaltern studies* Stern et Guha mentionnés précédemment. Le genre n'est donc pas seulement une forme de différence morphologique, mais également une forme de pouvoir, surtout quand il est intégré avec les notions d'âge, de race et de classe au sein d'un même genre<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

<sup>86</sup> Un *mitayo* est un homme qui est soumis à la *mita*. La *mita* étant une rotation de travail incaïque que les Espagnols reprisent. Le *mitayo* devait s'acquitter de corvées.

<sup>87</sup> Nicholas B. Dirks *et al.*, dir., *Power, Culture, History...*, p. 8.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 33.

Avant de commencer, voici donc les diverses hypothèses qui fondent mon interrogation et auxquelles je tenterai de répondre au cours de ce mémoire. Tout d'abord, on sait que les missions religieuses avaient pour objectif principal l'instruction de la foi, mais est-il possible d'attribuer d'autres rôles aux missions? Par exemple, comme Maynas ne fut pas un succès de christianisation, quels étaient donc les buts officieux poursuivis par l'État dans le maintien de ces missions religieuses? Par quels moyens pouvons-nous expliquer que les missions jésuites de Maynas connurent un tel insuccès? Était-ce dû au déterminisme géographique, autrement dit, que Maynas était situé dans une zone frontalière des plus hostiles? Ensuite, avec plus de deux cents ans de tentatives plus ou moins fructueuses d'évangélisation, est-il possible qu'un certain désarroi de même qu'une certaine frustration puissent s'être emparés des missionnaires, de sorte que l'entreprise d'amour se transforma progressivement et parallèlement en entreprise de punition? Cela m'amène directement à une autre hypothèse : plus la coercition fut forte et restreinte sur une courte période de temps, plus les réponses et les répliques des missionnés furent nombreuses et inversement. Pour terminer, l'arrivée des Bourbons sur le trône espagnol et le déclenchement de nombreuses réformes des politiques administratives eurent-elles un impact néfaste sur la pérennité des missions de Maynas? Voici donc en définitive, les diverses hypothèses autour desquelles s'articulera ce mémoire.

## II – Le frontiérisme de Maynas

Après une brève mise en contexte, il sera question dans ce chapitre de décrire les différents types de frontières rencontrés à Maynas. Tout au long de leur existence, les missions jésuites de Maynas s'avèrent des frontières à plusieurs niveaux. Tout d'abord, nous pouvons penser que Maynas représentait une barrière physique étant donné qu'elle était située en Haute Amazonie. Aussi, elle était une frontière politique tant d'un point de vue laïc, puisqu'elle jouait un rôle de tampon entre les deux belligérants de la péninsule ibérique, qu'à partir d'une optique religieuse, étant donné que plusieurs ordres religieux se concurrençaient dans cette région. Mis à part ces deux considérations, Maynas représentait également une frontière psychique, tant par l'étrangeté de son éloignement que par la diversité des écosystèmes couvrant la région amazonienne. De plus, Maynas se révélait aussi un réel fossé de perception, où les visions péjoratives des Espagnols et des Indiens se nourrissaient tout en se périliclitant d'eux-mêmes. Enfin, nous en profiterons également pour énoncer les différentes limites de cette tranchée creusée à partir du diptyque Espagnols-Indiens.

### 1 La découverte de la plaine amazonienne

Les explorations vers l'est de l'*Audiencia* de Quito commencèrent rapidement, soit quelques années après la conquête de Francisco Pizarro alors que le royaume du Pérou n'était même pas complètement pacifié. Dès 1536, plusieurs expéditions armées furent mises sur pied<sup>1</sup>, mais c'est finalement celle de Francisco de Orellana et du Gouverneur quiténien Gonzalo Pizarro qui conduisit à la découverte du fleuve de l'Amazone le 12 février 1542<sup>2</sup>. Mis à part s'assurer la main mise sur le territoire pour les Espagnols, le motif premier de ces entreprises était de trouver des métaux

---

<sup>1</sup> Pour de plus amples informations, voir Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 57.

<sup>2</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones en la Amazonia ecuatoriana*, 2<sup>e</sup> éd., Quito, Abya-Yala, 1999 [1985], p. 13-15.

aurifères. En effet, le mythe de l'*Eldorado* était bien ancré dans l'esprit des premiers Espagnols, de sorte qu'il devint peu à peu partie prenante du discours officiel de l'administration coloniale<sup>3</sup>. Encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, Pablo Maroni, un prêtre jésuite à avoir missionné à Maynas, écrit que dans « [...] el país de las Amazonas había minerales mucho más ricos que todos del Perú<sup>4</sup> ». On doit par contre apporter un bémol à cette affirmation, en ce sens que les Espagnols ne trouvèrent jamais les quantités d'or faramineuses projetées en Amazonie et que les richesses exploitées furent loin d'éclipser celles retrouvées au Pérou et dans son Altiplano. Cependant, la quantité du minerai présente dans cette région était assez importante pour susciter l'établissement de mines aurifères à l'orée de l'Amazonie. À preuve, la Couronne dut même ouvrir une *Caja real* dans la ville de Logroño del Oro afin de percevoir son dû, soit le cinquième de l'extraction du minerai<sup>5</sup>. (figure 1) Comme dans la plupart des autres colonies espagnoles, l'exploitation de ses ressources minières de même que le peuplement lié au développement d'un front pionnier, étaient confiés au privé<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 70.

<sup>4</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 142.

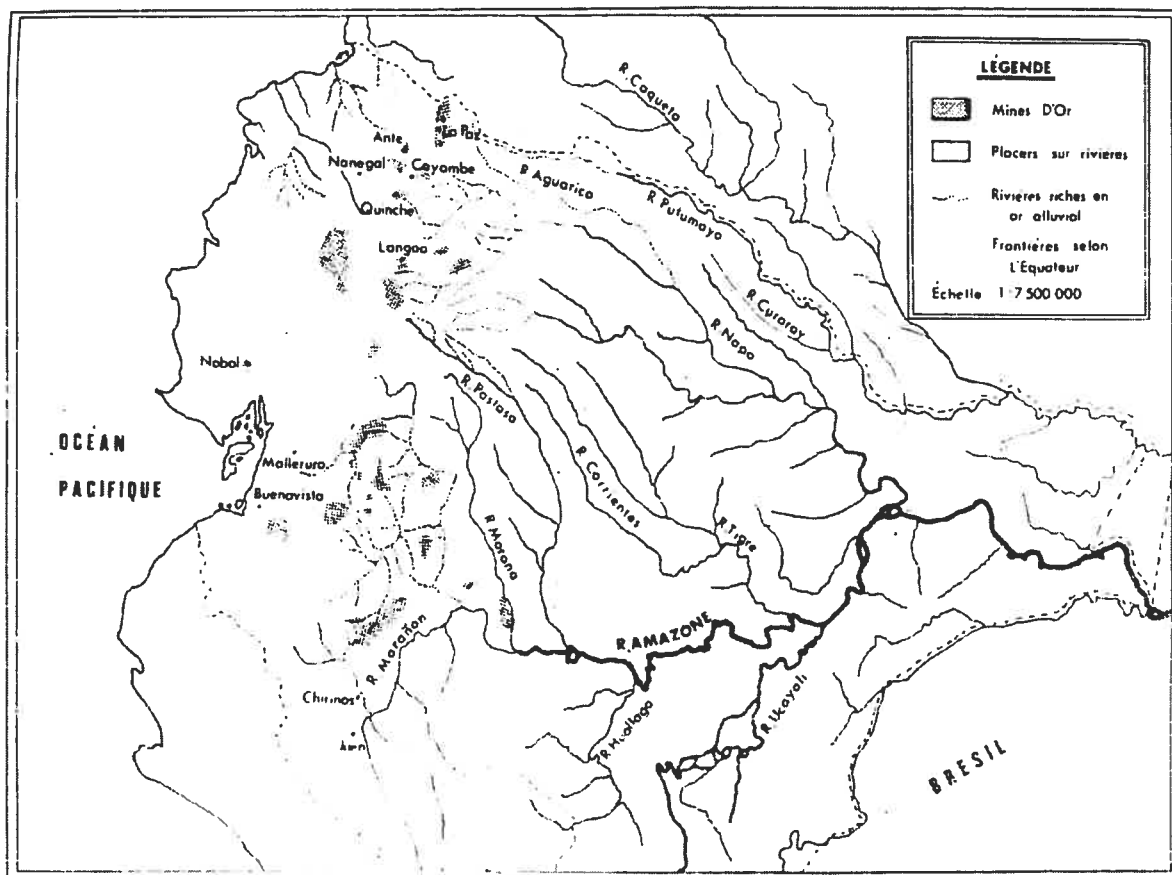
<sup>5</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 93.

<sup>6</sup> Beatriz Vitar, « Las fronteras « bárbaras »... », p. 38.



Figure 1

## Les mines aurifères en Haute Amazonie



Cette carte de l'Amazonie du Nord illustre bien les différentes ressources aurifères situées au pourtour de l'Amazonie de l'*Audiencia* de Quito. (Tirée de Jean-Claude Roux, L'Amazonie péruvienne. Un Eldorado dévoré par la forêt (1821-1910), Paris, Éditions de l'Harmattan, 1994, p. 185.)

Cette façon de faire permettait une gestion rapide du nouveau territoire tout en dégageant l'administration métropolitaine et coloniale des risques et des responsabilités liés à une telle tâche, d'autant plus que l'extraction du minerai nécessitait une main-d'œuvre nombreuse et peu coûteuse, ce qu'un arrière-pays rempli d'Indiens devait inévitablement combler. Le front pionnier créé par l'exploitation de l'or dans le piémont oriental des Andes de l'*Audiencia* de Quito, au sud de Cuenca, connut un début prospère. À titre d'exemple, en 1580, on retrouvait 22 270 indigènes dans le gouvernement de Yahuarzongo et Bracamoros assujettis au travail dans les mines ou dans les fermes<sup>7</sup>. C'est ce front pionnier qui devint progressivement la rampe de lancement pour les futures explorations vers la plaine amazonienne.

En effet, la manière la plus adéquate que trouva l'Espagne pour contrôler le territoire nouvellement conquis était de partager, entre les divers compagnons de l'expédition, le territoire et ses populations selon le système de l'*encomienda*. Cette façon de faire, basée sur la donation, avait une origine « [...] médiévale et signifiait avoir « en commende » des peuples soumis militairement<sup>8</sup> ». Les propriétaires de ces terrains étaient nommés des *encomenderos*. Ils jouissaient d'une juridiction inébranlable sur le territoire donné et, par la même occasion, sur les populations qui y résidaient. C'est donc selon un mode de vie souvent près de la servitude que les Indiens étaient obligés de travailler pour le propriétaire de l'*encomienda*. Puisque la plupart des *encomenderos* ne se préoccupaient tout simplement pas du tort infligé aux Indiens, Philippe II dut même intervenir et codifier l'entrée des colons en Amazonie.

Cette mesure avait pour but de calmer les ardeurs des plus cupides et ainsi éviter que des soulèvements comme celui des *Jibaros* en 1570 ne se reproduisent<sup>9</sup>. Les *Jibaros* furent parmi les

---

<sup>7</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 92.

<sup>8</sup> Carmen Bernand, « Impérialismes ibériques » dans Marc Ferro, dir., *Le livre noir du colonialisme, XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 145.

<sup>9</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 91.

premiers indigènes de l'Amazonie à connaître la dureté de l'exploitation faite par le système de l'*encomienda* étant donné qu'ils habitaient aux abords de la forêt amazonienne. Leur soulèvement fut donc une réponse directe à ce mode d'asservissement et fut si important que la plupart des villes minières autrefois prospères tombèrent peu à peu en décrépitude<sup>10</sup>. D'ailleurs, les communications avec ces Indiens furent rompues durant plus d'un siècle<sup>11</sup>.

Afin de répondre aux agressions commises par les soulèvements et les raids récurrents, plusieurs laïcs sollicitèrent les représentants du roi afin d'obtenir le droit de pacifier les régions frontalières et leurs arrière-pays. Ainsi, l'établissement permanent de colons dans la région de Maynas eut lieu lorsque Don Diego Vaca y Vaca fonda la ville de San Francisco de Borja en 1619<sup>12</sup>. Venant de recevoir la permission du Vice-roi du Pérou pour entrer dans cette région, il obtint par la suite le titre de Gouverneur et procéda lui aussi à la répartition du territoire nouvellement conquis entre les différentes personnes qui prirent part à l'expédition. En 1620, on comptait pas moins de 42 *encomiendas*<sup>13</sup> à Maynas, mais les mauvais traitements que firent subir les Espagnols aux Indiens entraînèrent une répétition de l'histoire et un deuxième soulèvement eut lieu. C'est ainsi qu'en 1635, les *Maynas* se révoltèrent contre le joug *encomendero*<sup>14</sup> de sorte que dix ans plus tard, il ne restait que la moitié des *encomiendas* initialement fondées. Étant donné ces insuccès répétitifs, ajoutés à la récente polémique créée par les thèses lascasiennes, la porte se trouvait maintenant grande ouverte pour une gestion du territoire confiée à des missionnaires. Ce sont les missionnaires jésuites qui se virent offrir de pacifier la région, c'est-à-dire d'amenuiser les hostilités qui y sévissaient.

---

<sup>10</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 56.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto...*, p. 18.

<sup>13</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 159.

<sup>14</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto...*, p. 29.

## 2 Les missions jésuites : une frontière ?

Les missions religieuses furent le moyen le plus adéquat que trouva l'administration coloniale pour pacifier et évangéliser les populations rébarbatives à l'enseignement de la foi. En dépit qu'en 1623, Maynas était devenue une province ecclésiastique, les inconvénients journaliers comme l'isolement ou la pauvreté, ajoutées au soulèvement de 1635, avaient découragé le clergé séculier<sup>15</sup>. Le gouverneur de Maynas Don Pedro Vaca de la Cadena, fils du premier, ainsi que le Père Visiteur Rodrigo de Figueroa décidèrent donc de faire entrer les Jésuites en 1636<sup>16</sup>.

Bien que les Jésuites étaient présents à Lima dès 1566, ils ne s'établirent à Quito qu'en 1586<sup>17</sup>. Parmi les grandes congrégations religieuses à arriver au Nouveau Monde au XVI<sup>e</sup> siècle, les Jésuites furent les derniers. Pourtant, si l'on tient compte de la fondation récente de l'ordre, l'implantation des Jésuites en Amérique fut assez rapide. Cette entrée hâtive dans l'existence de l'ordre est due au fait que les religieux surent développer une expertise dans trois grands domaines : la fondation de collèges et d'universités, l'exploitation de grandes *haciendas* et les missions évangéliques<sup>18</sup>. Leur arrivée plus tardive que celles des autres congrégations religieuses explique qu'ils héritèrent souvent pour leurs missions des territoires les plus éloignés des centres urbains. En effet, la majeure partie des autres régions avait déjà été partagée entre les autres ordres; Dominicains, Franciscains, Augustiniens et Mercédaires<sup>19</sup>. Les derniers lieux encore exclus de l'effort d'évangélisation, notamment Maynas, étaient situés en périphérie du bassin amazonien. (figure 2) Éloignées des centres urbains du pouvoir colonial, ces missions peuvent être considérées comme des frontières hostiles aux Européens.

---

<sup>15</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 117.

<sup>16</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 185.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

<sup>19</sup> Dominique Deslandres, « Le christianisme dans les Amériques », dans Jean-Marie Mayeur *et al.*, dir. *Histoire du christianisme*, Tome IX. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 630.

Figure 2

Les missions jésuites du cône sud au XVIII<sup>e</sup> siècle



Cette illustration montre bien que les missions jésuites étaient situées sur le pourtour du bassin amazonien. (Rainald Fischer, éd., *P. Martin Schmid S.J. 1694-1772, Züg, Seine Briefe und sein Wirken*, 1988, p. 79, dans Thomas Henkel *et al.*, *Chronique d'un chasseur d'âmes : un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Grolley, Édition de l'Hèbe, 1993, p. 26.)

## 2.1 Une frontière physique?

Nous sommes bien conscients que Maynas représentait une frontière physique, en ce sens que les nouveaux territoires se trouvaient en milieu inhospitalier pour le conquérant espagnol. Comme nous le témoigne Pablo Maroni, un des missionnaires à avoir travaillé dans la région, elle paraissait remplie de « [...] humedad, sabandijas como mosquitos, hormigas, grillas y cucarachas [...] »<sup>20</sup>. Comme les missions étaient infestées d'une humidité accablante, de bestioles et qu'elles étaient situées loin des grands centres du pouvoir colonial, il fallait procéder à l'établissement d'un véritable cordon de missions, fondées autour d'un centre, afin d'assurer une entreprise pour le moins viable<sup>21</sup>. Pour Maynas, le point central fut la ville de Borja qui accueillait un collège jésuite, la résidence du Supérieur et celle du Gouverneur<sup>22</sup>.

De plus, non seulement ces missions étaient-elles situées en milieu retiré des centres du pouvoir colonial, mais elles l'étaient aussi dans un endroit déjà habité. Des estimations émises par Juan de Velasco nous portent à croire que c'est près d'un million de personnes parlant 16 langues dominantes et 64 dialectes qui peuplaient le territoire de Maynas au moment de la conquête, un nombre qui en 1768 ne s'élèvera qu'à 150 000<sup>23</sup>. Étant donné que plusieurs tribus amérindiennes avaient été rebelles à l'établissement du pouvoir colonial dans les années précédentes, il faut spécifier qu'à Maynas, comparativement aux missions des Mojos en Bolivie ou à celles des Guaranies au Paraguay, chaque expédition évangélique devait être accompagnée d'une escorte

---

<sup>20</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 140.

<sup>21</sup> Le cordon de villages missionnés connaissait un centre, qui était le cœur urbain des missions et où résidait le gouvernement civil. Le centre rayonnait sur la périphérie, représentée par les prisons et les missions. Voir, Beatriz Vitar, « Las fronteras « bárbaras »... », p. 40 et David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon : native tradition, Jesuit enterprise & secular policy in Mojos, 1600-1880*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 176.

<sup>22</sup> Sandra Negro, «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto», dans Manuel Marzal et Sandra Negro, dir., *Un Reino en la frontera...*, p. 275.

<sup>23</sup> Juan de Velasco dans Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 24.

militaire<sup>24</sup>. En dépit des requêtes des Jésuites, qui demanderont d'être seuls, étant donné l'effroi causé par la vue des militaires chez les Indiens<sup>25</sup>, cette politique tiendra bon jusqu'en 1767<sup>26</sup>. De plus, il faut mentionner que les expéditions armées n'étaient pas uniquement dirigées contre les tribus amérindiennes farouches à la présence d'Européens sur leur terre, mais aussi contre les Portugais<sup>27</sup>.

## 2.2 Une frontière politique?

Les missions de Maynas représentaient également une frontière politique. En effet, le cône sud du continent américain connaissait à cette époque une présence assurée par plusieurs puissances européennes qui gravitaient autour de ses vastes étendues et lorgnaient ses ressources. La présence de Français, de Hollandais et d'Anglais augmentait la complexité du positionnement stratégique de l'Espagne et du Portugal. Un jeu d'alliance s'opérait constamment entre les différentes nations européennes et le Traité de Tordesillas était loin d'avoir préséance sur la scène du continent sud-américain. Par une bulle, le Pape Alexandre VI avait, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, confirmé le tracé d'un méridien passant à 370 lieues à l'ouest du Cap-Vert. Cette démarcation précisait que tous les territoires situés à l'est de cette ligne seraient d'obédience portugaise, afin de séparer le monde colonial entre les deux belligérants de la péninsule ibérique<sup>28</sup>. (figure 3) Pour les Portugais, le respect des limites de ce traité ne leur aurait laissé qu'une mince bande de terre correspondant à peu près aux régions côtières du Brésil. En effet, la ligne de démarcation passait par la ville de Pará pour

<sup>24</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 160.

<sup>25</sup> Samuel Fritz, « Diario del P. Samuel... », p. 341.

<sup>26</sup> En effet, l'expérience péruvienne a rapidement montré que les missions isolées de la société séculaire avaient mieux réussi que celles tentant de coexister près des grands centres coloniaux. Voir, David Block, *Mission Culture ...*, p. 175.

<sup>27</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 145.

<sup>28</sup> Carmen Bernand, « Impérialismes ibériques... », p. 137.

sortir au Sud par l'embouchure de la rivière Paranaguá<sup>29</sup>. Donc, dès le retour de l'indépendance portugaise en 1640, des affrontements constants auront lieu entre Espagnols et Portugais pour la prise de territoires dans le bassin amazonien. Cette querelle continuera d'être ravivée durant toute la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

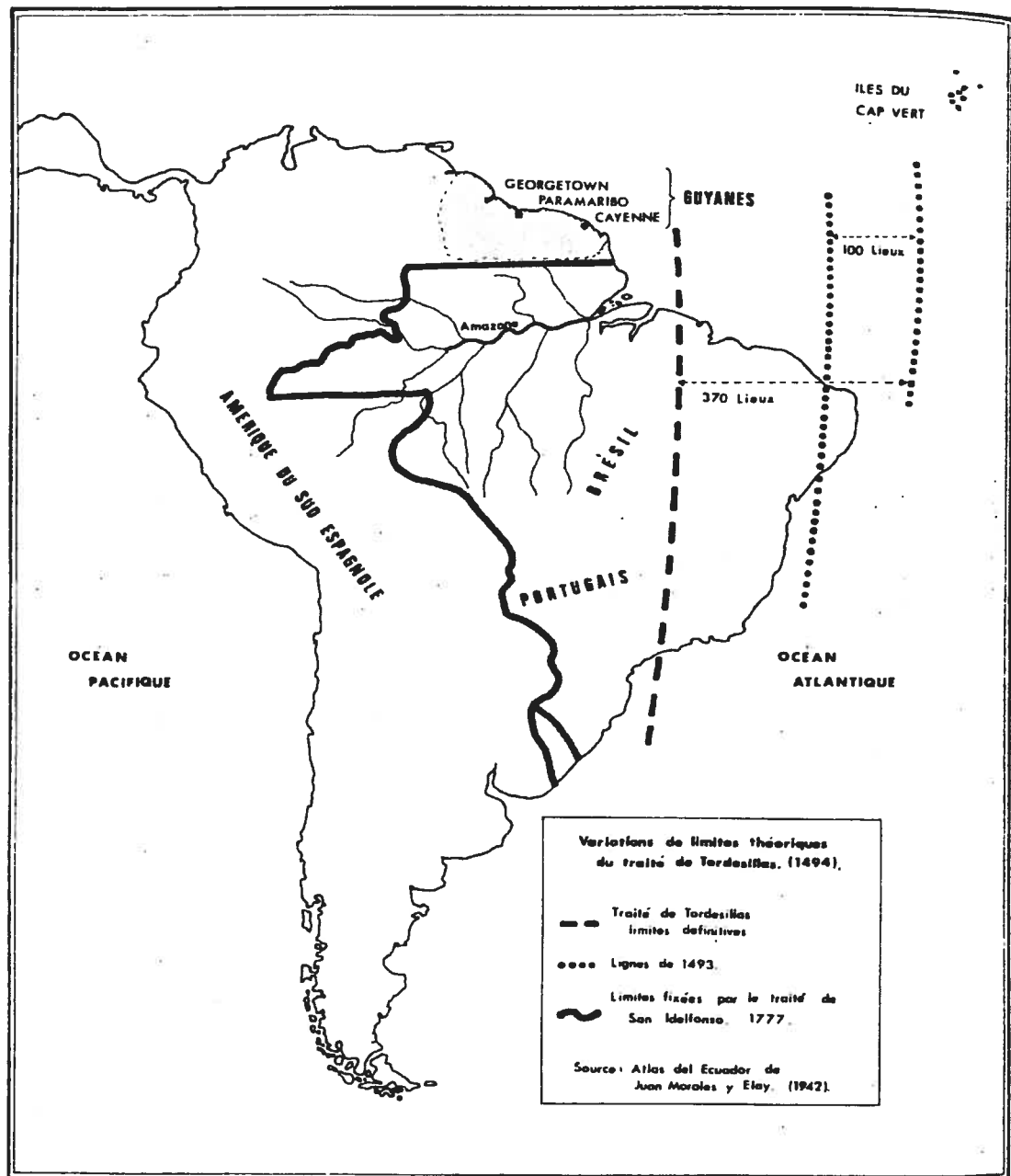
---

<sup>29</sup> AGI 158, *Informe del P. Samuel Fritz á cerca del Río Marañon, ó Amazonas*, 1721, 431r. Pour de plus amples informations, voir aussi Francisco de Solano, « Contactos hispanoportugueses en América a lo largo de la frontera brasileña (1500-1800) » dans Francisco de Solano et Salvador Bernabéu, dir, *Estudios (Nuevos y Viejos)*..., p. 190 qui précise notamment que pour le cas du Brésil, la ligne de démarcation passait par Bélem de Pará et sortait au Sud par l'embouchure de la rivière Paranaguá.



