AD MAJOREM DEI GLORIAM. ESPACE DE DIEU ET DOMAINE DES HOMMES. ANALYSE DES MISSIONS JESUITES DU *PARACUARIA* (1610 – 1767) A PARTIR DE L'ARCHEOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE. CAS D'ÉTUDE NUESTRA SEÑORA DE LORETO (I ET II) ET SAN IGNACIO MINÍ (I ET II)

Thèse

Marcelo Alejandro Acosta

Doctorat en archéologie
Philosophiae doctor (Ph.D.)

Québec, Canada

© Marcelo Alejandro Acosta, 2016

AD MAJOREM DEI GLORIAM. ESPACE DE DIEU ET DOMAINE DES HOMMES. ANALYSE DES MISSIONS JESUITES DU *PARACUARIA* (1610 – 1767) A PARTIR DE L'ARCHEOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE. CAS D'ÉTUDE NUESTRA SEÑORA DE LORETO (I ET II) ET SAN IGNACIO MINÍ (I ET II)

Thèse

Marcelo Alejandro Acosta

Sous la direction de:

Reginald Auger, directeur

Pedro Funari, codirecteur

Résumé

Dans cette recherche, nous essayons d'établir la relation entre la culture matérielle, les symboles et les représentations utilisées dans les missions jésuites de la province du Paraguay (ou *Paracuaria)*. Le but est de comprendre, à partir des données archéologiques, les transformations matérielles et des perceptions entre 1610 et 1767.

Dans cette recherche, nous essayons d'établir la relation entre la culture matérielle, les symboles et les représentations utilisées dans les missions jésuites de la Province du Paraguay (ou *Paracuaria)*.

L'urbanisme organise la réalité sociale et joue un rôle important dans la transformation de l'environnement et de la société à partir de cette matérialité se renforcent des actions et des rites. Comme de nouvelles pratiques et de nouveaux comportements sont introduits par les missions. L'espace missionnaire acquiert une dimension symbolique chargée de discours qui organisent plusieurs aspects de la vie dans les missions.

Située entre les territoires des empires espagnol et portugais en l'Amérique du sud, la ''*Provincia Jesuita del Paraguay*'' fondée en 1607 a été le théâtre d'affrontements pour le contrôle du territoire. Les premières missions (*Nuestra Señora de Loreto* et *San Ignacio Minî*) ont été fondées en 1610 dans l'actuel Brésil. En 1631, elles furent abandonnées suite aux attaques des *bandeirantes* (esclavagistes portugais) de São Paulo qui désiraient réduire en esclavage les Guaranis évangélisés. Les missions ont été des enclaves jésuites dans un territoire de conflits et elles furent considérées comme un obstacle à l'expansionnisme de la couronne portugaise vers le sud du continent américain. En 1631, les missions ont déménagé vers des sites temporaires et elles furent relocalisées à plusieurs reprises. Ces déménagements ont produit une réinterprétation du monde et de la société qu'on peut observer dans la culture matérielle.

Une approche interdisciplinaire nous permettra de mettre en évidence les transformations de l'organisation de l'espace et de la culture matérielle. Ceci nous apportera des éclairages sur les modèles d'organisation à l'intérieur des missions. Par ailleurs, la perspective historique nous permettra d'établir des relations entre les sujets et les conditions politiques et sociales dans un contexte déterminé. Nous verrons ainsi que les objets ont un rôle dans leur contexte et nous devrons comprendre ce contexte pour établir leur fonction spécifique.

Finalement, nous analyserons les changements de la culture matérielle à partir de l'archéologie phénoménologique, car ce modèle interprétatif nous permettra de déconstruire les discours et les idéologies rattachés aux objets. Cet exercice nous permettra d'arriver à l'essence des objets et à leur intention première de communiquer messages, idéologies et pratiques sociales.

Summary

In this research we try to establish the relation that exists between material culture, symbols and representations used in the Jesuit missions in the Province of the Paraguay (or Paracuaria). Our objective is to understand, from the archaeological record, material transformations and changing perceptions between 1610 and 1767.

Urban space organizes social realities and plays a key role in the transformation of environment and society. This materiality also reinforces actions and rituals as new practices and behaviors are introduced and reinforced over time. In this sense, the mission space acquires symbolic dimensions with specific narratives that serve to organise aspects of daily life within the mission structure.

Located between the Spanish and Portuguese empires in South America, the Jesuit Province of the Paraguay founded in 1607 was the theatre of conflict for control of the territory. The first missions (Nuestra Señora de Loreto and San Ignacio Miní) were founded in 1610 in present day Brazil. In 1631, the sites were left due to attacks by the Bandeirantes or Portuguese slave holders of São Paulo that attempted to enslave populations of converted Guarani Amerindians. The missions were Jesuit enclaves in an embattled territory and were considered an obstacle to the expansion of the Portuguese crown in South American. In 1631, the missions were moved to temporary locations and then were relocated several times thereafter. These successive changes produced new interpretations of their world and society that we can observe in the material culture record.

Using a multidisciplinary approach, we will outline transformations in the organization of mission space and material culture. This will give us a more complete vision of their internal organization. A historical perspective will allow us to establish the relationships between the subjects and their socio-political conditions in the mission settings. We will then see that certain objects played specific roles within defined contexts, which we must understand to establish their precise functions.

Finally, we will analyze changes in the material culture from a phenomenological perspective, as this will allow us to deconstruct the narratives and ideologies that impregnates them. This exercise will allow us to establish what we believe to be the essential meaning of these objects and we will interpret their intentionality in transmitting notions of ideology and social practice.

Resúmen

En esta investigación intentamos de establecer la relación que existe entre la cultura material, los símbolos y las representaciones empleadas en las misiones jesuíticas en la Provincia del Paraguay (o *Paracuaria*). El objetivo es comprender, a partir de la información arqueológica, las transformaciones materiales como también las percepciones entre 1610 y 1767.

El espacio urbano organiza la realidad social y juega un rol clave en la transformación del espacio y de la sociedad. Por medio de la materialidad se refuerzan acciones y ritos, como también nuevas prácticas y comportamientos al igual que los nuevos comportamientos que pueden perpetuarse en el tiempo. El tal sentido, el espacio misional adquiere una dimensión simbólica cargada de discursos que organizan a su vez, todos los aspectos de la vida dentro de las misiones.

Ubicada entre los dominios de los imperios español y portugués en Sudamérica, la *Provincia Jesuítica del Paraguay* fundada en 1607 fue el teatro de enfrentamientos por el control del territorio. Las primeras misiones (*Nuestra Señora de Loreto* y *San Ignacio Miní*) fueron fundadas en 1610 en el actual Brasil. En 1631, los sitios fueron abandonados debido a los ataques de los *Bandeirantes* o esclavistas portugueses de São Paulo que atacaron la región para esclavizar los guaraníes ya evangelizados. Las misiones fueron enclaves jesuitas en un territorio en conflicto y fueron consideradas como un obstáculo al expansionismo de la corona portuguesa en el sur del continente americano. En 1631, las misiones fueron mudadas en varios sitios temporarios y posteriormente reubicadas en diferentes oportunidades. Las mudanzas produjeron una reinterpretación del mundo de la sociedad, cambios que podemos observar en la cultura material.

A partir de un análisis interdisciplinario podremos establecer las transformaciones en la organización del espacio y la cultura material. Esto nos dará una visión más completa sobre el modelo de organización al interior de las misiones. De otra parte, la perspectiva histórica nos permitirá de establecer las relaciones entre los sujetos y las condiciones político-sociales en un momento determinado. Con ello veremos que los objetos tuvieron un rol en su contexto, el cual debemos comprender para establecer su función específica.

Finalmente, analizaremos los cambios de la cultura material a partir de la arqueología fenomenológica, debido a que ese modelo nos permitirá deconstruir los discursos y las ideologías que impregnan los objetos. Este ejercicio nos permitirá establecer la verdadera esencia de los objetos y su primera intención al momento de comunicar mensajes, ideologías y prácticas sociales.

TABLE DE MATIÈRES

Résumé iii
Summary iv
Resúmen v
Remerciements xvi
Avant-Propos xviii

TABLE DE MATIÈRES vi

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1 : Une première approche des missions jésuites 6
1.1 Bilan historiographique 6
1.1.1 L'étude archéologique des missions 13
1.2 Prolégomènes à l'étude de l'archéologie jésuite 19
1.2.1 L'histoire du site 22
1.2.2 La fonctionnalité du site 23
1.2.3 La matérialité du site 24
1.2.4 La représentation du site 26
1.3 Définition des termes jésuites : « doctrina », «mission», «réduction», «pueblos de indios» et «pueblos hospitales» 29
1.4 Fourchettes temporelles essentielles à la classification des missions de Loreto et San Ignacio Miní 38
1.4.1 Des importantes remises en question 40
1.4.2 Problématique de recherche 42
1.4.3 Cadre conceptuel 43
1.4.4 Objectifs de la thèse 45
1.5 Hypothèse de recherche 48
1.5.1 Cadre théorique 50

CHAPITRE 2 : Méthodologie 62
2.1 Archéologie de l'espace et architecture des sites 62
2.2 Données archéologiques 64
2.2.1 Collecte des données 68

2.2.2 Analyse des données 71
2.2.3 L'analyse de la culture matérielle 80
2.3 Les attributs symboliques de l'objet 85
2.4 Sommaire 90

CHAPITRE 3 : Histoire de la *Compagnie de Jésus*. 92
3.1 La Compagnie de Jésus en Europe 92
3.2 Les premiers Jésuites en Amérique : L'empire portugais 99
3.2.1 La guerre avec les *Tamoyos* et le système esclavagiste portugais 102
3.3 Les Jésuites en Amérique espagnole 107
3.3.1 L'organisation politique et religieuse en Amérique du Sud 109
3.3.2 Le rôle évangélisateur de Juli 123
3.4 Sommaire 125

CHAPITRE 4 : La géopolitique *au Paracuaria* 127
4.1 Les missions jésuites au *Paracuaria* ou Province Jésuite du Paraguay 130
4.1.2 Les missions dans le Guairá (1610 – 1632) 134
4.1.3 Les missions de l'Itatín (1612- 1656) 136
4.1.4 Les missions de l'Uruguay et Paraná (1629 – 1641) 138
4.1.5 Les missions du Tapé (1629 – 1641) 139
4.2 Les invasions des missions par les Bandeirantes (1629 – 1659) 141
4.2.1 Les invasions au Guairá (1629 – 1632) 144
4.2.2 Les invasions au l'Itatín (1632 – 1656) 146
4.2.3 Les invasions au Tapé (1637 – 1641) 147
4.3 La bataille de *Mbororé* (1641) et ses conséquences politiques 147
4.4 Les missions de la Province jésuite du Paraguay à la fin du XVII^{e} siècle 150
4.4.1 Les missions occidentales du Paraná 150
4.4.2 Les missions orientales de l'Uruguay 151
4.5 Les *Guerres des Guaranis* (1754 – 1756) 156
4.6 L'expulsion des Jésuites de l'empire espagnol (1767) 160
4.7 Sommaire 163

CHAPITRE 5 : L'anthropologie et archéologie du Paracuaria 165
5.1 Les premières occupations humaines 165
5.2 Les guaranis historiques: Tupiguaraní: 1200 AA – 1500 après J-C 167
5.3 Les Guaranis 171
5.3.1 Technologie céramique Guarani 174
5.4 Sociétés proto-Guaranis dans le bassin du Paraná – Rio de la Plata 177
5.4.1 Guaycurúes (qui signifie *barbares* ou *sauvages* en langue Guarani) 179
5.4.2 Les Kaingang (*hommes de la forêt*) 181
5.5 Les migrations guaranis 185
5.6 L'anthropologie guarani pre-contact 186
5.7 La société guarani XVI^{e} – XX^{e} siècles 192
5.7.1 Les Nandeva ou Chiripá 192
5.7.2 Les Kaiowá 194
5.7.3 Les Mbyá ou mbya 195
5.7.4 Les Tapieté 195
5.7.5 Les *Aché* 196
5.7.6 Les Chiriguanos 196
5.8 Sommaire 197

CHAPITRE 6 : Archéologie des misions du Guairá (1610 – 1632) 199
6.1 Délimitation spatiale et temporelle 199
6.2 L'archéologie des premières missions jésuites dans le Guairá 201
6.3 La mission de Nuestra Señora de Loreto (I) 1610 – 1631 202
6.3.1 L'espace contemporain 211
6.4 La culture matérielle de Nuestra Señora de Loreto I 215
6.4.1 Objets d'usage quotidien 217
6.4.2 Matériaux de construction 223
6.4.3 Des artefacts lithiques 234
6.5 Le paysage social 235
6.6 La mission de San Ignacio Miní (I) 1610 – 1631 239
6.6.1 L'archéologie du site San Ignacio Miní I 244
6.6.2 L'espace contemporain 247
6.6.3 L'organisation de l'espace de la mission de San Ignacio Miní I 251
6.7 La culture matérielle présente dans la mission de San Ignacio Miní I 255

6.7.1 Objets d'usage quotidien 256
6.7.2 Matériaux de construction 265
a) Des objets métalliques 268
6.7.3 Artéfacts lithiques 270
6.8 Le paysage social 270
6.9 Interprétation des données archéologiques 272

CHAPITRE 7 : Archéologie des Missions provisoires (1631 – 1696) 277
7.1 Introduction 277
7.2 Les emplacements *provisoires* 280
7.2.1 Questions pour l'analyse des sites provisoires 282
7.3 Nuestra Señora de Loreto y San Ignacio Miní (EP I) 287
7.4 San Ignacio Miní (EP II) 295
7.4.1 San Ignacio Miní (EP III) 298
7.5 Nuestra Señora de Loreto 299
7.5.1 Nuestra Señora de Loreto (EP II) 300
7.5.2 Nuestra Señora de Loreto (EP III) 302
7.5.3 Nuestra Señora de Loreto (EP IV) 302
7.6 Les sites provisoires entre 1631 et 1685 303

CHAPITRE 8 : Archéologie des Missions du Paraná (1685 – 1767) 307
8.1 Caractéristiques géographiques et spatiales 307
8.2 Mission de Nuestra Señora de Loreto (II) 1685 – 1767 311
8.2.1 Le site archéologique aujourd'hui 315
8.3. La culture matérielle dans la réduction de Nuestra Señora de Loreto II 320
8.3.1 Objets d'usage quotidien 320
8.3.2 Matériaux de construction 329
8.4 L'espace social 334
8.5 La Mission de San Ignacio Miní (II) 1696 – 1767 335
8.5.1 Le problème de la préservation du site archéologique 340
8.5.2 La missions de San Ignacio comme un objet politique 343
8.5.3 Le site archéologique aujourd'hui 348
8.6 La culture matérielle dans la réduction de San Ignacio Miní II 351
8.6.1 Objets d'usage quotidien 352

8.6.2 Matériaux de construction 353
8.6.3 Objets en métal 358
8.7 Interprétation des données archéologiques 360

CHAPITRE 9 : L'urbanisme dans les missions jésuites (1610 – 1767) 364
9.1 L'architecture militaire et la Compagnie de Jésus 366
9.2 L'urbanisme dans la Province jésuite du Paraguay (1610 – 1767) 373
9.3 L'urbanisme de la mission de Nuestra Señora de Loreto II 381
9.4 L'urbanisme de la mission de San Ignacio Miní II 384
9.5 L'espace social 388
9.5.1 Espaces de pouvoir 389
9.5.2 Structures semblables dans les deux réductions 390
9.5.3 L'église 391
9.5.4 Cotyguazu o casa de las recogidas 393
9.5.5 Cimetière 396
9.5.6 Chambres des pères ou *Collège* 399
9.6 Structures particulières 402
9.6.1 Chapelle de la Vierge de Loreto 403
9.6.2 Les latrines 409
9.6.3 Prison 411
9.6.4 Auberge ou *Posada* 413
9.7 Espaces de pouvoir et pouvoir de l'espace 414
9.7.1 L'accessibilité dans les institutions religieuses 418
9.7.2 Nuestra Señora de Loreto II 418
9.7.3 San Ignacio Miní II 419
9.8 L'accessibilité dans les institutions de répression 422
9.8.1 Cotiguazu de Nuestra Señora de Loreto II 423
9.8.2 Cotiguazu de San Ignacio Miní II 424
9.8.3 Prison de San Ignacio Miní II 425
9.9 L'interprétation de l'espace dans les missions jésuites 427
9.10 Sommaire 428

CONCLUSION 429

BIBLIOGRAPHIE..... 440

ANNEXE..... 484

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 1. Culture Matérielle (1610 - 1767)..... 73

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. Inventaire des missions à l'étude. 64

Tableau 2. Quantité d'objets analysés pour cette recherche. 72

Tableau 3. Culture matérielle analysé 1610 – 1767..... 73

Tableau 4. Les Missions occidentales du Paraná 151

Tableau 5. Missions orientales du Paraná..... 152

Tableau 6. Nombre de résidences et membres de la Compagnie de Jésus en 1767 (Saranyana et Alejos Grau 2005; Schwember, 2005) 161

Tableau 7. Hypothèses sur les origines de la culture Tupi-Guarani (modifie de Sousa, 2009)..... 169

Tableau 8. Culture matérielle des sites du Paranapanema (1609 – 1631) 274

Tableau 9. Distances parcourues par les guaranis du Guairá 283

Tableau 10. Culture matériel des missions du Paraná (1685 – 1767)..... 361

LISTE DES FIGURES

Figure 1 Région de l'ancienne Province Jésuite du Paraguay..... 2
Figure 2 Région d'étude : Bassin de la rivière Paraná – fleuve de la Plata..... 5
Figure 3. Principaux sites jésuites dans la Province du Paraguay (S.XVII- XVIII). 20
Figure 4. Brochure de San Ignacio (détaille): l'église; histoire des 30 missions, les missions alentours et la ville actuelle (Ministerio de Turismo de Misiones, Argentine)..... 26
Figure 5. Mission de Candelaria S.XVII (dans Peramás, 1947) 28
Figure 6. Mission de San Ignacio dessiné par Queirel en 1901 29
Figure 7. Principaux caractersitiques des mots doctrine, reduction et mission..... 38
Figure 8. Branches de la phénoménologie (infographie: Marcelo Acosta)..... 58
Figure 9. Princiapaux aires des missions jésuites et l'emplacement des missions du Paraguay. 61
Figure 10. Analyse des donnés des missions..... 79
Figure 11.Des artefacts qui peuvent être reconstruits en objets et symboles..... 83
Figure 12. Localisation des missions jésuites. San Ignacio Miní I et II, Nuestra Señora de Loreto I et II (infographie: Marcelo Acosta)..... 91
Figure 13. Le territoire Brésilien. Les douze régions ou Capitanas..... 101

Figure 14. Fondation de São Paulo (tableau d'Antônio Parreiras, 1913) 104
Figure 15. Patio del Colegio et São Paulo en 1827 (tableau de Jean-Baptiste Debret)..... 106
Figure 16. Emplacement de la réduction du Cercado en 1613. (Gunther Doering, 1985) 112
Figure 17. La Doctrina del Cercado en 1750 (J.N. Bellini, Plan scénographique de la cité des Rois [Lima] Capitale du Royaume du Pérou — c1750 Paris) 113
Figure 18. Église de San Pedro Mártir (Google Earth) 117
Figure 19. Église de San Juan Bautista Letrán (Google Earth) 118
Figure 20 Église de Nuestra Señora de l'Asunción (Google Earth) 119
Figure 21. Église de Santa Cruz de Jérusalem (Google Earth) 119
Figure 22. Les 4 églises séparent la ville de Juli. (Selon le patron de distribution inca) .. 121
Figure 23. Vice-royaume du Pérou (1542 – 1717) 125
Figure 24. Paraquaria vulgo Paraguay en 1671 (Mapoteca Itamaraty, Rio de Janeiro) ... 128
Figure 25. Les réductions de la Province Jésuite du Paraguay (1610- 1650) 139
Figure 26. Les missions de la Province du Paraguay (moitié du XVIIe Siècle) (inforgraphie : Marcelo Acosta) 140
Figure 27. Les invasions bandeirantes (modifié de Maeder, 1996) 145
Figure 28. La Province Jésuite du Paraguay 1685 – 1767. (infographie: Marcelo Acosta) 153
Figure 29. Organisation politique de la Province du Paraguay (infographie: Marcelo Acosta) 154
Figure 30. Organisation economique de la Province du Paraguay (infographie : Marcelo Acosta) 156
Figure 31. Frontières du Traité de Madrid (infographie: Marcelo Acosta). 158
Figure 32. Localisation des cultures pré-Tupi-Guarani (infographie: Marcelo Acosta) .. 166
Figure 33. Hypothèses de dispersion Tupi-Guarani et sur les routes de migration 169
Figure 34.Morphologie céramique. Proto guarani à la gauche et proto-Tupi au droit (Lima Rocha, 2009). 170
Figure 35. Localisation des sites guaranis dans le bassin du Parana - Rio de la Plata. (Bonomo et al, 2015) 171
Figure 36. Céramique guarani (musée UFRGS) 175
Figure 37. Classification de la céramique guarani (modifiée de Schmitz, 2006) 175
Figure 38. Classification des surfaces de la céramique Guarani (photos: Marcelo Acosta) 177
Figure 39. Maisons Kaingang (Schmyz et Rogge, 2013) 182
Figure 40. Localisation des ethnies au XV siècle (infographie: Marcelo Acosta) 184
Figure 41. Les sous-familles guaranis entre XVIIe – XIXe siècle (infographie: Marcelo Acosta) 197
Figure 42. Le Planalto Brasilien 200
Figure 43.Localisation de réductions de Loreto I et San Ignacio I (infographie: Marcelo Acosta) 203
Figure 44. Le site préservé par loi et site de l'église (Chmyz, 1990) 210
Figure 45. Le site préservé de la mission de Loreto I (Carta Instituto de Terras, Cartografia e Geociencias, 2008) 211
Figure 46. Localisation du site Loreto I; échelle à 100 m et 2 km (infographie: Marcelo Acosta) 212
Figure 47. Monticule ou se trouvait l'église de Loreto I avec des fragments de céramique et des briques (photos: Marcelo Acosta) 213

Figure 48. Vue du ravin et la rive de la rivière Paranapanema (photos: Marcelo Acosta) 214
Figure 49. Rivière Pirapó. Proche à l'union avec la rivière Paranapanema (photo: Marcelo Acosta)..... 215
Figure 50. Anses et bases de céramique guarani (Musée Paranaense; photos: Marcelo Acosta)..... 218
Figure 51. Typologies céramiques de San Ignacio (Chmyz, 1991)..... 219
Figure 52. Yapepós: de Loreto engobado et San Ignacio (Musée Santo Inâcio ; photos; Marcelo Acosta) 221
Figure 53. Tuiles avec des motifs religieux (photos: Marcelo Acosta) 226
Figure 54. Tuiles avec motifs abstraits (photos: Marcelo Acosta)..... 227
Figure 55. Tuiles avec motifs zoo-phytomorphes (photos: Marcelo Acosta)..... 228
Figure 56. Tuile avec motifs religieux dans le site de Loreto I (photos: Marcelo Acosta) 229
Figure 57. Tuiles avec dessins inferieures, musée Paranense et site Loreto I (photos: Marcelo Acosta) 230
Figure 58. Carré décoratif mission de Loreto I, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)..... 232
Figure 59. Briques et carreaux de la réduction de Loreto; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta..... 233
Figure 60. Pilon de pierre; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta) 234
Figure 61. Sites archéologiques associés à Loreto I (infographie: Marcelo Acosta) 238
Figure 62. Projet de maisons et un village. Possiblement la colonie indigène de San Ignacio (Keller & Keller, 1933) 241
Figure 63. Réutilisation de l'église comme le cimetière de la mission dans le XIXe siècle (Chmyz, 2009) 242
Figure 64. Superficie protege de la mission de San Ignacio I (Carte: Instituto de Terras, Cartografa et Geociencias, 2008)..... 243
Figure 65. Le fleuve Paranapanema avant la construction du barrage. En face à la réduction se trouvaient trois iles utilisées par les guaranis de la réduction (Instituto de Terras Cartografia et Geociencias, 2008) 248
Figure 66. Site actuelle de la reduction de San Ignacio I (photos: Marcelo Acosta)..... 249
Figure 67. Localisation du site San Ignacio I; échelle à 100 m et 2 km (Esri)..... 251
Figure 68. Site San Ignacio I (Chmyz, 2009)..... 254
Figure 69. Céramique avec engobe rouge, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta) 257
Figure 70. Céramique polychrome; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta)..... 257
Figure 71. Céramique avec motifs escobado, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta) 258
Figure 72. Céramique avec dessins religieux (de Olivera, 2010) 259
Figure 73. Céramique arrondi (de Olivera, 2010)..... 259
Figure 74. Céramique zoomorphes et pour amusement (Chmyz, 2001) 260
Figure 75. Céramique réalisée pour divers jeux; Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)..... 261
Figure 76. Céramique européenne (photo: Marcelo Acosta)..... 264
Figure 77. Plusieurs types de pipes (d'Olivera, 2010) 264
Figure 78. Tuile avec motif religieux; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta) 266

Figure 79. Céramiques avec dessins abstraits (d'Olivera, 2010) 266
Figure 80. Tuiles avec dessin inferieur; site San Ignacio I (photos: Marcelo Acosta) 267
Figure 81. Objets métalliques: de travail et religieux (Chmyz, 2009) 269
Figure 82. Objets lytiques provenant de San Ignacio I (d'Olivera, 2010) 270
Figure 83. Sites archéologiques associés à San Ignacio Miní (infographie: Marcelo Acosta) 272
Figure 84. L'espace social et géographique de la réduction de San Ignacio Miní I. Croix jésuite à l'entrée de la mission (photos: Marcelo Acosta). 276
Figure 85. Emplacements des missions jésuites de San Ignacio (I et II) et Loreto (I et II) 278
Figure 86. Voyage 1631 - 1696 (infographie: Marcelo Acosta) 283
Figure 87. Emplacement provisoires de San Ignacio et Loreto 287
Figure 88. Premiers emplacements en 1631 (infographie: Marcelo Acosta) 289
Figure 89. Possible emplacement dans le ruisseau Tacuara. Image à 1 km et 100 m (infographie: Marcelo Acosta). 291
Figure 90. Aire des missions provisoires (infographie: Marcelo Acosta) 294
Figure 91. Lit du fleuve Yabebirí et l'inondation après la construction du barrage Yaciretá (Google Earth) 297
Figure 92. Ancien pont sur le fleuve Yabebirí; site où se trouvait la réduction de Loreto II et IV (Fernández Ramos, 1929) 301
Figure 93. Possibles emplacement des réductions provisoires. Aucun n'a été fouillé. (Infographie: Marcelo Acosta) 305
Figure 94. Province de Misiones – Argentine 309
Figure 95. Les sols rougeaux ; sont cause par les roches qui contiennent d'importantes quantités de fer 310
Figure 96. Localisation des missions de San Ignacio II et Loreto II; a Misiones, Argentine (Infographie: Marcelo Acosta) 314
Figure 97. Rue principale et maison des guaranis (photo: Marcelo Acosta) 315
Figure 98. Vue du site Loreto II. En haut escalier de l'église. Le mur de face est tombé sur la rue principale de la mission; en bas chambres de pères ou Premier Patio (photos: Marcelo Acosta) 318
Figure 99 Chapelle de Loreto; en face a une place secondaire et cet escalier se dirige vers la rue principale, face à l'église de Loreto et finisse dans la chapelle del Monte Calvario à 1300 m (photo: Marcelo Acosta). 319
Figure 100. Céramique avec motifs escobado; site Loreto II (photo: Marcelo Acosta) 322
Figure 101. Céramique avec engobe rouge; site Loreto II (photo: Marcelo Acosta) 323
Figure 102. Céramique indigène, pot avec terminaison globulaire; Musée du site Loreto II (photo: Marcelo Acosta) 324
Figure 103. Objets de de l'église de Loreto: un pile d'eau bénite et un médaillon (Poujade et Salvatelli, 2014) 326
Figure 104. Bouteille globulaire anglaise; assiette avec engobe rouge et verre avec gravure complexe. Centre d'interprétation de San Ignacio (photo: Marcelo Acosta) 328
Figure 105. Fragments de briques, site Loreto II (photos: Marcelo Acosta) 330
Figure 106. Carres dans le pavé de l'église Loreto II (photos: Marcelo Acosta) 331
Figure 107. Plusieurs fragments de tuiles in situ (photos: Marcelo Acosta) 333
Figure 108. San Ignacio Miní. XIXe siècle. Archivo General de la Nacion, Argentine (Inventaire 2141500) 340
Figure 109. Les ruines ont attiré le tourisme des XXe siècles (Levinton, 2008) 343

Figure 110. Dessins de la réduction de San Ignacio Mini avant sa reconstruction (Nadal Mora, 1995) 346
Figure 111. Le centre d'interprétation de San Ignacio Miní; à la droite entrée au site archéologique (photos: Marcelo Acosta) 348
Figure 112. Portique de l'église (photo: Marcelo Acosta), à droite vue aérienne du site archéologique (image ESRI) 350
Figure 113. Céramique de la réduction de San Ignacio in situ (photos: Marcelo Acosta)352
Figure 114. Plusieurs fragments de tuiles; se trouvent dans les rues secondaires et dans les maisons de guaranis (photos: Marcelo Acosta) 355
Figure 115. Fragments de briques qui se trouvent in situ (photos: Marcelo Acosta)..... 356
Figure 116. Brique avec des empreintes de pieds d'enfant; Centre d'interprétation de la Réduction de San Ignacio (photo: Marcelo Acosta) 357
Figure 117. Plusieurs pavés des chambres de pères et l'église (photos: Marcelo Acosta)358
Figure 118. Médailles et crucifix de la réduction (photo: Marcelo Acosta) 360
Figure 119. Dessins des villages tupinambaes (Staden, 1974) 364
Figure 120. Cavalerie guarani dans les missions, détaillé (Paucke, 1943) 378
Figure 121. Architecture Jésuite. Église de Gesù (Rome) et São Miguel das Missões (Brésil) 380
Figure 122. Plan de la réduction de Loreto II (Maeder et Gutiérrez, 2009) 383
Figure 123. Plusieurs plans de la réduction de San Ignacio XIXe et XXe siècles. 385
Figure 124. Église de San Ignacio : l'intérieur, porte principale et ses images (photos: Marcelo Acosta) 392
Figure 125. Église de Loreto. Escalier principal (photo: Marcelo Acosta) 393
Figure 126. Cotiguazu de San Ignacio; entrée et la cour (photos: Marcelo Acosta) 395
Figure 127. Patio des pères. En haut : mur de l'église et mur des chambres; en bas : porte des Sirènes, le mur en face de la place et porte de chambre (photos: Marcelo Acosta).. 401
Figure 128. Chapelle de Loreto (photos et infographie: Marcelo Acosta) 404
Figure 129. Chapelle de Monte Calvario (photos et infographie: Marcelo Acosta) 405
Figure 130. L'organisation de l'espace religieux dans le Yabebirí (infographie: Marcelo Acosta)..... 407
Figure 131. Organisation de l'espace régionale : galerie chambre des pères; ligne droite entre le complexe religieux et San Ignacio et déviation de l'axe de l'église San Ignacio (photo e infographie : Marcelo Acosta; Nadal Mora, 1955 réed 1995). 408
Figure 132. Latrines de Loreto (infographie et photos: Marcelo Acosta; Mujica 1998) ... 410
Figure 133. Prison de San Ignacio. En haut : entrées secondaires; en bas : entrée principale et arc de pierre (infographie et photos: Marcelo Acosta)..... 412
Figure 134. Emplacement et le site actuel de la Posada de San Ignacio. (infographie et photos: Marcelo Acosta) 413
Figure 135. Théorie de Sintex : deux sites semblables présentent des distributions différentes (Hillier, Hanson et Graham, 1987)..... 415
Figure 136. Le complexe religieux de Loreto. (Infographie: Marcelo Acosta) 419
Figure 137. Le complexe religieux de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta) 420
Figure 138. Eglise de San Ignacio Mini (infographie: Marcelo Acosta) 422
Figure 139. Cotigazu de Loreto. (Infographie: Marcelo Acosta)..... 423
Figure 140. Cotiguazu de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta)..... 424
Figure 141. Prison de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta)..... 425

Remerciements

Cette recherche doctorale n'aurait pu se réaliser sans l'aide et le soutien de plusieurs personnes que je tiens à remercier. Tout d'abord Réginald Auger, mon directeur qui m'a encouragé dès notre première rencontre à continuer ma recherche en me laissant toute liberté; je voudrais aussi souligner son intérêt pour ma recherche et mon approche comme aussi son encouragement permanent.

Je tiens à remercier également mon co-directeur Pedro Paulo Funari, professeur à l'UNICAMP pour avoir accepté de se joindre à cette recherche à mi-chemin, ainsi que pour ses conseils et son aide qui m'ont permis de rencontrer plusieurs chercheurs incontournables pour ma recherche ce qui m'a permis d'arriver à bon port.

A la Dra. Ana Maria Rocchietti, avec qui j'ai le plaisir de travailler comme auxiliaire de cours Prehistoria y Arqueología (Argentina y Americana) dans l'Institut Superior d'Enseignament «Joaquín V. González». Merci pour me donner le goût de fouiller les idées et des intentions qui sont cachées dans la culture matérielle.

Alison Bain, professeure au Département des sciences historiques de l'Université Laval. Les discussions que j'ai eues avec elle m'ont permis de pousser ma réflexion et de me poser de nouvelles questions; ce questionnement se reflète d'ailleurs dans ma recherche.

J'adresse mes sincères remerciements à Claudia Inês Parellada, directrice de la section Archéologie au Musée Paranaense à Curitiba, qui m'a permis d'accéder aux collections du musée; je la remercie de sa générosité à partager ses connaissances de l'histoire et de l'archéologie de l'ancien Guairá; l'archéologue Joseline Aparecida d'Olivera, directrice du

Musée Archéologique de Santo Inâcio, Paraná, qui m'a permis d'observer les collections du musée et qui m'a également accompagné au site archéologique de Santo Inâcio pour faire une prospection visuelle et la collecte de matériel. Je tiens à souligner leur passion pour la recherche et leur souci de partager leurs connaissances.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à ma famille qui n'arrête pas de s'agrandir, je dois la remercier pour m'avoir encouragé à poursuivre mes études jusqu'au bout. Malgré la distance, ils sont toujours présents dans mon esprit et leur encouragement est permanent.

Ce travail est dédié spécialement à José Martín Mendoza, mon oncle, étudiant détenu et disparu le 17 septembre 1976 lors de la dernière dictature argentine (1976 - 1983). Quelques heures avant de terminer ce travail, nous avons reçu la nouvelle que ses restes ont été retrouvés. Pour ma famille se termine une étape de quarante ans de recherche et d'attente. Je remercie toutes les personnes qui ont rendu possible cet événement; l'équipe d'EAAF (Equipo Argntino de Antropologia Forense); à Cristina Comandé, collègue dans son emprisonnement et qui a partagé ses souvenirs de cette période et le syndicat du métro de Buenos Aires (AGTSyP) pour son travail de recherche.

En terminant cette trajectoire universitaire, je tiens à rendre hommage à sa mémoire et je veux réaffirmer à sa suite le désir infatigable de changer le monde et de ne pas accepter l'ordre imposé. Tout ce qui est imposé doit changer et être toujours amélioré.

Enfin, je remercie spécialement Gilbert Renaud et Daniel Turgeon pour *décoder*, interpréter et corriger ce travail. Je suis reconnaissant à Daniel Turgeon pour son aide avec les lectures, les corrections et les suggestions ou simplement pour ses encouragements avec son optimisme et son regard positif. Son attitude m'a permis de donner le meilleur de moi. Merci pour ton encouragement et ton soutien.

Avant-Propos

L'archéologie est une discipline qui cherche à comprendre la culture humaine à travers ses vestiges matériels pour saisir, à partir des objets, le contexte historique et culturel et pour répondre à des questions sur les formes de vie passées, que ce soit sur une production, une technologie, une pratique culturelle, une logique économique ou leur cognition. Partant de la culture matérielle statique, les archéologues sélectionnent et organisent l'information et articulent un discours construit dans un moment historique. Les archéologues rendent dynamique la culture matérielle par les discours; ce discours qui est lui-même le produit d'une idéologie et d'une vision particulière du monde selon le parcours de son auteur. Cependant les discours se perpétuant, ils ont tendance à devenir des vérités absolues.

Cette recherche est le résultat d'une réflexion sur les narrations relatives aux *30 missions jésuites* de la province du Paraguay (l'actuelle Argentine, le Brésil et le Paraguay). Ces discours suggèrent une homogénéité architectonique produit d'une utopie et une évolution constructive quasi mécanique pour rendre compte de l'organisation sociale et de la culture matérielle que nous observons aujourd'hui; pour cela, on part de la monumentalité des sites construits à la fin du XVII^{e} siècle sans tenir compte du processus historique et des changements que les missions jésuites ont vécu dès les premières fondations en 1610. Dans leur interprétation de ces sites ils ne tiennent pas compte non plus des expériences accumulées par la Compagnie de Jésus dans la période d'évangélisation et la mise en pratique de ses stratégies dans la région du Paraguay. C'est ainsi que les discours et les représentations du passé jésuite se sont matérialisés et ont été présentés comme une vérité sans tenir compte du contexte matériel qui les a mis en place, ni des usagers.

Ce discours qui se manifeste dans l'actualité imprègne toute la culture matérielle jésuite et nous le sentons au moment de l'observer. Au moment d'entrer dans les sites archéologiques des missions jésuites qui survivent en Argentine, au Brésil et au Paraguay ces discours créés et imposés par la force.

Au moment d'entrer dans les sites nous sommes envoûtés par les murs de pierre habilement construits, le travail de la pierre, la perfection symétrique des structures, de l'environnement sauvage et du silence qui est interrompu que par les bruits de la nature. Cette admiration initiale nous transporte vers le passé et nous imaginons comment était la vie dans cet espace sacré. Ce sentiment nous interpelle, nous oblige à penser et reprendre des questions déjà posées involontairement: Comment ont-ils fait pour construire cette utopie en pierre? Comment ont-ils matérialisé ce paradis dans la forêt ? Force est d'admettre que cet étonnement initial est illusoire, un mirage créé par la présence d'un discours pensé et matérialisé pour créer un effet momentané et fallacieux. La vraie illusion est de penser que les pierres et la culture matérielle statique nous révèlent des sensations et des expériences.

Pour pouvoir comprendre comment a été conceptualisée et perçue la culture matérielle et l'espace dans les missions jésuites, nous devons percer ce discours initial car il ne permet pas de percevoir l'ampleur des messages qui sont véhiculés par la matérialité. Pour commencer à interpréter cette richesse, nous devons regarder derrière les discours amplement diffusés, les pierres, les murs et la mise en scène car, ils sont le produit d'une construction historique sur les *30 missions du Paraguay*. Cette construction théorique a eu sa corrélation matériel car les missions jésuites ont été reconstruites au milieu du XX^{e} siècle pour matérialiser un message monolithique, pour renfoncer une vision, en général politique, de comment fut le passé, et non comment ce passé aurait pu être. Nous devons faire abstraction de ces discours et leurs expériences matérielles afin d'interpréter quels auraient été les dialogues de ce passé et comment ont été matérialisées les intentions dans la séquence de l'occupation jésuite de la région. Le détachement des discours du passé nous permettra d'aller au-delà des affirmations antithétiques qui présentent les des jésuites comme étant un groupe qui ont exploité le travail des autochtones ou encore cette vision idyllique qu'ils ont été un groupe d'hommes de Dieu qui ont créé un paradis dans la forêt. Nous considérons que cette région et les groupes

sociaux qui ont interagi ont été traversés par des luttes territoriales, politiques et idéologies qui ont moulé leurs attitudes et leurs actions.

Dans ce travail pour la déconstruction des modèles et des discours bien établis, notre objectif est de retourner aux objets pour faire parler autrement la culture matérielle et l'espace. Nous travaillerons à partir du cadre théorique de l'archéologie phénoménologique sans tenir en compte des discours élaborés dans le passé et qui se perpétuent jusqu'à aujourd'hui. Ceci nous permettra d'arriver à la véritable essence des objets et à leur première médiation entre les sujets qui les ont réalisés et l'environnement qu'ils ont modifié. Notre objectif est de contribuer à une nouvelle interprétation de l'archéologie des missions jésuites sans la prétention d'imposer une interprétation hégémonique et totalitaire. Notre explication holistique prétend plutôt donner un contexte aux objets dans une perspective archéologique en tant, faisant des liens avec la géographie, l'histoire et l'anthropologie de sociétés marquées par des luttes internes, des conflits ethniques et des problèmes internationaux.

Ce travail peut nous aider à repenser l'archéologie comme une discipline multidimensionnelle, puisqu'elle analyse la culture matérielle et vise à comprendre la vie des objets dans une société et d'autre part, à intégrer ces objets dans le système social; comme une discipline politique et idéologique puisqu'elle sélectionne les discours qui furent mis en place en manipulant les objets; et comme une discipline dynamique puisqu' elle a les outils pour mettre en place des discours du passé, mais aussi pour les repenser car elle pose de nouvelles questions sur le passé.

Partant de la culture matérielle, la discipline peut apporter des réponses sur les changements sociaux, idéologiques et les perceptions passées de l'environnement.

INTRODUCTION

La conquête et la colonisation de l'Amérique espagnole ont impliqué la mise en place de nouvelles institutions et de nouvelles structures politiques, sociales et économiques. La *guerra Justa* a entrainé une réorganisation totale d'un milieu par la force et la contrainte et la mise en œuvre de nouvelles pratiques qui ont transformé la vie des autochtones, la réalité sociale et la perception de l'espace. La conquête espagnole du Mexique en 1520 et du Pérou en 1532 fait s'affronter deux réalités, s'inscrivant dans un conflit interethnique permanent. Le conflit s'est manifesté à différents niveaux: matériel, idéologique et symbolique. Chaque niveau a vu se développer deux discours antagoniques, ces discours ayant été réinterprétés de façon permanente. Les souverains de Castille et d'Aragon continuent la croisade contre les païens lors de la Guerre sainte ayant débuté en 711 de notre ère dans le sud de l'Espagne. Ils ont continué de la même façon dans les nouveaux territoires espagnols d'Amérique à partir de 1492. Les militaires ont occupé successivement chaque région et les ont organisées politiquement et les populations ont été converties à la religion des envahisseurs. La couronne s'est préoccupée de contrôler efficacement ses nouveaux territoires et ses richesses, ainsi que de sauver les âmes de ses nouveaux sujets.

Depuis la conquête américaine, et plus spécialement après la promulgation des *Leyes Nuevas* (1542), les rois catholiques Fernando et Isabel de Castille et d'Aragon ont envoyé différents ordres religieux en Amérique pour évangéliser les autochtones. La royauté espagnole, dans son rôle d'État catholique, a imposé la présence religieuse dans le nouveau monde dans le but de sauver les indigènes en les obligeant à accepter la foi catholique.

L'établissement de missions ou de réductions a été la stratégie retenue pour évangéliser les indigènes au moyen de la cooptation. Le regroupement des fidèles dans un seul espace réduit facilitait l'imposition de la foi catholique, alors que de nouvelles pratiques et ritualisations étaient superposées aux anciennes pratiques culturelles. Par ailleurs, les réductions ont été installées dans des espaces non contrôlés par la couronne espagnole, dans une tentative

symbolique d'affirmer le pouvoir matériel de l'empire espagnol, qui se matérialisait par le contrôle des espaces éloignés des centres politiques qui commençaient à s'établir au XVIe siècle.

Dans la région du *Paracuaria* en particulier (figure 1) les premières missions ont été construites par les frères mineurs (Franciscains) en 1580 avec l'objectif d'évangéliser les tribus des *Carios*, des *Guaycurúes* et des *Guaranis* qui se trouvaient proches de la ville d'Asunción, fort militaire fondé en 1537 à la confluence des rivières Paraguay et Pilcomayo.

Figure 1 Région de l'ancienne Province Jésuite du Paraguay

.

L'objectif principal était de créer des villages indigènes permanents et de les évangéliser, créant ainsi une ligne de défense pour Asunción. Il s'agissait d'autre part de réduire l'espace de mobilité des individus afin de disposer d'une main-d'œuvre indigène permanente (*encomienda*[1]) pour la nouvelle ville créole. Entre 1580 et 1615, les Franciscains ont réussi à établir treize missions orientées du nord au sud, entre les rivières Paraguay, Aquidabán et Paraná, ce qui a

[1] L'***encomienda*** était un système appliqué par les Espagnols dans tout l'empire colonial espagnol à partir de 1498 à des fins économiques et d'évangélisation. C'était le regroupement sur un territoire de centaines d'indigènes que l'on obligeait à travailler sans rétribution. Ils étaient confiés ou « *encomendados* » sous les ordres d'un « *encomendero*», colon espagnol comme récompensé par ses services envers la monarchie espagnole (Braudel, 1993; Service, 1951).

consolidé une première ligne de missions. Malgré cette ligne de défense, deux fronts restaient libres de toute occupation permanente: l'un à l'est au niveau de Guairá et l'autre vers le sud dans les régions au sud du Paraná et de l'Uruguay. La région à l'est d'Asunción, dénommée Guairá, *Guaira* ou *Guayra*, constituait une région frontière entre les couronnes espagnole et portugaise. Suite au traité de Tordesillas par lequel les deux puissances se sont partagé le monde, la région est restée entre les mains des deux royaumes. En 1553, les premiers jésuites établis dans la région provenaient de la colonie portugaise de Río de Janeiro, les jésuites Manuel de Nóbrega et José de Anchieta pour évangéliser les *Tupis*. Ils ont fondé un Collège proche de la ville de *Borda du Campo du Piratininga*, qui donna naissance à la ville de São Paulo du Piratininga en 1554 (Leite, 1938a).

Dans une tentative de colonisation depuis Asunción afin de garantir le domaine territorial de l'Espagne, le Gouverneur du Paraguay, Domingo Martínez de Irala, a ordonné la fondation de plusieurs villes dans la région du Guairá. Le but n'était pas uniquement territorial, puisqu'il s'agissait également d'avoir accès à un plus grand nombre de villages indigènes et de pouvoir ainsi employer leurs habitants comme travailleurs d'*encomienda*. C'est dans ce contexte que la ville d'Ontiveros a été fondée en 1554 par le Capitaine García Rodríguez de Vergara. Quelques kilomètres au nord des Sauts du Guaira[2], sur la rive sud de la rivière Paraná, la Villa Real del Guairá a été fondée en 1557 à trois lieues au nord de la ville d'Ontiveros et Villarica a quant à elle été fondée par Ruiz Díaz de Melgalejo en 1580 (Parellada, 2009 et 2011). Cette dernière, tout comme la Villa Real del Guairá, a dû être déplacée du fait de la bellicosité des *Guaranis* qui refusaient de s'établir dans les villages permanents, créant ainsi une absence de ressources à visée économique et un manque de communication avec Asunción.

Les premières tentatives des Jésuites pour évangéliser les Guaranis de la région du Guairá, ont consisté en la promotion de la sédentarisation et du travail auprès des Guaranis, objectif aussi partagé par les *encomenderos* (commissionnaires). Comme l'indique Messmacher (1997), les objectifs expansionnistes de la Couronne étaient subordonnés aux actions des religieux, lesquels établissaient un premier contact interethnique.

[2] Jusqu'à ce jour aucun vestige de la ville espagnole n'a été découvert.

La présence de réductions au nord-est d'Asunción matérialisait une ligne de limite contre l'expansionnisme portugais et garantissait par ailleurs la disponibilité continue d'indigènes comme travailleurs. La première réduction jésuite de la Province du Paracuaria ou Paraguay date de 1609, dans la région du Paraná quand les pères Marcial de Lorenzana et Francisco de San Martín sont sortis de la ville d'Asunción accompagnés du cacique Arapysandú, ils ont établi la mission San Ignacio *Guazú* (le grand) à la rive de la rivière Paraná.

La même année, les jésuites José Cataldino et Simón Masseta se sont dirigés à l'est d'Asunción et au nord de l'embranchement des rivières Paraná et Paranapanema, puisqu'ils avaient eu connaissance de la présence de nombreux groupes ou partialités[3] guaranis. En 1610, ils sont arrivés à la rivière Paranapanema et ont établi la mission de Nuestra Señora de Loreto du Pirapó I ainsi que celle de San Ignacio Miní I ou del Ictambuctú. C'est avec la mise en place de ces missions que l'occupation effective de la région du Guairá a débuté.

L'évangélisation de la région du Guairá s'est trouvée brutalement interrompue entre 1626 et 1631 par l'offensive portugaise. Les *bandeirantes* alliés aux *Tupies* - ennemis féroces des *Guaranis* – ont détruit plusieurs villages et les réductions *guaranis* avant de vendre des occupants comme esclaves aux propriétaires des plantations de Río de Janeiro et São Paulo.

Les *Guaranis* de Guairá ayant migré vers le sud ont établi différents campements provisoires. Après quelques relocalisations, la réduction de Nuestra Señora de Loreto II a été établie en 1685, alors que San Ignacio Miní II l'a été en 1696. Dans la moitié du XVII^{e} siècle, la Province jésuite du Paraguay a vu son territoire considérablement réduit à cause des *bandeiras* portugais. Les attaques dans le nord et dans l'est ont mené à l'abandon des régions de Guaira et d'Itatín.

La *Province Jésuite del Paraguay* s'est consolidée comme un territoire organisé à partir de trente missions dans le bassin la rivière Paraná – fleuve de la Plata et Océan Atlantique (figure 2). Malgré sa stabilité, la région a été confrontée au conflit de façon permanente. Le conflit s'est

[3] Nous prenons cette dénomination établie par l'ethnohistoire dans laquelle elle définit la présence de plusieurs groupes politiques indigènes différents qui partagent une culture et une identité communes sans une centralisation politique entre ceux-ci.

manifesté à différents niveaux d'affrontements, qu'ils soient interethniques lorsqu'il s'agit de la lutte entre les différentes ethnies de la région (*Guaycurúes*, *Guaranis*, *Tupies*), ou liés au pouvoir politique au sein des missions, entre Jésuites, chefs de villages et chefs religieux autochtones. Parallèlement, ce territoire a été le théâtre d'affrontements entre les Couronnes espagnole et portugaise entre 1749 et 1751 (figure 2). Malgré les tensions régionales existantes jusqu'à l'expulsion définitive des Jésuites du territoire espagnol (1767), de longues périodes de stabilité politique ont existé et permis de consolider une culture particulière, caractérisée par le développement d'un système religieux, politique et économique centralisé.

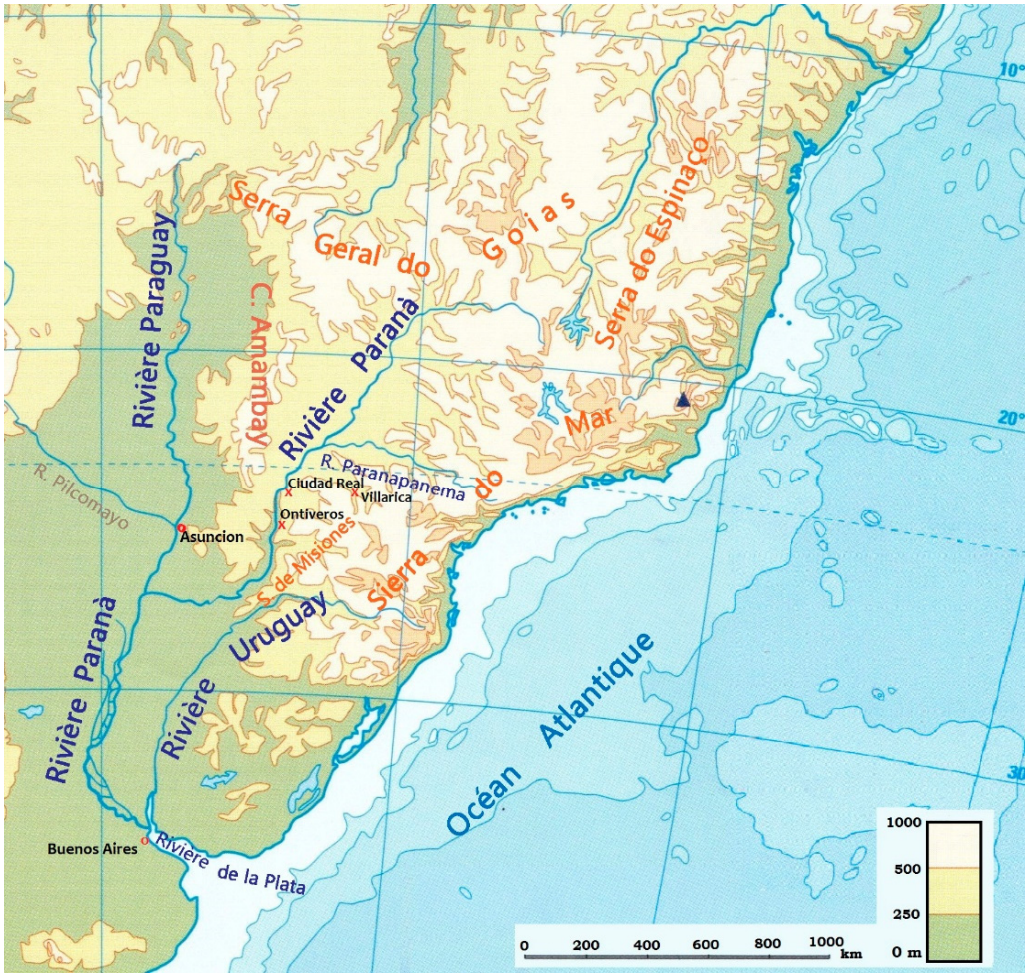


Figure 2 Région d'étude : Bassin de la rivière Paraná – fleuve de la Plata

CHAPITRE 1: Une première approche des missions jésuites

1.1 Bilan historiographique

Les premiers écrits qui documentent le développement et l'histoire des réductions jésuites ont été réalisés par des membres de la Compagnie de Jésus, qui ont agi comme chroniqueurs dans le but d'informer le supérieur général à Rome, des évènements les plus marquants. Les «*Cartas Annuas*»[4] ont été importantes comme sources d'information et de promotion des activités évangéliques réalisées dans les nouveaux territoires. Elles fournissaient des informations sur les vicissitudes des membres en terres infidèles, sur les processus de conversion indigène ainsi que sur les actions les plus édifiantes.

Elles rendaient également compte des personnes, des espaces et des ressources dont les Jésuites disposaient pour développer leur travail missionnaire, en fournissant les informations stratégiques sur la région dans laquelle ils se trouvaient. Les lettres étaient lues par le père général, mais elles étaient également destinées aux autres jésuites pour promouvoir l'esprit religieux et moral missionnaire. Avec la prise d'importance de l'ordre, tant en ce qui a trait au nombre de membres que concernant son étendue géographique, il a été établi lors de la deuxième Congrégation générale de la Compagnie de Jésus en 1565 que les rapports devaient être envoyés annuellement, même si cette proposition fut difficile à mettre en exécution.

Ces documents ont été publiés à quelques reprises, spécialement au début du XX^{e} siècle, lorsqu'ont été produites des œuvres de grande importance pour la connaissance de la société coloniale et des tensions qui la traversaient aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Plusieurs de ces lettres ont été publiées par le père Pablo Pastells dans des travaux de recompilation partielle que sont les deux tomes de la «*Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay*» (1912 et 1915).

[4] Les *Cartas Anuas* ou *Relations des jéuites* en français ont été des correspondances de type édifiant qui informaient des œuvres, des personnes et des activités des religieux afin de propager la foi afin de générer des sentiments d'intérêt et d'enthousiasme pour capter des adeptes et des recours. Malgré sa dénomination comme lettres annuelles, ces rapports ont été produits d'une manière irrégulière. Entre 1609 et 1617, ils ont été réalisés une forme annuelle; par la suite, ils ont été redirigés chaque deux ans (1618-1619; 1626-1627; 1645-1646), chaque trois ans (1632-1634; 1635-1637; 1637-1639; 1641-1643; 1647-1649; 1650-1652; 1652-1654) et finalement, ils furent réalisés par décennies (Maeder, 1984 et 1999).

Dans cette œuvre, il transcrit des documents originaux qui se trouvent dans les *Archivo de Indias* (archives qui centralisent tous les documents provenant de l'Amérique espagnole) et il commente des lettres sélectionnées. Le travail de résumé réalisé par le père Carlos Leonhardt dans deux volumes «*Cartas Anua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*» (1927) et «*Cartas Anua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*» (1929) mérite également d'être mentionné. Présentant une traduction de ses sources primaires rédigées en latin, il les commente en tenant compte également de leur périodisation historique, son travail portant sur la première période des missions. Un découpage de type géographique a été employé par Jaime Corteçao, qui transcrit quant à lui les lettres annuelles produites dans différentes régions ayant appartenu à l'ancienne Province jésuite du Paraguay, qui appartient aujourd'hui au Brésil. Il traite du Guairá, qui a été dénommé «*Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*» (1951), de la région d'Itatín «*Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760*)» (1952) et de la région du Tapé «*Jesuitas e bandeirantes no Tapé (1615-1641)*» (1969).

Finalement, un autre type de découpage chronologique est établi par la *Carta Annua* elle-même. Ernesto Maeder a transcrit les lettres correspondant à une période spécifique. Dans son ouvrage «*Las Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay (1637 – 1639*» (1984), il a publié les lettres envoyées entre 1637 et 1639. Il a également publié les lettres envoyées entre 1632 à 1634 (1999), les documents envoyés entre 1646 et 1649 (2007b), les lettres produites entre 1650 et 1654 (2008) et finalement celles qui ont été réalisées entre 1641 et 1643 (1996b)[5]. La même stratégie a été employée par les religieux Francisco Jarque et Diego Francisco Altamirano dans l'ouvrage «*Las misiones Jesuíticas en 1687*» (2008) et par Francisco de Lariz dans «*Visita General de Misiones en 1647*» (1870). Ils transcrivent l'état dans lequel les missions se trouvent l'année dont il est question. Cette dernière œuvre est importante, parce qu'elle offre des informations sur les missions pour une période précoce de la région.

[5] Au cours du XVII[e] siècle, les *Cartas Annuas* de la province du Paraguay ont été imprimées alors qu'elles avaient été écrites au cours de la période 1626-1627 par le père Nicolas Mastrilli Durán et signées en 1628 (publiées à Anvers en 1636). Les lettres annuelles correspondent quant à elles à la période 1635-1637. Elles ont été signées par le provincial Diego de Boroa en 1642 et publiées à Munich en 1649 sous le titre de *Messis paraquariensis* (Jarque, 1900).

Ces écrits ont aussi joué un rôle important comme ressources de première main dans le cadre de la production historiographique des Jésuites qui ont réalisé l'histoire de l'ordre. Précisément, dans la région du Paraguay, ils ont été employés par Nicolás del Techo dans la «*Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*» (1897), par Pablo Hernández dans la «*Organisacion Social de las doctrinas guaranies de la Companiñía de Jesús*» (1913) et par José Manuel Peramas dans «*La Républica de Platón y los Guaraníes*» (1946), ouvrage dans lequel il cherche à établir un lien entre l'organisation urbaine chez les *Guaranis* et la ville idéale proposée par Platon dans *La République*. On doit également mentionner les œuvres monumentales de François-Xavier de Charlevoix «*Histoire du Paraguay*» (1753 [rééd. 1910]) et de Pedro Lozano «*Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*» (1755 [réed.1873]), jésuite qui a vécu dans les missions et qui avait écrit plusieurs lettres. José Cardiel présente cette même particularité d'avoir été un missionnaire dans la région et d'avoir écrit «*Breve relación de las Misiones del Paraguay*» (1777 [rééd.1994]). Dans son travail, il présente un témoignage de première main à propos de l'histoire et la société jésuite du Paraguay.

La première œuvre écrite dans le Paracuaria fut le travail du père Antonio Ruíz de Montoya, une «*Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jésus*» qui a été publiée pour la première fois en 1636 (1636 [rééd. 2010]). Dans cet ouvrage, il décrit les premiers moments de fondation de différentes missions et l'abandon de la région du Guairá après l'invasion *bandeirante*. Dans ses travaux, le père Antonio Sepp suit la même ligne. Ainsi, dans «*Relación de viaje a las misiones jesuíticas*» (1971), il décrit le voyage vers les missions du Paraguay, de même que l'espace, les personnes et la société des missions. Alors qu'il est en charge de la réduction San Juan Boja en 1708, il va dans le même sens dans, «*Continuación de las labores apostólicas*» (1973), tandis que dans «*Jardín de flores paracuario*» (1974) il résume les traités de pharmacopée, d'architecture, de musique et de métallurgie employés par les missionnaires.

Depuis le milieu du XIX^{e} siècle, la documentation relative à la région a été écrite par différents écrivains et historiens lors de tensions régionales. Cela découle du fait que, une fois les Jésuites expulsés (1767), le territoire du Paraguay a été au centre de conflit entre différents États nationaux. Ainsi, dans l'affrontement entre les Provinces Unies du Río de la Plata (ancienne dénomination de l'Argentine qui incluait le Paraguay, la Bolivie et l'Uruguay) et

l'empire du Brésil (l'actuel Brésil) pour la possession de la bande orientale (aujourd'hui l'Uruguay) entre 1816 et 1825, les missions jésuites ont été un théâtre de bataille. Les premiers travaux descriptifs ont été produits pour des aventuriers dans la région, vue comme un espace mystérieux; à l'image de ceux réalisés par Alcides D'Orbigny, qui a écrit «*Viajes a la América meridional realizado en 1826 a 1833*» (1945); la description realisé par Martin de Moussy «*Description Géographique et statistique de la Confédération Argentine*» (1864) ou encore par Arsenio Isabelle avec «*Viaje a la Argentina, Uruguay y Brasil en 1830*» (1943). Au Brésil, nous pouvons mentionner le travail de Manoel Silveira Netto «*Do Guaíra aos saltos do Iguassu*» (1995) et celui de Visconde de Taunay «*Curiosidades naturaes do Paraná e excursão no rio Iguassu*» (1890). Cette thématique qui présente les missions dans un espace mythique et mystérieux a été amplement utilisée au début du XX^{e} siècle. Elle s'observe par exemple dans l'écriture de l'essayiste et artiste Julio Payró, avec «*Las Ruinas de San Ignacio*» (1937). Dans ces travaux, les missions jésuites sont décrites de manière romantique et avec un langage nostalgique.

Les travaux historiographiques qui étudient les missions jésuites ont été nombreux depuis le milieu du XX^{e} siècle. Ils sont caractérisés par une érudition positiviste, telle qu'observable dans les travaux du journaliste paraguayen Blas Garay, son ouvrage «*El comunismo en las Misiones*» (1904) étant sans doute le plus critique envers la société locale. Nous pouvons également mentionner «*Apuntes históricos sobre misiones*», écrit en 1929 par l'argentin Raimundo Fernández Romero, «*Historia na Companhia de Jesús no Brasil*» ouvrage en deux tomes du jésuite brésilien Serafín Leite (1938 a et b) et le travail de da Costa Rego, Monteiro «*As primeiras reduçoes jesuiticas no Rio Grande do Sul: 1626-1638*» (1939).

Avec le changement du paradigme historiographique établi par l'École des Annales, quelques historiens ont donné un nouveau tour économique à ces investigations. C'est le cas, par exemple, de Magnus Mörner dans «*La vida económica de los indios en las reducciones jesuíticas*» (1986) et d'Oreste Popescu dans «*El sistema económico de las Misiones Jesuíticas*» (1967). Dans les deux cas, les auteurs reconstruisent le système économique et les stratégies employées par la compagnie de Jésus au Río de la Plata à partir de liasses et de livres économiques. Ils traitent ainsi des différents circuits commerciaux, des revenus et des formes d'échange qui se sont mis en place dans les missions. Malgré cette information sur les agents sociaux qui ont consolidé ces

structures économiques et politiques, les *Guaranis*, sont absents de l'analyse. Les travaux de Emilio Coni «*Historia de las vaquerías del Rio de la Plata, 1550 – 1750*» (1979) et Rafael Carbonell de Massy «*Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes*» 1609 -1767 (1992) reprennent l'histoire économique des missions jésuites, mais à une échelle régionale et en particularisant des circuits et biens économiques particuliers.

Les recherches actuelles, loin d'offrir l'image aseptisée et neutre d'un Paraguay aux relations interethniques harmonieuses et d'une société idyllique, s'intéressent aux formes de domination, ainsi qu'aux questions de violence et de conflit régional. Ainsi, Florencia Roulet a documenté dans «*La resistencia de los Guaranís del Paraguay a la conquista española*» (1993), et de façon convaincante, les tensions pour l'accès à la main-d'œuvre des commissionnaires et les nouvelles relations sociales coloniales. Parmi les travaux s'inscrivant dans cette thématique, nous pouvons mentionner ceux de Mercedes Avellaneda «*El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay*» (2005). Cette historienne cherche à montrer l'importance politique que les forces militaires des missions ont acquise. Bien qu'un article pionnier ait été publié sur le sujet par Constancio Eguía Ruíz, intitulé «*El espíritu militar de los jesuitas en el antiguo Paraguay español*» (1944) dans lequel il démontre l'importance qu'a acquise la force militaire *guarani*, cette problématique a été oubliée par l'historiographie spécialisée jusqu'aux années 1990. Parmi les recherches les plus récentes, citons celles de Lia Querleri «*El territorio jesuítico- guaraní: del enfrentamiento de sentidos al conflicto armado (1750-1761)*» (2007) et «*Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*» (2009), ainsi que le travail réalisé avec Mercedes Avellaneda «*Las milicias guaraníes en el Paraguay y Rio de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)*» (2007). Les auteures démontrent que le conflit régional a été permanent au niveau des missions, celles-ci se situant dans un territoire de frontières ce qui a généré dans la vie sociale des missions une constante négociation. Ce concept de négociation ethnique à l'intérieur de la mission a été repris et clairement exposé par Guillermo Wilde dans «*Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes*» (2003) et «*Religión y poder en las misiones guaraníes*» (2009), qui présente une facette des missions totalement différente des a priori courants. Il détaille ainsi les relations fluctuantes dues à la négociation permanente du pouvoir à l'intérieur des missions et les affrontements interethniques pour y accéder. Ces travaux rompent avec l'idée d'une société guarani passive et réceptive à l'imposition d'un ordre

politique et religieux. Au contraire, la trans-culturation et le conflit ont eu un rôle important dans la construction et l'organisation de la province jésuite du Paraguay.

Les travaux historiques qui ont été réalisés sur les missions des Jésuites du Paraguay (1609 - 1767) sont des œuvres de synthèse dans lesquelles le normatif explique les phénomènes d'urbanisation, l'organisation matérielle et la société. Nous pouvons, entre autres, mentionner les œuvres de Pierre Charles «*Les réductions du Paraguay*» (1926), de Ana Maria Galileano «*Las reducciones Guaraníticas*» (1979), de Clement Mc Naspy «*Lost cities of Paraguay*» (1982) et «*The archaeology of the Paraguay Reductions (1609 – 1767)*» (1987), de Ramón Gutiérrez «*Las misiones jesuíticas de los Guaraníes*» (1987), de Jean-Paul Duviols, Augusto Roa Bastos et Roben Bareiro Sagier «*Tentación de la utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay*» (1991), de Carlos Mordo et Salvador Cabral «*Las misiones jesuitas del Guaira*» (1993), d'Alberto Armani «*Ciudad de Dios y ciudad del sol*» (1996), d'Ernesto Maeder «*Misiones Guaraníticas*» (1996a) et «*Misiones*» (2004), de Graciela Viñuales «*Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)*» (2007). Le centre d'interprétation de la Mission jésuite de San Ignacio Miní II a par ailleurs publié «*Las misiones Jesuítico - Guaraníes. La originalidad de una construcción social*» (2007), Néstor Osorio «*Las reducciones guaraníticas como utopías en América*» (2007) et Horacio Bollini «*Misiones Jesuíticas*» (2009). Dans une autre perspective, celle de l'histoire sociale, certains auteurs tentent de définir ce qu'était la vie dans les missions, comme ce qui s'observe au niveau des travaux de Maxime Haubert «*La vida cotidiana de indios y jesuitas*» (1991), de Bartolomeu Melià et Maria Nagel «*Guaraníes y Jesuitas en el tiempo de Misiones*» (1995); de Lucia Gálvez «*Guaraníes y Jesuitas*» (1995), de Silvina Heguy «*Misiones, Jesuitas & Guaraníes una experiencia única*» (2012), d'Esteban Snihur «*El universo misionero guaraní*» (2007) et d'Amable, Dohmann et Rojas «*Historia misionera. Una perspectiva integradora*» (2011 b). Pour le cas du Brésil, des œuvres générales, comme celles d'Arnaldo Bruxel «*Os trinta povos guaranis: panorama histórico –institucional*» (1978), et de Bazilisso Leite «*Generalidades das Missoes Jesuiticas*» (2003) ne peuvent être ignorées.

À partir de 1980, moment où certaines des missions ont été évaluées pour faire partie du Patrimoine de l'Humanité par l'UNESCO, différents travaux historiques portant sur le Brésil ont paru, comme celui de Danilo Lazzarotto «*Os Sete Povos das Missões*» (1981) ou encore celui d'Armindo Trevisan «*Os Sete Povos das Missões: a terra, a gente, os ofícios, a arte, a vida e o esplendor*

de uma civilização indígena-jesuítica no Brasil» (1984). Ces auteurs analysent les relations historico-culturelles des missions qui se trouvent actuellement au Brésil, mais négligent les relations et les contacts possibles avec les vingt-trois autres missions existantes.

Ces travaux ont en commun qu'ils essaient de construire une histoire de la région sans toutefois établir de corrélation entre l'espace et la matérialité. La répétition d'informations historiques dans une perspective chronologique produit des œuvres générales qui se réduisent à proposer une brève micro-histoire de chaque mission, ce qui a pour résultat d'engendrer des travaux de synthèse, sans que les connexions entre les missions ne soient établies. Ces travaux priorisent l'analyse du noyau urbain et de ses caractéristiques particulières, sans l'étudier dans ses relations avec l'espace environnant.

Différents chercheurs ont commencé à étudier les caractéristiques symboliques et urbanistiques des missions, comme Alvaro Kern avec «*Utopia e Missoes Jesuitas*» (1994 b); Alicia Lodeserto avec «*La imaginería jesuítico-guaraní. Una propuesta desde la antropología política*» (2002) et Antonio Bocalto Custodio avec «*Missiones Jesuiticas. Arquitectura e Urbanismo*» (2010). Ces travaux ont la particularité d'analyser la diversité spatiale et matérielle jésuite à partir de l'observation de plans de construction.

Les travaux historiographiques sur San Ignacio Miní II sont très abondants, tandis que, malgré l'abondante information sur la Province jésuite du Paraguay, les travaux sur la réduction de Nuestra Señora de Loreto II que nous analyserons dans ce travail, sont peu courants. Dans cet ensemble, nous pouvons mentionner pour le premier site le travail de Rubens Gagliardi «*San Ignacio y sus Ruinas Jesuíticas*» et celui de José Marx «*San Ignacio*» (1971). Ces deux travaux ont été réalisés dans un esprit de synthèse, avec l'objectif d'informer les touristes à propos du passé missionnaire. Le livre de Norberto Levinton «*San Ignacio Mini: La identidad arquitectónica*» (2009) et celui des auteurs Amable, Melgarejo et Rojas «*La reducción de San Ignacio*» (2010) proposent une analyse plus approfondie du processus historique et de la conformation de la mission, bien qu'ils centrent leurs recherches sur la fin du XVII^{e} et les XVIII^{e} siècles. Dans le cas de la réduction de Nuestra Señora de Loreto (II), seuls les travaux de Jorge Pini et d'Esteban Carugo «*Las ruinas de Nuestra Señora de Loreto*» (1975), de Esteban Snihur (1994) «*Reducción de Nuestra Señora de*

Loreto. Su evolución espacial, urbana y arquitectónica (1610-1818)» et l'œuvre d'Amable, Dohmann et Rojas «*La Reducción de Nuestra Señora de Loreto*» (2011 a) ont été publiés.

1.1.1 L'étude archéologique des missions

Après les nombreuses guerres qui se sont succédées dans la région, les différents sites des missions sont devenus le théâtre d'affrontements internationaux visant à la consolidation politique de l'Argentine, du Brésil et postérieurement du Paraguay. Les premiers écrits sont le fait de voyageurs et sont d'un caractère descriptif où la nature omniprésente est un obstacle à la civilisation (Wilde, 2008), comme les observations qui ont été réalisées par Juan Bautista Ambrosetti, père de l'archéologie argentine, en 1896 dans son «*Tercer viaje a Misiones*» (2008 b), celles du journaliste Alejo Peyret dans son «*Cartas de Misiones*» (1881), celles de Juan Queirel dans «*Misiones*» (1897) et celles de Vicente Gambón dans «*A través de las misiones guaraníticas*» (1904). Ils y décrivent la situation dans laquelle les missions se trouvent, spécialement celles de San Ignacio Miní II et Nuestra Señora de Loreto II. Le premier relevé urbain d'une des missions (San Ignacio) a été réalisé en 1899 par l'agronome Juan Queirel. Dans «*Las ruinas de San Ignacio*» (1901), il décrit le site, les différents éléments matériels et leur organisation, en réalisant le premier plan de la mission. Ce travail est important pour comprendre dans quel état la mission se trouvait avant les modifications qu'elle a subies au milieu du XX^{e} siècle (Madagán, 2008 a). À partir de 1938, les premières interventions architectoniques ont été réalisées sur le site historique de San Ignacio Miní[6] et ceci a consolidé un nouveau type de recherche, que Grady et Julien (2012) dénnomment la monographie des édifices. L'architecte Mario Buschiazzo a entrepris le travail de restauration architectonique de San Ignacio Miní II suivant la démarche qu'il a explicitée dans «*Argentina Monumentos históricos y arqueológicos*» (1959) et «*Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*» (1943 rééd. 961). Par la suite, les interventions de l'architecte Carlos Onetto ont été publiées dans «*San Ignacio Miní, un testimonio que debe perdurar*» (1999) et «*Las ruinas de San Ignacio Miní*» (1944), ainsi que dans les travaux de Vicente Nadal Mora, dont le principal ouvrage s'intitule «*Monumentos Históricos de Misiones: San Ignacio Miní*» (1955 [rééd.

[6] En 1943, la mission de San Ignacio Miní a été inscrite comme monument historique national, en 1969, comme monument historique provincial (province de Misiones) et en 1984, c'est l'une des sept missions argentines inscrites sur la liste du patrimoine de l'humanité de l'Unesco.

1995]). La profusion des travaux et des articles témoignent du fait que San Ignacio Miní II est la mission jésuite la plus étudiée de l'Argentine.

Les carnets de notes de terrain nous informent sur les interventions et offrent des plans, des dessins et des annotations sur les matériaux et la disposition intérieure de l'ensemble de la mission. L'architecte Marcelo Madagán, dans ses rapports «*Mision Jesuitico-Guarani de San Ignacio Mini. Restauración del portal lateral Este del templo*» (2008 a), «*Mision Jesuitico-Garani de San Ignacio Miní. Relevamiento arquitectónico y estado de conservación del sitio*» (2008b) et «*Consolidación de estructuras arquitectónicas en San Ignacio Miní: el portal templo-patio de los padres*» (2007), nous informe également des tâches réalisées et des caractéristiques particulières de chaque intervention lors de la restauration de la mission de San Ignacio Miní II.

Dans une tentative de réaliser une typologie des missions jésuites, différents investigateurs ont cherché des points en commun entre les différentes missions, proposant des caractéristiques architecturales générales. Dans «*La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes*» (1955), Hernán Busaniche réalise une première analyse historique générale en se basant sur l'urbanisme des «*30 réductions jésuites*» qui ont été bâties dans la deuxième moitié du XVII^{e} siècle. Il s'agit du premier travail scientifique affirmant la présence d'une répétition typologique comme aussi des matériaux de construction dans le même période historique. D'autres chercheurs, comme Guillermo Furlong dans «*Misiones y sus pueblos guaranies*» (1962), Arnaldo Bruxel «*Os trinta povos guaranis: panorama histórico –institucional* » (1978) et Ricardo Gutiérrez dans «*Tipologias urbanas de las misiones jesuitas.Urbanismo e historia urbana en el mundo hispánico*» (1985) et «*Histoira urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas*» (2004), ont appuyé ces affirmations en se basant à la fois sur des écrits historiques et sur une analyse architecturale, mais sans qu'aucune recherche archéologique ne soit effectuée sur les sites concernés. Dans tous les cas, des prospections visuelles au niveau des principales structures urbaines ont été réalisées pour définir l'organisation de l'espace de la réduction.

Cette notion d'uniformité et de répétition urbaine est employée par l'historiographie régionale depuis le XIX^{e} siècle et le début ou la fin du XIX^{e} siècle, comme l'indique l'œuvre de l'historien paraguayen Blas Garay: «*Les Jésuites ont donné à leurs doctrines ainsi qu'aux populations*

une organisation qui a été complètement uniforme…toutes présentaient non seulement le même aspect, des maisons bien ordonnées, de style identique dans leur construction, mais aussi une vie identique dans celles-ci, soigneusement réglée d'avance» (Blas Garay, 1904: 45)[7]. Une autre typologie a été proposée par Bozidar Sustersic dans «*Templos jesuítico-guaraníes*» (2004), alors qu'il établit une chronologie des bâtiments en se basant sur les églises qui ont été construites dans les missions, leur style, leurs influences, leurs architectes et les matériaux employés. Cette typologie s'oppose aux typologies urbaines qui se sont développées depuis le milieu du XXe siècle.

Malgré l'information abondante que nous possédons concernant les différents sites, les recherches archéologiques sont peu abondantes. Celles-ci s'inscrivent dans le cadre d'études interdisciplinaires, en appui de la restauration architectonique (Poujade, 1995). Cet état de fait est manifeste pour les deux endroits que nous cherchons à analyser dans le cadre de notre recherche, où de trop rares recherches archéologiques ont été poursuivies. À l'heure actuelle, parmi les rapports d'excavation publiés dans différents articles, nous pouvons mentionner celui de Ruth Poujade «*Arqueología histórica en el conjunto jesuítico-guaraní de Nuestra Señora de Loreto (Pcia de Misiones)*» (1995) et celui d'Ignacio Mujica «*Informe de las excavaciones realizadas en el recinto A-5 letrinas de la reducción de Loreto Misiones –Argentina*» (1998). Par ailleurs, dans «*Aproximación a los sistemas constructivos en viviendas guaraníes en las misiones jesuíticas*» (2012), Maria de los Ángeles Segovia oriente sa recherche vers une typologie du bâti des maisons autochtones présentes dans la mission de San Ignacio Miní (II).

La même problématique est observable dans le cas du Brésil. Les premières recherches archéologiques ont été réalisées au milieu des années 1960 par l'archéologue Oldemar Blasi et publiées dans un rapport intitulé «*Investigaçones arqueológicas nas ruinas da reduçao jesuita de Santo Inâcio do Ipambucu ou Miní, Paraná, Brasil*» (1966). Malgré le fait que plusieurs recherches archéologiques aient été réalisées à San Ignacio I et à Loreto I, peu de résultats ont été publiés à ce jour. Un travail plus récent, dirigé par Tadeo Mota et intitulé «*Redução jesuítica de Santo Inâcio*»

[7] «*La organización que las jesuitas dieron a sus doctrinas ó pueblos fue completamente uniforme, por manera que no sólo presentaban todos el mismo aspecto, igual ordenación de las casas, idéntico estilo en la construcción de éstas, sino que también se llevaba en ellas la misma vida, cuidadosamente regulada de antemano*» [traduction de l'auteur].

(2010)[8], avait pour but de commémorer le quatre centième anniversaire de la fondation de cette réduction et de réunir les différentes recherches réalisées dans la mission au cours des vingt dernières années. Dans le cas de San Ignacio Miní (I), d'autres auteurs ont analysé la culture matérielle. La recherche menée par Claudia Parellada, «*Resistência e mudança guarani: a linguagem visual nas missões jesuíticas do Guairá (1610 - 1631*)» (2009), propose une étude sur la culture matérielle jésuite dans la région sud du Brésil, en particularisant les découvertes des missions de Santo Inâcio Miní (I).

L'archéologue Igor Chmyz a publié plusieurs travaux, le plus important étant «*Arqueologia*» (1990) et «*Pesquisas arqueológicas nas reduções jesuíticas do Paraná*» (2001), qui mettent en évidence les recherches menées dans la réduction de San Ignacio Miní (I) ainsi qu'à la réduction de Loreto (I), ce site n'ayant jusqu'à aujourd'hui pas été fouillé.

Jusqu'à maintenant comme nous l'avons mentionné, les recherches mettent en évidence le site archéologique sans établir les possibles relations avec un site et les stratégies utilisées pour se l'approprier.

Les études du paysage nécessitent d'être menées suivant différents angles interprétatifs (Gosden et Head, 1994), puisque il est important de prendre en compte dans l'interprétation archéologique les différents aspects symbolique, affectif et physique-géographique rattachés à la culture matérielle. Comme l'indique Bender «*Landscapes refuse to be disciplined. They make a mockery of the oppositions that we create between time (History) and space (Geography), or between nature (Science) and culture (Social Anthropology)*» (dans Massey, 2008:34). Pour Korr (1997), les travaux rattachés à l'archéologie du paysage doivent suivre une chaîne opératoire dans laquelle il est nécessaire de contrôler la description, l'interprétation et d'établir les relations entre le paysage culturel et le naturel, entre le composant perceptif et la médiation culturelle[9].

[8] L'archéologue Joselina Aparecida d'Olivera a publié l'inventaire des matériaux archéologiques mis au jour dans la réduction jésuite «*Inventario da coleção arqueológica Benedito Alves de Almeida do museo histórico de Santo Inâcio»,* dans Mota (ed.) *Redução Jesuitica de Santo Inâcio*: (2010). Ce travail est important, puisqu'il analyse les objets qui se trouvent actuellement dans le musée de la ville et qui ont appartenu à la mission de San Ignacio.

[9]Un des premiers travaux qui proposaient une analyse du paysage dans une approche archéologique, intitulé *Interpreting the Landscape: Landscape Archaeology in Local Studies*, a été publié en 1985 par M. Aston [rééd. 2002].

Dans le cas de notre analyse, nous considérons comme prémisse le fait que le paysage est une construction sociale et historiquement détermine qui doit être analysé comme faisant partie de la culture matérielle. Tant la perception que la subjectivité de ceux qui construisent et modifient le paysage interviennent. Parmi les travaux qui considèrent les paysages comme organisant la perception et l'action, il faut mentionner les recherches de Denis Cosgrove «*Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape*» (1985), «*Social Formation and Symbolic Landscape*» (1998) et «*Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista*» (2002) et ceux de Tim Ingold «*Culture, Nature, Environment: Steps to Ecology Life*» (1992), «*The Temporality of the Landscape*» (1993) et «*The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*» (2000). Ingold affirme qu'il est difficile pour les utilisateurs d'un paysage d'établir une distinction claire entre le monde social et le monde naturel, ce qui nécessite d'analyser les deux composantes comme un seul phénomène (Ingold, 2007). Knapp et Ashmore, dans «*Archaeological Landscapes*» (1999), définissent le paysage comme un élément d'identification particulière et une création qui soutient une identification sociale. Nous pouvons également mentionner les recherches de Felipe Criado Boado, «*Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje*» (1991) et «*Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje*» (1993), dans lesquelles il établit que le paysage est une construction historique et sociale de sociétés déterminées. Nous trouvons les mêmes affirmations dans les travaux de Vernon Scarborough «*How to interpret an Ancient Landscape*» (2003), de David Fontijn «*The Significance of 'Invisible' Places*» (2007) et de Marcos Llobera «*Reconstructing Visual Landscape*» (2007). Ces recherches ont en commun qu'elles considèrent la forme suivant laquelle l'espace est perçu, cette perception pouvant être multiple.