Figure 3

Les limites du Traité de Tordesillas



Le Traité de Tordesillas et le partage sud-américain entre l'Espagne et le Portugal d'après Pierre Chaunu (Tirée de Jean-Claude Roux, *L'Amazonie péruvienne...*, p. 80.)

### 2.2.1 La problématique portugaise

La présence portugaise fut un problème constant pendant toute la durée de l'activité missionnaire des Jésuites espagnols en Amazonie. En effet, en 1637, Pedro de Texeira fut nommé capitaine d'une expédition pour explorer et remonter l'Amazone au nom du Gouverneur de Pará, province de la colonie portugaise<sup>30</sup>. Les Portugais avaient besoin d'une énorme quantité de main-d'œuvre pour travailler dans les grandes plantations de monocultures<sup>31</sup>. Les maladies européennes ayant décimé une bonne partie de la population indienne de la colonie, il fallait désormais aller chercher cette main-d'œuvre de plus en plus loin, même jusqu'en Afrique. Or, la force de travail africaine coûtait très cher et était impropre au climat de l'Amazonie<sup>32</sup>. Il fallait donc, pour les Portugais, trouver une autre alternative. L'arrière-pays amazonien représentait donc une bonne occasion de profiter d'esclaves meilleur marché<sup>33</sup>. C'est ainsi qu'en 1639, Pedro de Texeira arriva à l'embouchure de la rivière Napo, la remonta et se rendit jusqu'à Quito pour faire part de sa découverte au Président de l'*Audiencia*<sup>34</sup>. L'administration coloniale espagnole chargea deux jésuites de repartir avec le capitaine portugais afin de valider ou non cette découverte et de préciser auxquels des deux peuples revenait le territoire<sup>35</sup>. Évidemment, s'appuyant sur le Traité de Tordesillas, les Jésuites clamèrent que cette partie du continent relevait de l'Espagne.

Bien que les échanges diplomatiques demeurèrent cordiaux durant le XVII<sup>e</sup> siècle entre les deux couronnes, la situation s'envenima au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les Portugais remontaient toujours plus en amont le fleuve de l'Amazone pour capturer aisément des esclaves dans les

---

<sup>30</sup> Marcel D'Ans, *L'Amazonie péruvienne...*, p. 119.

<sup>31</sup> Francisco de Solano, « Contactos hispanoportugueses... », p. 192.

<sup>32</sup> La non-connaissance des Africains envers le milieu amazonien n'aurait pu permettre une entreprise rentable. Voir Marcel D'Ans, *L'Amazonie péruvienne...*, p. 138.

<sup>33</sup> Pablo Maroni, *Noticias Auténticas del...*, p. 137.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 307.

missions jésuites<sup>36</sup>. Au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Jésuites missionnaient jusqu'aux rives de la rivière Negro qui se trouve en Amazonie centrale. Les frictions et les accrochages ne purent être évités bien longtemps et en 1691, le Père Samuel Fritz, qui missionnait dans la région, fut fait prisonnier par les Portugais<sup>37</sup>. Accusé d'être un espion travaillant pour le compte de l'Espagne, il fut détenu dans la colonie portugaise. Bien qu'il eût été relâché par la suite, cette situation fut annonciatrice d'affrontements de plus en plus nombreux et violents tout au long de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En 1709 et 1710, après de nombreux raids portugais perpétrés dans les missions jésuites espagnoles, le Gouverneur Luís de Irturbide mena une expédition militaire pour le compte des Espagnols<sup>38</sup>. Or, il échoua lamentablement et confirma le recul des Espagnols aux rives de la rivière Yavari<sup>39</sup>. Par la suite, les raids portugais dans les villages missionnés par les Jésuites eurent lieu périodiquement, laissant les missionnaires dans une fièvre constante, du moins jusqu'à la signature du Traité de Madrid de 1750 qui mit fin à la guerre entre les deux couronnes ibériques<sup>40</sup>. Fondée sur la loi *uti possidetis*, cette entente ne donnera même pas une décennie d'accalmies aux missionnaires<sup>41</sup>. En effet, en 1759, Charles III invalidera les limites relatives aux ententes de cet accord<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> Alejandro Salomon Sagastume F., «Historia de una frontera olvidada, establecimientos ingleses en Honduras » dans Francisco Solano et Salvador Bernabéu, dir., *Estudios (Nuevos y Viejos)*..., p. 198.

<sup>37</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas*..., p. 318-319.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>39</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia*..., p. 168.

<sup>40</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero*..., p. 228.

<sup>41</sup> L'*uti possidetis* était une loi internationale fondée sur les possessions territoriales. Un territoire occupé revenait directement à l'occupant. Voir Charles R. Boxer, « Missionaries, Colonists and Indians... », p. 114.

<sup>42</sup> José A. Ferrer Benimeli, « La expulsión de los jesuitas... », p. 300.

### 2.3 Une frontière missionnaire?

Maynas était en outre une frontière missionnaire si l'on tient compte des différents ordres religieux qui missionnaient dans l'arrière-pays de la province de Quito. Effectivement, les missions religieuses des Dominicains et Franciscains occupaient les zones limitrophes à celles de Maynas<sup>43</sup>. On trouvait les Dominicains à l'ouest de Maynas, dans la région de Canelos, c'est-à-dire entre le versant oriental des Andes et le début de la plaine amazonienne. Ils missionnaient entre les rives des rivières Tigre et Pastaza<sup>44</sup>. Les Franciscains, quant à eux, étaient présents au nord des missions de Maynas, entre les rivières Putumayo et Aguarico, deux affluents de l'Amazone dans la région de Succumbios<sup>45</sup> (figure 4). Ils étaient, quelque temps auparavant, entrés en compétition avec les Jésuites en explorant eux-aussi le territoire vers l'est jusqu'à l'embouchure de la rivière Negro<sup>46</sup>. Les religieux de Saint-François se trouvaient également au sud des missions de Maynas, notamment par leurs missions péruviennes du collège d'Ocopa<sup>47</sup> sur les rives de l'Ucayali, un affluent du Marañón prenant sa source des montagnes de Cuzco. Même dans son prolongement au sud-est, le territoire des missions de Maynas avait la prétention de rejoindre les missions jésuites de *Mojos* appartenant également au Pérou<sup>48</sup>. (figure 2)

---

<sup>43</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto...*, p. 18.

<sup>44</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 174.

<sup>45</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 128.

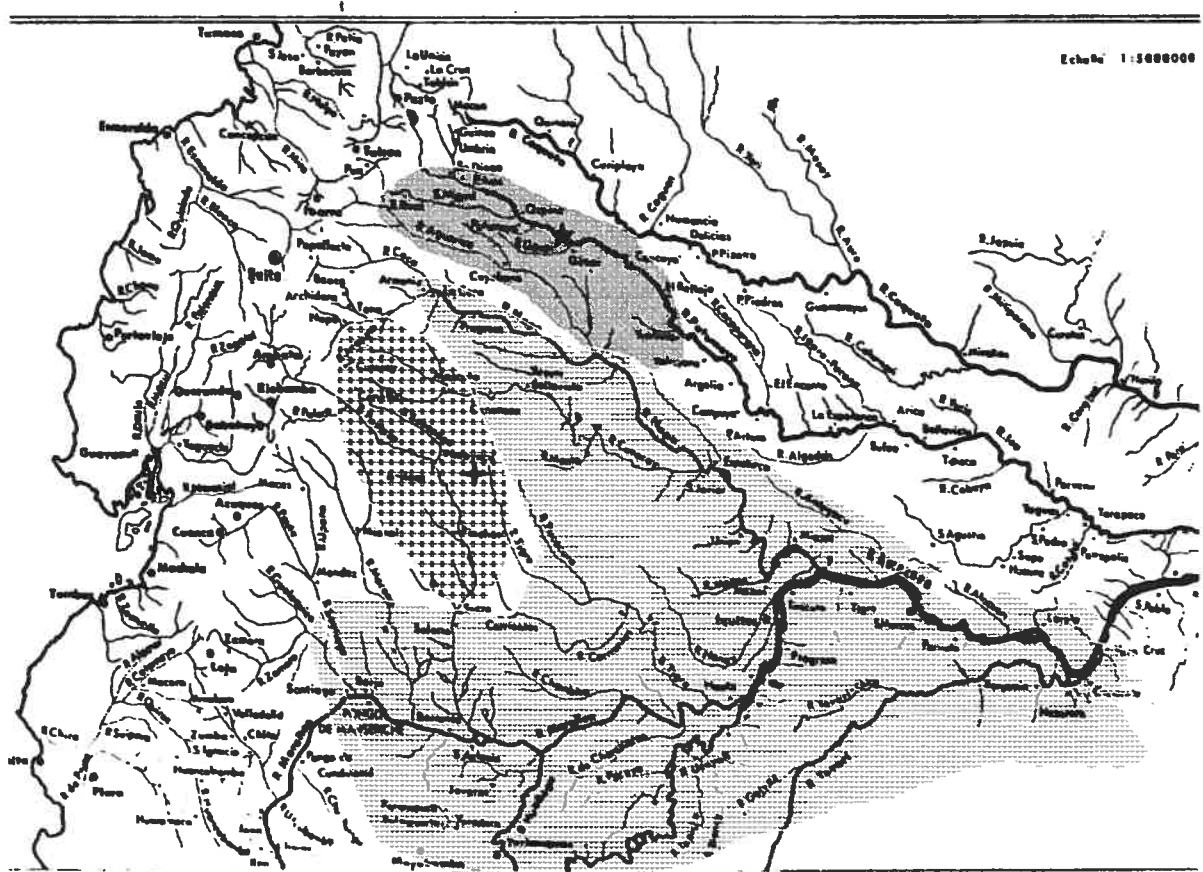
<sup>46</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto...*, p. 13.

<sup>47</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p.166.

<sup>48</sup> AGI, Quito 158. *Informe de Don Joseph de la Quintana sobre las disposiciones par contener las entradas de Portugueses*. 1743, 483 verso.

Figure 4

Les zones de partage missionnaires des ordres religieux en Haute Amazonie



Une carte de la Haute Amazonie illustrant le voisinage des différentes frontières missionnaires dans l'arrière-pays de l'*Audiencia* de Quito. La partie hachurée représente les missions jésuites de Maynas, la croix, les missions dominicaines et l'étoile, les missions franciscaines (Tirée de Jean-Claude Roux, *L'Amazonie péruvienne...*, p. 41, adaptée par Dominic Lasnier.)

C'est ce dernier point qui nous conduit à penser qu'il y avait également une certaine rivalité entre les divers ordres et les provinces ecclésiastiques de la colonie. En effet, les Dominicains allèrent protester à la *Real Audiencia* de Quito parce que les Jésuites endoctrinaient les Gayes près de Canelos, une région dominicaine<sup>49</sup>. De plus, les missions franciscaines d'Ocopa et les missions jésuites de Mojos relevaient de la Vice-royauté du Pérou. Les Jésuites de la province de Quito étaient indépendants du Pérou depuis 1616<sup>50</sup>. Quant à elle, l'*Audiencia* de Quito était une vice province indépendante depuis 1608. Il s'agissait donc pour ces deux instances d'agrandir leur territoire respectif<sup>51</sup>. De plus, à l'extrême Est, les missions jésuites avaient la prétention de s'étendre jusqu'en Amazonie centrale, c'est-à-dire jusqu'à l'embouchure de la rivière Negro. Même si les limites des missions de Maynas reculèrent en 1710 à l'embouchure de la rivière Yavarí sous la pression des Portugais<sup>52</sup>, les Jésuites revendiquaient l'évangélisation d'un territoire immense de la jungle amazonienne.

### 2.3.1 Les voies d'accès

La région couverte par les missions de Maynas était immense. Elle s'étendait de Borja jusqu'à l'embouchure de la rivière Yavarí et de la ligne équatoriale au huitième degré de latitude méridionale<sup>53</sup>. Un territoire aussi étendu connaissait plusieurs voies de pénétration qui s'avéraient difficiles à contrôler. Cependant, pour les Jésuites de l'*Audiencia* de Quito, l'entrée devait pouvoir se réaliser à partir de la capitale, en l'occurrence Quito. Il existait trois accès primordiaux pour pénétrer dans le territoire missionnaire de Maynas pour nos clercs jésuites.

---

<sup>49</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto Amazonas...*, p. 68.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>51</sup> José A. Ferrer Benimeli, « La expulsión de los jesuitas... », p. 308.

<sup>52</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 168.

<sup>53</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 118.

Si les premières expéditions avaient été dirigées à partir des régions occidentales jusqu'à la région de Maynas par l'entremise de la rivière Marañón, il devenait toutefois hasardeux et risqué de traverser le détroit de Manseriche pour arriver à la ville de Borja. C'est pourquoi les Jésuites cherchèrent graduellement d'autres issues pour accéder à l'Amazonie. L'une des voies, en partant de Quito, passait par le versant sud du mont Pichincha et entraînait dans le pays des Cofanes déjà missionné par les Dominicains. De cette façon, on pouvait rejoindre la ville d'Archidona et s'embarquer sur la rivière Napo, ce qui était le moyen le plus sécuritaire de rejoindre le Marañón<sup>54</sup>. Cependant, par cette voie, il devenait difficile et extrêmement coûteux en temps de remonter le Marañón jusqu'à Borja. En effet, un tel périple pouvait prendre jusqu'à six mois<sup>55</sup>. C'est pourquoi les Jésuites cherchèrent constamment une issue par la rivière Pastaza afin de rejoindre Baños et la ville d'Ambato pour ainsi regagner la capitale<sup>56</sup>. Cet accès aurait eu pour but d'assurer une présence plus assidue des agents de la colonie autour de Borja, en plus d'inciter un déploiement systématique des missionnaires à partir de la place forte des missions. Une façon de faire très souhaitable puisqu'un unique déploiement des ressources par la rivière Napo aurait tôt eu fait d'encercler une partie de la plaine amazonienne en laissant des poches de populations coupées de la présence missionnaire. Pourtant, cette route ne deviendra jamais névralgique<sup>57</sup>. (Figure 5)

---

<sup>54</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 113 et 227.

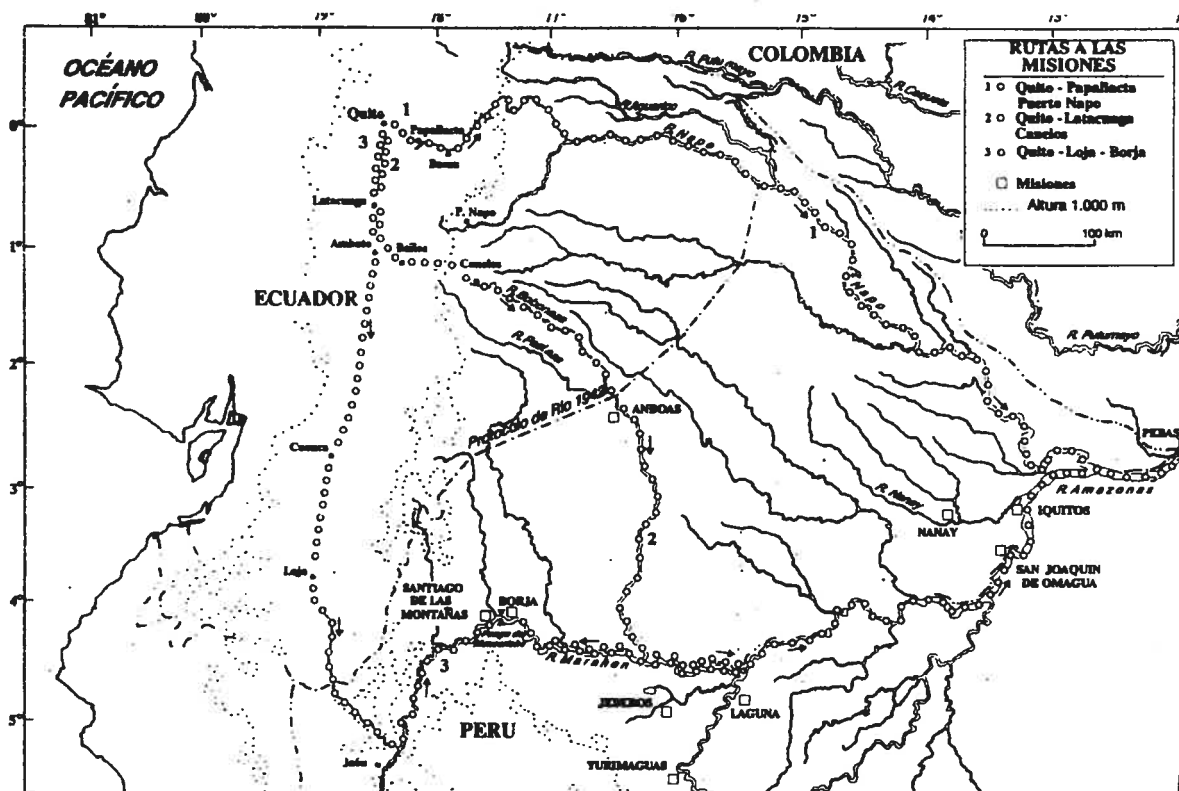
<sup>55</sup> Mary-Elizabeth Reeve, «Regional Interaction in the Western Amazon : The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years : 1538-1767», *Ethnohistory*, vol. 41, no 1, (Hiver 1994), p.127.

<sup>56</sup> Quito 158, Nieto Polo,

<sup>57</sup> Mary-Elizabeth Reeve, «Regional Interaction...», p. 134.

Figure 5

Les principales voies d'accès aux missions de Maynas



Cette carte illustre les trois principales voies d'accès. La troisième représente la voie initiale par laquelle entrèrent les premiers Espagnols et Jésuites dans la région. L'accès identifié par le numéro un se voulait le chemin le plus utilisé et le plus sécuritaire. La dernière route représente l'alternative qu'on tenta de mettre sur pied afin de rejoindre plus aisément la capitale. (María Susana Cipolletti, «Jesuitas y Tucanos en el noreste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible» dans, Manuel M. Marzal et Sandra Negro, dir., *Un reino en la frontera...*, p. 233.



## 2.4 Une frontière psychique?

L'éloignement des missions de Maynas et leur emplacement en milieu inhospitalier heurtait directement l'imaginaire et les mentalités des Européens, de sorte qu'on peut également mentionner que les missions jésuites de Maynas représentaient une frontière psychique. Comme l'écrivait Inga Clendinnen lorsqu'elle étudia les missions franciscaines du Yucatán, les villages étaient entourés de forêts sombres qui étaient étrangères à l'Européen et participaient à rendre une perception confuse de l'environnement et, par le fait même, des populations y résidant : « [...] corn plots, were scattered through the dry, dense, grey forests which hemmed the villages; and the dim paths which led to them blurred easily into bush, at least to European eyes<sup>58</sup> ». Bien évidemment, un tel environnement, si distinctif de la vie rencontrée en ville, représentait un attrait pour le recrutement de missionnaires. La mortification et la privation relatives à ces contrées devenaient des éléments justificatifs additionnels à leur présence. Par exemple, le Père Jean Baptiste Julián faisait son bréviaire en ne tentant même pas d'écarter les moucherons qui le dévoraient<sup>59</sup>. Aussi, l'isolement et la solitude s'emparaient souvent des missionnaires qui n'avaient « [...] pour compagnons que des enfants; les adultes partant très longtemps à la chasse<sup>60</sup> ». Toujours sur le même point, le Père Magnin s'interroge sur ce : « [...] que pouvait faire un missionnaire seul avec des gens qu'il n'entend pas, qui ne l'entendent point, à qui il ne peut même faire comprendre par signes ses besoins les plus nécessaires? <sup>61</sup> ». De plus, les Indiens étaient perçus comme des « *párvulos*<sup>62</sup> », c'est-à-dire comme des enfants, et la plupart d'entre eux n'avaient pas reçu le baptême, ce qui signifiait pour les hommes d'Église qu'ils étaient tous possédés du diable : « Manière d'enseigner aux Indiens

<sup>58</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests...*, p. 53.

<sup>59</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 223.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>62</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 365.

la Doctrice Chrétienne. Eglise des peuplades. Baptesme, révalidations des baptesmes anciennement administrés; les délivrer du diable [...]»<sup>63</sup>.

#### 2.4.1 Une frontière de perception?

Il faut dire que les Jésuites avaient une perception de l'autre qui, dès le départ, était biaisée tant à l'égard des Indiens qu'à la façon dont ils avaient de se percevoir. D'abord, au niveau du regard qu'ils projetaient sur eux-mêmes, les Jésuites se voyaient comme des soldats du Christ<sup>64</sup>. Le Seigneur était leur capitaine et comme des chasseurs d'âmes, ils devaient rapatrier les brebis égarées<sup>65</sup>. Cette façon de se percevoir s'explique principalement par le fait que cet ordre fut fondé durant la Réforme catholique. La Compagnie des Jésus se voulait un organe de la papauté. Elle faisait directement partie des réponses que Rome mit sur pied afin d'éviter de tomber en désuétude devant l'émergence des nouvelles confessions religieuses chrétiennes. Répartis en province, les Jésuites étaient dirigés par un général élu à vie, qui lui, était redevable à Rome. À cette époque, se mettre sous l'égide du pape était d'ailleurs un recours qui offrait une très bonne garantie de protection pour leurs missions<sup>66</sup>. Un autre trait singulier à la Compagnie était qu'elle détenait un statut structurellement ambivalent puisque « [...] les Jésuites étaient en effet des clercs réguliers dont la discipline ressortissait à la fois à celle des réguliers et à celle des séculiers<sup>67</sup> ». En ce sens, ils étaient soumis à une règle, vivaient en communauté, profitaient d'exemptions et possédaient une hiérarchie ecclésiastique indépendante particulièrement attachée au Saint-Siège. En revanche,

---

<sup>63</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 155.

<sup>64</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 479.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 388 et 398, Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 131 et André de Zárate, « Relación de la mission... », p. 416.

<sup>66</sup> John W. O'Malley, *Les premiers Jésuites, 1540-1565*. Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 420.

<sup>67</sup> Claude Sutto, *Le catéchisme des jésuites*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982, p. 40.

l'ordre était dispensé de la récitation de l'office choral, des veilles et de la primauté de la contemplation, afin de lui permettre de se concentrer sur la prédication et le Salut des fidèles<sup>68</sup>. Quant aux traits séculiers, en plus d'avoir une vocation pastorale, les Jésuites recevaient l'ordination et pouvaient, comme les prêtres, accorder des sacrements tels que l'Eucharistie et la Pénitence, deux sacrements sur lesquels les Jésuites mettaient beaucoup d'emphasis. Aussi, dû à leur règle, les Jésuites pouvaient accumuler des biens et des immeubles. Ils ne dépendaient pas uniquement de la *Real Hacienda* pour leur financement, comme c'était le cas pour les Franciscains par exemple<sup>69</sup>.

Quant à la perception qu'ils entretenaient à l'égard des Indiens, les Jésuites avaient tendance à les démoniser en les observant à partir d'un schème de valeurs européennes. C'est ainsi que certains de leurs comportements étaient absolument irrecevables pour les missionnaires. Par exemple, leur nudité, leurs pratiques polygames où les rites anthropophages de certains groupes indiens étaient inadmissibles pour les Européens. Pourtant, le regard ethnocentriste que posaient les Européens sur les Indiens n'était pas exclusivement basé sur une perception occidentale tout à fait statique. Il y avait également une part de partage et d'échange des manières de percevoir l'autre. Par exemple, la vision des Espagnols à l'égard des tribus amazoniennes fut fortement conditionnée par la perception qu'entretenaient les Incas : « Los cronistas españoles se hacen eco (agregando muchas veces sus propios prejuicios) de las percepciones Inka<sup>70</sup> ».

Pour le cas qui nous concerne, la perception des Indiens de l'Amazonie n'était donc pas uniquement fondée à partir d'une idée préconçue et importée telle quelle du vieux continent. Elle était également constituée d'une part d'additions de perception que le contact avec les Indiens de la *sierra* avait permis de transmettre. En effet, les civilisations indiennes qui vivaient dans les Andes étaient considérées comme la norme dans l'univers mental des Espagnols puisqu'elles faisaient

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>69</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 141.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 262.

partie des premières sociétés avec lesquelles ils étaient entrés en contact. Aussi, ces sociétés avaient beaucoup plus d'éléments en commun avec les sociétés européennes que les tribus indiennes de l'Amazonie. Par exemple, la hiérarchie sociale des Incas et les surplus engendrés par l'empire étaient perçus comme des marques de civilisation hautement sophistiquées<sup>71</sup>. C'est ainsi que le Père Jean Magnin s'étonne bien que la plaine amazonienne soit remplie d'oiseaux exotiques et que les Indiens « [...] ne s'appliquent pas même à faire des ouvrages de plumes [...] <sup>72</sup> ». Dans le même ordre d'idée, la nudité de ces peuples était quelque chose qui gênait profondément les Européens, eux qui n'avaient pas rencontré ce phénomène chez les Incas. Il était donc nécessaire de leur apprendre à « [...] faire des tissus et des mantes, à la manière des Indiennes du Pérou [...] <sup>73</sup> ». Que les Jésuites aient tenté de montrer aux Indiens de l'Amazonie à faire un commerce à partir de leurs tissus est recevable, mais cette entreprise devait davantage servir à ce qu'ils se vêtissent. D'ailleurs, il était obligatoire, selon les Jésuites, de porter des vêtements à la messe et lors du baptême<sup>74</sup>. En résumé, le changement de comportement perceptible chez les tribus amazoniennes qui se rapprochaient du mode de vie des Indiens de la *sierra*, était reçu comme une amélioration de la part des missionnaires.

Il n'y a pas seulement à l'égard du comportement vestimentaire que les missionnaires apportaient une attention particulière à leurs néophytes en les comparant aux grandes civilisations incaïques. Au niveau du pouvoir, le manque de gouvernement entre les différentes nations et tribus rendait difficile la conversion. Les missionnaires, toujours emprisonnés dans leurs perceptions comparatives, trouvaient que les dirigeants indigènes manquaient beaucoup d'autorité, puisque leur pouvoir de juridiction ne s'étendait que sur un petit territoire souvent relié à celui de la maison :

---

<sup>71</sup> Irène Silverblatt, Moon, *Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. xviii.

<sup>72</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...» p. 147.

<sup>73</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 146.

<sup>74</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 195.

« [...] no dexara de falicitarse algo la empresa si cada parcialidad siquiera tuviese su caudillo á quien obedecer; pero aun este alivio falta en muchas dellas, porque, ó no tienen cacique, ó si le tienen es tan corta su autoridad y jurisdiccion que no tienen otro mando que el de su casa [...] <sup>75</sup>».

Le Père Maroni est, quant à lui, plus explicite dans sa comparaison. Il explique qu'il ne lui a pas même été permis de rencontrer une nation qui reconnaissait un chef principal à l'image d'une république comme le faisaient les sociétés du Pérou et du Mexique. Toujours selon lui, c'était là l'une des principales difficultés rencontrées dans l'évangélisation des Indiens : « [...] en cuanto al gobierno político, hasta aquí no se ha encontrado nacion alguna que tenga alguna especie de república ó reconozca á alguien por su principal y cabeza, conforme los del Perú y México reconocian al Inga y Montezuma; y esta es una de las principales dificultades que embaraza al reducirlos á vida racional y cristiana [...] <sup>76</sup>».

C'est également la même chose qui se produisait au niveau du croire. Les Européens ne pouvaient pas déroger de leur référentiel andin. À ce propos, le Père Maroni écrit qu'en missionnant, il n'a rencontré jusqu'ici aucune nation qui ait une véritable connaissance de Dieu ou bien, s'il y en a qui en ont une de lui, elle est très confuse et contient plusieurs erreurs. Il poursuit en ajoutant qu'il y en a beaucoup moins qui ont un culte défini, excepté les Cambos qui adorent le soleil quand il se lève comme le faisaient autrefois les Indiens de Cuzco de qui ils sont probablement originaires :

Y empezando por su religión, hasta aquí nuestros misioneros no han encontrado nacion alguna que haya tenido en su gentilidad noticia de verdadero Dios, sinó es muy confusa y mezclada con muchos errores; mucho menos quien le haya dado algun género de culto, como tampoco al Demonio ó otra criatura, excepto sólo los Cambas, que [...] adoran al sol cuando nace, como los indios antiguos del Cusco, de quienes son probablemente oriundos<sup>77</sup>».

---

<sup>75</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission... », p. 418.

<sup>76</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 174.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 170.

Bref, les missionnaires ne pouvaient considérer de tels endroits et leurs habitants sans leur référentiel européen préfabriqué auquel on y greffait la perception qu'entretenaient généralement les Incas à l'égard des tribus amazoniennes. La perception, issue du regard que posaient les Espagnols sur les Indiens, ajoutée à l'idée préconçue qu'ils s'étaient faite de lui par leurs nombreuses comparaisons avec le cas andin, déformait grandement la réalité et n'aidait en rien l'entreprise de conversion. Les missionnaires se virent forcés de constater pourquoi ces lieux étaient demeurés vierges non seulement de la présence incaïque, mais aussi pourquoi ils n'avaient pas été investis de la foi chrétienne. Afin d'amoinrir le décalage de perception, les Jésuites durent collaborer avec moult intermédiaires afin de croire que leur projet pouvait devenir un tant soit peu viable.

### **3 Étanchéité de la frontière**

Comparativement à la frontière créée par les missions du Paraguay, celle constituée par les missions religieuses de Maynas s'avérait perméable. En effet, les modèles établis au Paraguay avaient été élaborés sur l'idéal du Dominicain Bartolomé de las Casas<sup>78</sup>. Pour éviter les mauvais traitements infligés aux Indiens, il fallait que l'évangélisation se fasse en vase clos. Les missions et leurs protégés devaient être isolées de la société des colons. Toutefois, la menace portugaise toujours évidente qui sévissait dans la région de Maynas obligea les Pères jésuites à collaborer avec les civils et les militaires espagnols. De plus, notons que le réseau des missions de Maynas chevauchait pas moins de 21 *encomiendas* auparavant présentes et dispersées le long du Marañón et de ses affluents<sup>79</sup>. Cette présence des *encomiendas* fit dire à María Élena Porras que les missions de

---

<sup>78</sup> José A. Ferrer *Benimeli*, « La expulsión de los jesuitas... », p. 298.

<sup>79</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del Alto...*, p. 17-18.

Maynas demeuraient l'exception à la règle<sup>80</sup>. En effet, partout ailleurs dans les royaumes du Nouveau Monde, la tendance était tout autre. Les Jésuites ne voulaient pas voir les *encomiendas* et leurs propriétaires militarisés près d'eux. Les religieux avaient une autre façon de faire : ils préféraient isoler les missions de la société séculière. Une tendance que l'arrivée des Bourbons sur le trône espagnol au début du XVIII<sup>e</sup> siècle ne permit pourtant pas d'entériner.

### 3.1 Les réformes bourbonniennes

Pendant les deux premiers siècles de la colonisation espagnole, le système colonial élaboré sous la dynastie des Habsbourg, articulé autour de donations (*encomiendas-haciendas*) et gouverné par les *cabildos*, entra en crise à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>. Les Bourbons entreprirent donc une série de réformes afin de centraliser le pouvoir et d'assainir les finances<sup>82</sup>. Contrairement aux *cabildos*, qui possédaient un mode de fonctionnement axé sur la collégialité, les réformes bourbonniennes avaient pour but de faire passer l'administration des colonies à une gouvernance basée davantage sur le contrôle absolu du roi<sup>83</sup>. Les missions religieuses devenaient tout indiquées pour défendre la politique frontalière, puisqu'elles s'avéraient plus redevables devant la Couronne madrilène que devant les autorités coloniales. Ainsi, lorsque la métropole avait du mal à contrôler l'administration du peuplement, attribuable principalement à une trop grande indépendance des *cabildos* ou des gouvernements locaux, elle confiait la gérance des frontières à des missionnaires<sup>84</sup>. Les Jésuites devinrent des agents de la Couronne espagnole aux marches des colonies<sup>85</sup>. La stratégie

---

<sup>80</sup> María Elena Porras, *La Gobernación y el obispado de Mainas*, Quito, Abya-Yala, 1987, p. 39.

<sup>81</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 71.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 182.

bourbonienne, pour diminuer l'indépendance de ses colonies, consistait donc à faire passer des *cabildos* vers les missions le contrôle de la politique frontalière.

Il va sans dire qu'une telle atteinte à l'indépendance des coloniaux dans l'administration des colonies fut mal perçue par ces derniers puisque leurs intérêts étaient directement touchés. L'entrée des Jésuites en Amazonie avait été reçue du côté de l'administration laïque comme une garantie que la pacification des Indiens serait réalisée pour faciliter le travail sur les *encomiendas*, *haciendas* ou dans les *obrajes*. Pourtant, lorsque les Jésuites réussirent à contrôler les tribus indiennes, ils le mirent au profit de l'évangélisation<sup>86</sup>. La collaboration que pouvaient espérer les missionnaires des différentes instances coloniales s'en trouvait donc réduite de manière évidente<sup>87</sup>. C'est davantage le lien qui liait la monarchie espagnole et la hiérarchie jésuite qui se renforçait considérablement durant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, pour le cas qui nous intéresse, il semble que le soutien de Madrid envers les Jésuites qui missionnaient à Maynas était loin d'être équivalent à celui qu'ils obtenaient dans des frontières plus névralgiques que l'Espagne voulait fortifier davantage. Par exemple, les missions de la Pampas, au sud-est de Buenos Aires, ou celles au nord du Mexique représentaient-elles davantage pour l'Empire espagnol que celles de la forêt amazonienne? Dans le cas échéant, il est possible que les Jésuites n'aient pas bénéficié des mêmes avantages et des mêmes ressources pour les missions de Maynas qu'ailleurs.

### 3.2 Une société bigarrée

Contrairement aux missions des colonies espagnoles du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, on ne retrouvait pas à Maynas que le diptyque Espagnol – Indien. Après plus de deux siècles de présence

---

<sup>86</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 163.

<sup>87</sup> María Elena Porras, *La Gobernación y el...*, p. 44.



européenne, le métissage s'était répandu de sorte que la composition sociétale dans les missions de Maynas du XVIII<sup>e</sup> siècle était hétéroclite. Plusieurs castes de la société coloniale y étaient représentées, souvent « [...] appelées tous indifféremment Viracochas, pour ne point les faire rougir<sup>88</sup> ». Le Père Magnin énumère d'ailleurs les différents groupes. Il parle de métis, mulâtres, *zambos*, et ensuite de quarteron et *puchuéla* pour qualifier les diverses proportions de sang<sup>89</sup>. Comme l'a démontré Jacques Poloni-Simard, la création de ces groupes avait un rôle bien défini et assurait la transition entre l'indianité et l'hispanité<sup>90</sup>. Nous devons donc parler davantage des missions de Maynas comme d'un microcosme de la société coloniale.

En effet, comme la situation de Maynas représentait une exception et que le cordon des missions chevauchait un bon nombre d'*encomiendas*<sup>91</sup>, préalablement développées par la poursuite de métaux précieux, il y avait à Maynas, mis à part les prêtres et les soldats, un plus grand nombre de civils qu'ailleurs. Cette situation entraînait une collaboration forcée qui envenimait souvent les relations entre les laïcs et les religieux. Du point de vue des Pères jésuites, les civils étaient loin d'être vus comme le meilleur exemple chrétien. Par exemple, sur le point de la polygamie, qui était un élément difficile à évincer des pratiques culturelles des Indiens, le Père Uriarte écrit : «¿ Qué de los malos ejemplos en materia de costumbre siendo hombre casado, que se vino de Quito apartado de su mujer?<sup>92</sup> ». Plusieurs laïcs qui prenaient part aux expéditions de la plaine amazonienne ou qui, poussés par les possibilités ouvertes par les nouveaux fronts pionniers, arrivaient à Maynas sans leur femme bien qu'ils fussent mariés. Cela entraînait plusieurs situations de concubinage qui

<sup>88</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 184.

<sup>89</sup> Ainsi un *zambos* est issu de l'union d'un noir et d'une indienne, un quarteron possède 25% de sang espagnol contre le huitième pour un *puchuéla*. Voir Magnin, «Description de la Province...», p. 184-185.

<sup>90</sup> Jacques Poloni-Simard, *La mosaïque indienne : mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca (Équateur) du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, p. 439.

<sup>91</sup> María Elena Porras, *La Gobernación...*, p. 39.

<sup>92</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 259.

n'étaient pas sans augmenter le métissage et rendre la tâche des missionnaires plus ardue afin de faire adopter aux Indiens les préceptes du mariage catholique.

De plus, à propos du contrôle de l'alcool et de la conduite à adopter à l'égard de celle-ci, les Indiens n'avaient que de piètres modèles selon les Jésuites. Le Père Uriarte nous livre un témoignage intéressant. En réprimandant l'un de ses protégés qui s'était enivré, il obtint comme réponse de la part de ce dernier que tout le monde le fait à Quito: « [...] también en Quito lo hacen<sup>93</sup> ». D'ailleurs, le Père Zárate, qui fut Visiteur des missions de 1735 à 1738, instaura la récitation du Rosaire tous les dimanches après-midi afin de contrer les beuveries chroniques dans les missions<sup>94</sup>. On constate bien qu'il y avait une certaine réticence de la part des Jésuites à l'endroit de la coopération «forcée» avec les civils, et on peut dès lors affirmer que cette collaboration était sentie comme un mal nécessaire. Depuis l'expédition catastrophique de Luís de Iturbide, le Père Tomás Nieto Polo, *Provincial des Jésuites*<sup>95</sup>, ajoute que si les missions jésuites ont perdu du terrain, c'est principalement à cause de la nécessité d'être entourés de soldats. Ceux-ci n'ont pas persévéré et leurs attitudes grossières ont fait perdre plusieurs villages : « [...] por no aver perseverado, se volvió a perder el pueblo y se siguieron otros daños oracionados de la necesidad, y costumbres de los soldados<sup>96</sup> ». À propos des coloniaux qui se trouvent dans les missions, le Père Magnin ajoute : « On souhaiterait bien qu'il n'y en eût aucun et que les ordonnances de Sa Majesté Catholique fussent exécutées dans toutes leur rigueur ; mais la nécessité où se trouvent les missionnaires de pourvoir à la sûreté de leurs personnes chez des peuples si barbares, les oblige malgré eux d'en prendre quelques-uns [...] <sup>97</sup> ».

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>94</sup> Sandra Negro, «Maynas, una misión...», p. 290.

<sup>95</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 113.

<sup>96</sup> AGI, Quito 158, *Memorial de Tomás Nieto Polo, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*, 1741, 323 verso et 324 recto.

<sup>97</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 183-184.

D'ailleurs, les Jésuites demandaient constamment une certaine autonomie, surtout en ce qui avait trait au militaire et à la défense du territoire<sup>98</sup>. Le Père Maroni écrit que, dans la réduction des Omaguas, située près des établissements Portugais, les Jésuites faisaient participer les Indiens « [...] al ejercicio militar, para adestrar los indios á entrar á tierra de infieles y defenderse de sus enemigos y tambien de los portugueses, si fuere menester<sup>99</sup> ». Aussi, le Père Zárate demandait dans son mémorial dirigé à la Cour royale de solliciter le Gouverneur de Maynas afin que les Indiens des missions soient mieux armés et puissent défendre leur territoire non seulement contre les Portugais, mais aussi contre leurs ennemis naturels<sup>100</sup>. C'est donc dire que pour une question de coûts, d'ordre et de disponibilité, les missionnaires préféraient confier la défense des villages missionnés aux Indiens plutôt qu'à des militaires espagnols.

L'aide des civils ne s'arrêtait pas là et allait plus loin que la simple défense des frontières contre l'envahisseur portugais. Les missionnaires avaient recours à des *viracochas*<sup>101</sup>, des métis qui assistaient souvent les prêtres dans leurs démarches bien qu'on se gardait de leur octroyer l'ordination<sup>102</sup>. D'ailleurs, afin de pouvoir faire office de curés, les Jésuites s'étaient même fait accorder des droits facultatifs par Rome en ce qui avait trait au pouvoir discrétionnaire de juger les cas urgents<sup>103</sup>.

De plus la coopération quotidienne entre les laïcs et les missionnaires se répétait jusque dans les activités les plus banales. Même si techniquement les Indiens des missions avaient le statut d'Indiens *fonderizos*, c'est-à-dire qu'ils étaient exempts du paiement du tribut, ils devaient tout de même fournir leurs services aux missionnaires afin de participer au bon fonctionnement du village.

---

<sup>98</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 255.

<sup>99</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 373.

<sup>100</sup> Andrés de Zárate, « Informe que haze... », p. 439.

<sup>101</sup> Jean Magnin, « Description de la Province... », p. 135.

<sup>102</sup> Dominique Deslandres, « Le christianisme dans... », p. 627.

<sup>103</sup> Jean Magnin, « Description de la Province... », p. 185.

Les Pères recouraient donc à des *mitayos* qui était responsable de leur procurer de la nourriture: « [...] *mitayo* quién era el indio encargado de procurar la comida del misionero<sup>104</sup> ». Un *mitayo* était un homme qui était soumis à la *mita*, celle-ci étant une rotation de travail incaïque que les Espagnols et les Jésuites reprirent. Le *mitayo* devait s'acquitter de corvées comme pour le cas présent où il devait veiller à trouver la nourriture du missionnaire. C'était donc une sorte de *mita* plus ou moins officielle qui était instaurée dans les missions<sup>105</sup>. Le Père Uriarte écrit d'ailleurs que les Indiens Yameo « [...] bebió veneno por no encontra mita<sup>106</sup> ». Si les Yameos buvaient du venin pour échapper aux corvées de la *mita*, cela montre qu'il existait bel et bien ce type d'institution dans les missions, en plus de montrer une forme de résistance que les Indiens utilisaient face à l'envahisseur espagnol.

#### **4 Conclusion**

En résumé, on peut voir que les confins découverts par les missionnaires jésuites de Maynas représentaient une frontière inhospitalière pour le conquérant européen, et ce, de plusieurs façons. Mis à part l'élément physique offert par l'habitat amazonien, Maynas représentait une frontière conceptuelle au niveau politique. Tout d'abord, il y avait une réelle concurrence que se livraient les ordres religieux puis ensuite, outre l'Espagne, la présence de d'autres puissances européennes, dont notamment les Portugais, compliquait la dynamique créée par le degré physique de cette frontière. Au niveau psychique, Maynas jouait aussi le rôle d'une limite bien tranchée dans les mentalités de chacun. Si l'étrangeté de l'écosystème du bassin amazonien heurtait l'imaginaire européen, les Indiens, bien qu'ils connaissaient leur environnement, avaient, tout comme les Européens, à

---

<sup>104</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 107.

<sup>105</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 242.

<sup>106</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 489.

composer avec l'altérité de l'autre. Une différence qui, d'un côté comme de l'autre, les obligeait à transgresser leurs frontières de perception respectives. Cette dynamique particulière, liée au manque de ressources, obligeait les missionnaires à collaborer avec d'autres figures du monde colonial afin d'amoindrir cette dernière. Le XVIII<sup>e</sup> siècle missionnaire s'appuyait sur deux siècles précédents de contacts. À cette époque, la situation dans les missions ne représentait plus le diptyque Espagnol – Indien que l'on retrouvait auparavant. Le métissage était plus répandu laissant place à une société plus hétéroclite dans les missions. La composition sociétale de Maynas est donc à prendre davantage comme un vecteur de la société coloniale en territoire frontalier. La collaboration obligée des Jésuites avec le monde laïc démontre qu'il ne s'agissait pas seulement de conduire les Indiens à la Révélation divine ou même de les protéger des abus coloniaux. Il y avait un autre objectif dissimulé derrière le maintien de ces missions; celui d'éduquer et d'europaniser les Indiens afin d'en faire des hommes qui, par la suite, seraient aptes à entendre la foi.

### III – L'idéal du projet missionnaire

À propos du devoir missionnaire, le Père Pablo Maroni écrivait en 1738 « [...] que su principal trabajo no consiste en otra cosa que en sacar á esta gente brutal de sus bosques y reducirla á vida racional y sociable, haciendo de brutos hombres y de hombres xtianos<sup>1</sup> ». En quelque sorte, le but principal des missions, selon l'idéal missionnaire et Pablo Maroni, était de sortir les Indiens de leurs forêts et de les réduire à une vie rationnelle et sociale à l'europpéenne, pour faire de ces hommes primitifs des chrétiens. Les Jésuites utilisèrent donc les mêmes méthodes qu'au Paraguay pour convertir les Indiens en Amazonie. En imposant une sédentarisation dans des villages missionnaires, ils mirent sur pied un mode de colonisation dont les objectifs étaient de réaliser une christianisation rapide et permanente<sup>2</sup>. Pour atteindre ce but visé, un régime marqué par la séparation et le non-contact entre le monde indigène et hispano-créole devait être établi<sup>3</sup>. De cette façon on pouvait éviter une contamination des Indiens par les mauvaises mœurs des Européens. C'est par conséquent le système de réduction - du latin *reducere ad ecclesiam et ad vitam civilem*<sup>4</sup> - qui fut choisi pour amener les Indiens à une vie chrétienne. Pour y arriver, il suffisait de les isoler du monde extérieur, notamment de la société coloniale et de ses abus afin de les reconduire à une vie meilleure. Notons qu'à cette époque chez les missionnaires, l'idée de christianiser était indissociable de celle de civiliser<sup>5</sup>. Pour un chrétien du XVIII<sup>e</sup> siècle, le christianisme demeurait un mode de vie : « [...] il englobait l'éducation, la morale, l'art, la sexualité, les pratiques alimentaires, les relations d'alliance et rythmait le passage du temps et les moments essentiels de la vie<sup>6</sup> ». Donc, il vaudrait mieux, à l'égard du titre de ce mémoire, parler davantage de conversion que de conversion chrétienne puisque ce terme implique ici plus qu'un passage d'une croyance à une autre.

---

<sup>1</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 203-204.

<sup>2</sup> Sandra Negro, « Maynas, una misión... », p. 282.

<sup>3</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 242.

<sup>4</sup> Jean Magnin, « Description de la Province... », p. 280.

<sup>5</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 253.

<sup>6</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse...*, p. 92.

Alors dans ce chapitre, il sera question de voir quels furent les moyens mis en œuvre par les Jésuites pour évangéliser les Indiens. Nous énoncerons les objectifs autant explicites qu'implicites visés par l'établissement de villages missionnaires. Nous poursuivrons en analysant le rôle éducatif que se proposait d'apporter cet instrument d'évangélisation que se voulait être la mission pour ensuite terminer avec les limites que rencontra son développement à Maynas.

## 1 Le modèle missionnaire

Dans le développement de leur modèle d'évangélisation, c'est-à-dire la réduction, les Jésuites se situèrent en faveur des positions émises par les thèses lascasiennes. Avec sa *Brève Relation des Indes Occidentales*, le Dominicain Bartolomé de Las Casas avait formellement pris la défense des Indiens en dénonçant notamment les abus des coloniaux et du système de l'*encomienda*. Si grande et généralisée, l'usurpation faite aux Indiens ne pouvait conduire qu'à une destruction des Indes occidentales dans un avenir rapproché. Pourtant, si les missionnaires jésuites embrassèrent ce modèle, c'est davantage parce que cette position servait leurs intérêts que par pur humanisme. En effet, l'isolement des missions hors du champ de l'administration coloniale proposé par Las Casas permettait à l'ordre d'avoir une autonomie que le *Patronato Real* n'offrait pas *de facto*.

Le *Patronato Real* était un pacte entre la Couronne espagnole et le Saint-Siège. En échange d'une garantie du roi d'Espagne pour veiller à la promotion du travail évangélisateur et d'assurer sa protection, la papauté lui léguait la dîme afin qu'on puisse financer ces activités<sup>7</sup>. Cette étroite collaboration entre l'Église et l'État se répercutait dans plusieurs sphères du monde colonial. Elle ne faisait pas que des heureux et empoisonnait souvent les relations en permettant l'élaboration de buts

---

<sup>7</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 113.

complètement divergents suivant les diverses instances. En outre, l'ingérence répétée de l'une d'elles dans des domaines d'activités lui étant étrangers entraînait également des anicroches. Le consensus à l'intérieur des gouvernements locaux (*cabildos*) s'avérait donc parfois difficile à obtenir. Par exemple, l'Église jouait un rôle d'une grande importance dans la municipalité, qui s'articulait souvent à partir de la place de choix qu'elle occupait dans la vie politique<sup>8</sup>. À cela, il faut ajouter le cumul des charges qui était monnaie courante et participait souvent aux gonflements des conflits d'intérêts. En militant pour l'obtention de missions isolées du pouvoir civil, les religieux revendiquaient une autonomie inespérée. Ils pouvaient ainsi espérer appliquer à leur façon les règles communément dictées par le Saint-Siège et suivies par les autres ordres dans l'établissement de villages missionnaires.