La réalité est dichotomique et elle est entendue comme la matérialité géographique construite par les différents sujets, elle est construite dans le même temps des identités sociales au sein du paysage. Chaque homme perçoit son environnement et le paysage dans lequels il s'inscrit d'une façon personnelle, tout comme la société perçoit de façon spécifique ce paysage. Dans une telle perspective, les changements historiques de la perception sont reflétés dans l'espace (Gosden, 1994).

D'innombrables articles analysant les implications humaines dans l'interprétation du paysage archéologique ont été publiés, qui viennent consolider un corps théorique relatif à l'archéologie phénoménologique. Parmi les ouvrages les plus importants de ce courant, nous pouvons citer la production archéologique de Christopher Tilley «*Interpretative Archaeology*» (1993), «*A Phenomenology of Landscape*» (1994), «*The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*» (2004) et «*Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology*» (2008). Ces textes de référence ont établi de nouvelles approches au sein de la discipline archéologique, considérant entre autres que l'interprétation des paysages et de ses effets font partie de la recherche archéologique.

La perception est considérée comme un élément de premier plan dans le cadre de ces recherches. Il s'agit d'un phénomène essentiel pour comprendre les évidences archéologiques et leur emplacement dans l'espace. C'est ce point de vue qu'expriment les articles de Michael Shanks «*Experiencing the Past. On the Character of Archaeology*» (1992), de Derek Gregory «*Geographical Imaginations*» (1994), de Field et Basso «*Sense of Place*» (1996), de Sarah Tarlow «*Emotion in Archaeology*» (2000), de Chris Gosden «*Making Sense: Archaeology and Aesthetics*» (2001) et de Robin Skeates «*An Archaeology of Senses: Prehistoric Malta*» (2010). Par ailleurs, différents auteurs accordent une grande importance à la représentation subjective du paysage, comme Eric Hirsch dans «*Landscape: Between Place and Space*» (1996) et Richard Bradley dans «*Working the Land: Imagining the Landscape*» (1997).

Une autre orientation de la recherche considère la perception et la subjectivité des usagers de l'espace, en prenant en compte le rôle de l'idéologie dans la construction et l'interprétation du paysage. Nous pouvons par exemple mentionner les recherches de Simón Schama «*Landscape and Memory*» (1995) et de Andrew Jones «*Memory and Material Culture*» (2007), pour qui la mémoire agit comme une construction prenant la forme d'une sélection du passé appuyée par une intentionnalité sociale. C'est également le cas des travaux de Paul Shackel «*Archaeology, Memory and Landscapes of Conflicts*» (2003), de Thomas Meier «*Landscape Ideologies*» (2006), d'Alan Baker et Gideon Biger «*Ideology and Landscape in Historical Perspective: Essays on the Meanings of Some Places in the Past*» (1992) et de Matthew Johnson «*Ideas of Landscape*» (2007).

1.2 Prolégomènes à l'étude de l'archéologie jésuite

La caractéristique la plus importante de l'archéologie jésuite tient au fait que son objet d'étude est constitué des structures religieuses et urbaines organisées qui ont produit de nouvelles relations sociales et culturelles. Mais dans le cas de l'Amérique du Sud, il existe différents types de sites jésuites, chacune présente une culture matérielle particulière (figure 3), parmi lesquels nous pouvons mentionner :

1) Les doctrines, aussi apellées *missions* qui ont été mises de l'avant pour évangéliser les autochtones dans les espaces frontaliers. Dans ces sites, nous trouvons des constructions religieuses et des bâtiments non religieux qui sont liés politiquement et économiquement;

2) Les *estancias* (vastes exploitations agricoles) qui ont été construites près des voies de communication entre Buenos Aires et Chuquisaca (actuellement la ville de Sucre) pour approvisionner les contingents d'hommes envoyés pour travailler dans les mines d'argent de Potosí. Aussi ont construit *estancias* proches aux missions du Paraguay. Le rôle des Jésuites a été de permettre la production de ressources économiques et;

3) Les sites urbains *colegios* et *residencias* qui se trouvent dans les villes et qui ont été utilisés comme lieu d'habitation, d'enseignement et de culte.

Les doctrines ou missions étaient pensées et construites en fonction de la religion afin d'imposer la civilisation européenne et évangéliser les différentes ethnies de la région frontalière. Dans la première période de L'évangélisation elles essayèrent de favoriser la sédentarisation au moyen de cadeaux et d'avantages tels que la sécurité face à des ennemis, et ce, en établissant des relations diplomatiques permanentes avec les principaux leaders ethniques. La relation interethnique a ainsi généré une culture particulière (del Valle, 2009; Fontana, 1965; Wilde, 2009).

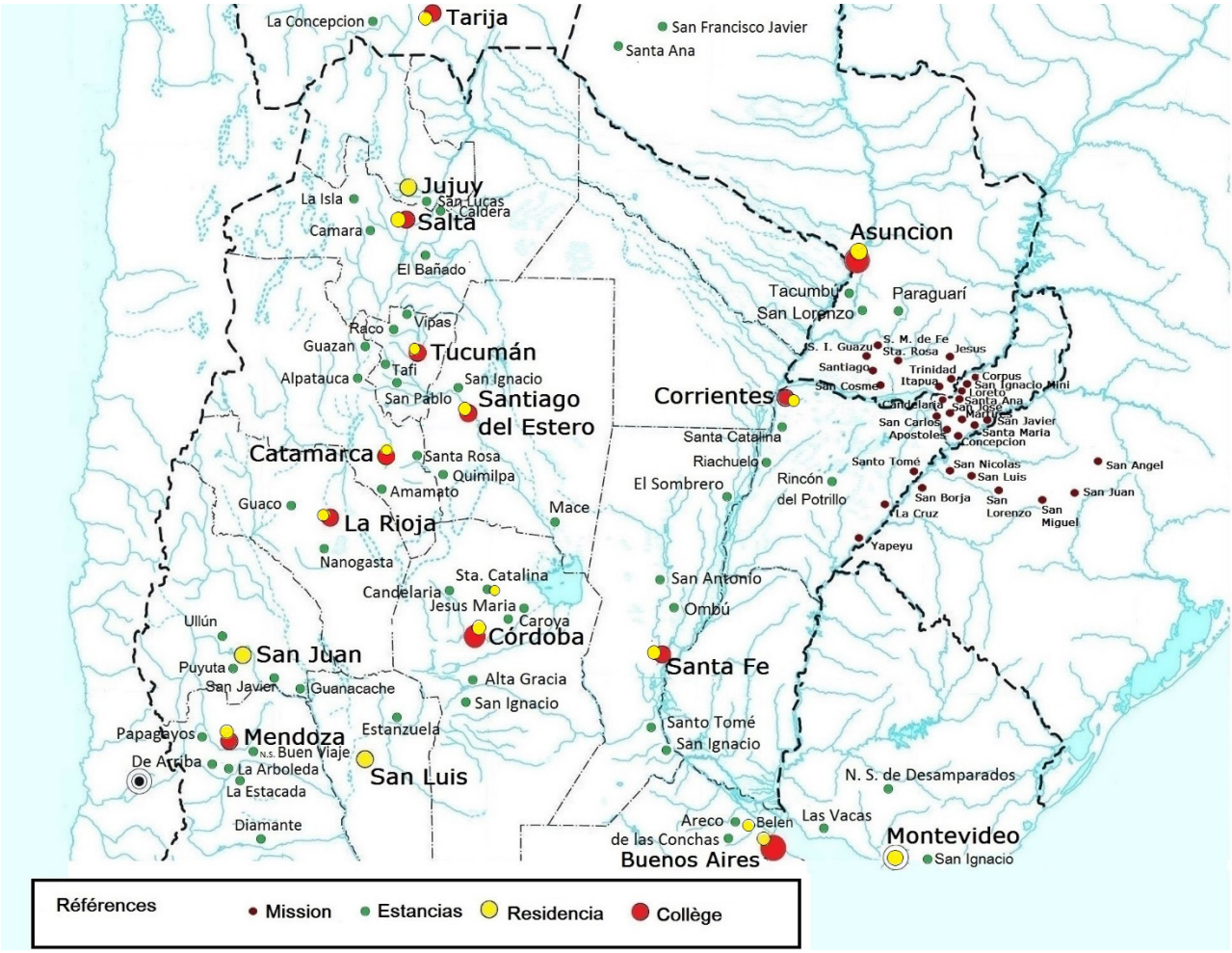


Figure 3. Principaux sites jésuites dans la Province du Paraguay (S.XVII- XVIII).

Contrairement aux villes espagnoles, les doctrines jésuites ont développé un système économique dont les bénéfices étaient redistribués dans la communauté; une partie des recettes étaient destinées aux collèges et universités jésuites et le reste à la mission. Les missions jésuites étant interdites aux Espagnols, elles étaient peuplées uniquement d'autochtones. Toutefois, pour des raisons commerciales, les Espagnols pouvaient séjourner trois jours seulement dans un espace clôturé, *l'hacienda,* sans avoir de contact avec les guaranis de la mission. L'organisation sociale était fondée sur le travail quotidien et les activités religieuses. Les terres agricoles étaient divisées en trois parties: une terre communale (*tabamba'e*), des parcelles de terre destinées aux familles généralement situées à l'extérieur des limites de la réduction (*abamba'e*), et des terres derrière l'église à l'usage exclusif des pères (*Tupãmba'e*) ou propreté de Dieu (Maeder, 2004;

Popescu, 1967; Snihur, 2007). En fonction des caractéristiques géographiques, elles se sont spécialisées dans différents secteurs d'activités (Lozano, 1755 [rééd.1873]) commerciales tels que l'agriculture, des animaux d'elevage ou le *mate* (*Ilex paraguariensis*)[10].

Les disciplines qui se sont intéressées aux missions ont priorisé les analyses sur la composition urbaine de la doctrine, spécialement les structures principales et plus remarquables, c'est-à-dire, le complexe religieux ou sacré (Bollini, 2009; Duvois, Roa Bastos et Bareiro Saguier, 1991; Pavone, 2007; Sanz Camañez, 2004). Cependant, il existe des différences tant urbaines que matérielles relevant de facteurs géographiques, culturels et politiques qui ont produit des modifications régionales, locales et historiques (Gutiérrez, 2000; Negro, 2000).

Les études qui se sont intéressées aux missions jésuites construites dans autres espaces géographiques comme la Géorgie et La Floride mettent également en lumière un autre modèle d'organisation urbaine, spécialement les cimentières (Jones, 1972; Lanning, 1937; Larsen 1990 et 2001; McEwan, 1991 et 2001; Reitz, 1992; Stojanowski, 2013). Établis dans le XVI^{e} siècle ces missions présentent une typologie funéraire particulaire. Contrairement à les récits sur la organisation prédictible, les missions du Floride présentent plusieurs stratégies comme la présence d cimetière communales, dans l'atrium de l'église ou loin du l'espace religieux.

De même, les travaux sur les missions situées entre la Basse-Californie et le Texas (Díaz, 1986; Jackson, 1984, 2000, 2001 et 2005; Kubler, 1940; Tompka et Perttula, 2011) mettent en lumière l'existence d'un autre modèle urbain associé à la politique espagnole de colonisation à la fin du XVII^{e} siècle qui se manifeste par la présence de l'armée royale pour le contrôle du territoire l'intérieur du complexe religieux. Dans tous ces cas, il n'existe pas d'étude sur l'urbanisme des missions dans cette région, comme celles effectuées dans la région du Paraguay.

Dans le cas de la Province jésuite du Paraguay, quelques projets de recherche archéologique ont été entrepris à court, moyen et long terme dans certaines des missions qui se

[10] Il est aussi appelé «Thé des Jésuites». Ses feuilles, torréfiées, pulvérisées et infusées dans l'eau chaude, fournissent une boisson stimulante, le maté, aux effets semblables à ceux du café ou du thé. La yerba mate est cultivée principalement au Paraguay, en Argentine et dans le sud du Brésil. Les Guaranis sont réputés comme étant les premiers à l'avoir cultivée (Haubert, 1991 et 1999; Lozano 1755 [réed.1873]).

trouvent dans les territoires actuels de l'Argentine, du Brésil et du Paraguay (spécialement dans les deux premiers pays). Par contre, la plus part de ces recherches suivent des modèles et des méthodologies déjà établis comme norme pour interpréter le passe jésuite et laissent de côté plusieurs voies de recherche importantes pour mieux connaitre la transformation de l'espace et des objets.

1.2.1 L'histoire du site

Les recherches qui ont été réalisées dans les missions jésuites du Paraguay analysent l'organisation spatiale des missions construites dans la période de stabilité politique de la fin du XVII^{e} siècle. Les ''*30 peuples*'' sont caractérisés par le développement d'une organisation architectonique typique où l'on trouve des structures construites en pierre et des systèmes d'organisation spatiale complexe (AAVV, 2002 et 2007; Bruxel, 1978; Gutiérrez, 1978 et 2004). Parmi les missions qui ont été étudiées ou celles dont les travaux sont en cours, nous pouvons mentionner: la mission de Santa Ana, fondée en 1660 (Amable, Melgralejo et Rojas, 2011; Carugo, 1964; Gonzalez de Haddad, 1984; Poujade, 1996; Poujade et Rocchietti, 2007), la mission de Santos Mártires fondée en 1704 (Kuna, 2005; Rocchietti et Gili, 2003) et la mission de Nuestra Señora de la Concepción, premier emplacement de 1619 (Amable, Neris et Rojas, 2012).

Dans le cas du Brésil, comme l'affirme Tobias Moraes (2014) le projet *Arqueologia Historica Missioneira* à partir de 1985 a comme objectif la recherche dans les missions suite à l'inscription des ruines jésuites comme patrimoine de l'UNESCO. Ceci a consolidé un groupe d'archéologues que s'intéressent à l'étude des «sept peuples orientaux», communément désignés comme les sept missions fondées à l'est de la rivière Uruguay à la fin du XVII^{e} siècle. Comme dans le cas des missions de l'Argentine, elles ont été fondées à une période tardive, mais les recherches n'établissent pas de liens avec les sites qui se trouvent dans les autres pays comme l'Argentine et le Paraguay. Ces recherches ont été réalisées dans les missions de São Borja fondée en 1687 (Bisonhim, 2011), de São Luiz Gonzaga fondée en 1687 (Scaramella et Scaramella, 1996), São Miguel, fondée en 1687 (Hansel, 1949; Machado Leal, 1984; Mayerhofer, 1947; Nowatzki, 2004; Rhoden 1999), São João Bautista, fondée en 1697 (Barcelos, 2000; Kern,

1989; Levinton, 1998), Santo Angelo fondé en 1706 (Carle, 2007) et dans la mission de São Lourenço Mártir, fondée en 1691 (Kern, 1988; Mentz Ribeiro et *al*, 1989).

Les recherches qui ont été menées jusqu'à maintenant permettent de connaître la culture matérielle de la dernière période des missions, période durant laquelle celles-ci font partie d'un système de commerce interrégional. Ces analyses se fondent sur un moment historique précis et mettent en relief des composantes générales, mais elles ignorent les caractéristiques particulières de chacune des missions. Cela nous empêche de comprendre les stratégies et les décisons prises en fonction de l'espace, des ressources et des tensions sociales à l'intérieur de chacune des missions. En d'autres mots, ces analyses tentent de comprendre un processus historique s'étalant sur 157 ans d'interactions et de conflits interethniques (tels que les mouvements de résistance) en se fondant uniquement sur la fin de l'histoire.

1.2.2 La fonctionnalité du site

Les études historiques et archéologiques réalisées jusqu'à maintenant concentrent leur attention uniquement sur le site urbain (la missions) et elles ignorent ce qui se trouve en périphérie de ce site. Peu de travaux ont ainsi osé croiser l'information au-delà des limites des missions et d'établir une relation avec le paysage environnant. Les sources historiques montrent pourtant qu'existait une interaction permanente entre les indigènes qui se trouvaient à l'intérieur des missions et ceux qui se trouvaient à l'extérieur de celles-ci existait (Barcelos, 2000; Wilde, 2009) et que plusieurs constructions pour les travailleurs chargés des troupeaux et de l'agriculture, tels que maisons temporaires, ponts, chemins et chapelles, ont été construits à l'extérieur des missions. À l'intérieur de la mission existait aussi un espace d'exploitation indigène destiné à la production agricole personnelle, un espace pour la production agricole communale (*Ambaé*) et un autre pour les pères. Tous ces sites n'ont pas été fouillés ou étudiés jusqu'à maintenant en tenant compte de ces caractéristiques.

Les missions ont modifié leur espace environnant, en établissant entre autres des postes de défense afin de contrer les attaques indigènes et portugaises, qui comprenaient des lieux

d'approvisionnement, des aires de repos, etc. Elles modifiaient aussi la topographie ou la flore en introduisant de nouvelles espèces agricoles. Par ailleurs, la relation avec l'espace constituant une relation humaine permanente, la présence de terrains accidentés et de formes spatiales ont provoqué des comportements et des actions concrètes des utilisateurs, qui jusqu'à ce jour n'ont pas été analysés ou interprétés par les archéologues.

Bien que des travaux ont déjà commencé à analyser l'espace extérieur à la mission (Barcelos, 2000; La Salvia, 1988), ils restent largement minoritaires. Dans ces travaux, les auteurs cherchent à comprendre le développement de la recherche des matières premières à l'extérieur de la mission, mais ils ne visent pas à analyser la relation entre l'environnement et les occupants des missions. En d'autres mots, ils s'intéressent à l'extérieur de la mission pour trouver les traces d'une présence humaine dans les environs soucieuse d'obtenir ou d'extirper les ressources, tel que l'affirme Snihur (2007: 102) «*La réduction, comme phénomène urbain, ne constituait pas une situation isolée. Elle était intimement interconnectée à un environnement géographique qui la soutenait. En fait, la plupart du temps quotidien des Guaranis s'écoulait à l'extérieur de la mission*»[11].

1.2.3 La matérialité du site

L'étude matérielle des missions implique l'analyse d'un univers réduit et attendu de constructions que nous pouvons diviser en deux grandes catégories. La première correspond à l'univers religieux dans lequel nous trouvons l'église, les chambres des pères, l'école et les ateliers, le cimetière et le *Cotyguaz*u (l'espace réservé aux femmes). Dans la deuxième, se trouvent les constructions dédiées aux indigènes (Busaniche, 1955; Buschiazzo, 1959).

Bien que nous ayons une abondante information sur la culture matérielle qui se trouve à l'intérieur des limites des missions, nous ne possédons pas d'information sur la vie quotidienne des occupants. Les recherches s'intéressent à l'architecture des missions, mais elles n'explorent pas les autres espaces utilisés par les occupants, comme les aires dédiés aux déchets,

[11] «*La reducción, en cuanto fenómeno urbano, no constituía una situación aislada. Estaba íntimamente conectada a un entorno geográfico que la sustentaba. De hecho la mayor parte del tiempo cotidiano del guaraní transcurría fuera de la planta urbana*» [traduction de l'auteur]

qui nous permettraient d'analyser les transformations technologiques des objets ou l'alimentation des habitants. L'archéologie historique peut nous renseigner sur la matérialité quotidienne de la société, cependant, l'archéologie des missions jésuites est caractérisée par la fixation sur certains modèles d'étude. Cette méthodologie d'investigation ne nous permet pas de comprendre et d'établir l'univers social de ses habitants, puisque, délibérément ou non, on présente seulement une information déterminée de la réalité sociale.

L'un des premiers travaux qui présentent l'analyse intégrale de l'espace des missions a été réalisé par Barcelos (2000). Dans cette recherche, il analyse les endroits et les structures qui se trouvent à l'intérieur de la mission. Cela dit, il ignore différents aspects, comme les espaces dédiés aux ordures, les ouvrages destinés à l'extraction de ressources aquatiques ou associées aux espaces agricoles, les maisons et les chapelles. Dans le cas des missions que nous étudions, il existe un travail qui sort des pistes traditionnelles. On y analyse les latrines qui se trouvent dans une aire proche de la place de la mission de Loreto (Mujica, 1998). Il est important de souligner que c'est la première étude analysant ces structures qui se trouvent dans une aire au centre du complexe (aire religieux et la plaza de Armas) et qui leur attribue un rôle singulier.

Ce type d'analyse ouvre la porte à de nouveaux questionnements que les recherches traditionnelles ne scrutent pas, notamment ce qui concerne les espaces de stockage et les sites dédiés aux déchets de la population, les structures défensives, les formes d'inhumation, etc. Dans le cas des sites de défense, les différents récits historiques parlent des murs défensifs ou des fossés qui entouraient les missions, mais ces récits n'ont pas été soumis à une enquête archéologique. Si on analyse particulièrement les cimentières des missions jésuites, nous savons avec certitude que les religieux avaient délimité des aires différentes. Dans chacune des quatre aires séparées ont été enterrés les enfants, les hommes, les femmes et les non baptisés (Maeder et Gutiérrez, 2009; Snihur, 2007). Toutes ces affirmations faites par les spécialistes en la matière n'ont fait jusqu'à maintenant l'objet d'aucune recherche bioarchéologique.

Dans des études qui ont été réalisées dans les missions jésuites construites en Floride (Larsen, 1990 et 2001; Saunders, 1988; Stojanowski 2005 et 2013; Thomas, 1990 et 1992), les auteurs montrent qu'il y avait une orientation spécifique et une disposition particulière des

corps. Cependant, ils n'ont pas trouvé de ségrégation basée sur le sexe ou l'âge. Cela vient signifier qu'une compréhension de l'espace urbain intégral et pas seulement de la monumentalité est maintenant nécessaire pour comprendre l'organisation sociale des missions.

1.2.4 La représentation du site

Actuellement, il existe une multitude de représentations graphiques des missions jésuites à l'échelle régionale et locale, notamment sous la forme de cartes thématiques ou de plans qui servent d'informations touristiques. En soi, ces cartes peuvent être considérées comme un discours, car elles orientent l'observation des visiteurs. Les cartes du site archéologique organisent ainsi le souvenir de nos expériences sensorielles (figure 4). Les premières cartes ont été réalisées par les missionnaires, alors que les croquis ont été conçus par les architectes et les archéologues afin de leur permettre de mieux comprendre l'organisation de l'espace. Dans le cas de San Ignacio et de Loreto, il existe quelques relevés sous la forme de cartes et de plans.

Figure 4. Brochure de San Ignacio (détaille): l'église; histoire des 30 missions, les missions alentours et la ville actuelle (Ministerio de Turismo de Misiones, Argentine).

Les cartes et les diagrammes ne sont pas des représentations neutres; ils mettent en évidence, à partir d'une *mimèsis* (Lois, 2014), différents aspects géographiques, économiques et politiques qui ont été sélectionnés par un sujet selon leur importance. De ce fait, les représentations se trouvent imprégnées d'une intentionnalité dont l'idéologie se matérialise dans les légendes des cartes. Ces cartes doivent être analysées en tenant compte de leur contexte de production. En fait, les cartes géographiques sont des productions subjectives qui se fondent sur la représentation d'identités régionales ou locales et elles ont un impact direct sur la perception construite par différents acteurs sociaux. La territorialité est une construction sociale et historique. Elle se matérialise à partir de l'emplacement d'objets dans un espace donné, emplacement qui manifeste la présence d'un État et définit une identité spatiale. La cartographie est une représentation de l'espace qui nous connaissons. Parce qu'elle fut conceptualise par un sujet, la carte peut être définie comme un élément symbolique de contrôle.

Les premières représentations des missions ont été réalisées par les missionnaires au XVIII^{e} siècle. Il s'agit de dessins dont certains ont été utilisés par les chercheurs pour montrer la répétition du plan urbain et affirmer que l'urbanisme jésuite es le produit d'une vision utopique (Cardiel, 1777 [rééd.1994]; Maeder et Gutiérrez, 2009; Mc Naspy, 1987; Peramas, 1947). En général, ce sont des représentations où l'axe religieux (l'église – la place) occupe la partie supérieure ou le centre des dessins (figure 5). Malgré la quantité de détails, ces représentations ne tiennent pas compte des échelles géographiques ou des dimensions réelles des emplacements. À partir du XIX^{e} siècle, les chercheurs qui s'intéressent aux missions commencent à réaliser des croquis qui se fondent sur des mesures précises, mais qui ne tiennent pas compte de la dynamique sociale des missions en continuant de s'intéresser à l'axe central religieux, ignorant de ce fait les particularités établies par les acteurs sociaux qui les ont construites et qui les ont habitées (Hodder, 2012; Ingold, 1986 et 2013).

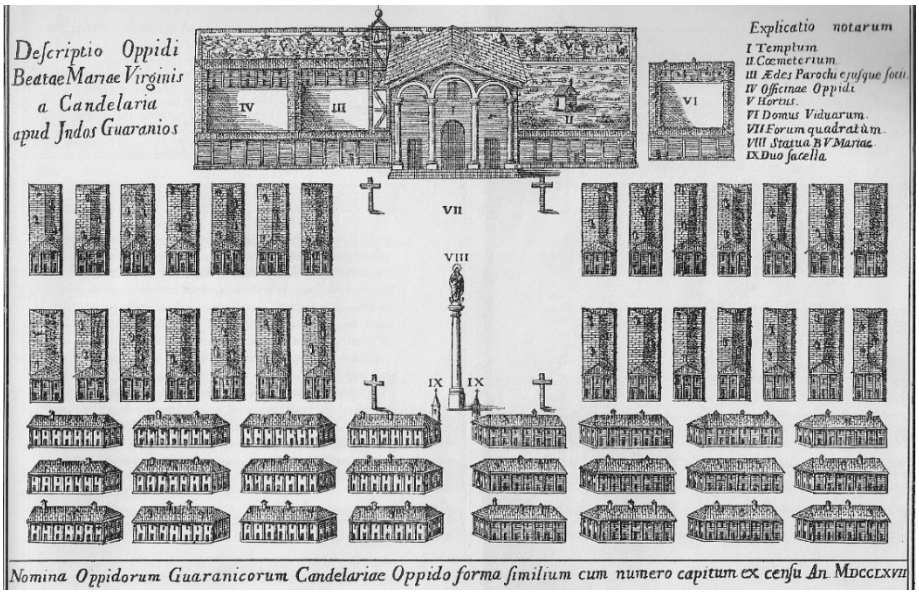


Figure 5. Mission de Candelaria S.XVII (dans Peramás, 1947)

Dans le cas de la mission de San Ignacio Miní II, la première représentation a été réalisée par le géomètre Juan Queirel en 1897 avec un double objectif: l'établissement d'une colonie agricole et le peuplement d'un espace qui était réclamé par le Brésil. Queirel assurait ainsi la présence de l'Argentine dans le territoire de Misiones (aujourd'hui la Province de Misiones) en manifestant une continuité avec la présence religieuse espagnole.

Le croquis de Queirel présente une image du complexe très stylisée et irréelle. La réduction de San Ignacio Miní II y est plus étendue et elle possède des fortifications et des chemins menant aux autres missions (figure 6). Les plans réalisés postérieurement par les architectes Nadal Mora au milieu du XX^{e} siècle et Marcelo Madagán au début du XXI^{e}, présentent la mission de manière plus fidèle aux données géographiques. Dans le cas de Nuestra Señora de Loreto (II), il existe un croquis réalisé au milieu des années 1980 (Maggi, 1984) qui représente la topographie et les modifications de l'espace environnant la mission. Les missions du Brésil, comme nous l'avons indiqué, ont été très peu étudiées. Seule la réduction de San Ignacio Miní I a fait l'objet de plusieurs recherches et croquis réalisés par Blassi au milieu des années 1960 et par l'archéologue Chmyz durant ses recherches menées entre 1990 et 2005.

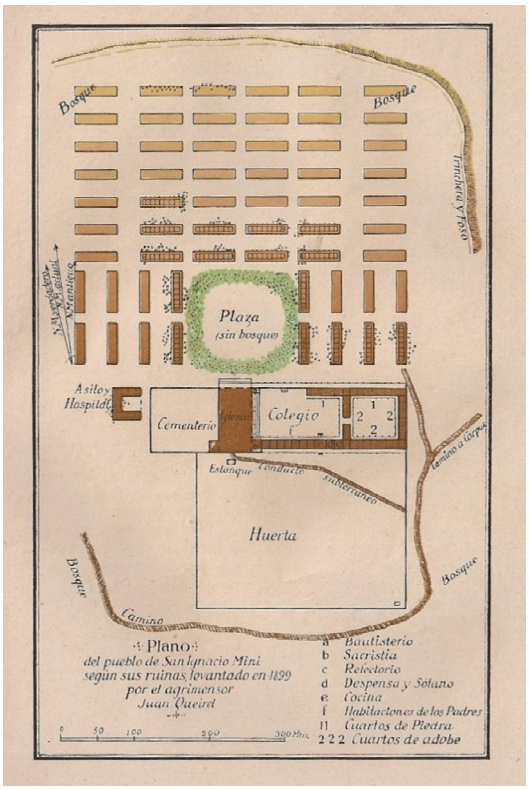


Figure 6. Mission de San Ignacio dessiné par Queirel en 1901

1.3 Définition des termes jésuites : « doctrina », « mission », « réduction », « pueblos de indios » et «pueblos hospitales»

Dès leur arrivée en Amérique les jésuites ont appliqué leurs modèles d'organisation urbaine et les adapter aux modèles des autres ordres religieux déjà en place tel celui franciscains qui avaient bâti des missions dans plusieurs régions au préalable. La pluralité de dénomination que nous trouvons pour identifier les missions, sont reliées aux perceptions religieuses, spatiales et politiques. Ces espaces ont été une tentative d'incorporation de la population autochtone à la structure coloniale espagnole. L'objectif était de désigner ou délimiter, au moyen des missions, la territorialité et les frontières (Paez, 2013).

Depuis le début de la conquête américaine, la Couronne de Castille a déclaré que les autochtones sont des sujets de l'empire mais qu'ils doivent être évangélisés, éduqués et

organisés selon la culture hispanique. La rédaction de différents documents légaux tend à améliorer la situation politique et sociale des indigènes, spécialement après les *Instrucciones de Ovando* (1501). Les rois de Castille ont ainsi ordonné au Gouverneur des *Indias* que les autochtones soient bien traités, encouragés à vivre au sein de la population et qu'ils « *soient placés dans des villages pour qu'ils vivent ensemble*» (dans Konetzke 1993: 112)[12], ce qui est un premier pas vers leur assimilation à la culture et à l'économie hispaniques. La *Ley de Burgos* (1512) commandait aux commissionnaires l'endoctrinement des indigènes, au moyen de l'*encomienda*. Ce système politique et économique reproduisait le lien créé entre le Roi d'Espagne et les particuliers, entre les seigneurs qui avaient participé à la conquête et les autochtones. Les *pueblos de indios*[13] étaient regroupés en *encomienda* d'un noble. Dans le cadre de ce contrat économique, le commissionnaire devait évangéliser et enseigner l'espagnol aux Indiens de sa juridiction, et il donnait une compensation monétaire au roi, le *5 real*, en échange du travail réalisé par les autochtones sur ses domaines. Il n'avait toutefois pas la propriété des autochtones, car ils étaient considérés comme des sujets du Roi.

Cette loi ordonnait également que les autochtones soient placés à proximité des villes afin qu'ils assimilent plus facilement les coutumes espagnoles. Finalement, les *Leyes Nuevas*, signées en 1542, furent la réponse aux abus de l'encomienda dénoncés par le dominicain Bartolomé de las Casas. Ces lois ont décrété la disparition de la commission et de son caractère héréditaire, ainsi que l'abolition de l'esclavage des autochtones (Dussel, 1978). Dès lors, les indigènes étaient considérés comme vassaux du roi et jouissaient des mêmes droits et obligations que n'importe quel vassal des autres royaumes de la Couronne de Castille[14].

Les différents travaux dont le sujet de recherche est les missions ou doctrines jésuites emploient simultanément plusieurs dénominations que les Jésuites ont utilisées dès le XVII^{e} siècle afin de nommer leurs emplacements sur le territoire. Bien que des variations régionales

[12] «*que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente*» [traduction de l'auteur]
[13] Villages organisés situés près des villes espagnoles afin de contrôler les autochtones. Cette dénomination a eu une connotation juridique: *pueblos de indios*.
[14] La mise en pratique des *Leyes Nuevas* a généré des affrontements entre le vice-roi du Pérou, Blasco Núñez de Vela et des commissionnaires qui se sont unis à Gonzalo Pizarro et se sont rebellés contre les autorités royales (1544 - 1548). Dans le cas du vice-royaume de la Nouvelle-Espagne, les lois ont été suspendues par l'*oidor* Francisco Tello de Sandoval (1545).

et historiques existent, chacune de ces dénominations a une connotation particulière. De ce fait, il est important de réaliser une analyse critique de chacune d'elles pour établir leurs particularités et ses limitations.

a) Doctrine

La *doctrine* était juridiquement associée à l'institution de l'*encomienda*. Durant la première période de la conquête, au cours des XV^{e} - XVI^{e} siècles, le seigneur espagnol qui avait accédé à l'*encomienda* des autochtones, était obligé d'offrir et garantir les services religieux aux indigènes sous sa juridiction (O'Neill et Domínguez, 2001). Dans les *Ordenanzas del Buen Gobierno* écrites par Hernán Cortéz (1520), il est établi que les commissionnaires ayant à leur charge plus de mille indiens ont l'obligation de payer un père afin de les instruire et de leur inculquer la doctrine catholique. Le mot doctrine avait alors deux significations. Le premier désigné pour apprendre l'ensemble des dogmes de la religion catholique, et le deuxième correspondait également à une institution privée établie conjointement par un commissionnaire et un religieux. Dans la *Real Cédula* du 3 novembre 1567, il était toutefois défendu aux commissionnaires et aux fonctionnaires royaux de nommer des pères d'une manière privée dans le but d'évangéliser tant des indigènes que les Espagnols sans autorisation royale.

b) Réduction

Du latin *reductio* «*action de ramener ou réduire*» son ancienne signification fut de réunir les personnes dans les limites d'une paroisse. La *réduction* est, d'un point de vue religieux, associée aux paroisses. Les paroisses dès le Moyen Age contrôlaient religieusement un territoire. Selon le canon 515 du droit canonique, tous les fidèles habitant à l'intérieur de ces limites territoriales appartiennent à la paroisse. La paroisse, possédant une église avec son propre père ou son curé, était l'unité minimale d'organisation de l'Église. L'origine de la paroisse remonte au Bas Moyen-Âge. Après la décadence des villes romaines, la population s'était établie dans les régions rurales, ce qui empêchait le contrôle de l'évêque (de Solano, 1990; García Pérez, 2007; González, 1985; Lortz, 2003). Avec la nouvelle organisation paroissiale, le curé acquiert le pouvoir d'évangéliser et d'organiser la communauté chrétienne.

Du point de vue des autorités espagnoles, la réduction a permis le contrôle politique et religieux des autochtones dans un espace délimité (González Mora, 2003). La stratégie la plus utilisée en Amérique espagnole fut d'organiser de nouveaux villages afin de déraciner les autochtones de leurs emplacements traditionnels pour mieux les évangéliser. Ruíz de Montoya a décrit qu'au cours de ce processus d'agrégation, des populations ont été déplacées dans un seul espace et ont été réduites dans de «*grands villages et initiées à la vie politique et humaine*» (1636 rééd. 2010: 29)[15]. La réduction a eu pour but l'évangélisation catholique, mais elle a aussi été employée à des fins démographiques, économiques et politiques. En 1531, les *Instrucciones* qu'ont été formulées après de la deuxième *Audience Royale de la Nouvelle-Espagne,* le plus haut tribunal de la couronne d'Espagne à la ville de Lima, ordonnaient que les communautés autochtones soient constituées au sein de réductions, avec dans chacune d'entre elles une église ou une paroisse. Cette église devait être à la charge d'un père ou curé (père *doctrinero*) qui serait payé par le tribute récolté de son église. La *Real Cedula* (décret royal) de 1538 essaie d'apporter un éclaircissement à ce propos, ordonnant que tous les peuples autochtones doivent avoir une église et que dans le cas où il y aurait plus de 100 autochtones, il devrait y avoir deux ou trois chanteurs et un sacristain, qui étaient libres de payer le tribute au Roy. Chaque peuple a dû également choisir annuellement un maire et un dirigeant qui contrôlait l'administration de la réduction.

Dans le vice-royaume du Pérou, la création des réductions a été recommandée par l'Audience Réelle de Lima (1549) et décrétée par la *Cédula Real* (décret royal) du 21 mars 1551. En s'appuyant sur ces textes, le Gouverneur provisoire du Pérou, Lope García de Castro, a concentré la population indigène des 563 villages proches de la ville de Lima dans seulement 40 centres urbains ou réductions. La plus importante a été celle de «*Santiago del Cercado*». Ce village a été construit en 1568 aux alentours de Lima dans l'objectif de réduire la mobilité des indigènes qui travaillaient au service des Espagnols et d'avoir un contrôle sur les travaux que chaque autochtone devait réaliser. Dans une lettre, Antonio López, un alguazil[16] de Lima en 1568, affirme que

[15] «*poblaciones grandes y a vida política y humana*». [traduction de l'auteur].
[16] Un alguazil entre les Espagnols dans la période de la conquête était un juge, et parfois le gouverneur d'une ville ou place fortifié.

> «*Dans la ville et ses alentours il y a beaucoup de villages d'indiens. Et que, pour être divisés et éloignés, nous ne pouvons pas accéder à eux, afin de les endoctriner et évangéliser. Il est convenant qu'ils vivent dans le contrôle comme sa majesté a recommandé, ils ont vécu et vivent à sa discrétion et à sa volonté. Ceci à un grand inconvénient due à alcoolisme, et pour ceci on doit donner tous les approvisionnements a Alonso Manuel de Anaya, corrégidor et Diego de Porres Sagredo pour 'ils puissent réduire ces villages*» (en Hyland, 2003: 50)[17]

La réduction *del Cercado*, établie à Lima a été administrée par les Jésuites et en 1570. Ils ont construit leur première église en Amérique du sud, l'église San Basilio à Lima avec le financement privée et de la réduction. Ce fut également le cas pour la construction de l'hôpital de San Blas, et postérieurement pour la construction de l'église de Santiago. Comme Blas Valera indique en 1594:

> «*Ils sont restés avec tant de vertu, d'honnêteté et de dévotion, que c'en est admirable. Avec leur aumône et leur travail, sans aide d'autrui, ils ont construit l'église de San Blas, à côté de laquelle ils ont ensuite bâti l'hôpital … le secours des pauvres et orphelins, le soutien des parents qui résident là pour leur enseigner, les aumônes continues qui sont faites là, non seulement aux pères spirituels, mais à au séminaristes qui sont là, toutes ces choses sont le fait par les indiens et non pas de nôtre action*» (Hyland, 2003: 52)[18]

À partir de 1570, le vice-roi Álvarez Toledo a poursuivi la construction de réductions indiennes spécialement dans la région des Andes. Ces villages ont été gouvernés par des représentants indigènes ou seigneur du village (*curacas*) tout en étant sous le contrôle politique des autorités espagnoles. L'organisation urbaine des réductions s'articulait autour d'une place,

---

[17] «*en esta dicha ciudad y termino de ella en diversas partes hay muchas Rancherías de indios e indias donde están y viven y que por estar divididos y apartados no se ha podido ni puede tener con ellos la cuenta que para ser adoctrinados y ensenados en las cosas de nuestra santa fe católica conviene y para que vivan en policía como su majestad manda porque a esta causa han vivido y viven sueltamente y a su discreción y voluntad y para que cese tan gran inconveniente y el aparejo que tienen para sus vicios y ociosidad de borracheras dio una provisión para que Alonso Manuel de Anaya, corregidor y Diego de Porres Sagredo los juntasen y redujesen a pueblos*» [traduction de l'auteur]

[18] «*han permanecido con tanta virtud, honestidad y devoción, que es para admirar. Ellos de su limosna y trabajo, sin ayuda de otro, han hecho la iglesia de San Blas, la cual después se conmulto el hospital… el socorro de los pobres y huérfanos, el sustento de los padres que allí residen para ensenarlos, las limosnas continuas que allí se hacen, no solo a los padres espirituales, sino a la casa de probación que allí esta, todas esas cosas salen de los indios y no de nosotros*» [traduction de l'auteur]

de l'église et des bâtiments de l'administration locale (*cabildo*). Les villages possédant plus de de 400 familles, qui ont été nommés *Indios de Cédula* ou indiens originaires. Ils ont été déplacés de leurs terres originelles à la réduction, où chaque famille avait un terrain destiné à l'agriculture. Chaque indigène devait payer le *mita*, un tribut, qui a son origine dans la période inca mais cette corvée fut repris par les espagnoles en plus de travailler pour les voisins espagnols. Par ailleurs, il existait le statut d'indien étranger pour ceux qui s'étaient échappés des réductions pour ne pas payer le *mita*. Ceux-là ont été incorporés aux missions désignées, mais ils n'avaient pas le droit de posséder de terres pour leur subsistance, étant donné qu'ils payaient moins de *mita* ou tribut que les indigènes originaires.

Ce type de concentration indigène a permis l'organisation et la structuration du système politique et économique, en déracinant des communautés autochtones de leurs terres ancestrales (et de leur relation symbolique avec le passé) et en les intégrant comme travailleurs et contribuables de la Couronne espagnole. Selon Kern (1994 a), durant le XVII^{e} siècle, les réductions *guaranis* ont été transformées en «doctrines» ou en paroisses, et le terme réduction vient à désigner de façon plus générale toute population indigène convertie au christianisme.

c) Mission

La *mission* désigne originellement le fait d'envoyer quelqu'un vers un lieu où les habitants ne sont pas baptisés dans le but de les convertir au christianisme. Ce type de mission est dénommé *ad gens*, c'est-à-dire vers les terres de personnes non chrétiennes. Étymologiquement, le terme provient du latin, *missio* qui signifie *envoyer*. Ignace de Loyola concevait sa mission comme un appel de Dieu pour réaliser un travail apostolique et il se basait sur l'Évangile de Saint Mathieu (9.35-10.42) où les disciples sont envoyés pour prêcher et guérir les malades. La mission pour saint Ignace signifie «*partir pour, annoncer, en pauvreté et avec la croix*» (Hennesey et Diederich, dans O'Neill et Domínguez, 2001:2697)[19].

Saint-Ignace de Loyola a élaboré un texte sur le caractère messianique de la Compagnie de Jésus (1539) ratifié en 1540 et approuvé par la Bulle papale, dans laquelle il est précisé que

[19] «*partir para, anunciar, en pobreza y con la cruz*» [traduction de l'auteur].

les membres de la Compagnie de Jésus sont des messagers missionnaires catholiques. Dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, Saint-Ignace affirme, en se fondant sur le passage biblique dans lequel Christ envoie ses disciples à prêcher en son nom, que les Jésuites s'offrent à être envoyés par le pape comme apôtres et comme instruments du christianisme (García Pérez, 2007).

Le mot *mission* a commencé à se répandre en 1541, année où Francisco Javier a été envoyé prêcher en Orient (Pierron et Grelot, 2001). Entre 1581 et 1592, les membres de la Compagnie de Jésus ont commencé à s'établir dans différentes régions où les habitants n 'étaient pas baptisés, comme l'Inde, et la mission faisait alors référence au travail du missionnaire (prêcher l'Évangile), à un propos (l'évangélisation) et à un emplacement (un lieu où est prêché le christianisme). Comme l'affirme Réal Ouellet

> «*Repose sur un certain type d'exercice du pouvoir. Convertir un peuple, en effet met en scène une srtatégie d'intervention capable, par la force physique ou la contrainte morale, d'arracher un groupe à sa culture et lui faire adopter un comportement collectif radicalmement différent*» (Ouelet, 1990 : 111).

La mission, dans tel sens, «*apparaît dans un sens juridique comme étant l'envoi par une autorité, dans un sens factuel, comme étant un travail de conversion et, enfin, dans un sens géographique*» (Vas de Carvalho dans O'Neill et Domínguez 2001: 2696)[20]. Cette définition a évolué plus spécifiquement au XVI^{e} siècle pour désigner un territoire ou une circonscription juridictionnelle. La mission est ainsi devenue une division territoriale dans un espace où la Compagnie de Jésus ne se trouve pas tout à fait établie, alors que l'ensemble des communautés jésuites est très structuré et hiérarchisé.

Au début de l'évangélisation, spécialement dans les régions non-andines, les Franciscains avaient commencé à établir des missions *volantes.* Il s'agissait de baptiser des tribus entières avant de continuer à s'enfoncer dans le territoire jusqu'à ce que de nouvelles tribus soient observées. Ils revenaient ensuite rapidement à celles qu'ils avaient déjà baptisées au

[20] «*aparece con sentido jurídico como envío por la autoridad, en sentido factico como trabajo de conversión y, por fin, el sentido geográfico*» [traduction de l'auteur].

préalable, en raison du danger que cela impliquait de s'enfoncer au sein d'un territoire hostile ou lorsqu'ils considéraient devoir renforcer les baptêmes et les sacrements administrés dans la région antérieurement visitée. Mais, comme l'indique Larguía (2007:8), «*parfois quand ils revenaient, ils ne trouvaient pas de traces de la tribu baptisée*»[21].

d) Pueblos de indios et pueblos hospitales

Le terme *pueblos de indios* est une dénomination qui a changé géographiquement et dans le temps. Originellement, il était associé aux urbanisations forcées mises en place par les autorités espagnoles afin de contrôler le tribut ou leur contribution périodique. L'organisation et les bâtiments des villages ont été associés aux chemins royaux pour faciliter le contrôle de la main-d'œuvre indigène. Dans le vice-royaume de la Nouvelle-Espagne (Mexique), ces villages ont été nommés *pueblos de indios*. Les religieux, une fois installés dans une région, essayaient d'y attirer de nouveaux indigènes qui pouvaient travailler sur la base du *cayapa* (travail coopératif indigène) pour construire des maisons et des villages.

Plusieurs de ces *pueblos de indios* ont été construits initialement pour faciliter l'action des missionnaires et, une fois l'espace modifié, cela permettait l'installation de colons (Serrano Gassent, 2001). Les bases étant établies afin de faciliter la colonisation hispano-américaine du territoire, les régions où ces peuples s'installaient au sein de missions étaient des régions lointaines et d'accès difficile. De ce fait, à partir du XVII^{e} siècle, plusieurs des missions ont permis l'apparition de villes espagnoles là où avaient été établis précédemment l'agriculture et les troupeaux (Röhl, 1990).

Un autre type d'organisation urbaine indigène établie dans le vice-royaume de la Nouvelle-Espagne, est celui des *pueblos hospitales*. Ces villages ont été initiés par l'évêque et *oidor* Vasco de Quiroga. Envoyé au Mexique comme *Oidor*[22], il a observé la situation sociale des indigènes presque réduits en esclavage et à la misère. En 1531, Vasco de Quiroga a fondé

[21] «*a veces cuando volvían no hallaban ni rastros de la tribu bautizada*»[traduction de l'auteur].
[22] Nom donné aux juges membres de la Real Audience, organe superieru de justice. Le nom provient de l'obligation d'*écouter* (oír) les parties dans un procès (note d'auteur).

l'hôpital de Santa Fe, à deux lieues de la ville, pour accueillir les indigènes malades et abandonnés, mais également pour les convertir au catholicisme. Les indigènes ont commencé à peupler les environs de l'hôpital et ont organisé une réduction, qui était à la fois une structure religieuse et un centre politique (Martín Hernández, 2004). Ce type d'organisation s'est mis en place consécutivement à la fondation d'un hôpital, l'urbanisation indigène étant spontanée et possiblement due à la cohésion induite par le nouveau dogme religieux inculqué[23].

Les réductions du Paraguay avaient été définies comme doctrines par la *cédula* du 15 juin 1654, affirmait que, «*par la présente je (le Supérieur Hernández) déclare qu'elles sont des doctrines et qu'elles ne doivent pas être appelées Réductions et Missions des religieux de la Compagnie de Jésus qui résident dans la province du Paraguay*» (Fernández Ramos, 1929: 57)[24]. Dans ce décret émis par le Supérieur de la province établi que les guaranis du Paraguay habitent dans des doctrines, car ils apprennent la religion catholique et ces noyaux urbains ne sont pas rattachés à une gouvernassions espagnole. Les doctrines et les guaranis du Paraguay dépendent du roy d'Espagne et n'ont pas été *encomendados* particulières. Malgré cet éclaircissement à propos de la particularité de ces sites, nous continuerons à utiliser les mots de mission et de réduction comme synonymes pour dénommer les doctrines jésuites du Paraguay à l'instar des autres recherches spécialisées car du XVIII^{e} siècle furent utilisées comme synonymes (figure 7). Comme le transcrit Fernández Ramos (*ob. cit. :* 57) l'évêque de Paraguay Fray José de Palos dans leur rapport au roy d'Espagne écris que «*pour ici on utilise de la même façon les mots missions, villages, réductions ou doctrines*».

[23] Après 1533, Vasco de Quiroga a été envoyé à Michoacán, où il a dénoncé l'esclavagisme indigène et a fondé pour les indigènes *tarascos,* le village–hôpital de Tzinzuntzan, proche du lac Pátzcuaro.
[24] «*por la presente declaro que han de ser Doctrinas y se han de tener por tales las que llaman Reducciones y Misiones los religiosos de la Compañía de Jesús que residen en la provincia del Paraguay*» [traduction de l'auteur].

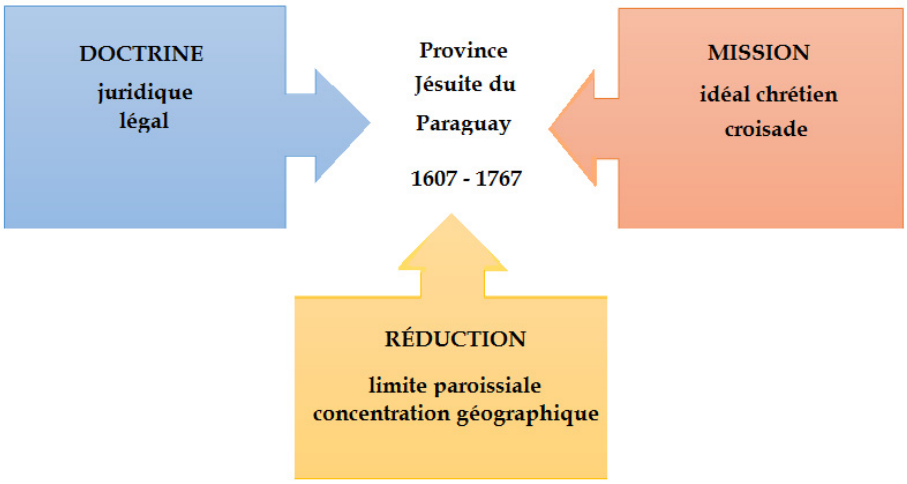


Figure 7. Principaux caractersitiques des mots doctrine, reduction et mission

Dès le commencement des travaux analysant les missions une problématique existe quant à la définition de la Province Jésuite du Paraguay, car elle présente plusieurs volets qui correspondent à trois catégories différentes mais qui comportent éléments communs. Dans notre recherche nous utilisons les mots mission pour leur connotation symbolique mais aussi le terme réduction plutôt relié à sa définition géographique. Par contre la désignation doctrine est plutôt une désignation légale et c'est pourquoi elle est peu utisée dans notre travail.

1.4 Fourchettes temporelles essentielles à la classification des missions de Loreto et San Ignacio Miní

Ce travail essaie de définir des processus historiques à partir d'un modèle interdisciplinaire qui est «*caractérisé par l'échange d'informations et de procédures, tout en maintenant les catégories propres à chaque science*» (Gianella, 1995: 71)[25]. Cette recherche aura pour problématique centrale l'analyse des processus de formation et de transformation, ainsi que le

[25] «*se caracteriza por el intercambio de información y procedimientos, pero manteniendo las categorías propias de cada ciencia*» [traduction de l'auteur].

processus de l'organisation matérielle et symbolique et les modifications des missions jésuites de San Ignacio Miní et Nuestra Señora de Loreto qui ont été construites dans la Province jésuite du Paraguay entre 1610 et 1767. Il s'agit d'autre part de déconstruire les modèles typologiques déjà établis concernant la culture matérielle, ainsi que le processus historique qui développe des discours hégémoniques tendant à simplifier le passé à partir de découpages arbitraires. Dans ce but, nous réaliserons une analyse historique de l'espace occupé dans une *longue dure* où se sont développées les deux missions afin de comprendre les formes d'organisation à long terme. Pour les besoins de notre analyse, nous avons établi trois périodes historiques clairement délimitées:

La première période va de 1610 à 1631 et elle correspond à la construction de la mission de Nuestra Señora de Loreto I sur la rive sud de la rivière Paranapanema à la confluence de la rivière Pirapó. En 1610 les pères Simon Masseta et Joseph Cataldino ont fondé la mission de San Ignacio Miní I ou del Ictambuctú, à 22 km plus à l'est de la réduction de Loreto del Pirapó sur la rivière Paranapanema. L'adjectif *Miní* (petit en guarani) étant accolé pour permettre de la différencier de la mission de San Ignacio *Guazú* (ou grand en guarani) qui a été fondée en 1609. Cette région, la plus orientale de la Province jésuite, est contiguë aux territoires de la couronne portugaise en Amérique. Au moment de ces constructions, les Jésuites ont dû négocier le pouvoir avec différents leaders ethniques déjà établis. Au cours de la période qui va de 1610 à 1632, les Jésuites ont établi treize missions proches des rivières importantes de la région du Guairá. Onze ont été incendiées et leurs occupants été réduits en esclavage par les *bandeirantes* [26]et vendus aux plantations de sucre à São Paulo et Rio de Janeiro. Les indigènes survivants ayant pu s'enfuir se sont concentrés dans les missions de San Ignacio Miní del Ictambuctú et Nuestra Señora de Loreto del Pirapó, toutes deux situées à l'extrême nord du territoire. En 1631, le père Ruiz de Montoya, le Supérieur des missions de Guairá, a ordonné d'abandonner la région pour s'établir définitivement plus au sud. Cette stratégie se veut une forme de protection par rapport aux *bandeirantes*, dont le but est de réduire en esclavage les indigènes qui se trouvaient dans les deux réductions. Au cours de cet abandon définitif de la région du Guairá, les *Guaranis* se sont dirigés vers le sud par la rivière Paraná.

[26] Bandeirantes: expéditionnaires privés qui chassent des autochtones pour les vendre comme esclave dans les plantations sucrières du Rio de Janeiro et São Paulo. Composée d'un groupe armée portugais, métis et autochtones allies.

Le deuxième période va de 1631 à 1685/1696 et est caractérisée par la construction de différents sites temporaires ou *provisoires* dans des espaces déjà exploités par d'autres missions ou de peu d'intérêt économique car se trouvant dans des zones inondables ou sans accès à des ressources hydriques stables, dans des zones où le sol est trop pauvre pour permettre l'exploitation agricole, etc. Ceci a eu pour conséquence que les habitants des deux missions du Guairá se sont déplacés vers le sud en construisant de nouvelles installations à mesure qu'ils suivaient la rive orientale de la rivière Paraná. Nous ne disposons actuellement pas d'évidences matérielles permettant de déterminer la quantité de sites qui ont alors été construits, ni le temps qu'ils ont été occupés et la culture matérielle associée à cette émigration. Par contre, nous disposons de plusieurs récits historiques des emplacements supposés et du période d'occupation de chaque site. Cela découle du fait que jusqu'à maintenant, aucun travail de prospection ou de fouilles archéologiques n'a eu lieu dans la région.

Finalement, la troisième période que nous pouvons établir va de 1685, date de la dernière construction de la mission de Nuestra Señora de Loreto (II) au sud de la rivière Yaberiby, en 1696, alors qu'est érigée la dernière mission de San Ignacio Miní (II), placé à 13 km au nord de la mission de Nuestra Señora de Loreto.

1.4.1 Des importantes remises en question

La profusion de travaux qui analysent l'histoire des missions jésuites tend à suggerer la stabilité politique et organisationnelle de la période à partir du moment où existe un modèle urbain déjà consolidé, caractérisé par la hiérarchisation des espaces : l'espace religieux devant la Plaza de Armas et les maisons des Guaranis autour de la Plaza et l'espace réservé aux structures dédiées à la production, au dépôt et au contrôle social (Busaniche, 1955; Bollini, 2009; Gutiérrez, 2000; Shihur, 2007) ce qui s'observe à partir de l'établissement de trente missions jésuites à la fin du XVII^{e} siècle. Cependant, quand on fait une analyse critique de cette organisation uniforme et répétitive, il est possible d'observer que l'évolution urbaine n'a pas été homogène, de même que celle des réductions. Certaines réductions ont été construites et ont

duré le temps que les Jésuites contrôlaient la région, comme ce fut le cas pour San Ignacio Guazú (1610 - 1767). D'autres ont abandonné leurs emplacements à la suite des attaques des *bandeirantes*, comme San Ignacio Miní II en 1696 et Nuestra Señora de Loreto II en 1685; ou de l'établissement dans des régions inondables et aux sols pauvres pour l'agriculture (comme le cas de Santiago Apóstol, réduction déplacée en 1669). Enfin, certaines missions correspondent à des installations consécutives au dédoublement de missions surpeuplées, comme la mission du San Juan Bautista qui a été fondé en 1697 avec des familles qui provenaient originellement de la mission de San Miguel.

L'apparente homogénéité de la matérialité jésuite renforce l'hypothèse d'une "culture des 30 peuples". Cette notion a contribué à construire et renforcer une vision simpliste et répandue du processus historique de création d'une frontière aux XVII^{e} - XVIII^{e} siècles, alors que cette période se caractérise en réalité par des violences et des tensions interethniques (Avellaneda, 2005; Avellaneda et Querleri, 2007; Wilde 2009). Bien que différents éléments matériels existent pour cette période, plusieurs d'entre eux ont été réinterprétés de différentes manières, ce qui est manifeste pour ce qui a trait à l'archéologie. La vision d'une société organisée et mise au service de la foi occulte les groupes sociaux guaranis qui ont habité les missions (*agence*) en leur octroyant une place peu significative dans le développement social et urbain. La plupart des travaux caractérisent la société guarani comme étant une culture qui passe de la construction de villages communautaires à la construction d'habitations leur étant dévolues dans des missions sans se rendre compte des processus politiques, sociaux et symboliques que cela impliquait. Nous considérons plutôt qu'habiter un espace implique une notion pratique (utiliser un espace et l'aménager) comme psychologique (faire un espace qui me soit propre et qui existe par moi).

Dans cette construction mentale de l'espace et de son aménagement, deux perceptions qui s'opposent sur le plan symbolique se sont conjuguées, ce qui peut être analysé à partir de la culture matérielle (Cosgrove, 1998 et 2002; Dauer Keller, 2005; Fontjin, 2007; Orejas, 1991). Le cadre explicatif appliqué essaiera de rendre compte de l'*agence* des groupes sociaux à l'intérieur de structures limitatives, ce qui permettra une meilleure compréhension historique et culturelle des processus d'organisation et de perception de l'espace. De nombreux travaux réduisent ces

éléments à de simples abstractions matérielles, urbaines, économiques ou écologiques, ou encore aux relations humaines ainsi qu'aux relations entre les hommes et leur environnement.

D'autre part, il s'agit de matérialiser la réalité politique de cette période en analysant les tensions internationales auxquelles les membres de la Compagnie de Jésus ont été confrontés, comme théoriciens, évangélisateurs ou constructeurs. Les missions doivent se comprendre comme la mise en scène de ce jeu de relations politiques, matérielles et symboliques sur un nouveau continent.

1.4.2 Problématique de recherche

Jusqu'à aujourd'hui, les recherches menées jusqu'à maintenant sur les missions correspondent essentiellement à une analyse des lieux établis au cours de la troisième période d'occupation, c'est-à-dire entre 1685 - 1696 la période de stabilité politique. Les connaissances concernant la région sont limitées et fragmentées, puisque les recherches ont privilégié l'analyse d'une période historique particulière et la culture matérielle qui s'y trouve est utilisée comme un modèle anhistorique et immuable pour expliquer le mode de vie et les formes d'organisation dans les missions jésuites du Paraguay.

Ce qui ressort de l'analyse bibliographique des missions jésuites est que la plupart des recherches ont été effectuées sur l'architecture, l'art, l'urbanisme et la société de la troisième période historique, qui commence après 1650 (Bollini, 2007 et 2009; Bisonhim, 2011; Buschiazzo, 1959; Gutiérrez, 1987; Haubert, 1991; Levinton, 2009; Maeder, 2004 entre autres). D'autre part, les archéologues qui travaillent de nos jours sur les missions fondent leurs interprétations sur la relation entre la culture matérielle retrouvée et les composantes architecturales, en faisant *la biographie des monuments*. Ils négligent toutefois dans leurs analyses de ces ensembles, l'espace historique et la dimension sociale, c'est-à-dire les acteurs qui ont interagi en ces lieux. La récurrence de lieux communs et d'interprétations quasi automatique sur les *trente peuples* ou missions ont construit une narration (Ricoeur, 2000) et cela ne permet pas de comprendre les stratégies et les changements opérés par les jésuites afin de consolider un système

d'organisation particulier, pas plus qu'elle ne permet de comprendre les transformations culturelles qui se reflètent dans la culture matérielle comme reflet de ces changements.

Les travaux que nous avons analysés omettent l'interaction entre l'architecture du site et l'idéologie qui est véhiculée par cette mise en scène. Ainsi, dans le passé, le pouvoir s'est servi de différentes stratégies, liées notamment à l'urbanisation et l'architecture, afin d'exprimer et d'imposer un discours unificateur et ritualisé au moyen de différentes pratiques sociales. L'analyse de ces éléments matériels et de leur disposition dans un espace déterminé peut nous donner une première idée de l'endoctrinement mis en œuvre par la Compagnie de Jésus.

1.4.3 Cadre conceptuel

À partir des années 1980, l'archéologie post-processuelle, aussi dénommée archéologie interprétative ou contextuelle, met en évidence le fait que l'idéologie, le pouvoir et les symboles et leurs rôles dans la culture matérielle avaient été négligées par les chercheurs en archéologie. Différents penseurs ont commencé à analyser l'espace à une échelle macrosociale (Matthews, 1999; Tilley, 1994), les symboles associés à la culture matérielle et la société qui les a produits (Hodder, 2012) et, d'une façon générale, l'idéologie présente dans le registre matériel (Miller et Tilley, 1984 [rééd.2009]). Les apports de la philosophie de Foucault et de Derrida, pour n'en citer que quelques-uns, ont sans doute été ceux qui ont permis d'organiser ces différentes branches d'investigation dans un corpus théorique cohérent.

Ces différents apports nous permettent de déterminer la façon dont l'idéologie a été représentée, comment elle se manifeste dans le registre matériel (Foucault 1980 et 1990) et comment elle peut être analysée archéologiquement, parce que le pouvoir «*is an integral element in social life, a component of all social practices, an existential part of human existence and can be disassociated from social control or domination, characterized by power over*» (Miller et Tilley, 1984 [rééd. 2009]: 8).

L'archéologie post-processuelle propose que l'on doive analyser la culture matérielle comme un texte et que «*si l'objet est un symbole, nous pouvons commencer à considérer tout le registre archéologique comme un texte*» (Carbonelli 2011: 12)[27]. Cela ouvre une nouvelle perspective interprétative se basant sur l'interprétation herméneutique de Hans-Georg Gadamer pour analyser cette nouvelle condition de l'objet. Dans son analyse, Gadamer indique que la compréhension ne consiste pas à entendre l'autre, mais à arriver à se comprendre à partir des différentes versions à un moment déterminé. Cependant, il n'est pas possible d'arriver à une compréhension libre de tout préjugé. En effet, une idée préalable existe déjà en nous lorsque nous nous approchons du texte (ou d'un évènement), qui sera modifié par celui-ci. Ceci conduira à une nouvelle interprétation, le résultat final, succédant à la compréhension initiale. La compréhension ne signifie pas qu'il faille se déplacer à l'époque de l'auteur du texte ou de l'évènement étudié, mais il s'agit d'un acte d'interprétation dans le présent (Gadamer, 2002; Preucel, 2006). C'est-à-dire qu'il nous faut prendre en compte la façon dont nous avons acquis notre connaissance et non ce que nous savons (Johnsen et Olsen, 1992).

Dans notre analyse des phénomènes sociaux, nous proposons d'intégrer différentes approches, avec l'objectif d'analyser les sujets, leurs perceptions et leur environnement. Dans une telle perspective, la culture matérielle et les objets ont été conçus et utilisés dans un contexte social déterminé et sont par conséquent chargés de discours historiquement déterminés. «*Le pouvoir est partout, ce n'est pas qu'il englobe tout, mais il vient de toutes parts*» (Foucault, 2001: 175)[28]. Ces symboles, étant codifiés d'une manière singulière, acquièrent la capacité d'être interprétés ou lus comme un texte puisqu'ils condensent les intérêts ou le *topoi* d'une communauté dans un moment particulier.

Si on considère la culture matérielle comme un discours sur les pratiques et les stratégies du pouvoir social (Funari, 1995 et 1996; Leone, 2010; Matthews, 1999 et 2010) la culture matérielle est loin d'être passive. Elle a été pensée pour générer certains types de conduites, de comportements et d'attitudes attendues de la part de ses utilisateurs. La production matérielle d'une société est imprégnée par les idéologies. Ces idéologies sont

[27] «*si el objeto es un símbolo, podemos empezar a considerar a todo el registro arqueológico como un texto*» [traduction de l'auteur].
[28] «*el poder está en todas partes, no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes*»[traduction de l'auteur].

représentées et matérialisées à travers les objets et dispersés dans un paysage ou manipulés de différentes manières, tendant à transmettre un discours déterminé (Renfrew et Bahn, 2008).

Par conséquent, l'analyse de l'organisation des missions de Loreto et de San Ignacio nous permettra de comprendre que l'organisation de l'espace correspond à un discours qui a été matérialisé, puisque «*communiquer est, sans doute, une forme de mise en action d'une personne sur une autre*» (Foucault, 2001: 177)[29]. De ce point de vue, lematériel est construit et a été pensée pour persuader et pour imposer une idéologie. Les phénomènes de perceptions peuvent donc être analysés à partir de l'étude du paysage et de la culture matérielle, dans une séquence historique de longue durée.

1.4.4 Objectifs de la thèse

Ce travail s'inscrit dans la non-conformité lorsqu'il est question d'analyser *la narration* sur le passé jésuite dans la région de la Province jésuite du Paraguay ou de *Paracuaria*. L'histoire, marquée par les lieux communs, les simplifications et les raccourcis, empêche de comprendre les transformations et les changements sociaux dans un laps de temps prolongé, tel qu'il est possible de l'observer au moyen de la culture matérielle. Le cadre explicatif proposé requiert la compréhension de séquences historiques, ainsi que l'observation de changements dans les pratiques sociales et les manifestations matérielles qui en découlent.

L'archéologie historique, une discipline qui s'est développée à partir de 1980, a un solide ancrage en Amérique latine (Funari, 2004 et 2007; Zarankin, 2004). Dans cette région se sont élaborés plusieurs débats, théories, épistémologies et une pratique académique. Cette discipline a comme base l'étude de l'expansion et colonisation europenne (Leone, 2010), mais aussi la consolidation du colonialisme et la formation du capitalisme, de même que la formation des identités nationales (Funari, 1997; Matthews, 2010; Orser, 2004; Schavelzon, 1991; Trigger, 2006; Zarankin, 2002 et 2004). Notre recherche s'inscrit dans cette perspective historique et par

[29] «*comunicar es, sin duda, es una forma de actuar sobre otra u otras personas*» [traduction de l'auteur].

conséquent, nous analyserons le contexte historique colonial dans lequel, se sont établies, les missions jésuites en Amérique du sud.

Le propos essentiel de notre thèse consiste à contribuer à la connaissance de l'organisation sociale et culturelle et de sa modification, comme reflet des changements de la perception sociale dans un cadre temporel étendu. Plus spécifiquement, comme cette transformation culturelle et matérielle s'inscrit dans un espace de frontière, nous nous appuierons sur l'étude de la disposition et de la manipulation de la culture matérielle mise au jour dans le cadre archéologique. Pour cela, nous explorerons tous les aspects liés à la manipulation, la perception et la réinterprétation du paysage, ainsi que la matérialité jésuite et les stratégies qui ont été employées au moment de l'établissement dans un nouvel espace. Pour ce faire, nous analyserons les narrations et les objets qui viennent les renforcer dans une perspective holistique qui conjugue les aspects matériels, politiques, sociaux et idéologiques. En effet, comme l'affirme Holtorf, l'authenticité des artefacts et des objets dépend des expériences que nous avons dans le présent, et «*the material basis of archaeoloical heritage is thus not stable and permanent but subject to costant renegotiation and even manipulations*» (Holtorf, 2005 :127 -129).

Au cours de ce travail, nous référons à la théorie d'*Etangled* selon laquelle il existe une interrelation entre le sujet, son histoire et la culture matérielle. Cette théorie pose que les objets, loin d'être passifs, ont un rôle actif dans le développement et le dynamisme qui caractérisent les cultures et leurs histoire (Gamble, 2011; Hodder, 1982, 1986, 1994 et 2012).

Si nous établissons que la culture matérielle est le produit d'idées et d'actions propres à une période historique, il est nécessaire d'analyser le moment de la fondation de la Compagnie de Jésus et de son implantation en Amérique, spécialement dans la région de la province Jésuite du Paraguay afin d'en comprendre la logique d'organisation, les discours symboliques et idéologiques qui imprègnent la matérialité. Ceci nous permettra d'établir les stratégies utilisées pour évangéliser et imposer une nouvelle religion et vision du monde. Car jusqu'à maintenant, il n'existe pas de travaux historiques ou archéologiques qui analysent la période historique en articulant le contexte de fondation et les idées qui ont consolidé la Compagnie de Jésus et la culture matérielle qui a résulté de ce processus d'évangélisation dans la province Jésuite du

Paraguay. Notre projet est de comprendre à partir de sources écrites, comment les Jésuites ont articulé plusieurs idéologies dans un seul modèle organique qui a mené à l'élaboration d'instruments d'évangélisation et de stratégies matérielles.

En tenant compte du fait que nous étudierons l'organisation urbaine en relation avec la perception de l'espace lors d'une période spécifique (1609–1767), ce travail sera guidé par deux axes qui sont interconnectés dans la culture matérielle. Le premier de ces axes est l'analyse du paysage, alors que le deuxième permet de proposer un modèle phénoménologique.

Nous partons de la définition de Funari pour qui «*l'objectif principal de l'archéologie est de reconstituir des sociétés vivantes (le contexte cuturel) à partir des vestiges matériels (contexte archéologique)*» (Funari, 1988: 79)[30]. Nous devons analyser les activités humaines qui se sont consolidées afin de comprendre la vraie fonction des objets. Comme l'affirme Funari (2004), la société présente des tensions et la culture matérielle est une voie qu'on peut utiliser pour comprendre la dynamique particulière de cette société. En ce sens, si la culture matérielle représente une fraction d'un moment particulier, il est important de comprendre le moment de production des objets.

Notre recherche visera à mieux comprendre les stratégies mises en œuvre pour obtenir que la société guaraní a consenti l'imposition d'une nouvelle religion, d'une nouvelle structure politique et économique et d'une nouvelle conception du monde, ainsi que les résistances guaranis à cette imposition idéologique et le syncrétisme qui en résulte. Pour cela, on doit remettre en question le discours sur l'évolution et l'organisation des missions déjà construit par l'histoire et l'archéologie. Notre recherche essaie de mettre à l'épreuve trois questions centrales, interliées :

1) La répétition urbaine: Si les missions jésuites ont été des centres interconnectés suivant des patrons urbains préétablis, c'est-à–dire une organisation axée sur la séparation clairement délimité de l'espace sacré et de l'espace profane, nous devrions espérer que toutes les missions aient des caractéristiques urbaines semblables entre 1610 et 1767 (Busaniche, 1955; Cardiel, 1777 [rééd.1994]). La situation et l'organisation établie ne

[30] "*O objetivo essencial da Arqueologia consise na reconstituçcao da sociedade viva (contexto cultural) a partir dos vestigios materiais (Contexto arqueológico)"* [traduction de l'auteur].

laissaient pas aux structures urbaines de place à une adaptation locale (Wilde, 2009). L'analyse de l'espace au sein de ces deux missions sur la longue durée nous offrira l'information sur l'organisation de la culture matérielle sur une longue période de temps.

2) L'évolution des matériaux de construction: Si les missions qui ont été établies dans la région du Guairá entre 1610 - 1631 présentent un type de construction homogène avec des matériaux de construction tels que la boue, la paille et le bois, il faudrait alors espérer l'absence de tout autre type de matériaux dans les sites archéologiques (Busaniche, 1955; Maeder, 2004; Sustersic, 2004). La présence d'autres matériaux de construction indiquerait une complexité sociale et urbaine. La typologie établie pour cette période historique affirme qu'il n'y a pas eu d'autres matériaux employés au cours de la première période, alors qu'au cours de la période de consolidation, il est possible d'observer l'emploi de la pierre.

3) La présence et function de biens: Si les missions jésuites ont été des centres politiques et architecturaux homogènes comme il est mentionné dans la littérature spécialisée (Carbonell de Masy, 1780 [rééd. 1984]; Maeder, 2004; Popescu, 1967), on peut anticiper que les objets présents dans ces missions sont standardisés et employés de la même manière. En effet, jusqu'à maintenant, il n'y a pas de recherches qui analysent la présence des objets dans les missions, les circuits de circulation des biens ou la production locale. Par ailleurs, les hypothèses qui s'utilisent amènent à penser que la culture matérielle présente un style, des techniques et une composition similaire dans l'ensemble des missions. Pour déterminer la véracité de cette hypothèse, sur les modifications technologiques et idéologiques, il est nécessaire de réaliser une analyse de la culture matérielle en particularisant l'analyse de la composition technique stylistique, fonction et distribution des objets considérés comme des indicateurs de pratiques quotidiennes et du fonctionnement de la vie sociale dans les missions. Pour ce faire, nous réaliserons l'analyse de la céramique, des objets en métal, des objets présents d'usage quotidien et des objets de culte dans les missions pour déterminer leur production, leur circulation, leur usage et leurs possibles significations symboliques associées.

1.5 Hypothèse de recherche

La situation spatiale de certaines structures, l'utilisation d'une architecture différentielle, ainsi que l'emploi d'objets spécifiques ne sont pas des éléments arbitraires, mais des éléments qui ont agi au sein de l'ensemble comme des dispositifs sémantiques. Ils ont été

imprégnés d'intérêts concrets, d'idéologies spécifiques, qui ont consolidé des pratiques et des formes de perception de la réalité (Acosta, 2013). La matérialité et son emplacement ont agi comme un discours d'imposition idéologique et culturelle. Mais lorsque ce discours a été décodé, il l'a été d'une façon différentielle, puisque les symboles étaient polysémiques et ont acquis différentes interprétations.

La présence des constructions comme aussi les matériaux constructifs, l'emploi de différents objets, de couleurs et de formes spécifiques présentent une intentionnalité qui ne peut pas être analysée de façon individualisée, car, les objets et artéfacts des missions ont joué un rôle actif dans l'ensemble des sens recherchés par les utilisateurs pour élaborer une réalité particulière. Cet ensemble était marqué par la symbolique religieuse et les nouvelles normes sociales. Par conséquent, l'architecture fait passer un message et modèle la réalité à partir de l'utilisation de certains espaces, pendant que les objets facilitent l'intégration des messages et des nouveaux discours. Finalement, l'espace et le paysage sont le théâtre de possibles négociations et transformations socio-culturelles.

L'espace et la culture matérielle des missions à l'étude (Nuestra Señora de Loreto I et II et San Ignacio Miní I et II), ont constitué à l'époque un ensemble de symboles qui, loin d'être inconscients, ont matérialisé et mis en place un discours orienté de façon à imposer une nouvelle réalité qui évolue dans un laps de temps spécifique, entre 1610 et 1767.

À partir de l'observation de l'ensemble des éléments archéologiques, nous proposons que la localisation des enceintes et des éléments architecturaux n'a pas été le fruit du hasard puisqu'ils remplissaient une fonction spécifique à l'intérieur de l'ensemble, en renforçant les discours sociaux et en étant porteurs de sens. D'autre part, la présence des objets, leur transformation et leur absence dans le temps nous permettent d'établir des changements à partir des pratiques culturelles.

La variabilité existant entre les deux missions entre 1610 et 1767, qu'il s'agisse de Nuestra Señora de Loreto I et II, comme de San Ignacio Miní I et II, nous permet d'analyser les stratégies d'imposition culturelle, les prises de décisions, ainsi que les différents systèmes symboliques

qui se sont mis en place à chacun des endroits. Nous croyons que la construction matérielle est le produit de l'expérience, qui correspond à une transformation sociale et à une re-signification culturelle qui se sont mises en place depuis les campements provisoires jusqu'aux emplacements définitifs.

Pour atteindre leurs objectifs, les missionnaires ont employé différentes stratégies matérielles et symboliques qui se sont complétées et ont créé un discours destiné à consolider une société théocratique et organisée, qui a été perçue et interprétée par tous les acteurs sociaux de la communauté. L'architecture et l'espace ont été d'autres formes de discours employés, qui peuvent être interprétés dans un contexte d'imposition, d'interaction et d'affrontements culturels.

1.5.1 Cadre théorique

Cette recherche a pour objet l'analyse de la culture matérielle et ses changements historiques ce qui implique la réalisation d'un travail qui intègre différentes disciplines. Ce travail nécessite un rapprochement d'éléments théoriques et méthodologiques spécifiques aux différentes disciplines mais intégrés à notre recherche, tels que l'étude du corpus documentaire ou encore la culture matérielle provenant de la recherche archéologique.

Nous devons spécifier que nous essayons de séparer les narrations, qui ont été consolidées et associées aux objets. Cette pratique méthodologique nous permettra de redécouvrir la matérialité pour comprendre son rôle de médiatrice entre le sujet et l'environnement. C'est-à-dire, observer la structure sous la structure. Dépourvus de toute interprétation et idéologie, les objets pourront être interprétés à nouveau (Derrida, 1998).

Notre travail visera à analyser la culture matérielle dans une perspective historique et archéologique pour comprendre les stratégies de reproduction sociale et l'organisation urbaine des missions jésuites dans une période de temps comprise entre 1610 et 1767. Dans le cadre de

ce travail interdisciplinaire, nous élaborerons une stratégie de recherche qui permet de conjuguer différents éclairages pour proposer une recherche holistique du processus d'organisation et de reconfiguration des espaces et des objets dans le but d'interpréter le paysage archéologique dans son ensemble en incorporant les phénomènes sociaux qui lui ont donné un sens. En effet, «*à travers le processus de construction des espaces, ils contrôlent non seulement les dispositifs mécaniques (physiques) mais ils incluent également les dispositifs conceptuels qu'ils définissent, articulent et nomment*» (Criado Boado et Mañana Borrazas, 2003: 103)[31].

Comme nous partageons l'idée que l'espace géographique est aussi partie prenante des perceptions symboliques et sociales qui ont permis sa modification, on doit établir que l'espace est un discours au même titre que l'architecture et la culture matérielle. Dans cette perspective, l'expérience et la perception ont joué un rôle prédominant lors de la construction de l'espace, ce que nous pouvons analyser à travers la matérialité, grâce à ce que:

> «*Wich was to acquire a part of rules of nature for yourself, it was necessary to systematize, or create categories of knowledge. This meant measuring, counting, locating, dividing, arranging, classifying, and then being sure that those typologies accurately reflected nature*» (Leone, 2005: 38).

Nous avons employé comme base interprétative la déconstruction proposée par Jacques Derrida, soit une stratégie qui ne comporte pas de méthodologie. Comme l'auteur l'affirme «*Il ne s'agit pas d'une analyse ni d'une critique ni d'une méthode, même pas d'un acte ou d'une opération. L'unique chose que l'on puisse en dire c'est qu'elle consiste en ce qui a eu lieu, c'est un événement*» (Derrida dans Carreres, 2005: 21).

La déconstruction peut se définir comme un processus de démontage des structures qui se succèdent systématiquement dans tous les domaines et activités humaines ou sociales (García Masip, 2012). Derrida ne nie pas l'existence des structures politiques, idéologiques ou sociales, il propose simplement de les déconstruire pour en comprendre le fonctionnement. Il cherche à comprendre «*comment un ensemble s'est constitué*» (Derrida 2003: 11). Cependant, cet

[31] «*el proceso de construcción de los espacios intervienen no sólo los dispositivos mecánicos (físicos) sino que incluyen también los dispositivos conceptuales que definen, articulan y nombran*» [traduction de l'auteur].

acte est pour beaucoup de ses détracteurs considérés une forme de nihilisme relatif, car Derrida ne propose pas un modèle d'interprétation.

Notre analyse de la culture matérielle consiste à dégager les narrations qui essaient de donner un sens aux objets. En éliminant toute interprétation passée et les idéologies, nous pouvant offrir une nouvelle interprétation de la cullture matérielle.

Face à l'absence de méthodologie pour accomplir un acte critique des vérités absolues, nous employons comme outil analytique la phénoménologie d'Edmmund Husserl. Il serait oportun à ce moment ci de souligner que Jacques Derrida a critiqué le modèle (phénoménologie de Husserl) en affirmant qu'il n'est pas possible d'établir la vérité par la métaphysique. Pour notre part nous considérons que la phénoménologie est un outil valable pour accéder aux aspects symboliques de l'objet. Combinée à la déconstruction, la phénoménologie va nous permettre de construire un modèle critique afin d'interpeller les narrations qui caractérisent les objets.

Dans les années 1980 différents archéologues post-processualismes ou interprétatifs ont commencé à s'intéresser aux modèles de culture proposés par Pierre Bordieu (1972 [rééd. 2000]) et Anthony Giddens (1984, [rééd. 1995]), qui soulignent l'interaction dialectique entre l'individu et la société. Contrairement à l'idée que la culture matérielle reflète passivement les changements culturels, les archéologues interprétatifs indiquent que la culture matérielle est un élément actif employé comme ressource pour créer et pour transformer des relations sociales et de pouvoir (Hodder, 1991b et 1994). L'étude des éléments culturels présents dans le contexte de déposition primaire de l'objet permettrait d'accéder aux actes inconscients du passé (Hodder, 1982, 1986, 1999 et 1994).

L'archéologie phénoménologique cherche à définir tous les aspects sociaux et symboliques présents à un endroit, ce qui peut être décodé uniquement en prenant en compte l'expérience. La phénoménologie correspond à l'étude des phénomènes comme ils apparaissent dans la conscience (Lyotard, 1986). C'est une perspective théorique qui amène à prendre connaissance du monde à travers ses composantes phénoménologiques pour arriver à la vraie

essence de l'objet, dans une critique du modèle cartésien. Cette philosophie se présente comme un modèle empiriste, idéaliste et descriptif, avec la prétention d'en finir avec les vérités absolues. Pour ceci, Husserl (2001) affirme que l'objet est construit à partir d'une idéologie et sa vraie essence est préalable à toute intentionnalité ajoutée aux objets.

La posture phénoménologique ne présente pas de ligne de pensée homogène, car il existe différentes interprétations concernant le rôle des sens, du corps et de la conscience des sujets, ainsi que la forme suivant laquelle ceux-ci construisent la réalité. Parmi les théories phénoménologiques principales, nous pouvons mentionner Edmund Husserl, qui affirme que ce que nous voyons dans la réalité n'est qu'apparence et qu'il ne faut pas considérer l'objet en soi, mais comment il est donné dans les actes intentionnels de la conscience (Husserl, 2001).

Selon Husserl, le monde est uniquement perçu à travers notre conscience et les sens jouent un rôle actif en construisant le monde matériel à travers la perception, grâce à laquelle nous ne sommes pas des récepteurs passifs de la réalité. L'objectif final est de comprendre la vraie essence de l'objet, de revenir à l'origine des choses, à partir de l'expérience. Husserl indique que la conscience est et qu'elle se manifeste au moyen de différents types d'expériences comme la perception, la pensée, l'imagination, la mémoire et l'émotion. Les éléments physiques deviennent présents à notre conscience à partir de l'intuition, ou la forme dans laquelle nous percevons le monde qu'il nous est possible d'appréhender grâce aux sens. L'intuition, «*c'est l'expérience naturelle et l'expérience dans laquelle ces objets se rendent finalement*» (Husserl, *op. cit.*: 17)[32].

D'autres auteurs, comme Martin Heidegger, tentent de comprendre la relation des signifiés de l'être avec le monde[33]. Heidegger donne un tour ontologique à la phénoménologie en incorporant l'interprétation et la communication comme deux formes de connaissance. Pour

[32] «*es la experiencia natural y la experiencia en que aquellos objetos se dan originariamente*» [traduction de l'auteur].

[33] La compréhension est la capacité du sujet à être présent avec tout son être dans-le-monde (Dasein). Le sujet prend contact avec la réalité à travers la connaissance, les deux se rattachant et étant construits d'une manière permanente. Le Dasein implique d'être pensé, de se connaître, d'avoir conscience de sa propre existence et la capacité d'interagir avec le monde externe. Pour Heidegger, il ne suffit pas de voir l'objet. Le sujet doit se rattacher au monde externe, l'entendre et l'expliquer. (Acosta, 2013)

ce philosophe, le modèle optique de vision ne sert pas à comprendre le monde externe, puisqu'il ne suffit pas d'observer l'objet pour le connaître, mais il est indispensable de connaître l'objet au moyen de la compréhension et de la communication linguistique. Jean-Paul Sartre, pour sa part, reprend le concept d'intentionnalité de la conscience de Husserl. Il considère toutefois que les choses ne se trouvent pas dans la conscience comme une représentation d'elles-mêmes, mais plutôt comme une partie du monde. L'objet viendrait à l'existence par l'intermédiaire de la conscience, qui le constitue pour signifier sa propre individualité et sa propre unité (Sartre, 1986)[34].

Finalement, Merleau-Ponty a établi que la perception du corps humain prime sur l'intentionnalité de Husserl. Bien qu'il se rapproche de la notion de perception proposée par Sartre, il considère que nous sommes construits à partir de tous les sens et non exclusivement à partir du regard. Il affirme que le corps est plus qu'une chose dans le monde, c'est aussi une condition de l'existence, car il s'agit d'un médium entre nous et le monde. Ainsi, il affirme : «*Les autres hommes n'ont jamais pour moi l'esprit pur : je les connais seulement à travers leurs regards, leurs gestes, leurs mots, en résumé à travers leurs corps*» (Merleau-Ponty 2003: 48)[35].

La phénoménologie tend à proposer des exemples ou les objets d'analyse sont connus et familiers mais ils se trouvent hautement modifiés et chargés d'idéologies. Comme philosophie empiriste, qui ne présuppose rien, la phénoménologie se place préalablement à n'importe quelle croyance et n'importe quel jugement pour explorer simplement ce qu'il est possible d'observer (Acosta, 2013). En prenant en compte les différents apports qu'offre la phénoménologie, nous devons aussi considérer ce que peuvent-nous apporter différents courants de recherche en archéologie.

[34] Pour Sartre, nous sommes des *êtres pour les autres,* parce que le regard de l'autre nous constitue. Contrairement à Husserl, il considère que la conscience est irréfléchie et que notre identité est construite à partir de l'altérité, cela se produisant à partir du regard de l'autre. Par lui et à travers lui, nous nous reconnaissons comme sujets. Nous sommes une création de l'autre, lequel nous construit à partir de son regard. Le regard de l'autre nous rend objet, c'est grâce à lui que nous voyons et sommes voyants (Acosta, 2013).

[35] «*Los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: sólo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través de su cuerpo*» [traduction de l'auteur].

Pour réaliser une analyse phénoménologique en archéologie, il est nécessaire d'établir une différence entre deux branches principales (voir figure 8). Pour mieux comprendre cette théorie et ses limitations, nous les avons séparées en un courant *émotif* et un courant *intuitif* (Acosta, 2013). Le premier concernerait les recherches qui centrent leur interprétation *in situ* à partir des travaux de Heidegger, de Sartre et de Merleau-Ponty. L'analyse de la matérialité serait intrinsèquement rattachée aux ressentis personnels. Ces auteurs essaient d'établir les effets de l'architecture, et des messages qu'elle renferme, sur nos sens (Tilley, 2014). Ils tendent à mettre l'accent sur les effets corporels et sensoriels à partir de l'expérience, puisque «*les objets sont actifs et ont des effets sensoriels directs sur nous*» (Renfrew et Bahn 2008:98)[36]. D'autres recherches, plus nombreuses, se centrent sur le rôle de récepteur de phénomènes qui est celui de l'enquêteur et sur la façon dont celui-ci perçoit l'environnement dans lequel les objets sont contextualisés, comme l'indique Dauer Keller (2005: 181): «*Phenomenology is occupied with analysing our actual experience - the "what" and the "how" of lived experience*». Le corps et les sens, et plus spécialement l'observation, (Arrizabalaga, 2005; Davis 2004; Inomata et Coben 2006; Jones et Mc Gregor 2002; Tarlow 2000) sont des récepteurs des phénomènes extérieurs, comme le souligne Tilley : «*The body constitutes a way of relating to, perceiving and understanding the world*» (Tilley 1994: 14). Les auteurs de ces recherches incorporent dans le registre archéologique les sens, les interprétations et les idéologies, parce qu'ils jouent un rôle communicatif important. Pour ces chercheurs, les sens sont récepteurs et émetteurs de messages. Ils sont donc, le produit de discours et d'idéologies, et reproducteurs d'une idéologie qui imprègnent la matérialité. La matérialité et les images génèrent un effet sur la corporalité, elles produisent une activité et une réaction au niveau des corps. Leur manipulation dirige le spectateur vers de possibles angles d'observation et permet de mettre en place des perceptions de la réalité.

Les travaux qui suivent la ligne heideggérienne, correspondant au premier courant, exigent un positionnement du sujet devant le monde pour comprendre l'esprit du passé (Cummings, 2002; Fleming, 1999; Thomas, 1996). Les travaux qui suivent cette perspective de recherche essaient d'établir la relation entre les sujets et l'espace, comme l'indique Richards, en ayant recours à différentes stratégies qui affectent les sens du sujet, «*visibility and therefore ilumination are obviously crucial to the interpretation of space*» (Richards 1993:157). Les recherches

[36] «*los objetos son activos y tienen efectos sensoriales directos sobre nosotros*» [traduction de l'auteur].

qui s'inscrivent dans cette posture considèrent la vision du sujet comme centre d'interprétation, en relation avec l'environnement et les stratégies possibles pour le modifier. Elles analysent l'ensemble du monde social et son interaction avec le paysage qui devient un élément déterminant, comme l'affirme Tilley

> «*People routinely draw on their stocks or knowledge of the landscape and the locales in which they act to give meaning, assurance and significance to their lives. The place acts dialectically so as to create the people who are of that place. These qualities of locales and landscape give rise and feeling of belonging and rootedness and familiarity*» (Tilley 2004: 26)

La critique la plus importante que reçoivent ces modèles phénoménologiques découle du caractère subjectif de la perception du chercheur. Pour ses détracteurs, la recherche archéologique devient une narration subjective perdant toute impartialité scientifique (Lull, 2007b; Lyotard, 1986), puisque l'endroit devient un producteur d'effets et chaque archéologue ressent cet effet de manière particulière. Le problème réside dans la question de savoir «*comment transformer le monde avec l'interprétation sans encourir une transformation simple ou (même pire) une réification des états subjectifs individuels*» (Criado Boado, 2006:252)[37].

Une des autres attaques concernant ce modèle émotif s'appuie sur le caractère relativiste des interprétations sensorielles, puisque les expériences et l'interprétation du passé sont toujours subjectives et idéologiques. La recherche sur le passé est un discours construit depuis le présent et il s'agit d'essayer de définir *l'effet de l'architecture* et du paysage du passé. Aussi, ses détracteurs considèrent que ce sont des expériences du présent et que l'interprétation ne cesse d'être partielle et éloignée de l'expérimentation empirique. De plus, si ce courant est

[37] «*cómo transformar el mundo con la interpretación sin incurrir en la mera transformación o (incluso peor) reificación de los estados subjetivos individuales*» [traduction de l'auteur].

fortement considéré, il reste utilisé essentiellement en archéologie préhistorique[38], mais reste rarement utilisé en dehors de ce cadre spécifique[39].

Le deuxième courant, le courant *intuitif,* correspond à la ligne phénoménologique d'Edmund Husserl (figure 8). En suivant la définition de cet auteur, l'étude phénoménologique essaie d'établir la vraie essence des objets, des éléments matériels et des espaces pour comprendre comment ils sont représentés dans la conscience. Pour Edmmund Husserl, les sentiments sont mis au service de la construction de l'objet et ils ne sont pas utilisés pour comprendre et percevoir comme le lieu affecte les expériences personnelles avec l'objectif de comprendre *l'esprit du lieu*. Au moyen des sens, la réalité de l'objet est mise en doute dans le monde naturel et dans toutes les épistémologies qui l'ont construit préalablement. C'est cet acte de réduction qui permet d'arriver à l'essence ou au phénomène, c'est-à-dire la première manifestation des objets.

À partir des sens, on peut reconstruire l'idée primordiale de l'objet comme témoignage de la dimension sociale du passé. Les objets «*provoquent une impression … [L'objet] travaille notre regard, se remarque sur les autres*» (Lull, 2007 a: 171)[40]. L'objectif final est de faire abstraction de toutes les constructions qu'ont été mises en place car elles ont été établies historiquement.

[38] Ces recherches tentent de comprendre les pratiques sociales qui se sont établies entre les sujets et le paysage, ainsi que l'expérience qu'ont eu ces lieux dans le passé à partir de l'observation et interprétation actuelle. Nous pouvons, entre autres, nommer les travaux de Julian Thomas «*Rethinking the Neolithic» (1991)* et «*Understanding the Neolithic*» (1999b), de Stephen Daniels «*Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*» (1993), de Barbara Bender «*Stonehenge: Making Space*» (1998) et «The case for a living Giant. *The Cerne Giant: Antiquity On Trial*» (1999), de Felipe Criado Boado et Vázquez «*Monumentalising landscape: from present perception to the past meaning of Galician megalithism (north-west Iberian peninsula)»(*2000), de Christopher Tilley et Wayne Bennet «*An Archaeology of Supernatural Places: The Case of West Penwith*» (2001), de Vicki Cummings et Alasdair Whittle «*Places of Special Virtue: Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales*» (2004), de Joanna Brück «*Experiencing the past? The development of phenomenological archaeology in British prehistory*» (2001), de Parker-Pearson et *all*. «*Materialising Stonehenge: the Stonehenge Riverside Project and new discoveries*» (2006) et de Daniel Miller et Christopher Tilley «*Ideology, power and prehistory*» (1984 [rééd. 2009]).

[39] Les critiques les plus persistantes concernant l'archéologie phénoménologique dénoncent le caractère subjectif et idéologique de l'interprétation du paysage archéologique, comme le montrent les travaux d'Andrew Flemming «*Post-processual landscape archaeology: a critique*» (2006), de John Barrett et Illhong Ko «*A phenomenology of landscape: A crisis in British landscape archaeology*?» (2009) et de Sue Hamilton et *al* «*Phenomenology in practice: towards a methodology for a 'subjective'*» (2006).

[40] «*provocan una impresión… el trabaja nuestra mirada, destaca sobre los otros nítidamente*» [traduction de l'auteur].

L'analyse des objets avec ces interprétations entrainent dans de fausses prémisses, constructions politiques, et de l'intentionnalité qui est acquise comme vérité à l'intérieur du monde naturel. L'analyse phénoménologique de l'objet permet de le réduire à sa forme phénoménique pour le changer en signe et pour le nettoyer de toute interprétation. L'observation et l'expérimentation sont les éléments clés de ce processus d'interprétation.

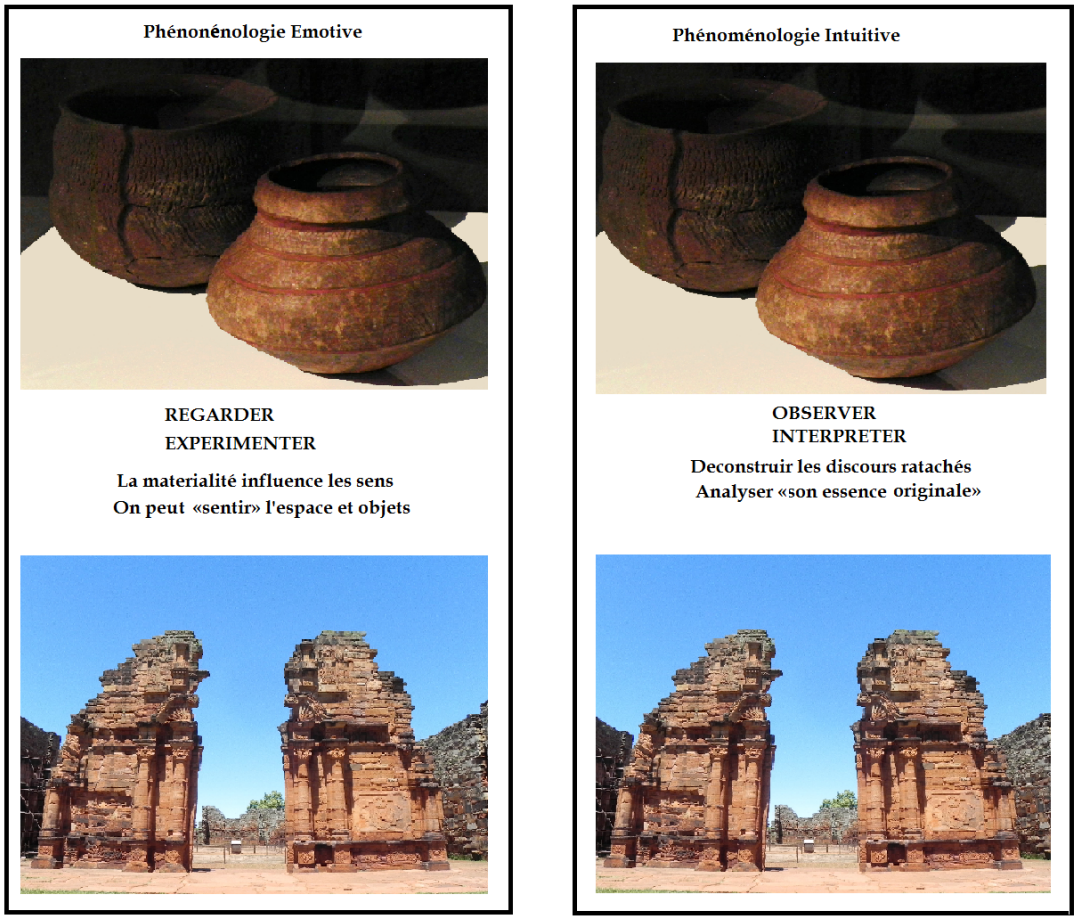


Figure 8. Branches de la phénoménologie (infographie: Marcelo Acosta)

En définitive, en prenant en compte les différentes branches de la phénoménologie, nous considérerons le courant intuitif dans le cadre de ce travail. Au moyen de l'emploi de la réduction phénoménologique proposée par Edmund Husserl, nous déconstruirons les multiples discours qui se trouvent attachés à la matérialité, l'organisation urbaine et les recherches sur les missions jésuites. Dans cette perspective, nous analyserons les objets et l'espace sans rien présupposer et sans prendre en considération les différents modèles dominants d'interprétation des missions jésuites.

Dans notre travail, nous poursuivrons un double objectif, considérant à la fois la critique et la déconstruction de modèles, ainsi que les concepts établis historiquement, car les discours relatifs à ces concepts ont imprégné les objets et la manipulation a stimulé l'apparition d'une nouvelle facette cachant celles qui lui sont antérieures (Lull, 2007 a). Pour y arriver, nous proposerons la construction d'une nouvelle connaissance à partir de ces mêmes objets, de la matérialité et de l'espace.

Ce travail prend en considération une dimension temporelle afin de comprendre la transformation des idées, leurs perceptions et la façon dont cela peut être interprété à partir de la culture matérielle. Notre objectif est de réaliser un travail interdisciplinaire, qui peut être divisé en trois volets indépendants, ces derniers gardant toutefois un lien entre eux.

Le premier volet correspond aux premiers chapitres de ce travail. Le premier et le second chapitre analysent les multiples recherches qui ont été réalisées sur les missions jésuites, avec les différentes perspectives et leurs particularités historiques et méthodologiques. Pour réaliser ce travail, nous allons considérer les recherches sur les missions jésuites comme un discours à déconstruire pour en établir les perceptions historiques et les intentionnalités. Dans le deuxième chapitre, les épistémologies déjà employées historiquement seront analysées, ainsi que leurs limitations, pour expliquer le caractère singulier des objets archéologiques ce qui mènera à la réalisation d'une analyse nous amenant à voir les objets sous un nouveau jour, après un acte de déconstruction et d'interprétation de la culture matérielle et des intentionnalités qui y correspondent historiquement.

La deuxième partie est relative à l'histoire de la Compagnie de Jésus en Europe, ce qui permettra de définir ses premières actions politiques et symboliques et de comprendre ses stratégies dans le Nouveau Monde. Le troisième chapitre proposera une brève synthèse chronologique de la Compagnie en ce qui a trait plus spécialement à l'Amérique du Sud espagnole. On y décrira les stratégies d'organisation politique et spatiale depuis son arrivée dans la ville de Lima et les formes d'organisation établies à Lima et dans les Andes pour comprendre l'urbanisation de la région de la rivière Paraná. Cette thématique est aussi reprise dans le quatrième chapitre, alors que nous réaliserons une étude de l'histoire de l'organisation politique de la Province jésuite du Paraguay (1610 – 1767). Cette synthèse définira l'occupation

de l'espace et les différents mouvements lors de la lutte contre les *bandeirantes*. Pour cela, nous réaliserons une analyse du conflit, les Jésuites ayant été d'actifs protagonistes dans une zone frontalière où des affrontements interethniques étaient insérés dans des luttes entre les nations conquérantes qui se sont développés dans le continent. Le cinquième chapitre analysera l'espace à l'étude depuis ses premières occupations humaines jusqu'à l'arrivée des Européens, déconstruira le concept de la culture dénommée communément tupi-guarani, et déterminera ses caractéristiques symboliques et technologiques, ses aires de dispersion en définissant une classification des différents groupes humains pour comprendre la diversité humaine et culturelle et les stratégies de contact interculturel.

Finalement, la troisième partie de ce travail analyse l'archéologie pour comprendre les transformations de la culture matérielle pour la période comprise entre 1609 et 1767. Dans le sixième chapitre, nous analyserons les missions de Nuestra Señora de Loreto (I) et San Ignacio Miní (I) qui sont les deux premiers établissements jésuites dans la région du Guairá. Pour comprendre les changements culturels chez les *Guaranis*, nous analyserons la relation entre l'espace et les perceptions, entre les objets et ses signifiés symboliques, ethniques et idéologiques. Le septième chapitre, au caractère spéculatif, essaiera de proposer une analyse des possibles installations provisoires après l'exode de la région du Guairá en 1631. Pour cela, nous utiliserons la documentation historique et l'interprétation de l'espace, en lien avec les chapitres antérieurs. Le huitième chapitre offrira une analyse des missions de Nuestra Señora de Loreto II et San Ignacio Miní II pour la période finale. Pour ce faire, nous analyserons la culture matérielle de la première période pour établir le degré de transformation de la culture matérielle ou l'apparition de nouveaux objets à l'intérieur de l'univers social et les causes possibles de cette apparition. Finalement, dans le neuvième chapitre, nous proposerons de faire un lien entre l'idéologie, la pratique des sciences et l'activité militaire des jésuites et la matérialité afin d'établir des liens entre l'organisation urbaine des missions et la logique militaire du XVII^{e} siècle.

Considérer le processus d'évangélisation pour toute la période nous permet d'avoir une vision plus ample de tous les aspects matériels, idéologiques et symboliques qui ont caractérisé un moment marqué par la violence interethnique dans un espace périphérique situé à l'intérieur

des conflits internationaux (figure 9). La culture matérielle des réductions jésuites peut nous renseigner sur les changements d'idées et les actions qui se sont développées entre 1610 et 1767, pour la gloire de Dieu mais par l'action et l'intention des hommes.

Figure 9. Principaux aires des missions jésuites et l'emplacement des missions du Paraguay.

CHAPITRE 2 : Méthodologie

2.1 Archéologie de l'espace et architecture des sites

Dans notre travail, nous analyserons les caractéristiques matérielles et symboliques, en conjonction avec les changements des comportements qui ont eu lieu à partir des modifications de l'organisation de l'espace urbain et la culture matérielle dans la Province Jésuitique du Paraguay (1610 – 1767). Pour ce faire, nous représenterons l'espace comme étant une construction sémiotique et un médiateur entre les pratiques sociales, les formes qu'elles acquièrent et la culture matérielle (Preucel, 2006), par lesquelles: «*chaque dimension du paysage illustre la manière dans laquelle les individus définissent, moulent et utilisent l'espace dans chaque temps concret*» (Sanchez Yusto, 2010: 141)[41].

D'autre part, nous particulariserons l'organisation urbaine dans les missions de Nuestra Señora de Loreto et San Ignacio Miní; nous concentrerons notre recherche dans sa première et sa troisième phase, car nous n'avons pas d'information sur les sites de la seconde période historique (1631 – 1685). Notre recherche tentera de comprendre la composition interne des missions en relation avec le paysage environnant, pour établir les changements et les transformations de perceptions, tant de l'organisation urbaine, des matériels, des formes de sociabilité ainsi que de l'environnement dans la période comprise entre 1610 et 1767.

Pour cela, nous considérons que l'archéologie du paysage est un outil important pour comprendre les transformations culturelles grâce à ce que «*il comprend l'étude de tous les processus sociaux et historiques dans sa dimension spatiale ou meilleure qu'il essaie de reconstruire et d'interpréter les paysages archéologiques à partir des objets qui les concrétisent*» (Criado Boado, 1999: 7)[42].

---

[41] «*cada dimensión del paisaje ilustra el modo en que los individuos definen, moldean y utilizan el espacio en cada tiempo concreto*» [traduction de l'auteur].

[42] «*comprende el estudio de todos los procesos sociales e históricos en su dimensión espacial, o mejor, que pretende reconstruir e interpretar los paisajes arqueológicos a partir de los objetos que los concretan*» [traduction de l'auteur].

Les activités humaines qui se développent dans un espace délimité doivent être étudiées conjointement et ne peuvent pas être considérées comme deux entités séparées puisqu'elles se renforcent de façon permanente (Hodder, 1994). Tous les groupes humains représentent et créent leur monde social et culturel dans un espace géographique donné. L'interaction entre l'espace géographique et le monde social conditionne les sens et la perception. Donc tel que le dit Boado, «*dans le processus de construction des espaces interviennent non seulement les dispositifs mécaniques (physiques) mais également les dispositifs conceptuels (qui définissent, expliquent et identifient), nécessaires pour arriver à humaniser un espace*» (Criado Boado et Mañana Borrazas, 2003:103)[43]. Donc, l'espace est un milieu idéologique, car sa transformation et son organisation ont été pensées pour arriver à une fin prédéterminée. L'espace est également un milieu social puisque la matérialisation des idées a pour objectif d'établir des relations sociales tandis que l'espace est un milieu physique et réel puisque c'est l'endroit où les humains réalisent leurs activités. Dans cette analyse, nous tiendrons compte des volets symbolique, social et physique afin de comprendre les changements dans la culture matérielle des missions jésuites entre 1610 et 1767.

En considérant que l'étude des missions jésuites comporte différents volets, nous pouvons affirmer que les missions jésuites sont des *constructions polysémiques*. Ces centres urbains ont agi comme dispositifs destinés à générer une nouvelle forme de sociabilité entre les Guaranis, à créer une attitude déterminée entre ses utilisateurs à partir de la ritualisation des pratiques sociales et à manifester une présence chrétienne espagnole dans un contexte de frontière. Pour y'arriver les Jésuites ont utilisé les objets comme outil d'évangélisation. En ce sens, nous considérons que la culture matérielle est l'expression d'une intentionnalité et d'un discours que matérialisent ces intentionnalités (Acosta, 2010 et 2014a). L'urbanisme des missions a été l'une des stratégies utilisées pour contrôler les paroles, les actions et les idées. Dans notre travail, on considère que les objets, comme toute production culturelle, ont la possibilité de renforcer les gestes, les pensées et actions. À ce titre, les objets ont une double vie; comme artéfacts pour transformer le monde naturel (produit matérielle de la société) et

[43] «*el grupo social que las realiza, es decir, que en el proceso de construcción de los espacios intervienen no sólo los dispositivos mecánicos (físicos) sino que incluyen también los dispositivos conceptuales (que definen, articulan y nombran), necesarios para poder llevar a cabo la humanización de un espacio*» [traduction de l'auteur].

comme un outil qui a une signification (discours matérielle) dans le monde culturel qui ne correspond pas toujours à la signification donnée par sa production originale.

2.2 Données archéologiques

Dans notre analyse, nous aborderons la relation qui s'est établie entre le paysage et les composants urbains dans les missions de San Ignacio Miní I et Nuestra Señora de Loreto I qui se trouvent actuellement dans l'État de Paraná (au Brésil) et les modifications qui ont été réalisées dans les emplacements postérieurs, San Ignacio Miní (II) et Nuestra Señora de Loreto (II) localisés dans la province de Misiones (l'Argentine). Notre intérêt est de démontrer les changements des modèles urbains dans la période historique délimitée entre 1610 et 1767, la relation avec le paysage archéologique et ses transformations à partir de la culture matérielle, c'est-à-dire, la permanence et la discontinuité urbaine et sociale que nous trouvons à propos de l'usage et la modification de la culture matérielle que présente la région du Guairá et la région du Paraná (tableau 1).

Nom de la mission	période	caractéristiques environnementales	Pays
Premier période			
Nuestra Señora de Loreto (I)	1610 - 1631	S. de la rivière Paranapanema	Brésil
San Ignacio Mini (I)	1610 - 1631	S. de la rivière Paranapanema	Brésil
Deuxième période (provisoire)			
Nuestra Señora de Loreto (EP I)	1631 - 1639?	Sud du ruisseau Tacuara	Argentine
Nuestra Señora de Loreto (EP II)	1639? - 1653	Sud de la rivière Yaberiby	Argentine
Nuestra Señora de Loreto (EP III)	1653 - 1685		
San Ignacio Mini (EP I)	1631- 1635	Nord du ruisseau Tacuara	Argentine
San Ignacio Mini (EP II)	1635- 1639	Nord de la rivière Yaberiby	Argentine
San Ignacio Mini (EP III)	1635- 1639		
San Ignacio Mini (EP IV)	1639- 1695		
Troisième période			
Nuestra Señora de Loreto (II)	1685 - 1767	Sud de la rivière Yaberiby	Argentine
San Ignacio Mini (II)	1696- 1767	Nord de la rivière Yaberiby	Argentine

Tableau 1. Inventaire des missions à l'étude.

Pour la réalisation de cette recherche, nous analyserons l'espace à partir de deux échelles.

Le premier centre l'analyse à l'intérieur des quatre missions (San Ignacio Miní I et Nuestra Señora de Loreto I comme ses correspondants San Ignacio Miní II et Nuestra Señora de Loreto II). Notre intérêt en ce moment est d'établir les caractéristiques particulières de chacune des constructions et la culture matérielle qui se trouvent sur le site, leurs particularités différentielles, leurs matériels associés et la relation de celles-ci avec différents espaces du complexe.

Étant donné que les deux missions (San Ignacio Miní et Nuestra Señora de Loreto) ont partagé les mêmes éléments géographiques dans les deux périodes étudiées, la deuxième échelle centre l'analyse à l'extérieur des missions et sa relation avec le paysage. De ce fait, nous présenterons les stratégies d'organisation et leur relation avec des éléments géographiques, le rôle du paysage dans le choix de l'emplacement et les possibles caractéristiques symboliques.

Si les missions jésuites ont été des centres politiques et architecturaux homogènes, tel que cela a été affirmé dans la littérature spécialisée, on peut penser que les objets matériels et l'organisation urbaine présents dans les différents endroits sont standardisés et qu'ils ont été utilisés de la même manière puisque, conformément à cette hypothèse, il existait un circuit de circulation de biens, d'idées et de matériaux. Cela nous amène à penser que la culture matérielle possède un style, des techniques et une composition similaires. Pour déterminer la véracité de cette hypothèse, il est nécessaire d'analyser le site archéologique visuellement et spatialement ainsi que tout objet matériel qui s'y trouve afin d'établir ses caractéristiques de productions et son organisation.

L'analyse de la culture matérielle qui a été utilisée dans la pratique quotidienne sera faite à partir de ses caractéristiques de production et de sa fonction primaire. Ceci nous permettra de savoir si le style, les techniques et la matière première étaient semblables, s'il y a eu des changements locaux ou si un modèle de partage avait bel et bien existé. De plus, la présence des artéfacts industrialisés nous informera de la présence de réseaux commerciaux et d'inter-échange des matériaux. Pour les fins de notre analyse, nous étudierons dans les quatre

4 sites; la céramique, les objets en métal, les objets de verre, les objets de culte religieux et les matériaux de construction. Un groupe d'objets semblables sera analysé mais en nombre limités provenant de chaque site ce qui nous permettra d'interpréter la culture matérielle des quatre sites.

La majeure partie de la culture matérielle à analyser se trouve dans les collections des musées de l'Argentine, comme les Musées sur les sites des missions de San Ignacio Miní II et de Nuestra Señora de Loreto II, le Musée Provincial *Miguel Nadasdy* à San Ignacio (Misiones, Argentine) et les musées Paranaense à Curitiba et le musée Provincial de Santo Inâcio à Santo Inâcio, Brésil. Nous avons également réalisé des observations *in situ* et analyses des matériaux superficielles dans les quatre sites archéologiques entre 2013 et 2014. Notre objectif, comme nous l'avons déjà mentionné, n'est pas d'interpréter toute la culture matérielle de la période visée, mais plutôt de comprendre les changements à partir d'un nombre précis d'objets. Cette recherche a comme objectif d'étudier les caractéristiques individuelles des artéfacts, d'établir des connexions avec ceux qui ont été produits dans la même période historique et d'établir les changements historiques à partir de l'observation de la culture matérielle. Il s'agira donc de chercher l'information qui se cache dans les objets et de les comparer avec d'autres artéfacts afin de récolter de l'information sur des changements stylistiques, de production ou de sélection des matériaux, et ce, pour chacune des périodes étudiées.

Si la base de la culture est la communication et dans la transposition d'une génération à une autre, il existe des changements qui se manifestent dans la culture. La culture est dynamique et produit des transformations dans la culture matérielle:

> «A *collective name of all the behavior patterns socially acquired and transmitted by means of symbols, hence a name for all the distinctive achievements of humans groups, including not only such items as language, tool-making, industry, art, science, law, government, morals and religion but also the material instruments or artifacts in which cultural achievements are embodied and by which intellectual cultural features are given practical effect, such as buildings, tools, machines, communication devices, art objects, etc.* » (Fairchild, 1967: 80).

Cette définition nous amène à comprendre que les objets et artéfacts, c'est à dire, la culture matérielle, change en conjonction avec les valeurs de la société qui les produisent. Les matériaux de fabrication, les espaces de production, les styles décoratifs et les symboles qui y sont rattachés doivent être analysés de façon particulière. Dans cette recherche, nous analyserons les caractéristiques énoncées sur deux périodes (1610 - 1631 et 1686 – 1767) puisque l'on considère que dans une période de 157 ans et les multiples déménagements, la perception sur la culture matérielle a connu plusieurs modifications, que l'on peut observer dans les objets.

Pour établir et quantifier ces transmutations dans la culture matérielle, nous particulariserons les possibles provenances de la matière première, les lieux de production dans les missions ou ailleurs, les caractéristiques de fabrication et le style de décoration et de formes dans les deux périodes étudiées. L'étude de la culture matérielle autre que la céramique, les artéfacts d'usage domestique, les objets somptuaires, constructifs, etc. Cela peut nous informer sur le degré de complexité sociale, sur la localisation des aires de production, les étapes de production et sur les formes d'organisation de la société dans les missions jésuites.

La deuxième échelle, rattachée au paysage archéologique, essaie d'identifier les fonctions de chaque construction à l'intérieur de l'ensemble archéologique et leurs relations avec les autres constructions qui sont présentes sur le site. À cette étape de la recherche, nous essayerons d'identifier des endroits connexes à la mission tout comme les possibles aires de production, d'entreposage des déchets, d'extraction de matière première, etc.

Pour interpréter les changements de perception et d'organisation entre 1610 et 1767, nous devons considérer l'information sur la culture matérielle à partir de trois niveaux de recherches:

1) L'organisation interne des missions: emplacements des bâtiments, espace consacré à des activités publiques et quotidiennes.
2) L'analyse de la variabilité architectonique: description des bâtiments qui se trouvent dans les missions et ses caractéristiques architectoniques, leur emplacement et son importance symbolique.

3) La culture matérielle: objets d'usage quotidien, cérémonial et symbolique qui se trouvent dans l'espace des missions comme à l'extérieur.

2.2.1 Collecte des données

La récolte de l'information précédente sera réalisée au moyen de la mise en pratique d'un modèle théorique qui intègre différentes disciplines. La recherche sera réalisée en trois étapes :

1) La description: à partir de l'analyse empirique de l'information que nous avons récoltée sur les quatre sites, avec l'utilisation de différentes techniques non intrusives (comme l'observation) en conjonction avec un cahier des fouilles qui ont été réalisées sur les sites archéologiques. Cette première phase se concentrera sur l'analyse formelle et géographique de l'endroit, telle que la disposition de la culture matérielle dans l'espace qui couvre la mission, la reconnaissance et la délimitation de l'espace de la mission :

   - À partir de l'observation des cartes réalisées avec ESRI et Google Maps.
   - La réalisation des cartes de données à partir de GPS.
   - La prospection et le relevé de l'aire d'occupation à partir de l'observation visuelle.
   - L'analyse de l'espace *in situ* (sans l'emploi de l'analogie et l'inférence archéologique avec d'autres endroits ou contextes historiques).
   - L'analyse de collections de différents matériels provenant de la mission, pour établir les tendances culturelles (stylistiques ou de production).

2) La déconstruction: nous prendrons la notion de Derrida (1998) qui consiste à démontrer comment n'importe quel concept a été construit à partir des processus historiques et des accumulations métaphoriques. Ceci permettre d'établir que la vérité est loin d'être évidente, puisque le concept de véracité est toujours historique et relatif. Derrida considère que différentes significations d'un texte peuvent être découvertes en déconstruisant la structure du langage à l'intérieur duquel il est rédigé. Contrairement à la philosophie occidentale qui présuppose un monde rationnel dans lequel tout a un sens, la déconstruction est une stratégie qui révise et dissout le canon de la rationalité dans une négation absolue du signifié. Face à un

texte, il sera impossible de déterminer la bonne lecture puisqu'il y a une infinité de lectures possibles et parce qu'aucune lecture n'atteindra jamais le bon sens. Utiliser cette méthodologie en archéologie nous permet d'affirmer que tous les concepts qui intègrent la connaissance ont été construits à partir de processus historiques. Les discours qui découlent des missions jésuites sont basés sur la connaissance positive normative sans l'application de l'autocritique. Pour arriver à déconstruire les modèles théoriques qui se reproduisent mécaniquement jusqu'à présent, nous emploierons le modèle phénoménologique de Husserl (2001). Cette méthodologie prétend mettre en doute la réalité à partir du jugement, pour une nouvelle interprétation des objets, mais aussi pour les discours des modèles théoriques et l'investigation archéologique :

- Faire l'analyse des matériels dans une double interprétation: la culture matérielle comme objets et comme discours.
- Démontrer le rôle de la culture matérielle dans chaque site archéologique, sans utiliser des analogies archéologiques avec d'autres espaces déjà étudiés ou modèles préétablis.
- Établir les relations qui se sont créées entre différentes constructions à l'intérieur de chaque centre urbain (des espaces religieux, des habitations, de production, etc..) et l'articulation qui s'est créée entre eux, avec aune logique particulière.
- Établir le niveau de correspondance entre l'endroit et le paysage (zone de production, d'usage, etc.).
- Établir des modèles de construction, organisationnels et d'usage de l'endroit (sans interférences interprétatives).

3) L'interprétation: reconstruire les données et systématiser l'information obtenue au préalable dans un corpus d'information cohérent. Pour ce travail, nous prendrons la notion de donnée employée par Bate (1998) comme «*des faits ou des aspects de la réalité objective, qui dans sa dimension phénoménique sont accessibles à l'expérience sensible*»[44]. En ce sens, nous emploierons autant les données observables à partir du monde matériel que celles qui peuvent être mesurables. L'objectif de l'interprétation est de chercher un signifié aux réponses projetées initialement au moyen de son interaction avec d'autres connaissances disponibles. Pour cela on doit confronter les résultats de l'analyse des données avec les hypothèses formulées et en rattachant cette information à la théorie et les procédures de la recherche, pour «i*dentifier les*

[44] «*hechos o aspectos de la realidad objetiva, que en su dimensión fenoménica son accesibles a la experiencia sensible*» [traduction de l'auteur].

attributs ou les combinaisons d'attributs des composants ou de contextes archéologiques qui pourraient permettre d'inférer les caractéristiques des activités humaines spécifiques qui le génèrent» (Bate, *ob cit*: 176)[45].

Pour réaliser cette recherche, nous emploierons l'information provenant de différentes disciplines, pour y arriver nous utiliserons un système de triangulation des données (Briones, 1992 [rééd. 2012]). Ce système nous permettra d'accéder à plus d'information disponible depuis différents angles afin de comparer, de contraster et de combiner toutes les méthodologies applicables pour l'étude du même phénomène. Cette stratégie méthodologique essaie d'enrichir les résultats des données qualitatives et quantitatives dans une seule interprétation (Ruíz Olabuénaga, 2012) :

- Les données proviendront de différentes ressources et seront contrastées à partir d'une approche holistique.
- Les données seront analysées depuis une méthodologie quantitative et qualitative.
- L'analyse et l'observation de la culture matérielle tiendront compte des aspects tant techniques que symboliques.

La logique de la triangulation s'appuie sur deux fonctions principales qui se rejoignent; d'un côté l'emploi de la méthodologie quantitative (qui pourvoit à la validité interne) et la méthodologie qualitative (d'une validité externe). Pour cela, l'application d'une perspective théorique distincte, qui prend comme référent les aspects symboliques. Ces deux méthodologies ajoutent différents types d'information pour le contraster, parmi lesquelles nous emploierons :

a) La temporalité: en reprenant les données de moments distincts historiques pour vérifier la constance des résultats obtenus;

[45] «*identificar los atributos o combinaciones de atributos de los componentes o contextos arqueológicos que podrían permitir inferir las características de las actividades humanas específicas que lo generan* » [traduction de l'auteur].

b) La spatialité: la mise en contraste des données provenant des deux endroits (NSL et SI) pour établir les coïncidences tout comme les singularités du registre matériel qui se trouvent sur les deux sites en relation avec NSL II et SI II.

c) La culture: l'emploi des données provenant de différents groupes sociaux (les constructeurs et leurs usagers des sites et des artéfacts) pour établir les caractéristiques techniques et fonctionnelles que les usagers donnent à chaque objet.

Les singularités observées (patrons de configuration urbaine, articulation interne, perception du paysage, etc..) seront analysées au moyen de la description et de la vérification visuelle et photographique. Tous les résultats devront être ordonnés dans le même système d'information. À partir de la somme de toute l'information obtenue, nous l'intègrerons dans un corpus cohérent afin de faire ressortir les caractéristiques particulières de chacun des endroits et leur relation avec l'environnement. Comme objectif, nous proposons d'établir les singularités constructives, spatiales et la construction sociale du paysage archéologique entre 1610 - 1767.

2.2.2 Analyse des données

Dans ce travail, nous analyserons la relation dichotomique et permanente de l'espace (dans sa forme géographique et biologique) et la culture matérielle (objets, espace social). Cela en isolant les composantes pour les interpréter de façon autonome et les replacer dans leur contexte à partir de l'intégration de différents points de vue théoriques. Ces modèles théoriques peuvent apporter une perspective spécifique à notre démarche.

Dans le cadre de cette recherche nous avons observé et analysé un total 988 objets, lesquels se sépartissent sur deux périodes chronologiques (voir l'annexe 1). Les objets qui correspondent à la période historique 1610 - 1631 sont au nombre de 618, alors que 370 objets proviennent de la période comprise entre 1685 et 1767. Ils peuvent être classifiés (tableau 2) selon leur type ou fonction.

Type d'objet	SI et L I	SI et L II	total
tuiles	337	71	408
céramique	212	90	302
dalles et briques	33	48	81
objet de fer	0	65	65
objet de culte	0	45	45
sites urbaines	0	27	27
lithiques	19	5	24
vitre	0	13	13
céramique européenne	5	6	11
pipes céramique	5	0	5
céramique jeux	4	0	4
céramique travail	3	0	3

Tableau 2. Quantité d'objets analysés pour cette recherche.

Lors d'une première analyse nous avons observé une prédominence des objets cuits (tuiles et céramiques) dont 99% sont des fragments (tableau 3 et graphique 1). Pendant que les objets de culte sont nettement plus abondants durant la période 1685 (fondation de Loreto II) et 1696 (fondation de San Ignacio II) jusqu'a 1767 lors de l'expulsion des jesuites. 95 % de ceux-ci consistent en des médailles religieuses et 5% sont des crucifix. Finalement 27 sites urbains ont été analysés datant de la plus récente période mentionnée ci-haut, car comme nous l'observons (figures 46, 47, 66 et 77) durant la première période des missions il n'y a eu de structure qui serait toujours identifiables à ce jour. Nous devons mentionner que dans ce classement nous n'avons pas ajouté d'information provenant d'autres recherches ou de sources secondaires telque des rapports de recherche, publications des revues scientiques ou de congrès.

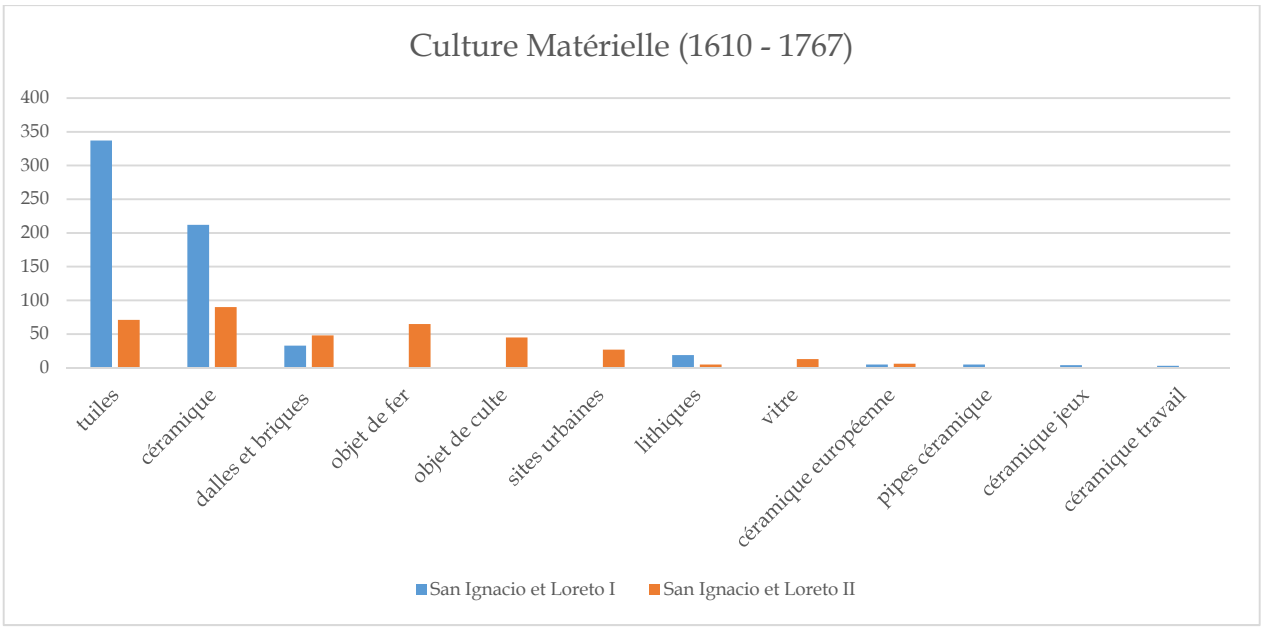
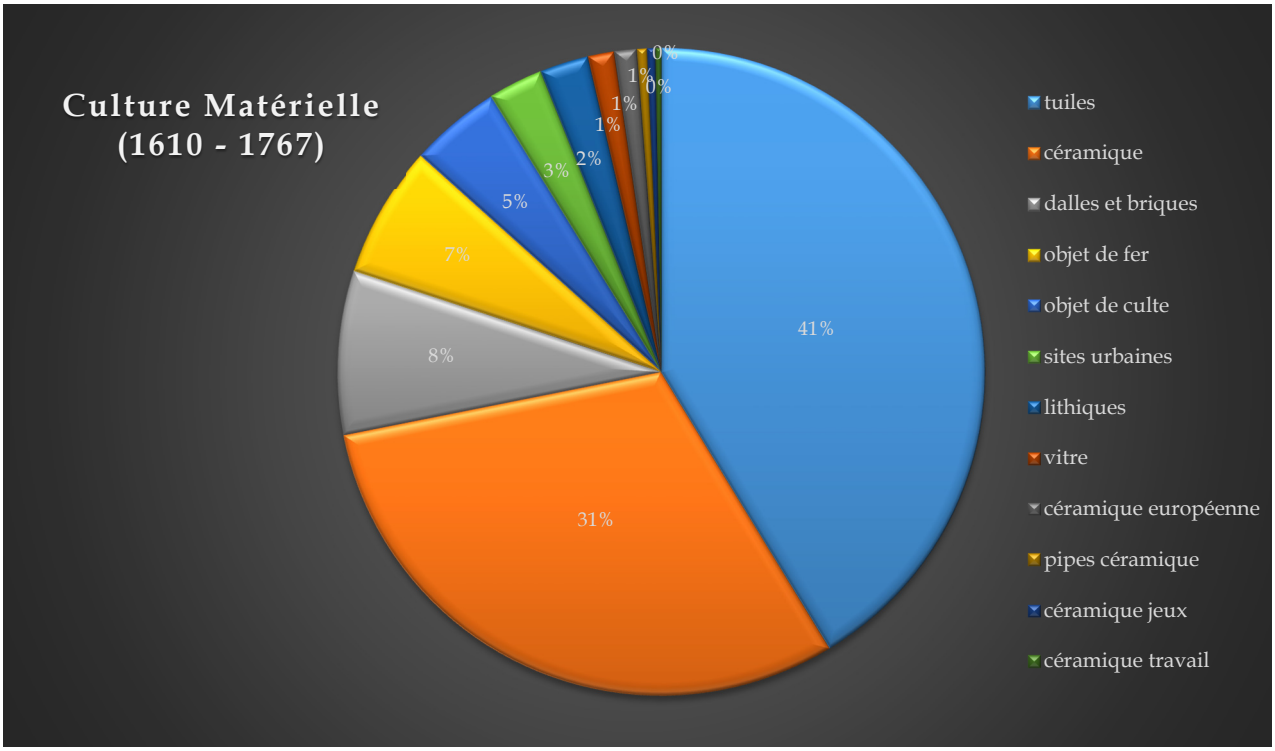


Tableau 3. Culture matérielle analysé 1610 – 1767



Graphique 1. Culture Matérielle (1610 - 1767)

a) L'archéologie du paysage

Bien qu'il existe différentes approches de l'archéologie de l'espace (Butzer, 2007; Hodder et Orser, 1990; Orejas, 1991 et 1996) et de l'archéologie du paysage (Anschuertz et *al*, 2001; Gosden et Head, 1994); de manière générale, ces approches essaient d'analyser les usages possibles de l'espace. En effet, les auteurs affirment que: «*les êtres humains du passé ne se limitaient pas à vivre, à se défaire des artefacts ou à construire des installations mais ils interagissaient aussi avec le paysage. Par conséquent l'archéologie du paysage se charge de l'évidence qui se trouve à l'extérieur des sites archéologiques*» (Renfrew et Bahn, 2008: 72)[46]. À travers l'interaction entre la culture et le paysage, la manipulation de l'espace a toujours existé; ceci est le produit de l'idéologie. Par conséquent, nous devons penser à l'appropriation du paysage à partir des aspects symboliques, qui en conclusion, ont organisé la forme d'appropriation et de matérialisation de la réalité sociale (Tilley, 1994).

Pour notre analyse, nous prendrons comme référant les recherches qui établissent une relation dialectique entre l'espace et la société. Nous pouvons établir que le paysage est une construction culturelle dans laquelle intervient la nature ainsi que la perception des utilisateurs qui l'habitent. Archéologiquement le paysage a été manipulé, transformé et réinterprété par des sociétés du passé donc nous observons les conséquences de ces modifications (Gosden et Head, 1994; Oosterbeek, 2009; Villafañez, 2011).

La particularité qu'acquiert l'archéologie du paysage prend en compte l'espace à partir de ses aspects tant matériels que symboliques. Cela découle de l'espace qui a été conçu à partir de la perception de l'environnement et sa transformation qui fut associée à différentes intentions tant économiques (Scarborough, 2003) que symboliques, par lesquelles

> «*Il implique la nécessité de ce que l'analyse archéologique doit s'appliquer dans les domaines distincts dans lesquels un phénomène culturel se distingue, dans ses différentes dimensions: économique (la subsistance, l'exploitation des recours), sociale (un emplacement, la monumentalité, une territorialité) et symbolique, les*

[46] «*los seres humanos el pasado no se limitaban a vivir, deshacerse de artefactos o construir asentamientos sino que también interactuaban con el paisaje. Por lo tanto la arqueología del paisaje se encarga de la evidencia que se encuentra fuera de los yacimientos* » [traduction de l'auteur]

dimensions qui se reflètent dans chacun des produits matériels d'une formation sociale (un habitat, une architecture, une céramique...). Chacun de ces domaines est déterminé par des codes spatiaux compatibles et semblables entre eux, en présentant des relations de compatibilité et en configurant une régularité spatiale» (Criado Boado et Mañana Borrazas, *ob. cit*: 104)[47].

Par conséquent, le paysage possède une double signification pour les sociétés qui l'ont utilisé. Dans son aspect réel, son usage est associé à la survie et à l'obtention de ressources, c'est-à-dire, ses aspects géographiques (la géomorphologie et la biologie). Dans son aspect symbolique, le paysage a une connotation et un signifié, comme l'indique Pickenhayn, (2007:9): «*le paysage est davantage à l'intérieur de chaque homme qui se l'approprie que dans les objets matériel dont ses sens en perçoivent les images … au paysage on l'apporte, on le vit et revit, chaque fois qu'une personne le fait participer dans ses propres drames*»[48].

La présence des sites cérémoniaux a pour objectif de lier les personnes avec leur environnement, c'est-à-dire, les utilisateurs en font eux-mêmes partie, l'intègrent dans leur réalité et le manifestent par le biais de la construction des espaces de commémoration et de souvenirs. Toutes les manifestations symboliques qui ont été développées et matérialisés par les sociétés à différents moments sont dynamiques et historiques (Knapp et Ashmore, 1999). Cette habileté à développer des stratégies symboliques dans les sociétés humaines nécessite l'acquisition au préalable de notions géographiques et spatiales afin de matérialiser les différences à l'intérieur de leur société. The «*geographical categorisation to influence the process of social differentiation and distinction, has its prolongation in the active transformation of the material world*» (Debarbieux, 2004: 402).

[47] *« implica la necesidad de que el análisis arqueológico se deba aplicar en los distintos ámbitos en los que un fenómeno cultural se significa, en sus diferentes dimensiones: económica (subsistencia, explotación de los recursos), social (emplazamiento, monumentalidad, territorialidad) y simbólica, dimensiones que se reflejan en cada uno de los productos materiales de una formación social (hábitat, arquitectura, cerámica ...). Cada uno de estos ámbitos está determinado por códigos espaciales compatibles y semejantes sí, presentando relaciones de compatibilidad y configurando una regularidad espacial »* [traduction de l'auteur]

[48] «*el paisaje está más dentro de cada hombre que lo hace propio que en los objetos materiales que le aportan imágenes a los sentidos…Al paisaje "se lo lleva puesto", se lo vive y re- vive cada vez que una persona lo hace partícipe de sus propios dramas*» [traduction de l'auteur]

Dans la catégorisation sociale qu'acquiert le paysage, il faut aussi tenir compte d'autres indicateurs qui se retrouvent dans le registre archéologique du paysage. Parmi ceux-ci, les expériences sensorielles comme la vue, les sons et les odeurs construisent une atmosphère particulière (Ingold, 1993) comme l'affirme Rubertone (1998) «*landscape is not simply a static backdrop against which human actors conduct their everyday lives*».

Le paysage nous parle à partir de ses formes, des distances et des volumes. Il s'exprime aussi par les couleurs, les odeurs et les bruits qui sont conceptualisés et interprétés de différentes manières conformément au groupe social auquel on appartient, au statut social à l'intérieur de ce groupe ou à notre relation avec d'autres groupes. En l'occurrence, le paysage est un symbole qui est décodé et exprimé à partir des groupes de pouvoir. La manipulation de l'espace est directement liée aux stratégies de communication et au contrôle univoquement politique. Par conséquent, nous affirmons que le paysage, dans son aspect matériel, économique et symbolique est une construction humaine à un moment historique donné; la production culturelle change à chaque regard, parce que la géographie émet les symboles présents dans les sociétés qui décodent ses relations internes.

En tenant compte des différentes perceptions sur le paysage, incluant celles que l'on retrouve dans une même société, on peut affirmer que le paysage «*c'est une architecture dialoguant, c'est une réalité relationnelle entre ce qui est archéologiquement et ce qui n'est pas, entre ce nous cherchons que comme archéologues*» (Troncoso, 2008:38)[49].

b) L'archéologie du site

La transformation de l'espace est une production humaine et sociale, dans laquelle l'espace physique s'altère au moyen de l'imposition d'une réalité matérialisée à partir de différentes entités visibles. Pour établir les caractéristiques particulières de la société qui les a construites, il faut prendre en considération les caractéristiques techniques, de production, les

[49] «*es una es una arquitectura dialogante, es una realidad relacional entre lo que arqueológicamente es y lo que no es, entre lo que como arqueólogos buscamos*» [traduction de l'auteur]

matériaux ainsi que les formes d'organisation sociale. D'autre part, dans la recherche nous devons établir quelles sont les perceptions que les habitants ont de leur espace et les recours symboliques qui ont été mis en pratique pour parvenir à modifier le paysage. Toutes ces manifestations matérielles ont été employées pour créer une atmosphère de sociabilité afin de développer et renforcer toutes les relations sociales qui se sont consolidées, qui ce soit des relations familiales ou des relations entre les occupants.

L'analyse de l'organisation matérielle présente dans le registre archéologique nous permet de reconstruire le sens original des relations sociales qui sont établies sur le site. D'autre part, elle nous permet de comprendre comment se sont matérialisées les différences à partir de l'étude de la mobilité sur le site archéologique. L'étude de l'organisation spatiale nous permet de nous rapprocher de la logique spatiale d'une communauté et des formes à travers lesquelles elle a perçu l'espace et sa logique interne (Hillier, 1989 et 1996 [rééd. 2007]; Hillier et Hanson, 1984 [rééd.1989]). Dans notre travail, nous considérons l'espace urbain comme un produit social destiné à communiquer et à manifester des messages à partir de l'organisation du site. Les messages sont décodés et reproduits par la société qui les construit dans une période historique particulière. La transformation de l'espace n'est pas neutre puisque dans celle-ci se sont manifestés différents dispositifs symboliques et idéologiques qui se sont matérialisés à partir de l'organisation urbaine (Acosta 2014 a et b; Foucault, 2001; Zarankin, 2002). En ce sens, l'espace impose un schéma d'organisation à partir de la matérialisation des pratiques différenciées et constitue le générateur d'une conduite.

Pour comprendre le changement dans les tendances générales d'organisation urbaine, nous allons considérer les types et les systèmes d'installations que l'on retrouve dans les deux périodes historiques étudiées. Pour cette raison, nous mettrons l'accent sur la composition urbaine et ses caractéristiques particulières, les aires de circulation et d'accès aux espaces publics et privés.

Pour cela, une analyse des sites archéologiques de San Ignacio Miní (I et II) et de Nuestra Señora de Loreto (I et II) sera réalisée à partir de l'Analyse de *Sintex* proposée par Hillier et Hanson (1984 [rééd.1989]). C'est un point de vue qui intègre des composants géographiques et

des techniques mathématiques pour comprendre la distribution urbaine et les déplacements à l'intérieur d'une structure, complexe ou endroit. Comme l'affirme le laboratoire de Space Syntex, The Bartlett of University College London

> «*studies the effects of spatial design on aspects of social, organisational and economic performance of buildings and urban areas…Built on mathematical algorithms and geospatial computer technology, space syntax provides for analysis of spatial configurations of all kinds and at all scales*»[50]

Les cartes axiales sont construites à partir des espaces de circulation qui se trouvent dans un endroit. Ces diagrammes seront utiles pour interpréter différentes voies de mouvement, les flux de trafic et d'obstruction qui croisent et interconnectent tous les espaces à l'intérieur d'un système urbain (Hillier et *al,* 1987). L'importance de ce modèle est due à sa capacité à mesurer les degrés de difficultés pour accéder à un espace quelconque sur un site d'habitation. S'il y a une plus grande quantité d'obstructions pour accéder à une pièce, cela indique une augmentation de la ségrégation spatiale. En résumé, un espace difficile d'accès nous indique davantage de contrôle de la part des sujets qui peuvent y accéder.

L'architecture n'est pas arbitraire, la distribution des pièces dans une maison, l'organisation architecturale dans une ville et l'urbanisation sont des stratégies qui ont comme objectif de mettre de l'ordre dans l'espace, et : «*la distribution sera conçue pour séparer les individus et éviter une proximité dangereuse*» (Segaud; 2010 :144). Dans notre analyse, l'architecture est un scénario actif, une production matérielle historique, et non seulement un objet, mais aussi une ou plusieurs perceptions de ses usagers qui lui donnent un sens.

L'utilité du modèle de Sintex réside dans son analyse de l'accessibilité à tous les endroits du site. Par ailleurs, on va utiliser ce modèle pour analyser toutes les voies d'accès et l'organisation à des deux missions. Ceci nous permettra de comprendre les stratégies d'intégration et de ségrégation à partir de la manifestation architectonique (Hillier, 1987; 1993 et 2003). De plus, nous utiliserions ce modèle pour établir les stratégies d'organisation sociale

[50] http://www.bartlett.ucl.ac.uk/space-syntax/research

dans la deuxième période (NSL II et SIM II), car l'absence d'information et de diagrammes des premières missions, spécialement de la mission de Nuestra Señora de Loreto (NSL I), rend impossible l'interprétation sur l'utilisation de l'espace.

Dans notre analyse, nous essayerons de réaliser une étude multi spatiale puisque nous analyserons l'espace et ses perceptions à partir d'une échelle synchronique et diachronique (figure 10). Dans le premier cas, nous établirons l'organisation de l'espace et la disposition et l'organisation de la culture matérielle présente dans la même période dans les deux missions, et ce, dans le premier moment d'occupation (1610 - 1631), comme dans la deuxième période historique (1685 et 1696 - 1767).

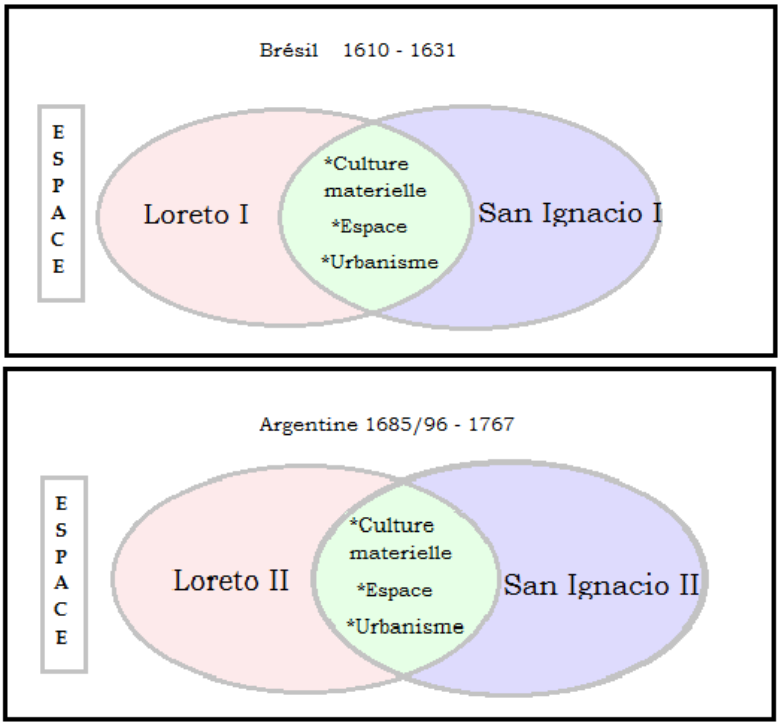


Figure 10. Analyse des donnés des missions

Dans le deuxième cas, nous analyserons les changements et les permanences en relation avec l'espace, l'organisation urbaine et la culture matérielle dans les deux missions dans tout le processus historique (1610 - 1767) à travers l'occupation et la délignification des endroits archéologiques observables dans une séquence archéologique régionale de longue durée.

Les données provenant des sites des missions pour établir les formes d'organisation seront obtenues grâce à la prospection visuelle et la prise de nouvelle information géographique des structures afin de réaliser une carte archéologique des sites. Cette réalisation sera interprétée pour mettre en lumière les similitudes spatiales ainsi que les différences que les centres urbains présentaient entre 1610 et 1767.

2.2.3 L'analyse de la culture matérielle

L'archéologie étudie la culture matérielle, c'est à dire, les objets dans sa dimension sociale; il s'agit de la réalité qui se manifeste à partir des objets et qui se reflète dans notre interprétation. Les objets ont une double dimension: à l'intérieur, nous voyons de la matière et à l'extérieur, nous voyons des relations sociales, qui prennent les objets et leur donnent une toute nouvelle signification (Lull, 2007a). Dans ce travail, nous analyserons les caractéristiques de manufacture et d'usage des artéfacts archéologiques à partir de l'analyse de leurs qualités fonctionnelles. En relation à ces analyses on va considérer ses aspects fonctionnels d'utilisation comme aussi symboliques.

La culture matérielle constitue une stratégie sociale pour modifier et transformer l'environnement, c'est-à-dire, faciliter la vie quotidienne et permettre à un groupe social déterminé de s'approprier de l'espace. Par ailleurs, considérant que les artéfacts proviennent tous de manufactures présentes dans le registre archéologique (Mannotti et Giannichedda, 2007), nous devons faire la distinction entre les objets archéologiques et les artéfacts archéologiques.

Pour la réalisation de ce travail, nous avons besoin de définir ce que sont la culture matérielle, les artefacts et les objets en archéologie; car nous analyserons les aspects symboliques associés aux objets, aspects qui ne sont généralement pas pris en compte dans l'analyse habituelle de la culture matérielle.

La culture matérielle désigne la transformation de la matière première en objets. En archéologie, elle désigne tous les restes culturels que nous observons et que nous interprétons aujourd'hui (Renfrew et Bahn, 2008; Gamble, 2011). Malgré son utilisation, il n'existe pas une définition claire et unanime à l'intérieur des sciences sociales. La critique la plus importante formulée par Jean-Marie Pesez indique que

> «*Comme si les termes par lesquels on la désigne suffisaient à la définir sans autre explication…Il s'agit simplement de mettre au point un outil intellectuel; c'est une démarche constante de l'esprit que de délimiter des champs séparés pour mieux appréhender le réel. La notion de culture matérielle n'a pas de valeur en soi : elle n'en a que si elle se révèle utile*» (Pesez, 2006: 194).

La définition de la culture matérielle s'est transformée historiquement (Buschenschutz, 1987; Gras, 2000); elle est passée de l'unique prise en compte des artefacts à celle de l'ensemble des objets techniques qui représentent une culture; finalement, elle en est venue à définir toutes les manifestations de la vie quotidienne d'un groupe. Elle inclut ainsi tous les éléments culturels qui nous permettent de connaître comment était la vie dans le passée (Sarmiento Ramírez, 2007). Malgré cette définition générale, prédomine l'interprétation des aspects matériels, pour ceci se sont établis des typologies que divisent la culture matérielle en artefacts et en ecofactos, le tout étant dissocié de leurs dimensions symboliques.

Les artefacts, terminologie utilisée pour la première fois par l'anthropologue Leroi-Gourham en 1920, sont définis comme tout matériel ou objet créé par des personnes dans une époque et un lieu déterminés. Pesez (2006) affirme que les artefacts ont été employés pour satisfaire une nécessité particulière ou pour faciliter la vie quotidienne d'une personne ou d'un groupe (Buschenschutz, 1987; Gamble, 2011; Renfrew et Bahn, 2008). Dans cette définition actuellement comprennent aussi les structures, et pour ceci se sont précisés deux types d'artefacts: les artefacts meubles (transportables) et les artefacts immeubles, non transportables (Renfrew et Bahn, 2008). Cependant, d'autres auteurs (Caple dans Asa Berger, 2009) indiquent que les artefacts sont des outils simples qui permettent de modifier la réalité sociale. Le reste des objets, qui n'entrent pas dans cette catégorie, doivent être considérés comme la culture matérielle. Comme l'affirme François Djindjian (2011) la liste est longue, certain des artéfacts sont éliminés, oubliés ou remplacés.

De leur côté, les objets sont définis comme toute chose matérielle d'origine humaine. Ils sont les intermédiaires ou les médiateurs (Baudrillard, 2002) entre les idées, les actions et les sujets (Hodder, 1986 et 1994). Cependant en archéologie, l'objet est utilisé pour désigner la caractéristique ou la fonction des artefacts: objet lithique, objet de chasse, etc. Toutefois, la dimension sociale des objets est beaucoup plus large, puisque comme l'affirme Lull (2007 b) les objets sont des moyens par lesquels les êtres humains ont construit leurs identités dans le passé.

Dans sa critique, Pesez (2006) montre qu'artefacts et objets se différencient en ce que les premiers relèvent de l'univers scientifique auquel échappent les objets. Les artefacts ne sont donc pas nombreux et ils présentent une certaine qualité pour les chercheurs. Les objets sont ces « choses » qui se trouvent en dehors de ce groupe scientifiquement construit, car ils sont associés au discours scientifique et classés à partir de son aspect matérielle, et non de son côté symbolique.

Toutefois, l'archéologie utilise indistinctement artefacts et objets; mais, en suivant l'analyse de Pesez, il ressort qu'il y a des artefacts qui ne sont pas des objets et des objets qui ne sont pas des artefacts. Et finalement, quelques artefacts perdent leur aspect purement matériel pour devenir des objets symboliques. Pour le démontrer, nous avons créé trois catégories fonctionnelles:

Première catégorie: artefacts - objets avec le même niveau d'intentionnalité : dans ce groupe, nous pouvons inclure plusieurs types de céramiques, des outils comme le marteau, etc. Ces artefacts simples sont associés à une activité humaine.

Deuxième catégorie - artefacts - objets avec différents niveau d'intentionnalité: Dans ce groupe nous pouvons inclure différents objets comme un anneau, une toile, une statue, etc. La fonction primaire n'est pas associée à une activité manuelle ou physique, cependant ces objets possèdent un langage symbolique qui prédomine sur l'aspect matériel.

Troisième catégorie - artefacts qui se dématérialisent: quelques objets ont été pensés et fabriqués comme des outils, mais ils peuvent perdre leur qualité d'artefact et se transformer en objets qui

possèdent une fonction symbolique. Les qualités de l'artefact sont présentes, mais son affectation première disparaît au profit de sa fonction symbolique. Cette transformation peut aboutir à l'élimination complète de l'affection première pour atteindre une haute fonction symbolique (figure 11).

Figure 11.Des artefacts qui peuvent être reconstruits en objets et symboles

La différence entre les trois cas tient à la dimension symbolique qu'acquièrent la plupart des objets; dans le premier cas, cette dimension est absente, tandis que dans le troisième, elle prédomine. Elle disparaît toutefois lorsqu'on procède à l'analyse scientifique des objets en tant qu'artefacts, parce que le discours scientifique dominant occulte la dimension symbolique.

Les objets archéologiques sont tous des éléments qui sont présents sur le site et ils peuvent avoir n'importe quelle fonction spécifique, mais qui fait abstraction de sa vraie fonction lors de l'activité humaine. Parmi ces objets, nous pouvons dénombrer des carreaux, des briques, etc. Tous les changements technologiques, de composants ou de fonctions (pour réutilisation) reflètent les changements culturels dans le temps.

Les artéfacts sont des objets manufacturés qui sont utilisés pour un usage fonctionnel. Leur utilisation prend fin avec leur abandon, que l'on doit à un changement technologique (sa rupture ou sa destruction), qui peut être graduelle ou immédiate. Dans ce cas, l'artéfact peut être modifié et peut être réutilisé à partir d'une conversion technologique, de sa transformation

en autre artéfact jusqu'à son abandon, bien que jusqu'à présent, peu de recherches analysent l'innovation technologique comme un facteur d'écart ni la transformation de la culture matérielle (Gosden et Marshall, 1999; Van der Leeuw, 1990). De plus, les relations sociales sont dynamiques et elles utilisent un univers déterminé d'objets et d'artéfacts pour manipuler leur réalité. Même si ces objets ont une signification, celle-ci peut changer par déplacement. C'est à dire, lorsque le signifié d'un objet change et prend une autre signification en excluant sa signification antérieure, ou par mutation, l'objet perd totalement sa signification originale pour en prendre une nouvelle, cela peut s'expliquer à partir du changement social (Lull, 1988 et 2007a).

L'importance qu'acquièrent les objets et les artéfacts dans le contexte archéologique provient de leur capacité à nous informer des modes de vie du passé puisque tous les objets possèdent leur signification dans le passé (Hodder, 1982; 1986; 1994 et 2012). Malgré leur capacité à nous informer sur le passé, les objets sont polysémiques et nous donnent de l'information relative à leur rôle dans la vie de leurs usagers ainsi qu'à leur contexte social. Les objets et leur contexte sont reliés dialectiquement «*les objets constituent le visible du système, ils rendent connaissables, l'indescriptible de l'environnement naturel et social*» (Lull, 2007a: 168)[51]. Comme l'affirme Hubercombe, leur existence permet d'établir l'organisation de la société; les «*artefacts as a body of archaeological data are biased by what enters the archaeological record from a living society and what survives to be recognized and recorded*» (Hurcombe, 2007: 536).

Dans les différentes recherches portant sur l'analyse des objets archéologiques interviennent différents points de vue, mais l'objectif est de décrire leur rôle dans la culture matérielle à partir de leur fonction technique, fonctionnelle et stylistique. Afin d'intégrer la plus grande quantité d'information possible depuis des données, nous pouvons considérer plusieurs types d'analyses distinctes qui tiennent compte de:

Une analyse formelle: elle consiste à étudier la culture matérielle à partir de sa forme et de ses dimensions. Au moyen de celle-ci, nous pouvons accéder à l'information portant sur ses

[51] «*los objetos constituyen lo visible del sistema, hacen cognoscible lo indescriptible del entorno natural y social*» [traduction de l'auteur]

caractéristiques réelles dans l'espace à partir de la description formelle de son apparence; *la capacité d'être des objets.*

Une analyse technique: il s'agit de l'étude de la culture matérielle depuis ses composants matériels et ses caractéristiques de fabrication, et ce, au moyen de l'analyse des matériels et des pièces qui la composent ainsi que des caractéristiques employées pour l'union de l'ensemble dans le processus de fabrication. Pour cela, il faut découvrir l'histoire de l'objet jusqu'à aujourd'hui et savoir comment il a évolué dans le temps. Par ailleurs, il est nécessaire d'indiquer ses répercussions de fabrication, d'usage, de réutilisation et de rebut, *c'est-à-dire, sa capacité d'exister dans le monde réel.*

Une analyse fonctionnelle: ce type d'étude de l'objet est réalisé à partir de son utilité, de ses formes d'utilisation et d'emploi. Au moyen de l'analyse des caractéristiques d'usage, il est possible de reconnaître l'utilité et les principes physiques qui interviennent pour son usage, sa fonction sociale et économique, *c'est-à-dire, sa capacité de communiquer.*

2.3 Les attributs symboliques de l'objet

Jusqu'à maintenant, les recherches qui permettent d'analyser des objets se concentrent essentiellement sur la capacité technique et culturelle de ces derniers. En d'autres termes, les objets nous renseignent sur les différentes cultures grâce à la mise en place de typologies et de séquences (Hurcombe, 2007; Jones, 2004; Knappett, 2007; Muñoz Ibañez et San Nicolás Pedraz, 2010). La création des typologies archéologiques suscite de nouveaux discours et donnent aux objets une toute nouvelle identité et une tout autre dimension, substituant ainsi les discours originaux inhérents à leurs rôles dans la société même qui les a construits, manipulés et qui leur a donné un sens.

Dans cette optique, les objets deviennent des objets *distingués* (Lull, 1988 et 2007a) puisqu'ils se mettent à manifester une capacité interne propre à eux (leur raison d'être) comme médiateurs dans le monde ou des *allégories symboliques,* car ils traduisent les représentations conventionnelles que nous avons de ces objets (Schwarz, 2008).

Par ailleurs, ils nous éclairent sur sa caractéristique de production et seul un petit nombre d'entre eux se distinguent par un usage unique «*ce ne sont pas des choses dont nous usurpons des objets, mais les objets qui nous usurpent comme choses*» (Lull, 2007a :231)[52].

Nous comprenons que les objets sont polysémiques et peuvent avoir plusieurs discours contigus avec différentes significations. Ces messages ne sont pas nécessairement contradictoires, au contraire, ils peuvent même s'avérer complémentaires. Dans cette analyse de la culture matérielle, nous nous appuierons sur la théorie du signe de Peirce, puisque pour cet auteur, les objets font partie intégrante du processus indispensable visant à comprendre toute la communication humaine (Asa Berger, 2009; Peirce, 2001; Schwartz, 2008). Les objects communiquent et font réagir par des mots et des actions, «*semiotic approach to material culture involves searching for the way these objects function as signs and generate meaning to others*» (Asa Berger, 2009: 45). Pour mettre en lumière la dimension totale de la communication, le processus sémiotique guidera notre interprétation. Dans cette relation triadique[53], il y a une relation permanente entre le signe, l'objet et le signifiant:

1. Le *signe* (ou représentant) est une entité physique et un objet d'expérience direct et est créé dans l'esprit de la personne. Tout phénomène, peut être considéré comme signe dès qu'il entre dans un processus sémiotique.

2. L'*objet* est ce qui représente le signe, c'est sa matérialisation. Le signe ne peut que représenter l'objet, il ne peut pas le faire connaître il est déjà connu de l'interprète, par expérience. Le signe peut exprimer quelque chose à propos de l'objet par d'autres signes.

3. Le *signifiant* (*representamen*) produit la relation entre le signe et l'objet et permet ainsi au signe de faire sens. Cette structure mentale, assure à l'interprétant de produire du sens à un objet et l'attribuer une signification immédiate.

L'objet pour Peirce est le médiateur entre le signe et le signifiant, ce qui lui confère d'emblée un rôle communicatif prépondérant. L'objet possède une double condition; la dénotation lorsqu'ils traitent avec des objets, implique des descriptions détaillées et des mesures pendant que la connotation implique les significations culturelles et les mythes qui y sont connectés (Asa Berger, 2009). Nous observons dans le registre matériel cette particularité de

[52] «*no son cosas de las que usurpamos objetos, sino objetos que nos usurpan como cosas*» [traduction de l'auteur]
[53] L'application d'une relation triadique en face du dualisme cartésien ou structuraliste postsaussurien promeut une interprétation non réductionniste de l'activité humaine.

l'objet d'être le médiateur entre le sujet et le milieu culturel et naturel auquel un individu s'identifie (Hodder, 2012; Miller, 1998; Renfrew, 2001).

En tenant compte du caractère discursif qu'acquièrent les objets, ceux-ci se situent à l'intérieur d'un système polysémique, parce qu'ils sont à la fois les produits communicants, les récepteurs et les porteurs de tous les messages d'intensité et d'idéologies qui s'établissent à l'intérieur d'un groupe. Cela nous amène à reconnaître la difficulté à découvrir leur véritable signifié parce que nous disposons seulement des objets, mais pas de leur contexte. Les vestiges ne nous indiquent pas la raison pour laquelle ils ont été fabriqués ni les messages qui se trouvent à l'intérieur de ceux-ci. C'est donc pour cette raison que nous devons comprendre les dynamiques sociales qui ont été établies.

Dans les collections archéologiques, se produit la mise en scène d'une série d'objets afin de montrer, d'établir et d'informer à propos d'une culture du passé. Les objets sont les éléments qui accompagnent des sensations, des expériences et des connaissances; ils sont les représentants matériels du passé. Cependant, dans ce discours, nous nous imprégnons aussi des idéologies et d'une intentionnalité du présent. Étant donné que les objets ont la capacité de condenser l'information, leur manipulation nous renseignent à propos de :

- La société qui les réalise: à partir de la présence de techniques et de styles dans un objet, il est établi qu'il est représentatif d'une culture historique. Ainsi, un objet permet de représenter et de condenser tout un groupe social.

- La production: la présence d'un objet terminé remplace la chaîne de production. De l'obtention de ressources à la réalisation des outils les producteurs contrôlent différents processus productifs et ils prennent des décisions pour la transformation de l'objet; telles que l'obtention de matière première, l'organisation de la production et les formes d'accès à l'objet.

- L'utilisation: la présence ou l'absence de différents matériels, tels que les caractéristiques technologiques, lui assigne un statut social à l'intérieur d'une culture.

D'autre part, les objets acquièrent de nouvelles significations sociales avec le temps comme "légitimateurs" d'un passé.

Les objets qui sont exposés dans les collections muséologiques sont chargés de discours nationalistes, ethniques, de classe, de genre, etc.; à travers lesquels ces artéfacts représentent l'origine d'un pays ou d'un secteur de la société. Symboliquement réunis dans un espace construit par le pouvoir, ils se mettent à conformer son identité ou pour renforcer ses prétentions d'homogénéiser la société locale. Le pouvoir symbolique que les objets acquièrent (comme produits et significatifs des sociétés historiques) est absorbé par les nouveaux discours. Sa fonction significative évolue à partir d'un autre positionnement; le rôle qui est établi par l'État. Donc on peut affirmer que cette «*dimension symbolique dépend de la valeur qui, clairement dans ce cas, lui assigne un sujet (ou un groupe de sujets)*» (Gándara Vázquez, 2005: 26)[54].

Les objets exposés dans des musées se chargent des nouveaux discours et des idéologies qui les enveloppent; ils ont une nouvelle signification et un nouvel attribut (Acosta, 2010). Malgré cela, le sens ancien de ces productions anciennes est maintenu. La récupération et la mise en valeur de différents objets archéologiques impliquent la construction de nouveaux discours qui sont incorporés à ceux déjà présents.

Les artéfacts archéologiques sont porteurs d'un discours produit dans le passé ainsi que dans son nouveau rôle, qui plus est, ils deviennent des objets à admirer, comme l'indique Baudrillard (2010: 94) «*Tout objet antique est beau simplement parce qu'il a survécu et est changé par cela en signe d'une vie antérieure*»[55]. L'intérêt réside dans sa qualité d'objet à être admirés et dans le fait qu'il représente un système d'imposition de messages déjà établis qui produisent une fétichisation des objets.

[54] «*dimensión simbólica depende del valor que, claramente en este caso, le está asignando un sujeto (o grupo de sujetos)*» [traduction de l'auteur]
[55] « *Todo objeto antiguo es bello simplemente porque ha sobrevivido y es convertido por ello en signo de una vida anterior*»[traduction de l'auteur]

Les artéfacts archéologiques peuvent être utilisés comme le discours d'une idéologie, car dans le processus de production et d'usage originale (ou primaire) se perd au moment de son analyse scientifique. Leur fonction première est d'être le médiateur culturel entre le sujet et le milieu. Cependant, dans sa mise en valeur, il passe d'état d'objet utilitaire à objet significatif comme représentant d'une culture; de discours qui ont été imprégnés au départ (Acosta, 2010).

Depuis le tout début, nous écrivons et établissons l'histoire des personnes du passé. Pour ce faire, nous reprenons les objets que ces personnes ont utilisés. Les objets, qui ont une histoire à l'intérieur de ce groupe social en particulier, sont aussi réinventés; nous leur donnons de nouvelles apparences, des signifiés et une symbolique construits avec un bagage historique et culturel. En l'occurrence, les nouvelles décodifications de l'objet exigent une déconstruction afin de reconnaître sa fonction. Mais dans ce processus, s'est ajoutée une nouvelle information, les objets perdant ainsi leur fonctionnalité primaire pour acquérir un autre signifié. Ces nouveaux discours qu'ont été ajoutée a les objets ils ne sont pas neutres, ont un objectif et ils sont le produit d'une idéologie. Les objets, donc peuvent être manipulés pour renfoncer un discours et cacher des autres.

Avec l'objectif d'éliminer ces interférences qui pèsent sur l'objet archéologique, nous emploierons la méthode phénoménologique de Husserl, pour analyser la culture matérielle. Cela nous permettra, comme nous l'avons indiqué au préalable, de mettre en suspens les caractéristiques de l'objet à partir d'une reconstruction du signe (l'objet), et d'éliminer tous les discours possibles qui pèsent sur cet objet. De cette manière, nous pourrons analyser l'objet à partir de ses fonctionnalités primaires, en établissant sa *vraie raison d'être* à partir de ses capacités technologiques, matérielles et symboliques dans son contexte d'usage.

2.4 Sommaire

Dans l'étude des réductions de la province Jésuite du Paraguay, l'histoire et l'archéologie entretiennent un *récit* ou une *fiction* fortement ancrés. Cette fiction ne permet pas de comprendre correctement le processus d'organisation et de transformation des missions jésuites. Il convient de dépasser ce discours construit dans un moment historique particulier et dans la perspective idéologique dominante. Ce discours, produit d'une intentionnalité, opère une sélection arbitraire de moments historiques, d'objets et de messages. Pour arriver à mieux connaître la signification symbolique que les objets ont acquise dans le passé, nous réfutons les définitions et modèles qui se sont imposés dès le XIX^{e} siècle. Pour cela, nous devons utiliser une méthodologie capable de rendre compte de la matérialité et de son contexte historique dans des perspectives différentes. Autrement dit, il s'agit de déconstruire le discours linéaire et hégémonique en faisant une relecture critique qui nous permettra de mieux comprendre le processus d'organisation et de transformation culturelle entre 1610 – 1767 (figure 12). À cet effet, nous utiliserons la phénoménologie de Husserl ou le courant interprétatif, parce qu'il propose d'analyser l'objet à partir de lui-même sans en référer au discours qui le définit.

Dans notre travail, nous analysons les transformations de la Province jésuite du Paraguay dans la période qui va 1610 à 1767. Cette période a été divisée en trois sous-périodes. La première sous-période (1610 - 1631) réfère à l'implantation du système de réductions ou missions dans le Guaira, l'actuel Brésil; la deuxième (1631 - 1685) est peu connue, car il n'existe pas de recherches historiques et archéologiques qui se sont intéressées aux missions; la troisième sous-période (1685 - 1767) est considérée comme la période de splendeur des réductions du Paraguay. Partant des transformations et des changements observables à partir de la culture matérielle, nous analyserons l'organisation sociale, spatiale et idéologique pour chacune des trois sous-périodes.