En effet, la réduction jésuite ne contenait que peu d'originalité en soi et n'était qu'un reflet des instructions données par Innocent IX<sup>9</sup>. Premièrement, les missions devaient s'organiser sur le modèle urbain des villes espagnoles et adopter le plan en damier. Deuxièmement, on devait y retrouver des autorités juridiques et municipales semblables à celles des Espagnols. Troisièmement, l'organisation relative à la propriété et au travail devait ressembler à celles des communautés des campagnes ibériques avec un groupe d'artisans proportionnel à celles-ci. Il y avait donc dans chaque village une place publique au centre avec l'église située en avant-plan. Tout autour, on y retrouvait la maison du cacique, le séminaire, les ateliers d'artisanat et la cuisine. Ensuite, un ensemble composé par les petites maisons des Indiens formait le reste du village : « [...] cada pueblo viene á ser que en medio tiene una plaza ó zirco bastante capaz, alrededor la yglesia, la casa de el [cacique] principal, con su cozina separada, y las casas de los yndios<sup>10</sup> ». (figure 6)

---

<sup>8</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 206.

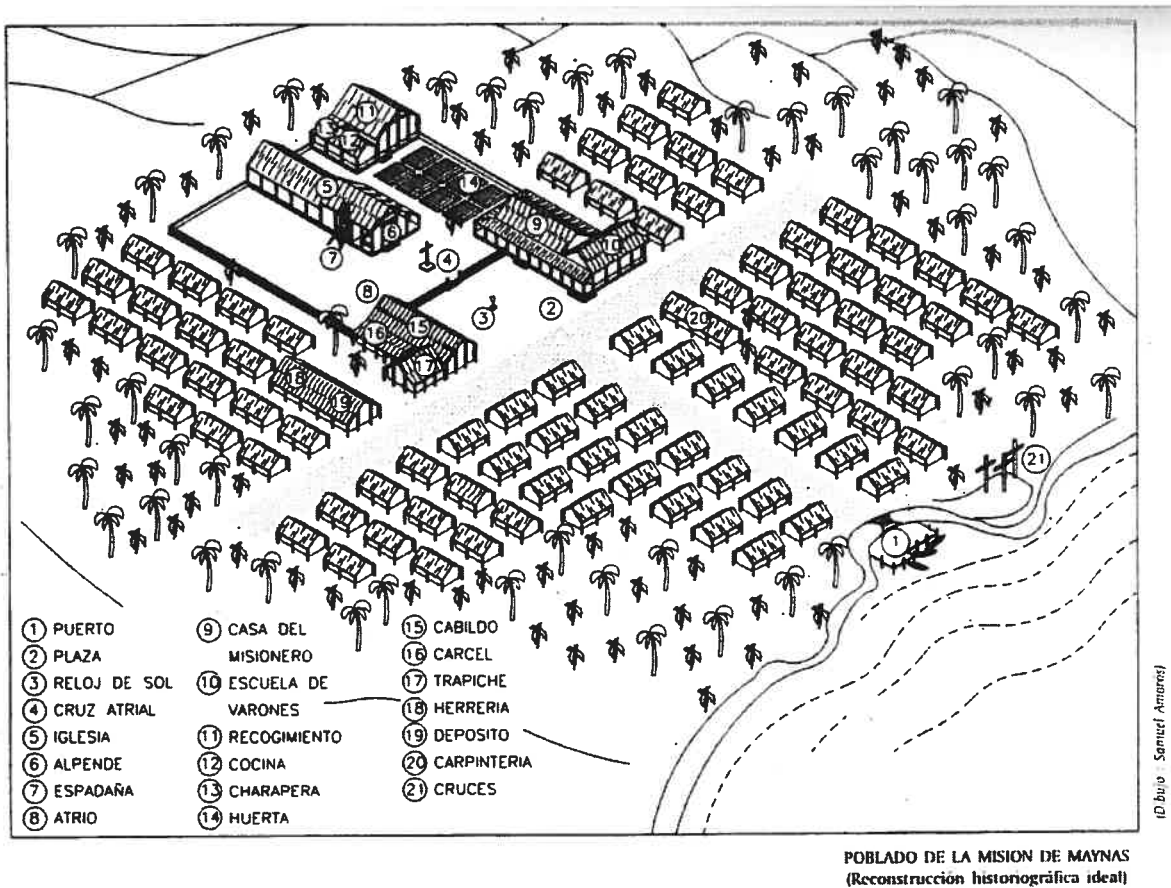
<sup>9</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 141.

<sup>10</sup> Andrés de Zárate, « Informe que haze... », p. 456.



Figure 6

## Reconstitution idéale d'une réduction jésuite



Reconstitution idéale d'un village missionnaire jésuite d'après les commentaires donnés par les missionnaires.  
(Tirée de Sandra Negro, «Maynas, una misión...», p. 287.)

Comme l'écrivait Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, les réductions s'avéraient un projet urbain pour nomade<sup>11</sup>. Dans ce même projet de transformation de l'habitat quotidien de l'Indien, Hernández Asensio y voit, quant à lui, un élément clé du processus d'occidentalisation<sup>12</sup>. Il n'y avait donc qu'une seule avenue qui s'offrait aux Jésuites de cette époque afin de pacifier et d'évangéliser les Indiens de l'Amazonie à leur gré. Cette méthode consistait à les amener en territoire familier et ce, en recréant une maquette de la société occidentale.

### 1.1 Le rôle de la mission

Lorsqu'on prend en compte le fait que les Indiens devaient passer d'un mode de vie «nomade» pour aller vivre dans une réduction et s'acquitter de corvée, une interrogation s'impose : quel était donc le rôle véritable poursuivi par les missions ? Évidemment, mis à part d'évangéliser les peuplades indiennes, la mission jésuite comportait d'autres buts. Elle devait également servir à civiliser les Indiens. Comme le soulignait Mary Elizabeth Reeve : «Jesuits hoped that the missions would become permanent and selfsufficient settlements<sup>13</sup>». Pour ce faire, la seule voie possible était d'adopter un mode de vie à l'européenne. Pourtant, même si de réelles tentatives furent effectuées dans le sens de l'autarcie afin d'améliorer la condition de vie des Indiens, il reste que les missions ne formèrent jamais un monde isolé tant au niveau économique que politique<sup>14</sup>.

Au niveau économique, les attentes prétendues par les réductions jésuites ne se réalisèrent pas véritablement. Bien que les missionnaires eussent montré aux Indiens à cultiver des produits agricoles comme le plantain, le tabac ou la canne à sucre et à élever quelques animaux comme des

---

<sup>11</sup> Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, « *Políticas y métodos...* », p. 84.

<sup>12</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 264.

<sup>13</sup> Mary-Elizabeth Reeve, «Regional Interaction...», p. 124.

<sup>14</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 257-258.

poules, des porcs ou des cochons d'Inde<sup>15</sup>, il n'en demeure pas moins que chaque village avait grosso modo les mêmes produits à offrir. Cette non complémentarité des produits exploités ne favorisait donc pas d'échanges économiques réellement viables. Cette stratégie avait davantage pour but de montrer aux Indiens à vivre décemment, c'est-à-dire à l'européenne, mais également à faire en sorte qu'on ne manque pas de vivres dans les missions, chose dont les missionnaires avaient horreur. Le Père Maroni qualifie même l'attitude indienne, celle de ne pas être promptement portée à faire des réserves, de désinvolte. Il écrit que les Indiens ont une confiance en la vie qui leur permet de tout gaspiller sans jamais penser à demain : « [...] gastando hoy alegremente sin pensar al día mañana [...] »<sup>16</sup>. Bref, il faut aussi dire que les conditions qu'on retrouvait en Amazonie rendaient l'agriculture et l'élevage de bétail difficile. Cela conduisit les Jésuites et leur réseau de villages missionnaires à opter davantage pour des échanges commerciaux avec le système colonial<sup>17</sup>. Donc, les missionnaires ne réussirent jamais à isoler leur réseau de missions complètement du centre de la colonie et à lui donner une réelle autarcie.

Cependant, la nécessité d'intégrer les hameaux missionnés au système commercial de la colonie n'était pas chose facile. D'un côté, on comptait peu ou pas de route et il était difficile d'acheminer les surplus des produits exotiques les plus courus (sel, poison, huile de tortue<sup>18</sup>) vers d'autres marchés, étant donné l'éloignement et l'isolement des missions de Maynas. Le principal moyen de transport se résumait à des Indiens qui mettaient la marchandise sur leur dos et relayaient les missions avec la procure des Jésuites à Quito<sup>19</sup>. Ceux-ci pouvaient mettre jusqu'à six mois pour

---

<sup>15</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 135 et Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 154.

<sup>16</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 197

<sup>17</sup> Mary-Elizabeth Reeve, «Regional Interaction...», p. 132.

<sup>18</sup> Ibid., p. 125 à 127.

<sup>19</sup> La procure des Jésuites était en quelque sorte le bureau des affaires qui veillait à coordonner et envisager les échanges entre les différentes régions tout en régulant la quantité et la qualité des biens. Voir Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 70.

atteindre la capitale<sup>20</sup>. De l'autre côté, il semble que les Jésuites ne cherchèrent pas véritablement à promouvoir le commerce des ressources exotiques émanant des missions. Les missionnaires ne se contentaient que de tirer un maigre bénéfice de ces échanges et d'obtenir ainsi les biens manufacturés de Quito tant liturgiques que quotidiens et essentiels à la maintenance des missions. Même si certains produits auraient pu faire l'objet d'un commerce plus important et plus rentable, les Jésuites avaient bon nombre de détracteurs qui les accusaient de s'enrichir en faisant du commerce<sup>21</sup>. Les religieux ne voulaient donc pas attirer davantage ce genre de calomnies vers eux puisqu'elles auraient pu participer au retrait des missionnaires de la région au profit de promoteurs privés. Les Jésuites ne voulaient donc pas se voir écartés des processus d'échanges et perdre la main mise sur les Indiens et sur la région.

C'est un peu la même chose qui se produisait à l'égard du politique. Bien que les missions possédaient leurs propres *cabildos*, notons que ces gouvernements étaient fantoches et relevaient toujours du Supérieur jésuite et en dernier lieu du Roi. Il suffisait bien plus pour ces structures politiques de maintenir l'ordre tout en apprenant aux Indiens le fonctionnement et les façons de faire en matière de gouvernance à l'occidentale. Il y avait certes l'élection des caciques, mais la plupart des postes importants du magistrat étaient le plus souvent réservés à la nomination<sup>22</sup>. Sur ce point, le Père Uriarte écrit qu'il a nommé en 1763, comme c'était coutume, les fonctionnaires et les assistants qui lui paraissaient les plus aptes pour seconder le nouveau successeur : « [...] nombré, como era costumbre, fiscales y varayos, los que me parecieron más proporcionados y de más alivio para el nuevo sucesor<sup>23</sup> ». Le Jésuite allègue même qu'il n'était pas non plus rare qu'afin d'amadouer certains représentants rébarbatifs aux Européens, on les fasse fonctionnaires :

---

<sup>20</sup> Mary-Elizabeth Reeve, «Regional Interaction...», p. 127.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>22</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 142.

<sup>23</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 357.

« [...] Longinos Tocino, que aunque antiguo, era muy montaraz, y por domesticarlo lo había hecho fiscal<sup>24</sup>».

Si l'on récapitule, la plupart des structures de gouvernance indigènes étaient remplacées par des structures européennes. Par exemple, le rôle de cacique, qui se voulait autrefois l'autorité qui s'imposait en temps de guerre ou de conflit, fut repris par les autorités coloniales et les missionnaires comme une figure permanente et élue de surcroît<sup>25</sup>. Ceci avait directement pour effet d'éroder le prestige relié au titre<sup>26</sup>. De plus, la redistribution de charges ou d'honneurs par les missionnaires distordait les structures politiques indigènes<sup>27</sup>. En effet, avec l'arrivée des Européens, le processus de prise de décision passait d'un consensus familial fondé sur la collégialité à un fonctionnement hiérarchique et individuel. Comme le précise Raúl Hernández Asensio, les missions devinrent de petites communautés artificielles où coexistèrent des réseaux de pouvoirs formels et informels fondés sur un système clientéliste<sup>28</sup>. Donc, si l'on peut admettre qu'il y avait un certain rôle de protection envers les Indiens joué par les missions, il était réalisé en coupant toutes possibilités de réelles émancipations, du moins sur les plans économiques et politiques dont nous venons de parler. Il est donc primordial de s'interroger sur les objectifs réels des missions jésuites. S'agissait-il davantage de les protéger en les maintenant dans une certaine torpeur, afin de garder le contrôle sur eux, que de leur donner une réelle autonomie?

Il n'est pourtant pas facile de répondre à un tel questionnement. Par contre, si l'on se donne comme point de départ la perception qu'avaient les Jésuites des Indiens, il devient plus facile d'amener des éléments de réponses. Comme le fait remarquer Inga Clendinnen, les Indiens étaient

---

<sup>24</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 400.

<sup>25</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 142.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>27</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 277.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 259.

perçus comme des enfants autant au niveau physique qu'au niveau mental<sup>29</sup>. Ajoutons à cela qu'ils étaient également comparés à une tribu d'Israël égarée ayant autrefois connu la foi, mais l'ayant depuis perdue. Les Jésuites partaient de l'idée que la Révélation divine avait été apportée à toute l'humanité<sup>30</sup>. Cette perte de la foi avait empêché les Indiens d'acquérir tout le progrès technique que possédaient les Européens. Selon cette logique, les Indiens étaient des êtres humains primitifs qui n'avaient pas évolué avec la même vitesse que les autres. Or, le retard de ceux-ci pouvait désormais être comblé rapidement, puisque l'Européen allait procéder à l'éducation de l'Indien. Une éducation qui allait être dispensée par la réduction jésuite qui se voulait à l'époque la panacée, étant donnée la rapidité avec laquelle elle prétendait réaliser la conversion des païens. Notons que pour un Jésuite du XVIII<sup>e</sup> siècle et des précédents, le seul gage d'une vie meilleure référait à l'adoption des valeurs chrétiennes.

## 2 En faire des hommes

L'isolement créé par les missions ne servait pas uniquement à protéger les Indiens des abus coloniaux ou à donner aux Jésuites un ascendant particulier sur les autres instances de la société coloniale. Bien qu'à première vue, les réductions devaient servir à la conversion des Indiens, il faut préciser que cette conversion n'était pas que religieuse. Il suffisait notamment d'éduquer les infidèles en en faisant des hommes. Pour l'homme d'Église de l'époque, l'apport de loi divine devait primordialement faire de l'Indien un homme, afin qu'il puisse par la suite entendre la foi et devenir un bon chrétien. Sur ce point, voici la position du Père Jean Magnin, qui est sans équivoque en parlant des qualités nécessaires que doivent posséder les missionnaires : « [...] ils ont bien lieu

---

<sup>29</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, p. 48.

<sup>30</sup> Carlos Aburto Cotrina, « Políticas y métodos... », p. 81.

de reconnoître dans la conversion de ces indiens, l'efficace de la grace, qui de brutes qu'ils sont, les convertit en hommes, degrossissant par le moyen des ouvriers évangéliques ce qu'ils ont de brute et de sauvage, pour en faire ensuite peu à peu de zelés et fervents Cretiens<sup>31</sup>».

Bien qu'on peut penser que les deux objectifs étaient liés l'un à l'autre et allaient de soi, le Père Magnin sépare les deux points. L'idée d'en faire des chrétiens est subordonnée au projet d'en faire des hommes : «Après en avoir fait des hommes, il s'agit enfin d'en faire des chrétiens, principal objet des sueurs des missionnaires<sup>32</sup>». D'ailleurs, lorsqu'on examine les différents types d'activités ayant eu cours dans les missions, il est étonnant de voir que les activités laïques sont aussi nombreuses sinon plus que les spirituelles. Le Père Uriarte nous informe que ces seize jeunes séminaristes apprennent à peindre ou à jouer de la harpe et du violon tandis que d'autres se donnent à l'apprentissage des métiers de forgeron et de menuisier. Quant aux femmes, on leur montre à cuisiner<sup>33</sup> à filer, à tisser et à coudre : «Tengo diez y seis niños en casa como seminaristas, que aprenden la lengua inga [general]; y algunos arpa y biolín, otros herrería, otros carpintería y pinturas, etc. Al lado ay otra casita con una muger anciana y diversas niñas que se crían en recogimiento y aprenden a ilar, coser, texer, etc<sup>34</sup>».

Aussi, l'une des principales choses que l'on enseignait dans les missions était l'apprentissage des langues matrices. Dans les séminaires, on apprenait aux enfants la langue espagnole ou incaïque et la doctrine chrétienne afin qu'ils soient ensuite de bons interprètes et de bons agents du pouvoir : « [...] atrayendo los que se pueda a su casa y ocupándolos en aprender la doctrina y lenguas para ser después intérpretes, varayos, capitanes, fiscales<sup>35</sup>». Les enfants étaient en quelque sorte la pierre angulaire de la christianisation faite par les Jésuites puisqu'ils devenaient

---

<sup>31</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 128.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>33</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 372.

<sup>34</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 76.

<sup>35</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 223.

des intermédiaires entre les Jésuites et les Indiens. En effet, ce qu'ils apprenaient était par la suite transmis aux adultes<sup>36</sup>. Le Père Uriarte explique que tout l'acharnement doit être mis sur les enfants<sup>37</sup>, tandis que le Père Magnin mentionne qu'il est possible dans leurs tendres années de les accoutumer à vivre en hommes raisonnables<sup>38</sup>.

C'est donc par l'intermédiaire des enfants que deux langues principales étaient enseignées dans les missions : l'espagnol et le quichua. Si pour les Pères missionnaires la raison officielle s'avérait que les langues indiennes ne possédaient pas les mots essentiels pour représenter les concepts du culte catholique : « [...] no tienen sus lenguas palabras con que significar las cosas espirituales [...] »<sup>39</sup>, il est à noter que d'autres raisons permettent d'expliquer cet enseignement. Avant tout, l'apprentissage de l'espagnol avait pour but de faire participer les Indiens à leur propre hispanisation. Charles II ira même jusqu'à exonérer les caciques du paiement du tribut pour ceux qui faisaient apprendre l'espagnol à leurs enfants<sup>40</sup>. Cette disposition était surtout réservée à une petite partie des membres des sociétés indiennes afin de former une élite mieux encline à collaborer avec le pouvoir espagnol<sup>41</sup>. Pour le reste, les Indiens devaient apprendre le quichua, tant pour ses racines proches des langues indiennes, qui permettait de surmonter plus facilement les difficultés de compréhension, que pour la cohésion ainsi créée entre les différents membres des tribus d'un même village. L'imposition de l'apprentissage de ces deux langues extérieures, qu'étaient l'espagnol et le quichua, avait pour but d'unifier les différentes tribus et des les intégrer au projet d'hispanisation.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>38</sup> Jean Magnin, *Diario de un misionero...*, p. 154.

<sup>39</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 75.

<sup>40</sup> Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 25.

<sup>41</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 272.



En effet, étant donné les raids continus perpétrés par les Portugais, il y avait souvent plusieurs tribus qui étaient réunies dans une même mission<sup>42</sup>. Le regroupement de ces divers groupes dans un même village tenait donc plus d'un pragmatisme d'occasion que d'un souhait réfléchi au préalable, comme le mentionne le Père Magnin : « [...] la raison de cela, est que après les avoir enlever dans les bois, comme des bêtes sauvages, unique moyen pour les réduire en peuplade, on les transporte d'abord dans les anciennes missions, jusqu'à ce qu'on puisse en établir de nouvelles dans leurs propres contrées<sup>43</sup> ».

C'est véritablement les difficultés relatives à l'éloignement et à l'étrangeté de l'environnement des missions de Maynas qui forçaient les Jésuites à imposer l'enseignement de langues matrices. Un geste qui n'étaient pas habituel pour l'ordre. En effet, en missionnant sur presque tous les continents, les Jésuites s'étaient dotés d'une grande réputation de linguistes. À preuve, nous n'avons qu'à penser à la romanisation de l'écriture vietnamienne mise sur pied par les Jésuites et nommée quôc-ngu. Cette idée véhiculée n'est pas complètement fausse pour le cas qui concerne Maynas, car certains Jésuites apprenaient les langues vernaculaires. D'ailleurs sur ce point, nos sources nous indiquent que le Père Uriarte s'efforçait d'apprendre la langue des Iquitos et celle des Yameos<sup>44</sup>. De plus, il doit être ajouté que les Omaguas possédaient leur propre catéchisme et pratiquaient la foi chrétienne dans leur propre langue<sup>45</sup>. Pour Raúl Hernández Asensio, cette façon de faire des Jésuites, en matière d'apprentissage des langues indiennes, s'inscrivait directement dans la stratégie de séparation et d'isolement des peuples indigènes qui caractérisait le projet missionnaire jésuite<sup>46</sup>. Le Père Maroni, qui a missionné de 1730 à 1738, renchérit d'ailleurs en expliquant que la facilité pour l'apprentissage des langues est une qualité que devait avoir le

---

<sup>42</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 371.

<sup>43</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 82.

<sup>44</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 195.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 404-405.

<sup>46</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 271.

missionnaire, étant donné qu'on ne pouvait avoir confiance dans les interprètes. Ces derniers étaient, selon les missionnaires, souvent responsables de schismes dans les villages en n'expliquant pas correctement ce que disait le Père ou en déformant les propos des Indiens : « [...] tenga particular aplicacion y facilidad en aprender lenguas, que son el instrumento sumamente necesario para todo, stante en especial la poca fidelidad que suele haber en los intérpretes, quienes tambien ocasionan á veces algunos chismes y alborotos en el pueblo, no explicando con fidelidad á los indios lo que dijo é intenta el Padre, ó vice versa, al Padre lo que dijeron é intentan los indios<sup>47</sup>».

Toutefois en Amazonie, contrairement à d'autres missions jésuites, le nombre de dialectes et de langues matrices était trop important pour permettre à chaque tribu de pratiquer la foi catholique dans sa langue propre. En outre, on ne comptait pas même un nombre suffisant de missionnaires. Ceux-ci étaient souvent inférieurs à la quantité de villages missionnés. Par exemple, lors de l'expulsion des Jésuites, on ne retrouvait que vingt-huit missionnaires pour un total de quarante et une réductions<sup>48</sup>. Le Père Magnin, en parlant des missionnaires, explique d'ailleurs qu'« [...] à la vérité, chacun d'eux s'appliquait à l'étude des langues des Indiens de la mission, mais que faire quand elles se rencontraient d'une difficulté insurmontable<sup>49</sup>».

### 3 Comment attirer les Indiens dans les missions?

Afin d'amener les Indiens dans les missions, le Père Magnin écrit que « [...] les arguments, les raisons, les sermons les plus propres à émouvoir les auditeurs, n'ont point ici de lieu, non plus que les poenitences, les disciplines publiques, ny les autres inventions saintes, propre aux missionnaires, et qu'ils mettent en œuvre dans les villes et parmy les hommes raisonnables; tout

---

<sup>47</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 205.

<sup>48</sup> Sandra Negro, « Maynas, una misión... », p. 294.

<sup>49</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 200.

cela n'est ici d'aucun poids<sup>50</sup>». La façon de faire à Maynas était bien singulière. Avant de pouvoir réduire quelques Indiens dans un village missionné, il fallait avant tout prendre la peine de les débusquer. Le Père Magnin nous offre cette description bien imagée :

[...] pour surprendre les sauvages, autrement le coup est manqué, et la peine perdue. Tous prennent la fuite comme des bêtes féroces, abandonnant leurs maisons, et vont se cacher dans le plus épais de la forêt, sans qu'il soit possible de les retrouver, mais si le piège est tendu avec habileté, si l'on peut bloquer adroitement la casse et l'abatis, sans être aperçus, si l'on s'y prend de nuit, ou au point du jour, enfin si l'on fond tous ensemble, et au même instant sur eux, alors rien n'échappe du filet, et c'est en quoi consiste l'industrie du chasseur<sup>51</sup>.

Une fois que les Indiens étaient débusqués et dans la mesure où les missionnaires n'avaient pas déjà un interprète capable de communiquer avec eux, il suffisait d'en capturer quelques-uns pour qu'ils deviennent des protégés du missionnaire. Ces derniers recevaient ensuite un enseignement pour qu'ils puissent servir d'interprètes par la suite<sup>52</sup>. Comme nous l'avons déjà mentionné, à la différence des missions de Mojos en Bolivie et des Guaranies au Paraguay, toute avancée missionnaire à Maynas devait être appuyée d'une escorte militaire, étant donné l'attitude belliqueuse de plusieurs tribus amérindiennes souvent liées aux violentes altercations passées entre Indiens et coloniaux<sup>53</sup>. Le Père Maroni mentionne notamment que dans les premiers temps, il y avait beaucoup d'Espagnols pour accompagner les missionnaires et les interprètes, puisque les initiatives étaient souvent l'œuvre du Gouverneur où le missionnaire ne jouait que le rôle d'un chapelain. Par contre, dès 1683, par ordre du *Consejo Real de las Indias* et de Sa Majesté, c'était maintenant seulement deux à trois Espagnols, sous la gouverne du missionnaire, qui se rendaient, avec une escorte de cinquante à soixante Indiens christianisés, à la recherche d'infidèles :

En los primeros tiempos en que se fundaron estas misiones, como habia bastantes soldados en la ciudad de Borja y estas conquistas corrian regularmente por cuenta de

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

<sup>52</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 203.