Comme l'affirme Lesure (2015), la différence la plus importante entre l'historien et l'archéologue se situe dans leur production. Les historiens analysent et écrivent des textes, tandis que les archéologues analysent des cultures matérielles et construisent des narrations archéologiques. Cependant comme Lesure, nous nous proposons de présenter les fictions qui se

sont construites et renforcées sur les missions jésuites; notre intention est de déconstruire les narrations historiques à partir de l'analyse de la culture matérielle.

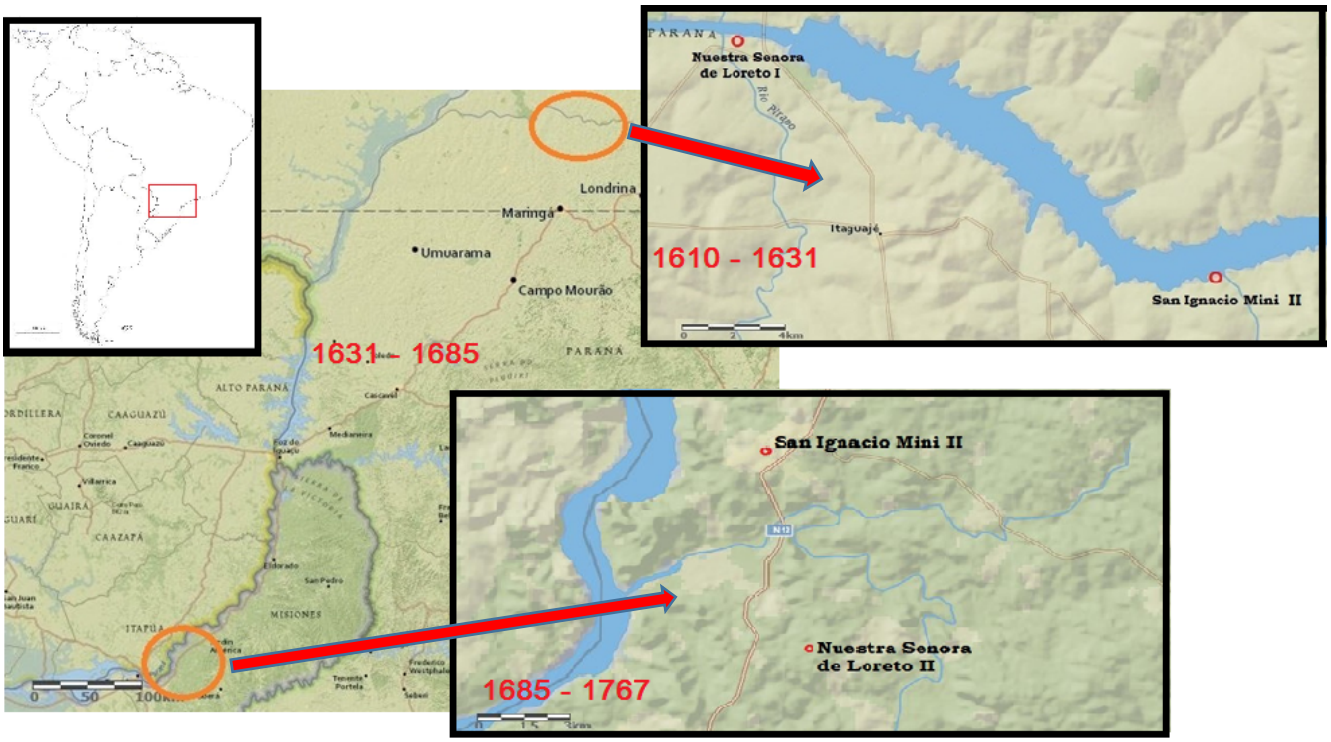


Figure 12. Localisation des missions jésuites. San Ignacio Miní I et II, Nuestra Señora de Loreto I et II (infographie: Marcelo Acosta)

CHAPITRE 3 : Histoire de la *Compagnie de Jésus*.

3.1 La Compagnie de Jésus en Europe

L'Ordre de la Compagnie de Jésus est apparu en période de crise au sein de l'Europe centrale, plus précisément en Allemagne, grâce au relâchement de certaines pratiques courantes depuis la fin du Moyen Âge à l'intérieur du clergé, telles la déviation théologique et la vente d'indulgences destinées au financement de la basilique Saint Paul. Les tensions sociales omniprésentes à cette époque ont également favorisé l'établissement de l'Ordre. Ce mouvement a culminé pratiquement au même moment que l'avènement du protestantisme avec la réforme luthérienne, qui s'est rapidement étendue à tout le nord de l'Europe (García Mateo, 2000; Jedin, 1981; O'Malley, 1993). Cette même réforme luthérienne fut la cause des affrontements religieux et de l'instabilité politique de cette période en Europe.

L'Ordre fut fondé en 1534 par Iñigo López de Recalde de Oñaz y de Loyola, qui par le sang était de la noblesse castillane, plus précisément de la lignée des Oñaz de Guipúzcoa. Comme tous les descendants de la noblesse depuis le Moyen Âge, Loyola dirigea la milice jusqu'en 1521. Au cours du siège de Pampelune (21 mai 1521), il agit à titre de capitaine castillan et défendit la ville contre les troupes françaises et de Navarre. Durant les bombardements, il fut blessé et les Troupes françaises prirent la ville de Pampelune (Lacouture, 1991; Nieremberg, 1889 [rééd. 2009]; O'Malley, 1993; O'Malley et Domínguez, 2001; Wright, 2005)[56].

Durant sa convalescence, il se livra à la lecture de livres spirituels et mystiques qui promulguaient le sacrifice, l'austérité et le renoncement aux biens matériels, que les Saints pratiquaient au nom de la Vierge Marie et de la foi chrétienne (García Mateo, 2000). À partir de

[56]La bataille a été une conséquence de l'invasion de Ferdinand Catholique (de l'Aragon et la Castille) au royaume de la Navarre en 1512. Enrique II de la Navarre dispose de l'appui de Francisco I de la France contre l'expansionnisme de Charles I de l'Espagne, le petit - fils de Ferdinand et roi de l'Empire espagnol. La levée de la Navarre a commencé le 15 mai quand l'armée navarraise - française a vaincu l'Espagne au San Juan de Pie de Port, alors que les villes d'Estella, de Tafalla et de Tudela se soulevaient et l'armée prend Pampelune le 21 mai. Charles I qui avait vaincu les roturiers dans Villalar en avril de cette année, l'armée a réuni contre la Navarre. Après la bataille de Noáin le 30 juin le royaume a capitulé, en perdant son autonomie et a passé à incorporer l'empire espagnol (García Mateo, 2000; O'Malley, 1993).

ce moment, la cavalerie se donne une toute nouvelle mission : la croisade divine au nom de la vierge Marie et du salut de l'âme.

> [Dans] «*L'Ermitage de Montserrat, une colline sainte renommée de la province d'Aragon en Espagne, San Ignacio s'est consacré à la vierge par le biais de rites pareils à ceux que pratiquaient les chevaliers errants, soit par la consécration de ses armes*» (González, *1985*: 222)[57]

Cette démarche faisait partie d'un système de valeur établi par la noblesse et la cavalerie. Cette symbolique a été consolidée à partir du XIII[e] siècle. Les nobles partageaient la foi en la lutte armée afin de trouver la gloire personnelle et la richesse matérielle ou, être vus comme des héros (Duby, 1977; Fossier, 2007). Pour ces hommes qui passèrent à la religion en rejetant le « monde matériel» et devinrent ermites, ce passage était obligatoire afin qu'ils s'intègrent à la vie religieuse. Les rituels de passage symbolisent le renoncement à la vie matérielle. Nous savons qu'Ignacio de Loyola observait ces rituels comme l'a dit Le Goff ; «*le respect de ces rituels par Loyola met en relief le désir d'imiter cet exemple de la perfection monastique et, plus concrètement, l'ermitage*» (Le Goff, 1999: 162)[58].

En 1522 après une guérison partielle de ses blessures, Loyola s'est rendu à Barcelone au Monastère bénédictin de Montserrat, avec l'idée de se convertir, mais la structure monastique et la vie contemplative l'écartaient de la société, celle qu'il essayait de sauver (Fossier, 2007; Rodríguez Simón, 2005). Sa nouvelle mission devint alors d'aller en pèlerinage et de se rendre en Terre sainte. Avant de s'y rendre il séjourne à Manresa, il renonce à tous ses biens et devient ermite et loge dans une grotte. Dans cette période de contemplation, il a écrit ses «*Exercices spirituels*», un ouvrage de prière et de méditation, qui vise la contemplation et la recherche de la volonté divine (Loyola, 2010). Comme l'affirme Castellani, cet ouvrage est une voie d'endoctrinement pour les futurs religieux, car «*Ce cahier contient les expériences ascétiques d'un*

[57][en] "*la ermita de Montserrat, una colina de santa fama en Aragón, y allí se consagró a su Señora en unos ritos parecidos a los que empleaban los caballeros andantes para la consagración de sus armas*" [traduction de l'auteur].
[58]«*pone en relieve el deseo de imitar ese ejemplo de la perfección monástica y, más concretamente, la eremítica*» [traduction de l'auteur].

soldat de la Renaissance, et son élaboration par lui-même, il est une méthode et un training (entraînement) applicable à tous» (Castellani, 1991: 119)[59].

Après son séjour à Rome, Loyola revient à Barcelone en 1523, où il a commencé une période d'apprentissage dans les universités d'Alcala et de Salamanque. Chaque fois durant ces deux périodes il fut emprisonné par l'Inquisition, car son œuvre, les Exercices spirituels, était jugée mystique et illuministe (Melloni, 2001). Pour l'Inquisition la relation qui existe entre la prière mentale et la consolation intérieure, sont similaires à la spiritualité mystique et les expériences visionnaires non religieuses. Malgré les deux procès et après de relecture de son œuvre, les charges sont retirées et Loyola est libéré. Par la suite, il se rend à París (1528) afin d'étudier au Collège de Sainte Barbara (Jedin, 1981; O'Malley, 1993).

En 1529, il se rend à Anvers comme invité du marchand Juan de Cuellar et par la suite il ira à Bruges (1529) et Londres (1531) afin de se rapprocher de ses bienfaiteurs qui lui donnaient l'aumône afin de financer ses études (O'Malley, 1993). Ses voyages lui ont permis de comprendre la vraie portée de la crise religieuse catholique dans les pays mercantilistes du Nord européen. Récemment établi à Paris, il aura déjà deux disciples et adeptes de ses écrits intitulés « les exercices spirituels», le Savoyane Pierre Fabre et le navarrais Francisco Javier. En 1533 se joignent le portugais Simaõ Rodrigues et les Espagnols Diego Laínez, Alfonso Salmerón et Nicolas Bobadilla (O'Malley et Domínguez, 2001; Lacouture, 1991; O'Malley, 1993).

Le 15 août 1534, le jour de l'Ascension de la vierge, ils promettent de servir le Christ et prononcent leurs vœux de pauvreté et de chasteté. Ils s'engagent également à effectuer un pèlerinage à Jérusalem. Tous ces engagements furent pris dans la crypte du *Martyrium* aussi connue comme la crypte des Martyrs à Montmartre, Paris (Johnson, 2006; Wright, 2005). Cette crypte fut construite par Saint-Denis selon certains elle est reliée à une chapelle souterraine Paléochrétienne et servait de lieux de prière aux premiers chrétiens. Selon d'autres chercheurs, la crypte fut construite à l'endroit où Saint-Denis aurait été décapité par les troupes romaines en 272 D.C. (Loerentz, 1948 et 1951). Le choix du lieu revêt un aspect symbolique puisqu'il est

[59] "*Este cuaderno contiene las experiencias ascéticas de un soldado del Renacimiento, y su elaboración por él mismo, de un método y un training (entrenamiento) aplicable a todos*" [traduction de l'auteur].

associé matériellement à la mort de Saint-Denis qui a défendu le catholicisme au prix de sa vie. D'un autre côté, ce lieu matérialise la base de la spiritualité ignacienne, de la prière et du recueillement spirituel (Loyola, 2010).

Durant cette période les adeptes a ses écrits «*les exercices spirituels*» étaient appelés «*Amis du Seigneur*» (Rodríguez, 2005; O'Malley, 1993), car ils apportaient leur aide aux plus démunis tout en prêchant l'Évangile. Ce groupe de disciples s'est structuré en fraternité. À l'intérieur de cette fraternité, tous étaient semblables, une rupture avec la structure religieuse qui prévalait depuis le Moyen Âge.

En 1635, Pierre Fabre recruta trois religieux d'origine française, Claudio Jayo, Pascasio Broët et Juan Coduri, qui intégrèrent l'ordre sous sa supervision. En 1537, le groupe se rendit à Venise au sanctuaire de la vierge de *Notre Dame de Loreto* (Nuestra Señora de Loreto) qu'ils déclarèrent la patronne de leur nouvel ordre (O'Malley et Domínguez, 2001; Lortz, 2003). Après avoir évalué les trois disciples sur des questions de théologie, le pape Paulo III accepta leurs candidatures et les ordonna pères. Lorsque la guerre entre Venise et l'Empire ottoman éclata, le groupe qui planifiait d'effectuer leur pèlerinage à Jérusalem décida plutôt de se rendre à Rome afin d'y prêcher dans les prisons ou la rue et de faire du bénévolat dans les hôpitaux.

En 1539, le cardinal Fontarini agira comme médiateur auprès du pape Paulo III et permettra à l'ordre de présenter leur chartre de fondation. Après avoir réfléchi sur les objectifs et les stratégies pour la christianisation des nouveaux territoires suggérés et promulgués par le nouvel Ordre et tout en considérant le modèle proposé par cette nouvelle organisation, le pape Paulo III approuva l'Ordre le 27 septembre 1540 dans la Bulle Pontificale, la *Regimini Militanti Secclesiae,* qui désignera l'ordre «*Compagnie de Jésus*» (Lacouture, 1991; Lortz, 2003; O'Malley, 1993).

L'instabilité politique et religieuse qui s'était installée en Europe occidentale s'observe dès l'apparition des nouveaux ordres religieux qui s'établissent rapidement. En effet, de 1524 à 1540 sont ordonnées pas moins de cinq nouvelles congrégations italiennes.

Les Théatins (*Ordo Clericorum Regularium* 1524) comme des Barnabites (*Clerici Regulares Sancti Pauli,* 1530) sont créés afin de restaurer l'ordre traditionnel moral, sacerdotal et apostolique de l'Église Catholique, auprès du Concile de Trento. Ils prétendent retourner aux idéaux religieux du Moyen Âge et renforcer les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. L'ordre des Capucins (*Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum,* 1525) contrairement aux deux Ordres précédents, est issu de l'Ordre déjà établi des Franciscains, qui choisirent la réclusion et la contemplation dans de nombreux monastères. Les ordres Somasques (*Ordo Clericorum Regularium a Somascha,* 1532) se consacrèrent aux enfants des orphelinats, alors que les Ursulines, un ordre exclusivement réservé aux femmes, avaient une vocation éducative (Cortés, 2006; Lortz, 2003; Orlandis, 2002).

Dès la création de la compagnie de Jésus, une question centrale et fondamentale se pose : quel serait leur mission ou leur objectif religieux, en tenant compte de tous les autres ordres existants ou créés durant cette période en Italie ? .Les nouvelles congrégations s'étaient donné des missions similaires, visant à réformer l'Église Catholique par l'intérieur, de retourner à des valeurs conventionnelles ou d'évangéliser de nouvelles terres tout en éduquant les enfants pour renfoncer le rôle de la religion dans la famille. En 1559 après un long débat l'ordre des Jésuites décrète à l'unanimité qu'il sera un ordre de type corporatif et que sa fraternité sera un des piliers de l'ordre. Par élection, les membres désignent alors un Préposé général de la Compagnie de Jésus (*Præpositus Generalis)* qui doit siéger à Rome, où est située la maison mère de la compagnie des Jésuites (O'Malley, 1993; Rodríguez, 2005). Afin de démontrer leur fidélité envers le pape et être consacrés pères, les novices doivent «*faire vœu d'obéissance absolue envers le Suprême Pontife, accompagné de la promesse de se rendre partout où le Pape jugera nécessaire d'y envoyer un père Jésuite*» (García de Castro, 2007b: 1244).[60]

> *«La décision de réaliser un quatrième vœu d'obéissance au pape spécifique aux missions donna aux Jésuites une position privilégiée en comparaison aux autres ordres religieux, leur donnant davantage de liberté d'action» (*Pavone, 2007:73*)*[61].

[60]«*hacer un voto de obediencia expreso al mismo Sumo Pontífice, y con este voto se ofrezca a ir a cualesquiera provincia o regiones*» [traduction de l'auteur]. Cette fidélité a été concrétisée dans la *Constitution* de 1541 et dans ses modifications ultérieures qui proclament «*nous sommes obligées d'obéir*» (O'Malley, 1993).
[61] «*La decisión de realizar un cuarto voto especifico de obediencia al Papa en lo concerniente a las misiones coloco a los jesuitas en una posición de privilegio con respecto a las otras órdenes religiosas, al concederles una libertad de acción»* [traduction de latear].

Comme mentionnés précédemment, les pères Jésuites sont partis évangéliser les territoires clés et stratégiques, favorisant ainsi le catholicisme européen. Ignacio de Loyola s'établit à Rome dans son nouveau rôle de général principal de la Compagnie de Jésus et élabore les bases fondamentales matérielles et symboliques de l'ordre. En 1551, après la révision de la Constitution (1550), il assume la charge de la construction de l'église patronne de l'ordre (Arzubialde, et al. 1993). Les plans de l'église *Chiesa di Sacronome di Gesù* furent réalisés par l'architecte florentin Nanni di Baccio Baggio, mais la construction qui débuta dès 1563 fut confiée aux architectes Jacobo Vignila et Giacommo Della Porta (Bollini, 2009).

Parallèlement à leur travail de missionnaire et d'évangélisation, divers religieux se sont rapidement convertis au professorat, les Frères Fabro et Laínez ont occupé les postes d'enseignant en théologie à l'Université de Rome ou de chargé de cours. Leur impact le plus significatif sera leur influence durant le Concile de Trente (1545 - 1563) auquel participeront Jacques Laínez, Alfonso Salmerón, Jayo et Francisco Torre à titre de théologiens (Alonso Romo, 2005; García de Castro a et b, 2007; Jedin 1981). Ce congrès œcuménique convoqué par le pape Paulo III, auquel ont participé vingt-cinq évêques et cinq dirigeants des principaux Ordres religieux, incluant Ignacio de Loyola, sera l'événement durant lequel seront établies les mesures que prendra l'Église Catholique pour éviter la crise sociale et politique en Europe (*Contreréforme*)[62]. Pour réaliser ce renouveau de l'Église catholique, il faudra disposer d'un personnel préparé, sera alors créé, les séminaires pour la formation des nouveaux pères (Cortés, 2006).

La Compagnie de Jésus a structuré ses fonctions religieuses à l'image d'une armée et sa priorité sera la défense du catholicisme dans tous territoires où la religion pourra être menacée par l'hérésie protestant. L'Ordre des Jésuites aura une action offensive au nord de l'Europe ou alors dans ces régions de France et de l'Espagne où l'on commence à sentir les tensions

[62]Parmi les mesures les plus importantes on établit que les évêques devaient démontrer un comportement éthique et résider dans leurs diocèses respectifs. En ce qui concerne les curés ils étaient obligés à prédiquer les dimanches et lors des jours de fêtes religieuses et d'enseigner le catéchisme aux enfants. Ils devaient, par ailleurs, tenir un registre complet des mariages, naissances et des décès dans leur paroisse. Ils doivent donc les connaitre et s'impliquer davantage dans leurs communes. On réaffirme le rôle du Pape en tant qu'autorité suprême de l'Église Catholique sur terre et revitalise le rôle de la Vierge Marie, de tous les Saints et l'existence du purgatoire. Apparaîtront l'Inquisition et le répertoire des livres interdits dès 1557. (Lortz, 2003).

augmenter, pendant le règne de Charles V. Ils agiront également contre les protestants en Allemagne, France ou Italie (O'Malley et Domínguez, 2001; Lacouture, 1991). Par la suite, cette offensive contre le paganisme se poursuivit durant la conquête de l'Amérique et de l'Asie à la demande de la royauté espagnole et portugaise, qui se développera dans une nouvelle Croisade chrétienne en territoire païens.

La présence des Jésuites dans tous les territoires nouvellement conquis sera la stratégie des deux empires afin de pacifier ces espaces et frontières et établira définitivement leur présence dans toutes les nouvelles colonies. Durant cette expansion territoriale et au cours des affrontements avec les cultures locales, la Compagnie de Jésus sera considérée *l'armée de Dieu* (Armani, 1996; Pavone, 2007), et son objectif demeurera l'évangélisation. Par contre, la loyauté des Jésuites et leur vœu d'obéissance au Saint-Siège sont considérés comme des menaces pour la monarchie absolutiste, car la fidélité politique des Jésuites est plus fidèle à Rome qu'à la Monarchie (O'Malley, 1993).

La vocation éducative a été l'une des préoccupations principales de Loyola, préoccupation manifestée déjà durant le Concile de Trente, traduite par la création des Séminaires consacrés à la formation religieuse, morale et éducative des nouveaux pères (Popescu, 1967; Pavone, 2007). La compagnie de Jésus considérait qu'une partie de la formation devait être consacrée à la pratique d'exercices spirituels que les novices effectuaient en présence de leurs maîtres. Parallèlement, les pères de l'ordre seront assignés à de nombreuses Universités dans des rôles d'enseignant de mathématiques, théologie ou disciplines humanistiques.

La Compagnie de Jésus, comme proclamé par la bulle *Collegiis Dominbus Fundandis* (1541 - 1544) fut autorisée et mandatée pour fonder les collèges destinés à éduquer la population civile. Le premier sera créé à Messine (Italie) et sera le premier collège mixte. Le second, celui de Gandía sera réclamé par le vice-roi de la Sicile, Juan de la Vega en 1548. La construction des écoles se poursuivra dans toute l'Europe, par exemple le collège de Vienne fondé en 1551 (Lacouture, 1991; Orlandis, 2002; Pavone, 2007; Rodríguez, 2005). Ces écoles serviront au prosélytisme religieux, conjointement à l'enseignement de la grammaire, des arts. Le latin utilisé pour dire le chapelet, la constriction du matin et l'enseignement religieux y était aussi enseigné.

> «*Les collèges ont aussi apporté le théâtre, la danse et la musique. Les collèges monumentaux que les jésuites requéraient ont créé une nouvelle ère de collaboration fructueuse entre les membres de la Compagnie et les architectes et leur science. Les collèges, bien que fonctionnant sous la supervision des jésuites étaient des institutions civiques importantes donnant aux Jésuites l'accès à la vie publique*» (O'Malley, 1993: 297)[63]

En même temps que son expansion se produit, l'ordre se prépare à réimplanter le christianisme dans les régions connaissant des conflits religieux ce qui amènera en 1552 Ignace de Loyola à fonder à Rome le «*Collegium Germanicum*». Dans ce Séminaire seront préparés les missionnaires, qui se rendront en Allemagne afin de renfoncer et protéger le catholicisme (Lacouture, 1991; Pavone, 2007). Plus tard en Amérique, les Séminaires se sont établis dans les villes pour y enseigner les langues autochtones aux séminaristes missionnaires, afin de les soutenir dans leur entreprise d'évangélisation des populations indigènes locales.

3.2 Les premiers Jésuites en Amérique : L'empire portugais

Après la découverte du Brésil par Pedro Álvarez de Cabral représentant l'empire portugais, le 22 avril 1500, commença l'exploration de ce nouveau territoire. Le traité de Tordesillas (1492) légitimera la prise de possession de ce nouveau territoire par l'empire portugais. Dès 1510 s'accélère l'expansionniste portugais par le biais de la mise en place des *comptoirs coloniaux (factorias)* sur les côtes (Dussel, 1978; Mauro, 1990; Schwartz, 1990). Ces comptoirs avaient pour objectif de trouver et exploiter les nouvelles ressources économiques des colonies. La principale ressource exportée au Portugal durant cette période était le «*Palo brasil*» (bois du Brésil). La teinture utilisée pour la coloration rouge des textiles était extraite du Palo brasil. «*Le bois colorant utilisé dans la fabrication de textiles et bien connu sous le nom de Pau-*

[63]«*los colegios trajeron también consigo el teatro, y con el teatro vino consigo la danza y la música.Los monumentales colegios que requerían los jesuitas hicieron entrar en una relación nueva a los miembros de la Compañía con los arquitectos y la arquitectura. Los colegios, aunque funcionando bajo auspicio de los jesuitas, fueron instituciones de significación cívica, lo que dio a los jesuitas acceso a la vida pública*» [traduction de l'auteur].

Brasil, est très répandu de Pernambuco à Cabo Frio, sur la côte de l'Amérique portugaise» (das Neves, 2007:40)[64].

À cette époque, commence l'exploration et l'extraction des ressources à l'image du modèle existant dans les autres colonies portugaises comme Goa et Macao (Boxer, 2002). On y crée un pont avec le Portugal en y établissant une population, qui veillera à l'extraction et l'approvisionnement et qui y implantera un commerce d'échanges avec les populations locales. La colonisation véritable commencera en 1534 quand Juan III divisera le territoire du Brésil en douze *capitaineries (Capitanias*; figure 13). Cependant, les luttes internes causées par des frontières imprécises et mal délimitées, les guerres de contrôles et conflits et les différents administrateurs forcent le Roi à créer un gouvernement général, qui contrôlera toute la colonie à partir de 1549 (Boxer, 2002; Taques, 2004).

En 1532, le portugais Martim Alfonso de Souzales introduit le sucre en territoire Brésilien, sucre provenant des îles de Madeira[65] et de São Tomé, situées au large des côtes Africaines. Au même moment commence la production agricole portugaise par le travail des esclaves, l'exploitation et le commerce du bois du Brésil étant réservés exclusivement à la royauté portugaise, en consolidant un système économique international, ou une économie-monde (Wallerstein, 1974 [rééd. 1995]). Les commerçants du Brésil exploitent alors les plantations de cannes à sucre, ils réduisent les populations indigènes à l'esclavage, c'est la création des grandes propriétés rurales, possessions des quelques individus peu nombreux, sur lesquelles on y pratique la monoculture (Russell-Wood, 1990; Schwartz, 1990). Ces propriétaires profiteront du monopole ainsi créé par l'accès qu'ils ont au marché exclusif du Portugal.

[64]«*a madeira tinturaria utilizada na manufactura têxtil e que veio a ser vastamente conhecidasoba designação de pau-brasil, era encontrada de Pernambuco até Cabo Frio, no litoral da América portuguesa*» [traduction de l'auteur].

[65] La culture de sucre provenant de l'ouest et d'Afrique est développée dans quelques régions d'Europe comme la Sicile et Valencia (1268). Le royaume portugais commence à cultiver le sucre dans l'ile Madeira (1419) à partir de l'introduction des techniques et des produits de la Sicile (Schwartz, 1990).

Figure 13. Le territoire Brésilien. Les douze régions ou Capitanas

En 1541, l'Empire portugais envoie au père Francisco Javier évangéliser ses nouvelles colonies de Goa, de la Chine et du Japon afin de protéger leur domination de ces territoires. Dès 1549, en Amérique, le roi Juan III envoie Tomé de Souza, désigné comme premier gouverneur général du Brésil, pour rétablir l'ordre, défendre les domaines portugais contre les hollandais et français, qui commencent à découvrir eux aussi les côtes atlantiques de l'Amérique (Schwartz, 1990; Bueno, 2013). Les jésuites Manuel de Nóbrega et Leonardo Nunes, João de Azpicueta Navarro, Antonio Pires, Vicente Rodrigues et Diego Jácome accompagnent le gouverneur De Souza et s'établissent au Brésil (Klaiber, 2007; Leite, 1938 a; O'Malley et Domínguez, 2001).

L'objectif principal de ce décret royal était d'établir un gouvernement centralisé au Brésil, pour faciliter l'expansion portugaise et l'évangélisation des communautés indigènes de la région. Nommé principal de la province Jésuite du Brésil, Manuel de Nóbrega commence à

organiser et structurer la compagnie de Jésus en terres américaines. Mais dès le début, il se heurte aux propriétaires esclavagistes de Bahia qui considèrent les indigènes comme de la main d'œuvre, tandis que les Jésuites les voient comme une société à évangéliser (Hoornaert, 1990; Leite, 1938a).

Entre 1555 et 1561, les jésuites établiront 11 villages -*aldeamientos de indios*- situés près de la ville de Salvador et habités par 3,400 indigènes qui sont visités régulièrement pour évangéliser leurs occupants (Hoornaert, 1990; Silva, 1999). En 1562 Mem de Sá proclame la «guerre juste» contre les Caeté, qui se trouvent à l'exterieur de ses aldeamientos. Cette tribu est tenue responsable de la capture des 92 survivants du navire Alagoas, dont le premier évêque du Brésil, Fernandes Sardinha et les auraient dévorés (Marcílio, 1990; Russell – Wood, 1990; Taques, 2004). Cette guerre cause la quasi complète extermination des Caeté et ceux qui y survivent sont capturés pour être asservis par les colons. En 1562, une épidémie de variole survient et tue la majorité de la population qui habitait les villages. Par la suite, plus de 4,000 indigènes se rendent et deviennent volontairement esclaves afin de ne pas mourir de faim (Bueno, 2013).

3.2.1 La guerre avec les *Tamoyos* et le système esclavagiste portugais

Afin d'éviter des affrontements avec les propriétaires esclavagistes, relativement à l'humanité et à la liberté des autochtones, Nóbrega accompagné de ses frères Manuel de Paiva et Antonio Rodrigues, quittent la ville de Salvador de Baia en 1553 pour s'établir dans le sud du territoire, dans un espace non occupé par les colons, dans le Planalto (Hemming, 1990; Klaiber, 2007; Leite, 1938 a). Une fois établi sur ce territoire près des villages indigènes Tuinambais, ils érigent une maison et une école le 25 janvier 1554. «*Ils ont bâti quelques cabanes de brique crue sur une colline entre les rivières Anhangabaú et Tamanduateí. Ils édifient une palissade autour de la peuplade afin de la protéger contre les attaques des autochtones rebelles*» (Mota et López, 2009: 129)[66].

[66]«*levantaron unas cuantas cabañas de adobe en una colina entre los ríos Anhangabaú y Tamanduateí como defensa contra los ataques de los nativos rebeldes, edificaron una emplazada alrededor del pueblo*»[traduction de l'auteur]

Cette mission primitive a permis les échanges interculturels et ce fut le premier contact significatif entre les indigènes et les colonisateurs portugais, qui se sont établis au nord. La mission avait pour objectif de catéchiser les enfants et d'apprendre la langue des indigènes (Leite, 1938 a). Les jésuites ont persuadé les autochtones tupis (Guainazaes) de s'établir dans plusieurs aldeamientos proches du centre religieux et ils les ont visités régulièrement pour les évangéliser. Les jésuites apprennent la langue tupi – guarani et l'utiliseront ensuite pour prêcher le catholicisme et négocier avec les différents leaders ethniques (Leite, 1938a; Schwartz, 1990).

En 1554 le gouverneur Bras Cubas de São Vicente, initie la colonisation de la région du sud de brésil par le biais de l'esclavage des Tupinambas (Mota et López, 2009). Les Portugais et leurs alliées Guainazaes attaquèrent les Tupinambás, capturèrent leur chef Caicuru et les réduisirent à l'esclavage. Son fils Aimberê commença à mobiliser les nations contre les Portugais en formant une confédération[67] (Ribeiro, 2013; Rodrigues, 1954). Les Français lui fournissent des armes à feu, car ils calculent que cette révolte et une victoire leur permettraient d'occuper la baie de Guanabara avec l'intention d'établir une colonie française (Mota et Lopez, 2009)[68]. Cette confédération occupe le territoire côtier au nord de São Paulo jusqu'à Cabo Frio dans la Capitainerie de São Vicente. Elle s'oppose à l'expansionnisme territorial et l'esclavage pratiqué par les Portugais sur ces territoires (Bueno, 1999; Navarro, 2005).

Le 28 de décembre 1557 arrive le nouveau gouverneur général à Brésil, Dom Mem de Sá, envoyé par le roi João III pour restaurer le contrôle royal dans les capitaineries et rétablir le pouvoir portugais au sud du territoire (das Neves, 2007). Ses premières mesures sont d'attaquer les indigènes, de les asservir et par la suite les gouverner de main de fer afin de conserver la gouverne complète de la région. Le 18 février de 1559 une armée sous l'ordre de Bartolomeu de Vasconcelos arrive de Bahia, attaque les villages Tupinambas alliés des Français, transforme les

[67]Aimberê a partagé le pouvoir avec Cunhambebe et se réunissent à Mangaratiba avec les chefs Pindobuçu, Koaquira de Uyba-tyba, Cunhambebe d'Ariró et Guayxará de Taquarassu-tyba. Cunhambebe meurt lors d'une épidémie de variole et Aimberê devient alors le leader de la confédération (Rodrigues, 1954).

[68] Le conflit Luso - Français commence en 1504 lorsque le navire Espoir commandé par le capitaine Gonneville accoste sur le littoral près de Bahia pour faire le commerce, malgré l'interdiction royale Portugaise. À partir de ce moment les attaques incessantes des corsaires et la présence de vaisseaux marchands Français et Hollandais obligent la construction en 1527, d'un fort à Itamaraca. En 1532l la factorerie de Pernambuco est prise et fortifiée par les Français (das Neves, 2007; Mota et Lopez, 2009).

habitants en esclaves. Malgré sa victoire, le gouverneur Mem de Sá est incapable de maintenir sa position, abandonne les lieux aux Français qui les récupèrent avec l'aide de leurs alliés Tupinambas.

En 1560 Mem de Sá ordonne l'abandon de la colonie de Santo André da Borda do Campo, qui avait été fondée en 1550 par João Ramalho et demande que ses 200 habitants s'installent plus près du collège Jésuite construit en 1553 (Bueno, 1999; Klaiber, 2007; Leite, 1938a). Le déménagement pour concentrer la population est une stratégie défensive contre de possibles attaques autochtones alliées aux Français (figure 14). Ce nouveau village sera connu sous le nom São Paulo de Piratininga «*où les Jésuites vivaient tout en préservant la paix et l'amitié avec le roi Teviriçá converti au catholicisme*» (Taques, 2004: 70)[69].

Figure 14. Fondation de São Paulo (tableau d'Antônio Parreiras, 1913)

La fondation de la ville de São Paulo, alentours de l'école jésuite et des *aldemainetos de indios*, fut le produit du système «*cuñadiazgo*[70]» et la stabilité de la ville ont été garantis par le mariage du vice-capitaine João Ramalho de Sao Vicente avec Mbici (Bartira), fille de Tibiriçá, le

[69]«*onde os jesuítas residiam conservando a boa paz e amizade com o rei Teviriçá que já se achava convertido*»[traduction de l'auteur]

[70] C*uñadiazgo* ou Beaux-frères: relation ethnique et politique par laquelle un homme marié avec une femme de la tribu devient membre de cette tribu (Gadelha, 1980).

chef des Guaianazes qui habitent proche de la côte, consolidant leur alliance (Bueno, 1999; Marcílio, 1990). C'est une transformation du modèle traditionnel de la colonisation portugaise habituellement caractérisé par la création d'enclaves côtières, sans une occupation réelle du territoire conquis. En comparaison, la dynamique expansionniste de la couronne espagnole consistait à s'établir sur le territoire en fondant des noyaux urbains ou villes qui deviendront les points d'expansion de leurs colonies. «*La ville coloniale était un réduit européen au milieu de rien*» (Romero, 2011: 67)[71]

São Paulo assurerait la continuité de la population au sud de la capitainerie (figure 15), puisque la présence d'un noyau urbain proche des villages indigènes catéchisés garantirait la disponibilité de main-d'œuvre indigène stable (Viera de Oliveira, 2004). Les communautés Tupi christianisées n'attaqueraient pas les Portugais et l'Église, garante des relations interethniques dans la région. De cette façon, la présence de villes portugaises au sud du territoire assurerait son contrôle effectif durant la reconfiguration des forces politiques au sud du continent.

Devant la recrudescence des hostilités entre Portugais et Tupinambas, Manuel de Nóbrega et José de Anchieta se dirigent au village d'Iperoig en 1563 (Klaiber, 2007) et de les dissuader d'attaquer les Portugais. Après avoir organisé plusieurs assemblées (*parlamentos*) avec les chefs confédérés en 1564, les Jésuites Nobrega et Anchieta convainquent les principaux chefs ethniques d'abandonner la lutte contre les Portugaises et de couper les liens qu'ils entretenaient jusqu'à ce moment, avec les Français (Dias, 1956; Leite, 1938 b). Ces Français qui sont une menace calviniste envers le catholicisme. Les Tamoyos après avoir écouté les arguments des jésuites acceptent de signer la paix avec les Portugais. Pour garantir la sécurité des signataires et le respect des conditions du traité qui sera conclu avec les Tupi, Nóbrega voyagea avec les chefs Tupinambas jusqu'à São Vicente, ville où sera finalement signé le traité. Après cette victoire diplomatique, Nóbrega est retourné à la ville de São Paulo du Piritinanga pour y poursuivre l'évangélisation des Tupi de la région (Leite, 1938a; Ribeiro, 2013).

[71]«*la ciudad era un reducto europeo en medio de la nada*»[traduction de l'auteur]

Figure 15. Patio del Colegio et São Paulo en 1827 (tableau de Jean-Baptiste Debret)

À la même période, dans la ville de São Vicente, une nouvelle offensive commence à s'organiser, et cela malgré le traité de paix. L'armée D'Estácio de Sá arrive à São Sebastião do Rio de Janeiro après sa fondation le 1er mars 1565. Cette ville est érigée en fortification militaire dans la baie de Guanabara afin de confirmer la présence portugaise dans toute la région, en expulser les Français et finalement détruire la confédération Tamoyos (Bueno, 1999; Dias, 1956; Navarro, 2005). Les Portugais séparent les familles, les hommes, femmes et enfants pour les intégrer aux autres tribus. Ils causent ainsi la disparition de la nation Tupinamba. D'autres tribus purent s'échapper dans la Sierra do Mar.

Les Tupi restés à São Paulo sont conscrits par l'armée *bandeirante* et sont déployés au cours d'expéditions punitives contre les ennemis guaranis vivant au sud et à l'ouest de la ville. L'asservissement des Tupi s'est avéré très dangereux et a favorisé le développement du commerce des esclaves provenant majoritairement d'Afrique à partir de 1570. Les conflits incessants entre Tupi et Guaranis ont également mené à l'expulsion de ces derniers qui étaient ensuite remis aux banderas pour être par la suite vendus aux propriétaires des plantations de cannes à sucre. Ce qui créera de nouveaux conflits avec les Jésuites se trouvant à la frontière espagnole, établie selon le Traité de Tordesillas.

3.3 Les Jésuites en Amérique espagnole

La Compagnie de Jésus fut le dernier parmi les ordres catholiques à s'établir en sol américain[72]. Le vice-royaume péruvien (Virreinato Del Perú), qui comprenait l'actuelle portion sud-américaine de l'empire espagnol, de Panama jusqu'à la Patagonie Argentine, a été conquis par Francisco Pizarro en 1532 accompagné de *l'ordre des prédicateurs* (Les Dominicains)[73]. Les ordres des moines mineurs (Les Franciscains) et de la grâce (Les Mercédaires) les rejoindront par la suite en 1533. Après la conquête définitive du territoire Inca en 1534 et la création du vice-royaume du Pérou en 1542, commence la réorganisation politique du territoire, surtout dans la région des Andes où se trouvaient plusieurs communautés de cultures complexes (Dussel, 1979; Lortz, 2003; Prien, 2000). Pour aider à anéantir l'idolâtrie en 1551 arrive *l'ordre de Saint-Augustin* (Les Augustins) et en 1568 *l'ordre de la Compagnie de Jésus* (Les Jésuites)[74].

L'objectif que s'était donné chacun de ces Ordres en tant qu'entreprises évangélisatrices se distinguait de chacun des autres, ce qui explique pourquoi ils occupaient tous des fronts différents durant la bataille d'évangélisation qui sera livrée au cours des années. Les Dominicains et Mercédaires sont nettement *séculiers* et s'installent dans les villes primitives pour y implanter et renforcer la foi catholique. La construction des nouvelles villes hispaniques comptant une forte proportion d'autochtone, mais qui vivent dans des quartiers bien séparés, a nécessité la construction de plusieurs églises qui favoriseront le recrutement des nouveaux fidèles (Prien, 2000).

[72] Dans le cas du Vice-royaume de la Nouvelle Espagne (Mexique), qui correspond aux actuels territoires de l'Amérique centrale, du Mexique et du sud des États-Unis, les Jésuites y sont arrivés en 1572. Ils se sont installés dans l'état du Guanajuato et par la suite y ont commencé leur action évangélisatrice dans la région septentrionale de ce territoire Espagnol (Diaz, 1986; Gonzalez de Cossio, 1979). Leur présence en ces lieux avait été demandée par l'évêque du Mexique pour évangéliser les différentes tribus des chasseurs-cueilleurs nomades.

[73]Lepère Vicente Valverde qui a accompagné Pizarro durant la conquête de Cuzco a été nommée Premier Évêque de la ville (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910])

[74]Dans le cas du Vice-royaume de la Nouvelle Espagne, les ordres y sont tous arrivés à des dates différentes. Les Franciscains en 1524, les Dominicains en 1526, les Augustins et les Mercédaires en 1533 (Gonzalez de Cossio, 1979; Messmacher, 1997)

De plus, les Dominicains et les Mercédaires s'établissent dans les villages préhispaniques afin d'éliminer l'idolâtrie et imposer la foi catholique. Le premier monastère dominicain est fondé au sein du plus important temple sacré inca (le temple Coricancha à Cuzco), lieu duquel partent toutes les routes qui unissent l'Empire inca (Borges, 1992; Prien, 2000).

Ils construisirent une église à Ciudad de los Reyes (Lima), ville où les Mercédaires ont également bâti une basilique plus importante pour continuer l'évangélisation des Espagnols de la ville. Les Augustins et surtout les Franciscains ont été le clergé *régulier*, puisqu'ils sont sortis des noyaux urbains et se sont installés dans des villages des régions rurales ou éloignées. Leur objectif était de répandre le catholicisme dans toutes les régions ou le polythéisme était la coutume (Albó, 1966; Barnardas, 1990). Ils se sont implantés dans les lieux importants pour les religions indigènes, par exemple le centre d'évangélisation des Augustins, bâti à même le temple de Copacabana, sur la rive du lac Titicaca, considéré le lieu de la création mythique par les religions pan andines. En 1534, le frère dominicain Tomas de San Martín fonde le village de Pomata pour endoctriner les populations Qolla de la région. Par la suite viendront s'établir les villageois espagnols qui utiliseront les indigènes comme travailleurs dans les mines (*mita*). Pomata deviendra le centre du catéchisme dominicain. En 1570, ils y construiront un mont Calvaire, la chapelle de Santa Barbara et le temple de San Santiago.

Les Franciscains quant à eux s'installent dans les régions plus éloignées pour évangéliser les villages indigènes, qui n'avaient pas encore été assimilées par la couronne. Ils érigent un couvent à Arequipa en 1540, et par la suite s'étendront dans la jungle et la Puna (Borges, 1992; Millé, 1961). Les stratégies employées pour évangéliser les indigènes sont alors; d'entrer en contact avec les chefs en leur offrant des cadeaux, en cartographiant le territoire et en recensant les personnes et les ressources, sur les sites potentiels de colonisation. Postérieurement s'ajoutera à la stratégie l'apprentissage des langues indigènes locales, afin de pouvoir communiquer et évangéliser les indigènes. Finalement la rédaction des grammaires, qui seront utilisées par les religieux pour mieux réussir l'évangélisation dans la langue locale (Astrain, 1920; Prien, 1985).

Au cours de cette campagne d'évangélisation, les différents ordres ont maintenu en vigueur les structures politiques et économiques incas et ont implanté un système de rémunération des missionnaires et des colons par le produit du travail des indigènes dans l'encomienda (Gibson, 1990; Gómez Pérez et Fernández, 2000; Lockhart, 1990).

L'entreprise évangélisatrice avait un double objectif. Le premier, encourager les religieux à s'établir dans les nouveaux villages pour promouvoir une meilleure intégration des indigènes et s'en servir comme main d'œuvre (la mita et l'encomienda). Par la présence des ordres *réguliers,* consolider le Christianisme dans les régions plus éloignées, éviter les révoltes et permettre l'expansion des territoires sous contrôle de l'Espagne.

3.3.1 L'organisation politique et religieuse en Amérique du Sud

La Compagnie de Jésus a été autorisée à s'installer dans le vice-royaume du Pérou par le pape Paul III en 1568 au moyen de la bulle «*probatae virtutis e digni*», et ce malgré une lettre qu'avait écrite Ignacio de Loyola le 19 mai 1544 à Diego Laínez dans laquelle il avait déjà manifesté son intention d'y envoyer des religieux et d'y fonder une école (Klaiber, 2007; O'Malley et Domínguez, 2001; O'Malley, 1993).

Le nouveau territoire et ses habitants doivent être évangélisés et s'intégrer au nouveau système politique et économique des colonisateurs. Les Jésuites sont envoyés à la Ciudad de los Reyes (Ville de Lima), la Capitale du vice-royaume du Pérou suite à la pétition rédigée par le roi d'Espagne Philippe II qui autorisait le déploiement des Jésuites dans les nouvelles possessions de la Florida et du Pérou. Lima devient la Capitale de La Province Jésuite du Pérou et son premier principal en a été Jeronimo Luis de Portillo, qui avec ses sept confrères Jésuites sont accueillis par les Dominicains et s'installent dans leur monastère de Lima.

La première église de la Compagnie de Jésus, l'église de *San Pedro* fut construite en 1568 (Prien, 2000; Vargas Ugarte, 1941). Sa première version était une construction modeste de trente-

sept mètres sur neuf mètres faisant face à une petite place, aujourd'hui la Plazuela San Pedro. Les voisins offrirent des textiles, des peintures pour les murs, de l'argent et de l'or pour la sacristie. Lors de l'inauguration de la petite église, l'archevêque de Lima le frère Jeronimo de Loayza y célébra la première messe devant le vice-roi Francisco de Toledo. Adjacent à l'église les dominicains fondèrent un Collège, le *Colegio Máximo de San Pablo de Lima* (1568). C'était un séminaire pour les novices, qui plus tard iront prêcher partout en Amérique. Dans cette institution, ils apprennent les sciences humaines, les arts et la théologie.

Dès 1576, le principal de l'ordre Jeronimo Luis de Portillo a rassemblé une Congrégation maintenant bien établie à Lima qui commence dès lors à « *ouvrir des missions et des résidences à l'intérieur même des peuplements indigènes. La congrégation construit des séminaires où les enfants des caciques seront élevés* » (Torres Saldamando, 1882: 4)[75]. Ainsi sera construit en 1575 le *Colégio de Caciques San Francisco de Borja*, dans le diocèse de Cuzco[76], qui sera destiné à l'éducation des fils des chefs autochtones incas, afin d'éviter qu'ils apprennent les rites païens. Ce qui permettra de contrôler les différents groupes ethniques de la ville. Le Collège a été placé au centre de la ville de Cuzco, proche du Séminaire de San Antonio Abad, fondé par les Augustins en 1598. Ce séminaire était destiné aux fils des conquérants. Ils deviendront prêtres, leurs familles s'étant appauvries (Lockhart, 1990).

Le premier collège laïc et catholique construit par les Jésuites fut le «*Colegio real de San Martín*» (1582), voisin du collège Máximo pour fils des premiers conquérants qui résident à Lima. On y étudiera la grammaire, le latin et les arts. Le bâtiment abritait plusieurs chapelles dont celle de Santa Maria Magdalena, utilisée pour les exercices spirituels (Vargas Ugarte, 1963).

Les Jésuites ont commencé à administrer la première mission le 25 de juillet de 1571 date officielle de l'inauguration du site et de son église (Borges, 1992). La Doctrina *de Santiago Del Cercado* ainsi nommé, car inaugurée le jour de l'apostolat de Santiago. Le gouverneur militaire

[75] «*fundar misiones y residencias en pueblos de indios, y para la creación de seminarios en donde fueran educados los hijos de los caciques*» [traduction de l'auteur]

[76] Le diocèse de Cuzco fut établi par Paulo III le 8 de janvier de 1537. En 1541 son territoire est divis pour former nouvelles diocèses comme le diocèse Lima (1541), du Paraguay (1547), La Plata ou Charcas (1552) et Ayacucho ou Huamanga (1609).

du Pérou, Lope García de Castro, avait demandé à la couronne dès 1566 qu'un village soit construit pour les autochtones qui se retrouvaient dans la ville. L'objectif était d'évangéliser ces autochtones, vivant dispersés autour de Lima après la conquête, sans domicile fixe et souvent alcoolisé et sans contact avec l'Église catholique. La Doctrina a été complétée sous le gouvernement du vice-roi Toledo et fut planifiée et bâtie par Diego de Porres Sagredo et le Dr Gregorio González de Cuenca, *vérificateur* de l'audience de Lima. L'évêque de Lima Don Gerónimo de Loayza accorda un salaire annuel de 500 pesos à chacun des pères de la Compagnie de Jésus, les pères Diego de Ortun et le Coadjuteur Francisco de Heredia, en compensation à l'endoctrinement des indigènes qui se trouvent à l'intérieur de l'enceinte.

La *Doctrina Del Cercado* (12^0 04'92'' S et 77^0 00'16'' O) fut construite à une demi-lieue au nord-est de la ville de Lima et clôturée d'un mur de briques séchées au soleil de trois mètres de hauteur qui comportait trois portes (figure 16). Ses ouvertures se trouvaient des deux côtés donnant sur la ville. Les portes en bois étaient fermées durant la nuit pour éviter que les autochtones sortent pour se soûler et empêcher que des Espagnols, mulâtres ou esclaves puissent y entrer (Coello de la Rosa, 2006). La *Doctrina Del Cercado* avait 36 pâtés de maisons carrées, orientés ainsi; 9 pâtés nord-sud et 4 est-ouest. Cette superficie comprenait 200 maisons avec un petit potager-verger pour chaque famille. Au centre de la Doctrina se trouvait une place rhomboïdale qui divergeait de l'urbanisme traditionnel royal espagnol établi en l'Amérique et dans sa partie nord se trouve l'église de Santiago Del Cercado (12^0 00'98''S et 77^0 00'17'' O). Cette église originale était adjacente à la maison des Jésuites et possédait un verger. En 1615 le vice-roi Francisco de Borja y Aragon a fondé, à côté de l'église, une école pour les indigènes « nobles».

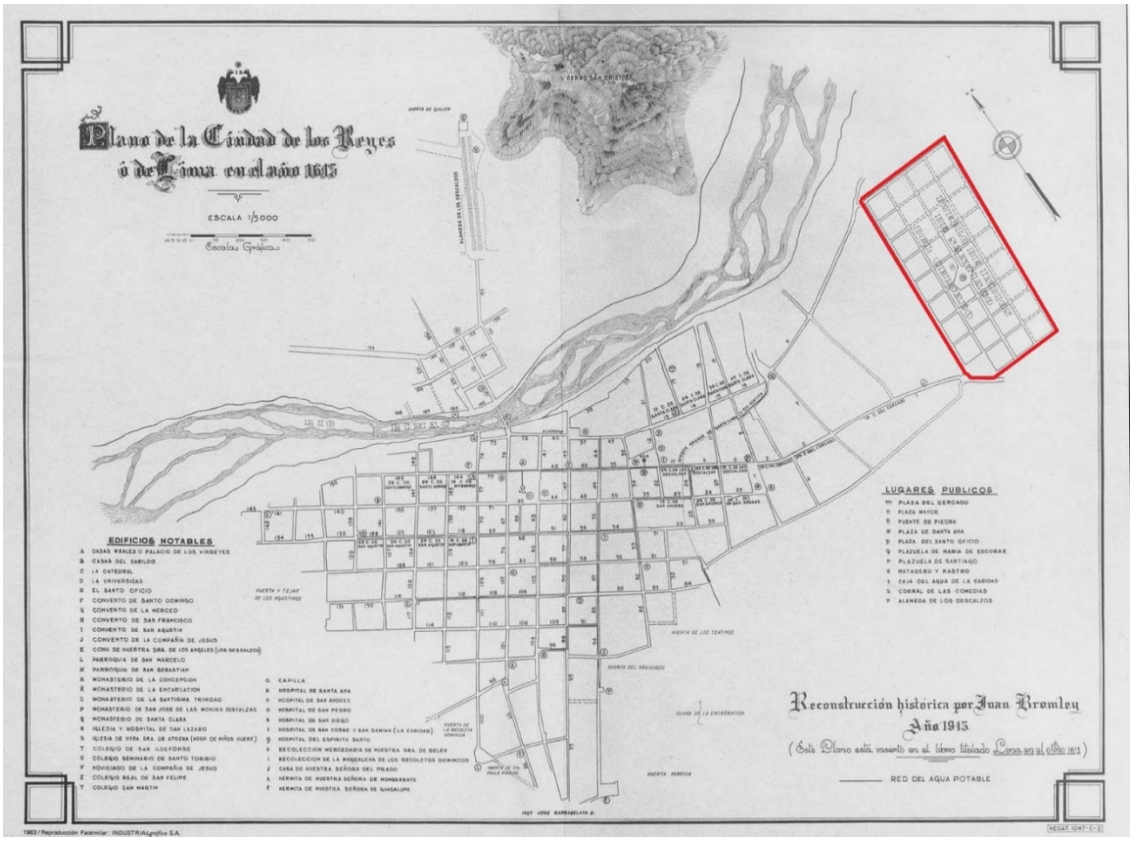


Figure 16. Emplacement de la réduction du Cercado en 1613. (Gunther Doering, 1985)

L'historien Coello de la Rosa (2006) affirme que ce modèle de mission a été élaboré par le juriste espagnol Juan de Matienzo (1520 — 1579), qui avait imaginé la ville comme une projection idéale avec un centre ou se trouvait des structures politiques, administratives et religieuses et en périphérie les indigènes qui complémenteraient le centre politique (figure 17). Les espaces doivent être bien délimités et dans chaque village autochtone il doit y avoir des Espagnoles pour y faciliter l'assimilation des indigènes.

> «*Ils doivent disposer le village à partir des pâtés de maisons, dans chaque pâté de maisons quatre terrains avec ses rues élargies et la place dans le milieu du village, disposés selon les critères du Visitador et conformément à la population et l'espace disponible. L'église doit être bâtie dans le pâté de maisons de la place, la maison devant l'église est réservée aux Espagnols de passage. Sur le terrain d'un autre pâté de maisons, une maison doit être érigée pour le Conseil de ville. Sur un autre, l'hôpital et la bassecour (les poulaillers) pour le conseil municipal. Dans un autre pâté, la maison du Corregidor bâtie avec des tuiles. La maison du père doctrinaire doit être placée à côté de l'église. Les autres terrains sont pour la construction des maisons*

pour les Espagnols mariés souhaitant vivre chez les autochtones. Ces maisons sont recouvertes de tuiles à l'épreuve du feu. Un pâté de maisons ou deux terrains seront donnés à chaque chef autochtone et un terrain ou deux conformément aux besoins de la famille de chacun sera offert à chaque indigène» (Matienzo, 1910 : 31-32)[77].

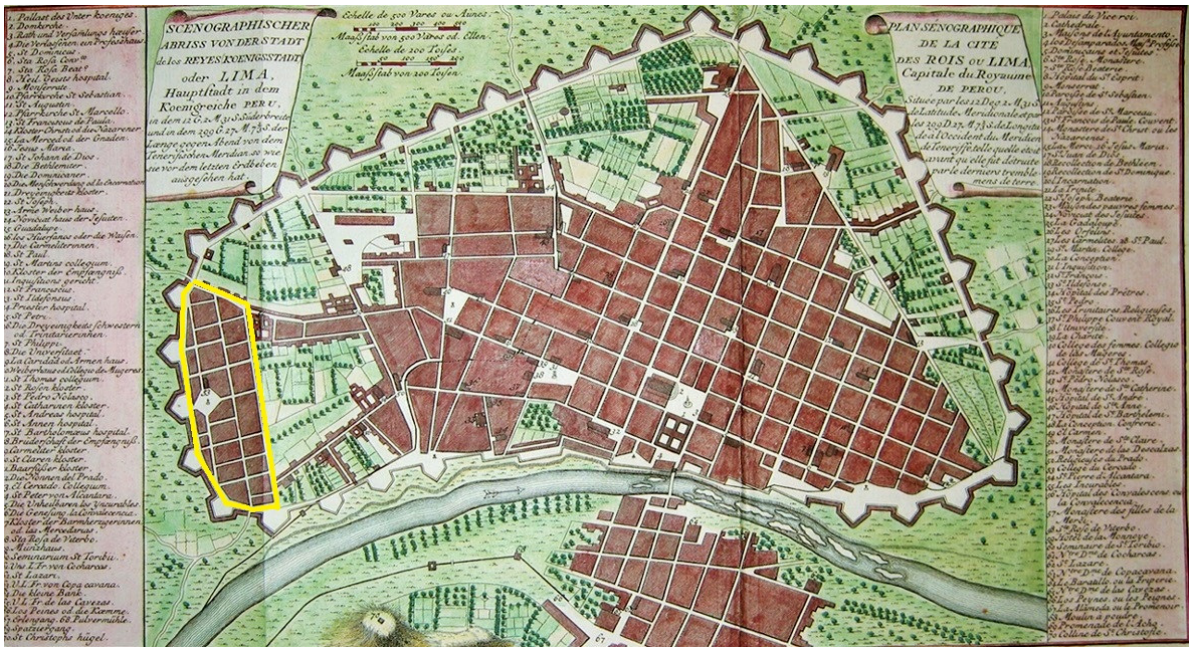


Figure 17. La Doctrina del Cercado en 1750 (J.N. Bellini, Plan scénographique de la cité des Rois [Lima] Capitale du Royaume du Pérou — c1750 Paris)

La *Doctrina del Cercado* était fondamentalement un quartier autochtone à l'extérieur de la ville de Reyes (Lima) et ses habitants travaillaient dans les différents services de la ville ou dans d'autres métiers comme musiciens, cordonniers, tailleurs, etc. Mais la plupart des autochtones étaient employés comme main d'œuvre agricole (Coello de la Rosa, 2006 et 2007; Vargas Ugarte, 1941). Pour financer et soutenir le village les Jésuites utilisaient l'aumône de l'école de San Pablo

[77] «*han de traçar el pueblo por sus quadras, en cada quadraquatro solares con sus calles anchas y la plaça en medio, todo de la medida que pareciere al visitador conforme a la gente y disposición de la tierra, la yglesia este en la quadra que escogiere de la plaga y tenga una quadra entera, la otra casa de en frente ha de ser aposento para españoles pasageros. En un solar de otra quadrahan de hazer casa de consejo. En otro solar ha de haber hospital y en otro huerta y servicio del hospital, en el otro solar corral de concejo. En otros solares se ha de hazer casa del corregidor, todas estas de texa, la casa del padre que los doctrinare ha de ser en dos solares junto a la Yglesia. Los demás solares de la plaça han de ser casas de españoles casados que quisiesen vivir entre los Indios. Cubiertas de Texas, o terrados que estén seguras del fuego, a cada cacique se ha de dar una cuadra o dos solares, a cada Indio se ha de dar un solar o dos conforme a la gente que tuviere*» [traduction de l'auteur]

et les dons offerts par les voisins de la ville de Lima pour aider les indigènes. Il y avait également à l'intérieur de la mission plus de quatre-vingt esclaves, propriété et servant les indigènes (Coello de la Rosa, 2007; Gereis, 2005). Ils avaient une profession et vivaient près de la porte nord de la doctrina. Au centre de la ville se trouvaient trois édifices construits pour les indigènes. Au fil des années ces constructions avec quelques modifications (Barnadas, 1990; Gibson, 1990; Vargas Ugarte, 1941) seront reproduites dans chacune des nouvelles missions :

1) *L'Hôpital de Santiago Del Cercado para los Indios* (1648): une des premières mesures royales pour soigner les sujets, avait été rédigée le 7 octobre de 1541 dans la Real Cédula. La mesure obligeait les Vice-roi et les Gouverneurs de l'Amérique à construire des hôpitaux dans les villes espagnoles et villages indigènes. Dans la mission du Cercado le premier site de soins fut une infirmerie, mais par la suite, l'aumône et les dons des voisins de Lima ont permis la construction de l'hôpital et de soigner les indigènes de l'extérieur. L'institution était située dans l'actuel Jirón Sebastián Lorente.

2) *L'École de Santa Cruz o casa de réclusion* (1618): qui fût une maison de réclusion pour les autochtones condamnés par les Visitadores pour idolâtrie. Ils étaient sorciers ou des dogmatiques, qui n'acceptaient pas la religion catholique. Plusieurs étaient shamans ou prédicateurs dans les oracles (Huacas) Incas. Ils furent inculpées d'avoir causé des dommages spirituels à la population chrétienne et ont été enfermés. Malgré la peine pour sorcellerie qui leur avait été imposée, des 40 emprisonnés en 1621, aucun n'y était toujours détenu après 1639. (Gereis, 2005)

3) *Colegio Del Principe* (1618): fondé par ordre du Vice-roi Francisco de Borja y Aragón Prince d'Esquilache, pour y éduquer les fils aînés et futurs gouvernants des chefs autochtones ou C*uracas,* de la région de Lima. Les chefs étaient le lien entre l'administration espagnole et les indigènes (Ayllus) et l'instruction qu'ils recevaient avait pour objectif de les endoctriner afin qu'ils deviennent un exemple au sein de leurs communautés. Au début trente fils aînés de chefs étudièrent la grammaire, l'écriture, les mathématiques ainsi, que la musique et le chant. Mais la plus grande partie de leurs journées était consacrée à l'instruction religieuse. L'école Jésuite formait des fonctionnaires indigènes, qui seraient assignés à des fonctions administratives et politiques dans l'Empire Espagnol[78].

Pour mieux administrer la réduction ont formé les *procuradores doctrineros* (procurateurs

[78] Entre 1593 et 1599 le Noviciado de San Antonio de Abad, pour les futurs missionnaires avait été placé dans le bâtiment proche à l'église de San Santiago. Le manque d'espace a obligé à déménager le séminaire à l'extérieur de la doctrina, en la huerta de San Jose proche à la rivière Rimac.

des doctrines) des caciques qui supervisaient un groupe de pâtés de maisons. Son rôle était fondamental pour garantir le contrôle de la mission, car ils doivent signaler si une personne de son district a manqué à la messe, les naissances, les décès et les malades. Ils veillant au comportement du groupe de personnes à son charge.

La Doctrina *Del Cercado* a été la première expérience réductionnelle des jésuites, et plusieurs décrets ont interdit que les Espagnols et les noirs Africains y habitent. Le catéchisme avait été introduit en espagnols et par la suite fut traduit en Quichua par le Père Alonso de Barzana un des Doctrineros. Il effectua également le recensement des habitants de la réduction par âge, condition sociale et degré d'évangélisation. Afin de se rapprocher des autochtones les séminaristes viennent à cette mission pour apprendre le Quechua afin de faciliter le travail d'évangélisation (Coello de la Rosa, 2007; Rodríguez, 2005).

Même si la Compagnie de Jésus accepta son mandat au sein de la *Doctrina Del Cercado,* elle prit tout de même soin de manifester son désaccord avec la décision du Vice-roi Toledo. Les Jésuites étaient formées et recrutés comme militants et pères itinérants, contrairement à l'action chrétienne en paroisses, qui elle était par sa nature plus limitée à un endroit spécifique. L'ordre Jésuite désirait plutôt explorer les contrées inconnues, découvrir de nouvelles sociétés à évangéliser et repartir à la découverte de nouvelles âmes sans s'établir en permanence dans un lieu précis (Borges, 1992; Coello de la Rosa, 2006; Vargas Ugarte, 1963). La création de séminaires, collèges, universités et collèges d'indiens était un moyen de maintenir une présence urbaine coloniale et d'augmenter les contingents de nouveaux missionnaires qui propageraient la foi Chrétienne. L'implication économique dans les différents secteurs du capitalisme naissant du marché colonial, était une façon de générer les fonds, pour soutenir l'action religieuse, ses institutions académiques et culturelles.

La Compagnie de Jésus était en désaccord avec la politique évangélisatrice des Dominicains et des Augustins, puisque ces derniers avaient recours au travail des indigènes qu'ils considéraient comme un service personnel, au même titre que la *mita* et l'*encomienda*. L'action religieuse de ces ordres se confondait aux intérêts des *encomenderos* Espagnoles qui recherchaient sans cesse de la nouvelle main d'œuvre indigène.

Malgré ses différences avec le pouvoir du Roi, le Vice-roi Toledo confia à la Compagnie de Jésus la Doctrina de Juli (16^0 02'33''S et 69^0 04'92'' O) et les premiers pères y arrivent le 9 juillet 1567. Ceci se doit a que les Dominicains ont renoncé à administrer les missions du Collao, où se trouvait Juli. Les premiers Jésuites envoyés sont les pères Diego de Bracamonte, Diego Martínez et Alonso de Barzana, qui avait été Doctrinero à «el Cercado» (Coello de la Rosa, 2007). Ce village indien se trouve sur la berge sud du lac Titicaca a 3.884 m. d'altitude et à 79 km de a ville de Puno. Cette Doctrina comprenait ce village et une centaine de petits hameaux soit une population d'environ 30,000 âmes.

En 1543 les pères Dominicains Fray Andrés de Santo Domingo et Fray Domingo de Santa Cruz partirent prêcher dans la ville de Juli et y construisirent un presbytère. En 1565 arrive le Corregidor de Chucuito don Jerónimo de Silva qui organise l'espace urbain de Juli. Le site se caractérise par la présence d'une grande place centrale de 200 m par 200 m, la *Plaza de Armas,* aujourd'hui plaza Ludovico Bertonio. De la place sortent des rues droites, malgré la topographie du site. Le 2 avril de 1565 le gouverneur de Chucuito, Lopez García de Castro autorise la construction de l'église de Santo Tomás à côté du couvent de San Pedro Mártir pour les premiers frères, sur le site qu'avait occupé la maison du chef Aymara Cariapaza o Cari Apasa, seigneur de Chucuito. C'est à partir de cette date que commence le période de construction des églises (Urteaga, 2008):

1) Église de *Santo Tomás*, aujourd'hui San Pedro Mártir, situé face à l'ouest et en retrait de 100 mètres à l'intérieur de l'aire religieuse (figure 18). Le couvent de San Pedro Mártir se trouve au nord de l'église parallèle à la rue et en face une série de constructions religieuses qui clôturent un espace vide de 25 m par 25 m. L'aire religieuse à une superficie de 300 m par 200 m. L'Église a été construite en pierre de granit blanc, de style Renaissance et présente un seule nef en forme d'une croix latine de 66 m par 30 m d'une largeur. La façade de pierres et de briques arbore quatre colonnes gothiques de chaque côté, deux tours et un clocher. De l'extérieur, en entourant la partie sud de la place religieuse présente quelques chapelles latérales, à l'intérieur sont présentées des images d'artistes européens et de l'école de Cuzco (C*uzqueña)*. Les fresques représentent des images d'oiseaux et des animaux du lieu d'influence aymara. Actuellement s'y trouve l'image de Nuestra Señora del Cármen, patronne de la ville de Juli (Cuentas Zavala, 1968; Nieto Vélez, 1994). Cette église, la mieux conservée, est la seule qui a encore une

activité religieuse quelques jours par semaine; elle réunit dans son intérieur les œuvres artistiques des autres temples (Málaga Sabogal, 2011).

Figure 18. Église de San Pedro Mártir (Google Earth)

2) Temple de *San Juan Bautista Letrán* construit par les Dominicains qui serait achevé en 1602 par les Jésuites (Castillo Espezua, 1978; Cuentas Zavala, 1968). Ce bâtiment se trouve 300 m au nord de l'église de Santo Tomas (figure 19). La rue qui délimite cette église de la place fisse presque en la porte de l'église de San Juan Bautista Letrán. Contrairement à Santo Tomás cette église ne présente pas d'espace frontal, mais il existe une aire sans construction du côté est de l'église de 50 m par 200 m. Le dénivelé du terrain fait en sorte que l'église se trouve au-dessus de la rue et qu'un escalier pour accéder à la porte principale se trouve sur le côté gauche (rue San Juan). Ce temple est actuellement le musée d'art sacré le plus fréquenté, car il se trouve proche du lac Titicaca. (Málaga Sabogal, 2011).

Figure 19. Église de San Juan Bautista Letrán (Google Earth)

3) Le Temple de *Santa María la Mayor*, actuellement Nuestra Señora de la Asunción de la Santa Cruz, se trouve à l'est de la ville de Juli à l'intérieur du quadrilatère formé par les rues Pje Zepita, Asunción, Santa Bárbara et Cuzco (figure 20). La façade de l'église est sur la rue Asunción qui est latérale à la Plaza de Armas et l'église de San Pedro qui se trouve à 600 mètres. La porte principale est simple et surélevée par rapport à la rue, du côté est se trouve un espace de 100 mètres sur 100 en dénivelé avec la rue, on y accède par un escalier. Entre l'église et la rue (Santa Bárbara) il y a une petite place, la Plazoleta de l'Asunción, sur la place se trouve une fontaine en demi-cercle, avec des statues d'animaux. L'arc présente des décorations de fleurs à cinq pétales et dans sa partie centrale sont sculptés deux anges qui tiennent des trompettes. La construction du temple a été amorcée par les Dominicains en 1562 et finalisée par les Jésuites en 1602. L'église de style Renaissance est construite en pierre et en brique crue et occupe une surface de 63 mètres sur 34 de largeur sous sa voûte. Elle possède une tour de pierre taillée surmontée d'une corniche jointe aux quatre bornes surplombée d'un clocher à trois arcs. La porte latérale arbore une série de médaillons portant l'inscription IHS.

Figure 20 Église de Nuestra Señora de l'Asunción (Google Earth)

4) Finalement, l'église de *Santa Cruz de Jérusalem.* Cette église fondée en 1581 et terminée en 1607 est située à côté d'un cimetière (figure 21). L'église mesure 53 sur 31 mètres et montée en pierres, sauf pour le clocher à quatre cloches, qui est fabriqué en briques. Il y a trois cloches au niveau inférieur et une plus petite à l'étage central. L'église est de style baroque métissé indigène [79](Castillo Espezua, 1978; Gutiérrez, 1986; Málaga Sabogal, 2011). Le portique principal possède trois colonnes de chaque côté et est décoré de fleurs, racines, singes et animaux de la région sculptés. Au second niveau il y a deux colonnes et ensuite une. La façade est surmontée d'une arche en demi-lune nommée «*media naranja*». L'église se trouve sur un terre-plein haut de cinq mètres et s'ouvre sur un espace ouvert accessible par un escalier de pierres.
   Le temple a été clôturé au milieu des 90 car il est le plus endomagé. Les portes ont été murées et il est impossible de le visiter (Málaga Sabogal, 2011).

Figure 21. Église de Santa Cruz de Jérusalem (Google Earth)

[79] En 2013 le clocher est tombé.

L'église Santa Cruz de Jérusalem se trouve à 300 mètres à l'ouest de l'église de San Juan Letrán. La rue qui croise ce temple (JR Bartono) aboutie à un portique et un arc construit en 1607. Avant d'accéder à un espace ouvert, un autre arc a été construit dans la paroi du côté nord, reposant sur deux bornes de granite, lieu de l'ancien cimetière aujourd'hui abandonné. Dans la partie supérieure, il y a un triangle avec l'écusson de l'ordre de Jésus et quatre épis en pierre. Cette construction mesure 60 mètres par 60 et se trouve en face de la porte de l'église. On peut accéder à l'église depuis la rue par un portail surmonté d'un autre un arc de pierre, construit symétriquement à l'entrée de l'église. Des deux côtés de cette entrée, il y a un mur d'environ dix mètres de côté en pierre, mais qui ne ferment pas l'espace religieux. Ce mur a été érigé uniquement pour empêcher l'accès par la rue qui longe l'église afin de séparer la rue de l'espace religieux.

Dans la mission de Juli avait été fondée une école ou *Colegio Mayor para Indios Nobles de los Lupaqas de Juli (*1734). L'école était située en face de la Plaza de Armas à la demande du maire de Juli, Don Salvador e la Cruz y Quito[80] et fût dirigée par les Jésuites (Castillo Espezua, 1978). Comme dans les cas de la *Doctrina del Cercado* et de Cuzco, l'école avait été construite pour éduquer les fils aînés des chefs, dans ce cas-ci, les Lupacas.

La résidence des pères, située à côté de l'église de San Pedro, possède une cour intérieure qui communique avec les chambres des pères. Derrière cette structure se trouvait la Hospederia, emplacement comprenant six maisons. À côté de ces constructions se trouve l'Hôpital et deux maisons pour cloîtrer. L'hôpital comprenait une infirmerie et une chapelle. La première construction plus modeste avait une cour intérieure et six chambres. Par la suite, elle fut modifiée (1689) en y construisant des salles plus grandes pour les hommes et les femmes. Une maison de réclusion servait à y enfermer les indigènes qui ne respectaient pas les normes sociales ou qui abusaient de l'alcool ou qui étaient violents. L'autre maison était pour les sorciers récalcitrants.

Malgré le discours très répandu en histoire et architecture coloniale, quant au rôle de la Doctrina de Juli (mission de Juli) comme étant le lieu d'origine des futures missions, il est

[80] A été nommé maire de la ville le 24 janvier 1720.

reconnu que l'organisation urbaine et sociale de la mission avait déjà été établie par les dominicains, dès leur arrivée en 1565 (Castillo Espezua, 1978; Cuentas Zavala, 1968; Coello de la Rosa, 2007; Hyland, 2003). En 1567 la mission de Juli fut bâtie à partir de la reconfiguration des patrons ethniques d'organisation politique et sociale.

La ville de Juli était organisée à partir de l'intégration de quatre « *ayllu*s » (lignages ou communautés unies par des ancêtres communs), semblable à l'organisation de Cuzco et de l'Empire inca (figure 22). Si l'on observe la disposition des églises, on constate que deux (San Juan Bautista Letrán et Santa María la Mayor) se trouvent dans la partie nord de la ville, alors que les deux autres (San Pedro et Santa Cruz de Jérusalem) se trouvent au sud, conformément au modèle d'organisation inca à Cuzco: *Hanan* et *Hurim*. Ces églises ont été bâties sur le territoire qui appartenait à chaque ayllu de la ville, un type d'organisation traditionnel Andin et chacun des ayllus possédaient ses terres communales, de bétail pour le groupe social et un administrateur (*jilakata*). D'autre part, ils ont utilisé le système économique du Altiplano comme l'A*yni* ou la mita traditionnel, la propriété communale de la terre pour l'agriculture et des animaux et l'organisation des ayllus à partir de la direction des *Curacas* ou chefs locaux (Gómez Pérez et Fernández, 2000).

Figure 22. Les 4 églises séparent la ville de Juli. (Selon le patron de distribution inca)

Comme pour la *Doctrina Del Cercado* de Lima, la mission de Juli dépendait des politiques du vice-roi Toledo et de la tentative de contrôle de la part du gouverneur de Chucuito. Ce qui causa des désaccords sur les intentions du gouverneur d'asservir les indigènes qui se trouvent dans le village. Bien que Juli fût considéré, une ville Réelle dés 1638 de laquelle les autochtones qu'y demeurent étaient exemptes les tribus et l'encomienda, les fonctionnaires espagnols et les *encomendéros* tentaient régulièrement d'utiliser le travail des indigènes appartenant à la Doctrina de Juli dans les mines d'argent de La Plata, aujourd'hui Potosí. L'une des stratégies que les Jésuites employaient consistait à payer les indigènes «encomendados» pour éviter qu'ils quittent la mission.

Juli s'est convertie en un laboratoire de langues, puisque les jésuites y ont appris le Quechua et l'Aymara, par la suite utilisés pour prêcher (Mc Cormack, 2006). Le missionnaire Ludovico Bertonio a publié deux grammaires aymaras et la ville a obtenu une imprimerie (1612) qui permit la publication d'une grammaire contenant des exercices et un dictionnaire, une biographie du Christ et un livre de confessions, ou le *confessionnal* écrivent en castillan et en aymara.[81]

Plusieurs chercheurs analysent l'organisation urbaine de Juli pour expliquer l'organisation urbaine et architecturale des missions du Paraguay, spécialement dans le troisième moment de construction (Esteras et Gutiérrez, 1984; Martínez Requena, 1968; Rabuske, 1977 et 1979). Cependant, la particularité la plus importante de la réduction de Juli réside dans le fait que les Jésuites ont maintenu les structures symboliques et matérielles incas à l'intérieur de la réduction; par contre, ils ont commencé à utiliser les pouvoirs ethniques de légitimation, ce qu'ils ont appliqué par la suite dans la région du Paraguay. Comme l'indique Coello de la Rosa, la présence jésuite à Juli «*a signifié, en dernière instance, l'établissement d'un*

[81]Le III Concile de Lima en 1582 - 1583, en accord avec les objectifs établis par le Concile de Trente (1545-1563) de renouveler la foi en Amérique, établi une politique claire d'évangélisation et missionnaire, spécifique aux régions où le catholicisme n'avait pas encore pénétré. Cette assemblée ecclésiastique tenue à Lima décréta las *Cinco Accciones* (les Cinq Actions qui l'église catholique doit prioriser*)* comm*e* le soin spécial des autochtones sociale et économiquement, ils doivent donner le catéchisme en la langue indigène et les visites des pères doivent être permanentes (Vargas Ugarte, 1954)

pouvoir parallèle qui a entraîné la diminution de l'autorité des hilacatas sur les communautés» (Coello de la Rosa, 2007: 962)[82].

Grâce à un jeu de relations permanentes, les jésuites ont réussi à s'imposer comme les re-distributeurs de biens à l'intérieur de la communauté et à remplacer les leaders ethniques (*curacas*). Ils n'ont pas éliminé les pouvoirs des chefs locaux, mais ils ont établi leur contrôle à l'intérieur de la réduction.

3.3.2 Le rôle évangélisateur de Juli

La mission de Juli fut le lieu de la *Tercera Probation*, c'est-à-dire que Juli constituait l'endroit où se complétait la dernière période de formation pour les novices avant d'être consacrés pères jésuites. En 1586, les pères Alonso de Barzana et Pedro de Añasco partent de la mission de Juli et se rendent à Tucumán. Le père Diego Martínez quant à lui part pour Santa Cruz de la Sierra et le père Diego se rend à Quito. Par la suite, Diego González Holguín fût envoyé à Tucumán et à Asunción (Charlevoix, 1753 [rééd.1910]; Lozano 1755 [rééd. 1873]). Pendant que le père Diego de Torres Bollo qui étudiait aussi dans la mission de Juli fut nommé le premier «Superior Provincial del Paraguay» en 1607 à Córdoba en 1604 (Díaz Risco, 2015; Lozano 1755 [rééd. 1873]).

Les jésuites de Juli ont été demandés dans les villes espagnoles comme à Santiago Del Estero (1585), Tucumán (1558), Asunción (1588), Concepción de Bermejo, Santiago du Chili (1593), Córdoba (1599) et Buenos Aires (1608). Dans ces nouveaux endroits, ils ont reproduit les pratiques déjà établies à Juli, comme apprendre la langue locale pour évangeliser et la négociation permanente avec les chefs autochtones. Les Jésuites étaient sollicités par les évêques locaux pour les aider à administrer les sacrements, fonder un collège et par la suite organiser un réseau local tant de ressources économiques que d'information sur les communautés existantes pour réaliser leurs projets d'évangélisation (Astrain, 1920 et 1996; Charlevoix, 1753 [rééd.1910];

[82] «*significó, en última instancia, un poder paralelo que tuvo mucho que ver con la disminución de la autoridad que los hilacatas habían ejercido anteriormente sobre las comunidades*» [traduction de l'auteur]

Lozano 1755 [rééd. 1873]). Cette méthodologie reflétait «*un système extrêmement bien organisé, qui a eu une influence spéciale pour consolider la population, en civilisant, en activant le commerce, la production agricole et l'éducation*» (Peña de Bascary, 2006:1)[83]. Grâce à l'évangélisation, ils ont récolté des informations sur l'espace et les communautés autochtones de la région.

À Tucumán, selon le père Charlevoix l'arrivée des Jésuites était attendue et se concrétisa de la manière suivante;

> «*Après être entrés dans la ville, ils trouvèrent les rues semées de fleurs, et des arcs triomphaux d'intersection en intersection. L'évêque, ordonna une célébration de grâces solennelle à leur arrivée, après les avoir pris dans ces bras tendrement, les larmes aux yeux, se prosterna à leurs pieds et leur demanda leur bénédiction, pour ensuite les conduire en procession vers la Cathédrale*» (Charlevoix, 1756 [1910]: 310)[84]

Dans la région du Paracuaria, la ville d'Asunción a été le premier noyau urbain duquel les religieux de la Compagnie de Jésus sont successivement émanés pour aller évangéliser les communautés Guaranis. Ils se sont dirigés vers la rivière Paraná, puisque les Franciscains avaient déjà fondé huit missions plus au nord. Les premières missions Jésuites ont été fondées par les pères Marcial de Lorenzana et Francisco de San Martín, sur les terres du chef guarani Arapysandú à 226 km à l'est d'Asunción (Cardozo, 1959; Maeder, 1996a).

Les pères Cataldino et Macetta ont continué en remontant la rivière Paraná vers le nord-est et Paranapanema et se sont établies au Guairá, où ils ont fondé les missions de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó et San Ignacio del Ictambuctú en 1610 (Armani, 1996; Maeder, 1996a et 2004). Bien que l'objectif missionnaire embaume des frontières politiques, la présence de deux empires (espagnol et portugais) en Amérique du Sud a produit des tensions tant géopolitiques comme à l'intérieur de l'ordre (figure 23).

---

[83]«*un sistema sumamente organizado, que tuvo especial influencia para consolidar la población, civilizando, activando el comercio, la producción de la tierra y la educación*»[traduction de l'auteur]

[84]«*al entrar en la ciudad hallaron las calles sembradas de flores, y levantados arcos triunfales de trecho en trecho. El Obispo, que había ordenado una solemne acción de gracias por su feliz llegada, después de abrazarlos tiernamente con lágrimas en los ojos, viéndolos postrados á sus pies para pedirle la bendición, los condujo procesionalmente á la Catedral*»[traduction de l'auteur]

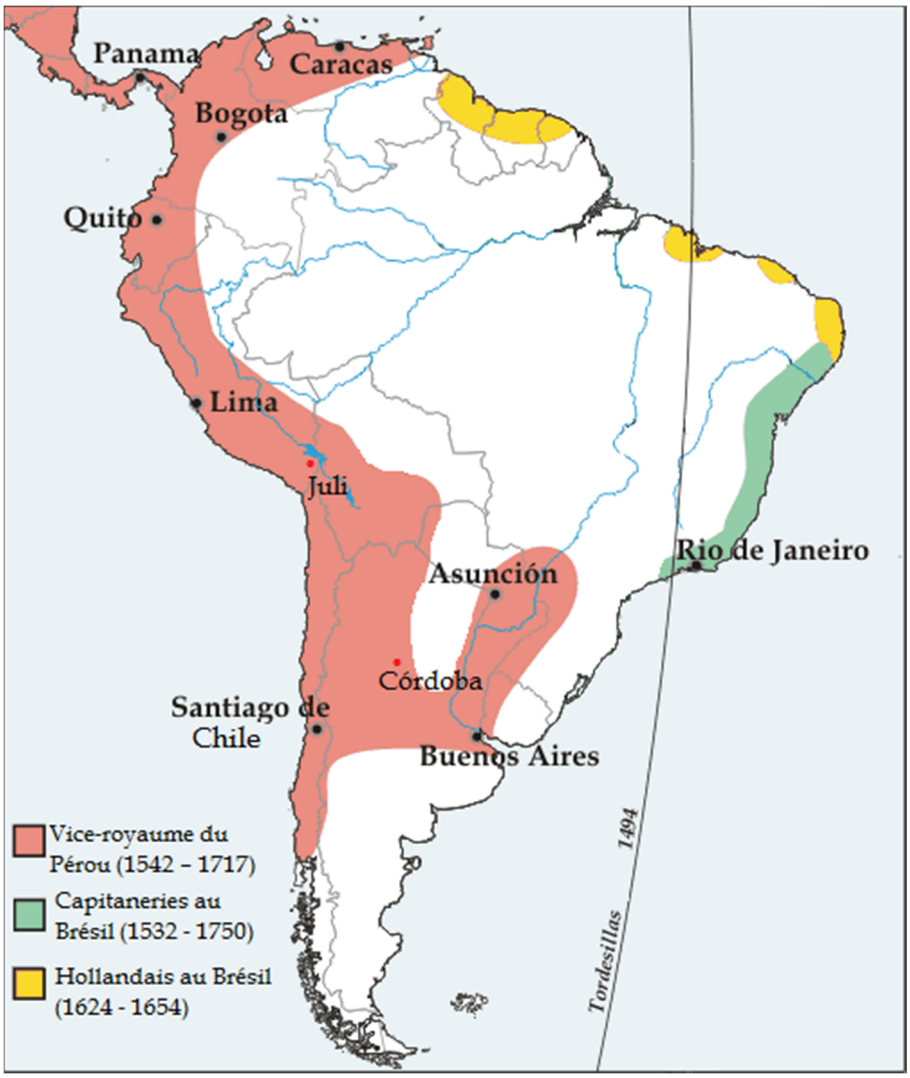


Figure 23. Vice-royaume du Pérou (1542 – 1717)

3.4 Sommaire

L'origine de la Compagnie de Jésus a pour fondement les transformations politiques et religieuses qui se sont succédés en Europe au XVI^{e} siècle. Ignace de Loyola, un soldat espagnol au service du roi de Navarre, délaisse les armes et se convertit. Il établit un nouvel ordre, en reprenant les patrons socioculturels de la cavalerie médiévale. La Compagnie de Jésus a un

double objectif: reconquérir les régions catholiques gagnées par le protestantisme en Europe et répandre la foi catholique dans les nouveaux territoires conquis.

L'ordre arrive d'abord dans le territoire portugais du Brésil (1564) où il fonde une école et on évangélise les communautés tupies. Les Jésuites établissent le système d'aldeaminetos, parce que la grande mobilité indigène ne permet pas l'évangélisation. Ils construisent des villages proches des villes où ils sont établis et ils visitent régulièrement les villages. Dans le cas du Vice-royaume du Pérou, ils sont arrivés en 1578 et se sont établis dans la ville de Lima. Le vice-roi leur laisse la direction de la mission de el Cercado qui a été construite afin d'y établir les indigènes de la ville et d'améliorer la productivité du travail indigène. La réduction a été organisée et construite comme les villes espagnoles. Toutefois, les Jésuites se sont confrontés au pouvoir vice-royal qui refusait l'évangélisation des indigènes par le milieu des missions volantes. En conformité avec les objectifs de la Compagnie, ils ont donc développé des réductions mais ils ont utilisé les misions volantes qui devaient permettre l'évangélisation des autochtones. Par ailleurs, suite à cette première réduction del Cercado, ils se sont installés à la mission de Juli en 1581, près du lac Titicaca, après leur abandon par les Dominicains ainsi que le vice-roi leur avait demandé.

L'organisation urbaine de Juli essaie de conjuguer des éléments d'organisation indigènes et européens, puisqu'elle présente une organisation basée sur le partage inca entre Hanan et Hurim, dans lequel ils ont introduit une église dans chacune de ces aires, une de ces églises constituant l'église principale située en face de la place centrale.

Dans la mission de Juli, les jésuites ont appris quelques langues qu'ils ont utilisées dans les missions pour obtenir de l'information. Cette stratégie a été reprise dans les autres villes où ils furent envoyés dans le Vice-royaume.

CHAPITRE 4 : La géopolitique *au Paracuaria*

Depuis le début de la conquête de la région du Río de la Plata, le nord de cette espace ou *Paracuaria* est connue comme un espace mythique, car n'ayant jamais réellement été occupé par la couronne espagnole. Bien que quelques expéditions aient été réalisées dans la région, la plus importante a été celle d'Alvar Núñez Cabeza de Vaca en 1541, celui même qui unifia l'Île de Santa Catalina et la ville d'Asunción. En 1551, l'explorateur Joaquin de Sanabria réalisa le trajet opposé, en unissant la ville d'Asunción à l'océan Atlantique.

La reconnaissance et l'exploration de la région n'assuraient pas de domination effective du territoire en raison de l'agressivité des indigènes se trouvant dans la région, notamment les Guaycurús qui se trouvaient au nord de la ville d'Asunción et proches de la rivière Paraguay (Astrain, 1920; Cardozo, 1959; Lozano, 1755 [rééd.1873]). Ce groupe culturel était en guerre permanente avec les Guaranis et les Tupis de la côte atlantique. L'espace parcouru par les conquérants qui suivaient les routes de communication préhistoriques, donnant naissance à une image idéalisée du territoire, laquelle fut renforcée au moyen de la propagation de récits - réels ou fictifs – au sujet des richesses de ces régions. Bien que ce fussent des espaces chargés de mythes, la région forestière a eu une importance relative durant la période de la conquête «*dans la mesure où elles contenaient des métaux précieux, de l'or et surtout qu'ils s'agissaient de régions de transit obligés*» (Fabregat, 1990 dans Hernández, 1995 : 76)[85].

Pour consolider le domaine espagnol dans cette région frontalière, le Gouverneur d'Asunción Domingo Martínez de Irala ("Hernandarias") a ordonné la fondation de villes hispaniques dans la région de *Paracuaria.* L'objectif était de maintenir la présence de la couronne dans les régions déjà explorées, permettant une communication directe avec l'Espagne au moyen de la route de l'Atlantique (figure 24), en évitant le passage par la ville et le port de Buenos Aires (Cardozo, 1959). Par ailleurs, il s'agissait de prendre possession du territoire appartenant à la couronne espagnole, comme le stipule le traité de Tordesillas.

[85]«*la tenían solo en la medida en que contenían metales preciosos, oro sobre todo, o que eran regiones obligadas de transito*» [traduction de l'auteur].

Figure 24. Paraquaria vulgo Paraguay en 1671 (Mapoteca Itamaraty, Rio de Janeiro)

Le mouvement de colonisation, qui s'est effectué tout le long de la rivière Paraná et qui avait débuté à Buenos Aires, avait pour objectif de rejoindre les Andes pour y trouver des trésors *du roi blanc* ou la *Scie d'argent*, en suivant les routes fluviales, mais l'agressivité des autochtones a rendu impossible la concrétisation de cet objectif. Après la destruction de la ville de Buenos Aires (1536- 1541) par les Querandíes et la destruction du fort Sancti Spiritu (1527 – 1529) par les *Agaces*, la ville d'Asunción s'est trouvée isolée à l'intérieur d'un territoire inexploré (Astrain, 1920; Cardozo, 1959; Lozano, 1755 [rééd. 1873]).

La ville d'Asunción (1537)[86] située au confluent de la rivière Paraná et de la rivière Paraguay, a confirmé la présence espagnole dans le Rio de la Plata et la ville s'y est consolidée

[86] La ville a son origine dans le fort *Nuestra Señora de la Asunción*, bâti par Juan de Salazar y Espinosa de los Monteros. La ville est officiellement nommée *La Muy Noble y Leal Ciudad de Nuestra Señora Santa María*

en tant que centre de la colonisation régionale (Page, 2012; Roulet, 1993). Les expéditions vers l'ouest ont suivi la rivière Paraná pour établir des points de contact direct avec l'océan Atlantique. Par ce processus de reconnaissance et d'appropriation du territoire, plusieurs villes furent fondées: Ontiveros (1554) proche des sauts du Guairá; La Ciudad Real du Guairá (1557) située sur la rive gauche de la rivière Paraná et à l'embouchure de la rivière Piriquí, ainsi que la ville de Villarica Del Espiritu Santo (1570) à l'est de la rivière Ivaí (Cardozo, 1959; Parellada, 2014). Cependant, face à l'agressivité et la mobilité des communautés locales, qui n'acceptaient pas d'être soumises à l'*encomienda*, les centres urbains ont manqué de main-d'œuvre et ont été attaqués à plusieurs reprises.

Les expéditions partant de la ville d'Asunción vers le sud en suivant la rivière Paraná et le fleuve de la Plata, ont permis de contrôler le bassin hydrographique en établissant de nouvelles villes telles que la ville de Santa Fe (en 1573), la seconde fondation de Buenos Aires (en 1580) et la ville de Corrientes (en 1588). À la fin du XVI^{e} siècle, la présence européenne s'était répandue dans toute la région fluviale du Paraná – Rio de la Plata.

Les premiers membres de la Compagnie de Jésus arrivés dans la région de Rio de la Plata provenaient de la *Province Jésuite du Brésil*. En août 1586, les pères jésuites Juan Saloni, Thomas Fields et Manuel de Ortega sont partis de la ville de Bahia, au Brésil, pour se rendre à Buenos Aires en 1587 (Astrain, 1920; Borges, 1992; Charlevoix, 1753 [rééd.1910]; Dussel, 1978; Hoornaert, 1990; Lozano, 1755 [rééd.1873]). Par la suite, ils se sont dirigés vers la ville de Santiago del Estero, car les autorités de la ville ont demandé la présence des religieux pour évangéliser les espagnoles ainsi que les autochtones[87] (Astrain, 1996; Dussel, 1978; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). Les jésuites ont évangélisé les espagnoles de la ville de Santiago del Estero comme les communautés Calchaquis, Matacos et Mocobíes par le biais des *missions volantes*. Sur leur parcours et en suivant les communautés autochtones, les jésuites sont arrivé dans les villes espagnoles de Salta et d'Esteco en 1588 et 1590.

de la Asunción le 16 de septembre de 1541. Domingo Martínez de Irala fut nommé premier gouverneur (Astrain, 1920; Cardozo, 1959).

[87] Ces trois missionnaires ont été accompagnés par les pères Léonardo Armini et Esteban de Grão, qui peu après d'arriver à la ville de Buenos Aires, sont retournées à la ville de Bahia (Astrain, 1920).

En 1588, l'Évêque franciscain de l'Asunción Alonso Guerra a demandé aux autorités de Lima l'envoi de Jésuites pour la fondation d'un collège (Lozano, 1755 [rééd. 1873]). Le père Francisco de Angulo, le Supérieur de Tucumán, a envoyé les pères Thomas Fields et Manuel de Ortega, lesquels connaissaient la langue Tupi-Guarani, car ils avaient évangélisé plusieurs communautés Tupis du Brésil. Après leur arrivée à Asunción, les Jésuites se sont enfoncés dans la région de Guairá en s'établissant dans la ville de Villarrica (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). En 1593, les jésuites Alonso de Bárcena, Marcelo Lorenzana et Juan Aguilar, provenant de Lima furent incorporés au collège d'Asunción

> *«Les pères Bársena et Lorenzana, immédiatement arrivés à l'Asunción, se sont embarqués vers la rivière Paraguay avec l'intention de naviguer et d'établir une mission, le plus au nord possible. Le voyage a duré quatre mois, et ils ont été très contents de la docilité des peuples qu'ils ont visités»* (Charlevoix, *ob cit*: 348)[88]

Parallèlement, d'autres jésuites ont quitté de la doctrine de Juli pour s'établir dans les nouvelles villes espagnoles: le 26 novembre 1585, les pères Francisco Angulo et Alonso Barzana et le frère Juan de Villegas ont été envoyés à Santiago del Estero par l'évêque du Tucumán, le frère Francisco de Vitoria. En 1587 arrivèrent à la ville de Córdoba et, en 1588, en 1592 à la ville de Corrientes. En 1593, le père Juan Romero est nommé en tant que nouveau Supérieur des Missions de Tucumán et du Paraguay, et accompagné d'autres missionnaires, il parcourt la région qui va de la ville de Tucumán à la ville d'Asunción (Astrain, 1996; Cadell, 1857; Lozano, 1755 [rééd. 1873]; Page, 2012).

4.1 Les missions jésuites au *Paracuaria* ou Province Jésuite du Paraguay

Entre 1600 et 1603, la région du Paraguay fut juridiquement liée à la Province jésuite de Lima, bien que la Congrégation Générale du Pérou (1600) ait décidé de créer une vice-province

[88] *«Los Padres Bársena y Lorenzana, apenas llegados á la Asunción, se embarcaron en el río Paraguay con intención de navegar río arriba y establecer una Misión lo más al Norte que fuera posible. Cuatro meses gastaron en el viaje, y tan contentos quedaron de la docilidad de los pueblos que visitaron»* [traduction d el'auteur]

qui intégrerait les régions de Charcas et Tucumán en incluant la région du Paraguay (Armani, 1996; Astrain, 1920; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). Le 9 février 1604, le Général de la Compagnie de Jésus à Rome, Claudio Acquaviva, a décidé de créer la *Province Jésuite du Paraguay*. Cette nouvelle province regroupait dans un même territoire les collèges, les exploitations agricoles ou *estancias* et les missions qui se trouvaient sous les juridictions de Tucumán, de Río de la Plata, du Paraguay et du Chili. Sa Capitale était la ville de Córdoba et le premier Provincial de cette province a été le père Diego Torres Bollo (Astrain, 1920; Díaz Risco, 2015; Maeder, 2004).

La réorganisation de la Province Jésuite du Paraguay a été réalisée entre 1604 à 1607. Douze pères et trois novices partirent de Lima pour la ville de Córdoba afin d'en gérer ce vaste territoire. En 1599, la Compagnie de Jésus fut établie dans la ville de Córdoba, point central d'évangélisation de l'Ordre en Amérique du sud (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Page, 2012). Cette année-là, le Supérieur de l'ordre, le père Juan Romero, accepte le don de terres offertes par la mairie de la ville pour la construction d'une église et du noviciat qui débutera en 1608. En 1610, il fonde le *Collegium Maximum* (le Collège) En 1613, s'enseigneront les études supérieures et ce sera la base de la création de la future Université de Córdoba (Page, 2004).

Les premières missions stables de la nouvelle province jésuite du Paraguay ont été érigées par l'ordre des franciscains (Astrain, 1920; Millé, 1961). Le Frère Luis de Bolaños a fondé la mission de Los Altos (1580) au nord de la ville d'Asunción[89].

> La région «*n'a jamais été définie comme frontière de guerre au Paraguay. Et cependant - ainsi devrait - par ses faits - être qualifié. Une frontière de guerre dans une double acceptation: contre les Portugais et contre l'Indien tobas, des langues, les mocobies et les mbayas par le nord; les abipones, les charrúas et les guaicurus par le sud*» (De Solano, 1990:123)[90].

[89] Ensuite, ils ont bâti les missions de *Tobatí*, *Jejuy*, *Atirá*, *Ipané*, *Perico*, *Guarambaré* et les missions d'*Itá* (1585), *Yaguarón* (1586), *Itapé* (1682), *San José de Tebicuary* luego San José de Caazapá (1607*), San Francisco* del *Yutí* (1610) et d'*Itatí* (1615). (Maeder, 2004; Millé, 1961; Page 2012)

[90]«*Nunca fue definida como frontera de guerra la formada en Paraguay. Y sin embargo- así debería – por sus hechos- calificarse. Frontera bélica en doble aceptación: contra los portugueses y contra los indios tobas, lenguas, moscobies y mbayas por el norte; abipones, charrúas y guaicurus por el sur*» [traduction de l'auteur]

Dans le *Cédula Real* (décret royale) du 16 mai de 1608, le roi a ordonné au gouverneur du Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, *ou Hernandarias*, de disposer du nécessaire pour l'implantation des missions jésuites dans la région du Guairá (Armani, 1996; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). L'intention d'établir des missions dans la région du Guairá a été une stratégie politique puisqu'à cet endroit, se trouvaient de nombreuses communautés Guaranis, qui se seraient incorporées comme main-d'œuvre des voisins espagnols d'Asunción, après avoir été évangélisées

> «*Vers le nord-est, vers cinquante lieux de bois très épais jusqu'au Guairá, qui appartiennent au gouvernement du Paraguay, la région est occupée par beaucoup d'autochtones Guayanás, Ibirayanás, Gualachos, et par les très belliqueux Lesyraitis*» (Lozano, 1755 [rééd. 1873]: 36)[91]

Pour la couronne espagnole, la colonisation de la région était indispensable, puisque la couronne portugaise avait commencé l'exploration du territoire avec pour objectif d'avancer vers le sud, vers le Río de la Plata. Cela se manifeste par la fondation du village de Santo André de Borda do Campo (1553) et du collège jésuite (1554), qui précède la fondation de la ville de São Paulo de Piratininga en 1560 (Dias, 1956; Hemming, 1990). Ces nouvelles villes portugaises dans le Guairá, signifia la fin de la communication par voie terrestre entre la ville d'Asunción et l'Atlantique.

Depuis leur arrivée, les Jésuites ont suivi les stratégies d'évangélisation employées par les franciscains, notamment par la création d'un séminaire dans la ville d'Asunción pour apprendre la langue Guarani, ainsi que l'organisation de villages permanents pour l'évangélisation (Astrain, 1920; Millé, 1961; Maeder, 2004). L'un des plus importants désaccords que les Jésuites ont eu avec les Espagnols d'Asunción concernait le statu politique des indigènes, car ceux qui s'établissaient dans les missions étaient exemptés de servir dans la commission (*encomienda*). Cette nouvelle situation politique et sociale fut rejetée unanimement par les

[91]«*hacia el norte y poniente, se sigue como cincuenta leguas de bosques muy espesos hasta salir a los campos de Guayrá, que pertenecen a la gobernación del Paraguay, y en ellos andan vagabundos muchos infieles guayanás, ibirayanás, gualachos, gente ferocísima, los yraitis*» [traduction de l'auteur]

seigneurs d'Asunción, puisque ceci les privait de la force de travail indigène nécessaire pour compléter les tâches agricoles (Matienzo Castillo, 2008; Perusset, 2011)[92].

Les Espagnols demandèrent la présence de religieux pour établir des missions proches de la ville d'Asunción et empêcher les indigènes belliqueux tels que les Guaycurúes et les Paraguayaes d'attaquer la ville ou les villages des indigènes liés par des liens familiaux aux Espagnols ou *beaux-frères* (Cardozo, 2011; Roulet, 1993), qui travaillaient dans l'encomienda. La présence des missions agissaient en tant que première ligne défensive de la ville face à des incursions punitives. Depuis l'Asunción, les premiers missionnaires jésuites ont été envoyés dans la région des Guaycurúes en face de la ville (Cardiel, 1984). Les pères Roque González de Santa Cruz et Vicente Grifi, se sont dirigés vers l'occident de la rivière Paraguay entre les rivières Confuso et Pilcomayo, où ils fondèrent la mission de *Nuestra Señora Maria de los Reyes* en décembre 1609, dans un lieu appelé Yasocá tout près de la rivière Paraguay (Lozano, 1755 [rééd. 1873]). La stratégie consistait à les apaiser et à les éloigner de leurs villages afin de les installer dans la mission, et après les utiliser dans l'encomienda (commission). Cependant, le projet ne dura pas puisque les Jésuites ne pouvaient pas les forcer à s'établir dans un seul endroit, les autres tribus de Guaycurúes attaquèrent la mission de façon permanente, ce qui en força l'abandon en 1627 (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Roulet, 1993).

[92] La encomienda (ou *commission*) a été un système de fixation des indigènes à la Couronne, le roi "recommandait" les indigènes aux Espagnols (qui devaient enseigner la langue et la religion) alors que par ce service, les indigènes devaient travailler ou donner des services (Service, 1951). Ce système a été critiqué dès 1552 et bien que de nouvelles lois se soient établies, comme les Leyes de Indias, des ordonnances royales, etc., le système des encomienda a perduré jusqu'au XVIII siècle "*En la América colonial, la encomienda fue un reconocimiento del Rey a sus súbditos, por el cual se beneficiaba a los conquistadores y primeros pobladores a través del tributo y trabajo indígena como recompensa por los servicios prestados a la Corona. En la provincia del Río de la Plata y Paraguay una vez que se lograba la pacificación de un territorio, se reducían los grupos locales y el adelantado o el gobernador repartían a los indígenas entre los pobladores*"(Perousset, 2011:146)

4.1.2 Les missions dans le Guairá (1610 – 1632)

La région du Guairá[93] était située à l'est du Gouvernement du Paraguay. Elle avait pour limites la rivière Iguazú au sud, la rivière le Paraná à l'est, la ligne du traité de Tordesillas à l'ouest et la rivière Tiête au nord (Audibert, 1982; Cardozo, 1938; Jaeger, 1957). Culturellement, cette région était la limite ethnique et la rivière Paranapanema séparait les Guaranis des Tupis ennemis depuis toujours (figure 20 et 21). Bien qu'il s'agissait d'une région étendue, les missions jésuites se sont retrouvées au sud-est du territoire (entre les rivières Iguazú, le Paraná et le Paranapanema). Selon Ruy Díaz de Guzmán dans son livre *La Argentina* (1612), la région tient son nom, d'un chef Guarani dénommé Guaira, Guayra ou Guayracà, très respecté dans la région et qui demanda l'aide des Espagnols de la ville d'Asunción pour combattre les Tupis.

> «*Sont venus à Asunción plusieurs caciques principaux de la province du Guairá pour demander au général Domingo de Irala de les secourir contre leurs ennemis, les Tupis de la côte du Brésil …. Et dans ses canoës et radeaux, il passa dans le village d'un cacique appelé Guairá qui l'a bien reçu et bien logé*» (Díaz de Guzmán 1612 [rééd. 2010]: 110)[94]

La région fut explorée pour la première fois en 1593, par les Jésuites Juan Saloni et Marcial Lorenzana, qui y pénétrèrent et en évangélisèrent les habitants des différents villages au moyen des missions volantes. Ce système, amplement utilisé à cette époque où il manquait de religieux, permettait de parcourir une région très étendue et peuplée de plusieurs villages pour y évangéliser et baptiser ses habitants, mais sans qu'ils n'y s'établissent définitivement

[93] La région a plusieurs noms, comme la "pinería" appelée ainsi à cause des pins qui y poussent en abondance (araucaria angustifolia). Cet arbre est aussi appelé dénommée curý par les Guaranis ou pin du Paraná ou encore pin Brésilien par les Européens). Il est abondant au nord du territoire, spécialement au sud du Brésil en Argentine et au Paraguay (Maeder, 2004).

[94] «*llegaron a la ciudad de Asunción ciertos caciques principales de la provincia del Guairá a pedir al general Domingo de Irala les diese socorro contra sus enemigos los tupies de la costa del Brasil…. Y en sus canoas y balsas paso a la otra parte de un pueblo de un cacique llamado Guairá de quien fue muy bien recibido y hospedado*» [traduction de l'auteur]

«*Après avoir navigué, ils ont débarqué à droite, ont marché 150 lieues avant d'arriver au premier village de Guaranis de la province de Guayra*» (Charlevoix, ob cit: 321)[95].

En 1610, les jésuites Marcial de Lorenzana et Hernán de la Cueva quittèrent la ville d'Asunción pour se diriger vers la rivière Paraná, puisqu'ils avaient appris qu'il y avait tout près, plusieurs villages Guaranis. Le 20 mai 1612 ils fondèrent la mission de San Ignacio Guazú (*grand*).

La même année, le deuxième courant d'évangélisateurs originaire d'Asunción, s'est dirigé vers l'est de la province, où les pères Simón Massetta et José Cataldino ont pénétré le nord-est de la région du Guairá (Acosta 2014 a et b; Blasi, 1966; Cardozo, 1938; Heguy, 2012; Jaeger, 1957). Ils ont navigué le long de la rivière Paraná jusqu'à la rivière Paranapanema, car cette région était connue pour ses nombreuses tribus, basé sur la récolte d'information à partir des missions volantes (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]).

Les objectifs visés par l'implantation de missions dans la région du Guairá étaient politiques et religieux. Parmi les objectifs politiques, il y avait la volonté de renforcer et maintenir la présence de la couronne espagnole dans la région et d'ainsi freiner l'avance portugaise provenant de São Paulo. Parmi les objectifs religieux, l'évangélisation des Guaranis qui se trouvaient dans un territoire non contrôlé par les *encomenderos* (commissionnaires) des villes espagnoles. Cependant, cette méthode, était contraire aux intérêts des seigneurs espagnols, qui voyaient l'évangélisation missionnâtes comme une ressource pour s'approprier de nouvelles forces de travail (Campbell, 1921; Coronado Aguilar, 2002; Matienzo Castillo, 2008). Les Jésuites avaient comme objectif de créer une nouvelle société et de défendre les indigènes face aux abus de la commission (Borges, 1992; Prien, 2000).

En évitant d'interférer dans l'espace *hinterland* déjà établi par les Jésuites, Lorenzana, San Martín et Roque González durant la période d'implantation des premières missions entre Asunción et la rivière Paraná, Masseta et Cataldino ont plutôt suivi la rivière Paraná jusqu'au

[95]«*Después de haber navegado por algún tiempo, desembarcaron á la derecha, y caminaron á pie 150 leguas antes de llegar á las primeras aldeas de Guaranís de la provincia de Guayra*» [traduction de l'auteur]

cœur de la région Guairá (Ruiz de Montoya, 1636 [rééd.2010]) et ont navigué sur 138 km vers l'est par le fleuve Paranapanema. Rendus au confluent de la rivière Paranapanema et de la rivière Pirapó, ils ont fondé la mission de Nuestra Señora de Loreto. La même année à 22 km à l'est de la première mission, ils ont fondé la mission de *San Ignacio Miní* (la petite) ou de l'Itambuctu, au confluent de la rivière Paranapanema et de la rivière San Ignacio (Blasi, 1966; Mota, 2010). La rivière Paranapanema devient à ce moment la frontière nord de la région du Guairá délimitée par les deux missions. Pour définir les limites établies par le Traité de Tordesillas, et confirmer la présence espagnole dans la région du Guairá, les Jésuites ont installé d'autres missions sur les rives de la rivière Tibagy, qui s'écoule du Sud au Nord en débouchant sur la rivière Paranapanema. Le père Antonio Ruíz de Montoya a été nommé supérieur de la Compagnie de Jésus du Guairá, et la mission Nuestra Señora de Loreto est devenue la capitale de la région, en 1619 (Cardozo, 1938; Maeder, 1996a; Romero Jensen, 2009).

Entre 1610 et 1628, la Compagnie de Jésus a pénétré toute la région du Guairá, en y établissant une série de missions le long des rivières importantes. Elle organisa le travail et une nouvelle économie pour les différentes communautés Guaranis tout en délimitant les frontières entre les possessions des couronnes espagnoles et portugaises (Jaeger, 1957). Les deux couronnes ayant été unies de 1580 à 1640, cela rend plus difficile la délimitation par les autorités espagnoles des territoires dans la région du bassin de la rivière Paraná et du fleuve Rio de la Plata.

4.1.3 Les missions de l'Itatín (1612- 1656)

Cette région était située au nord de Guairá et se trouvait sous la juridiction politique du Gouvernement Paraguayen (figures 25 et 26). Ses limites étaient la rivière Tacuarí au nord, la Sierra d'Amambay à l'est, la rivière le Paraguay à l'ouest et la rivière Apa au sud, (L'actuel état du Mato Grosso au Brésil). Le père Diego Ferrer, décrit la région comme l'endroit où l'on trouve les différentes communautés Guaranis.

> *«Itatín se trouve entre la partie est de la cordillère, à l'ouest de la rivière Paraguay, au nord de la rivière Butetey [Miranda] qui se trouve habitée par des tribus gualachos agricoles dont nous parlerons ; et où ont été bâtis plusieurs villages près de la ville d'Asunción (...) cette terre de l'Itatí est très rocailleuse et c'est pour cette raison qu'elle s'appelle Itatí, ce qui signifie ''pierres pointues'', il en existe d'ailleurs plusieurs dans la région»* (Cortesão, 1952: 29-30)[96]

En 1579, le lieutenant-gouverneur Juan de Garay vaincu le Cacique Oberá et pris possession de la région du *Grand Pantanal* aussi connu comme la Lagune des Xaráyes. En 1580, Ruy Díaz de Malgralejo fonda une ville sur la rive orientale de la rivière Mbonotey bâtie en guise de ligne défensive et cela permis d'éviter d'être envahie par les Guaycurúes vivant plus au nord, qui pillaient sans cesse la région environnante d'Asunción (Corteçao, 1952; Gadelha, 1980; Machado de Sousa, 2004). En 1612, Les Jésuites Vicente Griffi et Baltasar de la Sena furent dépêchés dans la région de Xérès, afin d'établir les missions de *Guarambaré* et d'*Ipané*. Ces deux missions furent abandonnées en 1614, conséquence des attaques continuelles des Guaycurúes de la région.

Pendant l'exode depuis le Guaira (1631), le Supérieur Antonio Ruíz de Montoya, à la demande du dirigeant de la ville de Santiago de Xérès, envoya les pères João Rançonnier et Justo van Suck, deux jésuites belges, qui accompagnèrent la marche depuis Paranapanema, pour explorer la région d'Itatín et possiblement y bâtir des missions (Machado de Sousa, 2004). Montoya nomma Justo Van Suck comme Supérieur de l'Itatín (1632-1659) secondé de ses collaborateurs; le père Rançonnier, l'Espagnol Ignacio Martínez et Nicolás Henard qui en y installant des missions (Astrain, 1920; Corteçao, 1952; Maeder, 2004).

En 1632 fondent quatre missions qui furent détruites peu de temps après leur création, suite aux invasions bandeirantes d'Ascensio Ribeiro et d'André Fernandes (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Fausto, 2013; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). La dernière tentative d'évangélisation de l'Itatín fut tentée en 1645, quand le père Justo Van Suck, toujours Supérieur des missions d'Itatín

[96]*«Nuestro Itatí tiene de parte del Oriente a la dicha cordillera, al Poniente tiene al río Paraguay, de la parte del Norte tiene al río Butetey*[Miranda] *que entre en el Paraguay que está cuajado de muchísimos gualachos labradores de que hablaremos después, y hazia el sur tiene los pueblos que corren hacia la Asunción. (...) esta tierra del Itatí es muy fragosa y por esto se llama Itatí que quiere decir piedras con puntas por los muchos pedregales que ay en ellas»* [traduction de l'auteur]

et accompagné des pères Pedro Romero et Mateo Fernández, commencèrent à évangéliser les Payaguáes, qui vivaient au sud du Chaco Boréal, sur la rive occidentale de la rivière le Paraguay.

4.1.4 Les missions de l'Uruguay et Paraná (1629 – 1641)

Cette région se trouvait au sud d'Asunción et avait pour limite est la rivière Uruguay, au sud la rivière Tuyu-Ne dans la province de Corrientes en Argentine, à l'ouest la rivière Paraná et Paraguay (figures 25 et 26).

Les premières missions à s'installer dans la région ont permis de garantir la sécurité de la région proche à la rivière Paraná et la ville d'Asunción. En 1610 les pères Marcial de Lorenzana et Francisco de San Martín ont fondé la réduction de *San Ignacio Guazú* (grand) et avec l'aide du cacique Itapúa, fonda la mission de *Nuestra Señora de l'Anunciacion del Itapúa*, sur la rive nord de la rivière Paraná (Cardozo, 1938; Corteçao, 1969; Maeder, 2004). Aujourd'hui, l'espace est occupé par la ville d'Incarnation.

En 1619, le provincial de la Province du Paraguay, Diego de Boroa, a décidé de créer la *Région jésuite du Paraná*. La capitale de la région était la mission d'Itapúa de laquelle partiraient les Jésuites pour aller évangéliser la région et communiquer la région du Guairá et du Paraná avec la ville de Buenos Aires, au moyen de la rivière l'Uruguay.

Cette action évangélisatrice était bien vue par le Gouverneur du Buenos Aires Francisco de Céspedes, qui autorisa l'évangélisation des indigènes de la région de l'Uruguay et du Tapé. Cela garantira la présence espagnole sur tout le territoire réclamé à la fois par les couronnes de l'Espagne et du Portugal. Cet espace est alors confirmé nouvelle région administrative de la province et en 1627 le père Roque González de Santa Cruz fut désigné Supérieur des missions Jésuites de l'Uruguay (Costa Rago, 1939; Maeder, 1996 a).

4.1.5 Les missions du Tapé (1629 – 1641)

En tant que Supérieur, le père Romero a commencé une évangélisation intensive en garantissant le pouvoir de la Compagnie de Jésus dans le Tapé (figures 25 et 26). Durant la même période les missions de la région du Guairá - situées plus au nord – commencèrent à être attaquées par les bandeirantes.

Le premier contact vers l'est, en cherchant la limite des territoires espagnols suite au Traité de Tordesillas, a commencé en 1629, moment où le père Andrés de la Rúa a pénétré par la rivière Ibicuy vers l'orient, pour évangéliser les Guaranis du Tapé, qui harcelaient les Guaranis déjà évangélisés des missions du Guairá et perturbaient les terres agricoles (Corteçao, 1969; Costa Rago, 1939). Les premières missions du Tapé à l'est de la rivière Uruguay ont été fondées en 1632 (Machado Leal, 1984).

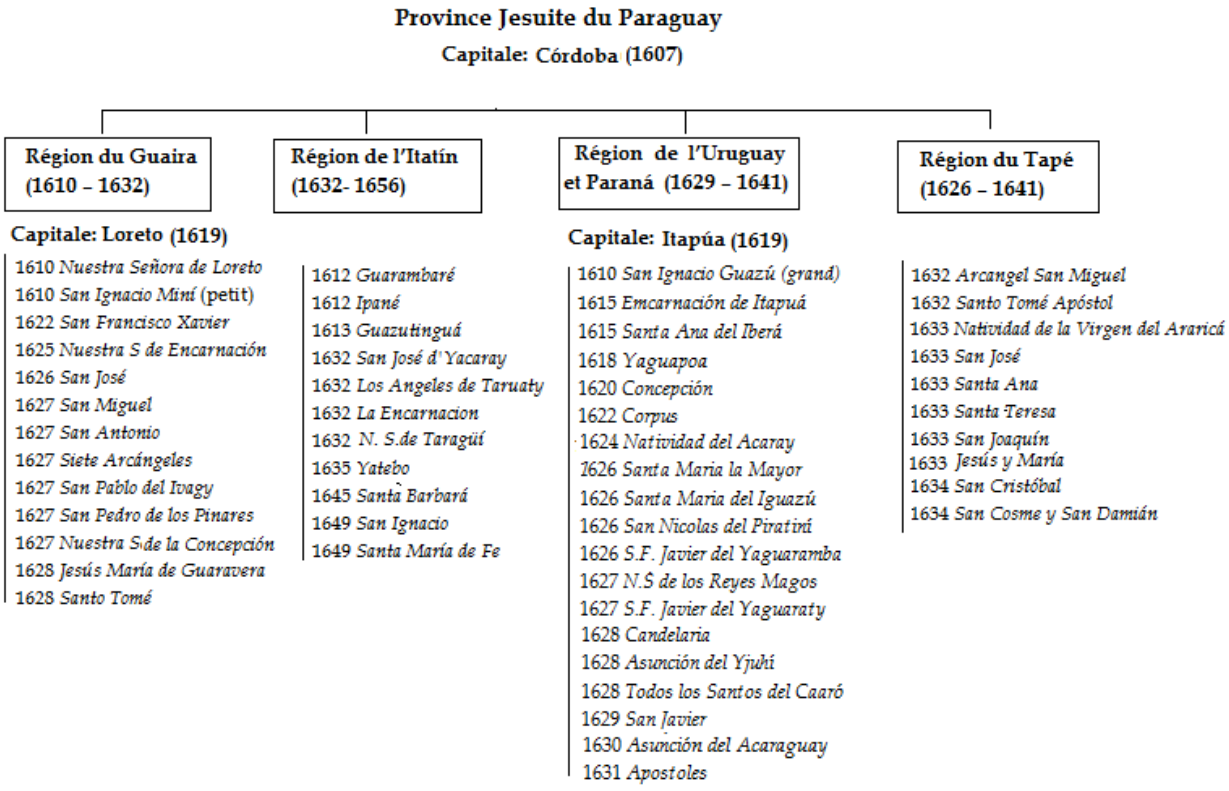


Figure 25. Les réductions de la Province Jésuite du Paraguay (1610- 1650)

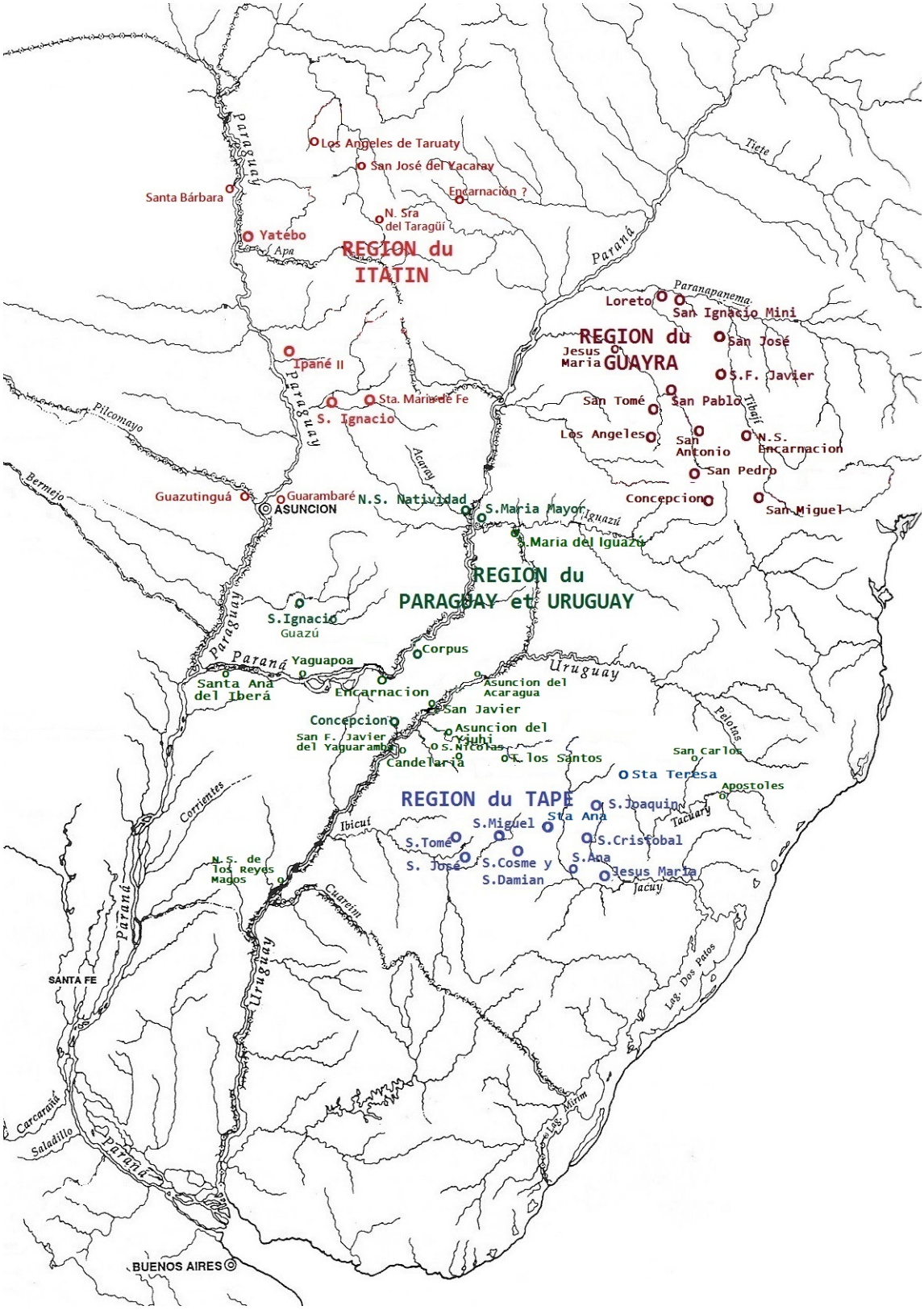


Figure 26. Les missions de la Province du Paraguay (moitié du XVIIe Siècle) (inforgraphie : Marcelo Acosta)

4.2 Les invasions des missions par les Bandeirantes (1629 – 1659)

Les *bandeiras* furent des organisations politiques et économiques. Elles furent aussi des groupes paramilitaires financés par des investisseurs privés, qui généraient un profit sur chaque esclave obtenu et vendu et assigné au travail agricole ou urbain. Eduardo Bueno (2013) a démontré chronologiquement qu'il y a eu deux catégories d'incursions.

La première, qui commence en 1571, dénommée *bandeiras défensives,* fut organisée par le Capitaine de São Vicente, Jerónimo Leitão et avait pour objectif d'attaquer et de dépeupler les vallées voisines de São Paulo, ainsi que d'éviter les incursions et attaques indigènes contre la ville. Les *Ordonnances* de 1570 établirent que dans les régions rurales, les hommes devaient s'organiser en escadron et devaient demeurer à une lieue du «Capitan Mayor».

En 1591, commença la deuxième catégorie, les *bandeiras offensives* quand le gouverneur Général Francisco de Sousa arriva en ville de São Vicente. À cette époque, se sont formées les milices, qui s'opposaient aux pouvoirs et aux structures politiques coloniales, tant du Portugal que de l'Espagne. À partir de 1602, les *bandeiras* furent organisées comme des entreprises économiques, car ses armées esclavagistes étaient accompagnées de greffiers et chapelains, qui avaient pour fonction de protéger les investissements des propriétaires fonciers et des commerçants de la ville, qui eux bénéficiaient de la traite des esclaves autochtones.

Les premières expéditions punitives se sont dirigées vers le Sertão, une région intérieure du Brésil (Bueno, 1999; Cortesão, 1952 et 1958; Costa Rago, 1939). En 1579 le bandeirante Jerônomo Leitão attaqua les villages Guaranis voisins de la rivière Anahembi, un affluent de la rivière Tietê. En 1594, Alfonso Sardinha et João do Prado envahirent les tribus Guaranis de la rivière Jeticai.

En 1595, le roi du Portugal envoya une lettre ou *Carta Régia du 13 janvier 1596,* qui était en fait une transcription de la loi du 11 novembre 1595 sur la liberté des habitants du Brésil. Cette missive interdisait l'esclavage des indigènes (Astrain, 1920; Lozano, 1755 [rééd. 1873]).

Cependant, les bandeiras s'intensifient et sont financés par les seigneurs qui voient dans l'esclavage une façon de s'enrichir. En 1601, Dom Francisco de Sousa finance la bandeira d'André de Leão et en 1602, la bandeira de Nicolau Barreto arrive dans la région de Guaira et capture 3000 esclaves Guaranis. Manuel Preto participa à la bandeira de Nicolas Barreto de 1602, qui avait comme armé 999 Indiens armés d'arcs et de flèches. En 1606, il parcourut le Guairá en arrivant à la Villa Rica et pu convaincre les indigènes qui travaillaient pour les seigneurs espagnols, de le suivre à São Paulo de façon pacifique (Bueno, 1999; Cortesão, 1958; Gómez Pérez et Fernández, 2000).

Ces expéditions étaient constituées d'un capitaine qui commandait un groupe hétérogène de 20 à 100 européens pas tous Portugais et entre 100 et 500 *Mameluks* autre nom donné aux bandeirantes. Ils appartenaient à une classe sociale composée de guerriers métis de pères blancs et de mères indigènes Tupis pour la plupart (Bueno, 1999; Ribeiro, 2013). Ils sont soient reliés par la famille ou dépendants des Portugais. Finalement, le groupe était secondé par de nombreux indigènes Tupis ou autres, qui voyaient ce type d'incursion comme une façon de maintenir une certaine liberté et comme une occasion d'éliminer leurs ennemis plus aisément. Les bandeiras ont transformé les structures sociales indigènes en éliminant les pouvoirs des chefs ethniques car les métis, les Tupis et les autres ethnies étaient commandés par les Portugais. Jusqu'à ce jour aucune étude n'a tenté d'élucider la question suivante : L'intégration par la coercition physique, la persuasion ou par la violence directe a-t-elle causé des conflits ou différends ethniques au sein des groupes bandeirantes en apparence homogène?

Le statut de métis de la plupart des individus, a joué un rôle déterminant dans cette société coloniale de castes strictement réglementée, qui leur interdisait de s'intégrer au groupe dominant. Dépourvus de tout pouvoir politique et économique à cause de leur statut social inférieur, ils se sont investis dans la capture d'indigènes dans l'espoir de démarquer symboliquement et matériellement leur différence ethnique.

Les bandeiras étaient composées de marginaux de la société coloniale, analphabètes, habillés comme des indigènes, qui ignoraient pratiquement la langue portugaise, sans lois ou principes moraux. On les appelait les *pirates du sertao* (pirates des plateaux). Mais ils furent

indispensables au développement économique de la Ville de São Paulo (Bueno, 2013; Cortesão, 1958; Maeder 1996a; Rodrigues, 1954; Schwartz, 1990). Ils ont assailli les villages, ont réduit à l'esclavage des milliers d'indigènes, ont assassiné ceux qui essayaient de s'échapper ou ceux qui ralentissaient le voyage comme les malades, les personnes âgées ou les enfants. En faisant régner la terreur, ils ont envahi et pris le contrôle de la région au nord et au sud de São Paulo. Ces incursions ont dépeuplé une grande partie du territoire que se disputaient les deux couronnes et transformé la ville de São Paulo en centre de traite des esclaves indigènes le plus important du continent.

À partir de 1626, les bandeiras se sont dirigés vers la région du Guaira et de Tapé de la Province Jésuite du Paraguay, puisque «*ils se sont rendus compte immédiatement de l'avantage que représentait le fait de capturer des indigènes des villages des jésuites. En plus de vivre réunis dans de nombreux groupes habitués au travail agricole*» (Mota et López, 2009: 131)[97].

La main-d'œuvre d'esclaves a été utilisée pour travailler dans les grandes plantations sucrières. Comme l'indique Borís Fausto (2013), plusieurs facteurs internationaux se sont conjugués favorisant le développement des bandeiras destinées à l'approvisionnement d'esclaves à grande échelle dans le sud de Brésil.

Le premier facteur fut la création, en 1621, de la *Compagnie Néerlandaise de l'Inde Occidentale* (WIC), qui exerça un monopole commercial des esclaves entre l'Afrique et l'Amérique. L'importation d'esclave était difficile puisque leur prix était établi internationalement (Bethel, 1970; Gandía, 1936). De plus, l'intérêt des hollandais pour le contrôle de la production sucrière internationale les amène à occuper le du nord du Brésil (1625 - 1650). En 1626, l'une des premières actions militaire fut la destruction de la flotte portugaise pour stopper l'approvisionnement des places fortifiées Portugaises le long de la côte.

L'absence de communication entre le Brésil et le Portugal a causé l'arrêt des approvisionnements en blé au Brésil, ce qui encouragea l'apparition d'une production agraire

[97]«*se dieron cuenta inmediatamente de la ventaja que representaba capturar indígenas de las aldeas jesuitas. Además de vivir reunidos en grupos numerosos, estos nativos estaban habituados al trabajo de campo*» [traduction de l'auteur]

locale et intensive. La présence permanente, des troupes de l'armée Portugaise au nord, qui cherchaient à reconquérir le territoire colonial, assurait la demande pour les produites agraires locales. Plusieurs des fermes de São Paulo dont la production était plutôt diversifiée, optaient désormais pour la monoculture du blé, afin de s'enrichir plus rapidement, car toute la production de blé était vendue au gouvernement, afin d'alimenter les troupes qui luttaient contre les Hollandais. La production dépendaient de la main-d'œuvre abondante, les propriétaires fonciers portugais se sont donc tournés vers les esclaves indigènes car ceux-ci coûtaient beaucoup moins cher que les esclaves africains (Bethell, 1970; Marcílio, 1990; Russell – Wood, 1990).

4.2.1 Les invasions au Guairá (1629 – 1632)

En 1623, Sebastião Preto et son frère, Manuel Preto, ont commandé une bandeira contre les missions jésuites et ont traversé la rivière Tibajiba, en pénétrant dans la région du Guairá. Cependant, le père Cristóbal de Mendoza a réussi à éviter qu'ils n'attaquent les autochtones, qui se trouvaient dans les missions déjà évangélisés (Bueno, 1999; Cortesão, 1958). À ce moment, les Bandeirantes se limitèrent à capturer les indigènes non christianisés se trouvant à l'est de la rivière Tibagí, pour les vendre comme esclaves (Coronado Aguilar, 2002; Costa Rago, 1939; Jaeger, 1957).

En août de 1628, une nouvelle bandeira sortie en direction du Guairá. Ce furent presque tous des hommes armés de la ville de São Paulo qui y participèrent. Neuf cents blancs et Mameluks ainsi que trois mille indigènes, formaient la plus grande bandeira jamais regroupée pour chasser les Guaranis des missions jésuites (Cortesão, 1958; Mauro, 1990). Les résidents de São Paulo de Piratininga étaient d'accord pour envahir le Guairá car ils prétendaient que la zone appartenait au Portugal et que les indigènes ne pouvaient pas être monopolisés par les jésuites espagnols. L'expédition était divisée en quatre compagnies sous les ordres d'Antônio Raposo Tavares, Pedro Vaz de Barros, Bràs Leme et André Fernandes.

En 1629, un cacique Guarani s'échappa des bandeiras et trouva refuge dans la mission de *San Antonio*. Cela servi de motif pour attaquer les missions au sud du Guairá et toute la province jésuite du Paraguay (figure 27). La région fut attaquée et ses occupants réduits à l'esclavage. Les Guaranis du Guairá évacuèrent leurs missions en direction nord vers les missions de San Ignacio Miní (I) et de Nuestra Señora de Loreto (I).

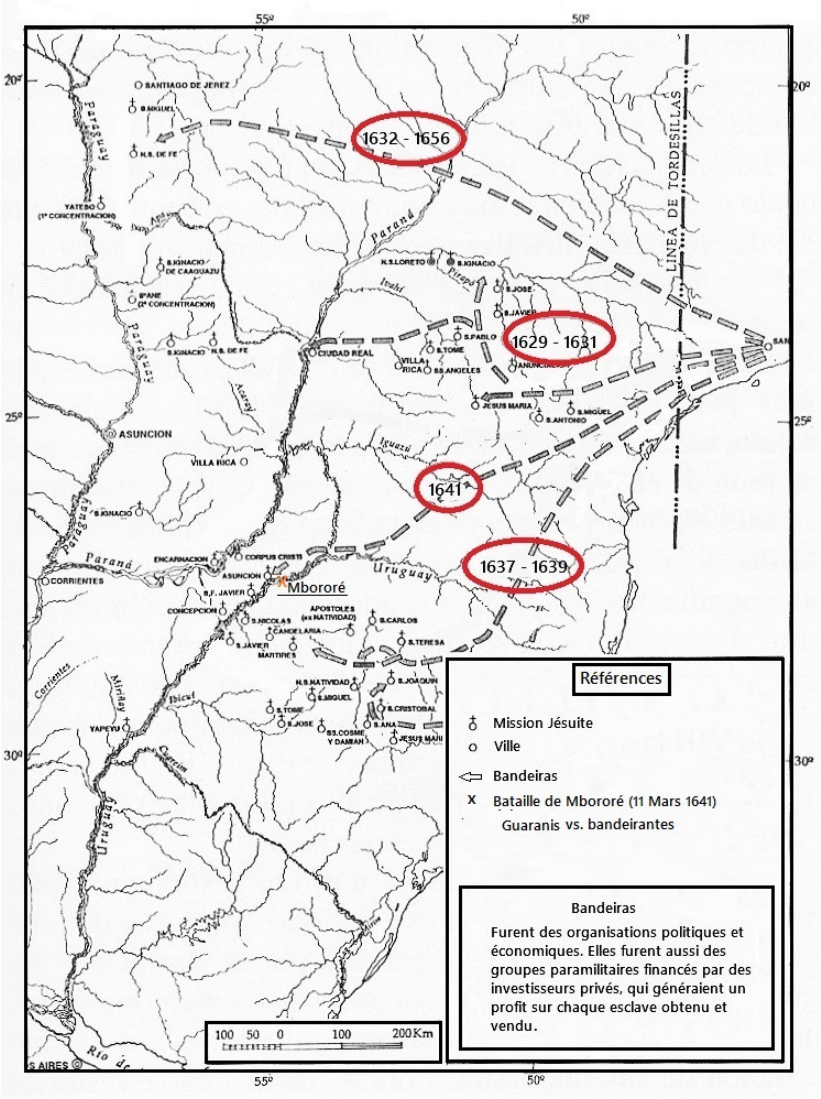


Figure 27. Les invasions bandeirantes (modifié de Maeder, 1996)

Face à cette avance esclavagiste, le père Antonio Ruiz de Montoya, le Supérieur de la Région du Guaira, décida d'évacuer les deux missions restantes soit, San Ignacio Miní (I) et Nuestra Señora de Loreto (I) qui regroupaient 12,000 Guaranis qui s'étaient échappés vers le sud des missions détruites au nord. Ces deux sites archéologiques seront analysés plus en détails au chapitre 6.

Les Guaranis passèrent par le Paranapanema jusqu'à la rencontre avec le Paraná, désertant la Région du Guairá (Jaeger, 1957; Maeder, 1996a et 2004; Ruiz de Montoya, 1636 [rééd.2010]). Ils sont suivis de près par les bandeirantes qui brûlent les deux missions et capturent les indigènes de l'arrière-garde. Après avoir occupé quelques sites provisoires à partir de 1631, les deux missions sont descendues par le fleuve Paraná jusqu'à la rivière Yabebirí qui converge vers le Paraná par le côté est. Nous analyserons cette période au chapitre 7. Suite aux épidémies qui décimèrent la population en fuite et aux désertions des indigènes qui retournèrent réfugier en forêt, les missions s'établirent sur le site de la Nuestra Señora de Loreto (II) en 1685 et ensuite à San Ignacio Miní (II) en 1696. Ces sites archéologiques sont analysés en profondeur aux chapitres 8 et 9.

4.2.2 Les invasions au l'Itatín (1632 – 1656)

La bandeira d'Antonio Raposo Tavares se dirige au nord et assiège la *Villa Rica Del Espiritu Santo* entre août et octobre de 1632 et l'Itatín (1633). En mai 1648, une nouvelle bandeira vis le jour, avec encore à sa tête Reposo Tavares (Cortesão, 1958; Gadelha, 1980). Celle-ci se déplaça en direction nord, en passant par les régions du Guairá et du Matto Grosso. L'objectif était l'exploration des possibles régions métallifères, ainsi que la reconnaissance du territoire toujours inexploré du territoire appartenant déjà au Portugal.

4.2.3 Les invasions au Tapé (1637 – 1641)

Devant le refus d'appui militaire de la ville d'Asunción, le *Supérieur de la Région du Tapé*, Diego de Alfaro organisa la défense de la région afin d'arrêter l'avance des bandeirantes avec l'aide de 1,500 indigènes (Costa Rago, 1939). Ils furent dirigés par le chef Nicolás Nihenguirú. Cependant, le groupe ils subirent la défaite aux mains de la division de Jerónimo Bueno, le père de Francisco Bueno, en 1638. Suite à leur victoire, les bandeirantes se dirigèrent vers la mission de *San Nicolás de Piratiní,* qui fut abandonnée et rebâtie à l'ouest de la rivière Uruguay (actuelle Argentine). À leur retour, après avoir pillé les missions, les bandeirantes furent attaqués par les Guaranis et les Jésuites à Caazapamirín.

Le Supérieur Diego de Alfaro, avec le chef Guarani Nicolás Nihenguirú (o Ñeenguirú) affrontèrent les Paulistes, le 19 janvier de 1639 (Gandía, 1936). Les bandeirantes s'étaient installés dans la mission *Apóstoles Del Caazapaguazú* où ils avaient emprisonné les Guaranis. Durant cette bataille, le père Diego de Alfaro perdit la vie, mais son armée Guarani fut placée sous les ordres du Co-adjudant Domingo de Torres un vétéran de la guerre de la Flandre (Konetzke, 1993) et du frère Antonio Bernal Capitaine durant la guerre contre les Araucans dans le Capitanat du Chili (Page, 2004). Cet affrontement se termina avec la libération de 2.000 Guaranis, la capture de prisonniers, la confiscation de leurs armes et l'échec de la bandeira portugaise. En 1640, la région du Tapé fut abandonnée, en conséquence il n'existe plus de missions jésuites à l'est de la rivière Uruguay (Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Lozano, 1755 [rééd. 1873]).

4.3 La bataille de *Mbororé* (1641) et ses conséquences politiques

En 1640, le père Francisco Díaz Taño, le Procureur de la Province Jésuite du Paraguay se présenta devant la cour de Madrid et Rome, pour dénoncer et exposer les abus des bandeirantes face aux Guaranis qui étaient sous la gouverne de la couronne espagnole, selon le Traité de Tordesillas. Suite à ces dénonciations, il obtint que le Pape publie les bulles papales (du 22 avril 1639) sur la condamnation de l'esclavagisme et du commerce des indigènes (Charlevoix, 1753

[rééd. 1910]; Lozano, 1755 [rééd. 1873]). Nouvellement établi en Amérique du Sud, le père Díaz Taño s'arrêta à Río de Janeiro où il condamna l'esclavagisme et l'inaction du gouvernement colonial portugais, en publiant ses *conformidad* (mécontent), ce qui a provoqua le mécontentement de la diaspora portugaise de Río de Janeiro, São Paulo et de Baia (Lozano, 1755 [rééd. 1873]).

L'une des premières actions en représailles de la Chambre Municipale de São Paulo fut d'expulser les Jésuites, le 13 juin de 1639 (Cortesão, 1958; Gandía, 1936; Lozano 1755 [rééd.1873]). Le conseil entreprend aussi de financer la création d'une nouvelle en réponse aux excommunions imposées par Rome et à la défaite subie par les bandeirantes dans la bataille contre la mission d'Apóstoles de Caazapaguazú en 1639.

En novembre 1640, le procureur Francisco Díaz Taño se rendit à Buenos Aires et informa le gouverneur Pedro de Rojas y Acevedo d'une nouvelle incursion sur le territoire espagnol, organisée par les autorités de São Paulo. Des mousquets, des arquebuses et munitions de guerre furent envoyées aux missions jésuites à partir de la ville de Buenos Aires et s'ajoutèrent aux armes artisanales fabriquées dans les missions du Paraná, comme les canons de bambou et les munitions de pierre ou des armes traditionnelles Guaranis.

Les Jésuites ont répandu la nouvelle d'une imminente attaque des bandeirantes contre les missions du Paraná et du Tapé. Les pères des différentes missions ont envoyé leurs meilleurs guerriers pour combattre les Paulistes. Toutes les missions formèrent une armée organisée de 300 hommes armés de mousquets et de 4,000 Indigènes portant leurs armes traditionnelles (Fernández Ramos, 1929). L'entraînement militaire a débuté à la fin de 1639 et s'intensifia l'année suivante, sous la supervision des frères Juan Cárdenas et Antonio Bernal, et sous la direction technique du frère Domingo Torres[98].

[98] L'armée fut dirigée par un Directeur technique militaire, l'ex-militaire et frère Domingo Torres et par les Assistants et ex-frères militaires Juan Cárdenas et Antonio Bernal. L'armée Guarani disposait de 300 fusils et les guerriers indiens possédaient des arquebuses, des mousquets, des alfanges ou des sabres ainsi qu'une bonne quantité d'arcs et de flèches, de lances, de massues, de frondes avec pierres et de quelques petits canons fabriqués de tiges de tacuaruzú (Carvallo, 1973).

En septembre 1640, une bandeira parti de São Paulo de Piratininga en direction des missions. Elle était commandée par Jerónimo Barros et Manuel Pérez. La plus grande partie de la troupe a demeuré au bord du fleuve Apiterebí. À ce moment, un groupe de l'armée Guaranis descendit la rivière jusqu'à la jonction du fleuve Uruguay. Ils arrivèrent à la mission de *l'Asunción d'Acaraguá* qui avait été abandonnée l'année précédente. Sur le site, les bandeirantes avaient construit une cour palissadée pour y réunir les indigènes qu'ils espéraient capturer dans les missions à l'ouest de la rivière Uruguay.

En apprenant cette nouvelle, le Supérieur de l'Uruguay, le père Claudio Ruyer, ordonna le regroupement des 4,300 indigènes sous les ordres des capitaines Guaranis Abiarú et Ñeenguirú, le 8 janvier 1641. Une partie de la flottille de canoës Guaranis remonta la rivière et le ruisseau Acaraguá (Carvallo, 1973). Le père Cristóbal Altamirano en tête, attaqua les canoës bandeirantes. Suite à cette escarmouche, ces Guaranis retournèrent à Mbororé, poursuivis par la flotte pauliste. Les Paulistes furent à leur tour, attaqués par la majeure partie de la flottille Guarani qui les attendait à Mbororé.

Le 11 mars 1641, la flotte Pauliste, dirigée par Jerónimo Barros attaqua l'armée des missionnaires, mais subirent la défaite sur l'eau et débarquèrent afin d'attaquer l'arrière-garde Guarani. La lutte se poursuivit pendant sept jours sur l'eau et sur terre. Le 18 mars, les Paulistes tentèrent une retraite vers le nord par la forêt et se réfugièrent dans la mission abandonnée d'Asunción del Acaraguá le 23 mars (Fernández Ramos, 1929; Gandía, 1936).

Les Paulistes préparaient les décorations de la mission pour les célébrations de la Semaine Sainte, quand ils furent attaqués de toutes les directions par l'armée Guarani, dirigée par le frère Cristóbal Altamirano et le chef Guarani Abiarú. Devant l'impossibilité de maintenir leur position dans la mission, les Paulistes abandonnèrent les lieux poursuivis par les troupes Guaranis. Suite à cette victoire, l'armée Guarani est revenue au Mbororé, la victoire fut célébrée par un *Tedeum* (Fernández Ramos, 1929; Maeder, 1996 a).

Lorsque la nouvelle de l'échec de la bandeira de Pedroso de Barros se rendit à São Paulo, une nouvelle bandeira s'organisa contre les Jésuites et les Guaranis. Ils retrouvèrent le reste des

troupes de Pedroso de Barros au campement de la rivière Apiterebí en octobre 1641 (Carvallo, *ob cit*.). Ils descendent par la rivière Uruguay jusqu'à la rivière Yabotí et l'armé Guarani a attaqué le fort de Yabotí en décembre 1641. Les Paulistes furent défaits et ils ont été poursuivis jusqu'à ce qu'ils arrivent à la rivière Apiterebí. Suite à ce nouvel échec, le bandeira revint à São Paulo.

4.4 Les missions de la Province jésuite du Paraguay à la fin du XVII^{e} siècle

Après la bataille de Mbororé, les parties ouest et nord de la Province jésuitique du Paraguay furent à nouveau reconfigurées. Les régions administratives Jésuites de Guairá et du Tapé disparurent. Par ailleurs, certaines missions qui avaient échappé à l'esclavagisme s'installèrent plus au sud, ce qui a donné lieu à la création de deux nouveaux vice-gouvernements: La Vice-Province du Paraná et La Vice- Province de l'Uruguay. La reconfiguration du territoire a nécessité la concentration des missions à l'intérieur d'un même espace, ce qui mena à une diminution de l'aire occupée et exploitée par chaque peuple.

4.4.1 Les missions occidentales du Paraná

La région était composée des missions qui ont été établies sur les deux rives de la rivière Paraná, au sud de la rivière Iguazú qui constituait la limite nord de la province (tableau 4). La limite ouest était délimitée par les chutes du Guairá (Saltos de Guairá) de la rivière l'Uruguay, à l'est de la rivière Tebicuary à l'union avec le fleuve Paraguay et au sud, les Esteros Del Ibera (Étangs de l'Iberá) dans la province argentine de Corrientes.

Réduction	Fondation	Primitives fondations
Santa María de Fe	1659	1639 - 1647
Nuestra Señora de Santa Ana	1660	1637
Candelaria	1667	1637
San Ignacio Guazú	1667	1609 - 1628
Santiago Apóstol	1669	
Jesús de Tavarangué	1685	
Nuestra Señora de Loreto	1685	1610 - 1632 - 1635 – 1641- 1653
San Ignacio Miní	1696	1610 - 1632 - 1635 - 1637
Santa Rosa	1698	
Corpus o Corpus Christi	1701	1622 - 1647
Nuestra Señora de Itapuá	1703	1615
Santísima Trinidad del Paraná	1706	
San Cosme y San Damián	1718	1632 - 1636 - 1651 - 1667

Tableau 4. Les Missions occidentales du Paraná

4.4.2 Les missions orientales de l'Uruguay

Les limites de la région de l'Uruguay ont été établies par les missions qui se trouvaient à l'est du plateau missionnaire, sur les rives de la rivière Uruguay et par la rivière Ibicuy au sud (tableau 5). L'espace où se trouvaient les Vaquerias dédiés à l'exploitation du bétail s'étendait jusqu'à l'océan atlantique (Gandía, 1938; Popescu, 1967). Cette région était habitée par les tribus Tapés et Kaingang qui refusaient l'évangélisation. Plus au sud se trouvaient les Charrúas.

Les missions établies définitivement dans la région sont:

Réduction	Fondation	Autres fondations
Concepción	1619	
Yapeyu	1627	
San Javier	1633	1629
San Carlos	1638	1631
La Cruz	1657	1630 - 1631
Apóstoles	1652	1632
San José	1660	1633
Santa María la Mayor	1676	1626 - 1633
Santo Tomé	1683	1632 - 1652
San Francisco de Borja	1682	
San Nicolás	1687	1626 - 1683
San Miguel de las Misiones	1687	1632
San Luis Gonzaga	1687	1656
San Lorenzo Mártir	1690	
San Juan Bautista	1697	
Mártires	1704	1639
Santo Ángel Custodio	1707	1706

Tableau 5. Missions orientales du Paraná

À *Nuestra Señora de la Candelaria* résidait le Supérieur des Missions du Paraguay élu par le Supérieur de la Province Jésuite du Paraguay qui lui vivait à Córdoba. Sa fonction principale était de connaître et comprendre l'état des choses dans chacune des missions. Pour ce faire, le Supérieur des Missions devait, à chaque six mois, visiter les missions et y demeurer au moins quatre jours afin de bien en évaluer chaque situation particulière (Armani, 1996; Maeder, 2004; Popescu, 1967).

Dans la réduction de *Candelaria*, il y avait aussi deux Vice-Supérieurs, un pour chaque région de la Province. Un pour les missions du Paraná et l'autre pour les missions de l'Uruguay (figure 28). Les Vice-Supérieurs, tout comme leurs collaborateurs, le conseiller ordinaire, le conseiller extraordinaire et l'Admoniteur ou Conseiller Confidentiel du Supérieur[99], étaient élus pour trois ans (figure 29). Le choix s'effectuait parmi les pères qui se trouvaient déjà à la tête des

[99] Sa fonction était de conseiller, mettre en garde ou calmer les ardeurs (*admonester*) du supérieur, lui rappeler le respect des autres et l'humilité.

missions et qui devaient continuer à s'acquitter de leur mandat. Ainsi, les fonctionnaires ne perdraient pas la connexion avec la réalité des peuples (Astrain, 1920; Fernández Ramos, 1929).

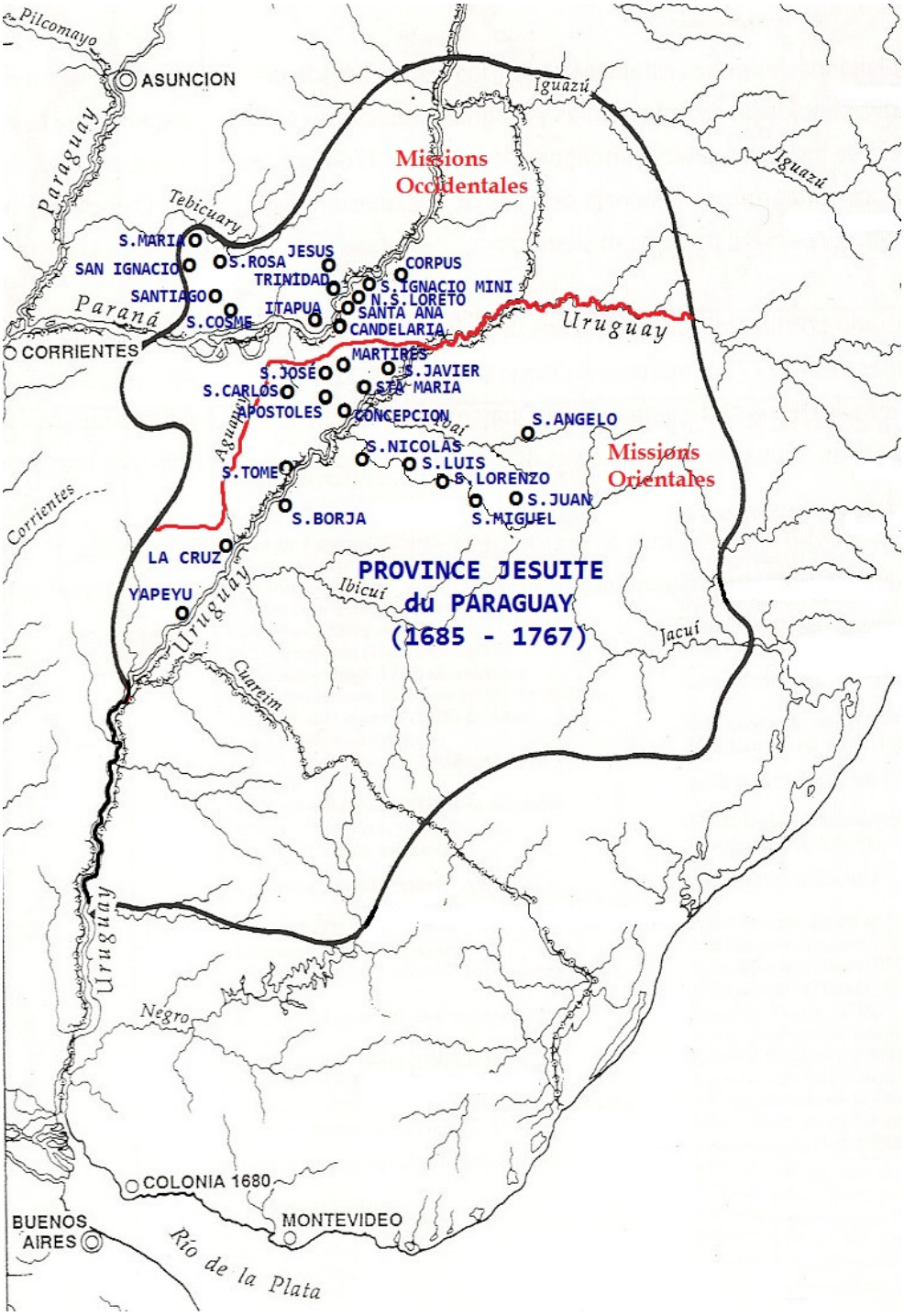


Figure 28. La Province Jésuite du Paraguay 1685 – 1767. (infographie: Marcelo Acosta)

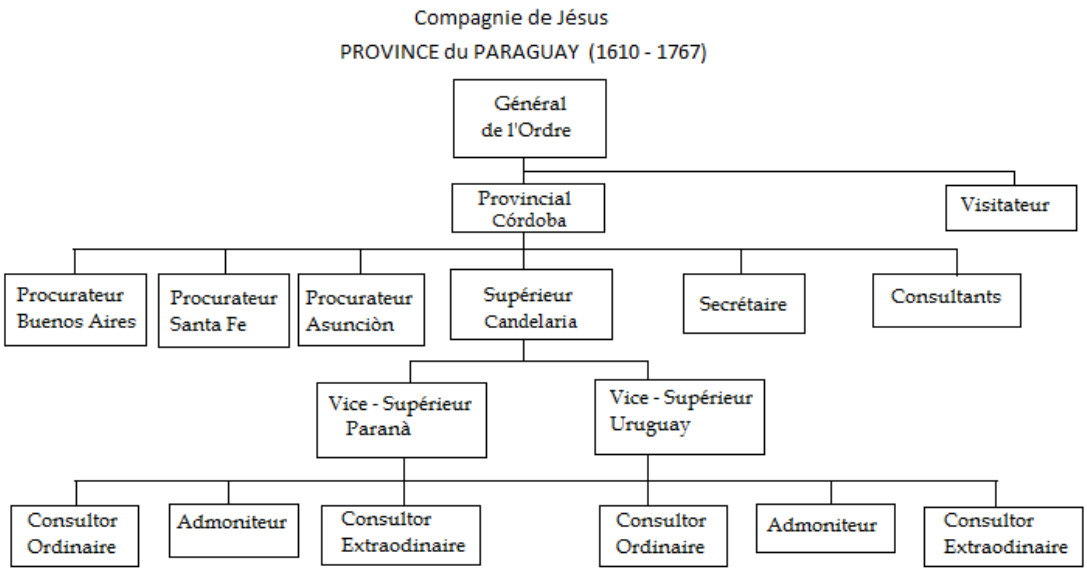


Figure 29. Organisation politique de la Province du Paraguay (infographie: Marcelo Acosta)

Dans chaque mission, on retrouvait deux pères. L'un était responsable et spirituel religieux du peuple et l'autre le *Coadjuteur* (le compagnon) était responsable de l'organisation du travail sur les terres de la commune, de la production dans les ateliers, de la salubrité et du nettoyage et de l'entretien de la mission. Cet entretien incluait la fabrication des tuiles, la construction des structures, l'instruction et l'organisation sociale. Les compagnons ou «pères *Coadjuteur Temporal*» étaient formés en architecture et en construction de bâtiments (Armani, 1996; Astrain, 1920; Charlevoix, 1753 [rééd. 1910]; Furlong, 1984; Haubert, 1991).

Chacune des missions avait une juridiction clairement établie par des titres légaux qui étaient inscrits et classés aux registres des hôtels de ville de chaque mission. Ils souhaitaient ainsi éviter les conflits potentiels causés par l'exploitation des terres de pâturage ou de culture en les délimitant clairement. Cela n'a malheureusement pas empêché les conflits causés par les invasions ou les empiétements des juridictions. Dans ces cas, le Supérieur avait le pouvoir de régler les conflits. Bien que les accidents géographiques ou la topographie aient été d'une grande importance pour délimiter et établir les divisions, ils n'étaient cependant pas exclusifs. Ils étaient utiles en tant que références des espaces correspondants à chaque mission (Levinton, 2009). L'existence de ces limites et les tensions dues aux conflits territoriaux en résultant n'ont toutefois pas nuit à l'unité politique et territoriale des trente missions.

Le père et son compagnon de mission habitaient dans un espace nommé la *Résidence* ou *Colegio.* Cet endroit était adjacent à l'église et les *talleres* (ateliers de production pour la mission ou pour le troc ou commerce régional). L'on pouvait passer de la résidence à l'Église ou la fabrique uniquement par une porte. La Résidence était un lieu restreint où seuls les religieux et les personnes ayant une tâche particulière, comme les cuisiniers, les concierges ou les élèves de l'école pouvaient accéder. La résidence avait des bureaux, une bibliothèque et un dépôt d'armes et de munitions (Armani, 1996; Astrain, 1996, Cardiel, 1777 [rééd.1994]; Furlong, 1984; Haubert, 1991; Klaiber, 2007; Snihur, 2007). Ces armes étaient utilisées pour défendre la mission, la Province du Paraguay et les villes espagnoles, contre les autochtones nomades, les pirates ou les Portugais.

Les missions ont été organisées conformément aux *Leyes d'Indias* par les *Cabildo* ou conseils municipaux, composés exclusivement de caciques et de leurs parents directs, qui formaient le gouvernement politique et administratif des missions (figure 30). L'élection des autorités municipales était annuelle et tenue le jour de la nouvelle année[100] (Fernández Ramos, 1929). Les nouveaux membres étaient élus par une Assemblée Générale publique et la liste des candidats devait être approuvée par le père de la mission, qui pouvait suggérer des changements s'il les croyait convenables (Maeder, 2004; Wilde, 2007 et 2009).

Une fois élus, les nouveaux dirigeants municipaux procédaient à l'annonce de la nouvelle au Conseil Municipal de la mission (cabildo), ils recevaient les insignes de commandant et rédigeaient l'acte les identifiant comme la nouvelle autorité. Par la suite l'acte était envoyé au Gouverneur des missions à *Candelaria* pour approbation. Après l'approbation finale les élus habillés de vêtements espagnols arborant les insignes de commandant entraient dans l'église, prenaient place face à l'autel, pour la cérémonie religieuse (Cardiel, 1777 [rééd.1994]; Gálvez, 1995; Haubert, 1991; Maeder, 2004; Wilde, 2009).

[100]Le Conseil municipal était composé ainsi : le Corregidor, le Teniente de Corregidor, l'alguacil, les Alcaldes, les quatre Regidores, l'Alguacil Mayor, l'alférez Real, le Escribano et le Mayordomo. L'Alcalde de Primer Voto et l'Alcalde de Segundo Voto étaient subordonnés aux Alcaldes, tandis que le Mayordomo dépendait des Comptables, des Fiscalistes et des Almaceneros (magasiniers).

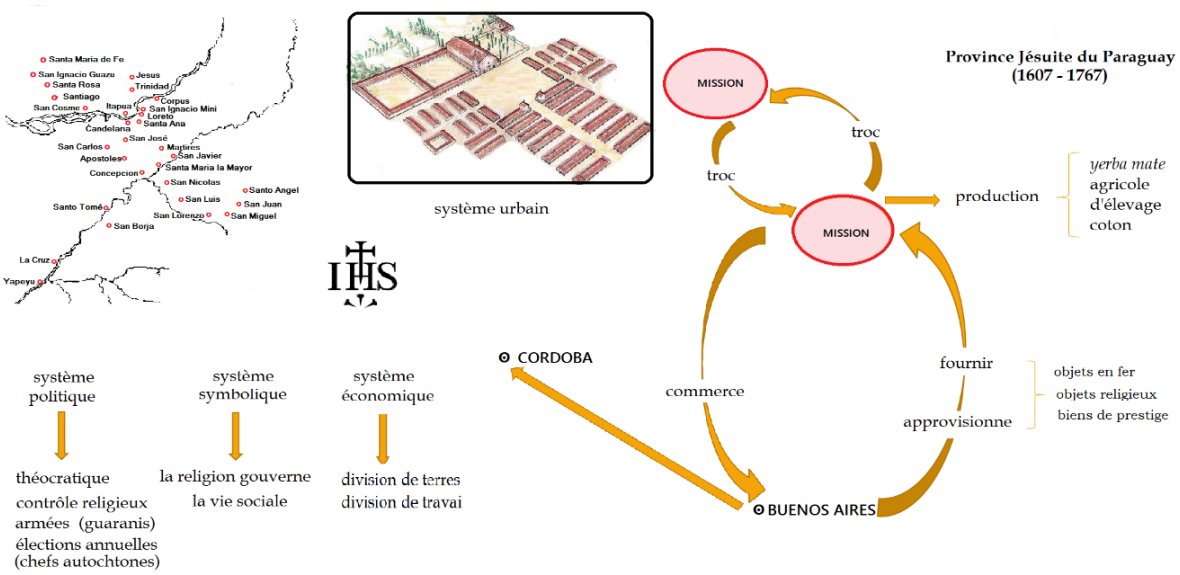


Figure 30. Organisation economique de la Province du Paraguay (infographie : Marcelo Acosta).

4.5 Les *Guerres des Guaranis* (1754 – 1756)

De 1580 à 1640, l'expansionnisme Portugais continua vers le sud du Brésil dans les territoires hispaniques, en raison des deux royaumes unifiés et gouvernées par le roi Felipe II. Durant cette période ils commencèrent à explorer et à s'établir en dehors des limites permises par le Traité de Tordesillas. Après 1640, l'invasion par le Portugal débuta et des colonies furent fondées, notamment celle de la ville de *Colonia Del Sacremento* (1680) par Manuel Lobo, située en face de Buenos Aires (Boxer, 2002; Mauro, 1990; Avellaneda et Querleri, 2007).

Pour définir les frontières entre les royaumes d'Espagne et du Portugal, un nouveau traité fut signé. Chacune des parties devait céder des territoires, des colonies ou des missions situées dans la partie adverse, basée sur le principe romain d'*Utipossidetis, itapossideatis* (celui qui possède de fait, doit posséder par droit). Le 13 de janvier 1750 fut signé le traité «*Tratado de Madrid*». Dans cet accord le Portugal devait céder la *Colonia Del Sacramento* à l'Espagne la région située à l'est de la ligne formée par le fleuve Amazone, la rivière Japura, la source de la Guaporé, les montagnes Castillos Grandes jusqu'à la source de la rivière Ibicuy, le Paraná jusqu'à Rio de

la Plata sauf la ville de Colonia del Sacramento (Gandia, 1938; Mansuy- Diniz Silva, 1990; Russell – Wood, 1990).

De ce fait, la *Province Jésuite du Paraguay* perdit les sept missions orientales qui passèrent aux mains de la couronne portugaise: San Borja, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Lorenzo, San Miguel, San Juan Bautista y Santo Ángel. De plus les Jésuites durent renoncer à la région comprise entre le fleuve Uruguay jusqu'à l'océan Atlantique. Le Général de la Compagnie de Jésus, Francisco Retz reçu la nouvelle le 7 janvier 1750 et ordonna au Provincial du Paraguay, Francisco Querini, l'évacuation des sept missions, avant l'arrivée des commissionnaires pour délimiter le territoire.

Le 4 juillet 1751, le père Ignacio Visconti a ordonné aux Jésuites de la Province du Paraguay de faciliter par tous les moyens possibles la tâche des commissionnaires réels, sans résistance et sans excuse, sous peine de péché mortel (Henis, 2008; Hernández, 1908).

Le Provincial Bernardo Nussdorffer a communiqué la nouvelle aux Guaranis des sept missions et il désigna 15 missionnaires pour qu'ils cherchassent des terrains appropriés pour établir les nouveaux villages dans la rive occidentale de la rivière Uruguay (figure 31). Le 20 février de 1751, le commissaire de la Compagnie de Jésus, le père Luis de Altamirano, le mandataire réel Gaspar de Munive ainsi que le marquis de Valdelirios sont arrivés à Buenos Aires afin de délimiter les deux domaines (Henis, 2008; Fernández Ramos, 1929).

Le 27 février 1753, les commissaires des deux couronnes désignés pour établir les frontières du traité de Madrid, l'Espagnol Juan d'Echavarría et le Portugais Francisco Antonio Cardoso se rencontrèrent à *Santa Tecla,* au poste d'élevage de bétail de la ferme de San Antonio, qui appartenait à la mission de San Miguel de las Misiones proche de la rivière Río Negro Oriental. José Tiarayu accepta de laisser passer les Espagnols, mais refusa de laisser passer les Portugais car il les considérait comme ennemis (Golin, 1998; Henis, 2008; Maeder, 2004).