<sup>53</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 160.

los gobernadores y sus tenientes que residían en la provincia, sirviendo sólo como de capellanes nuestros misioneros, las armadas solían ser más numerosas, hoy se reducen de ordinario á 50 ó 60 indios con dos ó tres españoles de los pocos que asisten en Borja y otras reducciones [...] por algunas ordenes del Superior Gobierno y cédulas de S.M., especialmente por una fecha en 15 de Julio de 1683 [...] que en caso que pareciera conveniente enviar cabo que sirva de escolta á los religiosos misioneros que entraren á estas conversiones, se le prevenga que solamente obre lo que le dijere el Superior de la misión<sup>54</sup>».

Une fois que les Indiens étaient dénichés, il suffisait d'employer les voies de la douceur pour les amadouer en leur offrant des cadeaux utiles comme des haches, des couteaux, des aiguilles, des machettes ou du venin<sup>55</sup>. Aussi, les missionnaires mentionnent qu'il y avait d'autres raisons, outre les présents, pour inciter les Indiens à les suivre sur les réductions. Le Père Uriarte écrit que la nourriture représentait une attraction indéniable de même que le village qui, avec ses petites maisons, offrait aux Indiens un lieu pour s'abriter et se protéger de leurs ennemis<sup>56</sup>. Ces facteurs ne servaient pas uniquement à attirer les Indiens dans les missions. Ils se trouvaient également utiles pour les y retenir et les faire participer à des activités liturgiques.

#### **4 - En faire des chrétiens**

L'implantation de missions religieuses aux marches des colonies avait pour but de réussir là où les premières entreprises d'exploration avaient échoué. Il fallait non seulement pacifier ces régions mais aussi convertir religieusement les tribus indiennes. À première vue les missionnaires de Maynas semblaient investis de la même ferveur qu'au XVI<sup>e</sup> siècle. En parlant de l'idéal missionnaire, le Père Magnin rapporte les paroles de ses précurseurs et écrit qu'une seule âme gagnée à la foi « [...] suffirait pour m'obtenir le pris de toute ma vie, au lieu que si j'en gagne une

---

<sup>54</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 202.

<sup>55</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 203 et Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 111.

<sup>56</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...* p. 108.

dans les villes, la conquête de cette âme se partage entre tous ceux qui y travaillent, de sorte que la part de chacun est fort petite; mais cette autre scerait toute à moy et il n'y aurait personne avec qui je dusse en partager le mérite<sup>57</sup>».

Toutefois, il y a têt lieu de se demander jusqu'à quel point la ferveur de convertir de nouvelles âmes pouvait encore pousser les missionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle à croire que les Indiens seraient un jour gagnés à la foi, quand on regard .le piètre état de celle-ci dans les villes coloniales. Alors qu'il enseignait au Collège Maximum de Quito, le Père Manuel Uriarte écrit à propos de la vie religieuse là-bas : «Ojalá vinieron Inquisidores zelosos que pusieron freno a tanta libertad. Entonces florecería el divino culto, que casi es una máscara de Religión<sup>58</sup>». Si dans la capitale Quito, une mascarade de religion semblait tellement être installée aux yeux d'un clerc qu'il fallait l'intervention de l'Inquisition, on peut dès lors se demander qu'est-ce qui en était réellement de la situation dans les missions. D'ailleurs, c'est sûrement poussé par l'utopie de créer un monde à part de la société coloniale que Manuel Uriarte quitte la capitale en 1750 pour s'investir dans les missions de Maynas<sup>59</sup>. Or, le Père Uriarte ne s'était-il pas fait une fausse idée du réel état des villages missionnaires de Maynas?

Les missions avaient un encadrement ecclésiastique somme toute moins bien défini que dans la capitale, et comportaient un nombre élevé de coloniaux qui n'étaient pas tous des modèles chrétiens. Pendant les 130 années que durèrent les missions de Maynas, soit de 1638 à 1768, ce n'est pas loin de 152 villages missionnaires qui furent fondés pour un total de 161 prêtres jésuites<sup>60</sup>. Pire encore, lors de l'expulsion de l'ordre, on comptait 41 réductions pour un faible effectif de 28

---

<sup>57</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 216.

<sup>58</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 73.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>60</sup> Sandra Negro, « Maynas, una misión... », p. 282.

missionnaires<sup>61</sup>. Avec des prêtres qui ne résidaient même pas dans chaque village, comment pouvait-on espérer une réelle conversion? Puis, quels étaient les principaux instruments de mesure pour vérifier la progression de la foi chez les néophytes?

La meilleure façon tant pour nous que pour les missionnaires de vérifier l'état de la conversion était de mesurer la participation des Indiens missionnés aux sacrements et aux fêtes liturgiques. Le Père Andrés de Zárate, qui visita les missions de 1735 à 1738, fit même aux missionnaires la recommandation d'augmenter la fréquence de ces activités : « [...] el medio más eficaz de todos para entablar una vida cristiana, fue el haberse introducido en casi toda la Mision mayor frecuencia de sacramentos, festividades mayores<sup>62</sup> ». Dans ce même ordre d'idées, la pratique du sacrement de la pénitence, qui était particulièrement prisée par les Jésuites, devait aussi être augmentée à trois ou quatre fois l'an<sup>63</sup>.

Cependant, jusqu'à quel point y avait-il une réelle honnêteté dans la pratique de ces sacrements ? Notre Père visiteur s'insurge d'ailleurs en constatant que l'apprentissage des prières et du catéchisme ne connaissent pas le progrès escompté : « [...] es imponderable la repugnancia que demuestran para juntarse á aprender las oraciones y catecismo, sino es en los pocos primeros dias en que, llevados de la novedad y muchos más de la esperanza de algun regalo, acuden con bastante protitud y frecuencia, repitiendo como papagayos aquello que les dice el Padre, sin ninguna señal de devoción y aprecio<sup>64</sup> ». Le Père raconte que mis à part les premiers jours où les Indiens venaient aux rencontres liturgiques dans l'espérance d'un cadeau quelconque, ils ne manifestaient par la suite aucune dévotion ni estime dans la pratique de la foi. Les Indiens ne se contentaient que de répéter comme des perroquets ce que leur avait dit le prêtre.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>62</sup> Andrés de Zárate, «Relación de la mission...», p. 404.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 419.

Devant de tels aveux, on peut penser que la conversion était loin de se passer en profondeur et ne demeurait que très superficielle. Pour reprendre les mots de Inga Clendinnen, l'enseignement de la foi « [...] focussed more on training in correct external behavior than on the transference of knowledge<sup>65</sup> ». D'ailleurs, à propos de la pratique des sacrements, il est intéressant de voir les écrits du Père Jean Magnin, qui nous livre la perception qu'avaient les Indiens l'égard de ceux-ci. Par exemple, au niveau de l'administration du sacrement de la pénitence, les Indiens se disaient entre eux pourquoi « [...] irons nous dire la vérité au Père, pour le mettre en colère et nous faire gronder?<sup>66</sup> ». Quant à l'Eucharistie, les Indiens donnaient comme commentaire « [...] qu'ils avaient fait un joli déjeuner<sup>67</sup> ». Cette dérision à l'égard des rites chrétiens témoigne bien d'une certaine forme de résistance des Indiens face à l'imposition d'une religion étrangère. Au plus, cela démontre une certaine incompréhension et prouve qu'un mélange des croyances s'opérait à travers la perception indienne.

Par exemple, à l'égard du sacrement de l'Extrême-onction, le Père nous avoue que les Indiens pensent « [...] qu'elle fait mourir c'est pourquoi ils appréhendent fort de la recevoir<sup>68</sup> ». La même incompréhension se répétait pour le baptême, qui était également souvent administré avant le décès afin de sauver l'âme<sup>69</sup>. Toujours à l'égard de ce sacrement, certains gestes posés par les missionnaires pouvaient également être mal reçus de la part des néophytes, comme le fait allusion cet extrait où le Père Magnin rapporte les paroles de quelques-uns de ses protégés : « [...] pourquoi, [...] le Père trouve-t-il mauvais notre façon de traiter les malades avec le souffle, tandis qu'il souffle luy même en baptisant<sup>70</sup> ». Le même Jésuite ajoute que les Indiens ne se

---

<sup>65</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, p. 47.

<sup>66</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 168.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 168.

« [...] laissent pas de pratiquer secrettement leurs anciennes manières de guerir et leurs autres superstitions, s'ils nozent le faire ouvertement<sup>71</sup> ». Les missionnaires jésuites se retrouvaient donc incapables d'opérer une conversion religieuse réelle et profonde puisque les Indiens résistaient en continuant de pratiquer leurs rites religieux et n'endossaient pas aveuglément la religion chrétienne. La principale raison à la persistance de cette situation est que les Jésuites se retrouvaient dans une position ambivalente quant au système de valeurs et de représentations de leurs protégés.

En effet, les sociétés indiennes de l'Amazonie avaient une organisation du pouvoir basée sur deux types de meneurs. Il y avait tout d'abord le chef politique, représenté par le cacique, qui était en quelque sorte un chef de guerre<sup>72</sup>. Ensuite, on retrouvait le chef spirituel, joué par le chaman ou le sorcier. Si les Indiens purent facilement comprendre que le rôle du représentant politique était détenu par le Gouverneur, à la fois autorité politique et militaire<sup>73</sup>, il n'en fut pas de même pour les Jésuites, auxquels il fut difficile d'attribuer une fonction spirituelle. En effet, ces derniers se retrouvaient à mi-chemin dans le schéma indigène du partage du pouvoir. Par exemple, les Jésuites devaient représenter le pouvoir spirituel, mais ils s'immisçaient parfois en chef d'expédition armée. Bien que les missionnaires jésuites se gardaient de porter les armes, ils commandaient souvent de telles expéditions. À ce propos, le Père Magnin écrit : « [...] il faut avouer que les premiers pas de nos conquêtes spirituelles dans ces bois sont moins dus à l'efficacité de la croix, qu'à la terreur du mousquet<sup>74</sup> ». De plus, les Religieux n'arrivaient tout simplement pas à guérir les nouvelles maladies dont se trouvaient affligés les Indiens. C'est donc dire que pour ces derniers, le pouvoir du missionnaire était bien faible et ne pouvait pas se substituer aux anciens détenteurs du pouvoir spirituel dans le modèle organisationnel indigène. Comme le souligna Nicholas Griffiths, si les

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>72</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 143.

<sup>73</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 51.

<sup>74</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p.184.



Européens échouèrent dans la christianisation des premières sociétés américaines, c'est parce qu'ils ne purent remplacer adéquatement le rôle des sorciers et des chamans<sup>75</sup>.

Pour reprendre les mots du Père Andrés de Zárate, nous pouvons conclure que les missions de Maynas furent un cuisant échec, du moins en ce qui avait trait à la conversion religieuse qu'elles prétendaient réaliser. Le Père Jésuite écrit que les Indiens sont de si grossiers personnages qu'aucun d'eux ne comprend ou bien ne croit. Ils ne cessent d'interrompre le Père pour le questionner sur des sujets impertinents ou lui demander des présents : « [...] pues como son tan rudos, nada entienden; nada creen, y quando más fervoroso el Padre piensa que le oyen y atiende á plática, le interrumpen de repente ó con preguntas impertinentes ó pidiéndolo, ya un cuchillo, ya ançuelos, ya hachas, ya agujas, ya machetes, dejando todo el fervor del sermón<sup>76</sup> ».

## **5 Conclusion**

En somme, il a été question dans ce chapitre de montrer qu'il y avait de profonds écarts entre les buts visés par les missions et les résultats obtenus. La plupart de ces disparités s'expliquent principalement par l'environnement spécifique de Maynas. La Haute Amazonie laissait découvrir une diversité linguistique comparable à celle de la tour de Babel, tandis que les missions du Paraguay composaient avec une large et même famille linguistique. La nette diversité ethnolinguistique en Haute Amazonie amenuisa constamment l'effort missionnaire. Les diverses barrières de langue engageaient les Pères jésuites à recruter différemment leurs ouailles, c'est-à-dire en les piégeant plutôt qu'en les persuadant que les structures des missions évangéliques étaient le gage d'une vie meilleure. Il faut également ajouter à cela le problème portugais gênant et la

---

<sup>75</sup> Nicolas Griffiths, *The Cross and...*, p. 233.

<sup>76</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission... », p. 419-420.

nécessaire collaboration avec les militaires espagnols, qui n'aidait en rien l'entreprise de conversion. D'ailleurs, il est mentionné par un de nos missionnaires qu'on préférait obtenir l'aide des Indiens en matière de défense territoriale. Ensuite, il faut s'interroger sur les buts officiels désirés par l'établissement des villages missionnaires. Bien qu'à première vue, il semble évident que les missions devaient servir la cause évangélique en faisant des Indiens des sujets du Christ, nous avons démontré qu'à Maynas, en faire des sujets du roi était tout aussi important. En somme, si la conversion qu'on prétendait réaliser n'était que religieuse, on peut admettre que certaines activités civiles étaient aussi prisées et remportaient autant sinon plus de succès. De plus, la spécificité de Maynas amenait des difficultés à un autre niveau. Au point de vue des mentalités, les missionnaires se retrouvaient face à un problème de taille. Les populations rencontrées en Amérique n'avaient pas leur égal en terme de référentiel. En effet, comparés aux peuples des vieux continents, les Jésuites réalisèrent qu'ils se retrouvaient vis-à-vis des êtres différents : une race qui n'avait encore jamais été répertoriée. Partants de l'idée que la Révélation avait été donnée à tous, les missionnaires durent créer une catégorie dans leur épistémé européenne afin de pouvoir inclure les Indiens. C'est ainsi qu'ils furent qualifiés de «petits hommes». Cet ascendance de l'Européen sur l'Indien impliquait qu'il fallait d'abord les élever au rang d'homme afin qu'ils puissent par la suite être aptes à entendre la foi. Étant donnée qu'il n'y avait que peu d'effectifs missionnaires, la sédentarisation des Indiens s'imposait comme une solution pragmatique. Les villages missionnaires tout en prétendant sédentariser les Indiens avaient également pour but de les conduire en zone familière. Un espace à référentiel européen qui, espérait-on, allait encenser la supériorité de l'homme blanc sur l'Indien.

## IV – Les limites à la création d'une zone familière

Comme nous l'avons vu lors du chapitre précédent, le projet missionnaire, en recréant dans les réductions les principales institutions des villages ibériques, proposait d'établir une réplique de la société espagnole. L'éducation qu'il fallait mettre au point consistait à faire adopter les structures hiérarchiques de gouvernance à l'européenne afin de réduire l'altérité de l'autre. L'essence même d'une telle imposition passait donc par l'invalidation du système hiérarchique, idéologique et spirituel sur lequel reposaient les fondements du pouvoir des sociétés indiennes. Pour les Européens, la matrice de tels changements était commandée par le catholicisme. La foi devenait l'arme idéologique de la société coloniale et dictait directement les perceptions et les faits et gestes du colonisateur<sup>1</sup>.

Dans ce chapitre, nous allons démontrer la réelle utilisation faite par les missionnaires du catholicisme. Afin de pouvoir utiliser adéquatement l'arme de la foi catholique et saper ainsi les bases idéologiques du système hiérarchique et idéologique indien, les Jésuites avaient un nécessaire besoin de la sédentarité créée par la mission. En effet, devant une telle étrangeté de l'environnement, la réduction devenait l'instrument prépondérant du catholicisme. Le rôle principal de la sédentarisation était de réduire l'altérité de l'autre en séquestrant l'Indien dans un territoire familier pour l'Européen. Cependant, nous verrons qu'il y avait des limites à cette mise en scène; souvent causées par les Indiens eux-mêmes qui résistaient consciemment aux vœux des missionnaires. Ces résistances eurent directement pour effet de miner la ferveur évangélique des religieux. En effet, on sent qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, contrairement aux siècles précédents, la ferveur missionnaire s'essouffle, principalement à cause d'une déception notoire. Cette désillusion était principalement causée par le manque récurrent de ressources et la difficulté de convertir. En effet,

---

<sup>1</sup> Irène Silverblatt, *Moon, Sun and Witches...*, p. xxx.

après plus de deux cents d'effort d'évangélisation, les fruits obtenus sont bien maigres, et cela agace bon nombre des ecclésiastiques engagés dans le processus de conversion.

## 1 Le genre

Le genre comme instrument heuristique, qu'on vit apparaître dans les deux dernières décennies, peut être divisé en deux temps selon la définition de Joan W. Scott. D'une part, il est « [...] un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes [...] » et d'autre part « [...] le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir [...] »<sup>2</sup>. Autrement dit, il y a tout d'abord un genre que l'on peut traduire par ce que signifie être un homme ou une femme dans une société donnée. Cette définition se veut systémique et définit le plus souvent les divisions organisationnelles des tâches entre chaque sexe dans une société donnée. Ensuite, il y aurait les relations de genre, qui conduit à désigner et définir l'essence du pouvoir attribué à chacun dans un même genre<sup>3</sup>. Donc, qu'est-ce qui signifie être un homme dans une société donnée. Ce concept permet de définir une hiérarchie du pouvoir entre les membres d'un même genre qui est le plus souvent soutenu par une idéologie ou quelque chose d'intrinsèque à une culture, surtout lorsqu'on y juxtapose d'autres concepts comme l'âge ou la race. Cette deuxième branche fut très bien utilisée comme outil par nos missionnaires afin de circonscrire les Indiens dans un schème de valeurs européennes et ainsi, réduire l'altérité de perception.

---

<sup>2</sup> Joan W. Scott, « Le genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les cahiers du GRIF*, 37-38 (printemps 1988), p. 141.

<sup>3</sup> Irène Silverblatt, *Moon, Sun and Witches...*, p. xxvi à xxviii.

## 1.1 Les relations de genre

S'il est difficile de savoir concrètement où se situaient exactement les relations de genre des sociétés indigènes de l'Amazonie, nous pouvons, par contre, en déduire qu'elles étaient assez éloignées de l'endroit où campaient celles des Européens. Premièrement, quant à la distribution organisationnelle des tâches selon les sexes, les missionnaires amenuisèrent rapidement le rôle de la femme en la séquestrant dans une sphère d'activité rappelant celle des campagnes ibériques<sup>4</sup>. Les femmes apprenaient à filer, à tisser et à coudre dans une petite maison adjacente au séminaire<sup>5</sup>. Ce dernier lieu ne leur était pas réservé, pas plus que l'apprentissage des langues matrices. Le Père Magnin, en nous communiquant la difficulté d'être compris des Indiens, mentionne que «Dans les anciennes réductions où l'on a établi la langue de l'Inga, cet inconvénient se trouve par là considérablement diminué, mais il subsiste avec les femmes, qui pour l'ordinaire ne savent que la langue particulière de leur nation<sup>6</sup>». Deuxièmement, l'implantation du mariage chrétien est un autre point qui confirme l'imposition d'une hiérarchie de genre à l'européenne. Le Père Maroni écrit que les Indiens ne contractaient pas un vrai mariage puisque qu'il n'y avait pas de vœux de fidélité éternelle prononcés afin de veiller l'un sur l'autre et sur leur progéniture : «Tocante á los casimientos, es parecer comun de nuestros misioneros, que esta gente bárbara, no contrae verdaderos matrimonios en su gentilismo, porque no los celebran con ánimo de perseverar en ellos inseparablemente, guardase fidelidad y cuidar de la crianza de los hijos, que son, como todos saben, requisitos tocantes á la substancia del verdadero contrato matrimonial<sup>7</sup>». Le même Père ajoute ensuite qu'il y avait aussi un problème avec les femmes qui répudiaient trop facilement leur époux si ceux-ci les maltrahaient ou les mécontentaient : «Communmente falta por las mujeres, que

<sup>4</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 263.

<sup>5</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 76.

<sup>6</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 200.

<sup>7</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 190.

repudian con facilidad á los maridos, si las maltratan ó las desagradan ó otro les ofrece el casarse con ellas<sup>8</sup>». Les Pères jésuites essaieront donc de codifier le mariage. Par exemple, le Père Zárate recommanda de dresser une liste pour toutes les personnes qui sont en âge de se marier<sup>9</sup>. Le Père Uriarte mentionna plus tard qu'en contractant le mariage, les Indiens obtenaient des terres, mais que pour ce faire, ils devaient être baptisés<sup>10</sup>. Comme le montra l'anthropologue Ann Golob, l'imposition d'un exclusif partenaire pour le mariage de même que celle de la famille nucléaire avait pour effet de miner les relations basées sur la famille large<sup>11</sup>.

## 1.2 Les rapports de forces

Comme nous l'avons vu, l'objectif des missionnaires était de sédentariser les populations de Maynas ou pour reprendre Hernández Asensio : « [...] se trata de construir referencias, de hacer familias el territorio hostil<sup>12</sup> ». Certes la sédentarisation allait-elle aider à faire d'un territoire hostile un qui en fusse familier, mais encore fallait-il que les populations indiennes y résidant deviennent familières au mode de vie qu'on tentait de leur imposer. Celui que les Jésuites imposèrent était fondé sur idéologie du genre reflétant les valeurs chrétiennes des Européens. La conduite de cette adoption forcée d'une idéologie du genre à l'européenne trouvait ses fondements à partir des critères de race et d'âge.

En ce qui avait trait au concept de race, les Jésuites étaient aux prises avec un complexe de supériorité et considéraient constamment les Indiens avec une attitude condescendante. En rapportant les mots d'un autre missionnaire le Père Magnin nous livre que : « [...] c'était une

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>9</sup> Andrés de Zárate, « Informe que haze... », p. 457.

<sup>10</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 542.

<sup>11</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 263.

<sup>12</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 254.

grande consolation dans les commencements de ces missions [...] d'entendre les confessions de ces plantes encore tendres dans la foy au Redempteur<sup>13</sup>». Toujours selon le même Père, c'est l'environnement le plus souvent qui avait conditionnés leur état : « Ce qui doit les excuser, c'est leur ignorance et leur grossièreté, qui ne leurs permettent pas de pénétrer plus loin que l'écorce, qualités naturelles qu'ils ont apportées en naissant dans ces épaisses forêts, et que le deffaut de commerce et de société a fortifiées en eux [...]»<sup>14</sup>. La lecture faite des sources continue en ce sens et montre bien que lorsque les Indiens ne sont pas qualifiés de brutes, de bêtes ou d'êtres non intelligents, ils sont comparer à des enfants : « [...] leur caractère tient beaucoup de celuy des enfants, timides, craintifs, paresseux, yvrognes, infideles, sans reconnoissance, sans mémoire<sup>15</sup>». Si les missionnaires qualifiaient les Indiens d'enfants, cela implique qu'ils se percevaient comme des pères et c'est là que le concept d'âge intervient. Cette façon de faire n'était pas exclusive à Maynas comme le précisa Inga Clendinnen dans son étude portant sur les missions des Mayas du Yucatán : « Paternalism is a comfortably capacious metaphor. [...] There are fathers and fathers. Some loving fathers punish most tenaciously; the profound ambivalence of the consciously loving father towards his child-victim is only now beginning to be explored<sup>16</sup>». Or, est-ce que les Jésuites réussirent à établir une réelle présence de l'homme mature et instruit sur l'enfant dans les missions de Maynas?

On peut prétendre que non et une des explications possibles est que l'idéologie du genre que tentèrent d'établir les missionnaires dans les réductions était loin d'imposer le respect dans les relations entre hommes. En effet, les missionnaires s'étaient fixés un défi de taille en prétendant pouvoir faire obéir les Indiens selon leur bon vouloir et leur faire adopter leur propre système de

---

<sup>13</sup> Jean Magnin, «Description de la Province... », p. 163.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 170

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 123, 128, 142 et 170 et Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 203.

<sup>16</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests...*, p. 113.

pensée. Bien que la réduction devait apporter une christianisation rapide et une soumission presque volontaire de l'Indien, ce dernier ne se retrouvait pas en position de dominé de façon permanente. Bien évidemment, la sédentarisation dans les villages missionnés et le travail imposé dans l'exécution de corvées emprisonnaient l'Indien, mais il en était tout autrement lorsque le missionnaire n'avait pas les yeux rivés sur lui. Le Père Magin écrit que :

[...] c'est vouloir se tromper soy même, que de se flatter qu'un Indien fera une commission dont on l'aura chargé, à moins que le missionnaire par luy même, ou par son Viracocha, n'ait toujours les yeux sur luy. L'Indien dira oui, oui, à tout et puis ira s'étendre en quelque endroit de sa cabanne, ou bien il fera quatre pas hors de chez luy, comme pour exécuter sa commission, et reviendra dire qu'il n'a rien vu. Tel est l'excès de son malice ou de sa paresse<sup>17</sup>.