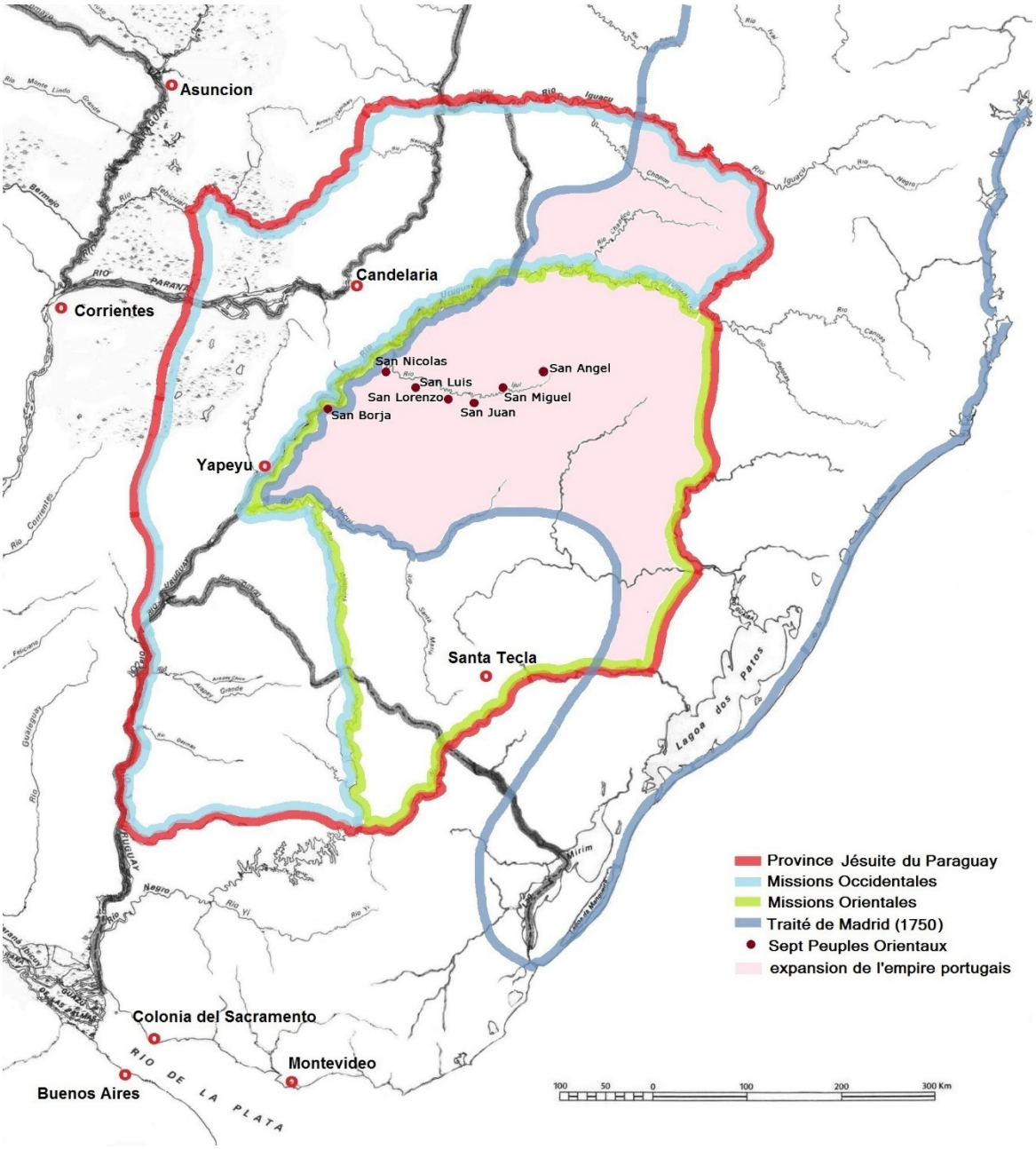


Figure 31. Frontières du Traité de Madrid (infographie: Marcelo Acosta).

Le 2 mai 1754, José de Andonaegui alors Gouverneur de Buenos Aires, quitta la ville, à la tête d'une armée de 2,000 hommes vers la mission de Yapeyú. En octobre, les hommes de la mission de Yapeyú attaquèrent le campement du Gouverneur Andonaegui, attaque qui se soldera par la mort de 260 combattants Guaranis et la capture de 74 autres. Les troupes d'Andonaegui

ne subissent que très peu de perte et le Gouverneur décida tout de même de retourner à Buenos Aires le 7 mars 1755.

Pour éliminer la menace Guarani que représentent les *sept peuples orientaux* (les sept missions), une campagne militaire conjointe espagnole-portugaise s'organise. Andonaegui avec 1,679 hommes, et Freire avec 1,106 combattants, se rejoignent près du Río Negro le 16 janvier 1756 et se dirigent vers la mission de San Miguel de las Misiones. L'armée des sept peuples, composés de 1,500 hommes, était dirigée par le Corregidor de San Miguel de las Misiones, José Tiarayú, alias Sepé (Golin, 1998). Le 20 janvier 1756, l'armée hispano-portugaise arriva à Santa Tecla et Sepé ordonna à son armée de trouver une position défensive plus adéquate tandis qu'il resterait derrière avec 100 hommes, pour ralentir les troupes de la coalition. Le 7 février Sepé affronta en premier les 400 hommes du Gouverneur de Montevideo, Joaquín de Viana (Henis, 2008; Maeder, 1996a). Durant la bataille, Sepé et sept Guaranis furent tués, ainsi que deux adversaires Espagnols.

Selon le journal d'Andonaegui, trois Espagnols, un Portugais, et 1,311 Guaranis sont mortst au cours de l'affrontement, 152 furent capturés vivants et les autres s'enfuirent (Melià, 1987). Le 18 mai 1756, l'armée de coalition occupe la mission de San Miguel de las Misiones. De cet endroit Andonaegui convoqua les caciques des sept peuples. Le 25 mai 1756, tous les caciques se soumettent au roi espagnol et aux conditions dictées par le Traité de Madrid (Fernández Ramos, 1929). Entre les mois de juin et juillet, ils commencent le déménagement des sept peuples, la majorité des familles ont quitté mais ont plutôt rejoint les tribus Charrúas et Minuanes et ne se joindront jamais au Espagnols.

Presque tous ceux qui habitaient San Nicolas s'enfuirent. Peu nombreux sont ceux qui passèrent du côté espagnol ou qui restèrent dans la mission pour se soumettre au pouvoir portugais. Cependant, peu après, tous ceux qui avaient préféré rester dans ses missions furent conduits de force par les Portugais dans une nouvelle installation du Río Pardo. Le résultat du traité de Madrid fut l'abandon des sept missions orientales.

La mauvaise politique espagnole à l'égard des missions orientales a provoqué la décadence de la région. Suite à cet échec diplomatique, une nouvelle convention fut signée en 1761, le *Traité*

de Pardo, remplaça le Traité de Madrid (Armani, 1996, Golin, 1998; Maeder, 2004). Cependant, les sept missions orientales furent détruites. Par ailleurs, Colonia Del Sacramento pour laquelle l'Espagne avait sacrifié les sept missions Guaranis, ne fut jamais cédée à la couronne Espagnole.

> «*L'affrontement a mis en évidence la vulnérabilité d'une milice créée et soutenue sur la base des traditions guerrières des Guaranis et au moyen d'une structure de commandement mixte, indigène et espagnol. Les autorités coloniales avaient assuré la défense de la frontière avec une milice récompensée seulement par des privilèges, des honneurs et des exemptions et en canalisant l'énergie des Guaranis pour la guerre. Mais ces derniers n'ont jamais été équipés d'armes adéquates, car les Espagnols ont toujours craint les possibles soulèvements indigènes*» (Avellaneda et Quarleri, ob cit: 129)[101]

4.6 L'expulsion des Jésuites de l'empire espagnol (1767)

L'expulsion des Jésuites par les couronnes européennes a commencé au Portugal en 1759, se poursuivant en France dès 1764 et en Espagne en 1767 (tableau 6). Les causes sont multiples, un entrelacement d'éléments politiques, religieux et idéologiques (Giménez López, 1997). La plupart des chercheurs s'entendent pour dire qu'il faut chercher les réponses dans le développement du pouvoir janséniste en Europe, l'apparition et la consolidation de l'absolutisme monarchique et de la méfiance face au pouvoir politique et économique de l'ordre, surtout après les *Guerres avec les Guaranis*. Une analyse détaillée de cette controverse démontre que l'étude des Statuts de la Compagnie de Jésus, surtout durant la période du quatrième vote d'allégeance au Pape, est incompatible avec l'obéissance et la fidélité au roi ou à la monarchie absolue basée sur le droit divin.

[101]«*el enfrentamiento bélico puso en evidencia la vulnerabilidad de una milicia creada y sostenida en base a la tradiciones guerreras de los guaraníes y por medio de una estructura de comandancia mixta, indígena y española. En este sentido, las autoridades coloniales habían mantenido la defensa de la frontera con una milicia recompensada solo indirectamente con privilegios, honores y exenciones y canalizando la energía bélica de los guaraníes en los enfrentamientos. Pero no los habían dotado de armas suficientes, en gran medida porque siempre se temió un levantamiento indígena*»[traduction de l'auteur]

Expulsion de la Compagnie de Jésus dans les domaines d'Espagne (1767)

RÉGION	RESIDENCES	JÉSUITES
Espagne Provinces Castilla, Andalucía, Toledo et Aragón	118	2746
Vice-royaume de Nouvelle Espagne (Mexico)	30	678
Vice-royaume du Pérou Province de Paraguay Province de Chili	24 18 19	463 457 332
Vice-royaume de Nouvelle-Granada Province de Quito	13 16	265 263
Philippines	18	148
Totale	256	5352

Tableau 6. Nombre de résidences et membres de la Compagnie de Jésus en 1767 (Saranyana et Alejos Grau 2005; Schwember, 2005)

En Espagne, l'expulsion des Jésuites s'est produite en raison d'un fait ponctuel, qui impliquait la responsabilité de la Compagnie de jésus en tant qu'idéologue de la crise politique espagnole (Erguía, 1947; Gallego, 2003; Herrero, 1988). Cependant, les recherches récentes indiquent plutôt qu'il s'agissait d'un mouvement social (López García, 2006; Lynch, 2005) doublé d'une instrumentalisation politique de la lutte pour l'accès au pouvoir (Beltran Moya, 2010; Domínguez Ortiz, 2005; Egido, 1998; Herr, 1962; Lucas Martin, 2010; Vilar, 1972) entre deux factions de la cour. La Sanction de *la Pragmatica Orden,* le 27 février de 1767, qui décréta la saisie du patrimoine de la Compagnie de Jésus dans les territoires du royaume d'Espagne et ses possessions (Brabo, 1872; Cardiel, 1777 [rééd.1994]; Hernández, 1908; Larguía, 2007; Mörner, 1992; Wright, 2008).

Le gouverneur Francisco de Paula Bucarelli parti en mai 1768 avec l'objectif d'instaurer l'Ordre Royal. Il s'en suit une expédition militaire qui remonta la rivière Uruguay et qui établit sa base d'opérations sur le site d'El Salto où sont conduits les jésuites des missions. Bucarelli cloîtra la résidence de l'Ordre de Jésus à Buenos Aires durant la nuit du 2 juillet 1768 et imposa des mesures similaires à Montevideo le 6, Córdoba le 12, et Santa Fe le 13 juillet. Les pères furent

tous conduits à Buenos Aires le 5 août et le 22 août 1768, ils furent tous embarqués pour Rome (de Doblas, 1785 [rééed. 1970]; Wright, 2008).

Le 23 août 1768, Francisco de Paula Bucarelli dicta ses ordonnances et divisa le territoire des Missions entre deux gouverneurs intérimaires et placé sous la responsabilité des différents ordres religieux ayant supplanté les Jésuites: les Dominicains, les Franciscains et les Mercédaires (de Doblas, 1785 [rééed. 1970]; Fernández Ramos, 1929).

Le 27 décembre 1769, le Gouverneur Bucarelli réorganisa de nouveau le territoire des missions dans trois départements s'appelaient respectivement: San Miguel, Santiago et Yapeyú. Malgré ces changements politiques, le système des missions a été incorporé aux stratégies économiques de la couronne d'Espagne et comme l'a décrit Bras Garay:

> «*Le malheur a subsisté, bien qu'atténué. Ainsi ont subsisté les règles fondamentales du gouvernement Jésuite pendant plusieurs années, soit près de trois quarts de siècle. Le sort des indigènes n'a pas été amélioré, les revenus de la Couronne n'ont pas augmenté et les villages ont continué à être peu productifs*» (Garay, 1904: 146)[102]

Le *Real Cédula* de *San Idelfonso* du 1 août 1776, créa le Vice-royaume de Río de la Plata par intérim (1778), et le territoire des missions demeura sous la juridiction de Buenos Aires.

Le décret royal du 28 mars 1803 avait autorisé la création d'un gouvernement politique et militaire unifiant les missions mais cela ne se produira qu'après la Révolution de Buenos Aires du 25 mai 1810. Les missions furent alors regroupées sous le Gouvernement des Missions et sous le contrôle du gouvernement du Paraguay le 16 septembre 1811. L'Intendant d'Asunción, Bernardo de Velazco expropria les départements de Candelaria et Santiago, l'Assemblée de Buenos Aires envoya l'armée de Manuel Belgrano pour forcer l'annexion de l'Intendance du Paraguay à Buenos Aires. L'armée de Buenos Aires fut battue et l'Intendance du Paraguay réclama son autonomie de Buenos Aires le 14 mai 1811 (Fernández Ramos, 1929; Maeder 1985).

[102]«*El mal subsistió, bien que atenuado, y de igual modo subsistieron las reglas fundamentales del gobierno jesuítico durante muchísimos años, durante tres cuartos de siglo. Ni mejoró la suerte de los indígenas ni aumentaron las rentas de la Corona, para la cual siguieron estos pueblos siendo tan improductivos*» [traduction de l'auteur]

Finalement, en 1815, le territoire des Missions situé au sud de la rivière Paraná fut occupé par le chef fédéraliste Andrés Guaçurary dans le but de l'incorporer aux Provinces Unidas du Río de la Plata (ancienne dénomination de l'Argentine).

Après l'expulsion jésuite de 1767 et la lutte pour la consolidation des États nationaux, l'économie des missions a progressivement déclinée et celles-ci se dépeuplèrent à partir de 1817. Cette conséquence fut ressentie dans toute la région, les populations retournant en forêt jusqu'à la disparition de la culture Jésuite-Guarani du Paraguay.

4.7 Sommaire

Après la fondation d'un collège dans la ville d'Asunción en 1588, la Compagnie de Jésus a commencé son travail d'évangélisation à l'est dans l'espace limitrophe établi par le Traité de Tordesillas. Pour cela, les Jésuites ont utilisé des stratégies déjà utilisées : l'étude de la langue, comme ils ont fait à Juli (1578), le regroupement de villages mis au point par les Franciscains (1580) et la construction de villages indigènes dans des *aldeamientos* situés à proximité des villes comme les Jésuites portugais l'ont fait au Brésil (1564). La Province jésuite du Paraguay a été créée en 1607 et de 1609 à 1650, 45 missions ont été établies dans 4 régions semi-autonomes. En 1629, les Bandeirantes commencent à envahir ce territoire pour y réduire en esclavage les indigènes évangélisés, la région du Guairá étant la première envahie; cela a conduit au déplacement des indigènes et à l'abandon de la région en 1631. Par la suite, d'autres régions (comme le Tapé et l'Itatín) ont été envahies.

En 1640, une armée guarani, formée et équipée par les jésuites qui avaient servi dans l'armée espagnole, a vaincu les Bandeirantes ce qui a initié une période de stabilité politique. Cette armée a protégé les missions et les villes espagnoles contre des attaques indigènes ou portugaises. En 1650, la Province jésuite du Paraguay connaît une réorganisation, parce que plus de la moitié du territoire est aux mains des Portugais et ce territoire n'a pas été reconquis par les autorités espagnoles d'Asunción ou de Buenos Aires. Dans ce nouvel espace divisé en deux régions (le Paraná et l'Uruguay), 30 missions ou peuples sont établis qui

démontrentprésentent une plus grande cohésion et une meilleure organisation. Chaque mission produit pour son autosuffisance, tandis que l'excédent est échangé entre les missions et vendu à Buenos Aires pour soutenir les institutions urbaines de la Compagnie.

La décadence de la province a commencé en 1751 avec le nouveau traité entre l'Espagne et le Portugal qui redéfinit les limites territoriales et entraîne le passage des missions orientales aux mains des Portugais. Le refus des Guaranis a conduit à un affrontement avec les deux couronnes et l'échec des sept réductions guaranis a entraîné leur détérioration rapide. Les Jésuites ayant armé les Guaranis, cette guerre a servi d'argument supplémentaire aux opposants des Jésuites en Europe qui vont obtenir l'expulsion de ces derniers. Durant le XIX^{e} siècle, la région a été le théâtre d'affrontements politiques des nouveaux États nationaux, ce qui a mené à la décadence économique, à la destruction et finalement à l'abandon définitif des trente missions. Les derniers Guaranis sont retournés dans la forêt.

CHAPITRE 5 : L'anthropologie et archéologie du Paracuaria

La région couverte dans notre recherche est habitée depuis le commencement de l'holocène. Les grandes vagues humaines qui s'y sont établies par migrations successives, ont utilisé les voies fluviales comme routes de communication puisque ces dernières leur permettaient le passage vers les différentes ressources situées au sud. Plus précisément, les rivières Paraná, Uruguay et Río de la Plata, communiquant avec la région des plaines du sud, au climat tempéré où prédominent les forêts riveraines et hautes herbes au sud de la Sierra de l'Estrella à l'ouest de l'océan Atlantique.

5.1 Les premières occupations humaines

Jusqu'à présent plusieurs typologies qui permettent d'établir la chronologie d'occupation humaine dans toute la région du bassin de la rivière Paraná et Río de la Plata depuis les commencements de l'Holocène ont été suggérées (Hernández, 1995; Meggers 1970 et 1985; Meggers et Evans, 1969; Menghin, 1955; Poujade, 1992; PRONAPA, 1970; Rodríguez, 2001; Rossi 2010; Rovira, 1989; Schmitz, 2002; Schmit Dias, 2007). Malgré l'abondance de classifications, qui essaient d'intégrer tous les groupes humains de la région dans un seul modèle de production culturelle et cela en accord avec le paradigme proposé par l'archéologie processuelle, celles-ci ne correspondent pas à un modèle de complexité culturelle linéaire. De plus, existe toujours le problème de l'association mécanique d'un groupe ethnique à une expression matérielle délimitée dans le registre archéologique (Lima 2011).

Les évidences d'une occupation humaine ont été datées au C^{14} dans plusieurs sites en Argentine et au Brésil; les archéologues ont reconstruit une séquence d'occupation préhistorique de la région que va de 9950 AA – 1500 de notre ère. Les principales entités culturelles ont été dénommées: Altoparanese – Humaitá (9950 AA - 3950 AA)[103] groupes qui nomades avec une technologie lithique (Menghin, 1955; Noelli, 2000; Shmidt Dias et Jacobus

[103] AA : avant aujourd'hui. La première dénomination correspond au nom établi en Argentine, pendant que la deuxième, la typologie utilisée au Brésil pour définir le même groupe culturel.

2004); Umbú- Mocoreta/UlfMonsted (5950 AA – 2450 AA) chasseurs/cueilleurs établis dans les vallées fluviales (Kern, 1981; Menguin, 1955; Mentz Ribeiro, 1990; Noelli, 2000); Eldoradense – Taquara (2000 AA – 450 AA) groupes céramistes adaptes a plusieurs biomasse qui a disparue vers 1500 av. J.-C. Comme dans le cas de l'Eldoradense, l'adaptation à un milieu forestier aurait provoqué le remplacement technologique (figure 32) de la pierre par le bois dur, pour la confection des pointes de projectiles (Kern, 1991c; Meggers, 1994; Prous, 2001 et 2006).

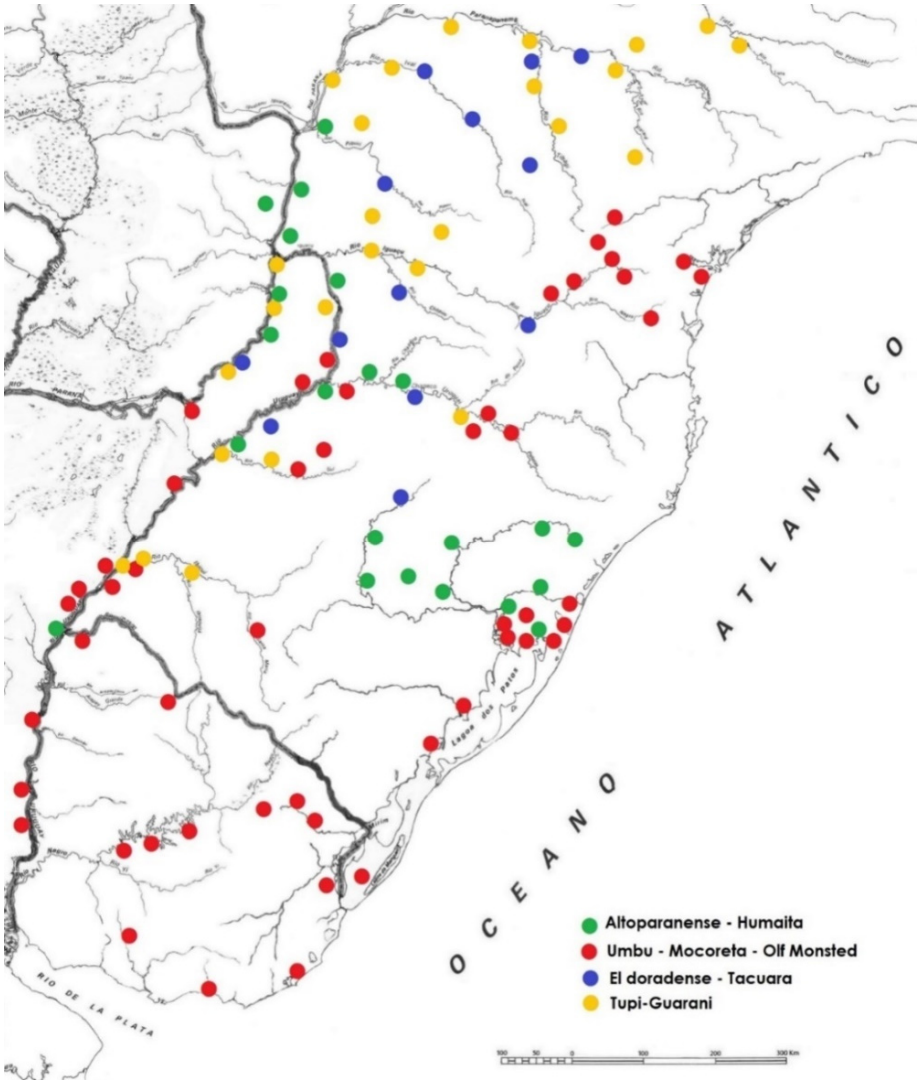


Figure 32. Localisation des cultures pré-Tupi-Guarani (infographie: Marcelo Acosta)

5.2 Les guaranis historiques: Tupiguaraní: 1200 AA – 1500 après J-C

Il s'agit d'une entité archéologique présente en Argentine, au Brésil, au Paraguay et en Uruguay. La partie la plus occidentale de cette entité est considérée comme possible ancêtre des Guaranis historiques. Les datations archéologiques au C^{14} dans la région indiquent que les sites primitifs ont été occupés par ces groupes entre 500 et 1500. Les dates plus récentes correspondent au moment de l'arrivée des Européens sur le continent américain, moment qui correspond à l'occupation Guarani. Les archéologues du PRONAPA (1970) ont établi, pour dénommer la céramique de cette période, le terme *tupiguarani* (terminologie *archéologique*) car ils ont établi arbitrairement la présence de cette culture à partir d'une tradition technologique des céramistes. Cette terminologie a été mise en place comme une façon de différencier la tradition technologique avant le contact avec les Européens, des groupes qui parlaient la langue *Tupi-guarani* (terminologie *linguistique*) et qui se trouvaient dans la région de l'Est sud-américain entre le XVI^{e} et le XVII^{e} siècles, ou période du contact, puisque il n'est pas évident que les premiers sont ses ancêtres directs des seconds.

Actuellement pour séparer les cultures *tupiguarani* selon sa dispersion géographique, ont été établies deux typologies, les proto-tupis et les proto-guaranis (Lima Rocha, 2009; Prous, 2004 et 2005). Archéologiquement, on emploie l'appellation *Tupiguaraní* pour nommer un groupe de techniques partagées qui se présentent dans un cadre temporel ample (Cerezer, 2011). Pour cela, près d'une centaine de phases régionales et chronologiques pour toute la région, ainsi que de nombreuses séquences relatives se sont établies (Chmyz, 1982 et 2002; Lothrop, 1970; Meggers, 1985 et 1994; Meggers et Evans, 1969).

Tel que l'affirme Prous (2011) la construction de phases par le PRONAPA a favorisé la collecte superficielle des objets, des échantillons réduits de la culture matérielle et la réalisation de petits sondages. Les recherches priorisent les techniques de fabrication céramique et les décorations qui ont été regroupées dans des styles décoratifs qui reflètent les changements historiques, mais ils ont négligé l'information des sites archéologiques, et leur disposition dans l'espace (Dias, 1995; Meggers, 1985 et 1994; PRONAPA, 1970).

Les sites habités ont toutes les caractéristiques des villages de la forêt tropicale. Les endroits où étaient jetés les déchets sont peu profonds dépassant rarement 10 cm d'épaisseur, ce qui signifie que les sites étaient toujours occupés pour de courtes périodes à cause de la pratique de la culture sur brûlis. La plupart des sites présentent des *aires* plus obscurs au sol, ceci permet d'établir que les formes des maisons étaient circulaires et disposées sur les pourtours d'une place (Rogge, 1999). La ville était délimitée par une palissade possiblement érigée afin de se protéger contre les attaques des autres groupes ou des animaux.

On procédait aux enterrements dans des lieux isolés ou regroupés à l'intérieur même des maisons ou à proximité de celles-ci. On disposait des corps dans des urnes funéraires (*yapepó*). Il s'agissait de grosses marmites mesurant entre 80 cm et 1 m, qui étaient utilisées pour la boisson et qui furent par la suite utilisées comme urnes funéraires. On y trouvait généralement des offrandes et des outils appartenant à la personne décédée. L'industrie lithique, ainsi que celle de la céramique, étaient diversifiées. Elles employaient comme matière première le quartzite et le basalte pour la fabrication d'outils comme des graveurs, des grattoirs, des perforateurs, des haches, des boules de boleadoras, des pesées pour la pêche ou des ornements labiaux. Les objets d'opale, d'agate et de quartz sont réalisés comme des ornements personnels c'est- à-dire des colliers et des chevilles labiales cylindriques (*tembetás)*.

L'évidence archéologique sur l'origine de la culture Tupiguarani confirme qu'elle provient de la forêt amazonienne (Sousa, 2009). Comme nous pouvons l'observer dans le tableau 4, dès la fin du XIX^{e} siècle, les archéologues et les anthropologues affirment que son origine est l'Isle de Tapajos (Métraux, 1927 et 1928; Lothrop, 1932; Sušnik, 1975). Cependant, d'autres chercheurs indiquent que son origine serait probablement plus au sud (tableau 7) et ils ont employé l'hypothèse linguistique pour appuyer l'information archéologique (figure 33). Noelli (1998) affirme que la famille linguistique Tupi-Guarani est apparue au sud-ouest de l'Amazonie, dans l'actuel État brésilien de Rondônia et après des migrations successives, les Tupis se retrouvaient sur la côte atlantique et les Guaranis au bassin du Paraná – Rio de la Plata.

Author	Anne	Aire d'Origine
D'Orbigy, Alcide	1839	Entre Paraguay et Brésil
Den Stein, Karl	1886	Source de la rivière Xingu
Ehrenreich, Paul	1891	Rivière Parana entre Paraguay et Brésil
Schmidt, Wilheim	1913	Source du fleuve Amazone
Freitas, Affonso	1914	Entre les rivières Madeira, Beni et le lac Titicaca
Garcia, Rodolfo	1922	Source des rivières Paraguay et Parana
Krause, Fritz	1925	Entre les rivières Napo et Jurua
Métraux, Alfred	1928	Sud de la rivière Amazone et au nord de la rivière Paraguay
Lothrop, Alfred	1970	Amazonie Centrale (rivière Amazone et Madeira)
Meggers, Betty	1972	Dans les Andes (Bolivie actuelle)
Meggers, Betty & C. Evans	1973	Est de la rivière Madeira
Susnik, Branislava	1975	Plaines de la Colombie
Brochado,José	1984	Amazonie Centrale
Schmitz, Pedro	1985	Est de la rivière Madeira
Dias, Ondemar	1993	Sud-ouest du Brésil
Noelli, Francisco	1996	Amazonie Centrale
Hechenberger et *al*	1998	Amazonie Centrale

Tableau 7. Hypothèses sur les origines de la culture Tupi-Guarani (modifie de Sousa, 2009)

Figure 33. Hypothèses de dispersion Tupi-Guarani et sur les routes de migration

Pour mieux comprendre les différences culturelles entre les Tupis et les Guaranis historiques, les chercheurs ont établi des différences dans l'ordre technologique, la production céramique et sa décoration (figure 34):

Les Tupis représentants de la subtradition *Pintada* sont arrivés dans la région de Bahia (Brésil) en 1200 et au sud de Goiás durant les années 1300. Dans le sud du Brésil, plusieurs phases de la *tradition Corrugada* ont été identifiées et elles ont remplacé la technique de peinture des céramiques. Ce style a été populaire à l'aire de Rio de Janeiro après l'an 1300. Par contre, il reste à établir si ce changement fut le produit d'une seconde migration ou d'un changement culturel, mais certains villages ont continué à utiliser la tradition Pintada bien au-delà de cette période (Almeida, 2009 et 2011; Brochado, 1989; Prous, 2010 et 2011; Sousa, 2009).

La sous-tradition guarani, plus au sud, présente les mêmes patrons stylistiques en ce qui a trait à leur céramique, dans cette période historique, mais il existe une différence de forme dans la fabrication. La céramique guarani est plus ronde et les styles décoratifs ont des particularités. La tradition Pintada (engobe) rouge sur fond blanc ou crème est plus abondante dans la première phase (au nord du bassin Paraná et Paranapanema). Les techniques de décoration type ongulée, type brossé et céramique polychrome sont plus abondantes durant la deuxième période, jusqu'au delta du fleuve Rio de la Plata. Cependant, la tradition polychrome est moins fréquente (Prous, 2005; Schmitz, 2006).

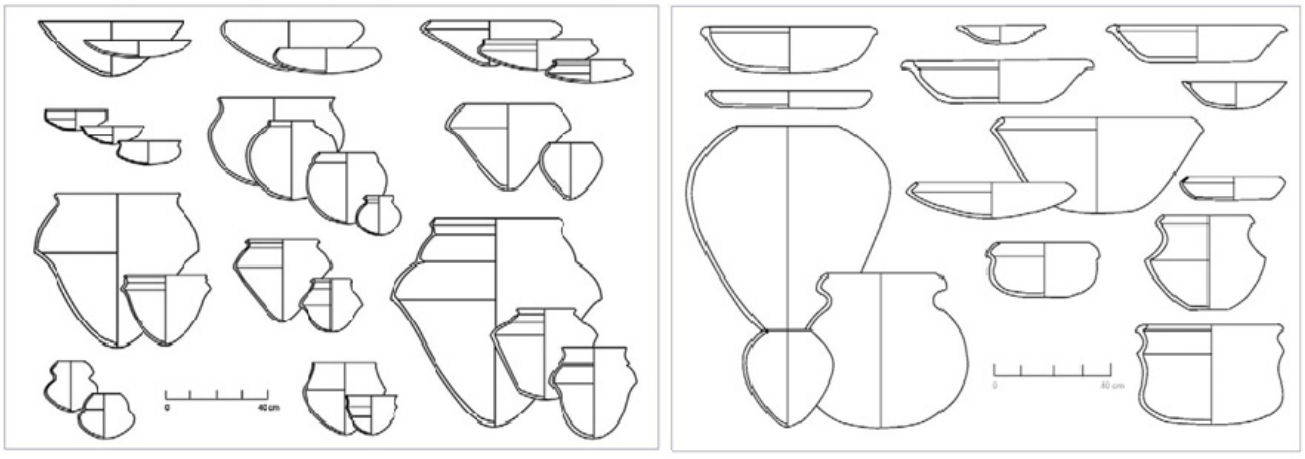


Figure 34.Morphologie céramique. Proto guarani à la gauche et proto-Tupi au droit (Lima Rocha, 2009).

5.3 Les Guaranis

Les 2900 sites archéologiques associés à la culture guarani qui ont été fouillés dans la région comprise entre le bassin de la rivière Paraná et le fleuve Rio de la Plata (figure 35), présentent en général peu de variations quant au style technologique, la forme des outils ou les patrons de subsistance, lesquels indiqueraient une permanence culturelle dans plusieurs enclaves pendant 1500 ans (Noelli, 2000 et 2004; Nunes de Oliveira, 2003). Par ailleurs, la frontière ethnique des Tupi-Guarani, selon les évidences archéologiques, se trouvait près de la source de la rivière Tiête (Caldarelli y Neves, 1981; Noelli, 2004; Prous, 2004; Schmitz, 2006) et la limite nord de la culture Guarani, était la rivière Paranapanema (Palestrini 1981; Scatamacchia, 2008; Vilhena, 1979), puisque cette région Tupi-Guarani présente des traditions de céramique et des influences des deux cultures.

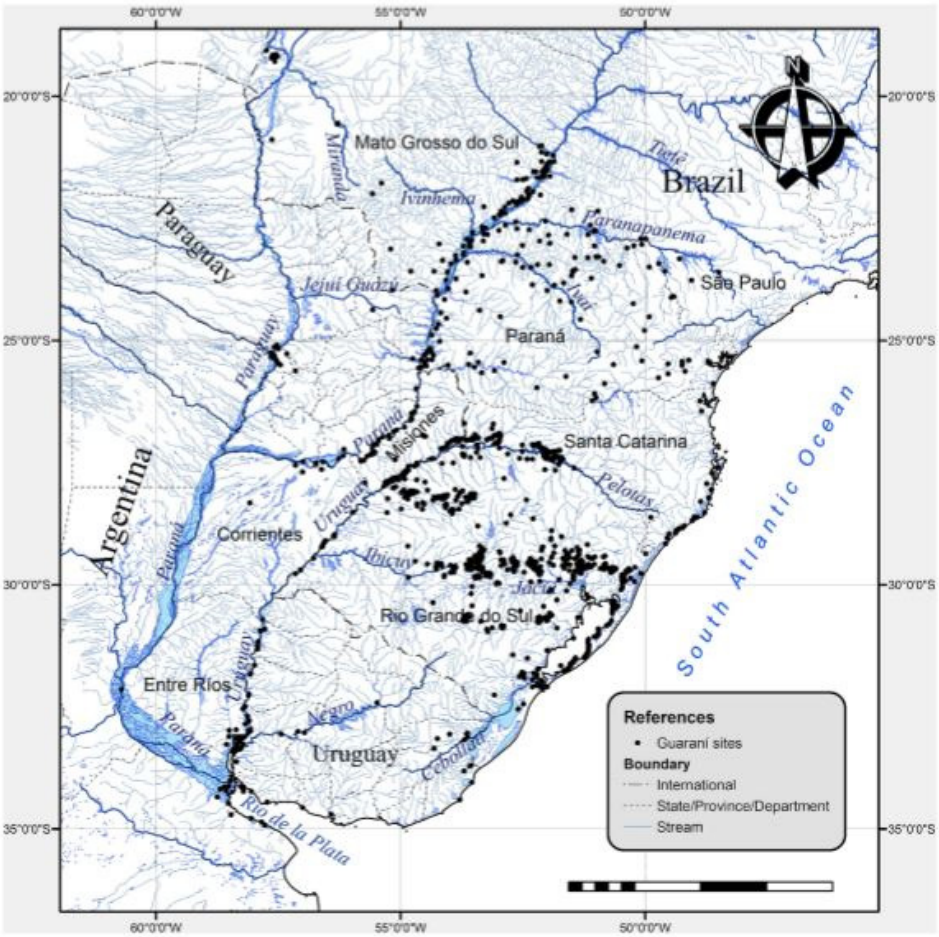


Figure 35. Localisation des sites guaranis dans le bassin du Parana - Rio de la Plata. (Bonomo et al, 2015)

Les sites archéologiques Guaranis qui ont été exhumés jusqu'à présent se trouvent dans des aires fluviales de transition entre le bocage tropical et la forêt (Noelli, 2004; Proust, 2005). Les sites archéologiques ne se trouvent pas isolés car ils étaient reliés par les réseaux fluviaux. Ceci a été interprété comme une façon de garder le contrôle sur les territoires conquis, sur l'échange économique, sur les personnes et sur les informations afin de raffermir la culture.

Les occupations les plus antiques dans le bassin du Paraná - du Río de la Plata se trouvent au nord-est de la région hydrographique. Dans l'État brésilien de Mato Grosso do Sul, les sites Guaranis qui se trouvaient sur les rives de la rivière Paraná datent d'environ 1248 ± 150 AA. Les sites qui se trouvent dans l'État de São Paulo, à la limite entre les cultures Tupi-Guarani, comme le haut Paranapanema et le Paranapanema central, couvrent une chronologie qui oscille entre 1200 AA et 1000 AA (Noelli 2004; Schmidt et Jacobus, 2004).

Plus au sud, les sites sont distribués à proximité des rivières intérieures principales qui débouchent sur la rivière Uruguay comme c'est le cas de l'État du Paraná au Brésil (Chmyz, 1969, 1974 et 1982). Les installations se trouvaient à des intervalles réguliers couvrant une aire d'occupation de 2 km carrés. La zone inter fluviale, caractérisée par des ruisseaux permanents, présentait le même schème d'établissement que les sites situés près des grands cours d'eaux ou fleuves dont l'occupation Guarani date de 1000 AA.

La région atlantique et le sud du Brésil présentent des datations plus anciennes que 900 AA comme c'est le cas des sites qui se trouvaient sur l'île de Santa Catalina. Le bassin de la rivière Uruguay, et ses affluents qui ont partagé la même biomasse, ont été aussi colonisés à la même période, bien qu'il n'y ait pas d'évidences de l'occupation à l'intérieur de la région, clairement dominée par les prairies (Prous, 2004; Schmidt et Jacobus, 2004). Les datations présentent une constante occupation entre 1300 - 1000 avant- JC. Conformément à cette information, les migrations se seraient produites afin de se diviser les rivières principales et par la suite, ils auraient colonisé les zones intérieures.

En ce qui concerne la marge occidentale de la rivière Paraná, nous trouvons de nombreuses évidences d'occupation de la région comme à Yaciretá avec une datation de 1200

AA et dans l'area d'Oberá avec une datation de 900 AA. Ainsi, l'occupation de cette aire a pu être colonisée par le nord vers le sud vers Mato Grosso par la rivière Paraguay et non vers le Paranapanema. L'expansion Guarani allait jusqu'au delta du Rio de la Plata et avait comme limite l'île Martin García et la Punta Lara dans la province de Buenos Aires (Acosta et *al*, 2010; Bonomo et al, 2015; Noelli, 2004; Prous, 2004).

Les datations indiquent que l'occupation du bassin du Paraná par l'usage des routes fluviales aurait commencé à partir de 1000 AA jusqu'au contact européen. La présence de la céramique rouge sur une base blanche, ondulée et onglée se présente dans 74 sites archéologiques, lesquels se trouvent dispersés d'une manière hétérogène dans toute l'aire (Bonomo, 2012). Bien que les sites se trouvent presque exclusivement sur les rives des rivières principales comme le Paraná et l'Uruguay, il y a peu d'évidences archéologiques de l'occupation à l'intérieur de ce bassin hydrographique. Cet espace était dominé par des aires planes avec la végétation xérophile. La plupart des endroits analysés se concentrent au nord de la région mésopotamienne et dans la région inférieure de la rivière Uruguay et le delta supérieur de la rivière Paraná, à son embouchure dans le Río de la Plata.

L'une des hypothèses les plus utilisées pour expliquer cette hausse de densité dans la partie sud du bassin du Paraná – Rio de la Plata repose sur la colonisation de la région à partir de la rivière Jacui, d'où les guaranis seraient descendus par la rivière Uruguay en colonisant quelques points ou nœuds, jusqu'à ce qu'ils arrivent au delta du Rio de la Plata (Loponte *et al*, 2011). Par la suite, ils auraient colonisé d'autres espaces comme les îles du delta du même fleuve. Divers sites archéologiques présentent d'abondants objets de la culture matérielle Guarani. Cela indiquerait la présence de nombreux villages permanents, pendant que les sites contenant peu d'objets seraient plutôt des enclaves, lieux d'échange ou points de transit fluvial (Bonomo, 2012; Loponte et Acosta, 2011). On n'écarte pas non plus le fait que les céramiques Guaranis furent utilisées par d'autres groupes autochtones qui les auraient acquises soit par échange ou simplement trouvées au-delà des limites de l'occupation Guarani qui les utilisaient pour le transport de ressources et les jetaient par la suite.

5.3.1 Technologie céramique Guarani

À ce jour six types de céramique ont été proposé (figures 36 et 37) pour classer la culture matérielle produite par les groupes sociaux dénommés et cinq styles conformément au traitement des surfaces (Brochado, 1981 et 1984; Chmyz, 1976 b; Cerezer, 2011; PRONAPA, 1970; Proust, 2004)

Classification selon les dimensions et fonctions sociales:

1) *yapepó* (marmite). Les dimensions variaient de 50 cm à 1m et avaient différentes fonctions quotidiennes comme le stockage des aliments et des boissons ainsi que des utilités cérémoniales comme la production de boissons lors des festivités rituelles. Une fonction symbolique fut de servir d'urne funéraire après avoir servi durant les fêtes rituelles. Celles de dimensions plus grandes étaient utilisées pour enterrer les membres de la Communauté avec un trousseau funéraire. Celles plus petites étaient utilisées pour l'enterrement secondaire.

2) *cambuchi* (cuvier). Il s'agissait d'une céramique pour boire, on l'utilisait comme contenant pour les boissons. La plupart de ces pièces sont décorées avec exemples de ponctuations (petites dépressions circulaires uniformes).

3) *ñaetá* (petite casserole). La fonction primaire était la cuisson des aliments. Elle est semi-sphérique, avec un fini avec les ongles (dépression réalisées avec des ongles sur la céramique) ou indenté.

4) *ñaé* (assiette). De plus petites dimensions que les casseroles, elles étaient utilisées pour y déposer les aliments à manger. Les assiettes étaient de dimensions variées et étaient employées au quotidien ou durant les festivités. Leurs décorations peuvent être des incisions ou encore des dessins peints.

5) *cambuchí caguabã* (coupe). Elles étaient utilisées pour boire. Celles de dimensions plus grandes étaient utilisées en tant qu'objet de prestige par leurs propriétaires car les Guaranis admiraient les grands buveurs (Noelli, 2004).

6) *ñamopyú* (brûloir)

Figure 36. Céramique guarani (musée UFRGS)

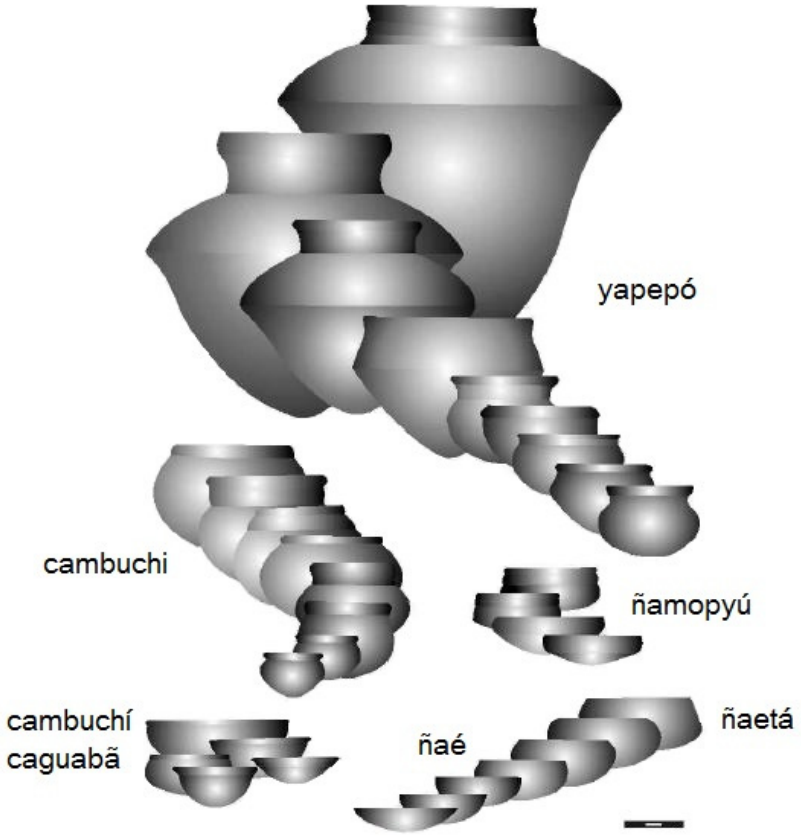


Figure 37. Classification de la céramique guarani (modifiée de Schmitz, 2006)

Le traitement de la surface peut être divisé en cinq techniques principales, comme nous pouvons l'observer dans la figure 38, qui parfois étaient combinées (Cerezer 2011):

1) Lisse : Sans décoration, dans cette catégorie on peut retrouver l'engobe, une technique décorative réalisée en mélangeant l'argile liquide (barbotine) avec des oxydes métalliques ou des colorants obtenant ainsi une surface rougeâtre et semi-brillante.

2) Ondulé (*Corrugado*) : Obtenue au moyen de la pression de différents objets comme des épis de maïs contre la surface encore humide de la pièce, avec pour objectif de créer des empreintes uniformes. Cette technique était commune pour les objets allant au feu.

3) Ongulé (*Ungulado*) : Une pression est appliquée avec les ongles sur la face externe de la pièce en céramique. Ces impressions sont uniformes et linéaires ou transversales. On retrouve ce motif sur des objets de céramique de petite dimension telles que des assiettes et il est parfois combiné aux motifs ondulés (*corrugados*).

4) Polychrome : il s'agit de motifs stylisés et linéaires soit de couleur rouge et noire, ou d'une combinaison de base blanche ou crème. Cette finition de la céramique est utilisée sur des objets qui servent à boire ou sur les assiettes.

5) Brossé (*Cepillado*) : Semblable au type ondulé (*corrugado*), il consiste à presser des objets ou des instruments durs sur l'extérieur de la pièce toujours fraîche et malléable, afin de créer des textures et reliefs décoratifs plus ou moins élaborés. Pour créer ce type d'effet, on procède soit par incisions, l'estampage et le cannelé.

Figure 38. Classification des surfaces de la céramique Guarani (photos: Marcelo Acosta)

La technique employée pour la construction de pots était celle du colombin (*coiled*) à partir de rouleaux en spirale superposés. La pâte était composée de grains comme le sable, des cailloux ou les fragments de céramique broyés (Rice, 1987).

Les pots sont de formes et de dimensions extrêmement variables et conformes aux utilisations que l'on désirait en faire tels que le stockage, l'alimentation, les urnes funéraires, etc. Populaires dans le nord, ils avaient des contours ovoïdes ou rectangulaires. D'autres formes de céramique ont également été produites, telles que les pipes, les ornements labiaux, les pesées pour les fils de pêche ou les hameçons (Prous, 2010 et 2011).

5.4 Sociétés proto-Guaranis dans le bassin du Paraná – Rio de la Plata

Le bassin du Paraná – Rio de la Plata fut le couloir utilisé pour accéder aux différents écotones contenant des ressources abondantes, mais il fut aussi un lieu de colonisation pour plusieurs groupes humains depuis le début de l'Holocène supérieur. Les Guaranis, si bien ont

une technologie et un système économique adaptés à la forêt tropicale, la présence de nouvelles technologies de fabrication de la céramique, lithique, de production d'outils et d'armes, ont favorisé l'expansion vers le sud du bassin Paraná – Rio de la Plata et en expulsant les groupes déjà établis dans la région adaptées aux divers écosystèmes locaux. Durant leur migration par les voies fluviales, les Guaranis ont établi le contact avec les cultures Eldoradense et Taquara dans la région du Paraná Nord. Ces derniers persistèrent dans certaines enclaves même si les Guaranis dominèrent la région (Noelli, 2000 et 2004; Prous, 2004).

L'incursion Guarani dans la région du Río de la Plata fut intrusive et offensive, ce qui plaça les populations locales sur leurs gardes en permanence (Clastres, 2004). Parmi ces populations adaptées aux différents écosystèmes, les tribus suivantes ont été identifiées du nord au sud[104]:

[104] Au sud de la région du Paracuaria, qu'ont eu contact avec les Guaranis dans la Mésopotamie argentine et en Uruguay, se trouvaient les Charrúas, qui se sont établis au sud de la rivière Ibicuy et étaient un groupe culturel dont quelques ethnies étaient placées au sud des rivières Uruguay et Rio de la Plata jusqu'à l'océan Atlantique (aujourd'hui l'Uruguay). Parmi les familles principales, nous pouvons mentionner les *Charrúas* et les *Minuanos*, groupe ethnique qui a eu pour centre de dispersion la province argentine d'Entre Rios (Bracco, 2004). Les *Guenoas*, dispersés dans le territoire délimité par les rivières Ibicuy et la rivière Arapey Grande. Au nord du territoire des Guenoas, se trouvaient les groupes des *Boahanes*, situés sur la côte orientale de la rivière Uruguay entre l'embouchure des rivières Negro et Cuareim. Selon quelques spécialistes, ils appartenaient au noyau racial des *Yaros*, tandis que pour d'autres, il s'agit d'un groupe apparenté aux Charrúas, avec qui ils ont fusionné par la suite. Finalement, les *Patos* (ou *Tapes*) et les *Carijos*, retrouvés dans le territoire côtier du Brésil, les premiers sur les rives de la lagune Los Patos alors que les seconds au sud, proches de la Sierra Atlantique. Parmi les communautés du littorale situées à l'ouest du Paraná inférieur se trouvent les familles appelées *Chanás et Chanas - Timbúes*: De manière générique cette dénomination regroupe les communautés du Paraná moyen et inférieur (en excluant les Guaranis). À l'intérieur de cette famille ont retrouvé une culture apparentée aux Guaycurúes (Mbeguàes) et les groupes Arawak comme les Mpenes, Corondas et Mocoretaes (Cerutti, 2000). Cependant, ils possédaient des caractéristiques associées à des pámpidos qui habitaient plus au sud descendants des premières migrations riveraines, établis dans la région à partir de l'an 1200. Parmi eux, nous pouvons mentionner les, Quilosas, Timbues et Carcaràes (Mandrini, 2008) on ne peut écarter qu'il s'agisse du résultat du métissage continu et de l'acculturation des Pámpidos et Láguidos. L'interaction avec les Guarani a provoqué une transformation culturelle dans la région, particulièrement du côté des pratiques agricoles des Chaná et des Timbú. Vers les XVI^{e} et XVII^{e} siècles les Chaná - Timbúes étaient déjà totalement assimilés par les Guaranis et en tenant compte de l'assimilation à la culture européenne simultanée, il en résulta l'anéantissement complet des cultures 1873 mentionnées précédemment (Mandrini, 2008).

5.4.1 Guaycurúes (qui signifie *barbares* ou *sauvages* en langue Guarani)

C'est un nom générique donné à l'ensemble des peuples originaires des pampas qui habitaient la région du Grand Chaco dans le nord-est de l'Argentine, à l'est de la Bolivie, à l'ouest du Paraguay et du Brésil. De nos jours, les peuples Mocoví, Tobas, Pilagá et Caduveo font partie de cette famille. Les ethnies éteintes depuis le XVII^{e} siècle, comme les Abipones, Mbayáes et Payaguáes appartenaient également à ce groupe. Ces communautés occupaient un vaste territoire appelé la région du Chaco Boréal (le Paraguay et le Brésil) dont la limite est était le Paraná et l'État du Mato Grosso (Brésil), à l'ouest les contreforts andins du département de Tarija (Bolivie) et au sud, la province argentine de Santa Fe jusqu'à la rivière Carcarañá.

Parmi les Guaycurúes, les Mbayáes et les Payaguáes étaient les plus nombreux et les plus belliqueux. Ils avaient d'abord résisté aux Guaranis et ensuite aux Espagnols, refusant toute forme de contact, de colonisation ou d'intégration aux divers pays fondés dans la région. Dès l'arrivée des Espagnols au Paraguay, les relations interethniques furent marquées par les conflits. Le premier affrontement contre la ville d'Asunción eu lieu en 1542, quand Alvar Núñez Cabeza de Vaca dut faire face aux Payaguáes qui habitaient la région au nord de la ville. L'apparition des villes hispaniques, causa une transformation socioculturelle chez les Guaycurúes. Les zones agricoles permanentes, l'introduction de la production bovine et chevaline ont favorisé ces changements (Gadelha, 1980; Roulet, 1993; Ruíz Moras, 2001).

a) Les *mbayás* (les *terribles* en Guarani) se sont établis sur les deux rives de la rivière Paraguay, au nord et au nord-ouest du Paraguay et de l'Argentine jusqu'à la rivière Bermejo et dans la région adjacente à l'État brésilien du sud Mato Grosso, où leurs descendants sont connus sous le nom Caduveos (K*adiwéus)*. Le jésuite Pedro Lozano a classé les Mbayás en trois sous-familles pour mieux comprendre leur langue (Lozano 1755 [rééd.1873]). Il les a appelées les *epicuá-yiquí* (Epiguayegí) au nord, les *napin-yiquí* à l'ouest et les *taquí-yiquí* au sud. Tous étaient nomades et pratiquaient la récolte pour assurer leur subsistance. Les premières tentatives afin de les inciter à vivre en mission se produisirent en 1610, année où les jésuites Roque González de Santa Cruz et Vicente Griffi ont navigué la rivière Paraguay et installé la mission de *Nuestra Señora María de los Reyes* dans un lieu appelé Yasocá. La mission fut fondée à une lieue de la rivière Paraguay, en face de la ville d'Asunción dans le but d'apaiser les indigènes de la région et d'éviter qu'ils attaquent les autres peuples indigènes amis, qui travaillaient pour leurs

voisins espagnols. La mission fut néanmoins abandonnée l'année suivante en raison des attaques indigènes et de l'impossibilité d'assimiler les habitants, qui refusaient de rester dans un lieu fixe et permanent. En 1613, une nouvelle mission appelée Guazutinguá fut fondée plus au sud, au bord de la rivière Pilcomayo. Cette mission existera jusqu'en 1626. Les attaques indigènes Mbayás et la nature nomade des habitants autochtones de la mission en forceront l'abandon. L'hostilité envers les Espagnols se poursuivit et les Mbayas attaquèrent leurs villes et leurs fermes.

b) *Payaguaes* était un nom générique donné à une région où habitaient plusieurs groupes sur les deux rives de la rivière Paraguay et du Gran Pantanal del Mato Grosso del Sur (le Brasil et la Bolivie). Le nom Paraguay semble provenir du vocable Guarani ''Payaguá-ý'' (rivière des Payaguás). Les Guaranis craignaient les Payaguás dues à leur férocité et pillage constants (Azara, 1904; Roulet, 1993). Ces derniers étaient des chasseurs/pêcheurs nomades, qui volaient les récoltes des Guaranis et les réduisaient à l'esclavage, dans toute la région de la rivière Paraguay.

Selon Azara (1904) :

> «Ils *étaient divisés en deux hordes réparties sur la rivière Paraguay, ne permettant à personne l'utilisation de ces voies navigables. L'une habitait la latitude 21°5', lieu actuellement occupé par des Mbayás, et l'autre la latitude de 25°17'. La nation entière portait le nom de Payaguá. Afin de se distinguer, ils se sont appelés les Cadigué et les Magach. Les Espagnols utilisaient tout de même le nom générique ''Payaguá' pour la horde septentrionale et en corrompant l'autre en l'appelant les ''Agaces''*» (Azara, 1904: 105)[105].

À partir de 1719 s'est produite une réorganisation de plusieurs groupes ethniques à l'intérieur de la région. À ce moment les *Sarigués*, *Cadigué et Kadigué* ou *Ladigé déplaçaient* les *Guató ou* xarayes, un autre groupe de la famille des Guaycurúes. Ils commencèrent à attaquer les Portugais qui s'étaient installés dans les villes du Gran Pantanal (Gadelha 1980; Roulet, 1993).

[105] «*estaba dividida en dos hordas, que se había repartido en imperio del río Paraguay sin permitir que nadie lo navegara. Una habitaba a los 21˚5' de latitud, lugar ocupado al presente por una partida de mbayás, como antes dicho, y la otra hacia los 25˚17' de latitud. La nación entera llevaba el nombre de payaguá, y para distinguirse de las hordas se llamaban a sí mismas cadigué y magach; pero los españoles aplicaron el nombre genérico, el de payaguá, exclusivamente a la división más septentrional y corrompiendo el otro llamándole agace*» [traduction de l'auteur]

5.4.2 Les Kaingang (*hommes de la forêt*)

Les Kaingang étaient aussi connus dans la bibliographie anthropologique et historique sous le nom *Guayanás* et appartenaient au groupe linguistique *Gé* (Métraux, 1946; Noelli, 2005). Ils s'étaient établis dans la haute plaine (Planalto) brésilienne et étaient amplement dispersés au nord-est du bassin Paraná- Rio de la Plata (Cerutti, 2000). Cette migration se serait produite en grandes vagues successives, résultant ainsi en cette grande dispersion humaine et culturelle. Les premières datations au sujet de leurs sites d'occupation sur la côte brésilienne, dans l'État de Santa Catalina, oscillent entre 2640 – 1500 avant – J.C. L'organisation sociale était composée de nombreux groupes qui habitaient dans des maisons circulaires semi-enterrés (figure 39). Les groupes de maisons pouvaient compter entre 50 et 100 unités. Les villages présentent des signes d'occupations multiples tout comme certaines habitations au fil des années.

À partir de 1000 – 1200 avant – J.C. on observe une grand dispersion régionale des villages (Schmitz et Rogge, 2013). À cette période, l'exploitation des ressources diversifiées s'est intensifiée par la construction de villages dans la plaine atlantique et la haute plaine (*planalto)*. Les maisons-puits sont plus stables mais peu nombreuses, chaque village en aurait compté environ 10 à 15 réparties dans un espace aéré assez vaste. Schmitz et Novasco (2013) indiquent que les premières migrations Gê se sont produites à partir de l'an 1000 A.J.C, période de sécheresse au Paraná et ils s'installent près des fleuves, endroits déjà occupé par les cultures Umbu. Serrano (1972) indique que les Kaingang sont les descendants de la culture eldoradense qui s'est adaptée à l'exploitation du bocage tropical, établie sur la frange nord de la rivière Uruguay. Suite à l'avance Tupi-Guarani, Les Kaingang furent dispersés dans divers villages autonomes au nord de la rivière Ibicuy jusqu'aux rivières Tiête et Ijuí (Schmitz, 2002). Les Kaigang ont pratiqué l'agriculture primitive ou "milpa" qu'ils combinaient à la récolte des fruits de l'Araucaria (Araucaria angustifolie) et des tubercules dénommés ''*ñame*'' (Dioscoréale trifide) deux aliments primaires de la diète Kaigang (Ambrossetti, 1896).

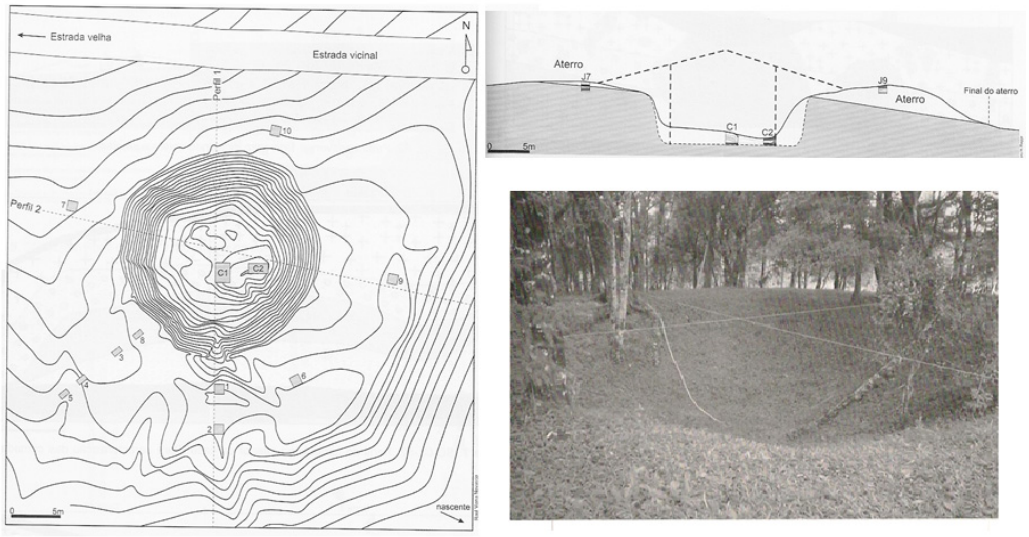


Figure 39. Maisons Kaingang (Schmyz et Rogge, 2013)

Les descendants des groupes Kaingang ou Guayanás Gê archaïques se divisent en quatre sous-familles qui possèdent certaines différences culturelles (Mandrini, 2008; Serrano, 2012) et qui étaient divisés ainsi :

a) Les Coroado: établis dans les bois de l'État du Paraná au Brésil jusqu'à la rivière Piriqui, et furent désignés Guayanas de la région du Guairá par les Jésuites (figure 40). Les communautés des Coroados étaient très mobiles et ils occupèrent les deux rives de la rivière Uruguay (Magrassi, 2010) à partir du nord de la ville de Corpus jusqu'au Salto du Guairá (Chutes du Guaira).

b) Los Gualachis: ils habitaient une portion de l'État de Santa Catalina au Brésil, la région est de la province de Misiones et le nord de la province de Corrientes, toutes deux en Argentine, au sud des communautés des Coroados (Mandrini, 2008). Ils étaient identifiés par les Jésuites comme les Guayanás de la région de l'Iguazú (figure 33). Avec la première pression démographique guarani et la conquête espagnole, les Gualachis ainsi que d'autres groupes ethniques (comme les *Guayquirarós*, les *Cupizalós* et les *Eguarós)* se sont réfugiés dans les Esteros de Iberá ou les Étangs de l'Iberá (province argentine de Corrientes) un vaste réseau de marécages et d'étangs

difficiles d'accès et ils se sont joints aux groupes déjà établis comme les *Mepenes,* les *Capesales* et les *Caracaróes* ou les *Caracarás* pour éviter d'être donnés en l'encomienda pour les voisins de la ville de Corrientes ou pour s'intégrer dans les missions du Tapé.

c) Les Campero, les Cabelludos ou *yaros*: nous détenons peu d'information de son origine etnique. Il semblerait qu'ils nommaient *cainaroes*, ce qui, dans la langue kaingaing, signifié "chevelus". Aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, ils furent connus comme les yaros, yaróes ou jaros qui signifie les "plus forts" qui habitaient dans la zone moyenne de la rivière Uruguay (figure 40). À la période de l'arrivée des Espagnols, les Yaros ont été déplacés par les Guaranis, en se trouvant sur la côte orientale de l'Uruguay entre les rivières Negro et San Salvador (dans les départements actuels de Río Negro et Durazno dans la République de l'Uruguay); d'autres groupes des Yaros aussi se sont établis dans la région inferieure de la rivière Uruguay dans la province argentine d'Entre Rios (Mandrini, 2008; Serrano, 2012). La disparition comme groupe ethnique des yaros s'est produit plus tard dans la période hispanique, moment qu'ils ont été absorbés par les Charrúas qui les ont déplacés et conquis leurs territoires.

d) Les Ibirayará: ils se trouvaient au nord de l'État du Grand Río do Sul et au nord de l'État de Santa Catalina au Brésil. Ils étaient indistinctement dénommés Yaros et comme ce groupe, ils ont été absorbés par les Charrúas (figure 40). Au moment de la colonisation portugaise, ils ont rapidement été réduits à l'esclavage par les bandeirantes, les groupes survivants se sont déplacés vers le sud, se confondant avec les Charrúas (Serrano, 2012).

Les Kaingang ou Guayanás ont constitué un groupe culturel homogène et ont développé une culture matérielle (Cerutti, 2000; Magrassi, 2010; Mandrini, 2008) caractérisée par le travail de la pierre et la production de céramique, de qualité moyenne et grossière puisqu'ils employaient des courges comme récipients pour les aliments et le stockage. Bien qu'ils aient utilisé des ustensiles de boue solidement composés, ceux-ci n'étaient pas cuits (Ambrossetti, 1895 et 1896; Menghin, 1955).

Le contact avec les Guaranis, entre les X^{e} et XII^{e} siècles, a produit une diminution de son territoire et ils se sont regroupés dans un espace près de la rivière Uruguay. Le contact entre les Káingang et les Européens s'est produit au XVI^{e} siècle, quand les Jésuites ont été évangélisés en 1628 plusieurs villages Káingang et replacés dans la mission de Concepción de los *Gualachos* aux marges de la rivière Piquiri et dans la mission d'*Encarnación,* aux marges de la rivière Tibagy. Fustigés par les Bandeirantes, se sont réduits volontairement dans les missions de la province de Tapé. D'autres groupes se sont installés dans les forêts au nord-est de la province argentine de Misiones (figure 40).

Suite à la destruction des missions jésuitiques, les Káingang se sont déplacés vers le sud vers les aires de forêt subtropicale et à la limite avec le bois et la plaine qui s'étend vers le sud.

Figure 40. Localisation des ethnies au XV siècle (infographie: Marcelo Acosta)

5.5 Les migrations guaranis

L'une des caractéristiques culturelles plus significatives des tupis-guaranis sont les migrations prophétiques réalisés jusqu'au XX^{e} siècle, à la recherche de la *terre sans mal*. Cela a motivé de nombreuses migrations réalisées à partir du Ve siècle après - J.C. qu'ont résulté les routes de dispersion tupi-guarani. Le groupe sortit de la région amazonienne et en quelques générations, s'était établi plus au sud, en suivant les rivières les plus importantes. Lors de cette migration, les Tupis se sont dirigés vers l'est pendant que les Guaranis ont émigré vers l'ouest. Suite à cette première migration, les deux groupes se sont séparés, ce qui peut être observé à partir de la culture matérielle (Brochado, 1984; Lima, 2011; Lothrop, 1970; Metraux, 1948; Noelli, 2004; Prous, 2004, 2005 et 2006; Rogge, 1999; Scatamacchia, 2008); au XVII^{e} siècle avec la conquête espagnole et portugaise dans la région, on a remarqué les conflits fratricides entre ces deux groupes et ils ont exploité pour la suite.

Différents chercheurs tentent d'établir que ces mouvements migratoires n'étaient pas guidés par l'accès à de nouvelles niches écologiques ou par l'accès aux terres conquises. Ces migrations sont le produit de son existence comme groupe ethnique et ont guidé sa culture, donc ceci «*a constitué le noyau autour duquel gravitait la pensée religieuse des tupi-guarani; la volonté d'arriver à gouverner ses pratiques*» (Clastres, 1993: 63)[106].

La migration ou l'Yvý-maraey a été traduite comme « terre sans malheur » ou « une terre sans le mal» (Clastres, 1993; Meliá, 1998) conduite par un *karaí* (un prophète) qui par son pouvoir de conjurer les esprits, était rencarné par les héros des voyageurs à pied de la mythologie guarani (Sušnik, 1975). À ces occasions, les *Karaí* prononçaient des discours éloquents pour annoncer un *mbaé-meguá* (une infortune) imminent et pour inciter à l'abandon des villages pour entreprendre une migration vers la terre sans malheur avec l'espérance, ensuite, de pouvoir vivre dans le bien-être matériel et spirituel (Métraux, 1927 y 1928).

[106] «*constituyo el núcleo alrededor del cual gravitaba el pensamiento religioso de los tupi-guaraní; la voluntad de llegar a ella gobernó sus prácticas*» [traduction de l'auteur]

Les migrations qui se sont réalisées à partir du XVIe siècle, à la recherche de l'*Yvý-marâeý*, ont principalement découlé des effets de la conquête européenne: la présence de nouveaux pouvoirs qui ont altéré les relations politiques et économiques de la région. Les européens ont apporté des maladies et l'affaiblissement des pouvoirs des caciques et des chamans a représenté un moment d'infortune, par cette marche ils cherchaient à revenir à l'équilibre du passé (Clastres, 1993; Colombres, 2008; Nimuendajd, 1978).

5.6 L'anthropologie guarani pre-contact

Tel que l'indique Chamorro (2004), la frontière tupi-guarani a été établie par l'explorateur Karl Von den Steinen (1886) pour inclure différentes langues amazoniennes dans un tronc commun sans qu'il n'y ait de justification linguistique qui le soutienne. Cette classification fut reprise par la suite par des chercheurs en sciences sociales dans le but de classer des groupes de personnes, des filiations ethniques et leurs productions matérielles (Lothrop, 1932; Meggers, 1994; PRONAPA, 1970). Dans ces interprétations ils présupposent et établissent erronément la filiation linguistique avec une corrélation matérielle[107]. Si nous analysons la dénomination tupi-guarani, à partir d'une perspective linguistique, cette convention comprendrait 41 langues différentes, plusieurs d'entre elles sont éteintes et que l'on peut associer à un seul un tronc linguistique, donc nous parlons d'une culture en tant que familles linguistiques ample; les Guaranis comme identité ethnique est composée de sous-familles ou de plusieurs groupes ethniques. Pour notre travail on analysera la culture

[107] Au Brésil, el PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) créé entre 1965 et 1970, il avait pour objectif de tracer les différentes routes de migration et routes de diffusion de la culture tupi-guarani à partir de l'Amazonie. Ce modèle est aussi utilisé par des chercheurs du Paraguay et de l'Argentine pour expliquer leurs différences régionales. Ce groupe de recherche se proposaient d'établir des schémas chronologiques des cultures au moyen de la création de sériations. Les séquences similaires ont été intégrées comme des phases et par la suite, ont été rassemblées pour intégrer des traditions. Cette méthodologie propre à l'école historique-culturelle permettait de comprendre la distribution régionale et temporelle des sociétés préhistoriques. Le point de vue nettement classificatoire a permis de construire une chronologie régionale (Trigger, 2006), pour cela le modèle de Betty Meggers sur l'archéologie des formes céramiques a été suivi (Meggers, 1985; Meggers et Evans, 1969). Le problème pour comprendre le registre archéologique face à la méthodologie proposée est que les phases représentaient des analyses chronologiques culturelles, alors que les traditions décrivent une continuité culturelle à partir de ses aspects typologiques et technologiques (Cerezer, 2011; Prous, 2005; Schmit Dias, 2007).

matérielle des Guaranis historiques, c'est-à-dire la production matérielle faite par les ancêtres des sociétés qui s'identifient comme des Guaranis actuels (Almeida, 2009 et 2011; Brochado, 1991; Cerezer, 2011; Cruz, 2008; Noelli, 2004; Scatamaccia, 2008; Soares, 1997).

La famille guarani représentée par l'ensemble des groupes méridionaux, partage le style et technologie, une culture et style de vie. Bien qu'il existe une tendance généralisée à dénommer Guaranis, en réalité, il s'agit de différentes sous-familles qui partageaient des éléments culturels communs tels que la langue, la céramique et les traditions, donnant l'impression qu'il s'agissait d'un groupe culturel hétérogène (Clastres, 2004; Magrassi, 2010; Mandrini, 2008; Rodríguez, 2001).

Les Guaranis se nommaient eux-mêmes *Avá*, ce qui signifie en guarani «hommes». Les Espagnols ont nommé en tant que peuples «guaranis». Ils les appelèrent ainsi après avoir écouté leurs cris de guerre, au moment de les combattre. Selon les hypothèses les plus acceptées, ces cris étaient la déformation de la phrase *guará-ny*, «les combattre» ou la déformation du mot *Guarini* qui signifie «*guerre*». Dans les deux cas, il est établi que les *Avá* étaient un peuple adapté à l'économie fluviale et guerrière pour s'approprier un territoire déjà occupé par d'autres peuples (Azara, 1873 et 1904; Cardiel, 1984; Lozano 1755 [rééd. 1873]).

Il a été difficile d'établir les limites géographiques de chaque sous-groupe ; plusieurs auteurs ont établi qu'il s'agissait d'une grande nation, mais qui était divisée. Ses divisions sont dues aux régions dans lesquelles se trouvait chaque groupe qui partageait des éléments culturels, «*groupés dans de très petites divisions ou hordes, indépendantes les unes des autres, et chacune portant un nom différent*» (Azara, 1904: 35). Alors que pour le père Cardiel, ils font partie d'un même groupe ou d'une nation guerrière sans distinctions remarquables,

> Ils étaient «*les plus barbares du monde: tous étaient Caraïbes sanglants (dans toute l'Amérique, on appelle les Caraïbes ceux qui mangent de la chair humaine); les uns*

faisaient continuellement la guerre contre les autres. Ceux qu'ils tuaient étaient mangés tout de suite» (Cardiel, 1984: 272)[108].

La base de l'organisation était la famille étendue qui vivait dans de grandes maisons communes (*maloca* ou *tapy-guazú*). Dans chaque maison demeuraient tous les descendants d'un ancêtre commun unis par des liens de parenté. Chaque *tepy* était sous la conduite d'un *ñanderú* ou chef familial qui servait à renforcer les liens de parenté afin de faire le point sur l'organisation de la chasse et de la récolte pour chaque unité familiale du *tapy*. Chaque maloca était une construction en bois et en feuilles de forme allongée sans séparations. Il y avait un fourneau pour chaque famille apparentée et pouvait avoir entre 20 et 60 unités en son intérieur (Maeder, 2004; Magrassi, 2010; Soares, 1997; Sušnik, 1961).

L'union de plusieurs *malocas* (entre 4 et 8) formait un *tekoa* ou un village, cette union représentait le fait que les membres se sentaient unis par un lien de parenté. Le *tekoa* était gouverné par un *Mburubicha* (un chef), mais son pouvoir était nominal, puisque le pouvoir réel résidait dans l'assemblée de vieillards ou de chefs familiaux malocas (Remorini, 2005). Le *cacique* (chef) maintenait son autorité par la capacité qu'il possédait de donner ou d'offrir des cadeaux à ses sujets, par la valeur qu'il démontrait à la guerre, mais spécialement par son habileté oratoire (Maeder, 1996 a; Meliá, 1991).

Par mesure défensive, les villages étaient clôturés contre de possibles attaques d'autres groupes autochtones ou d'animaux de la forêt (Métraux, 1948; Rossi, 2010; Soares, 1997). Les *malocas* s'organisaient autour d'une place quadrangulaire, dans laquelle toutes les activités sociales et religieuses étaient réalisées (Maeder, 1996a); cet espace était aussi protégé par une palissade puisqu'il s'agissait du centre de la communauté.

Parfois, quelques *tekoas* pouvaient se grouper en alliances temporaires. En général, ils pouvaient établir des confédérations entre plusieurs chefs pour une expédition belliqueux,

[108] «*de las mas barbaras del mundo: todos eran caribes sangreintos (caribes llaman en toda America á los que son comedores de carne humana); continuamente andaban en guerra unos contra otros. A los que mataban se los comina luego*» [traduction de l'auteur].

pour attaquer d'autres groupes ou pour se défendre sous le commandement d'un *mburuvichà-guazú* (un grand chef). Mais cette union ethnique finissait lorsque le conflit avait disparu. Ce type d'organisation que Lewellen (1994) a nommé *non centralisée* découle de la présence d'un pouvoir fragmentaire et réparti dans quelques associations ou groupes. Cette constitution ethnique a été une problématique constante pour les colonisateurs espagnols qui ont dû lier des alliances sporadiques avec les chefs (caciques) qui avaient en définitive un pouvoir qui pouvait changer de main (Azara, 1873; Nunes de Oliveira, 2003; Rossi, 2010; Salinas, 2005a et b). Ils étaient des chefs sporadiques sans pouvoir de lutte, ce qui impliquait qu'ils étaient inconstants et fluctuaient d'une manière permanente, conformément à la capacité oratoire de chacun.

Dans la guerre, quelques prisonniers étaient réduits à l'esclavage, alors que les autres étaient mangés dans des banquets rituels, puisque l'on croyait que manger la chair de son ennemi permettait de s'approprier sa valeur et ses qualités guerrières (Clastres, 2004; Métraux, 1948). Cette caractéristique a été décrite par les conquéreurs européens:

> «*Ces carios mangent la chair humaine, quand ils se battent et prennent un ennemi, un homme ou une femme, et comme les cochons s'engraissent en Allemagne, ainsi ils gavent les prisonniers ; mais si la femme est un peu jolie et jeune, ils la conservent pour un an ou plus, et si durant ce temps elle n'arrive pas à les satisfaire ils la tuent et la mangent, et avec elle ils organisent une fête solennelle, ou une sorte de noce*» (Schmidl, 1903: 171)[109]

L'affrontement avec d'autres groupes procurait l'obtention de nouvelles ressources comme des nouveaux territoires, des esclaves, des femmes et l'institutionnalisation de la vengeance au moyen de *vendetta*. L'obtention de captifs dans la bataille et par la suite sa consommation rituelle obligeaient les membres du groupe qui avaient perdu un individu - ou son clan familial - à se venger. La consommation de chair humaine avait un caractère symbolique réalisée après les guerres; les vainqueurs prenaient des captifs et après un certain temps, ils les sacrifiaient. Cela leur permettait de s'alimenter de la force et du courage qu'ils

[109] «*Estos carios también comen carne humana, cuando se ofrece, es decir, cuando pelean y toman algún enemigo, sea hombre o mujer, y como se ceban los chanchos en Alemania, así ceban ellos a los prisioneros; pero si la mujer es algo linda y joven, la conservan por un año o más, y si durante ese tiempo no alcanza a llenarles el gusto la matan y se la comen, y con ella hacen fiesta solemne, o como si fuese para una boda*» [traduction de l'auteur]

avaient démontré dans la bataille (Azara, 1973; Bartolomé, 1991; Rossi, 2010). Cependant, quelques rapports indiquent que cette pratique s'étendait au-delà de la guerre, puisque plusieurs chroniqueurs affirment que les femmes ou enfants réduits à l'esclavage après l'attaque de villages ennemis, pouvaient aussi par la suite être consommées lors de rituels. Ruiz de Montoya indique que l'un de ses enfants de chœur fut assassiné et cuisiné pour être consommé par l'une des tribus guaranis qui refusaient à être évangélisée (Ruíz Montoya 1636 [rééd. 2010]).

La polygamie était propre aux chefs, qui faisaient une distinction entre une épouse principale «*Cherembicó*», et «*Cheaguazú*» des épouses secondaires, alors que la monogamie était étendue dans la population guarani (Maeder, 1996 a; Remorini, 2005; Rossi, 2010).

Le guarani considérait le langage était conçu comme une force créatrice (Meliá, 1998 et 1991). Selon la mythologie guarani, *Ñanderuvuzú* ou Gran Padre, divinité supérieure, avait créé le monde au moyen des "mots de l'âme". En ce sens, l'art oratoire constituait l'une des caractéristiques les plus remarquables qui distinguaient les caciques et les chamans (Ruíz de Montoya 1636 [rééd. 2010]). Par l'intermédiaire de l'oratoire, ils maintenaient le pouvoir de leurs adeptes. Au moyen des discours, un chef pouvait être légitimé, pouvait déclencher la guerre ou demander de partir pour une nouvelle migration vers la «terre sans mal» (Meliá, 1991; Métraux, 1948; Nimuendajd, 1978).

En contrepartie au pouvoir d'un chef guarani était le pouvoir du *payé* (ou un chaman), celui-ci exerçait une grande fascination sur le peuple. Le p*ayé* fut un personnage craint puisque l'on croyait qu'il avait le pouvoir de parler aux esprits, de causer la mort, de provoquer et de soigner des maladies (Meliá, 1998 et 1991). Au contraire du cacique, le *payé* s'imposait au groupe par lui-même, en affirmant sa capacité à avoir des pouvoirs surnaturels. Différents types de chamans ont existé, conformément au pouvoir qu'ils possédaient et à la capacité d'imposer son autorité sur la communauté (Ruíz de Montoya 1636 [rééd. 2010]).

Parmi les premiers, nous trouvons les *payés*, qui accomplissaient la fonction de guérisseurs et de médecins. Au moyen de rituels, ils conjuraient les esprits malfaisants pour

éviter qu'ils ne rendissent les gens malades. Le rituel impliquait la réalisation d'une série de danses et de mises en scène de différentes pratiques comme l'action de sucer le mal (Bartolomé, 1977).

Parmi les plus respectés, on trouvait les *pagy ouassou* (le grand Chaman). Il s'agissait des dépositaires de la religion et ils s'installaient dans chaque lieu habité important (dans une demeure éloignée de la communauté). Ils étaient chargés de veiller au cérémonial, aux danses et aux pratiques rituelles. Le père Lozano, (1755 [rééd. 1873]) les décrits comme les sorciers qui conjuraient le malheur à partir de rituels, ils pouvaient aussi les transgresser. Ils étaient respectés pour leur pouvoir d'utiliser les esprits pour rendre malade et causer la mort.

Finalement, les *karai* (ou prophètes) furent considérés comme les fils des dieux, puisqu'ils étaient capables de changer les cycles de la nature. Les *Karai* se déplaçaient d'un village à l'autre et n'avaient pas de résidence fixe (Bartolomé, 1991). Ces prophètes étaient capables d'assurer la victoire sur leurs ennemis, de faire croître des fruits ou de réaliser des prophéties et le pouvoir conduire la population à la terre sans mal. Tel que l'affirme Hélène Clastres (1993: 51)

> *«Si grande était la peur qu'ils inspiraient que personne n'osât rien leur refuser … ils étaient polygames comme les chefs, et l'un d'eux avait près de quarante [femmes] un chiffre jamais atteint par les chefs les plus remarquables»*[110]

La religion guarani avait un riche panthéon dominé par *Ñanderuvuzú*, ou notre Grand Père, qui s'agissait d'une divinité invisible et omniprésente. *Ñandeyara* pouvait communiquer avec les hommes sous la forme de *Tupá*, le tonnerre. Il se manifestait dans tout le matériel (la nature et le cosmos), mais il n'avait pas d'image matérielle spécifique. À l'opposé de Ñanderuvuzú, le bon père, le donneur de vie et de soutien de l'équilibre, était le malheur, exprimé dans le concept d'*Añá*, qui était une force malfaisante génératrice de la mort (Bartolomé, 1977 et 1991; Saguier, 2004).

[110] «*tan grande era el miedo que inspiraban que nadie se atrevía a negarles nada…varios de ellos eran polígamos como los jefes, y uno de ellos tenía cerca de cuarenta cifra jamás alcanzada por los jefes más notables*» [traduction de l'auteur]

Les Guaranis croyaient en l'immortalité de l'esprit et la mort consistait en l'abandon du corps physique par l'âme ou *anguera* pour se diriger vers la terre sans mal. Les enterrements présentaient deux types de soins mortuaires avec une préparation spéciale pour chacune (Ruíz de Montoya 1636 [rééd. 2010]).

5.7 La société guarani XVI^{e} – XX^{e} siècles

Les Guaranis historiques furent regroupés dans une nation selon une typologie basée sur la linguistique, mais ils étaient divisés en sous-familles (figure 41). Parmi elles nous pouvons mentionner :

Guarani qu'ont participé dans le processus de évangélisation

1. Les Nandeva o Chiripá
2. Les Kaiowá

Guaranis que n'ont participé dans le processus de évangélisation

3. Les Mbyá
4. Les Tapieté
5. Les Aché
6. Les Chiriguanos

5.7.1 Les Nandeva ou Chiripá

Les Ñandeva, sont un sous-groupe guarani nommé *Chiripá* par Metraux (1948). Cette dénomination est due aux vêtements traditionnels qu'ils portaient lors des rituels; Sušnik (1961) définie ce sous-groupe comme des Chiripá Guaraní o ava-katu-Ete ("les hommes vraiment authentiques"). Cette dernière nomination fut aussi employée par Bartolomé (1977). Ils ont également été nommés ava - Chiripá ou les Ava-Guarani (Shaden, 1974; Nimuendajd, 1978)

ainsi que ava-katu-ete (Bartolomé, 1991). Leur habitat historique était au sud de la rivière Jejui Guazú, sur les deux rives de la rivière Paraná supérieure et de la rivière Iguazú. Actuellement ils se concentrent dans la région comprise entre les rivières Jejui Guazú, la rivière Corrientes et l'Aracay dans le Paraguay. Au Brésil, ils sont dans les États de Mato Grosso do Sul et au Paraná. Au XX^{e} siècle, ils ont réalisé différentes migrations à partir du Paraguay qui les ont amenés au Brésil.

Les *avá katúeté* o *chiripá* ont participé au processus évangélisateur réalisé par les Jésuites, puisque, originellement, ils ont vécu dans la région du Guairá et dans les missions jésuites (1610 - 1631). Après les attaques des bandeirantes, ceux qui ont échappé à l'esclavagisme se sont à nouveau établis dans la forêt. Avec l'expulsion jésuitique et la guerre du Paraguay du XIX^{e} siècle, les avá katúeté ou chiripá ont été disséminés dans la forêt et ont continué les pratiques chrétiennes apprises dès le XVI^{e} siècle (Meliá et Nagel, 1995). En ce sens, il est considéré que les Nandeva sont des groupes très acculturés (Meliá, 1998). Actuellement, ils présentent un syncrétisme religieux car ils ont rétabli les dialectes guaranis et les traditions ancestrales qui furent intégrés aux pratiques religieuses catholiques.

L'unité de production est la famille étendue, les groupes qui par des relations d'affinité et de consanguinité partagent le *tekoha* et un territoire communautaire. Ils sont guidés par un leader religieux ou *ñanderu*, qui est assisté par l'assemblée de tous les membres *atyguazú*. La parenté est un système de lignées de descendance à partir des ancêtres communs qui constituent la référence des relations familiales et desquelles les autres se considèrent les descendants.

Pour leur subsistance, ils exploitaient de petits potagers, du maïs, des patates douces, des haricots, des arachides, des courges, et de la canne à sucre. Ils récoltent du miel et le régime est basé sur la viande alors que la pêche a une importance secondaire. Il existe une division du travail par genre : les activités comme la chasse, la pêche et la récolte du miel sont des tâches exclusivement masculines, alors que la récolte de fruits et de végétaux est une activité féminine. Par ailleurs, dans les fermes travaillent les hommes et les femmes.

5.7.2 Les Kaiowá

Le nom de kaiowa doit dériver de KA'A OU GUA, ou *ceux qui appartiennent à la haute forêt dense,* les actuels guarani-kaiowa habitent actuellement au Paraguay. Avec cette nomination, ils ont établi une différenciation avec les Guaranis qui se sont auto dénommés les KA'A GUA, ceux qui sont de la forêt. Dans cette catégorie, les actuels Guarani–mbya seraient inclus (Cadogan, 1959).

Les Kaiowa se trouvent au sud de l'État de Mato Grosso do Sul, ainsi que dans plusieurs villages qui se trouvent dans le littoral des États de Santo Espritu et Río de Janeiro (au Brésil). Au Paraguay, ils se sont établis entre les rivières Apa et Jejui. Les Guarani- kaiowa, tels qu'on les connaît, ont accepté la désignation de pai-tavyterã qui signifie"*les habitants du village (ou peuple) du centre du monde*". Ceci est probablement dû au fait qu'il faisait allusion au *Jasuka Venda* (le Cerro Guazú, en la Cordillera del Amambay) et qu'ils se considéraient ses gardiens et ils affirmaient que dans cette montagne a commencé la création du monde (Melià, 1991 et 1998).

Ces communautés descendent des Guaranis qui ont été nommés Itatínes, en raison du fait qu'ils se sont établis dans la région homonyme conquise par les Espagnols. Le Gouverneur de la ville d'Asunción, Domingo Martínez de Irala est arrivé à la province d'Itatín en 1543 et il a fondé les villages d'Atyrá, *Guarambaré* e *Ypané* o *Pitum* (Lozano, 1755 [rééd. 1873]). En 1580, Ruíz Díaz Melgarejo, sous l'ordre de Juan de Garay a fondé le village de Santiago de Jeréz et fut à nouveau refondée en 1593 par Ruy Díaz de Guzmán (Roulet, 1993). Les premières encomienda d'indigènes ont été réalisées en 1596 par le Gouverneur Juan Ramírez de Velazco qui a réparti les Itatíns pour le travail agricole aux environs de la ville d'Asunción (Gadelha, 1980).

L'organisation des Kaiowa était celle de la famille étendue, qui habitait en groupes d'environ 80 et 100 personnes – dans l'*o'guasu,* ou la grande maison qui matérialisait sa cohésion sociale (Meliá, 1991). Traditionnellement, dans des cas de maladies graves, de conflits ou de morts chez une famille, les familles changeaient d'une communauté à l'autre, toujours à travers

le réseau de parents. Habituellement, ils revenaient aux lieux où ils se sentaient plus forts selon leurs liens familiaux.

Les pãítavyterá~s sont aussi connus sous différents noms et la plupart d'entre eux, à notre époque, habitaient au Paraguay et au Brésil, peu de familles habitaient dans la Province de Misiones en Argentine. Divers sources historiques (Ambrosetti, 1896) remarquent qu'après l'expulsion des Jésuites, ils se sont maintenus en marge du système colonial et par la suite, des états nationaux. Ce groupe n'a pas d'appartenance géographique spécifique puisqu'il se déplace de façon permanente entre ces trois pays (Cadogan 1956 et 1959).

5.7.3 Les Mbyá ou mbya

Ils habitent au Paraguay, au Brésil et en Argentine (dans la Province de Misiones). Il existe aussi un petit groupe en Uruguay. Ces communautés ont refusé d'être rassemblées dans les missions jésuitiques établies par les franciscains d'abord et les Jésuites par la suite. Ainsi, ils se déplaçaient fréquemment dans la forêt du Paraguay et du Brésil, en évitant de cette façon toute espèce de contact avec les missionnaires (Garlet et Soares, 1998; Ramorini, 2005).

5.7.4 Les Tapieté

En guarani, cela signifie «*très esclaves*», une terminologie utilisée pour désigner différents groupes qui ont été dominés par les Chiriguanos. Ils ont été décrits comme une tribu du Chaco, mais qui avait le langage de la famille guarani. (Cardús, 1886; Métraux, 1946). Actuellement, il existe deux hypothèses concernant leur origine. La première affirme qu'il s'agit d'un groupe mataguayo (ou possiblement de zamucos) qui ont été assimilés aux guaranis. Alors que la deuxième indique que les Tapietés fut un groupe guarani qui s'est séparé du tronc commun suite à l'une des migrations et ils se sont rattachés aux Mataguayos, en acquérant leurs coutumes et culture, cependant, ils ont maintenu leur langue originale.

5.7.5 Les *Aché*

Ils sont dénommés *aché* « *personne* ». Les Tupí-Guarani les nommaient avec dédain Guayakí («*homme sauvage*» ou «*souris de la montagne*»). Les Achés sont un peuple qui parle une variante du guarani, dont les origines ethniques n'ont pu être prouvées jusqu'à ce jour. Les premières chroniques espagnoles ont mis l'accent sur leur apparence physique, notamment leur peau blanche, leurs yeux clairs, la présence de barbe qui les différenciaient des autres communautés autochtones. Pendant des siècles ils ont maintenu leur vie indépendante de chasseurs-colleurs qui fuyaient n'importe quel contact, ce qui inclut ceux avec d'autres groupes indigènes. Ce rejet du contact les a préservés de l'esclavagisme et de l'évangélisation.

5.7.6 Les Chiriguanos

Ceci est un groupe amazonique tupi - guarani qui s'est établi proche aux Andes en 1500 et se sont battus avec les aymaras et les quechuas. Les chiriguanos ont été dominés pas les incas (Magrassi, 2008; Mandrini, 2008). Plusieurs chercheurs considèrent qu'il s'agit d'une des migrations messianiques vers la terre sans mal, mais d'autres archéologues affirment que ce sont des migrations successives (Oliveto, 2010). Plusieurs groupes chiriguanos se trouvent dans le sud de la Bolivie et nord-est de l'Argentine et l'ouest de Paraguay. La production de céramique présente des influences andines dans sa forme et ses styles décoratifs (Pérez Bugallo, 2011) chaque village était sous la gouverne d'un chef à titre héréditaire, avec une autorité non contestée. Dans les temps de guerre, les caciques de chaque village se mettaient à dépendre du cacique régional ou le "*tubicharubica*", qui signifiait le "plus grand des grands", mais son autorité prenait fin au moment où le conflit était résolu.

L'anthropophagie était très répandue et entre les XV^{e} et XVI^{e} siècles, les Chiriguanos ont réduit à l'esclavage les Chané (autre sous-groupe guarani). Sa domination a soutenu le mariage et une anthropophagie systématique qui a pratiquement dévasté l'ethnie des Chané (Magrassi, 2010; Mandrini, 2008; Rossi, 2010).

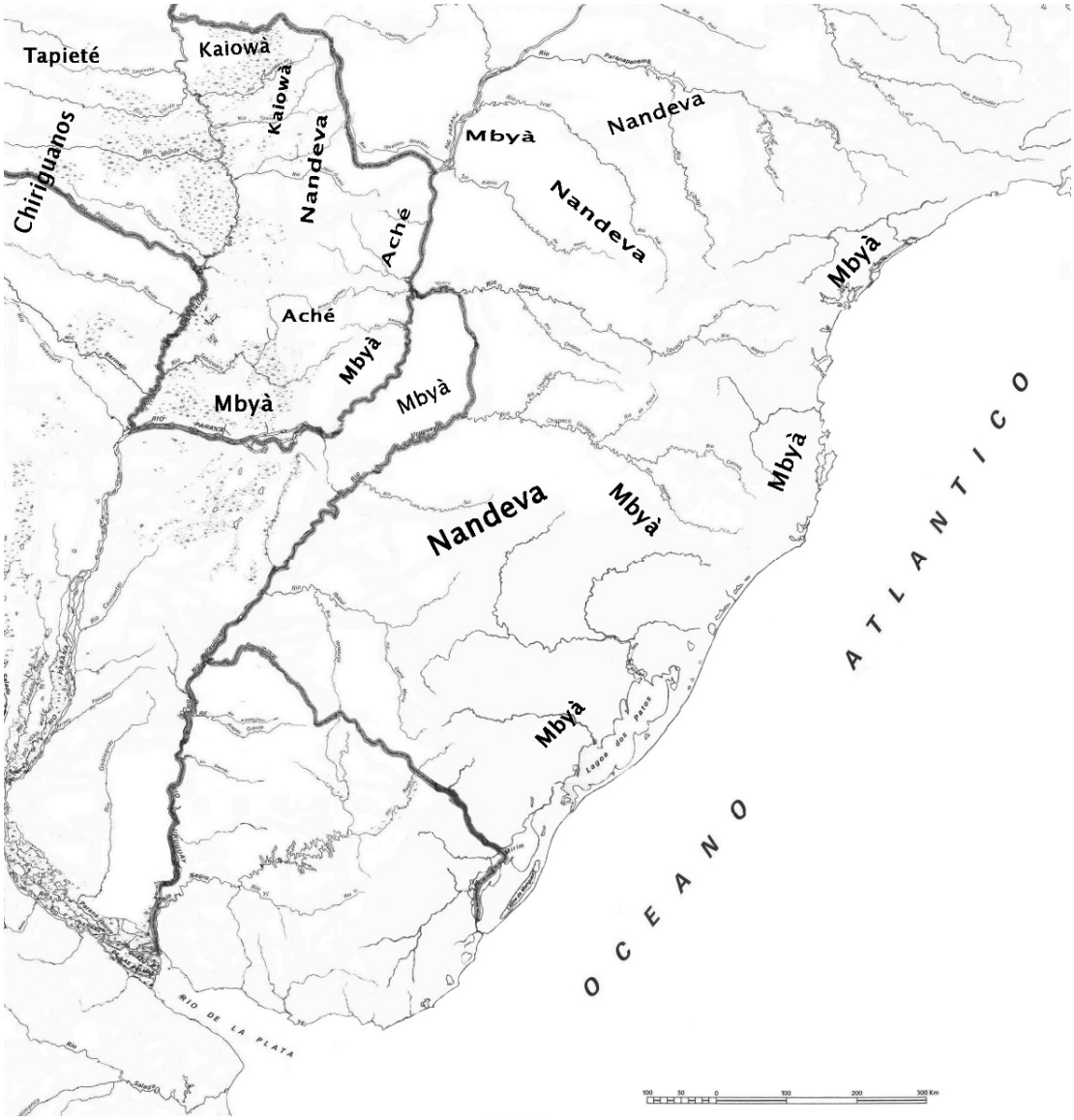


Figure 41. Les sous-familles guaranis entre XVIIe – XIXe siècle (infographie: Marcelo Acosta)

5.8 Sommaire

La région du bassin de la rivière Paraná et du Rio de la Plata a été colonisée lors de migrations successives depuis les commencements de l'Holocène. Des occupations plus

anciennes datent d'une époque antérieure aux 9000 AA. La dernière de ces migrations d'origine arawak en provenance probable du centre de l'Amazone a pénétré dans la région près de 1000 AA. Ce mouvement migratoire trouve son origine dans la religion arawak, puisque les tupiguaranis recherchent "la terre sans malheur", ce qui a entraîné plusieurs migrations. Lors d'une des migrations, les Arawak se sont séparés en deux grands groupes culturels. À l'est se sont ainsi établis les Tupis, pendant qu'à l'ouest, différents groupes ethniques se sont établis que les Européens ont dénommé Guaranis. Ces derniers ont été analysés comme un seul groupe culturel. Pour différencier les deux groupes, les chercheurs ont utilisé la typologie céramique, le style et la décoration.

Parmi les groupes guaranis, nous trouvons une série d'ethnies qui partagent des traits culturels communs comme la langue, la religion, la politique et une culture matérielle. Elles partagent la même organisation sociale, comme des villages gouvernés par des chefs choisis selon leur capacité oratoire et composés de plusieurs maisons habitées par des familles étendues dirigées par un leader. Quelques villages peuvent s'unir lors d'un conflit avec d'autres groupes, mais chacun de ces villages retrouve son autonomie, sitôt le conflit réglé. Lors de ces conflits, les captifs des adversaires pouvaient être sacrifiés ce qui entraînait un état de guerre permanente par souci de vengeance. Les chamans et les prophètes surveillaient le culte et les fêtes rituelles et au moyen de l'oralité, ils maintenaient l'ordre social ou suscitaient une nouvelle migration.

Les Guaranis, plus adaptés à une économie mixte, se sont imposés dans la région hydrographique, en occupant d'abord les rives des cours d'eau pour ensuite s'enfoncer dans les terres. Cela a conduit à des affrontements avec d'autres groupes ethniques : au nord, les Jê, les Paraguayaes et les Kaingangs; et au sud, les Pámpidos et les Charrúas.

Chapitre 6: Archéologie des misions du Guairá (1610 – 1632)

6.1 Délimitation spatiale et temporelle

Les missions de Nuestra Señora de Loreto I et San Ignacio Miní I ont été installées au nord-est de l'ancienne province espagnole du Guairá et dans la région du Guairá de la Province Jésuite du Paraguay. Les deux missions ont été installées sur la rive sud de la rivière Paranapanema dans l'actuel État brésilien de Paraná, à la limite nord avec l'État de São Paulo.

Les deux sites se trouvaient dans le sud du *Planalto brésilien* lequel présente un système de Sierras, près du littoral atlantique. Ces Sierras communiquent géologiquement avec la partie orientale du Massif de Brasília, d'origine précambrienne, faite de roches cristallines. À l'ouest de la région, spécialement sur le rives de la rivière Paraná, existe un système d'ondulations et de vallées qui ont été causées par l'érosion des rivières principales de la région (les rivières Paraná, l'Uruguay, le Paranapanema et le Tiête), lesquelles ont rempli ces dépressions de sédiments, en formant des vallées sédimentaires allongées. À l'est, il y a un système montagneux prononcé qui prend fin abruptement à l'océan Atlantique (Maack, 1981). Une série de chaînes montagneuses constitue un système orographique dans l'un des plateaux d'une hauteur similaire à celle de la *Sierra Gral* (950 m.) alors qu'au sud, se trouve la *Sierra do Mar* (avec le pique Maior de Friburgo, 2310 m). Ce sous-système montagneux se poursuit vers le sud où il présente des élévations de moindre hauteur, composé de collines basses et régulières inférieures à 300 m. (MINEROPAR, 2006) et des ondulations rocheuses sous une plaine sédimentaire de la Mésopotamie argentine et de l'Uruguay (figure 42).

Dans la période quaternaire, les dépôts fluviaux ont produit une altération chimique de la roche de basalte se trouvant à la base, en raison de la pluie et de l'humidité de l'atmosphère tropicale. La conséquence fut de libérer des gisements ferrugineux qui ont été transportés dans les vallées fluviales et ont constitué des sols argileux et rougeâtres. Cette

caractéristique a généré un sol riche pour l'agriculture, mais cependant, pauvre pour la production intensive (Fortes et *al*, 2010; Maack, 1981).

Figure 42. Le Planalto Brasilien

Dans la région prédomine un climat subtropical humide avec une température moyenne de 20°C, créant une forêt tropicale, car la rivière Paranapanema se trouve au sud du Tropique de Capricorne. Les espèces arboricoles qui dominent la région sont de grande taille comme le pin du Paraná (*Araucaria angustifolia*), le jequiritibá rose (*Cariniana legalis*), le cèdre o guarandí (*Calophyllum brasiliensis*), de nombreuses espèces de palmiers (*Butia yatay*), figuiers (*Ficus sycomorus* o *Ficus glabra*), ipês (*Zeyheria tuberculosa*) et le palo Brasil o ibirapiranga (*Caesalpina echinata*), entre autres (de Morais, 2011; Maack, 1948).

À l'est et proche des montagnes, la région présente des savanes. À mesure qu'on monte dans la Sierra, le nombre d'espèces végétales diminue, jusqu'à la présence d'une végétation de graminacées herbacées et d'arbres isolés.

6.2 L'archéologie des premières missions jésuites dans le Guairá

L'origine des premières missions ou villages d'Indiens créés par les Jésuites doit être cherchée dans la colonie du Brésil de l'Empire portugais, spécialement grâce aux efforts du père Manuel de Nóbrega (1552). Après avoir parcouru la côte atlantique, il reconnaît la difficulté qu'implique l'évangélisation des Tupis. L'une des premières mesures du père Nobrega à titre de Provincial de l'Ordre au Brésil (1564) fut l'éducation des enfants au moyen de la musique ainsi que l'alphabétisation, alors que les prêtres devaient apprendre la langue guarani pour les évangéliser (Dias, 1956). Son expérience lui indique que, pour catéchiser les Tupis, il fallait créer des villages ou les sédentariser dans un espace précis. L'objectif était de les convertir au catholicisme dans un espace stable puisque les missions volantes n'assuraient pas l'évangélisation des sociétés mobiles. Comme l'affirma Leite (1938), il était impératif de fixer les indigènes à la terre de manière permanente pour les habituer aux tâches agricoles et ainsi, les convertir au christianisme. À cette fin le collège de São Paulo dos Campos de Piratininga (1554) a été bâti pour permettre aux jésuites d'enseigner la musique et la religion aux enfants. Cela a rendu nécessaire la construction de villages autochtones proches du collège, ou des *Aldeaminetos*, et à partir de 1563, a permis une communication facile entre les Jésuites et des indigènes (Silva, 1999).

Ce système de sédentarisation des indigènes a été implanté dans la région du Paraguay par le père Thomas Fields. Ce jésuite, ainsi que les pères Manuel Ortega et Juan Saloni, ont été demandés au Brésil par l'évêque de la ville d'Asunción (1585). De cette ville, les deux premiers ont pénétré la forêt de la région de Guairá qu'ils ont parcourue en évangélisant les Guaranis et en observant les caractéristiques du terrain, les groupes humains, les ressources économiques, etc. En 1590, ils se sont établis à la Villa Rica del Espiritu Santo d'où ils ont fondé des villages indigènes près de la ville, villages que les jésuites visitaient régulièrement. Ce type d'organisation a impliqué la négociation avec les notables indiens et la fixation de différents groupes dans un espace choisi par les Jésuites «*The lineal connection between the two institutions is clear, identifying the aldeas system of Thomas Fields and his companions as the direct antecedent and prototype of the Guarani reducciones*» (Mc Geagh, 1993:55).

Du côté espagnol, dans la région du pacifique, la Compagnie de Jésus s'installa dix-neuf ans plus tard, ce qui donna lieu à des premiers essais de missions organisées par les autorités espagnoles qui laissaient le spirituel entre les mains des religieux (Rodríguez, 2005). Les missions des régions de la forêt furent bâties plus tardivement et placées dans un territoire en conflit entre les deux couronnes ibériques et les groupes indigènes. On se servit du bagage d'informations et de connaissances acquis dans les Andes ainsi que des essais réalisés dans la forêt, deux modelés de mission ont été conjugués dans la région du Guairá.

6.3 La mission de Nuestra Señora de Loreto (I) 1610 – 1631

Par le décret royal (cédula Real) du 16 mars de 1608, il fut ordonné au Gouverneur Don Hernando Arias de Saavedra ou *Hernandarias* d'envoyer des missionnaires de la Compagnie de Jésus évangéliser les régions du Paraná, le Guairá et les Guaycurúes, en se pourvoyant du nécessaire de l'*hacienda réelle*. Le Gouverneur Hernandarias sollicita le père provincial Diego de Torres qui envoya des prêtres à la ville d'Asunción afin de prendre ces dispositions. Les jésuites arrivèrent à la ville à la fin de 1609.

Les pères José Cataldino et Simón Maseta quittèrent la ville de l'Asunción le 8 décembre 1609 sur l'ordre de l'évêque Lizárraga et du Gouverneur Hernandarias. Le Provincial Diego Torres de Bollo avait donné des instructions pour évangéliser une région loin de la ville d'Asunción et proche des villages espagnols de Villa Rica et Ontiveros. Les deux jésuites remontèrent donc la rivière Paraná vers la région du Guairá et, en 1610, ils fondèrent un village indigène sur la rive sud de la rivière Paranapanema au confluent de la rivière Pirapó (figure 43). Cet endroit était habité par un nombre important de Guaranis, tel que le mentionne le père Montoya :

> «*Tout l'endroit était inhabité, et ils sont arrivés dans un village qui était au bord de la rivière et à côté d'un ruisseau appelé Pirapó. Ce village était habité par environ 200 Indiens qui ont reçu les prêtres avec beaucoup d'amour. Dans ce village, ils ont*

levé l'étendard de la Croix, ils ont fait une petite hutte pour l'église qu'ils ont intitulée de Nuestra Señora de Loreto» (Ruiz de Montoya, 1636 [rééd. 2010]: 32)[111]

Le père Pedro Lozano indique que la sélection de l'endroit pour fonder la première mission dans la région du Guairá résulte de sa situation particulière. En effet, «*le village du Pirapó a semblé le plus avantageux, avec des terres plus hautes, plus saines, plus abondantes en poissons, sans moustiques une plaie intolérable dans cette région, là-bas ils ont fondé un village*» (Lozano, 1755 [rééd.1873]: 168)[112]. De plus, en face de cette reduction se trouvait une île qui fut utilisé pour l'elevage et l'agriculture sur cette terre fertile. (Schallenberg, 2006).

Figure 43.Localisation de réductions de Loreto I et San Ignacio I (infographie: Marcelo Acosta)

[111] «*todo despoblado, y al cabo dieron en un pueblo que estaba à orilla del mismo rio y por un lado le cenia un arroyo llamado Pirapó. Vivian en él como 200 indios que recibieron con mucho amor à los Padres. Allí levantaron el estandarte de la Cruz, hicieron una pequeña choza para la iglesia que intitularon de Nuestra Señora de Loreto*» [traduction de l'auteur]

[112] *pareció más ventajoso el de Pirapó, de tierras más altas, más sano, más abundante de pescado, libre de mosquitos plaga intolerable en muchas de aquellas partes y con designio que se fundase allí la mayor Reducción*» [traduction de l'auteur].

En 1612, les pères Antonio Ruíz de Montoya et Antonio de Moranta furent envoyés aux missions du Guairá pour aider dans ces deux nouvelles missions. Le père Morata tombera malade et Martin Xavier Urtazu fut envoyé pour aider. Alors que Maceta et Ruíz de Montoya s'établirent dans la mission de Nuestra Señora de Loreto, les pères Cataldino et Martin d'Urtazu restèrent dans la mission de San Ignacio Miní I.

La même année, le Provincial Pedro de Oñate nomma le père José Cataldino comme premier Supérieur du Guairá. En 1619, la mission de Nuestra Señora de Loreto était devenue la Capitale de la Région homonyme. De ce village indien partirent des prêtres pour fonder de nouvelles missions dans l'est et au sud-est de la région. En 1620, le Provincial nomma le père Jean Vaisseau comme le Supérieur du Guairá, et en 1623, il fut remplacé par le père Ruíz de Montoya, nouvellement élu en 1626. Après l'invasion des Bandeirantes en 1631, les Guaranis résidant dans les missions les abandonnèrent définitivement devant l'imminence d'une attaque.

Le site qu'occupait la mission a été abandonné jusqu'en 1857, moment où le gouvernement du Paraná y construisit une colonie indigène. À cet endroit, différents groupes d'indigènes ont été placés afin d'être intégrés à l'État national, mais les conditions du sol, enclin aux inondations, ainsi que la prolifération de maladies causa des épidémies et des morts. En 1862, face à cette diminution de la population, la colonie indigène a déménagé vers le site qu'avait occupé la mission de San Ignacio Miní.

En 1948 entre en vigueur la loi de l'État de Paraná N 33 qui avait été votée pour sauvegarder les sites archéologiques espagnols dans l'État. Pour ce, on avait réglementé que les sites archéologiques et les 121 ha environnants devant être protégés comme patrimoine de l'État. Malgré ces mesures, l'espace protégé de la mission de Loreto I a été utilisé comme terre agricole, à cause d'une manque de contrôle telle que la présence d'une infrastructure appropriée pour appliquer la loi (Chmyz, 1986 [1988]; 1990). L'aire qui occupe le site archéologique a été intensivement exploitée dès le XIX^{e} siècle, moment où les premiers travailleurs agricoles se sont établis, sans titres de propriété suite à l'abandon de la colonie indigène.

En 1951, la ville d'Itaguajé fut fondée à 15 km, au sud du site archéologique (22^{0}37'04''S et 51^{0}57'57''O), ce qui a produit une nouvelle invasion agricole proche du site archéologique. En 1966, on a abrogé la loi N33 en faisant entrer en vigueur la nouvelle loi 5.260, laquelle autorisait au pouvoir public de faire un don de 115 ha des 121 ha à la municipalité d'Itaguajé, qui originalement était protégé (Chmyz, 1990).

De ces terres données par l'État, 90 ha devaient être utilisées pour promouvoir la production agricole locale, lesquels furent donnés à différents producteurs locaux qui s'étaient installés et qui ne possédaient pas légalement les titres de propriété. Dans l'entente, l'hôtel de ville devait donner la possession légale des terres occupées; 15 ha seraient destinées à la production des espèces utilisées a postériori dans le parc forestier de la municipalité et les 10 ha restants seraient utilisés pour la création de postes expérimentaux de bocage, avicole, floriculture, etc. de la ville d'Itaguajé.

Malgré la mise en vigueur de la loi, les terres sont passées aux mains de producteurs privés. Sans réglementation, elles n'ont jamais été livrées aux villageois installés avant la fondation de la ville, conformément à la loi.

En 1964, la ville de Jardim Olinda[113] fut fondée (22^{0}32'56''S et 52^{0}3'39''O) à 1 km à l'ouest de la rivière Pirapó, ce qui a impliqué le défrichage et la transformation de l'espace placé à l'ouest de l'ancienne mission. Les endroits archéologiques se trouvant dans cet espace ont connus le même sort.

En 1982, fut terminée la construction du barrage hydroélectrique Rosana-Taquaruçu,

[113] En septembre 1952, l'avocat José de Almeida Leme do le Prado Neto obtient la concession et un domaine de terres de la 2a Secção du 5a la Réserve Marcondes dans le district de Paranavaí. Les limites étaient composées du Río Paranapanema au nord, du Río Pirapó au sud la terre du Companhia Melhoramentos Norte do Paraná. La même année, le Dr. Prado Neto a vendu à M. José Garcia Munhoz une aire de 300 alqueires paulistas (une mesure qui équivaut à 726 has) placées à l'ouest de la propriété. Le nouveau propriétaire donne à ses frères, Abel Garcia et Murillo Garcia Munhoz la faculté de coloniser l'aire. Le premier lotissement, d'une surface de 8 alqueires paulistas (19.36 ha) a été réalisé par l'ingénieur Kleber G. Palhano en 1959 pendant que le reste de la propriété a été vendue en tant que grandes surfaces destinées à la production agricole. Par l'intermédiaire de la Loi 99, du 22 novembre 1960, Jardim Olinda a été élevé à la catégorie de District alors que le 6 mars 1964, par la loi 4.844, la ville de Jardim Olindaa été créée.

dans la rivière Paranapanema proche de l'embouchure de la rivière Pirapozinho (État de São Paulo) à 2.5 km de l'embouchure de la rivière Pirapó (État de Paraná) et environ 2 km à l'est du site archéologique de Nuestra Señora de Loreto I. Pour éviter la destruction des sites archéologiques qui se trouvaient proches du barrage, en danger de disparaître par l'inondation des rives de la rivière Paranapanema, quelques fouilles archéologiques furent réalisées. L'objectif principal était la récolte d'objets en couche peu profonde, à partir de la fouille de sauvetage, ainsi que la réalisation de nouvelles mesures du site Loreto I pour évaluer le degré de destruction de l'endroit. Le résultat des recherches réalisées en 1982 a estimé que l'aire de la mission était réduite à 6 ha seulement. À ce moment, 34 m du site (1.156 m^2) furent préservés. Des constructions qui avaient été projetées par la loi en 1966, n'ont jamais été réalisées (Chmyz, 1990 et 1991).

Pour sauver l'endroit, il fut projeté de délimiter l'aire archéologique des propriétés privées, au moyen de la construction d'une grille de protection pour éviter l'usurpation et sa destruction. Se proposait, pour attirer les touristes, l'érection d'un obélisque commémoratif marquant l'importance de l'endroit, une série de constructions destinées à l'exposition d'objets provenant de la mission, une bibliothèque et une chapelle. La construction d'une croix jésuitique pour indiquer aux touristes l'importance historique du site (Chmyz, 1990) fut également proposée.

Malgré ses nouvelles mesures légales et les recommandations officielles pour éviter la destruction du site historique, elles n'ont pas été mises en pratique, ce qui a aggravé sa préservation. En 1999, l'entreprise qui a remporté l'appel d'offre pour la construction de l'œuvre du barrage hydroélectrique le *Duke Energy International* a commencé la construction d'un quartier pour les travailleurs de l'usine, à l'endroit-même où se trouvait la réduction de Nuestra Señora de Loreto I. Les dénonciations qui ont été réalisées par différents organismes locaux ainsi que par des archéologues de l'État de Paraná ont empêché la destruction du site archéologique et ont paralysé les constructions de l'usine, qui fut par la suite détruite. Cependant, malgré l'action de l'entreprise pour réparer les dommages, le site archéologique de Nuestra Señora de Loreto (I) est actuellement considéré irrécupérable (Chmyz, 2009).

Les premières interventions archéologiques réalisées sur le site datent du début des années 1970. À ce moment, la détérioration rapide du site archéologique était manifeste car le site avait été illégalement cultivé du coton par des fermiers dans les terres protégées par la loi de 1948. De petites collectes ont été réalisées entre 1970 et 1982, l'objectif étant de récupérer différents artéfacts à partir de fouilles superficielles. En raison de l'absence de fouilles systématiques, il est actuellement impossible d'établir la configuration du site et ses limites.

Les premiers récits sur la fondation de la mission indiquent que les prêtres Cataldino et Massetta ont remonté en chaloupe la rivière Paranapanema jusqu'à un endroit où ils ont trouvé un nombre important d'indigènes guaranis. Ils ont décidé de s'établir et «*avec l'aide d'un polyglotte ou d'un interprète, les pères ont commencé l'évangélisation de la région, pendant de nombreux jours, ils atteignirent un village dans la rivière Pirapó où, après avoir soulevé une bannière et la croix ils construisirent une petite hutte qui servit en tant qu'église*» (Coronado Aguilar, 2002: 173)[114]

Au XIX[e] siècle, le premier voyage d'exploration de la région a été réalisé par les ingénieurs Joseph et Franz Keller, en 1865, et ils décrivent la mission en ces termes :

> «N*ous sommes arrivés dans le port des anciennes missions jésuites, dénommée Nuestra Señora de Loreto; sur les ruines anciennes se distinguent les ruines modernes d'un village de Guaranis et Cayoas. Elles présentent des murs alignées d'une faible hauteur, semblable à celle du village de Villa Rica sur le bord des rivières Ivahy et Corumbathay, mais puisque les ruines se trouvent couvertes d'une dense broussaille, il n'a pas été possible d'en faire un croquis*» (Keller et Keller, 1933: 60)[115].

Selon la brève description réalisée par les frères Keller, nous pouvons établir qu'il existait plusieurs constructions visibles de la période jésuite et post-jésuite. La présence d'un port indique une grande circulation fluviale de la région. En 1619, ce port s'était établi comme la

[114] «*com o auxilio de um lenguaraz, interprete e despejo de fazer o bem, iniciaram os padres o desoravamento da região, por muitos días, chegando a un pueblo à beira do rio Pirapó onde, tendo levantado o estandarte da cruz e construido uma pequeña choça para servir de igreja*» [traduction de l'auteur]

[115] «*com o auxilio de um lenguaraz, interprete e despejo de fazer o bem, iniciaram os padres o desoravamento da região, por muitos días, chegando a un pueblo à beira do rio Pirapó onde, tendo levantado o estandarte da cruz e construido uma pequeña choça para servir de igreja*» [traduction de l'auteur]

capitale des missions du Guairá et à partir de cette mission, les jésuites partaient vers d'autres missions établies proches des rivières principales. Dans sa description, fut indiquée aussi la présence d'une construction peu élevée, qui a été réalisée avec du pisée, semblable aux constructions espagnoles de la région et, fait à noter, semblable à celle de la mission de San Ignacio Miní I placée à 22 kms à l'est. Bien qu'il n'y ait pas eu de relevés ou de plans de l'endroit de réaliser, les frères Keller considèrent que le site était un ensemble avec une dimension semblable à celle de la mission de San Ignacio Miní I. Cependant, ils n'ont pas pu établir la disposition des constructions qui se trouvaient à l'intérieur de la mission. Cela découle de la présence d'une végétation dense au XIX^{e} siècle, ce qui faisait en sorte qu'il était impossible d'établir l'aire d'occupation. Au XX^{e} siècle, l'occupation du site par des propriétaires illégaux ne permettait pas de faire l'étude de l'espace du site archéologique. L'endroit comprenant la mission primitive occupait originellement une surface rectangulaire de 500m x 300m. Comme exprime Ruíz de Montoya en 1612 «*nous avons dans ces réductions trois mille cinq-cents indiens*» (Cortesão, 1951: 160)[116].

Les fouilles réalisées en 1982 ont décrit une enceinte, possiblement celle de l'église, laquelle présente des murs de pisée de 2 m d'hauteur et de 2 m d'épaisseur et faisaient partie d'un rectangle incomplet. La partie est se trouvait interrompue dans deux occasions, par lesquels on peut déduire qu'il s'agit d'accès à l'église. Le mur sud présente une ouverture unique, celle qui a été interprétée comme l'entrée des habitations des pères ou le *Colegio*. Le mur nord est parallèle à la rivière Paranapanema qui se trouvait à 130 m au nord de la construction, maintenant plus proche dû à l'élévation de la rivière. Le mur présente une déviation vers l'intérieur, après 10 m, la construction diminue jusqu'à disparaître entre les champs labourés (Chmyz, 1991; Chmyz, Sganzerla et Volcov, 1990). Malgré son état de conservation actuelle, l'église a été considérée l'une des meilleures constructions du moment. En 1612, la lettre écrite par le Provincial Nicolás Durán Mastrilli, dirigée au General à Roma, Mucio Vitalesqui, mentionne: «*Le temple est si puissant, si beau, et avec tant d'originalité et de propreté que je vous assure,*

[116] «*tenemos en estas reducciones tres mil y quinientos indios*» [traduction de l'auteur]

en vérité, que, quand j'y suis entré, il m'a semblé un portrait du ciel, et si je ne l'avais pas vu, j'y aurais cru» (Jarque, 1900:312)[117]

Ce temple avait été bâti en 1612, puisque le père Montoya écrit que « *à Loreto nous dédions un nouveau temple à la Vierge … qui n'a pas toujours de portes*» (Ruíz de Montoya, 1636 [rééd. 2010]: 81)[118]. Il fut construit en face de l'église, et ce bâtiment a remplacé l'église construite de bois et paille[119], en 1610. Le père Lozano a également réalisé une description du temple déjà fini, et il affirme : «*ils l'ont orné avec le plus d'originalité possible, et ont placé avec beaucoup de décence une Relique de la Maison Sainte de Loreto que leur avait donnée le Père Provincial Diego de Torres. Tous les chefs des deux missions ont été convoqués afin d'assister à la solennité du premier baptême*» (Lozano, 1755 [rééd. 1873]: 169)[120]

Les origines de la mission de Loreto I ont été modestes, passant rapidement à la construction d'un site religieux plus important. Le temple a été réalisé avec des murs de brique et de pisée et des tuiles de céramique à côté d'un complexe religieux important. Cela s'est su à partir des écrits du père Ruíz de Montoya qui indique «*j'étais par ce temps dans Loreto, couvrant un clocher, qui avait une très bonne campagne que sa majesté nous avait donnée*» (Ruíz de Montoya, ob cit : 79)[121].

---

[117] «*El templo es tan capaz, tan desahogado, tan hermoso, y con tanta curiosidad y aseo, que aseguro á V. P. con verdad que cuando entré en él me pareció un retrato del cielo, y si no lo hubiera visto, con dificultad lo creyera*»[traduction de l'auteur]

[118] «*en Loreto dedicábamos un nuevo templo a la soberana Virgen… que aún no tenía puertas*»[traduction de l'auteur]

[119] Ruiz de Montoya «*Enseñóles á cortar madera, á prevenir los pilares necesarios, con que dentro de breves días aprestaron materiales y erigieron un templo muy capaz, con todos sus adherentes y oficinas, todo con vistosa proporción. Hicieron asimismo su horno para cocer la teja, y después de varias pruebas dieron su temple al barro, y salieron tan diestros como si de grandes maestros hubieran aprendido aquella facultad. Edificada la casa á Dios, labraron para sus ministros un colegio competente, donde pudiesen gozar alguna comodidad… Iglesia y casa salieron tan perfectas, que merecieron la aprobación del reverendísimo P. Nicolás Duran Mastrilo, varón muy entendido en todas materias*» (Jarque: 1900, 311- 312)

[120] «*la adornaron con la curiosidad posible, y colocaron el ella con mucha decencia una Reliquia de la Santa Casa de Loreto, que les había dado el Padre Provincial Diego de Torres. Convocaron luego todos los Caciques de ambas Reducciones, para que asistiesen en la solemnidad del primer bautismo*»[traduction de l'auteur]

[121] «*estaba yo por ese tiempo en Loreto cubriendo un campanario, que tenía una muy buena campana que su majestad nos había dado*»[traduction de l'auteur]

Au total, le complexe analysé et qui se trouve actuellement préservé par la loi est de 15 m par 15 m, mais il se trouve dans une propriété privée et le reste du site aussi où on exploite toute la superficie pour la production de coton (figures 44 et 45). L'observation du sol réalisé en octobre 2014 nous permet d'apprécier des changements de coloration sur les champs agricoles dénivelés, ce qui indique la possible dimension du site archéologique, maintenant utilisé comme terre de culture. Jusqu'à présent, nous ne disposons pas d'information sur l'espace qu'avait occupé la mission. Cependant, conformément à ce que mentionne l'archéologue Igor Chmyz, qui se trouvait à la tête du PRONAPA et qui réalisa les premières recherches archéologiques en 1970, l'aire de la mission était de 11.750 Km² et l'espace urbain était organisé «*par pâtés de maisons séparés par des rues droites, une Plaza centrale et un secteur religieux*» (Chmyz, 2001: 43)[122].

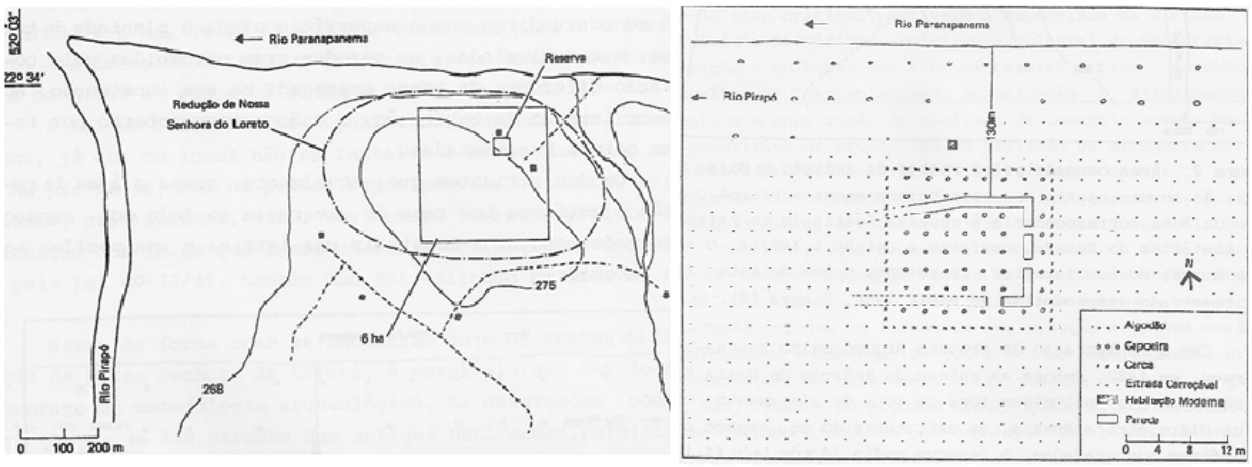


Figure 44. Le site préservé par loi et site de l'église (Chmyz, 1990)

[122] «*por quadras de habitações separadas por ruas retas e largas, praça central e setor religioso*»[traduction de l'auteur]

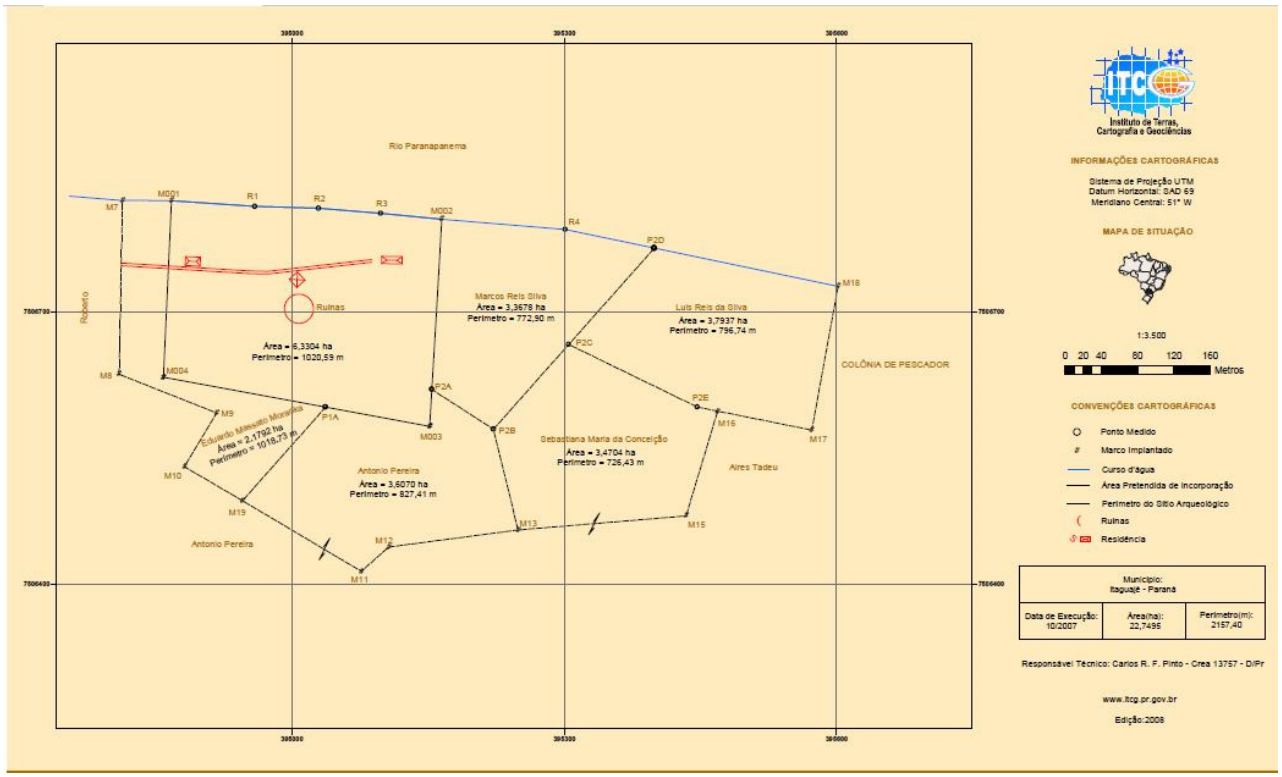


Figure 45. Le site préservé de la mission de Loreto I (Carta Instituto de Terras, Cartografia e Geociencias, 2008)

6.3.1 L'espace contemporain

Le site archéologique correspondant à la mission de Loreto I se trouve à une latitude de 22^{0}54'33''S et 52^{0}02'18''O. La prospection réalisée en octobre 2014[123] nous a permis d'accéder au site archéologique, en compagnie du personnel de l'hôtel de ville d'Itaguajé, car les nouveaux occupants n'autorisaient pas la visite du site. On arrive par une rue de terre située sur la route P 340, à l'embranchement de la route N P 613 José Correa de Araujo à 3 km de la limite entre les États du Paraná et de São Paulo. En suivant la route P340 à 1 km, avant d'arriver à la rivière Pirapó, on prend une rue sinueuse, celle qui monte vers le nord et après 4 km, la rue rend au site archéologique (figure 46).

[123] Avec le professeur Benedito Borges de la ville d'Itaguajé.

Figure 46. Localisation du site Loreto I; échelle à 100 m et 2 km (infographie: Marcelo Acosta)

L'espace qu'ils ont dû traverser pour accéder au site archéologique est occupé par des maisons précaires dotées d'une parcelle de terrain moyenne où est effectuée la culture de différentes espèces végétales. Cette route aboutit à une propriété sur laquelle l'on retrouve une maison d'un étage, quelques automobiles abandonnées et vers le sud, une série de constructions précaires réalisées en bois, possiblement des basses-cours pour les poules et autres types de volailles.

À environ 10 m au sud-est de la maison, on peut observer un monticule de terre d'à peu près 2.5m de hauteur et d'une surface de 4m sur 6 m. Pour y accéder, il est nécessaire de

demander la permission aux habitants de la demeure mentionnée (figure 41). Sur le côté de la structure, on y trouve quelques arbres. Il s'agirait de la structure qui a été décrite par Chmyz en 1988, puisqu'elle est l'unique structure visible de l'ancienne mission de Loreto (I). À environ 5 m et derrière les basses-cours, il y a un grillage et une étendue de terrain cultivé.

L'endroit présente quelques fragments de céramique de différents types et dimensions ainsi que les restes de plusieurs briques qui sont pêle-mêle par terre et des pierres sans modifications humaines. À 20 m vers le nord, de l'autre côté de la rue, il y a un ravin de 10 m qui parcourt à peu près 300 m à l'ouest du bord du Paranapanema, qui est actuellement utilisé pour enfermer des animaux, car l'espace se trouve clôturé pour garder des chevaux. Dans la porte de la basse-cour, il y a une dénivellation naturelle d'environ 3 m avant d'arriver à la rivière (figure 47). À partir de ce point, où il y a une plage érodée par les eaux du Paranapamena, on peut observer la simple vue d'une coupure stratigraphique, à environ 30 cm au-dessous de la surface du sol, qui présente une ligne de sédiments culturels. Les racines des arbres qui se trouvent sur ce ravin ont expulsé du sol des milliers de pièces et fragments de céramiques ainsi que des tuiles qui se trouvent mêlées aux restes de briques et des roches érodées (figure 48) de différentes tailles, mais qui ne présentent pas d'évidence de transformation culturelle.

Figure 47. Monticule ou se trouvait l'église de Loreto I avec des fragments de céramique et des briques (photos: Marcelo Acosta)

Figure 48. Vue du ravin et la rive de la rivière Paranapanema (photos: Marcelo Acosta)

Malgré la modification anthropique que l'endroit et le paysage présentent en général, le centre de la mission se trouve à une élévation de 4 m à partir de la rivière Paranapanema, alors que le bord opposé, vers le nord, présente des élévations éloignées de la rivière, ce qui permet d'avoir une vue d'ensemble du paysage. La présence de sites associés aux missions ou des *colonies*, dans l'actuel État de São Paulo, a permis le contrôle d'une aire étendue. Au nord, on retrouve la rivière Paranapanema, qui présentait alors un niveau plus bas qu'aujourd'hui. La mission était ainsi située sur une colline, ce qui permet de bien voir l'aire. Cette situation stratégique permettait d'avoir une vue générale des environs. Cette rivière, en plus d'être la limite nord de la culturelle Guarani avec les Tupis et politique de la région jésuite du Guairá, fut utilisée comme une route de communication avec l'Asunción.

La défense naturelle de la mission à l'ouest était garantie par la présence de la rivière Pirapó à environ 400 m du centre, et ceci a possiblement pu être la limite ouest du site (figure 49). La rivière est torrentueuse et rapide avec une couleur rougeâtre foncée due au fait qu'elle est colorée par les sédiments provenant de la *Sierra del Diamante*. Son débit hydrique permet une communication fluide vers l'intérieur de la région du Guairá, le long de laquelle les

archéologues ont trouvé de nombreux sites archéologiques qui ont été associés à la mission de Loreto I.

Figure 49. Rivière Pirapó. Proche à l'union avec la rivière Paranapanema (photo: Marcelo Acosta)

Les descriptions de la période jésuite indiquent que dans cette partie de la rivière Paranapanema se trouvait une série d'îles utilisées comme aires de production. Elles se trouvent actuellement sous l'eau, en raison de l'augmentation du débit de la rivière Paranapanema après la création du barrage hydroélectrique de Tacuruçu.

6.4 La culture matérielle de Nuestra Señora de Loreto I

Pour ce travail, nous analyserons une quantité limitée d'objets usuels de la culture, spécifiques à cette mission, comme aussi ses homologues de la mission de San Ignacio

I. À cet égard, nous étudierons la céramique autochtone et européenne (fonction et style), des pipes à fumer, des tuiles, des dalles, des briques, ainsi que des objets métalliques et des artéfacts lithiques. Cette sélection arbitraire nous permettra d'établir les modèles culturels de production, d'usage comme aussi les identités et idéologiques que ses objets possèdent et manifestent. Pour cela, nous étudierons ce groupe d'objets à partir d'une perspective synchronique ainsi qu'à partir d'une perspective singulière. Tout d'abord, nous tenterons de voir si ces caractéristiques techniques et culturelles sont développées dans les deux missions, à la même période (Nuestra Señora de Loreto I et San Ignacio Miní I) entre 1610 et 1631. Ensuite, nous ferons référence à la distinction particulière que ces artefacts acquièrent dans chacun de ses endroits. Leur analyse nous permettra de définir les caractéristiques et l'agence, où la capacité de réinterpréter la culture et la société pour leurs producteurs et établir la capacité de ses artefacts pour se manifester comme singuliers. Ceci peut s'interpréter comme une trace d'identification pour soi-même ou une identification vers les autres.

Dans le premier cas, l'artefact est produit avec une capacité technique-morphologique et stylistique partagé culturellement, mais il peut aussi se convertir en un objet singulier à partir de la valeur attribuée par son créateur. Dans le deuxième cas, l'artefact se transforme en objet-œuvre et peut être admiré par les autres et légitimer le domaine technique ou politique de son propriétaire, donc on perçoit sa valeur symbolique intrinsèque dans leur matérialité. Dans les deux cas, l'artefact se construit en tant qu'objet en plus d'être un objet singulier, puisqu' «*il oblige notre regard à l'analyse et nous donne des renseignements sur les autres*» (Lull, 2007a: 171)[124].

La théorie post-processuelle indique que les objets ne sont pas isolés (Hodder, 1982, 1994 et 2012) mais qu'ils sont le produit de relations sociales qui les unis à d'autres objets et qu'ils doivent être analysés dans leur contexte, ce qui leur donne un signifié, grâce auquel «*Les objets dégagent un rôle régulateur de la vie quotidienne*» (Baudrillard, 2010:102).

Dans ce travail, nous analyserons des artefacts d'usage quotidien, des matériaux de construction et l'espace comme un objet d'usage matériel et symbolique.

[124] «*el trabaja nuestra mirada, se destaca por encima de los otros y no sabemos porque*» [traduction de l'auteur]

6.4.1 Objets d'usage quotidien

a) Céramique

Pour établir une chronologie d'occupation de l'espace, le PRONAPA a établi une typologie céramique (Chmyz, 1967, 1968, 1976b et 2001) pour comparer des styles et des traitements plastiques dans un laps temporel large (Rahmeier, 2002). La céramique *Tupiguarani* a été identifié comme une céramique polychrome avec lignes réalisées en couleurs fortes comme le rouge, le noir et le brun sur engobe blanc ou crème (Brochado, 1984; Lima Rocha, 2009; PRONAPA, 1970; Prous, 2004 et 2005; Rahmeier, 2002). Contrairement à la céramique des groupes qui parlent la langue tupi-guarani dans les XVI^{e} – XVII^{e} siècles, dans la période de contact avec les missionnaires, la céramique fut identifiée comme PHASE LORETO (Chmyz, 1976b et 1990), qui se nomme aussi *céramique rouge des missions* ou *céramique des missions*. La production de céramique de cette période historique est caractérisée par:

1) L'abandon de formes traditionnelles avec base arrondie pour le développement d'une céramique avec base plate (figure 50), mais qui continue d'être circulaire (Chmyz, 1990); ce qui découle de l'introduction de la céramique européenne qui commence à être imitée, conséquence d'un processus de transformation technologique et culturelle.

2) La présence d'anses, qui jusqu'à présent se trouvaient absentes de la céramique *Tupiguarani* (figure 50). Comme pour le cas antérieur, la présence de céramique européenne avec ce type d'appliques permet l'usage et le transport des artéfacts de manière plus efficace.

Figure 50. Anses et bases de céramique guarani (Musée Paranaense; photos: Marcelo Acosta)

3) La sélection des types de traitements décoratifs où prédomine l'engobe rouge sur une ou deux surfaces et aussi le type «balayé» (*escobado)* sur la surface visible. Alors que les décorations rouges ou noires sur le fond blanc sont moins utilisées. Il a une simplification des couleurs utilisées et des symboles qui leur ont été rattachés.

4) Le nombre important de céramiques avec des dimensions moyennes et petites (des plateaux et des marmites) alors qu'on observe pratiquement l'abandon des céramiques de grandes dimensions (yapepó). Cela est dû, comme l'indique Zuse (2009: 131) à un changement social et symbolique qui se matérialise dans les objets d'usage qui deviennent plus réduits (figure 51). La transformation de la composition familiale, qui se réduit au noyau familial, la prohibition des fêtes rituelles et des boissons alcooliques a produit une transformation technique autant que culturelle. À partir de ce moment, les grandes marmites pour cuisiner ou les pots pour boire en commun n'étaient plus indispensables. Cependant, dans une moindre mesure, on trouve des yapepós dans les sites archéologiques.

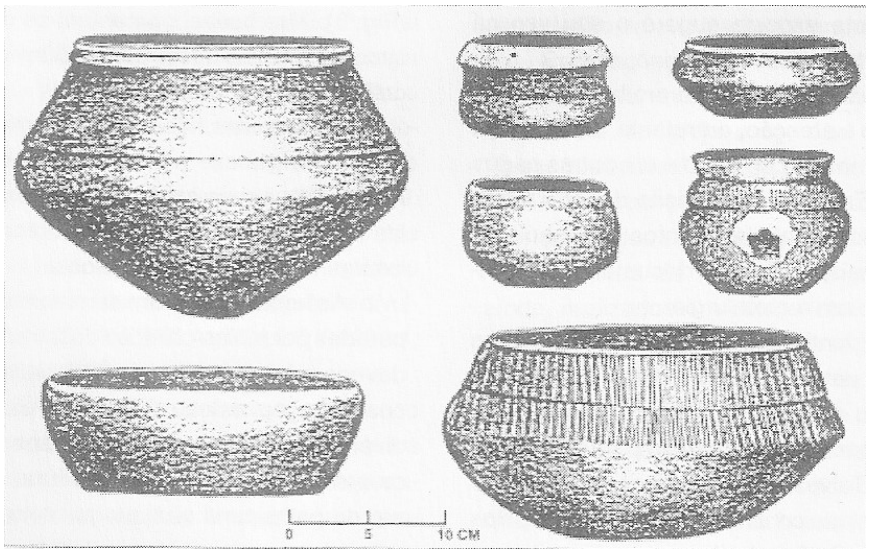


Figure 51. Typologies céramiques de San Ignacio (Chmyz, 1991)

5) Dans la Phase Loreto s'ont identifié deux variables, ou sous-traditions céramiques sont proposées pour établir typologiquement les changements culturels. La sous-tradition *colorée* pour dénommer le période de transition du pré-contact et le contact et la sous-tradition *escobado* (balayé) qui correspond au moment historique de l'établissement des missions jésuitiques dans le Guairá et qui marque un changement culturel. Ce type de classifications essaient d'établir les processus d'adoption des nouvelles techniques de tradition européenne par les Guaranis, qui se trouvaient dans les missions ou qui étaient en contact avec celles-ci. Conformément aux recherches réalisées par Brochado et *al* (1969), ce processus d'adoption technique et de transformation culturelle aurait commencé au XVII^{e} siècle et aurait duré jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle. Après l'expulsion des Jésuites, les Guaranis de la région du Paraná ont repris les techniques de manufactures traditionnelles.

L'espace compris entre la mission de Loreto I et la rivière Pirapó présente des évidences d'occupation humaine avant la construction des missions. Jusqu'à présent, les archéologues ont identifié trente-quatre sites à proximité de la mission de Nuestra Señora de Loreto I.

a) Sites archéologiques avec *la Tradition Loreto de sous-tradition coloré* ou *la Phase Pirapó* : ces céramiques se retrouvent dans sept sites à long de la rivière Pirapó dans une distance qui oscille entre 20 m et 180 m des rives et d'une hauteur moyenne entre 10 et 20 mètres au-dessus de la rivière. Les sites occupent des aires de 15m par 20m à des aires de 50 m par 60 m de circonférence. Les objets archéologiques ont été exhumés à une profondeur de 10 à 15 cm.

Dans différents fouilles archéologiques, ont été récupérés 1993 fragments de céramiques qui ont été classés conformément à son traitement plastique dans les deux groupes: céramique simple et céramique colorée. Sont exhumé 27 formes de céramiques reconstruites de différentes tailles, le plus souvent avec des bases rondes, coniques ou qui se présentent légèrement aplanies. Durant cette phase furent récupérées 71 pièces lithiques où prédominent les éclats de pierre, des grattoirs et des polissoirs (Chmyz, 1976b et 1984).

b) Sites archéologiques avec *la Tradition Loreto de sous-tradition escobado* : ces céramiques se retrouvent dans 27 sites archéologiques. Ceux-ci se trouvaient à environ 30 m et 300 m de la rive de la rivière Pirapó et à une hauteur d'environ 14 m à 30 m au-dessus du niveau de la rivière. Parmi ceux-ci, l'endroit le plus important était le PR-AP-1 puisque « *les Jésuites y avaient installé la mission de Nuestra Señora de Loreto. Les évidences archéologiques se trouvent dans une aire d'approximativement 500 par 300 m. Des rues, places et pâtés de maisons qui mettent en évidence la présence des talus qui appartenaient au village* » (Chmyz, 1974: 79)[125].

Les archéologues ont récolté un total de 8895 fragments de céramique dans tous les sites, mais il n'y a pas de distinction conformément à l'emplacement où ils ont été obtenus. Cela empêche d'établir la quantité de fragments récoltés à l'intérieur du site PR-AP-1, le village guarani qu'était l'origine de la mission de Loreto I.

Tout comme pour la phase antérieure, cette sous tradition a également été divisée en deux types céramiques: Loreto Simple qui présente deux subdivisions et Loreto Colorée qui présente 24 différents sous-types décoratifs conformément au traitement de la surface. Les

[125] «*os jesuitas haviam instalado a reducção de Nossa Senhora de Loreto. As evidencias arquéologicas espalhavam-se por um área de aproximadamente 500 x 300m. Ruas, praças e quadras de habitaçoes, evidenciadas pelos taludes erodidos, constituiam o povoado*»[traduction de l'auteur]

techniques de confection, dans la plupart des cas, ont été la technique du colombin depuis la base (coiled) et dans une moindre mesure, l'utilisation du tour de potier.

La prospection visuelle réalisée dans le site archéologique de Nuestra Señora de Loreto I permet d'observer la présence d'un nombre important de fragments de céramique dispersés dans le site. On a observé la plupart d'entre eux dans la strate culturelle qui s'observe à partir du ravin, puisque les racines des arbres les ont rejetés de leur emplacement original, cette altération de la position originale a modifié le registre archéologique du site. Dans cette prospection, les fragments observés se trouvent dans une superficie de 4 m sur 1 m en suivant le ravin dans la couche culturelle qui se trouve à 20-30 cm du sol en suivant la inclinaison su terrain. Les 41 fragments céramiques furent observés, et tous peuvent être groupés à l'intérieur de la sous tradition *escobado* (balayé). En ce qui concerne les formes, on peut établir, conformément aux bords récoltés, qu'il y a un haut pourcentage de marmites et de casseroles. Seulement, un yapepó complet a été préservé que l'on retrouve actuellement au musée de Santo Inâcio. Le récipient mesure environ 60 cm de hauteur par une circonférence maximale de 50 cm (figure 52).

Conformément aux fragments de céramique que nous avons observés dans le site archéologique de Loreto I et dans le Musée Paranaense, on peut affirmer que tous les fragments qui correspondent à des bases de céramique sont plats. La présence d'anses et de becs avec des bords simples ou décorés furent aussi analysés dans la production de céramiques tupi-guarani.

Figure 52. Yapepós: de Loreto engobado et San Ignacio (Musée Santo Inâcio ; photos; Marcelo Acosta)

b) Artefacts céramiques

Il existe une grande variabilité d'objets autres que la céramique et ceux-ci présentent différentes techniques de production. Parmi ceux qui ont été exhumés de la mission, il y a une grande variété. Nous pouvons notamment mentionner :

Artefacts de travail: furent extraits des disques qui possèdent une dimension de 5 cm à 7 cm avec un orifice central de 0,5 cm. Cet objet a été employé pour filer le coton qui se produisait dans la mission. La présence de roues de filage de la même forme et avec le même type stylistique, indique qu'ils ont été produits de manière standardisée. On n'écarte pas non plus le fait qu'ils puissent avoir employé d'autre matériel pour réaliser ces objets puisque on trouve des restes de céramique semi rondes érodés avec une perforation faite avec un outil pointu, ce qui fait penser qu'elles ont été recyclées, après leur fonction primaire, pour filer le coton (Parellada 2014, *com pers*).

Objets artistiques: des fragments d'objets qui ont été réalisés en terre cuite, puisque ces objets ne présentent pas de signes de cuisson (figurines de terre-cuite). Ils ont été considérés comme des objets d'influence jésuitique. Jusqu'à présent, on ne se sait pas quelle était leur fonction principale. Il s'agissait possiblement de statues religieuses mais ont été trouvées très érodées.

Sceaux en céramiques: dans les différentes fouilles archéologiques, on a trouvé des sceaux de forme tubulaire de 5 cm à 7 cm de diamètre et de 2 cm à 3 cm d'épaisseur. Ces objets possèdent des décorations dans le négatif (réalisés dans la technique de *sgraffite*) qui étaient utilisés pour appliquer de la peinture sur le corps. Comme résultat, on obtenait des représentations uniformes composées de lignes, d'images et de formes simples qui étaient peintes sur tout le corps. Elles étaient réalisées pour les fêtes cérémoniales où faisaient partie des rituels. Les dessins sont variés et ils indiquent une symbolique riche, destinée à la peinture corporelle.

c) Pipes

Elles ont été amplement utilisées pour fumer du tabac et lors des pratiques rituelles par les chamans avant d'entrer dans le moment critique de la transe pour diriger les cérémonies ou pour guérir les malades (Pôrto Marques, 2012). Les hommes guaranis ont aussi fumé le tabac dans plusieurs cérémonies. La fumée des pipes était associe à la *brume originale* et les chamans utilisent les pipes pour se affirmer comme les maîtres de la brume (Colombres, 2008) et plus proche a *Tupã* (le Dieu Créateur). On a trouvé de nombreux fragments de fourneau de pipe et de tuyau de pipe. Les fragments récoltés nous permettent de déduire que les artefacts pour fumer avaient une mesure moyenne de 15 cm. et qu'ils étaient réalisés en céramique. Les pipes réalisées à la période pré-contact avaient une chambre globulaire d'une canula circulaire. Elles présentaient des lignes simples ou croisées à partir de la technique du *sgraffite*. Les fragments exhumés dans la réduction de Loreto I présentent une variété de production et de décoration. Parmi la production la plus nombreuse, on trouve des pipes avec des fourneaux globulaires, des fourneaux carrés avec une base plate ou, dans une moindre mesure, des formes globulaires avec une base plate. En moins grand nombre, ont été trouvés des pipes avec une décoration simple à partir de lignes, d'autres fragments présentent une décoration complexe avec la présence de lignes croisées, enfin d'autres sans décoration.

6.4.2 Matériaux de construction

Les objets qui ont été récupérés lors des nombreuses récoltes superficielles, mais non systématisées, et lors de plusieurs explorations dans la mission de Nuestra Señora de Loreto I, sont abondants. Cependant, il est difficile d'établir le nombre total d'objets, puisque la plupart se trouvent distribués à différents endroits sur le site archéologique.

Les descriptions réalisées au sujet de la culture matérielle, spécialement celle de l'église, ont été réalisées lors de la visite du Gouverneur du Paraguay Céspedes y Xeria dans la région, en 1619, date à laquelle le village indien a été nommé capitale des missions du Guairá. Dans sa description, le Gouverneur remarque la richesse matérielle et indique que «*comme c'est le cas dans l'autre réduction de San Ignacio, ils ont de belles églises comme je n'ai jamais vues ailleurs, malgré*

que j'ai visité toutes les églises du Pérou et de Chili » (document XLI, dans Cortesão, 1951 : 299-300)[126].

a) Tuiles

Les tuiles ont été amplement utilisées dans le monde hispano-américain pour couvrir les toits, à l'époque de la conquête et à l'époque coloniale. Les formes en tiges de bottes moyennes ou coloniales sont celles qui furent les plus utilisées. Dans la mission de Loreto I, des fragments et des pièces entières abondent dans l'espace occupé possiblement par l'église et les chambres des prêtres. Pour la fabrication de ce matériel de construction «*ils ont bâti un four pour fabriquer des tuiles, et après quelques essais, ils sont arrivés à produire des tuiles comme s'ils avaient appris de vraies maîtres*» (Jarque, 1900 : 311)[127]

Il existe une variété de formes et de couleurs en fonction du temps de cuisson et des matériaux employés comme combustible. Les mesures les plus communes sont entre 49 x 28 x 8 cm à 50 x 23 x 18 cm avec une épaisseur de 1,6 à 1,8 cm. Les couleurs vont d'une gamme de l'orangé foncé jusqu'au beige obscur. Beaucoup de fragments de tuiles présentent des décorations et les gravures qui étaient réalisées au moment du séchage de la tuile, car dans cette période de production la rendait malléable et plus facile à dessiner. Par la suite, elle était cuite et son dessin restait intact. Ce type de décoration a été amplement utilisé à l'intérieur du monde colonial, puisque nous le trouvons de l'Asunción à Santa Fe la Vieja (Zapata Gollán, 1981 et 1983) et même dans des missions établies au XVII^{e} siècle (Binder, 2006; Perasso et Vera, 1986).

Comme l'indiquent Perasso et Vera (1986) ces dessins et ces impressions n'ont pas été considérés comme des œuvres d'art à cause de leur ingénuité ou parce qu'elles étaient trop simples. Cette simplicité pourrait en partie être expliquée par l'information que le père Antonio Sepp nous offre au sujet des fabricants:

[126] «*la otra de S. Ignaçio del Ypaumbucú, y tienem las diçhas dos reduçiones con hermosissimas Iglesias que no las e visto mejores en las Yndias, que e corrido todas las del Piru y Çhile*»[traduction de l'auteur]
[127] «*hicieron asimismo su horno para cocer la teja, y después de varias pruebas dieron su temple al barro, y salieron tan diestros como si de grandes maestros hubieran aprendido aquella facultad*» [traduction de l'auteur]

> «*les ouvriers qui ont fait ce travail n'étaient pas les hommes ou les maris, mais les garçons et les filles. Ils amenaient les briques séchées au four, les plaçaient et les déplaçaient quand ils étaient froids; après ils les amenaient au village*» (Sepp, 1973: 257)[128]

Bien que nous ne disposions pas d'information sur les auteurs de ces dessins, certaines tuiles ont des dessins différents; elles furent réalisées par des adultes, tel que l'indique la dimension des empreintes digitales laissées dans la glaise.

Nous pouvons classer les tuiles selon la technique de production utilisée pour faire les ornementations :

1- Par *sgraffite* : réalisé à partir des incisions dans la boue avec des éléments pointus, avant de cuire les pièces. Cette technique est la plus répandue avec différents degrés de perfection ;

2- Par dactylo *sgraffite* : les designs ont été réalisés avec le bout des doigts par pression sur la tuile fraîche afin de créer des images;

3- Par *négatifs* : c'est le principe de la sculpture en creux. Pour réaliser cette technique, il faut creuser une partie du matériel ; c'est le jeu de la lumière sur l'objet qui fait ressortir le dessein. Ce style de production est le moins utilisé.

4- Par *pression* : en imprimant plusieurs objets par pression dans la tuile fraîche afin de laisser une empreinte de l'objet comme décoration.

Avec ces quatre techniques nous pouvons établir une distinction dans l'ornementation selon leur emplacement sur la tuile. Les dessins peuvent être centraux ou inférieurs.

Des dessins centraux: la plupart d'entre eux ont été réalisés au centre de la pièce avec différents degrés de compétence; ils ont une signification religieuse, bien qu'ils en existent, dans une moindre mesure, avec des illustrations de la vie quotidienne ou avec des dessins abstraits. Ils pourraient se trouver dans des endroits visuellement importants de l'église et accomplir une

[128] «*los obreros que hacían este trabajo no eran los indios adultos ni casados... sino los chicos, muchachos y nenas. Ellos llevan los ladrillos desecados del galpón al horno, los apilan bien ordenados y los sacan cuando se han enfriado; luego los llevan al pueblo*» [traduction de l'auteur]

double fonction: d'un côté son caractère stylistique et de l'autre un renforcement visuel pour renforcer la religion.

À l'intérieur de ce groupe, nous pouvons différencier les images.

Religieuses: elles représentent des dessins de croix et d'églises. Quelques images sont plus stylisées et leur dessin est plus achevé, alors que la plupart des formes ont été faites à partir de l'union de lignes pour former un dessin. À l'intérieur du groupe d'images religieuses, nous trouvons un fragment correspondant à la partie inférieure de la tuile qui présente le dessin d'une croix bien proportionnée (figure 53). Pour cela, les exécutants ont gratté 1 mm du matériel de la tuile, ce qu'il donne un effet visuel marqué à cause du jeu des ombres sur la surface, l'attention prise à la création indique qu'il a dû se trouver dans un espace important à l'intérieur du complexe. Nous pouvons aussi inclure dans cette classification religieuse un fragment de moindre taille qui pourrait être l'une de quatre terminaisons d'une croix. On y observe alors des lignes parallèles unies à d'autres. Dans ces cas, il est impossible d'établir ce qui, sur la tuile, ce que représentait dessin.

Figure 53. Tuiles avec des motifs religieux (photos: Marcelo Acosta)

Abstraites: il existe un fragment de tuile, notablement le centre de ce fragment en céramique, qui présente une série de cercles irréguliers imprimés dans la pièce (figure 54). Les empreintes mesurent 2 cm de diamètre avec un point au centre. Bien que l'on ne puisse pas situer à quel endroit, sur la tuile, se trouvaient ces empreintes on peut en déduire qu'elles ont été présentes sur toute la pièce. Les marques ont été réalisées avec un *tembetá* car nous avons observé plusieurs de ces objets qui ont un diamètre semblable. Les *tembetás* furent des ornements masculins que l'on plaçait dans la lèvre inférieure comme symbole de maturité masculine. Ces objets, ou amulettes, étaient des symboles de l'identité de chaque individu. Imprimer des dessins avec ceux-ci affirmait la propriété de l'objet réalisé ou agissait à titre de signature de la personne l'ayant réalisé. À l'intérieur de cet item, nous pouvons inclure une tuile entière qui présente deux dessins en zigzag qui traversent toute la pièce de construction. Les deux dessins ont été réalisés sur l'arête de la tuile avec un jeu des doigts; d'autres fragments présentent deux et parfois trois lignes réalisées avec un poinçon ou avec un jeu des doigts, avec des incisions en forme circulaires, des zigzags, etc.

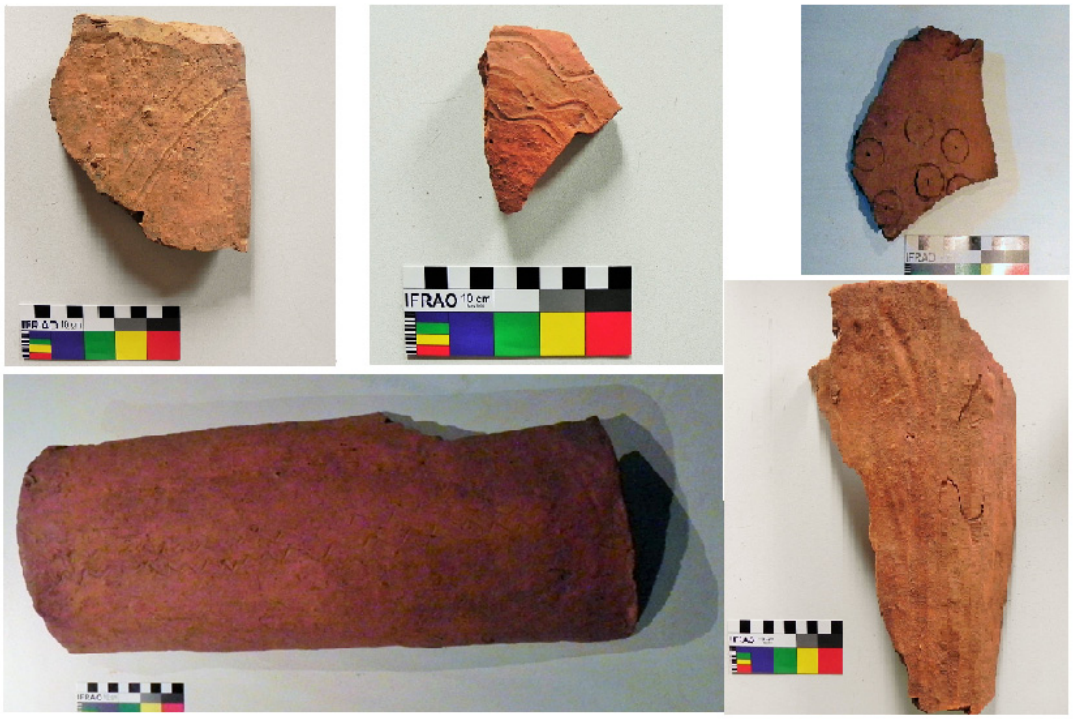


Figure 54. Tuiles avec motifs abstraits (photos: Marcelo Acosta)

Zoomorphes et phytomorphes: Exemple de zoomorphes, on peut mentionner un fragment de tuile présentant le dessin d'un serpent stylisé (figure 55 ci-dessous, tuile de droite). Le fragment présente la tête et une partie du corps du serpent, qui a été réalisée en profil à partir d'incisions dans la tuile. Pour les deuxièmes, il existe un exemplaire présentant un dessin réalisé à partir d'un jeu des doigts, avec trois lignes semi-circulaires qui se joignent à trois autres lignes dans la partie centrale de la tuile et qui se rejoignent en un seul tronc (figure 55 ci-dessous, tuiles de gauche). Ce dessin pourrait être interprété comme l'image d'un arbre ou d'un palmier stylisé. Les palmiers et les arbres ont été importants dans la cosmogonie guarani, puisque *Ñamandú* (le vent originaire) s'auto crée comme un arbre pour dégager la brume, une action qui a possibilité la création.

Figure 55. Tuiles avec motifs zoo-phytomorphes (photos: Marcelo Acosta)

De la vie quotidienne: un fragment représente l'image d'une église ou d'une maison qui a été réalisée à partir d'incisions de lignes simples qui se joignent. Ce dessin se trouve dans la partie la plus large de la tuile, visible lorsque l'image est placée dans le centre de la céramique.

Dans la prospection visuelle qui a été réalisée dans le site archéologique de Nuestra Señora de Loreto I nous avons trouvé un fragment de tuile, dans les environs du monticule. Ce morceau de céramique a une dimension de 15 cm par 21 cm et représente un dessin que nous pourrions décrire comme appartenant au religieux. L'image qui a été réalisée est de quelques millimètres et est non incisive, ce qui a été réalisé par le travail des doigts. Il représente une image héraldique. La partie de l'écu observée appartient à la moitié droite de la tuile dont nous ne disposons pas de l'image complète. Le fragment révèle une ligne horizontale qui se joint à deux lignes verticales distantes entre elles de 5 cm et qui se courbe jusqu'à finir par se joindre aux lignes dessinées dans sa partie gauche (figure 56). Au-dessous de ce dessin, on a tracé une ligne qui traverse toute la tuile. Finalement, à l'intérieur de l'écu, il y a une ligne par incision et malgré que nous n'ayons pas la tuile complète, nous pouvons déduire qu'il s'agit du dessin d'une croix.

La tuile après notre analyse et description est restée à l'emplacement où nous l'avons trouvée.

Figure 56. Tuile avec motifs religieux dans le site de Loreto I (photos: Marcelo Acosta)

Dessins inférieurs: des fragments de tuiles présentent des dessins composés de deux ou trois lignes qui ont été réalisées par l'utilisation des doigts. Ces marques perpendiculaires se trouvent à 0,5 cm de l'extrémité de la tuile. Dans la prospection visuelle réalisée dans le site de Loreto I, on observe des milliers de fragments avec ce type de dessins (figure 57). Ceci a été interprété comme une marque possible d'identité ethnique ou du groupe qui les a réalisés. Ces dessins se retrouvent à l'échelle régionale comme à la mission de San Ignacio I ou dans des villes hispaniques telle que Villa Rica (Parellada, 2014).

Figure 57. Tuiles avec dessins inferieures, musée Paranense et site Loreto I (photos: Marcelo Acosta)

b) Carreaux ou dalles

Les carreaux, comme les briques sont en céramique de qualité moyenne puisque l'argile est cuite à des températures qui ne dépassent pas 350 degré Celsius. Ils peuvent différer des briques par leurs dimensions, puisque ces objets ont une surface approximative de 20 cm x 20 cm et une épaisseur de 5 cm à 7 cm. Leur dimension indique que les carreaux ont été réalisés avec un moule, possiblement en bois. La coloration d'une tonalité rougeâtre dépend du degré de cuisson et de la présence de différents types d'agglutinants. La plupart des carreaux que nous avons analysés se trouve dans le Musée Paranaense et cet objet de construction ne possède pas de décoration. En prenant en compte l'information dont nous disposons sur l'architecture des

missions, les murs de la mission de Nuestra Señora de Loreto I ont été réalisés avec de la terre battue et la fonction de ces carreaux a dû être de revêtir le plancher des constructions importantes, comme l'église, la maison des prêtres ou l'école. Jusqu'à maintenant nous n'avons pas réalisé de fouilles dans le site et pour cela nous ne pouvons pas établir la fonction de ces carreaux dans le complexe urbain.

Dans le Museo Paranaense, il existe un carreau complet sans décorations avec une coloration claire et une finition grossière. Les fragments récoltés (3), dans différentes campagnes, se retrouvent dans le même musée. Ils ne permettent pas d'établir s'il s'agit de carreaux ou de briques puisqu'on ne peut pas établir la dimension réelle des pièces.

Dans la fouille et recollection superficielle réalisée en 2008 (Parellada, 2014 *com. pers.*) par les archéologues Parellada et d'Oliveira, on a récolté une pièce[129] en apparence décorative avec une surface de 20 cm x 20 cm et avec une épaisseur de 10 cm. La face externe est concave, ce qui produit un enfoncement sphérique au centre de la pièce quadrangulaire (figure 58). Dans cet espace, une note musicale a été dessinée à l'aide d'un instrument. Le résultat final est une pièce de grande qualité esthétique si l'on considère le temps de production investi pour sa production.

En regard de sa forme et l'élaboration de ce carreau, l'on peut en déduire qu'il a pu avoir une fonction décorative puisqu'il ne présente pas de signes d'usure par l'usage. La forme concave qu'il présente au centre ne permettrait pas non plus, par exemple, une bonne circulation ou une évacuation efficace de l'eau.

[129] Maintenant est exposé dans le *Musée Paranaense* (Curitiba).

Figure 58. Carré décoratif mission de Loreto I, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)

En tenant compte de cette information, nous pouvons indiquer que cette pièce a été réalisée pour l'école de musique de la mission (Parellada, 2011). Après la construction de l'église, d'autres constructions ont été réalisées, comme l'indique Jarque «*ils ont bâti un collège dont ils ont pu disposer*» (Jarque, 1900: 311)[130] . Parmi celles-ci, la plus importante a été l'école de musique qui est entrée en fonction à partir de 1619 sous la supervision du père Jean Vaisseau qui fut le Supérieur de Guairá entre 1620 et 1623. Dans cette école, les enfants et les fils des chefs guaranis, ont appris à jouer de la musique, ils ont pratiqué le chant choral, la musique baroque et la danse et ont appris à fabriquer des instruments de musique.

c) Briques

Les briques sont des pièces de construction en céramique, cuitent à des températures supérieures à 350 degrés Celsius. Ces matériaux construction possèdent une forme orthopédique avec des dimensions qui permettent de les placer et transporter avec une seule main. Les exemplaires observés ont une apparence grossière et des côtés rugueux. Dans le

[130] «*labraron para sus ministros un colegio competente, donde pudiesen gozar alguna comodidad*» [traduction de l'auteur]

Musée Paranaense, on trouve quelques exemples entiers ainsi que des fragments. Ces exemples possèdent une mesure régulière avec une surface moyenne de 15 cm x 35cm sur 7 cm d'épaisseur. Les fragments et les exemples ne possèdent ni décoration ni signe d'usage, ce qui suggère que les briques n'ont pas été utilisées pour couvrir le plancher (figure 59).