Les sources traduisent également que l'attitude de l'Indien changeait constamment, dépendamment des personnes avec qui il se retrouvait. Par exemple, les écrits du Père Manuel Uriarte nous renseignent mieux sur ce fait. Bien que le comportement de l'Indien soit évidemment tourné en dérision par le Jésuite, il y a tout de même une certaine part de vérité que nous pouvons tirer de cette allégation. Il explique que chaque jour, il donnait aux Indiens choisis pour ramener de la nourriture les outils nécessaires à l'exécution de cette tâche. Pour cette occasion, quelques hameçons, des aiguilles et du venin leur avaient été remis. Or, les Indiens avaient coutume de revenir les mains vides en énumérant toutes sortes d'excuses pour ne pas éveiller les soupçons du Père. Décidant d'enquêter avec quelques-uns de ses *viracochas* sur cette affaire, le Père Uriarte découvre que les Indiens s'arrêtaient pour une visite chez un des leurs dans le village voisin de San Miguel et en profitaient pour manger et boire à satisfaction :

Daba a mis indios cada día, ladinos, veneno, agujas, anzuelos, para que nos trajesen cada día qué comer; y ellos volvían de noche sin nada, diciendo ya que no hallaron, ya que el veneno era malo y que las pañas les cortaban los anzuelos; por otra parte, averigüé con mis muchachos que traían las canoas cargadas a un puerto excusado; allí

---

<sup>17</sup> Jean Magnin, «Description de la Province... », p. 205.



las descargaban en casa de un indio San Miguel, y habiéndome mentido, se iban de noche a comer y beber a satisfacción<sup>18</sup>.

Le Père Magnin dénonce également la même chose en racontant l'épisode où l'on demanda à un Indien de se charger d'aller porter un message : «Un missionnaire envoie un Indien faire quelque message, il part, et ne revient point. Le Père en dépêche un autre pour le chercher. Celui cy fait de même, et reste avec le premier. Il en envoie un troisième et un quatrième, qui ne retournent point non plus. [...] Ils ne revinrent que le soir tous ensemble, et sans pouvoir alléguer d'autre excuse, si ce n'est qu'il leurs avait ainsi prit en gré de rester<sup>19</sup>». Le comportement de l'Indien, lorsqu'il se trouvait sans surveillance ou avec d'autres membres du village, était loin de correspondre à l'idéal missionnaire. Le Père Magnin continue l'illustration de ce fait :

Le même missionnaire étant en voyage, avait envoyé un Indien de ceux qui étoient avec luy, pour dire à quelques autres qui avoient pris les devants, de s'arrêter et de l'attendre. Que fit il ? Quand il les eût joint, au lieu de les retenir, il continua de marcher avec eux. Le missionnaire en envoya un second, puis un troisième avec le même succès, de manière qu'enfin ne voyant revenir personne, il craignit de rester seul, et ne jugea pas à propos de continuer à en dépêcher d'autres<sup>20</sup>.

Ces exemples nous démontrent que l'ascendance dont se croyait investis les Jésuites étaient loin de se répercuter dans les pratiques journalières de leurs néophytes. Bien qu'ils étaient qualifiés d'enfants peu intelligents, les Indiens étaient loin de reconnaître les missionnaires comme des pères et de les tenir en respect. Le concept d'âge jouait également un rôle prépondérant sur la perception qu'avaient les Jésuites à l'égard du geronte indien.

En effet, si les Européens mettaient beaucoup l'accent sur la conversion des jeunes, il n'en allait pas de même à l'égard des représentants plus âgés du gent indigène. Ce regard porté sur les Indiens les plus vénérables des réductions témoigne d'une attitude rébarbative de cette catégorie de gens à l'égard du travail missionnaire. Le projet missionnaire avait pour objectif de créer de

---

<sup>18</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 136.

<sup>19</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 205.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 205.

nouvelles bases d'élaboration dans les fondements des structures du pouvoir. Selon ces nouvelles bases, les structures ancestrales et traditionnelles du pouvoir devaient être renouvelées afin de garantir l'effort missionnaire. À ce sujet, le Père Magnin est on ne peut plus clair. Il écrit au sujet de la conversion :

Si on ne réussit pas toujours parfaitement à l'égard de ceux qu'on transplante du bois dans les missions, à cause des profondes racines que ces vieux troncs ont déjà poussés, les rejettons qui en sortent, au moins, rapportent du fruit, et si ceux là même, ne sont pas exempts de tout deffaut (car enfin le suc sauvage des racines de ces jeunes plantes ne laisse pas de se faire encore appercevoir en plusieurs), cependant la simplicité de ces enfants, leur candeur, leur modestie, leur promptitude à obéir et leur assiduité à entendre la doctrine de Jesus Christ, publient hautement par un changement total de mœurs et de coutumes, la victoire et le triomphe de ceux qui les ont rendus tels<sup>21</sup>.

Bien qu'une conversion à la fois des jeunes et des plus âgés aurait pu améliorer le résultat désiré par les missionnaires, comme l'indique un témoignage utopique du Père Uriarte<sup>22</sup>, il reste que l'attitude à l'égard des vieillards de la mission était différente de celle portée sur les plus jeunes. Étant en quelque sorte le gardien de la tradition et des rites ancestraux, le géronte indien était une menace à l'établissement du mode de vie missionnaire. Les plus âgés se trouvaient souvent à l'origine de schismes créés dans les croyances des néophytes des missions. Le Jésuite Uriarte est d'ailleurs souvent obligé de ramener des villages à l'ordre et d'interdire à ses protégés de croire ce que leur disent leurs vieillards : « [...] prometiendo no creer más cosas de sus abuelos<sup>23</sup> ». Le respect porté par les Indiens à l'égard des plus âgés montre bien le pouvoir dont ces personnes pouvaient être investies. En racontant une anecdote sur un crocodile mangeur d'hommes, le Père Uriarte explique que les vieillards indiens du village lui attribuèrent une âme et commencèrent à lui instituer un culte afin qu'il aille dévorer les Portugais. Manuel Uriarte explique qu'il fallut le tuer et tout invalider, puisque les vieillards donnèrent des préceptes non chrétiens à cet animal : «Antés había ido a la

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>22</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 367.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 268.

laguna, donde mordió el lagarto; lo flecharon y quemaron con ciertas ceremonias, ocultándomelo todo, porque los viejos ponían preceptos de que no me lo dijeran<sup>24</sup>».

Ces extraits démontrent que le respect que s'attendait à recevoir le missionnaire de la part du géronte indien des missions était loin d'être réalisé. Les réseaux de pouvoir que l'on trouvait dans les villages missionnés étaient plus complexes qu'il n'y paraissait à première vue. Les Jésuites étaient perçus par les Indiens comme des êtres qui ne comprenaient à peu près rien à leurs croyances et aux choses concrètes de la vie. En rapportant les paroles de ses protégés à l'égard des Jésuites, le Père Magnin écrit : « [...] et coment y entenderoient-ils quelque chose, ajoutent ils, eux qui ne savent pas seulement flecher un zongaro, ou un gamitana<sup>25</sup> ». Les relations de pouvoir – s'articulant autour d'une idéologie de genre et des concepts de race et d'âge – que le système de réduction proposait d'établir entre missionnaires et Indiens, étaient donc loin d'être implantées.

Que ce fût de façon active ou passive, les Indiens possédaient plusieurs moyens de répondre aux Jésuites. Ces réponses en engendraient automatiquement d'autres venant du camp missionnaire, et l'entreprise d'amour que les missions devaient apporter se transforma progressivement en un exercice de punition. Comme l'affirme le Père Magnin, les voies de la clémence et de la douceur que les missionnaires mirent en usage sur ces cœurs obstinés n'ayant point réussi<sup>26</sup>. Et, comme le précisa María Susana Cipolletti, contrairement aux missions du Paraguay, l'application de la violence devenait notoire dans l'évangélisation de la province de Maynas<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>25</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 89.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>27</sup> María Susana Cipolletti, « Jesuitas y Tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible », dans Manuel M. Marzal et Sandra Negro, dir., *Un reino en...*, p.224.

## 2 Amour/Punition

Les nombreuses résistances de la part des Indiens entraînaient des réponses de la part des missionnaires qui devinrent de plus en plus coercitives. À propos du sacrement de la pénitence, dont l'administration se faisait collectivement avec un alignement des sujets devant le missionnaire, le Père Magnin écrit que les Indiens « [...] ne disent pas même une seule parole attendants plantés comme des piquets, que le confesseur les interroge, et celui ci est quelque fois obligés de leurs donner un coup du plat de la main sur le front pour les avertir de penser à ce qu'ils font<sup>28</sup> ». Le même Père poursuit en ajoutant que l'Indien « [...] ne se meut qu'à coup d'éperon. Ce n'est que lorsqu'il voit le fouet en l'air, qu'il court pour se dérober au coup qui le menace. C'est là l'unique façon de les réduire peu à peu, et de leurs faire goûter la douceur du joug de Jesus Christ<sup>29</sup> ». Même si cette attitude n'est reflétée explicitement que par le Père Magnin, il reste que le Père Uriarte poursuit implicitement en ce sens. Lors de l'énumération des différents points caractéristiques dans l'ébauche du portrait du bon missionnaire, il écrit que les Indiens ne doivent jamais être châtiés de la main – encore moins les jeunes – alors que pour ceux d'un certain âge, il semblait être admis de le faire si une nécessité légitime le présumait<sup>30</sup>.

Ce changement à l'égard de l'attitude à adopter envers les Indiens, c'est-à-dire le glissement d'une approche d'amour vers une de punition et l'augmentation de l'écart dans l'attitude à entretenir envers un Indien jeune ou un plus âgé, s'explique principalement par le peu de fruits récoltés par les efforts d'évangélisation. Les insuccès répétitifs à l'égard du travail évangélisteur étaient également amplifiés par le manque criant de ressources pour les missions de Maynas. Une conjoncture qui, pendant toute la durée de l'entreprise missionnaire, semble se maintenir.

---

<sup>28</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 202.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>30</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 223.

### 3 Le manque de ressources

Si les Jésuites eurent tendance à utiliser peu à peu des façons de faire de plus de plus punitives à l'égard des Indiens, c'est parce qu'une déception tangible face à possibilité de convertir<sup>31</sup> s'emplit d'eux. Les difficultés du travail constant, non seulement dans l'enseignement de la foi mais aussi dans l'enseignement d'une vie rationnelle, conduisaient à une atténuation du zèle missionnaire. En effet, il n'était pas rare qu'à chaque nouveau progrès réalisé, il y avait, soit une épidémie de variole, soit une invasion portugaise qui venait réduire l'effort des missionnaires à néant<sup>32</sup>. Sans compter qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les missions religieuses existantes sont parmi les dernières de l'Amérique coloniale. Le zèle évangéliste ne semble plus être le même, autant pour les missionnaires que pour la monarchie madrilène, qui tarde davantage à répondre favorablement à leurs requêtes.

Les demandes des missionnaires furent toujours plus nombreuses tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette augmentation s'explique principalement par le fait que les demandes des Jésuites n'étaient pas traitées comme ils l'espéraient par les plus hautes instances de la colonie. En effet, comme le témoigne une lettre du *fiscal* du *Consejo de las Indias*, les Jésuites recevaient la plupart du temps des réponses des dignitaires qui s'avouaient sensibles à leurs requêtes, sans pour autant satisfaire à leurs demandes<sup>33</sup>.

Les mémoires et les lettres dans lesquelles les Jésuites adressaient des revendications se multiplièrent ainsi durant toute la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, et ce, jusqu'à ce que le Traité de Madrid de 1750 vienne mettre un terme à la guerre que se livraient les deux belligérants de la

---

<sup>31</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 282.

<sup>32</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 23.

<sup>33</sup> AGI, Quito 158, *Carta del fiscal del Consejo, Don Miguel de Villamueba al Padre Andrés de Zaráte, rector del colegio de Salamanca*, 1740, 307 recto.

péninsule ibérique<sup>34</sup>. Notons qu'à cette époque, l'Espagne avait également des démêlés avec l'Angleterre, ce qui lui donnait d'autres zones frontalières à fortifier avant celle de Maynas<sup>35</sup>. C'est en effet ce qui ressort d'un *Informe*, fait par le secrétaire de Sa Majesté, Joseph de la Quintana, à propos des positions prises par le *Consejo de las Indias* pour contrer les intrusions portugaises. Ayant convoqué les différents *Procuradores* des diverses provinces jésuites, il énonce que parmi tous les nouvelles avancées faites au nom de la foi dans plusieurs missions, les plus importantes demeurent néanmoins celles des missions des Guaranies et des Mojos : « [...] y aun que se estiman por mui precisos todos los nuebos establicimientos que han recordados en sus respectibles lugares, ningunos mas importantes que los que conducen a los rios del Paraguay, y de la Madera [...] »<sup>36</sup>. Joseph de la Quintana, ajoute également qu'il faut à tout prix, peupler et fortifier les ports de Maldonado et Montevideo afin que personne ne puisse s'en emparer : « [...] y que procurarse poblar, y fortificar los dos puertos de Maldonado, Montevideo, de forma que Portugueses ni otra nación alguna pueda apuderarse de ellos<sup>37</sup> ». Donc le sud du bassin amazonien était une priorité géopolitique précieuse pour l'Espagne. La prise de ces territoires par ses ennemis lui aurait grandement porté préjudice. (figure 2) Les menaces anglaise et portugaise expliquent pourquoi les missions du sud étaient privilégiés et que d'autres comme celles de Maynas devaient composer avec un manque continu de ressources de toutes sortes.

---

<sup>34</sup> Andrés de Zárate, « Informe que haze... », p.432.

<sup>35</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 141.

<sup>36</sup> AGI, Quito 158, *Informe de Informe de Don Joseph de la Quintana sobre las disposiciones par contener las entradas de Portugueses*, 1743, 486 recto.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 483 recto.

### 3.1 La rareté des ressources humaines

Les missions jésuites de Maynas eurent tout au long de leur existence à composer avec un problème de ressources humaines récurrent. Si dans un premier temps, le nombre de missionnaires ne fut pas assez nombreux pour mener à bien l'entreprise de conversion, c'est ensuite le nombre d'Indiens qui devenaient de plus en plus rare. Les épidémies, les intrusions portugaises, les conflits intertribaux et les nombreuses fuites eurent tour à tour comme effet d'abaisser le nombre de néophytes sur les missions. Par la même occasion, il devenait de plus en plus difficile de recruter de nouveaux néophytes étant donné que le nombre de païens diminuait considérablement.

#### 3.1.1 La carence du nombre d'ouvriers évangéliques

Tout d'abord, les Jésuites se trouvèrent tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle avec un nombre insuffisant de missionnaires pour mener à bien l'évangélisation des Indiens. Par exemple, en 1726 le *Procurador* jésuite de la province, Pedro de Campos, insiste auprès du Conseil de Sa Majesté et demande d'envoyer les treize missionnaires de plus promis par les *Cédulas Reales* de 1716 et 1723<sup>38</sup>. Bien qu'on leur avait promis 40 missionnaires, les Jésuites n'en reçurent que 27. D'ailleurs à ce propos, le Père Magnin s'exprimait de la sorte une vingtaine d'années plus tard : « [...] si le nombre des missionnaires était plus grand, quelle abondante moisson ne recueillerait-on pas ? Pour instruire tant de peuples à proportion de leurs besoins, la moitié plus qu'il n'y en a ne suffirait pas encore. Il en faudrait presque autant qu'il y a de carbets ou de Caciques [...]»<sup>39</sup>. Ces doléances furent typiques de la situation vécue à Maynas tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'envoi constant de

---

<sup>38</sup> AGI, Quito 190, *Memorial de Pedro de Campos, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*, 1726.

<sup>39</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 183.

prêtres jésuites n'eut cependant jamais lieu pour ces missions. Du moins, il semble que les permissions de Madrid, relatives à l'entrée de nouveaux missionnaires, eussent été le résultat de décisions prises avec une parcimonie constante. Entre 1678 et 1682, il n'y avait que quatre prêtres jésuites pour évangéliser à Maynas<sup>40</sup>. En 1684, l'Espagne autorisa l'entrée de missionnaires étrangers pour remédier au difficile recrutement de missionnaires<sup>41</sup>. Pourtant, bien que l'arrivée du Père Samuel Fritz avec trente et un autres Jésuites eût permis une recrudescence des activités missionnaires, le suivi ne fut pas assuré<sup>42</sup>. Le bref âge d'or instauré par l'arrivée de cette cohorte s'essouffla<sup>43</sup>.

Par exemple, en 1706, on ne comptait que huit Jésuites pour missionner dans l'immense territoire de Maynas que nous avons précédemment décrit<sup>44</sup>. Devant un nombre si peu élevé de missionnaires, la pérennité des missions s'en trouvait menacée. Il devenait dès lors facile pour les marchands d'esclaves portugais de faire qu'une bouchée de pain des villages missionnés. En 1708, les Portugais envahirent les missions espagnoles comprises à l'est de la rivière Yavari<sup>45</sup>. Malgré une intervention militaire de l'Espagne en 1709 et 1710, le retrait des missions jésuites à l'embouchure de cette rivière fut confirmé. Même si en 1715, 1720, 1722 et 1726 d'autres cohortes de Jésuites arrivèrent à Maynas, elles ne permirent jamais de faire grimper le nombre de missionnaires à plus d'une quarantaine<sup>46</sup>. De plus, pour les deux décennies suivantes, il n'y eut que deux arrivées d'une vingtaine de missionnaires chacune, soit en 1737 et 1745<sup>47</sup>. (tableau 1) Ces arrivées aléatoires ne

---

<sup>40</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 34.

<sup>41</sup> María Susana Cipolletti, « Fruto de la melancolía, restos del naufragio: el Alto Amazonas en los escritos de los jesuitas expulsos » dans Manfred Tietz, dir., *Los jesuitas españoles...*, p. 241.

<sup>42</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 34.

<sup>43</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 27.

<sup>44</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 34.

<sup>45</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia...*, p. 168.

<sup>46</sup> AGI, Quito 190, *Memorial de Tomás Nieto Polo, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*, 1741.

<sup>47</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 34.



firent que pallier la perte des Jésuites tombés au combat. Elles ne permirent pas non plus une réelle croissance des effectifs missionnaires des missions de Maynas.

**Tableau no 1**

Nombre des nouveaux effectifs jésuites et leur date d'arrivée en Amazonie

| Années | Nombre de Jésuites |
|--------|--------------------|
| 1715   | 20                 |
| 1720   | 30                 |
| 1722   | 14                 |
| 1726   | 30                 |
| 1737   | 19                 |
| 1745   | 18                 |

Source : AGI, Quito 190, *Memorial de Tomás Nieto Polo...*, 1741 et Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 34.

**Tableau no 2**

Recensement des missions jésuites de Maynas

| Années | Nombre d'Indiens | Nombre de missions | Moyenne du nombre d'Indiens par village |
|--------|------------------|--------------------|---|
| 1719   | 7,966            | 28                 | 284                                     |
| 1727   | 5,942            | 22                 | 270                                     |
| 1740   | 11,036           | 32                 | 313                                     |
| 1745   | 12,909           | 41                 | 307                                     |
| 1760   | 12,229           | 34                 | 359                                     |
| 1767   | 19,234           | 36                 | 534                                     |

Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 193.

### 3.1.2 L'appauvrissement de la population indienne

C'est aussi la même chose qui se produisait avec les ressources indiennes. Après 130 années d'évangélisation, les hautes instances laïques comme jésuites s'attendaient à une augmentation du nombre de villages missionnés ainsi qu'à une croissance du nombre de néophytes résidant dans ceux-ci. Or, s'il y eut une croissance soutenue des deux, c'est principalement parce que les missionnaires procédèrent à des *correrías* armées (chasses à l'homme) afin de capturer davantage d'âmes. (tableau 2) Ils mirent donc en place les mêmes mesures que les laïcs avaient réalisées avant eux<sup>48</sup>. En effet, les maladies épidémiques, les guerres intertribales, les invasions portugaises ou les fuites périodiques conduisaient à une baisse constante du nombre d'Indiens vivant sur les missions. Le Père Manuel Uriarte écrit que la mortalité infantile atteignait un taux de 100% avant l'âge adulte<sup>49</sup>. Bien qu'il faille relativiser cette affirmation, puisqu'à la lumière d'autres études un taux de 50% semblerait plus acceptable<sup>50</sup>, il n'y avait qu'une faible augmentation naturelle de la population indienne dans les réductions. Les Jésuites devaient donc constamment partir à la recherche de nouvelles âmes pour combler le vide créé par les nombreux décès ou les désertions.

Toutefois, malgré l'établissement des *correrías*, les maladies étaient « [...] si dangereuses aux Indiens nouvellement tirés du bois, que de cent qu'on amène dans une réduction ou peuplade, si l'on en sauve dix, on le regarde comme un bonheur<sup>51</sup> ». Donc, même si les chiffres semblent nous offrir une augmentation soutenue du nombre de villages missionnés et du nombre d'Indiens y résidant, il faut rester critique face à ces données. En effet, pour obtenir les permissions de Madrid relatives à l'entrée de nouveaux missionnaires, les Jésuites devaient montrer qu'il y avait un travail

---

<sup>48</sup> Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta...*, p. 163.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>50</sup> Waltraud Grohs, *Los Indios del...*, p. 33.

<sup>51</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 74.

évangéliste rentable afin de convaincre les autorités coloniales d'agir en ce sens. Pour y arriver, il fallait démontrer que le nombre de villages missionnés et ses populations étaient en expansion. Les relations entre les diverses instances du monde colonial étaient à cette époque loin d'être toujours cordiales. Les demandes des Jésuites achoppaient régulièrement devant l'intransigeance d'administrations laïques peu enclines à concéder aux Jésuites plus de ressources. Comme le mentionna Hernández Asensio, la frontière était un monde complexe où la logique de chacun était d'y aller de son propre intérêt<sup>52</sup>. Quant à Inga Clendinnen, elle poursuivait dans le même sens dans son traitement des missions franciscaines du Yucatán en affirmant que « [...] Yucatán was indeed a frontier society where institutionalised authority was too weak or too remote for its interventions to be decisive [...]»<sup>53</sup>.

D'ailleurs, cette animosité entre laïcs et religieux est bien exprimée dans l'un des mémoriaux dirigés à la Cour que fit Tomás Nieto Polo, *Provincial* des Jésuites de la province de Quito. Se plaignant constamment du manque de soldats pour défendre les villages missionnés contre les attaques périodiques des Portugais, Nieto Polo ne suggère rien de moins que d'abolir le poste du Gouverneur de Maynas : «Paraque el sueldo de los soldados sea sin gastar nuevos gastos á la Real Hazienda, pudiera sacarse del salario, q[ue] se dá inutilmente al Governador de los Maynas<sup>54</sup>». C'était en effet, pour le Jésuite, une aberration que de verser une somme si importante à un fonctionnaire ne résidant même pas dans son patelin et préférant siéger dans la capitale ou dans un lieu très éloigné de sa charge : « [...] los gobernadores rara o ninguna vez entran al Marañón a dar las Providencias de su cargo, siendo por lo comun su asistencia en Quito, o en otros lugares de la provincia, muy dilantes de su Gobierno<sup>55</sup>».

---

<sup>52</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 247.

<sup>53</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests...*, p. 63.

<sup>54</sup> AGI, Quito 158, *Memorial de Tomás Nieto Polo...*, 324 recto.

<sup>55</sup> *Ibid.*

Il est donc proposé que la tâche soit confiée à un homme de loi résident dans l'une des villes voisines du Marañón : «Si este empleo se diese á uno de los vecinos honrados, que ai en las cercanias, ó ciudades vecinas del Marañón; fuera mas util al servicio de Dios [...]»<sup>56</sup>. En plus de bien connaître déjà les particularités du pays, cette personne siégerait à proximité des missions, par exemple dans la ville de Borja qui se voulait à l'époque le siège du gouvernement civil de la province de Maynas<sup>57</sup>. La moitié du solde de Gouverneur serait versée à la nouvelle personne affectée à la province et l'autre moitié serait allouée à l'embauche d'une douzaine de soldats créoles. En plus de participer à la défense des lignes frontalières en tant que «Caporales», les créoles laïcs auraient enseigné aux Indiens le maniement des armes : « [...] uno de estos vecinos se contentaría con la mitad del salario, y la otra mitad pudiera repartise entre diez, ó doce mozos de satisfaccion, que sirviesen de Cabos, ó de Soldados estables en los pueblos de la Mision, para instruir á los Indios en la Disciplina militar, y adestrarlos en el Juego de las armas»<sup>58</sup>.

Il faut aussi préciser que les Jésuites devaient également composer avec les religieux séculiers puisque les missions relevaient de ceux-ci. Or, la coopération avec l'épiscopat quiténien semble avoir été plus aisée que celle avec les laïcs. En effet, l'évêque de Quito n'enverra qu'un visiteur au XVIII<sup>e</sup> siècle, soit en 1746, pour aller vérifier l'état des missions jésuites de Maynas. Un résumé du rapport de Don Diego de Riofrio démontre qu'il était clairement en faveur de la proposition de Tomás Nieto Polo d'abolir le gouvernement de Maynas<sup>59</sup>. De plus, il mentionne que les Jésuites ont la liberté de fonder de nouveaux villages tant que ceux-ci n'entrent pas en conflit

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Mary-Elizabeth Reeve, « Regional Interaction ... », p. 120.

<sup>58</sup> AGI, Quito 158, *Memorial de Tomás Nieto Polo...*, 324 recto.

<sup>59</sup> AGI, Quito 158, *Extractos de lo que resulta del expediente que se vió en el Consejo, á cerca de la visita que hizo el Doctor Don Diego de Riofrio y Peralta, (por encargo del Reverendo Obispo de Quito) de las misiones que están en los Ríos Napo, Marañón y el Putumayo al cargo de las religiones de San Francisco y de la Compañía de Jesús*, 1749, 150 verso.

avec les intérêts des Franciscains<sup>60</sup> L'épiscopat du diocèse de Quito avait pour tâche de vérifier l'état de l'avancée de la foi tandis que c'est la Couronne qui s'occupaient des besoins d'ordre matériel ou financier.

### 3.2 Les insuffisances matérielles

Si les ressources humaines manquaient terriblement dans les missions de Maynas, il ne faudrait également pas oublier de souligner le manque de ressources matérielles qui s'avérait aussi criant. Mis à part le manque de pierres<sup>61</sup> ou d'argile de qualité afin de fabriquer des briques pour la construction d'églises ou l'établissement de murs dissuasifs pour les envahisseurs, l'éloignement des missions donnait également lieu à d'autres types de pénuries. Tout d'abord, les Jésuites se plaignaient de la rareté des outils dont ils se servaient pour obtenir l'adhésion des Indiens à leur doctrine. Aussi, l'insuffisance de vêtements, tant pour les missionnaires que pour les Indiens, de même que des principaux ingrédients nécessaires à la préparation de l'Eucharistie comme le vin et la farine, était aussi décriés par les clercs<sup>62</sup>. Dans le même sens d'idées, notre jésuite Tomás Nieto Polo, qui enregistre les plaidoyers pour le compte des Jésuites, demande également au roi de nouvelles armes à feu pour remplacer les arquebuses désuètes : «En caso de amarse los indios con bocas de fuego, es necesario, q[ue] otras se manden dar en España ; por q[ue] en Quito no ay, sino unos pocos arcabuzes muy viejos, y muy malos<sup>63</sup>».

Un autre facteur gênant la pérennité des missions de Maynas et énuméré par Nieto Polo est le manque de routes qui reliaient les missions aux centres coloniaux. Contrairement aux Portugais,

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 153 verso.

<sup>61</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 75 et Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 183.

<sup>62</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission... », p. 415

<sup>63</sup> AGI, Quito 158, *Memorial de Tomás Nieto Polo...*, 325 verso.

qui se ravitaillaient directement à la ville de Pará, située sur les rives de l'Amazone, les missions de Maynas étaient très éloignées de la capitale Quito. Si au départ, l'emplacement de la capitale quiténienne dans une vallée montagneuse avait été vu comme la garantie de sa protection – les montagnes environnantes formant une barrière naturelle – elles gênaient aussi considérablement les échanges avec certaines parties du royaume, dont notamment les missions de Maynas : «Si la distancia, y peligros de tan o pocos caminos y muchos gastos, con el riesgo de no perseverar en la defensa; tienen tambien la oposición de los Portugueses en los sitios mas principales del Marañón, en donde están firmes, y con las ventajas de reclutar sus fuerzas desde el Pará, lo qual no pueden hazer los nuestros desde Quito<sup>64</sup>». L'idée pour régler ce problème était donc de créer un véritable réseau routier où les mules remplaceraient les Indiens qui effectuaient habituellement le transport<sup>65</sup>. Selon Tomás Nieto Polo, c'est entre trente et quarante Indiens qui fréquentaient chaque année la ville d'Ambato en direction de Quito<sup>66</sup>. En plus d'assurer des échanges commerciaux bénéfiques entre les missions et les villes coloniales, les routes, par l'augmentation des échanges, auraient également permis de récupérer les Indiens *forasteros*<sup>67</sup>, c'est-à-dire ceux qui s'étaient autrefois enfuis des missions et qui étaient qualifiés de « scélérats » par les Européens.

### 3.3 Un financement déficient

Le manque de ressources humaines et matérielles n'était pas le seul souci des missionnaires. Ils étaient également aux prises avec des moyens financiers insuffisants pour porter à bien leur projet d'évangélisation. La cohabitation entre le Gouverneur et les Jésuites n'était pas toujours

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 326 recto.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 326 verso.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 338 recto

<sup>67</sup> *Ibid.*, 326 recto.

harmonieuse, il en allait aussi de même avec la monarchie espagnole. En effet, dans une *Real Cédula* de 1684, la Couronne avait fixé que chaque missionnaire recevrait 200 pesos par année afin qu'ils puissent porter décentement leur travail à bien<sup>68</sup>. Par la suite, en 1716 sous la dynastie bourbonnienne, une autre *Real Cédula* fut prononcée où l'on confirma ce montant, tout en octroyant 200 pesos de plus à chaque nouveau venu afin qu'il puisse effectuer son entrée dans le territoire missionnaire<sup>69</sup>. Or, les missionnaires jésuites de Maynas ne reçurent jamais les mêmes montants qui étaient attribués à d'autres régions et demeurèrent déficitaires dans leur entreprise. En effet, les missions septentrionales du Nouveau-Mexique recevaient un montant de 1000 pesos annuellement par réduction, sans compter une rente de 450 pesos par missionnaire<sup>70</sup>. Cet exemple n'indique pas seulement que certaines régions frontalières étaient plus importantes pour la Couronne. Il montre également qu'à Maynas, l'ordre des Jésuites devait contrer l'insuffisant appui financier offert par la métropole par d'autres moyens. Bien que Ann Golob eût bien montré que les Jésuites s'étaient acquis les cures des villes de Archidona et de Borja, les revenus obtenus ne furent jamais assez élevés pour supporter le manque à gagner<sup>71</sup>. Mary-Elizabeth Reeve précise aussi que, malgré diverses tentatives, les Jésuites n'arrivèrent pas à assumer les coûts engendrés par les missions : « [...] the Jesuits missions in Maynas never had sufficient resources to purchase the goods required or to send a sufficient number of missionaries to maintain all missions founded<sup>72</sup> ». D'ailleurs, plus les années passèrent et plus les Jésuites devinrent financièrement dépendants de la Couronne. La proportion d'appui financier légué par Madrid devint de plus en plus importante dans le financement des missions. Ann Golob mentionne qu'après 1746, les trois quarts des ressources

---

<sup>68</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 193.

<sup>69</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission... », p. 415.

<sup>70</sup> Herbet Eugene Bolton, « La misión como institución de la frontera » dans Francisco de Solano et Salvador Bernabéu, dir., *Estudios (Nuevos y Viejos)...*, p. 47-48.

<sup>71</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 229.

<sup>72</sup> Mary-Elizabeth Reeve, « Regional Interaction... », p. 124.



financières des missions de Maynas venaient de la Couronne<sup>73</sup>. On peut déduire que les coûts relatifs aux missions augmentaient démesurément, si l'on compare aux revenus. À part les besoins financiers engendrés pour assurer la défense du territoire contre les Portugais, la maintenance d'une croissance artificielle de la population à travers les *correrías* n'aidait en rien l'émergence d'un commerce viable. En effet, ces *correrías* avaient pour effet direct de miner les relations économiques que le réseau des réductions jésuites entretenait avec son arrière-pays. Cette ruineuse situation engendrait également une déception tangible chez les missionnaires de Maynas.

#### 4 Une déception des missionnaires ?

Les Jésuites faisaient tellement face à un manque criant de ressources de toutes sortes qu'une déception tangible s'emparaient d'eux quant à la possibilité de convertir<sup>74</sup>. C'est pourquoi le recours à la force devenait usuel. Le Père Jean Magnin est le plus explicite sur ce point et écrit qu'il « [...] ne s'agit plus dorénavant d'employer les voyes de la douceur, dont nous avons parlé, et qui étoient l'unique moyen de les tirer de leurs forêts. Désormais, il faut user de <dureté> sévérité, quelque rigueur même est nécessaire, et le missionnaire doit faire en sorte qu'il leurs imprime du respect et de la crainte, non pas assez pour les mettre en fuite, mais bien autant qu'il convient pour les faire obéir par la peur du châtiment<sup>75</sup> ». Même si les autres missionnaires conservent un peu plus de retenue dans leurs propos, on voit bien par leurs témoignages qu'un certain laxisme, de plus en plus répandu dans l'attitude adoptée à l'égard des coutumes jugées incompatibles avec le christianisme, était installé. Par exemple, quant à la polygamie, le Père Maroni relate l'activité du

---

<sup>73</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 226-233.

<sup>74</sup> Raúl Hernández Asensio, *Construcción social del...*, p. 282.

<sup>75</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 155.

Père Suárez qui, en prêchant contre cette pratique, s'était attiré la mort en 1667<sup>76</sup>. Moins d'un siècle plus tard, le Père Magnin, en parlant d'un de ses acolytes qui prêchait lui aussi contre cette même coutume « [...] remarqua bientôt qu'ils ne veroient plus à l'instruction. Il changea de sujet, pour ne pas tout perdre, et depuis ils y assisterent assidument<sup>77</sup> ». C'est donc dire qu'en moins de deux siècles, l'attitude des Pères jésuites à l'égard des pratiques païennes changea considérablement.

Le Père Uriarte poursuit en ce sens en éliminant la récitation dominicale du rosaire de ses missions. Une mesure coercitive qui avait été instaurée par le Père visiteur Andrés de Zárate une vingtaine d'années auparavant afin de garder les Indiens loin de l'ivrognerie, mais qui n'avait plus sa place au moment où le Père Uriarte écrivait ces lignes : « [...] he quitado el rosario del domingo, porque ya no hay el motivo, porque se entabló por el Visitador Zárate para evitar borracheras<sup>78</sup> ». D'ailleurs à propos des beuveries chroniques, le Père Magnin mentionne qu'on « [...] doit bien se garder de les inquiéter alors. Il faut les laisser achever, autrement il pourrait en coûter cher au missionnaire<sup>79</sup> ». Le Père Manuel Uriarte va aussi jusqu'à laisser aux Indiens le libre arbitre quant à l'éventualité d'assister aux activités liturgiques du samedi : messe, récitation du rosaire et procession. Il affirme que de cette manière, il récolte plus de sujets qui viennent seulement dans le but de faire plaisir aux missionnaires : « Los sábados habré visto poca asistencia a misa y rosario, aunque hago procesión, pues les he dicho que no es obligación y viene quien quiere. Y ahora se conoce que de suyo no gustaban mucho, y sólo por halagrar a los misioneros venían<sup>80</sup> ». Même au sujet de la pénitence, on constate que certains missionnaires, en l'occurrence le Père Magnin, allèguent que son administration était défectueuse : « [...] on peut conclure combien la plupart des confessions sont nécessairement défectueuses, puisqu'à peine, on peut obtenir de cette manière ce

<sup>76</sup> Pablo Maroni, *Noticias auténticas del...*, p. 251.

<sup>77</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 156.

<sup>78</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 404.

<sup>79</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 171.

<sup>80</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 404.

qui suffit pour l'intégrité, quant à la forme. Quant à la matière cela est moralement impossible [...]»<sup>81</sup>. Quant à lui, le Père Uriarte nous transmet que, pour les moins capables, la confession consistait seulement à dire oui ou non de cœur à ce que leur disait le missionnaire : « [...]con aquellas pobres gentes se reducía a decirle el misionero todo y hacer respondieran si o no de corazón»<sup>82</sup>. Pouvons-nous conclure que le relâchement de plus en plus répandu qui investissait désormais les missionnaires à partir de 1740, notamment quant à la façon de concilier attitudes païennes et rites catholiques, démontre qu'il y avait un véritable sentiment de déception qui les imprégnait ? Je ne crois pas. Pourtant on remarque que la ferveur des missionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est plus la même que celle qui avait investi les religieux des deux siècles précédents. Cette ferveur paraît moins exaltée et moins idéaliste.

En relatant la visite du Père Riofrio, seul prêtre séculier à avoir été envoyé par l'épiscopat quiténien dans les missions de Maynas au XVIII<sup>e</sup> siècle, Ann Golob mentionne qu'à la vue des restes d'un large bûcher – où avaient été brûlés un prêtre et deux de ses assistants par les Indiens de la mission – on ne fit que négocier avec eux l'envoi d'un autre prêtre qui pourrait apprendre plus facilement la langue de la nation que celui qui y demeurerait<sup>83</sup>. Une attitude qui confirme bien le relâchement qui semblait imprégner plusieurs clercs du XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, cette attitude déroge diamétralement des témoignages habituellement reçus des Visiteurs des siècles précédents qui auraient extirpé à grands coups de sermons ce type de comportement. On semble donc percevoir qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les attentes des missionnaires envers les Indiens paraissent plus lucides.

Avant de conclure il faut mentionner qu'il n'y avait pas que le manque de ressources qui gênait l'activité missionnaire. Par exemple, les intermédiaires étaient perçus comme un véritable problème par les missionnaires. Si, lors de la conquête, les Espagnols avaient très bien compris que

---

<sup>81</sup> Jean Magnin, «Description de la Province...», p. 201.

<sup>82</sup> Manuel Uriarte, *Diario de un misionero...*, p. 388.

<sup>83</sup> Ann Golob, *The Upper Amazon...*, p. 166.

s'entourer de représentants indigènes aurait tôt fait d'assurer un meilleur contrôle dans la gestion de la colonie<sup>84</sup>, les missions de Maynas représentaient quant à elles un cas très différent. Par exemple, le Père Zárate avoue que les Caciques sont loin d'être garants d'une gestion irréprochable étant donné qu'avec leur ascendant sur les autres membres du village, ils arrivent parfois à les convaincre d'abandonner la réduction : « [...] la apostasía de un soberbio cacique, qui con su autoridad pudo facilmente persuadir á los demas que desemparasen el sitio, y á los que quedaban en los bosques que permaneciesen en sus retiros<sup>85</sup> ». À propos du sacrement de la pénitence, le Père Magnin ajoute qu'il « [...] n'est nullement convenable de s'en rapporter à des interprètes en une matière aussi sérieuse que la confession, l'Indien, quelque capacité qu'il ait d'ailleurs, étant incapable de garder le secret<sup>86</sup> ». Dans d'autres cas, il arrivait souvent aux interprètes de changer les paroles du missionnaire ou celles du mourant pour ne pas offenser le confesseur ou le confessé<sup>87</sup>.

Les attaques des missionnaires n'avaient pas seulement lieu contre les représentants du gent indigène, mais aussi contre les intermédiaires métis. Comme nous l'avons vu, des *viracochas* assistaient les prêtres dans le fonctionnement des missions et ceux-ci étaient perçus comme un mal nécessaire. Cependant, la nécessité dans laquelle se trouvaient les missionnaires, les obligeait fortement à collaborer avec eux. Le Père Magnin ajoute même que ces *viracochas* représentaient un grave problème puisqu'ils « [...] se picquent quelque fois de sçavoir, et pensent être de grands docteurs. Comme ce qu'ils tiennent du blanc leur donne quelque supériorité d'esprit sur les Indiens, ils se forment des opinions extravagantes, et digne de gens qui n'ont jamais sorti du bois<sup>88</sup> ». Il poursuit en affirmant que certains d'entre eux nuisent complètement aux labours des Pères jésuites : « [...] mais le plus grand obstacle et le plus grand inconvénient, capable de perdre dans un moment

---

<sup>84</sup> Karen Spalding, *De indio a campesino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, p. 73.

<sup>85</sup> Andrés de Zárate, « Relación de la mission... », p. 411.

<sup>86</sup> Jean Magnin, « Description de la Province... », p. 202.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 190.

le travail de plusieurs années employées à former une peuplade, c'est les mauvais traitements ou les vices des Viracochas qui sont dans les missions et des autres séculiers, lorsque se laissant emporter au torrent de leurs passions, ils viennent à combler la mesure de leurs débauches<sup>89</sup>». Le pouvoir qui était donc transmis à des intermédiaires, tant indigènes que métis, pour atténuer le manque criant de ressources, entraînait des dérapages qui venaient souvent saper directement l'effort missionnaire.

## **5 Conclusion**

En somme, nous avons bien montré dans ce chapitre qu'il existait de réelles limites aux objectifs fixés par les missions jésuites. Prétendre évangéliser les Indiens, consistait pour un Jésuite à amener l'Indien en territoire familial, c'est-à-dire de le sédentariser dans un village. De cette manière, on espérait non seulement l'amener à reconnaître que le mode vie à l'européenne était plus valable que le sien, mais on voulait avant tout réduire son altérité. En apprenant à vivre comme un chrétien, l'Indien se rapprochait de l'Européen et il ne suffisait que d'une question de temps avant qu'il ne s'éveille à la Révélation divine. Cependant, il y eût des limites à l'imposition d'une idéologie de genre à saveur chrétienne. Si pour la forme, on réussit passablement bien à modeler les villages pour qu'ils ressemblent en surface au villages ibériques et aient l'air d'adopter les valeurs chrétiennes, comme par exemple au niveau de la distribution organisationnelle des tâches selon les sexes et le confinement de la femme dans la sphère privée, il en fut autrement pour le fond. Certes on tenta d'invalider les structures et formes indiennes du pouvoir, notamment par l'imposition d'une ascendance du prêtre sur l'Indien basé sur des concepts de race et d'âge, mais sans y arriver de

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 183.

façon substantielle. On parvint assurément à miner les figures hiérarchiques détenant le pouvoir dans la société indienne, sans pour autant y substituer à celles-ci d'autres se voulant aussi crédibles et auxquelles les Indiens auraient pu adhérer. Comme pour la foi chrétienne, l'adhésion des populations indiennes de Maynas à une idéologie de genre européenne n'a souvent été réalisée qu'en surface.

En effet, avec les autres membres de sa société, l'Indien connaissait une situation tout autre. Les liens informels qui liaient l'Indien à sa communauté s'avouaient plus forts que ceux que mirent en place les missionnaires. Ainsi, bien que les Jésuites voyaient les Indiens comme des enfants, il y a lieu de se demander si les Indiens perçurent les prêtres comme des pères. Du moins, pour le cas qui concerne Maynas, le manque de ressources humaines, matérielles et financières ne permit pas aux missionnaires jésuites d'imposer véritablement leur idéologie et un paternalisme ecclésiastique comme ce fut entre autres le cas pour les missions du Paraguay<sup>90</sup>. Au contraire, le manque généralisé des ressources et le difficile travail avec les intermédiaires eurent pour première conséquence d'amoindrir considérablement les objectifs des Jésuites de Maynas. Les difficultés liées à la conversion des Indiens étaient si nombreuses qu'elles eurent pour effet de semer des doutes dans l'esprit des Jésuites. Du moins, c'est ce que nous fait ressentir le pessimisme du Père Magnin quand il écrit : « [...] ce sur quoy il n'est presque pas possible de les rendre raisonnables, c'est leurs superstitions et leurs divinations ; leur tiédeur et leur indifférence pour les choses spirituelles [...] s'efforcer de déraciner totalement ces habitudes vicieuses, c'est se lasser en vain, tant est grand le penchant qui les entraîne à ces desordres<sup>91</sup> ». Comme si les missionnaires, sans ne plus croire à leur travail, devinrent plus pragmatiques.

---

<sup>90</sup> Marien Skrypek, « Les discussions autour de la République des Guaranies », dans Manfred Tietz, dir., *Los Jesuitas españoles...*, p. 597.

<sup>91</sup> Jean Magnin, « Description de la Province... », p. 163.

## V – Conclusion

En somme, comme nous l'avons démontré tout au long de ce mémoire, Maynas fut loin de remporter le succès que connurent d'autres missions en Amérique espagnole. Ce résultat est dû à plusieurs facteurs.

Premièrement, comme il nous a été permis de le constater dans le premier chapitre, il faut prendre en considération que Maynas représentait une frontière, comme d'ailleurs la plupart des endroits où on envoyait des missionnaires. Ces places fortes de paganisme nuisaient énormément à l'uniformité de religion et on se devait d'évangéliser ces territoires pour arrimer la matrice idéologique chrétienne à la nouvelle société coloniale. D'autant plus que la pacification de ces lieux par des laïcs créait plusieurs soubresauts qui en augmentaient le coût. Le fait de confier ces régions à des missionnaires était le gage d'un contrôle peut-être moins rapide, mais qui, à long terme, se voulait gagnant avec un coût humain et financier somme toute beaucoup moins exorbitant.

Il fut également mentionné qu'en même temps de représenter une région et des populations isolées des Vice-royautés espagnoles, Maynas s'avérait aussi une frontière politique. D'un côté d'abord religieux, Maynas se voulait une frontière missionnaire puisque plusieurs ordres se concurrençaient dans l'arrière-pays de l'*Audiencia* de Quito. L'idéal jésuite aurait été de relier leurs diverses missions entre elles et ainsi d'assurer leur viabilité en créant un vaste réseau d'autarcie entre les différents hameaux missionnaires. Un tel réseau aurait pu tirer profit des zones frontalières de l'Amérique coloniale tout en s'assurant une longueur d'avance sur les missions des autres congrégations. Or, les difficultés rencontrées par l'hostilité du pays à Maynas rendirent l'élevage du bétail et l'agriculture chétifs. Aucune complémentarité des produits ne fut développée entre les différents villages des missions de sorte que celles-ci furent paralysées dans une dépendance constante avec le réseau commercial de la colonie.

D'un côté laïc, la présence aux frontières du Portugal encourageait la nécessaire pacification de ces régions. En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les jeux d'alliance entre Lusitaniens, Anglais et Hollandais et entre Français et Espagnols étaient bien connus. Or, il est permis de constater que les missions de Maynas étaient loin de représenter la première priorité pour les monarques espagnols. En effet, plusieurs autres frontières passaient avant celle-ci. Nous n'avons qu'à penser à celles au Nord, adjacentes aux colonies anglaises et françaises, comme celles de la Californie, du Nouveau-Mexique ou du Texas. Également, les autres missions de l'Amérique du Sud, comme celles du Paraguay et celles relevant de l'*Audiencia* de Buenos Aires et de Charcas, notamment les missions des rivières Plata et Salado, représentaient davantage d'importance pour la Couronne espagnole. Notons qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Espagne était en guerre avec le Portugal et par le fait même avec le principal allié de celui-ci, soit l'Angleterre. Les Anglais donnaient passablement de fils à retordre aux Espagnols et les tractations diplomatiques entre l'Espagne et le Portugal montraient, pour le clan espagnol, une volonté affirmée de sortir le Portugal du giron anglais<sup>1</sup>. Si les missions de Maynas représentaient peu d'importance pour l'Espagne, il en allait tout autrement pour son rival portugais. Le contrôle de cette région pour la colonie portugaise valait énormément au niveau géostratégique, puisque l'arrière-pays de la colonie se trouvait encerclé par les colonies espagnoles. L'Amazonie et son bassin hydrographique s'avéraient menaçants pour les Portugais, étant donné les nombreuses voies de pénétration qu'elles permettaient au concurrent espagnol. La main mise sur cette région leur était donc primordiale.

La proximité portugaise obligea les Jésuites de Maynas à collaborer plus amplement avec des intermédiaires. En effet, les soldats espagnols furent toujours présents dans l'histoire des missions de Maynas pour deux raisons. D'abord, parce que l'entrée des Jésuites en Amazonie avait

---

<sup>1</sup> Enrique Gimenez López, «Portugal y España ante la extinción de los jesuitas» dans Manfred Tietz, dir., *Los Jesuitas españoles...*, p. 340.



été précédée par l'ouverture d'un front pionnier suscité par la découverte de gisements de métaux précieux. Ensuite, parce que les raids récurrents des Portugais dans les missions jésuites espagnoles et leur avancée toujours plus en amont du fleuve de l'Amazone nécessitaient l'intervention de garnisons militaires espagnoles pour défendre les missions. Évidemment, cette collaboration forcée n'était encensée par les Jésuites que dans la mesure où les missions se trouvaient protégées de l'ennemi portugais. Or, les militaires espagnols étaient loin de représenter la panacée du modèle chrétien et de garantir la défense des missions. C'est pourquoi on aurait préféré, du côté jésuite, avoir les fonds nécessaires à l'établissement de garnisons constituées le plus possible d'Indiens.

L'hostilité du pays amazonien, ajouté à l'attrait secondaire qu'il représentait pour les autorités coloniales et métropolitaines, ne permit pas l'octroi de subsides assez importants pour justifier davantage l'embauche de soldats. Cette situation poussa les missionnaires à recruter un autre type d'intermédiaires qu'on rencontrait rarement dans les missions évangéliques jésuites. Les métis laïcs, autrement connus sous l'appellation *viracocha*, furent sollicités afin d'assurer la défense des frontières et d'assister les missionnaires jésuites dans leur entreprise. Les missions évangéliques représentaient donc davantage une réplique de la société coloniale en Amazonie que de réels villages autarciques d'amours chrétiennes.

Dans le second chapitre, nous avons identifié les écarts qui existaient entre les buts visés par l'établissement de villages missionnaires et les résultats obtenus par ceux-ci. D'abord, il fut démontré que les missions jésuites comptaient peu d'originalité en soi et n'étaient que le reflet des instructions données par le Pontife Innocent IX. La difficile implantation d'un concept missionnaire étranger, en l'occurrence la réduction, fut complètement inadaptée à la région de Maynas. La rencontre d'une nouvelle population indigène incomprise des missionnaires, et dont l'écart de perception ne fit que se creuser au fur et à mesure qu'avançaient les siècles, rendit difficile le travail des clercs. En même temps, il fut montré qu'il y avait des dissimilitudes dans l'approche

missionnaires, du moins, il existait deux buts liés et à la fois distincts. Si *a priori* les missions devaient servir à faire des Indiens de véritables chrétiens, il faut également préciser qu'il s'agissait aussi *a posteriori* d'en faire de bons et loyaux sujets. Le cumul de ces deux objectifs, de même que le peu de ressources pour les missionnaires, qui nécessita l'emploi de nombreux intermédiaires, entraîna une distanciation entre ce que devaient réaliser les missions et ce qu'elles réalisèrent. Par exemple, certaines activités laïques, notamment la défense du territoire, étaient aussi prisées sinon plus que les activités catéchétiques, non seulement parce qu'elles remportaient davantage de succès auprès des Indiens, mais parce qu'elle servait avant tout un certain pragmatisme. De plus, la difficulté associée au maintien d'une reproduction naturelle des nouveaux chrétiens dans les villages missionnaires engendra une façon très différente de recruter les nouveaux venus. En effet, les missionnaires partaient régulièrement à la chasse pour capturer de force de nouveaux Indiens afin de permettre une augmentation de la population dans les missions, trait nécessaire à l'octroi de ressources et à la garantie du maintien de l'entreprise missionnaire par les instances coloniales et métropolitaines.

Dans le dernier chapitre, il fut démontré que l'imposition d'un système de genre, dirigée par l'idéologie catholique, que les villages missionnés tentaient d'imposer, échoua lamentablement. Bien qu'à première vue, on réussit à faire ressembler les villages missionnés à ceux des villages ibériques, du moins au niveau des relations entre hommes et femmes, il en fut tout autrement pour les liens qui régissaient le pouvoir entre hommes. Certes, on utilisa les concepts de race et d'âge pour tenter de créer une ascendance du missionnaire sur l'Indien sans toutefois obtenir le résultat escompté. C'est d'ailleurs en observant les relations de genre entre les Indiens et les missionnaires qu'on constate que les Indiens avaient plusieurs armes pour résister aux volontés des prêtres. En effet, bien que dans la réduction, l'imposition d'une idéologie de genre – reflétant les relations de pouvoir basées sur un schème des valeurs européennes et chrétiennes – était supposée saper les

principaux fondements du pouvoir indigène, l'analyse du genre qui fut faite nous démontre que les liens informels entre les Indiens demeurèrent très forts. La substitution des anciens détenteurs du pouvoir indigène ne fut jamais réalisée, du moins en ce qui avait trait aux chefs spirituels, ce qui eut pour effet de garder ces réseaux de pouvoir informels très solides. Mis à part cette analyse à travers le concept de genre, le manque généralisé de ressources, tant humaines, matérielles, financières que logistiques, invalida la collaboration avec les laïcs qui devait initialement y remédier. En effet, outre une pénurie évidente d'ouvriers évangéliques, les Jésuites devaient également faire face à un manque de soldats et d'armes pour assurer la défense des missions. Les objets matériels pour acheter la sympathie des Indiens et les routes pour les acheminer se trouvaient également en nombre bien insuffisant. Les moyens financiers mis en œuvre par la Couronne pour appuyer l'entrée missionnaire étaient aussi très inadéquats et les Jésuites devaient trouver d'autres sources pour soutenir financièrement leur entreprise. Cependant, comme il fut démontré, les religieux ne réussirent pas véritablement à augmenter leurs revenus à cause principalement de l'étroite dépendance qui liait les missions au système commercial de la colonie. L'autarcie économique aussi minime eut-elle été ne fut jamais obtenue, de sorte que les revenus des missionnaires demeuraient bien faibles et ne fit que décroître au fil des années. La proportion du financement léguée par la Couronne devint toujours plus importante sans pour autant qu'il y ait d'augmentations substantielles de réalisées dans l'attribution de subsides. L'intérêt moins grand porté pour les missions de Maynas par les autorités espagnoles et le manque de plusieurs ressources essentielles au maintien des missions amenuisèrent considérablement le travail évangélisateur, si bien qu'un certain pessimisme ressort des écrits des Jésuites. L'entreprise d'amour de ces derniers se transforma progressivement en une entreprise de punition.

L'échec relatif des missions de Maynas en Haute Amazonie est donc la conséquence des facteurs énumérés ci-dessus. Ceux-ci sont intrinsèquement reliés à la conjoncture politique et

économique qui poussa Madrid à orienter ses choix vers d'autres priorités. Plutôt que d'agrandir son empire en Amérique, la métropole préférait davantage le fortifier. En effet, le zénith de l'empire espagnol était maintenant chose du passé et il s'agissait désormais pour la Couronne de limiter les dégâts. Cette attitude explique que les Jésuites de Maynas durent composer avec un manque croissant de ressources, tant sur le plan humain, matériel ou financier. Aussi, le zèle qui anima autrefois les missionnaires pour convertir est particulièrement amenuisé au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du moins, on sent qu'il est moins idéaliste. Le manque nombreux de ressources, mais aussi, un changement dans les mentalités peuvent être la cause d'un catholicisme qu'on sent désormais plus lucide. Après 130 années de tentatives plus ou moins fructueuses d'évangélisation, les Jésuites se rendirent à l'évidence que la conversion religieuse à laquelle ils avaient autrefois rêvé ne pourrait être obtenue de manière substantielle. Ils mirent donc l'accent sur un autre point beaucoup moins ambitieux. Il s'agissait désormais beaucoup plus de préserver la réputation des missions de Maynas que d'obtenir une conversion profonde au prix d'une mort certaine des religieux. Par exemple, un relâchement toujours plus important ressort des écrits des missionnaires. La polygamie qui était au départ irrecevable pour un missionnaire devient à la fin du siècle tolérée, pourvu qu'elle soit cachée. Aussi, les beuveries chroniques qu'on tente d'interdire par la récitation dominicale du rosaire semblent vers la fin de l'existence des missions plus acceptées étant donné que même dans les villes coloniales, elles sont répandues. Ainsi, on peut avancer que vers la fin de l'expérience jésuite à Maynas, les faits et gestes des missionnaires jésuites deviennent plus pragmatiques. Leur idéal d'évangélisation semble moins se rapprocher d'une utopie que d'un réel objectif tangible. Les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, entraînent de considérables changements dans les mentalités et dans les comportements, et ce, dans toutes les couches de la société. Au cours de ce siècle, des portraits comme celui du Père Magnin, plus amoureux de sciences que de religion, devinrent de moins en

moins rares et reflète bien l'état d'esprit des missionnaires de Maynas ainsi que celui de plusieurs autres hommes d'Église.

Après l'expulsion des Jésuites des territoires de la Couronne espagnole en 1767, la région de Maynas continua de demeurer une frontière. Le contrôle du territoire passa entre les mains des Franciscains jusqu'en 1774, pour se retrouver ensuite sous la coupe du clergé séculier de l'évêché de Quito, et ce, jusqu'à ce que celui de Maynas fût fondé en 1802<sup>2</sup>. Pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, des missions religieuses et civilisatrices continuèrent d'y être entretenues. De nos jours, il demeure encore des populations indiennes isolées de la civilisation, mais ceux qui prétendent désormais participer à leur éducation religieuse font souvent parties de congrégations chrétiennes évangéliques.

---

<sup>2</sup> Sandra Negro, «Maynas, una misión...», p. 294 et Lorenzo García, *Historia de las misiones...*, p. 79.

## VI – Bibliographie

### Sources manuscrites

AGI, Quito 158. *Informe del Padre Samuel Fritz á cerca del Río Marañón ó Amazonas*. 1721.

AGI, Quito 158. *Carta del Fiscal del Consejo, Don Miguel de Villanueva, al Padre Andrés de Zaráte, rector del colegio de Salamanca*. 1740.

AGI, Quito 158. *Memorial de Tomás Nieto Polo, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*. 1741.

AGI, Quito 158. *Informe de Don Joseph de la Quintana sobre las disposiciones par contener las entradas de Portugueses*. 1743.

AGI, Quito 158. *Extractos de lo que resulta del expediente que se vió en el Consejo, á cerca de la visita que hizo el Doctor Don Diego de Riofrío y Peralta, (por encargo del Reverendo Obispo de Quito) de las misiones que están en los Ríos Napo, Marañón y el Putumayo al cargo de las religiones de San Francisco y de la Compañía de Jesús*. 1749.

AGI, Quito 190. *Memorial de Pedro de Campos, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*. 1726.

AGI, Quito 190. *Memorial de Tomás Nieto Polo, Procurador general de la Provincia de Quito, a Su Majestad*. 1741.

### Sources imprimées

CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*. Madrid, Avriai, 1901 [1780-1790].

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

FRITZ, Samuel. «Diario del P. Samuel, en que se refiere lo sucedido en esta misio desde el año de 1697 hasta el año de 1723». Dans Pablo Maroni. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. CETA, Iquitos, 1988 [1723], p. 341-366.

MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos, CETA, 1988 [1738].

MAGNIN, Jean. « Description de la Province et des missions de Maynas au Royaume de Quito par le R.P. Magnin ». Dans Thomas Henkel *et al.* *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Grolley, Éditions de l'Hèbe, 1993 [1740].

MAGNIN, Juan. «*Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito* » Dans Julián G. Bravo et Octavio Latorre, dir. (Traduction espagnole par Juan I. Espinosa Pólit). Quito, Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit : SEIHGE, 1998 [1740].

URIARTE, Manuel J. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos, CETA, 1986 [1773].

VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1979 [1788].

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

ZÁRATE, Andrés de. « Relación de la mission apostólica que tiene á su cargo la provincial de Quito, de la compañía de Jesús, en el gran río Marañón, en que se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735 ». Dans Pablo Maroni. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. CETA, Iquitos, 1988 [1735], p. 395-424.

ZÁRATE, Andrés de. « Informe que haze á Su Majestad el Padre Andrés de Zárate, de la Compañía de Jesús, Visitador y Viceprovincial que acava de ser de la provincia de Quito, en el Reyno de el Perú, y de su Misiones del río Napo y del Marañon ». Dans Pablo Maroni. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. CETA, Iquitos, 1988 [1739], p. 425-461.

### Études

ABURTO COTRINA, Carlos Oswaldo. « Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: Definiendo los elementos de la cultura misionera ». Dans Sandra Negro et Manuel M. Marzal, dir. *Un reino a la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala, 1999 p. 77-96.

ANS, André Marcel d'. *L'Amazonie péruvienne indigène : anthropologie écologique, ethno-histoire, perspectives contemporaines*, Paris, Payot, 1982.

BLOCK, David. *Mission Culture on the Upper Amazon : native tradition, Jesuit enterprise & secular policy in Mojos, 1600-1880*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1994.

CIPOLLETTI, María Susana. « Jesuitas y Tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible ». Dans Sandra Negro et Manuel M. Marzal, dir. *Un reino a la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala, 1999, p.223-242.

CIPOLLETTI, María Susana. « Fruto de la melancolía, restos del naufragio: el Alto Amazonas en los escritos de los jesuitas expulsos ». Dans Manfred Tietz, dir. *Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001, p. 237-264.

CLENDINNEN, Inga. *Ambivalent Conquests : Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. New York, Cambridge University Press, 1987.

CHRISTIAN, JR, William A. *Local Religion in sixteenth-century Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1981.

COMAROFF, Jean and John L. *Or Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

COPE, Douglas R. *The limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison, University of Wisconsin Press, 1994.

DESLANDRES, Dominique. « Le christianisme dans les Amériques ». Dans Jean-Marie Mayeur *et al.*, dir. *Histoire du christianisme*. Tome IX. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 615-736.

DIRKS, Nicholas B. *et al.*, dir. *Culture, Power, History. A reader in contemporary social theory*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

DOWNES, Peter. « Jesuitas en la Amazonía : experiencias de Brasil y de Quito ». Dans José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria, dir. *La misión y los Jesuitas en la América española, 1566-1767 : cambios y permanencia*. Madrid, CSIC, p. 151-186.

DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans Pérou colonial : l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Paris, IFEA, 1971.

FAUDES, Cristián, *El conflicto de la Cordillera del Cóndor: Los Actores del Enfrentamiento bélico no declarado entre Ecuador y Perú*, Mémoire de M.A. (Science politique), Universidad de Santiago y Pontificia Universidad católica de Chile, 2004.

<<http://www.uc.cl/icp/webcp/papers/def8.pdf>>. novembre 2005. Consulté le 15 mars 2006.

FARRISS, Nancy M. *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*. Princeton, Princeton University Press, 1984.

FERMÍN CEVALLOS, Pedro. *Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Quito, Biblioteca ecuatoriana mínima, 1960 [1845].

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

FERRER BENIMELI, José A. « La expulsión de los jesuitas de las reducciones del Paraguay y de las misiones del Amazonas. Paralelismo y consecuencias humanas ». Dans Manfred Tietz, dir. *Los jesuitas españoles expulsos; su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001, p. 295-322.

FERRO, Marc, dir. *Le livre noir du colonialisme, XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris, Robert Laffont, 2003.

GALEANO, Eduardo. *Les veines ouvertes de l'Amérique latine: une contre histoire* (traduit de l'espagnol par Claude Couffon). Paris, Plon, 1981 [1971].

GARCÍA, Lorenzo. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. 2<sup>e</sup> éd. Quito, Abya-Yala, 1999 [1985].

GAREIS, Iris. « Repression and cultural change : the "Extirpation of Idolatry" in colonial Peru ». Dans Nicolas Griffiths et Fernando Cervantes, dir. *Spiritual encounters: interactions between Christianity and native religions in colonial America*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.

GIMENEZ LÓPEZ, Enrique. « Portugal y España ante la extinción de los jesuitas ». Dans Manfred Tietz, dir. *Los jesuitas españoles expulsos; su imagen y su contribución al saber sobre el mundo*



*hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001, p.337-358.

GOLOB, Ann. *The Upper Amazon Perspective*, Thèse de Ph.D. (Anthropologie), The City University of New York, 1982.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico. *Historia general del Ecuador*. 7 tomes. Quito, Imprenta del Clero, 1894-1903.

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

GRIFFITHS, Nicolas. *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

GROHS, Waltraud. *Los Indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn, Estudios Americanistas, 1974.

GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique*. Paris, Gallimard, 1988.

HENKEL, Thomas et al. *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Grolley, Édition de l'Hèbe, 1993.

HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl. *Construcción social del espacio en territorios de frontera. Buenos Aires, 1700-1760*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Cádiz, 2003.

HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl. *La frontera occidental de la Audiencia de Quito: Viajeros y relatos de viajes (1595-1630)*. Lima, IFEA, 2004.

JOUANEN, José. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua provincial de Quito*. 2 tomes. Quito, Editorial Ecuatoriana, 1941-1943.

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

KLOR DE ALVA, J. Jorge. « Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity ». Dans George A. Collier et al., dir. *The Inca and Aztec States, 1400-1800 : Anthropology and History*. New York, Academic Press, 1982, p. 345-366.

LEHM ARDAYA, Zulema. « Efectos de las reducciones jesuiticas en las poblaciones indigenas de Maynas y Mojos ». Dans Santos Granero, Fernando, dir. *Opresión colonial y resistencia Indígena en la Alta Amazonia*. Quito, CEDIME, 1992.

MACCORMARCK, Sabine. *Religion in the Andes: vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1991.

MARÍA VARGAS, José. *Historia de la cultura ecuatoriana*. Quito, Éditoria de la casa de cultura ecuatoriana, 1965.

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

MARZAL, Manuel M. *La transformación religiosa peruana*. 2<sup>e</sup> éd. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988 [1983].

MARZAL, Manuel M. *La utopía posible: Indios y Jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. 2 vols. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

MILLS, Kenneth. *Idolatry and its enemies : colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

MÖRNER, Magnus dir., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, Alfred A. Knopf, 1965.

MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*. Paidós, Buenos Aires, 1968.

MÖRNER, Magnus. « The Guaraní Missions and the Segregation Policy of the Spanish Crown ». Dans J-S. Cummins, dir. *Christianity and Missions, 1450-1800*. Hampshire, Aldershot, 1997, p. 197-216.

NECKER, Louis. *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos, las primeras reducciones del Paraguay, (1580-1800)*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

NEGRO, Sandra. «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto». Dans Sandra Negro et Manuel M. Marzal, dir. *Un reino a la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito, Abya-Yala, 1999, p. 269-300.

O'MALLEY, John W. *Les premiers Jésuites, 1540-1565*. Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

POLONI-SIMARD, Jacques. *La mosaïque indienne : mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca (Équateur) du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000.

PORRAS, María Elena. *La Gobernación y el obispado de Mainas*. Quito, Abya-Yala, 1987.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México : ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. Mexico, Editorial Jus, 1947.

ROSEBERRY, W. «Hegemony and the Language of Contention». Dans Joseph, Gilbert M. et Daniel Nugent, dir. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Londres, Duke University Press, 1994.

ROUX, Jean-Claude. *L'Amazonie péruvienne. Un Eldorado dévoré par la forêt (1821-1910)*. Paris, Éditions l'Harmattan, 1994.

SALVADOR BENABÉU, Albert. « La frontera californica : de las expediciones cortesianas a la presencia convulsiva de Galvez (1534-1767) ». Dans Francisco de Solano et Albert Salvador

Bernabéu, dir. *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Anexos de Revista de Indias, 4, Madrid, CSIC, 1991, p.85-118.

Salomón Sagastume, Alejandro F., «Historia de una frontera olvidada, establecimientos ingleses en Honduras ». Dans Francisco de Solano et Albert Salvador Bernabéu, dir. *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Anexos de Revista de Indias, 4, Madrid, CSIC, 1991, p. 119-162.

SANTOS, Fernando. *Etnohistoria de la Alta Amazonia: Siglos XV-XVIII*. Quito, Abya-Yala, 1992.

SANTOS Granero, Fernando, dir. *Opresión colonial y resistencia Indígena en la Alta Amazonia*. Quito, CEDIME, 1992.

SILVERBLATT, Irène. *Moon, Sun and Witches. Gender ideologies and Class in Inca Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

SKRZYPEK, Marian. « Les discussions autour de la « République des Guraranies » dans les Lumières françaises ». Dans Manfred Tietz, dir. *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001, p. 597- 610.

SPALDING, Karen. *De indio a campesino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974,

SOLANO, Francisco de et SALVADOR BERNABÉU, Albert, dir. *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera. Anexos de revista de Indias, 4*. Madrid, CSIC, 1991.

STERN, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest (Huamanga to 1640)*. 2<sup>e</sup> éd. Madison, University of Wisconsin Press, 1993 [1982].

STERN, Steve J. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*, dir. Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

SUTTO, Claude. *Le catéchisme des jésuites*. Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982.

TAYLOR B., William. *Magistrates of the Sacred : Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

TIETZ, Manfred, dir. *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Actes du colloque international de Berlin, 7-10 avril 1999), Frankfurt et Madrid, Vervuert et Iberoamericana, 2001.

TOBAR DONOSO, Julio. *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, La prensa católica, 1953.

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

TOBAR DONOSO, Julio. *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca ecuatoriana minima, 1960.

<<http://www.cervantesvirtual.com/>>. 2004. Consulté le 28 novembre 2004.

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Paris, Gallimard, 1971.

WALLACH SCOTT, Joan. *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press, 1988.

WEBER, David J. «Turner, los Boltonianos y las tierras de frontera». Dans Francisco de Solano et Albert Salvador Bernabéu, dir., *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Anexos de Revista de Indias, 4, Madrid, CSIC, 1991, p. 61-84.

WEBER, David J. et Jane M. Raush, dir. *Where Cultures meet Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Scholarly Resources Inc., 1994.

### Périodiques

BOLTON, Herbert Eugene. « The Mission as a frontier institution in the Spanish American colonies ». *The American Historical Review*, vol. 23, no 3 (octobre 1917), p. 42-61.

CAULFIELD, Suesann. «The History of Gender in the Historiography of Latin America». *Hispanic American Historical Review*, vol. 81, no 3-4 (juillet-décembre 2001), p. 449-491.

CLENDINNEN, Inga. «Disciplining the Indians : Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatan». *Past and Present*, vol. 26, no 94 (février 1982), p. 27-48.

DUVIOLS, Pierre. «Cultura Andina y represión». *Revista Andina*, vol. 5, no 1, (mars 1987), p. 171-195.

Fifer, J. Valerie. «The Search for a Series of Small Successes: Frontiers of Settlement in Eastern Bolivia». *Journal of Latin American Studies*, vol. 14, no 2, (novembre 1982), p. 407-432.

GAREIS, Iris. « La idolatría andina y sus fuentes históricas : reflexiones en torno a Cultura andina y represión de Pierre Duviols ». *Revista de Indias*, vol.50, no 1 (mars 1990), p. 607-626.

GRUZINSKI, Serge. « Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories » ». *Annales Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, no 1 (mars 2001), p. 85-117.

KEEN, Benjamín. «Main Currents in US Writings on Colonial Spanish America, 1884-1984». *Hispanic American Historical Review*, vol. 45, no 4, 1965 (novembre 85), p. 657-682.

KUBLER, George. « The Neo-Inca State (1537-1572) », *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, no 2 (mai 1947), p. 189-203.

MACCORMARCK, Sabine. « The Heart Has Its Reasons` : Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru ». *Hispanic American Historical Review*, vol. 65, no 3, (août 1985), p. 443-466.

MALLON, Florencia E. «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History». *Hispanic American Historical Review*, vol. 99, no 5, (décembre 1994), p. 1491-1515.

MIKESELL, Marvin « Comparative Studies in Frontier History ». *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 50, no 1 (mars, 1960), p.62-74.

MILLS, Kenneth. «The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru». *Past and Present*, no 145, (novembre 1994), p. 84-121.

MILLS, Kenneth. «Bad Christians in Colonial Peru». *Colonial Latin American Review*, vol. 25, no 2, (décembre 1996), p. 183-218.

PÉREZ, JR., Louis A. «Dependency». *Journal of American History*, vol. 77, no 2, (juin 1990), p. 133-142.

REEVE, Mary-Elizabeth, «Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538- 1767», *Ethnohistory*, vol. 41, no 1 (Hiver 1994), p. 106-138.

SAEGER, James S. «Another View of the Mission as a Frontier Institution: The Guaycuran Reductions of Sante Fe, 1743-1810». *Hispanic American Historical Review*, vol. 65, no 3, (août 1985), p. 493-517.

SERULKINOV, Sergio. «Disputed Images of Colonialism : Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosi, 1777-1780». *Hispanic American Historical Review*, vol. 76, no 2, (mai 1996), p. 189-226.

SCOTT, Joan W. «Le genre : une catégorie utile d'analyse historique». *Les cahiers du GRIF*, no 37-38 (printemps 1988), p. 125-151.

SPALDING, Karen. « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru », *Hispanic American Historical Review*, vol. 50, no 4, p. 645-654.

VITAR, Beatriz. « Las fronteras « bárbaras » en los Virreinos de Nueva España y Perú ». *Revista de Indias*, vol. 54, no1 (avril 1995), p. 33-66.

WEBER, David J. « Turner, the Boltonians, and the Borderlands ». *Hispanic American Historical Review*. vol. 91, no 1 (février 1986), p. 66-81.