Dans la prospection visuelle réalisée en octobre 2014, nous avons observé plusieurs fragments (10) de briques dans le monticule où se trouvait l'église ainsi que dans le ravin proche de la rivière Paranapanema. Dans le niveau culturel du ravin, de nombreux fragments ont été observés puisqu'ils ont été déplacés par les racines des arbres qui les ont expulsés vers l'extérieur. Conformément aux récits historiques qui affirment que les murs ont été construits en terre battue et aux observations et aux fouilles effectuées par la mission de San Ignacio I, le plancher ne possédait ni dalles, ni carreaux, ni briques. Tout semble indiquer que les briques ont pu être utilisées comme base des constructions ou soubassement pour solidifier les structures. Ceci permet de donner une plus grande stabilité aux structures de terre battue. Les murs avaient une épaisseur de 0,80 cm à 1 m et une hauteur de plus de 2 m, mais la pluie pouvait affaiblir ses matériaux, s'ils n'avaient pas un système de canalisation efficient.

Figure 59. Briques et carreaux de la réduction de Loreto; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta)

d) Des objets métalliques

On a récupéré une pièce en métal (Chmyz, 2001) qu'il a été impossible d'identifier en raison du degré d'oxydation.

6.4.3 Des artefacts lithiques

Dans le musée Paranaense, il y a un objet (pilon à moudre) en pierre polie de 22 cm par 7cm (figure 60). Dans la prospection superficielle du 2014, nous avons observé deux possibles bifaces, entre 7 cm et 9 cm. Ces artefacts ont été déplacés par l'action des racines des arbres vers le ravin de la rivière Paranapanema. Ils présentent un diamètre de 6 et 8 cm avec des faces polies, réalisés en roche cristalline (ils ont resté dans le site archéologique).

Figure 60. Pilon de pierre; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta)

6.5 Le paysage social

Tel qu'antérieurement indiqué, le bassin hydrographique de la rivière Pirapó a été un espace hautement socialisé (Chmyz, 1977; Morais, 1984) et organisé à partir de la communication fluviale (Chmyz, 1969 et 2001). Comme l'a affirmé Montoya, un des objectifs d'évangéliser les autochtones de la région par les pères Cataldino et Maseta a été, en fait, d'obtenir des informations sur la présence d'un nombre important de villages dans la zone. Montoya indique qu'ils «*ont trouvé 22 petits villages et quelques villages nombreux*» (Montoya, 1636 rééd. 2010: 32)[131]. Les recherches archéologiques qui ont été menées dans l'espace du Pirapó confirmaient les récits historiques puisque les archéologues ont établi la présence de 27 sites archéologiques proches de la réduction de Loreto I (Chmyz, 1967, 1974, 1976, 1977 et 1984). Dans ce nouvel urbanisme, des aspects matériels et symboliques se sont conjugués, entre autres ceux reliés à l'oralité et la donation des cadeaux comme une sorte de façon d'obtenir le consentement des Guaranis. Finalement, l'imposition de nouvelles nécessités comme la salubrité, de meilleures terres, une plus grande observation du terrain impliquaient une réorganisation spatiale et des relations politiques et sociales à l'intérieur des villages. Comme l'indique le père Pastells (1912: 15), «*les principaux caciques ont choisi, par persuasion des prêtres, quatre sites voisins, où ils ont établi les 23 villages* »[132].

Le contact entre les Guaranis qui se trouvaient dans la mission et ceux qui habitaient à l'extérieur de la mission ont été permanentes. Ils interagissaient dans le même espace et différentes relations politiques et sociales se sont développées. La différence qui existe entre eux consiste en ce qu'ils n'ont pas accepté la religion catholique, mais ont été liés par des relations politiques (des alliances et de pouvoir) comme familiaux (mariages).

Deux de ces sites archéologiques ont été des colonies qui dépendaient de la mission de Nuestra Señora de Loreto I. Ces villages ont été établis sur la rive nord de la rivière Paranapanema avec l'objectif de contrôler l'espace et d'accéder à différents recours, comme

[131] «*hallaron 22 aldehuelas y algunas poblaciones de razonable número*» [traduction de l'auteur]
[132] «*los principales caciques eligieron, à persuasión e los Padres, cuatro puestos, los más acomodados y vecinos, en donde se redujeron las 23 poblaciones referidas*»[traduction de l'auteur]

l'affirme Montoya «*Nous sommes sortis, le prêtre José et moi, de ces rivières pour inviter les autochtones qui se réunissaient dans les villages que nous avons choisis*» (Ruíz de Montoya, 1636 [rééd. 2010]: 45)[133]. Ces nouvelles occupations avaient pour objectif l'installation dans des aires plus saines «*nous avons essayé avec mon compagnon d'établir toutes ces personnes en deux villages que nous croyions qu'ils étaient salubres*» (Ruíz de Montoya, 1636 [rééd. 2010]: 69)[134] et à proximité des deux réductions.

Cette tentative de contrôle et de défense de l'espace a principalement découlé des affrontements ethniques entre les Tupis et les Guaranis et ont eu pour limite la rivière Paranapanema. Pour éviter de nouveaux conflits, des colonies se sont établies en face des missions, d'où l'on pouvait se rendre compte des possibles invasions depuis l'autre côté de la rivière. Les colonies qui ont été bâties en face de la mission de Nuestra Señora de Loreto I étaient les villages de Maracaná (aujourd'hui le site archéologique Tacuaruçu 1) et Itamaracá (site archéologique Tacuaruçu 2). Les sites archéologiques ont été prospectés en 1988 par le Dr. Chmyz comme partie du projet de sauvetage des endroits des Guaranis sur la rive nord de la rivière Paranapanema, dans l'actuel État Brésilien de São Paulo.

Le site Tacuaruçu 1 (22^{0}53'34''S et 52^{0}02'73''O) se trouve à 500 m dans les parages de la rivière Pirapozinho, affluent nord de la rivière Paranapanema, à 2.700 m à l'est du barrage hydroélectrique et présente une hauteur de 3 m au niveau de la rivière (figure 61). Ce nom provient du cacique principal qui a été évangélisé entre 1611 et 1612, tel que le mentionne Antonio Ruíz de Montoya dans :

> «*à Loreto, le P. Simón et moi avions un village proche, dont son chef était un guerrier appelé Roque Maracana que toute la terre vénérait; nous allions endoctriner ce village composé de nouveaux Indiens, et pour être déjà nombreux, il nous donnait beaucoup de travail*» (1636 [rééd. 2010]: 55)[135]

---

[133] «*Salimos el P. José y yo por aquellos ríos à convidar à los indios à que se redujesen en poblaciones grandes, en puestos que ya se les habían señalado*»[traduction de l'auteur]

[134] «*tratamos mi compañero y yo de recoger toda aquella gente en dos puestos, que ya la experiencia nos aseguraba que eran sanos*» [traduction de l'auteur]

[135] «*en Loreto el P. Simón y yo teníamos una, tres cuartos de lejos de Loreto, cuyo cacique era un valiente indio llamado Roque Maracanà, à quien toda la tierra veneraba; íbamos a doctrinar este pueblo, que todo era de gente reducida de nuevo, que, por ser ya numeroso, nos daba buen trabajo*» [traduction de l'auteur]

Les fouilles qui ont été réalisées à cet endroit mettent en évidence une aire d'occupation étendue et des objets qui ont été récupérés sur une surface de 50 m pour 8 m, disposés dans un ravin naturel de la rivière Pirapozinho. De cet endroit, ont été récupérés «*511 fragments de céramique autochtone, 3,500 fragments de tuiles dans un espace délimité (un toit), 3 fragments de basses, 2 fragments de carreaux, 2 talons de fer, 2 ongles, des os des oiseaux, de poissons et dents de mammifères*» (Chmyz, 2009: 127)[136].

Conformément à l'analyse des objets et de leur mode de disposition dans le site, les archéologues ont considéré cet emplacement comme un poste de contrôle et d'observation (figure 61). La céramique a été associée à la phase Loreto sous tradition *escobada* (balaye), ceci nous indique qu'elle fut contemporaine à la mission de Loreto I, bien que les fragments qui présentent la technique de balaye (escobado) représentent moins de la moitié (22,3 %) et la céramique avec engobe rouge est inférieure (3 %). Les autres fragments ont été groupés dans la sous tradition peinte. Se sont exhumées 3 bases céramiques, avec une circonférence moyenne de 30 cm et deux sont plates (Chmyz, 2014 *com. pers.*). La présence de tuiles entières et de fragments d'une aire limitée ont été interprétés comme appartenant au toit d'une possible église ou chapelle (Thomaz, dans Chmyz 1991). On ne peut non plus écarter le fait qu'il s'agisse d'un dépôt. Le manque de l'autre type de matériel ne permet pas d'établir la fonction possible de cette structure.

Le site Taquaruçu 2 (22^{0}51'97''S et 52^{0}02'55''O), dans la période des missions, avait le nom d'Itamaracá et se trouvait à 2,5 kms à l'intérieur de la rivière Pirapozinho. L'endroit se trouvait sur un talus plat au bord de la rivière. La prospection et la récolte de matériel réalisées en campagne ont a établi la présence de céramique associée à la phase Loreto sous tradition escobado. La présence de fragments de tuiles porte à croire qu'il s'agissait d'un poste d'avancées de la mission dans le territoire tupi. L'inondation de la plaine inondable par l'augmentation du débit de la rivière Paranapanema a rendu impossible son étude en profondeur.

[136] «*511 fragmentos de cêramica indigena, 3.500 fragmentos de telhas goivas dispostas num espaço continuo e limitado (um telhado), 3 fragmentos de tijolos, 2 fragmentos de lajota, 2 cunhas de ferro, 2 pregos, ossos de aves de peixes e dentes de antas*» [traduction de l'auteur]

Figure 61. Sites archéologiques associés à Loreto I (infographie: Marcelo Acosta)

Dans les deux cas, on peut établir que l'influence européenne sur les enclaves indigènes avait pour objectif de contrôler un plus ample territoire, spécialement établi dans le territoire Tupi. La présence de tuiles aux espaces délimités fait penser à la présence de chapelles ou d'espaces fermés, alors que la phase céramique Loreto, et, dans une moindre proportion la céramique Pirapó, nous permettent d'établir quelques hypothèses. La première sort en ce que les endroits ont été des enclaves où se sont installés des groupes de guaranis avec différentes techniques de céramique. Ils ont possiblement été des travailleurs guaranis dans le nord de la rivière qui échangeaient des produits avec d'autres groupes guaranis ou des tupis. La présence des enclaves dans le territoire tupi nous permet de suggérer l'existance d'échanges interculturels dynamiques (Viera de Oliveira, 2004) dans toute l'aire du Paranapanema. Ces échanges ont favorisé la circulation de certains matériaux dans un premier temps et postérieurement un processus d'acculturation et l'imposition de nouvelles stratégies idéologiques et matérielles.

6.6 La mission de San Ignacio Miní (I) 1610 – 1631

La mission de San Ignacio del Ictambuctu ou San Ignacio *Miní* I a été la deuxième réduction fondée par les pères Cataldino et Masetta au bord de la rivière Paranapanema en 1610. La lettre écrite par le père Xavier Urtazu indique que l'endroit se trouvait à un jour de marche, *puisqu'il était à trois lieues de Loreto* (Ruíz de Montoya, ob cit: 79)[137]. Cette mission était plus petite que celle de Loreto, puisque 700 indigènes se sont établis dans le village qui appartenait au cacique guarani Miguel Atiguajé.

Le père Pedro Lozano a affirmé que le choix de cet endroit pour y construire une réduction relève d'une question politique, puisque la fondation est due au fait que «*celui-ci (Atiguajé) concourait avec le fils d'Araraà, il a été plus facile de persuader ce Cacique car il est plus docile et pouvait plus facilement s'intégrer au village d'Atiguayé, qui, comme il était plus coléreux, n'a pas facilement cédé*» (Lozano, 1755 [rééd.1873]: 167- 168)[138]. Depuis le début de l'évangélisation, les Jésuites ont dû entamer des relations diplomatiques interethniques. Elles se sont développées de différentes manières: par des voies orales comme les discours et l'évangélisation, par la donation de cadeaux et par l'acceptation et le renforcement des pouvoirs personnels des chefs autochtones alliés. Cette action a permis à plusieurs groupes guaranis de la région du Paranapamena de s'établir dans un seul espace, soit la réduction où se sont construites de nouvelles relations de pouvoir indigènes organisées par les Jésuites

> «*se sont établies les villages des chefs Atiguayé, d'Araraá, d'Yacaré, de Mbayzoby, Aracanás, qui étaient deux frères, d'Aroyró, de Tayazuayí, de Guiraporuá, de Tabucuy, de Taubiey, d'Aviñurá, et plusieurs autres ayant moins d'importance dans toute la région* » (Diego de Alvear, 1864[rééd. 2010]: 41)[139].

---

[137] «*Estaba a tres leguas de Loreto*» [traduction de l'auteur].

[138] «*éste competía con el hijo de Araraà, fue más fácil persuadir a éste Cacique, como más dócil, se incorporase con el de Atiguayé, quien, como más soberbio, no hubiese fácilmente cedido por su parte*» [traduction de l'auteur]

[139] «*Juntáronse en ellas las parcialidades de los primeros caciques, Atiguayé, Araraá, Yacaré, Mbayzoby, Aracanás, que eran dos hermanos, Aroyró, Tayazuayí, Guiraporuá, Tabucuy, Taubiey, Aviñurá, y otras muchas de menos consideración de toda la comarca*»[traduction de l'auteur]

La réduction de San Ignacio Miní a été dirigée par le père José Cataldino pour ce qui a trait au domaine spirituel et le P. Xavier Urtazu en ce qui concerne le domaine temporel. Celui-ci décrit son arrivée à la réduction en 1612 :

> « *ils nous ont reçus avec beaucoup de joie et une procession avec une croix et des arcs de triomphe, etc. 5 ou 6 jours après notre arrivée, la fête de S. Ignace avait commencé et fut célébrée avec beaucoup de solennité parce qu'on a eu une nouvelle élection. Ce fut un jour de fête dans la réduction et ils ont choisi 4 alcaldes et 4 dirigeants et des procureurs avec beaucoup d'applaudissements*» (Urtazu, dans Cortesão, 1951:147)[140]

Comme on l'a déjà mentionné, après l'invasion pauliste au Guairá, les indigènes des missions détruites qui ont pu s'échapper se sont dirigés vers les missions de Loreto et de San Ignacio Miní. Le père Ruíz de Montoya, supérieur jésuite du Guairá établi à Loreto, a décidé d'évacuer les deux missions, et avec les indigènes qui étaient arrivés et ceux qui se trouvaient dans les colonies, ils descendirent vers le sud. Le projet était de fuir par le Paraná qu'ils ont utilisé comme voie de circulation, jusqu'à ce qu'ils arrivent dans un espace sûr, proche des autres missions. Cette stratégie avait aussi pour but la défense coloniale puisque, après s'être établis proche de la ville d'Asunción, ils évitaient de nouvelles incursions des bandeirantes et ainsi, que les indigènes christianisés soient réduits à l'esclavage.

La mission jésuite de San Ignacio Miní I a été pratiquement abandonnée, même si on y retrouve des évidences d'occupation sporadique par différents groupes jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle. Le projet de colonisation de l'ouest du Paraná a commencé en 1853. Le gouvernement impérial cherchait, d'un côté, à moderniser le pays en concédant des domaines à des entrepreneurs qui, avec l'arrivée du chemin de fer, essayaient de peupler et d'exploiter la région en créant des colonies agraires avec des travailleurs européens et de l'autre côté, il cherchait à organiser un système de colonies indigènes sous la direction des Capucins pour contrôler les communautés indigènes locales proches du Paranapanema et pour les intégrer à la civilisation.

---

[140] «*recibieronnos con muestra de mucha alegría con cruz y procesión con muchos arcos triunphales, etc. dentro de 5 o 6 dias despues que llegamos vino la fiesta de N.S.P^{e}. Ignacio la quel despues celebramos con mucha solemnidad porque uvo renovación de votos. este dia se dedicó en este pueblo a N.S.P^{e} Ig^{o}. con muchas fiestas y regocijos, este dia se eligieron alcales y 4 regidores con su procurador con mucho aplauso y concurso de otras partes*» [traduction de l'auteur]

En 1857, la première colonie indigène été fondée sous le nom de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó. Elle a été construite sur le site de la réduction homonyme. En 1862, la colonie a été déplacée à San Ignacio en raison des maladies constantes, des terrains inondables et de l'insalubrité de l'endroit (figure 62). Durant cette période, la colonie indigène prend le nom de San Ignacio del Paranapanema qui a survécu jusqu'en 1878, moment où le système de colonies indigènes a été abandonné. La colonie fut dirigée par Joselyn Borba, le frère de Telemaco Borba, entrepreneur et homme politique à qui on a accordé le droit de l'exploitation forestière de la région. Ce lieu a été construit dans une partie de l'ancienne mission, sur la rive de la rivière Santo Inâcio. Cela a modifié la culture matérielle précédente (Chmyz, 1990; Mota, 2010).

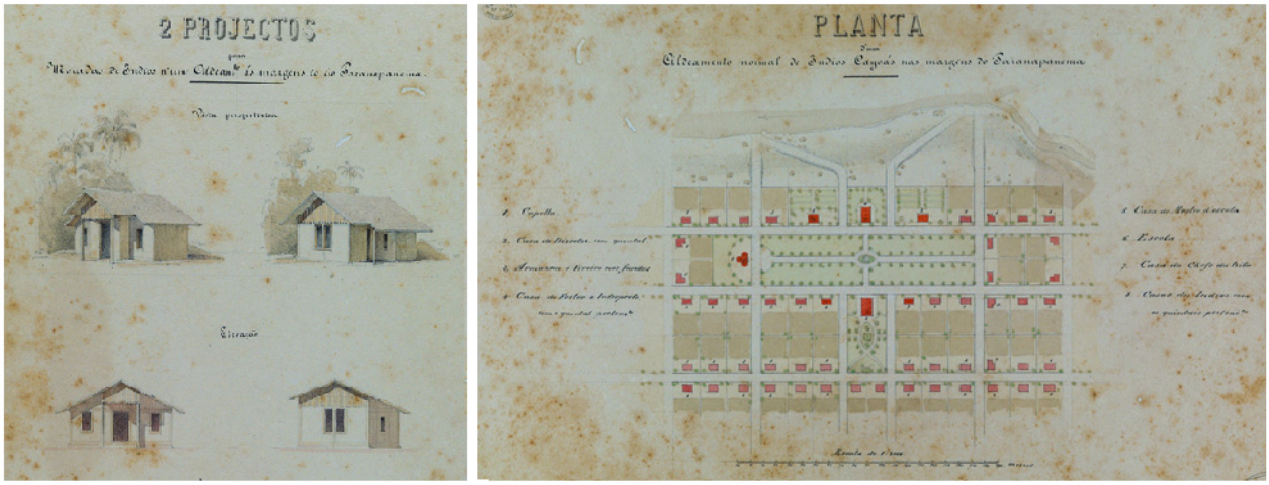


Figure 62. Projet de maisons et un village. Possiblement la colonie indigène de San Ignacio (Keller & Keller, 1933)

La perturbation la plus importante dans le site archéologique de San Ignacio Miní I se trouve dans l'église, parce que ce lieu a été réutilisé pour inhumer les indigènes décédés dans la colonie indigène au XIX^{e} siècle. Les corps se trouvent à une profondeur variant de 75 à 105 cm; on n'y trouve aucune orientation, ni aucune séparation par genres (figure 63). Des fouilles réalisés entre 1980 et 1990, ont permis de retirer sept corps d'adultes et d'enfants (Chmyz, 2001 et 2009).

Entre 1880 et 1920, malgré l'échec de l'implantation des colonies, les travailleurs agricoles viennent s'établir dans la région et fondent de nouveaux lieux et initient le développement de l'agriculture et de l'élevage. En 1924, l'ingénieur civil de Bahia, Manuel Firninio Almeida, a acquis la concession d'une parcelle de 50,000 hectares du Gouvernement du Paraná pour la création d'un village agricole, qu'il a nommé Colonia Zacaria de Gois, en hommage au premier Gouverneur de la province. Le déboisement a donné un territoire riche pour la culture des céréales et pour les plantations de café. En 1948, on a démembré la municipalité de Sertanópolis, de laquelle dépendait la colonie qui est devenue la ville de Santo Inâcio, en hommage à l'ancienne mission jésuite et cette ville appartenait à la nouvelle municipalité régionale de Jagupita. Finalement, en vertu de la loi N790 du Paraná datée du 14 décembre 1951, la ville de Santo Inâcio, le site archéologique et son district devinrent la municipalité de Santo Inâcio, un an plus tard.

Figure 63. Réutilisation de l'église comme le cimetière de la mission dans le XIXe siècle (Chmyz, 2009)

Dans le but de protéger le patrimoine historique et archéologique de l'État, tout spécialement les ruines des villes espagnoles et des missions jésuites, le Gouverneur Moyses Lupion, en 1948, a fait adopter la loi N33 qui protégeait une aire de 121 hectares environnant les

sites archéologiques (Chmyz, 1991). Malgré ces garanties légales, l'endroit a continué de se dégrader et après le déboisement, le sol a été utilisé pour la production agricole (figure 64).

Les premières recherches archéologiques dans la région ont été réalisées entre 1961 et 1963 (Blassi, 1966; Chmyz, 1990 et 2009; Parellada, 2009) ce qui a permis d'établir les limites géographiques du site archéologique de la mission et de récupérer un grand nombre d'objets. La deuxième période d'intervention s'est produite à partir de 1987, dans le contexte du Projet Archéologique Rosana-Taquaruçu. Ce projet a commencé en 1983 et il était destiné au prélèvement des objets dans les lieux archéologiques qui étaient en danger d'être inondés par la construction du barrage hydroélectrique d'Itaipu (1983).

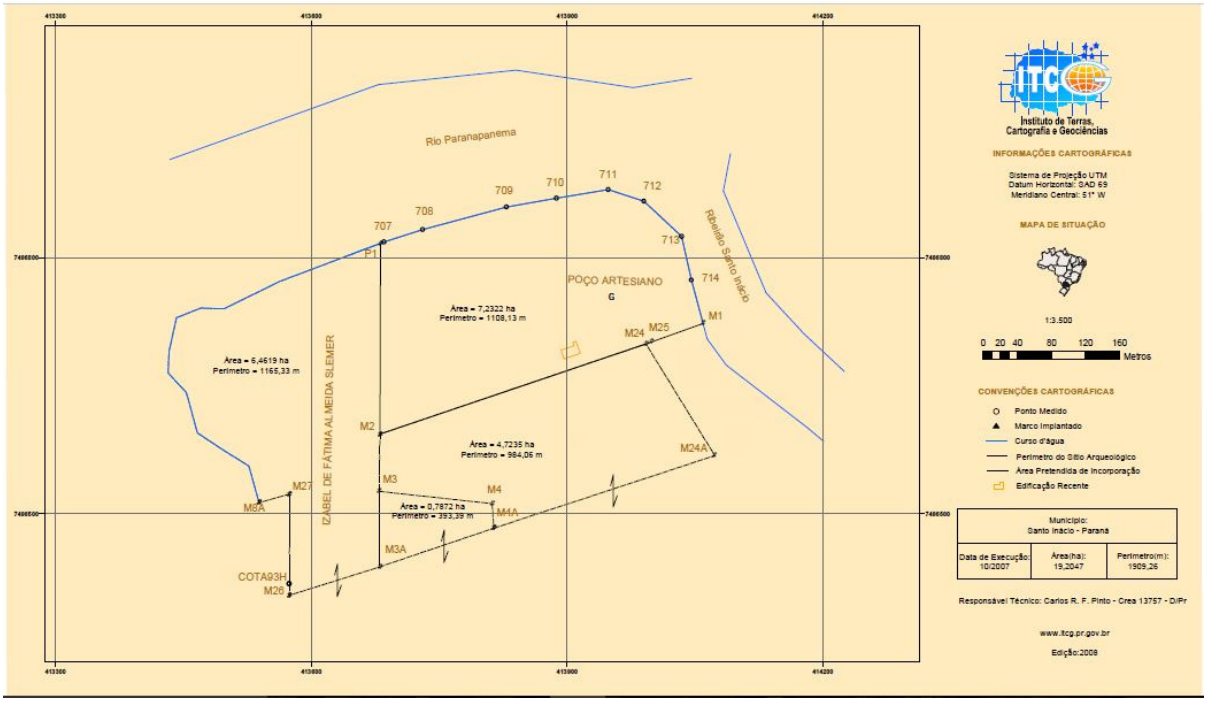


Figure 64. Superficie protege de la mission de San Ignacio I (Carte: Instituto de Terras, Cartografa et Geociencias, 2008).

Les recherches ont porté leur attention sur la récolte de matériel, dans des lieux préhistoriques et dans d'autres endroits indigènes marqués par l'influence jésuite proches de la côte du Paranapanema. Jusqu'à présent, on a identifié 15 sites d'occupation qui furent influencés par la réduction de San Ignacio Miní I, dans une aire maximale de 70 km², le long de

la rivière homonyme. La forte présence de céramique des missions et des objets d'usage quotidien ayant des influences stylistiques propres aux missions permet d'affirmer leur corrélation culturelle et temporelle (Chmyz, 1991). Les objets qui ont été extraits des différentes excavations ainsi que les cueillettes se trouvent principalement au *Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas* - CEPA de l'Université Fédérale du Paraná (Curitíba), et dans une moindre mesure, dans les dépôts du Musée Paranaense, ainsi qu'au musée d'Archéologie de la ville de Saint Inâcio. Le total des pièces extraites dépassent les 25,000 objets (Chmyz, 2014 *com. pers*.). La plupart d'entre elles se trouvent encore en processus d'analyse.

Dès 2005, l'Université Estadual de Maringà, en partenariat avec le Secrétariat de Culture de la municipalité de Santo Inâcio, a réalisé des recherches archéologiques sur le site de la mission et tous les artefacts ont été placés dans le Musée Archéologique Provincial de Santo Inâcio dans la ville homonyme, en 2009. Dans ce musée, il y a 1093 pièces préservées (895 céramiques et 198 lithiques) provenant de la mission et 15 artefacts qui proviennent de sites externes (Aparecida de Olivera, 2010).

6.6.1 L'archéologie du site San Ignacio Miní I

Les premières prospections et la description archéologique du site ont été réalisées par Frederick et Joseph Keller, en 1865. Ils ont établi les caractéristiques principales et ont réalisé un croquis (aujourd'hui égaré) de l'endroit et des Indiens de Santo Inâcio. La description détaillée qu'ils ont réalisée nous permet de comprendre la complexité urbaine :

> *«Nous avons réalisé un croquis des ruines, où elles sont bien-alignées et disposées dans un rectangle et un large carré avec l'église dont l'un des côtés est semblable à celui de la ville de la Villa Rica, avec pour seule différence qu'on y trouve les traces d'un collège, ce qu'il n'y avait pas à Villa Rica. L'église, qui devait avoir 20 m de longueur et 14 m de largeur, était placée de manière contiguë au collège, avec l'entrée principale donnant sur la place et elle avait une chapelle face à la rivière.*
> *Dans la cour du collège, du côté de la place, existent les traces d'un ancien clocher. Sans doute, il invitait les autochtones à la prière et au travail. Aujourd'hui, les vestiges des monticules sont moins détruits qu'à Villa Rica avec des ruines des petites chambres bien alignées sur les deux côtés des rues de 45 palmos (environ 9 mètres) et on peut observer des divisions internes telles que des chambres.*

Comme à la villa Rica, nous n'avons pas trouvé de bâtiments de pierre de qualité, mais également, le sol était couvert de morceaux de tuiles, le village moderne utilise encore le four où elles ont été cuites. Du côté terrestre, sur les trois côtés qui ferment la réduction, il y a une fortification ayant une profonde fosse qui enferme les murs de boue avec différents angles et portes.
On a cru que ces œuvres ont principalement été construites pour la défense contre les attaques des Coroados ennemis des Guaranis et des Cayoàs qui conservent encore la férocité et l'esprit guerrier qui les distinguent. Au sud des ruines de Santo Ignacio, nous avons observé la présence d'un ancien chemin dans la forêt orienté vers Ivathy» (Keller et Keller, 1933: 61-62)[141]

Les travaux archéologiques réalisés dès 1960 ont commencé à éclairer la nature de l'endroit. La mission occupait une surface de 20 hectares et était organisé à partir d'une place rectangulaire centrale. La réduction a été dessinée sur le modèle de la réduction du Cercado à Lima et des villes espagnoles du XVI^{e} siècle à partir d'un système de pâtés de maisons séparées par des rues ou «damier espagnol» avec de petites différences urbaines. Au nord de la mission, se trouvait l'église qui possède une superficie de 42,5 m pour 22,5 de la largeur. On y accédait par deux portes latérales et une frontale. À la gauche de l'église, on trouve cinq constructions adossées, possiblement utilisées par les Jésuites comme demeure, administration et école. Dans cet espace, il semble qu'un clocher a été construit.

L'église se trouvait sur une rue couverte d'un possible pavé de pierres de l'autre côté de laquelle se trouvait un pâté de maisons. À l'intérieur de l'église, les archéologues ont récupéré

[141] «*Levantamos a planta das ruinas da antigua reducção, cujas bem alinhadas e dispostas en rectángulo, e vasta praça com igreja em un dos lados são em tudo semelhante às da povoação de Villa Rica, apresentando por única differença os vestigios de um colegio, que nesta não encontraramos. A igreja, que deverà ter tido de 20 m. de comprimento e 14m. de largura, estaba junto au collegio, com entrada principal sobre a praça e a capella-mòr en frente au rio. No pequeno pateo do collegio, tambem do lado da praça ainda se ditinguem os rastros de um campanario, cujas sinos eran sem duvida os que convidavam os indígenas à oração e ao trabalho. Nos vestigios reduzidos hoje a monticulos de terra, en gral mais elevados e menos destruidos do que os de Villa Rica, deparam-se ruinas de pequenas habitações; bem alinhadas, formando os lados de ruas de 45 palmos de largo; nos quaes ainda se percebem claramente divições internas, como quartos e outros compartimentos. Como nos de Villa Rica, não se encontram nos edificios obras de pedra de qualidade alguna, mais tambem o solo acha-se coberto de pedaços de telhas, servindo ainda hojea o aldeamento o forno em que foram cozidas. Do lado de terra, nas tres faces que fecham o oblongo da povação, avistam-se indicios de una fortificação, cujo foso profundo circunvalla paredes de taipa, com differentes angulos salientes e portas flanqeadas de muros. E' de crer que estas obras fossem constuidas principalmente para defensa contra asaltos dos indios Coroados, inimigos figedaes des Guaranys e dos Cayoàs, que até ha poucos annos conseravam ainda a ferocidade e o espirito guerreiro, que os distingue. Ao sul das ruinas de Santo Ignacio Menor, divisamos por entre a mata traços distinctos de um antigo camino, com direção Ivathy*» [traduction de l'auteur]

peu d'évidences matérielles. Parmi celles-ci, une sandale et des restes d'une amphore, possiblement de fabrication espagnole (Chmyz, 2009). Dans le pâté de maisons se trouvait une chapelle et d'autres constructions, sans que l'on puisse identifier leurs fonctions puisqu'elles n'ont pas été fouillées. L'église est entourée par de la pierre et Chmyz (2009) en fait une rue pavée de pierres de dimension variable allant de 60 cm à 120 cm de largeur. Le pavé a été réalisé avec des roches irrégulières lesquelles ont été placées avec ses faces plates vers la surface. Sur ce pavé, ont été trouvés des fragments de tuiles et c'est pourquoi on suppose qu'il s'agit d'un trottoir couvert qui permettait d'éviter que la pluie abîme les murs de boue battue de l'église. Les tuiles ont été trouvées à une distance maximale de 6 m de l'église. Entre la chaussée et les fragments de tuiles qui se trouvaient dessus, des restes de fourneaux furent exhumés, ce qui indique un moment d'occupation immédiatement après son abandon, possiblement par un groupe indigène qui a utilisé l'endroit durant une brève période. Cette réutilisation est attestée par des fragments de *céramique neobrasilera*, une synthèse technologique et culturelle de la céramique indigène, espagnole et noire, qui ont été extraits dans quelques ensembles habités de la réduction.

Les murs de la mission et le mur défensif ou le mur d'enceinte de la mission ont été réalisés avec de la terre battue, matériau de construction répandu dans les villes espagnoles du XVI^{e} siècle. Jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, tel qu'on peut le constater dans la description réalisée par les Keller, les murs dépassaient les 2 m de hauteur. Un autre type d'ouvrage d'ingénierie fut le puit de 2 m qui entourait la mission par sa défense. Actuellement, cette puit défensif n'est plus visible en raison de son remplissage par des sédiments et dépositions anthropiques et naturelles.

Les pâtés de maisons étaient alignés d'une manière géométrique. La plupart de ces pâtés avait des maisons sur ses quatre côtés et une cour intérieure pour la culture d'un potager à chacune des maisons. Les demeures présentent une dénivellation de 20 cm à 25 cm au centre. Cet enfoncement de forme elliptique avait une dimension de 5 m sur 3 m. Cela a été interprété comme la présence de maisons semi-souterraines, avec des puits ayant des poteaux au centre. L'information récoltée suggère que les toits des demeures étaient faits de paille avec un support au centre et que ses murs étaient en boue battue. Dans les maisons, les fouilles ont exhumé des

milliers d'objets, en majorité en céramique indigène, des restes peu abondants de faïence, des objets en fer et des ornements réalisés à partir de différents matériaux comme la céramique, des os et de la pierre.

Proche du ravin de la rivière Paranapanema et à 50 m à l'ouest de l'église, il y avait une structure identifiée comme un four (Blassi, 1966), lequel contenait des restes de scorie de fonte en fer et des fragments de céramique. Cette structure est disparue en raison de l'érosion par la rivière et de l'inondation produite par la formation de la lagune du barrage Rosana-Tacuaruçu.

6.6.2 L'espace contemporain

La mission se trouve à 51^{0}84'01''S et 22^{0}63'37 ''O. Pour arriver au site archéologique, il faut se rendre par la route PR 340 en direction d'Itaguajé. À 5,3 km, on prend un chemin rural vers le nord et après 6 km, on arrive à des propriétés privées et des aires de culture. La réduction jésuite de San Ignacio Miní I se trouve sur la rive sud de la rivière Paranapanema, à l'embouchure de la rivière Santo Inâcio. Le site archéologique se trouve actuellement sous la juridiction de l'Université Estadual de Maringa et il est protégé par une grille et fermé au public. L'aire protégée correspond environ à 40 % de celle de l'ancienne réduction, en raison du fait que la partie à l'ouest de l'église appartient à des propriétaires privés et se trouve hors de l'aire de protection.

Par ailleurs, la construction du barrage hydroélectrique Tacuaruçu a créé un lac artificiel qui a inondé le ravin et l'aire nord de la mission, ce qui a réduit sa dimension. La partie postérieure de l'église qui se trouvait au nord de la réduction était possiblement occupée par un cimetière, le port, des magasins et un four pour cuire la céramique et les tuiles. Par ailleurs, l'érosion produite par la rivière met au jour des milliers de fragments de tuiles et du matériel en céramique qui forment une plage avec les cailloux naturels. Cette plage artificielle a une dénivellation de 20 cm et il s'y produit une érosion lors des périodes de crues, permettant ainsi de retirer un matériel anthropique et naturel.

Cette augmentation du bassin de la rivière a aussi inondé les trois îles qui se trouvaient en face de la mission, et qui, selon le père Montoya, ont été exploitées par les habitants de cette réduction. Cela a entraîné la perte d'information précieuse au sujet des stratégies économiques lors des premiers moments des réductions. Il est également impossible de comprendre la vraie perception du paysage historique (figure 65).

Même si le niveau de la rivière est supérieur à celui de 1610, on peut observer des éléments organisationnels et spatiaux particuliers. La réduction a été construite dans une plaine et elle se termine presque abruptement au bord de la rivière Paranapanema. Actuellement, la rivière Santo Inâcio a un ample estuaire de 20 mètres à l'embouchure de la rivière Paranapanema. Dans le passé son étendue, avant la construction du barrage, ne dépassait pas les 2 m. de largeur et dans les périodes de crues, elle ne débordait pas de son lit, parce qu'elle se trouvait entre deux collines prononcées. Cet avantage a été pris en compte au moment où la colonie indigène du XIX^{e} siècle fut bâtie sur la rive de la rivière Santo Inâcio. Actuellement, l'endroit où la colonie a été bâtie présente un petit boisé.

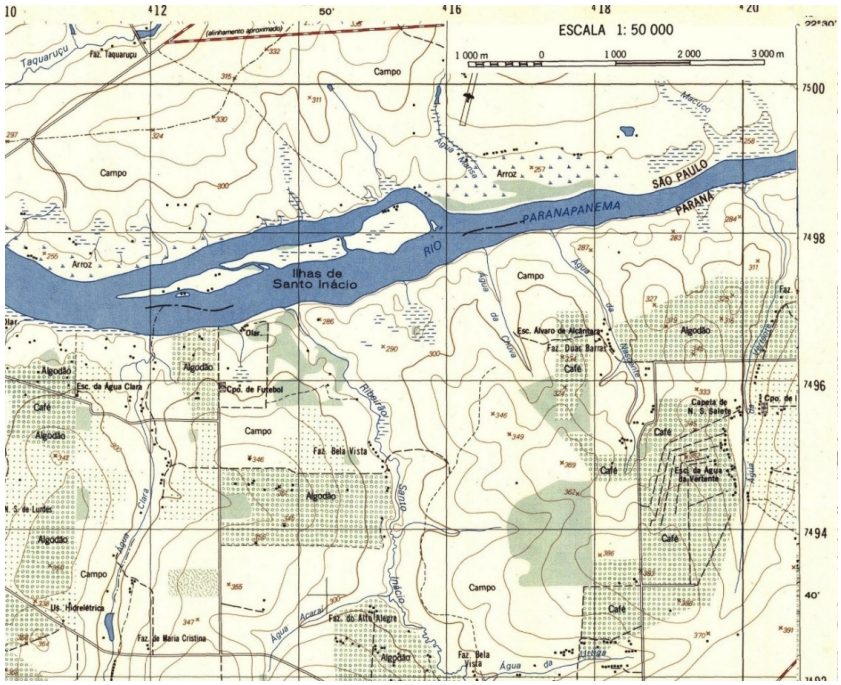


Figure 65. Le fleuve Paranapanema avant la construction du barrage. En face à la réduction se trouvaient trois iles utilisées par les guaranis de la réduction (Instituto de Terras Cartografia et Geociencias, 2008)

Le site présente deux petites aires boisées : la première se trouve entre la rivière Paranapanema et l'église (51^{0}84'01''S et 22^{0}63'39''O), alors que l'autre se trouve à l'est, dans la confluence de la rivière Paranapanema et de la rivière Santo Inâcio (51^{0}83'73'' S et 22^{0}63'37''O). Ce site présent seulement une construction moderne réalisée par l'IPHAN, et cette construction est destinée à la recherche archéologique[142]**.** La place est couverte de gazon comme un parc. De cette place, on peut voir les collines qui bordent la rivière. Cette place étant surélevée, cela offre un avantage pour contrôler visuellement la région (figure 66). Cette caractéristique a été aussi remarquée par les Keller, puisqu'ils soulignent que « l'on peut voir *du côté de S. Paulo plusieurs montagnes éloignées*» (Keller et Keller; *ob cit*: 62)[143].

La partie sud du site présente un léger dénivellement qui rejoint une autre colline qui a possiblement été exploitée pour l'agriculture, comme aujourd'hui. La déforestation aurait permis une meilleure vision et le contrôle du paysage. La préoccupation pour la sécurité des habitants de la mission est observée au moyen de la construction d'un mur défensif qui a été réalisé en boue battue ainsi qu'une fosse défensive.

Figure 66. Site actuelle de la reduction de San Ignacio I (photos: Marcelo Acosta)

[142] En 2009 le IPHAN, Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional a construit un bâtiment à l'intérieur du site pour les chercheurs qui y réalisent des fouilles.
[143] «*domina do lado de S.Paulo algunas montanhas à grande distancia*» [traduction de 'auteur]

Comme nous pouvons l'observer, l'importance qu'acquiert la réduction de San Ignacio Miní I relève de sa position stratégique à l'égard du paysage environnant. La situation spatiale joue un double rôle. D'abord partant du noyau urbain, on peut observer et contrôler le territoire qui entoure la réduction (figure 67). Dans l'autre sens, ce territoire étant observé et surveillé, les occupants doivent regarder le centre de la réduction. C'est ainsi que le centre consolide sa domination sur le territoire. La mission constitue ainsi un lieu où s'exerce un contrôle matériel et symbolique des populations. Cela prend forme dans le regard qui épouse le territoire environnant, tandis que tous les regards se tournent vers le centre (Acosta, 2010).

Pour comprendre quelles ont été les stratégies matérielles utilisées pour exercer ce contrôle, nous devons analyser comment les domaines public et privé à l'intérieur de la réduction ont été définis. Pour cela, nous allons employer le plan original réalisé par Chmyz, (2009), qui s'est inspiré du plan de Blassi (1966), puisqu'il est le plus actuel jusqu'à ce jour et présente des corrections à partir de l'emploi de nouvelles techniques (des capteurs) qui n'étaient pas été utilisés durant les années 60.

Pour cela, nous analyserons l'endroit de la réduction à deux niveaux. Le premier concerne l'espace religieux, c'est-à-dire l'église et les habitations des Jésuites; le deuxième concerne l'espace intégrale de la mission. Cet espace comprend les pâtés de maisons et les cours intérieures. Tout ce complexe archéologique se situe à l'intérieur de la muraille qui entourait le site.

Dans les deux cas, nous analyserons les constructions, même si nous ne disposons pas d'évidences matérielles de l'endroit où se trouvaient des ouvertures.

Figure 67. Localisation du site San Ignacio I; échelle à 100 m et 2 km (Esri)

6.6.3 L'organisation de l'espace de la mission de San Ignacio Miní I

En 1609, les instructions du père provincial Diego de Torres Bollo concernant la fondation des réductions des Guaranis, visaient à enraciner les villages indigènes dans un seul espace et à affirmer le contrôle dans un territoire frontalier. Les peuples indigènes devaient copier le modèle imposé par le vice-roi Toledo, semblable à celui de villes espagnoles bâties au XVI^{e} siècle. En ces lieux, s'est développée la sociabilité américaine, spécialement l'acculturation des indigènes. On peut établir ceci à partir de dispositions pour la construction des réductions

puisque «*la réduction est construite comme les réductions du Pérou, ou comme ces des autochtones et si le licenciado Melgralejo est d'accord, avec ses rues et ses pâtés de maisons identiques et un pâté de maisons qui donne à quatre autochtones un terrain et un potager*» (Hernández, 1913: 582)[144].

Pour éviter que les Jésuites du Guairá ne réalisent des missions volantes et évangélisent des villages sans les réunir, le provincial Diego Torres Bollo envoya une directive qui interdisait la réalisation de plusieurs réductions au même moment afin d'éviter un éparpillement qui conduirait à négliger la réduction initiale (Hernández, 1913)

Conformément aux travaux réalisés par l'archéologue Oldemar Blasi, entre 1961 et 1964, nous pouvons observer que dans cette période, avant la construction du barrage hydroélectrique, la Plaza de Armas mission se trouve 80 mètres au sud de la rivière Paranapanema dans la confluence de la rivière Santo Inâcio, dans un ravin naturel qui possède une élévation maximale de 25 m au-dessus du niveau de la rivière (Chmyz, 2009; Mota, 2010).

Dans la prospection visuelle de l'endroit réalisée en octobre 2014 avec la Dra Aparecida d'Olivera, nous avons observé que la partie nord de l'église, où le four a été identifié, est inondée et aujourd'hui se trouve sous le niveau de la rivière, dans l'aire non protégée de la réduction. Dans cette aire, il y a des milliers de fragments de tuiles et de céramique, produits de l'érosion.

Le choix du terrain pour bâtir la mission s'est fait en raison de la présence d'une pente naturelle vers les deux rivières, ce qui évite les inondations. Par ailleurs, ce choix est aussi symbolique, puisque le plateau est surélevé et offre une ample visibilité.

L'organisation urbaine a été régie dès le début et les Jésuites s'attendaient à ce que l'aire religieuse joue un rôle central. Le Provincial Diego Torres Bollo a prescrit qu'ils:

> «*réalisent la réduction avec des rues ordonnées, avec un espace pour qu'ils puissent avoir un potager. Qu'ils placent notre maison et l'église au milieu, et la maison des chefs proches. L'église solide, collée à notre maison, doit être clôturée* » (Hernández,

[144] «*el pueblo se trace al modo de los de Perú, o como mas gustaren los indios y pareciere al licenciado Melgarejo, con sus calles y cuadras, dando una cuadra a cada cuatro indios un solar a cada uno y que cada casa tenga su hortezuela*» [traduction de l'auteur]

1913 : 586)[145].

En ce sens, il souhaitait une nouvelle organisation urbaine où se réuniraient plusieurs villages. C'est pourquoi la place se trouve à peu près au centre de la mission, alors que les demeures sont construites en pâtés de maisons ou en *damier espagnol* sur les deux côtés, soit à l'est et à l'ouest de cet espace. La mission de forme rectangulaire s'étend sur 500 m du côté est-ouest, alors que les côtés nord-sud (en face de la rivière Paranapanema) fait moins de 300 m.

L'église, centre organisationnel des missions, se trouve au nord de la place, unie à l'ouest possiblement au Collège. Ces bâtiments ont été construits un peu en retrait, à près de 5 m de la ligne de la rue. À l'est de l'église et au nord de la rue, il y a une série de constructions disposées en pâtés de maisons, aussi retirés de la rue. Les rues qui longent la place des côtés est et ouest ne sont pas homogènes, puisqu'une série d'enceintes se trouvent retirées de la rue. Dans d'autres cas, comme la rue qui se trouve à l'extrême ouest de la mission, il n'y a pas de sortie vers l'extérieur. Les limites est, sud et ouest sont délimitées par des constructions défensives, ce qui permet un accès restreint à la mission (l'un à l'est et l'autre au sud), Ainsi que l'a noté Blassi (1966: 477) «*la réduction est une fortification avec 900 mètres d'extension interrompue en plusieurs points par de petites vigies ou fenêtres*»[146].

La mission présente seulement deux entrées possibles par ses limites est-sud-ouest, tandis que la rivière ne présente pas de mur défensif et avait possiblement un port. Les portes d'entrées ne se trouvaient pas alignées avec les rues d'accès.

Si nous observons le plan de la mission, nous pouvons souligner que la mission était constituée d'un système de pâtés de maisons irréguliers (4), ce qui donne une organisation urbaine asymétrique: les deux pâtés de maisons que se trouvent à l'est de la place sont plus grands que ceux du côté opposé, mais présentent une composition rectangulaire avec les côtés

[145] «*Funden el pueblo con trazada orden de calles, y dejando á cada indio el sitio bastante para su huertezuela. Poniendo nuestra casa y la iglesia en medio, y las de los caciques cerca: la iglesia capaz con buenos fundamentos y cimientos: y pegada con nuestra casa: la cual se ha de cercar cuanto más presto fuere posible*» [traduction de l'auteur]

[146] «*le aldeaimento uma fortificação com 900 metros de extensão, interrompida en diversos pontos pour pequeñas vigias ou seteiras*»[traduction d el'auteur]

nord et sud plus longs que les côtes est et ouest. À l'intérieur de ces pâtés, des espaces communs furent établis, lesquels étaient exploités par les membres des mêmes pâtés et étaient destinés à la production agricole et à l'élevage d'animaux de consommation (Blassi, 1966). Il existe quelques bâtiments qui ont été disposés face aux pâtés de maisons, séparés par des rues, que nous pouvons désigner comme "un demi carré" (8). Cet ensemble d'enceintes se trouvent séparé par une rue, et située à l'est de l'église, dans cet espace, se trouvait une chapelle (Chmyz et al, 1990; Chmyz, 2001). Par ailleurs, il y a une succession d'habitations alignées (7), mais elles ne possèdent pas une organisation urbaine déterminée. Ces bâtiments se trouvent au nord et au sud de la mission et on ne connaît pas leur fonction.

En ce qui concerne ce premier moment d'occupation jésuite et à partir de l'analyse du plan de San Ignacio Miní I, nous pouvons souligner que l'organisation a priorisé l'ensemble religieux, composé par l'église, les chambres des pères et la chapelle, ainsi que la délimitation matérielle de la mission (figure 68). L'analyse de l'ensemble urbain indique que l'église ne se trouve pas au centre de la mission, tandis que la place publique rectangulaire et ses aires nord-sud sont plus petites que ses aires est-ouest. Le côté ouest de la place fait partie de l'axe central de la mission, tandis que la place centrale et l'espace religieux occupent la portion est de la réduction. En ce sens, la mission possède une urbanisation asymétrique.

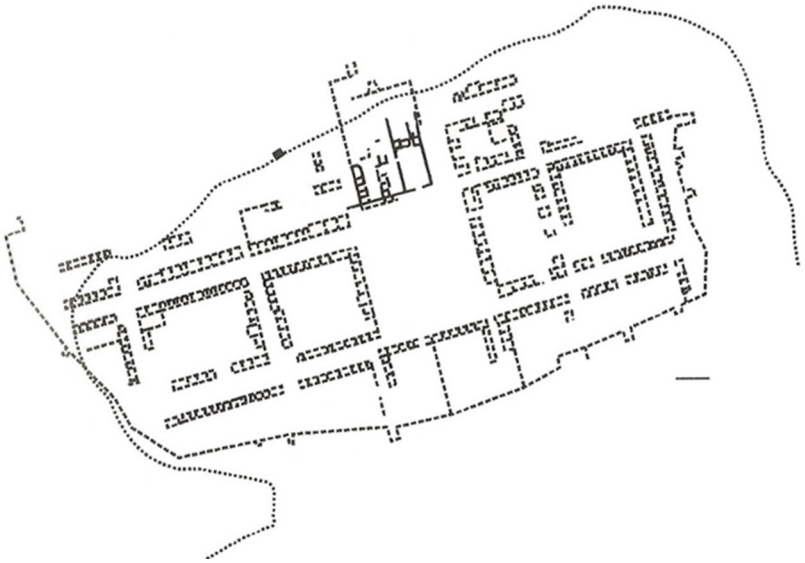


Figure 68. Site San Ignacio I (Chmyz, 2009)

Les maisons occupées par les indigènes sont construites en pâtés qui sont alignés parallèlement aux rues en suivant les directives du provincial. Contrairement à ce qu'affirment la plupart des chercheurs, il ne s'agit donc pas d'une transformation des *tekoas* ou des maisons plurifamiliales alignées parallèlement aux rues. De chaque côté des pâtés, un chef devait habiter avec son groupe; le terrain à l'intérieur des pâtés était partagé par tous ses habitants pour l'agriculture et l'élevage.

Les espaces communs internes des pâtés de maisons répondaient aux exigences organisationnelles des autorités espagnoles, mais ils empêchaient l'intégration des Guaranis dans les nouvelles structures sociales imposées qui assuraient le contrôle total à l'intérieur de la mission. En fait, la présence des potagers et les rues asymétriques ne permettent pas l'observation intégrale de la mission à partir de l'église. Concernant cette période qui va de 1610 à 1631, nous pouvons donc faire ressortir que de nouvelles formes d'intégration ont été mises en place en abandonnant l'organisation urbaine guaraní fondée sur des maisons communales pour l'implantation de pâtés de maisons et d'espaces avec des accès réduits. Cependant, cette nouvelle forme d'organisation ne permettait pas le contrôle total de la mission.

6.7 La culture matérielle présente dans la mission de San Ignacio Miní I

Pour classifier la culture matérielle de la mission de San Ignacio Miní I, nous prendrons le même système de classification que celui employé pour la mission de Nuestra Señora de Loreto I. Cela découle du fait qu'elles se sont trouvées à l'intérieur du même espace géographique pendant la même période historique. L'analyse synchronique des deux espaces permet d'établir une meilleure interprétation des données archéologiques. Par ailleurs, nous analyserons les artefacts, ainsi que les objets singuliers pour établir les particularités qui ont existé dans chacun des centres urbains.

6.7.1 Objets d'usage quotidien

a) Céramique

La céramique trouvée dans l'endroit est diversifiée. Bien que les formes prédominantes continuent d'être les casseroles, les marmites, les terrines et les verres, il y a aussi d'abondants fragments d'urnes (yapepó). Cette diversité a mené à la création de sous-typologies techniques (Chmyz, 2014 *com. pers*.) pour établir 33 formes de céramique. Jusqu'à maintenant, une classification exhaustive n'a pas été réalisée, parce qu'elle se trouve dans trois collections différentes, avec plus de 15000 pièces et fragments archéologiques.

La plupart des pièces cataloguées appartiennent à la Phase Loreto *Sub-tradition escobado*; cette production commence avec l'arrivée des Jésuites dans la région. La céramique de couleur rouge prédomine, spécialement dans des terrines et des marmites qui ne vont pas sur le feu (Rahmeier, 2002). Il y a aussi une proportion importante de céramique vitrifiée. Comme dans le cas de Loreto I, les productions céramiques se répètent :

- Les bases plates se développent, tandis que les bases arrondies ou globulaires sont abandonnées ;
- un nombre important de fragments d'anses et de formes réalisées en céramique, comme des becs et des formes zoomorphes ont été récupérés;

- il y a une plus grande uniformité de dessins. Pour la céramique, prédominent les dessins de couleur rouge, l'engobe (figure 69) et le rouge sur fond blanc (figure 70). En ce qui concerne les techniques décoratives, prédominent l'escobado simple (figure 71), l'escobado complexe et dans une moindre mesure l'ungulado. Dans très peu de cas, nous trouvons des formes décoratives qui imitent des fruits, des spirales, etc. ;

- il y a davantage de formes moyennes et petites, et de nombreux fragments qui indiquent

la fabrication d'yapepó;

- quelques pièces présentent une finition complexe, car plusieurs dessins ont été réalisés dans la même pièce comme les bords escobado et la céramique rouge, l'ungulado et l'incise, l'imprimé et l'engobe, etc.

Figure 69. Céramique avec engobe rouge, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)

Figure 70. Céramique polychrome; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta)

Figure 71. Céramique avec motifs escobado, Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)

Un fragment qui se trouve dans le Musée Saint Inâcio (N⁰ de registre 286) est la base d'une céramique dont on ignore le diamètre et il présente un dessin sur chacun de ses faces. La face externe présente un imprimé central d'une croix, les lettres JS de chaque côté et d'autres dessins ; alors que la face interne présente deux ovales croisés et au centre, un cercle. Sur les quatre parties entourant les ovales croisés, il y a des dessins qui pourraient être interprétés comme JC, séparés par un symbole qu'on n'arrive pas à identifier (figure 72).

Dans la prospection visuelle et la reconnaissance du site archéologique réalisées en octobre 2014 avec l'archéologue Aparecida d'Olivera, nous avons trouvé un fragment de céramique guaraní avec une base plate et des empreintes sur son bord inférieur. Il s'agit d'un fragment d'un verre ou d'une terrine; c'est une base abimée par une érosion hydrique sur tous ses bords, mais nous ne pouvons pas établir sa dimension originale[147].

[147] Il est maintenant exposé au Musée de Santo Inâcio.

Figure 72. Céramique avec dessins religieux (de Olivera, 2010)

Les objets de céramique qui ont été exhumés à San Ignacio I permettent d'établir la variabilité de la culture matérielle qui a été employée durant les 20 années de la durée des réductions. Les artefacts céramiques peuvent être classés conformément à leur fonctionnalité primaire :

Travail : il existe de nombreuses pièces de céramique circulaire avec des terminaisons plus fines et une perforation centrale (figure 73). Leurs dimensions varient de 5 cm à 7 cm. Cette pièce fut employée pour filer le coton produit dans la mission. La forme et la dimension sont similaires, car elles ont été fabriquées à partir du même moule et du même tour (Chmyz, 2014 *com. pers*). Quelques fragments de céramique ont été abimés et perforés; on en déduit qu'ils ont été délibérément transformés après leur usage primaire (un pot) pour les utiliser pour filer le coton.

Figure 73. Céramique arrondi (de Olivera, 2010)

Domestique: on a trouvé des fragments de bras de chandeliers qui servaient d'appui aux bougies; ces fragments n'ont pas de décorations. Jusqu'à présent, les bases des artefacts n'ont pas été trouvées; on en déduit ainsi qu'ils ont pu avoir été réalisés en bois. La partie en contact avec la bougie a été faite en céramique pour éviter les incendies.

Chasse: la présence de sphères de céramique de 12 cm à 15 cm a été interprétée comme des boules pour la fabrication de *boleadoras*[148]. Celle-ci a été une arme de jet qui réunissait plusieurs boules et elle était destinée à capturer les animaux en entravant leurs pattes ou encore elle était utilisée comme arme défensive.

Artistique: il s'agit de pièces de terre cuite qui présentent des formes humaines masculines et zoomorphes (différents types d'oiseaux et de tortues). On n'a pas pu établir leur fonction (figure 74). On peut penser qu'il s'agit de figures liées à des cultes anciens, mais on ne peut écarter qu'elles pourraient avoir une fonction décorative. De leur côté, les figures humaines masculines peuvent être associées au culte catholique, mais on ne peut également écarter l'hypothèse de figures liées à d'anciens cultes.

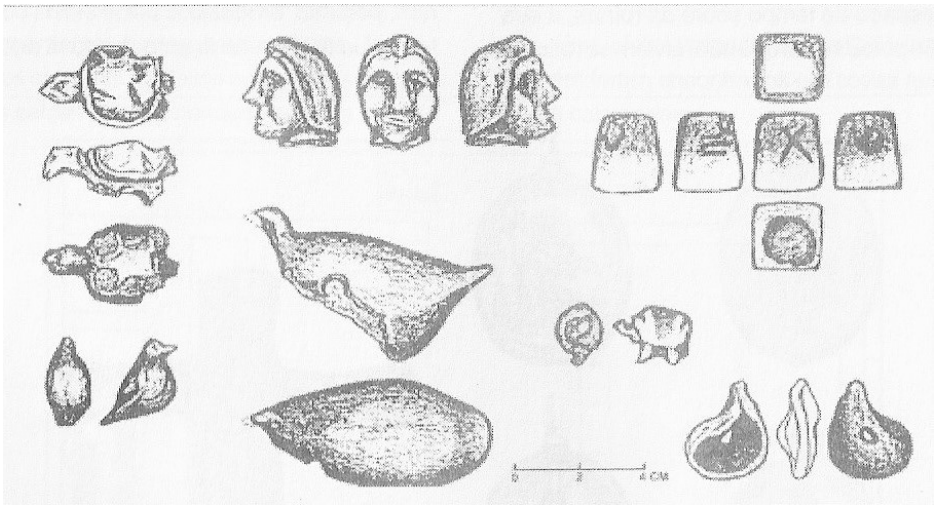


Figure 74. Céramique zoomorphes et pour amusement (Chmyz, 2001)

[148] Boleadora est une arme de jet ou un outil pour la chasse comprenant plusieurs masses sphériques en pierre reliées par une corde de cuir. Ces outils ont été utilisés par capturer des animaux en train de courir. Le chasseur donne de l'élan aux boules en les faisant tournoyer avant de les libérer; cette arme était habituellement utilisée pour entraver les membres inférieurs des animaux, mais si elle est jetée avec suffisamment de force, elle peut même briser les os. Elle a aussi été utilisée comme arme peut tuer une personne. La boleadora a été utilisée par plusieurs groupes autochtones jusqu'en Patagonie.

Amusement: Même si la littérature spécialisée met seulement en lumière le contrôle religieux de toutes les activités sociales dans la religion, il existe différentes pièces qui montrent que les Guaranis échappaient à ce contrôle en s'adonnant au divertissement. Parmi les pièces cuites employées pour le jeu, nous pouvons mentionner :

1) Un dé: la pièce cuite a une dimension d'environ 4 cm pour 4 cm. Il présente un nombre de lignes différent sur chacune de ses faces (figure 74 à droite, en haut). Elles ont été réalisées avant la cuisson finale au moyen de la technique de *sgraffie* (grattage).
2) Des palets : il s'agit de pièces circulaires de céramique avec une surface de 4 cm pour 4.5 cm. L'une d'elles possède trois points perforés sur l'une de ses faces (figure 75).
3) Des sphères: on a retrouvé un grand nombre de sphères de céramique bien lissées et ayant un diamètre de 1cm à 1.5 cm. Ces objets étaient possiblement employés comme billes (figure 75).

Figure 75. Céramique réalisée pour divers jeux; Musée Paranaense (photos: Marcelo Acosta)

b) Céramique européenne

On retrouve un certain nombre de céramiques européennes spécialement espagnole dans des sites archéologiques dès le XVI^{e} siècle. La fondation de nouvelles villes américaines établit de nouveaux systèmes sociaux et symboliques de légitimation et la céramique constitue l'un des marqueurs qui manifeste la position sociale des individus. Ces objets expriment et

symbolisent le pouvoir des nouvelles élites. La céramique européenne provient du commerce avec l'Espagne et nous trouvons des objets tant utilitaires que prestigieux, dans des villes côtières telles que Buenos Aires ou éloignées des centres de l'échange, comme 'Asunción ou Villarrica dans le Guairá.

La céramique européenne est arrivée dans les missions par différentes routes, par échange entre personnes, par donation ou par achat et spécialement par l'intermédiaire des Jésuites qui ont apporté ces objets des villes comme Lima, Asunción et Buenos Aires. L'acquisition de la céramique a été indispensable pour la réalisation et la matérialisation symbolique du culte religieux. La présence d'objets de grande valeur matérielle et symbolique a renforcé le caractère solennel du rite. Ceci ressort des 67 pièces de faïence ou maïolique qui ont été récupérées de San Ignacio Miní I (Chmyz, 2014 *comm. pers*). Il s'agit en majorité de pièces d'origine espagnole, avec un diamètre qui varie de 2cm à 7 cm. Les couleurs prédominantes de ces fragments sont le bleu et le blanc, bleu sur *céleste* (bleu pâle) et vert foncée sur vert. Il y a des fragments de couleur blanche, mais ils ont perdu leur émail, ce qui rend impossible l'identification de leur couleur originelle.

La faïence européenne que nous avons analisé provenant de ce site archéologique (figure 76) peut être cataloguée [149] comme :

1) Séville bleue sur blanc: Selon Deagan (1987), la production de ce type de céramique va de 1530 à 1650 et on retrouve surtout des bols et des assiettes creuses. Cette céramique est reconnue pour être une pâte crémeuse avec un gros émail vitré de couleur blanche et brillante, présentant en général de fines fissures. Les dessins ont été réalisés en cobalt, ce qui leur donne une couleur bleutée forte au centre et plus ténue sur les bords, ayant parfois un aspect moussant. Entre les ornements se détachent des éléments floraux, des points, des lignes courtes et grosses qui furent réalisés en copiant des pièces italiennes.

2) Séville bleue sur bleu: Selon la chronologie établie par Deagan (2002), la production de

[149] Ressource consultée: Collection de typologie céramique on-line. Musée d'Histoire Naturelle de l'Université de la Floride: http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/Spanish/. Consulté le 28-09-2014.

cette faïence s'étend de 1550 à 1630 et prédomine dans la production de pièces de bols et de tasses. La pâte est de couleur jaune ou crème. L'émail est bleu et s'étend sur une gamme qui va jusqu'au bleu verdâtre. La finition est d'une couleur mate, sans éclat et les dessins ont une couleur bleu foncée et en général, cette peinture a un air moussant. Les dessins prédominants sont des dessins floraux avec des ornements de feuilles, d'oiseaux, d'animaux, alors que dans une moindre mesure, on retrouve aussi des dessins linéaires. Cette céramique imite la céramique italienne bleue sur bleu de Ligurie qui se caractérise par une pâte blanche avec un émail mince au fond, avec de grosses lignes et une décoration simple. Le produit espagnol est apparu en Amérique en 1550 et sa diffusion s'effectue à partir de 1600, tandis que la disparition du produit s'amorce entre 1630 et 1640.

3) Non déterminée: des fragments de céramique présentent des tonalités de vert. La base est verte claire et présente des dessins dans deux tonalités de vert foncé. Ce type de céramique est moins représentatif et très fragmenté. On a récupéré de petites pièces de 1cm par 1,5 cm.

La pièce 2539 de la collection de l'Université du Paraná, est un fragment de 3 cm pour 4 cm de couleur bleue, avec une pâte verte claire et tous ses bords sont érodés, ce qui fait qu'on peut l'identifier comme étant un polissoir (Chmyz, 2014 *com. pers*). Bien que la pièce soit facile à transporter, cette érosion pourrait avoir été produite par une action naturelle, puisque la dureté de la céramique est moyenne. Cependant, On ne peut écarter que cet instrument ait été utilisé comme polissoir de céramique locale.

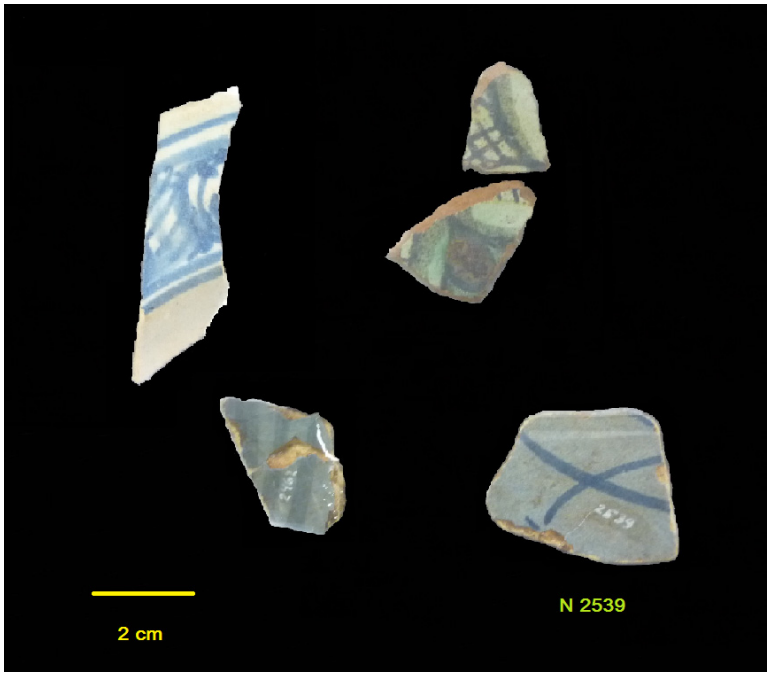


Figure 76. Céramique européenne (photo: Marcelo Acosta)

c) Pipes

Comme dans le cas de la réduction de Loreto I, plusieurs fragments de pipes ont été retrouvés. Les types prédominants présentent une chambre globulaire et une canule circulaire (figure 77). Nous avons observé un fragment de chambre globulaire avec une base plate et il ne possède pas de décorations; nous avons également observé deux fragments chambre de type quadrangulaire. L'un de ces fragments présente des décorations avec des lignes qui se croisent en formant des losanges.

Figure 77. Plusieurs types de pipes (d'Olivera, 2010)

6.7.2 Matériaux de construction

a) Tuiles

Les exemplaires récoltés sont en majorité des fragments qui varient entre 15 cm et 25 cm et les tuiles entières ne sont pas abondantes. Ceci est dû en partie au défrichage permanent par des machines agricoles et au pillage qu'a subi l'endroit de la part des voisins à la recherche de trésors. Les spécimens contiennent pour flucconer[150] plusieurs types de sable, mais le sable de gros diamètre (> 1.mm). Ils possèdent aussi des incrustations de quartz et encore moins de restes de céramique et d'argile à 2.0 mm.

Les tuiles ont été trouvées dans des espaces proches des murs de l'église. C'est pourquoi on suppose que l'espace religieux était l'unique espace à posséder ce type de couverture.

Les figures présentes sur les tuiles sont idéalisées et représentent un univers symbolique propre au contexte social. De la réduction de San Ignacio I furent conservés différents types stylistiques que nous classons de la même manière que les tuiles présentes dans Loreto I. Nous pouvons ainsi classer les dessins comme étant des dessins centraux ou inférieurs.

Les dessins centraux: les images ont été dessinées au centre de la pièce. L'objectif était stylistique et symbolique. Parmi celles-ci, nous pouvons classer les fragments selon différentes catégories :

Religieuse: Le fragment qui se trouve exposé au Musée Paranaense présente le dessin d'une croix à partir de laquelle sortent deux lignes de la partie inférieure des bras de la croix, ils représentent possiblement des rayons (figure 78). La croix est posée sur ce qui semble être une espèce de piédestal et elle se trouve dans la partie centrale de la tuile. Le dessin étant orienté de la partie la plus étroite vers la plus large, cela suppose qu'il a été réalisé pour être vu à l'envers.

[150] Les fluccons diminue la plasticité naturelle de l'argile, réduit la formation de crevasses dans le processus de séchage avant la cuisson et la diminution de la porosité. (Ryce, 1987)

Figure 78. Tuile avec motif religieux; Musée Paranaense (photo: Marcelo Acosta)

Abstraite : il existe trois fragments au Musée de Santo Inâcio (figue 79) qui présentent différents dessins sur leur face externe; l'un possède un dessin avec trois lignes semi-circulaires parallèles surélevées portant des empreintes de doigt. Ces lignes se joignent à la partie concave de trois autres lignes semi-circulaires. Le deuxième possède des dessins cannelés circulaires réalisés par l'intermédiaire d'une technique de *sgraffie* et le troisième fragment possède deux lignes droites qui coupent une ligne transversale, aussi réalisée avec des empreintes digitales, mais il est difficile d'établir quel était leur dessin original puisqu'il s'agit de fragments très réduits.

Figure 79. Céramiques avec dessins abstraits (d'Olivera, 2010)

Post-jésuite: Une tuile présente un cas particulier. Elle est actuellement exposée au Musée Paranaense. Elle possède une inscription qui occupe presque totalement l'objet. L'inscription d'une hauteur de 5 cm a été dessinée le long de la tuile. Elle dit: "*Paranapanema, Joselyn Borja 1862*". Cette tuile ferait en particulier référence à la commémoration de la fondation de la colonie indigène qui s'est établie à cet endroit (1862 - 1878), avec la mention de son directeur. Pour la réalisation de la tuile, on a réutilisé les techniques de cuisson employées par les Jésuites du XVII^{e} siècle.

Des dessins inférieurs: Dans la prospection visuelle réalisée dans le site de la mission en octobre 2014 avec l'archéologue Aparecida d'Olivera, on a observé 52 fragments de tuiles de différentes tailles qui se trouvent dispersées dans une superficie de 1 m sur 6 m sur la plage artificielle de la rivière Paranapanema (figure 80). Ces fragments se trouvent à une profondeur de 20-30 cm. Les dessins présentent deux ou trois stries réalisées avec les doigts dans la partie inférieure de la tuile. Les mêmes ont été réalisés avec les doigts.

Figure 80. Tuiles avec dessin inferieur; site San Ignacio I (photos: Marcelo Acosta)

La face externe de ces tuiles est lisse et présente une série de deux ou trois stries proches du bord longitudinal. Ce dessin n'a pas de fonction utilitaire, ce qui indique que c'est un élément décoratif possiblement associé au groupe qui l'a produit, comme symbole identitaire. Nous trouvons également ce type décoratif dans les tuiles de Villa Rica (1589-1632). L'archéologue Claudia Parellada affirme qu'il ne s'agit pas d'un type stylistique, mais qu'il s'agit possiblement de signes identitaires du groupe social qui les a réalisées (Chmyz, 2014 *com. pers*. et Parellada, 2014).

b) Carreaux

Leur dimension, se compare aux objets trouvés dans la réduction de Loreto I, ils mesurent 20 cm x 20 cm x 10 cm d'épaisseur et les couleurs claires prédominent en raison du type de cuisson utilisé, soit un oxydant à ciel ouvert. Il n'y a pas d'évidence de leur usage dans la plupart des sites archéologiques, car le plancher de l'église et des maisons était en terre battue (Chmyz, 2014 *comm. pers*.). Par conséquent, on pense qu'ils furent employés uniquement dans les chambres des pères.

c) Briques

Les fragments de briques ont une dimension de 15 cm sur 7 cm d'épaisseur, mais on ne peut pas en mesurer la dimension totale. Lors de la prospection visuelle réalisée en 2014, nous avons observé plusieurs fragments. Ceux-ci se trouvent dans la partie érodée par la rivière Paranapanema à une profondeur de 25 cm - 30 cm. Il faut mentionner que les fragments observés se trouvent dans l'aire proche de l'église et possiblement dans l'espace utilisé par les pères.

d) Des objets métalliques

De nombreux objets métalliques se trouvent à l'intérieur du site archéologique, puisqu'ils occupaient une fonction importante dans la vie quotidienne. Parmi les plus nombreux

objets récoltés, nous pouvons mentionner des têtes de haches, des faucilles, des éléments pointus servant à pénétrer et des machettes (Chmyz, 2009). Leur abondance indique qu'ils ont été employés pour la transformation du paysage, pour la déforestation et le travail agricole.

Comme objets relevant d'un usage quotidien, on peut noter la présence de plusieurs types de couteaux, de même que des objets tels que des aiguilles et des épingles. Dans les différentes fouilles ont aussi été extraits des hameçons et des outils pour la pêche.

On a trouvé d'autres objets métalliques comme des clous de différentes tailles et de différentes grosseurs dans quelques endroits du site archéologique. Par contre, on n'en a pas vraiment trouvé dans les constructions jésuites et l'on ne peut donc affirmer que les clous ont été déplacés par l'action naturelle, ou l'action humaine (altération post-dépositionelle culturelle), ou s'ils proviennent d'une action ultérieure (Chmyz, 2009).

Parmi les objets métalliques associés au culte, se trouvant également dans les espaces domestiques, nous avons des médailles religieuses et des crucifix. Les médailles sont en cuivre, bronze ou étain, mais jusqu'à maintenant, on n'a pas réalisé d'analyses métallurgiques (nous n'avons pas eu accès à ce type d'objets). Ces objets aient fréquent à la période des premiers contacts puisqu'ils étaient donnés comme cadeaux, tout comme c'était aussi le cas pour le fer. Ces dons avaient pour but de susciter l'amitié des chefs autochtones Guaranis et ainsi, créer des relations sociales et politiques, préalables à la conversion religieuse (figure 81).

Figure 81. Objets métalliques: de travail et religieux (Chmyz, 2009)

6.7.3 Artéfacts lithiques

La présence d'éléments en fer dans la mission n'a pas empêché l'utilisation d'outils et de techniques traditionnelles de la culture tupi-guarani. Les artefacts lithiques se trouvent aussi dans d'autres sites espagnols (Parellada, 2014). En ce qui concerne le cas de la mission de San Ignacio I, les objets lithiques sont exposés dans le Musée de la ville de Santo Inâcio et on peut les classer soit comme des objets formalisés ou non formalisés, selon l'état dans lequel ils sont (figure 82). La plupart des pièces sont des éclats de pierre et des objets retouchés (48 %). Ensuite, on retrouve plusieurs pierres à moudre (55), des grattoirs (21), des batteurs (18) et des bifaces (2). Il y a 27 pièces lithiques sans identification (d'Olivera, 2010).

Figure 82. Objets lytiques provenant de San Ignacio I (d'Olivera, 2010)

6.8 Le paysage social

La mission de San Ignacio I peut-être associée à différentes colonies établies par les Jésuites dans le but de réunir les villages proches de la mission, mais sur la rive opposée de la rivière Paranapanema et de consolider ainsi leur contrôle d'un espace déterminé. Comme

l'indique Montoya, les pères José Cataldino et Martín Urtazu avaient «à leur charge, *en plus de la réduction de San Ignacio, deux autres colonies, qu'ils visitent lorsqu'il est nécessaire*» (Ruíz de Montoya, 2010: 55)[151]. Parmi celles-ci, la plus importante en fonction du nombre d'habitants est l'endroit dénommé Araraá qui a été prospectée et étudiée en 1986 dans le cadre du projet archéologique Rosana – Taquaruçu (Chmyz, 1986 [rééd. 1988]). Ce village était sous le contrôle du cacique Araraà, ainsi que l'indique Ruíz de Montoya: «*proche de la réduction de San Ignacio, il y avait un autre village très grand, composée de personnes que nous avons réduites, son chef était dénommé Araraà*» (Ruíz de Montoya, 1636 [rééd.2010]: 60)[152]. Des récoltes superficielles ont été réalisées dans ce site, avant l'inondation produite par la rivière Paranapanema mais nous n'avons pu accéder aux informations sur la quantité d'objets exhumes au site.

Le deuxième endroit associé à la réduction de San Ignacio se nomme site Alvim[153] (Barroca Faccio, 1992 dans Chmyz 2009). L'endroit se trouve sur la rive de la rivière Rebojo et il a été prospecté en 1968 et 1983, dans le cadre du projet archéologique de la construction du barrage Rosana – Tacuaruçu (figure 83). Il se trouvait originellement sur une élévation (Morais, 1984). Ce site archéologique présente deux moments d'occupation, le premier lithique précéramique et l'autre, lithique-céramique, associé à la période jésuite. Au total nous avons 230 structures de combustion associées à la première phase d'occupation qui ont été exhumées, ce qui fait penser qu'il s'agissait d'un village guarani important. Les objets récupérés de la deuxième période d'occupation sont différents fragments de céramique (Chmyz, 1977). La plupart ont été associés à la sous tradition *Loreto coloré* et une moindre proportion à la sous tradition *Loreto escobado*. Parmi les artefacts exhumés, il y a aussi 199 fragments de tuiles, de verre et des objets lithiques.

151 «*demás del pueblo de San Ignacio, à su cargo (hay) otros dos como colonias, à que acudían cuando era necesario*» [traduction de l'auteur]

152 «*más delante de este pueblo de San Ignacio estaba otro bien grande, de gente que habíamos allí reducido; era cacique de él un muy buen indio llamado Araraà*» [traduction de l'Auteur]

153 Il se nomme Alvim, parce qu'il a été découvert en 1983 par M. Antônio Alvim quand il réalisait des travaux dans sa propriété, *Fazenda Rebojo*.

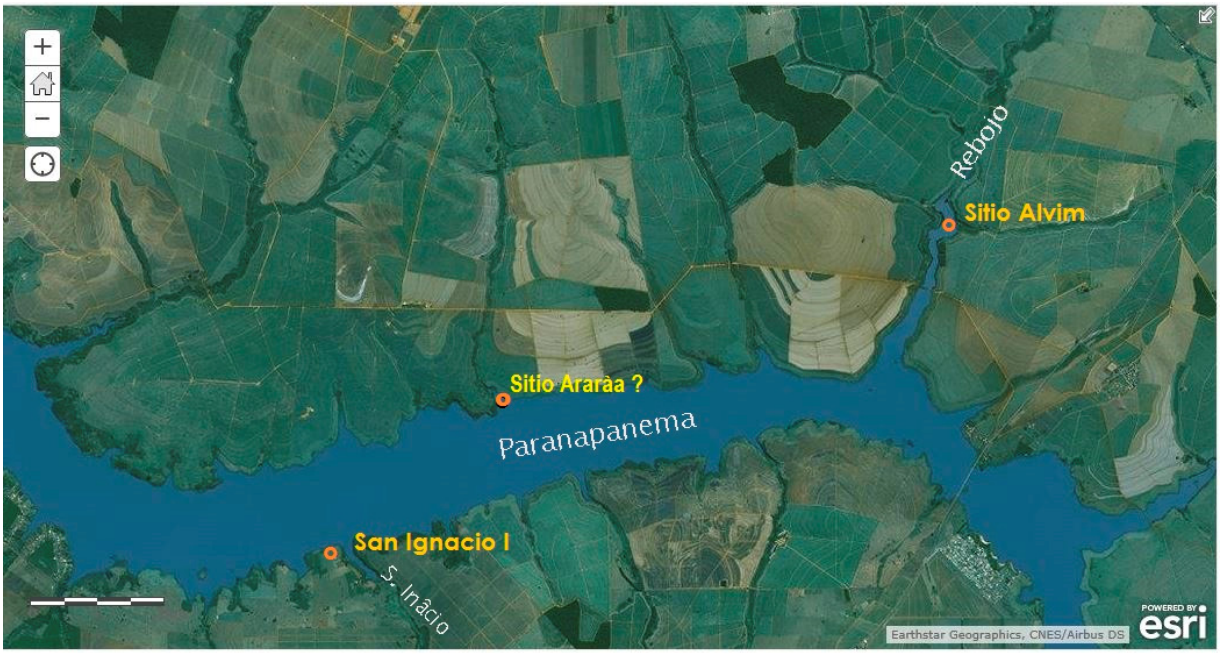


Figure 83. Sites archéologiques associés à San Ignacio Miní (infographie: Marcelo Acosta)

6.9 Interprétation des données archéologiques

L'organisation et la mise en place des missions du Guairá découlent de l'intégration de deux modèles de mission qui se sont développés dans un territoire de frontières ethniques et politiques. Un modèle a été implanté au Brésil par le père Nóbrega qui avait évangélisé des communautés tupies proches de São Paulo. Dans un premier temps, ce modèle se fonde sur les missions volantes, mais le résultat est pauvre en raison de la haute mobilité des autochtones qui rend difficile leur évangélisation. Le père Nóbrega en vient ainsi à utiliser la stratégie des cadeaux pour susciter la soumission des chefs et l'établissement de villages permanents que les religieux peuvent visiter régulièrement. Le deuxième modèle est implanté dans le vice-royaume du Pérou, par le vice-roi Toledo. L'organisation urbaine visait à contrôler différents *ayllu*, ou groupe d'autochtones afin de les intégrer de force au travail. Ce système reproduit le modèle des nouvelles villes espagnoles; la mission est ainsi organisée à partir d'une place centrale entourée de pâtés de maisons avec une cour et un potager sous l'administration des ordres religieux.

Dans le cas de la région du Guairá, les missions ont été établies dans les villages guaranis les plus importants. Au moyen des alliances avec les chefs autochtones, les Jésuites ont réussi à imposer une nouvelle religion et à produire un changement social et culturel. Pour ce faire, ils ont employé différentes stratégies, comme la persuasion et la donation de cadeaux pour assujettir les chefs locaux et contrôler les communautés. Ruíz de Montoya indique que, lors de l'arrivée de nouveaux Jésuites sur les terres autochtones, «*ils leur donnaient quelques hameçons, aiguilles et épingles, parce que, si ces objets ont ici peu de valeur, là-bas ils en ont une très grande*» (ob. cit : 139)[154].

L'analyse urbaine des missions de San Ignacio Miní I en particulier car nous avons plus d'information urbaine, nous permet d'établir que les directives du Provincial Diego de Torres, en 1609, se sont maintenues, tout en suivant les mesures imposées au Pérou. Malgré ces mesures qui imposaient le modèle des nouvelles villes espagnoles, le système de missions volantes a continué et a contribué à la création de colonies guaranis. Dans les deux cas, Loreto I et San Ignacio Miní I, les Jésuites ont construit les réductions selon le système urbain espagnol où l'on trouve des espaces religieux face à une place entourée de pâtés de maisons avec des cours intérieures utilisées pour la production agricole familiale. Les deux missions du Guairá ont été établies sur les rives de la rivière Paranapanema, parce qu'ils pouvaient ainsi utiliser un réseau de communication et pour son exploitation ichtyocolle (figure 84).

La diversité matérielle observée dans les deux réductions Loreto I et San Ignacio Miní I indique des formes de construction qui se retrouvent également dans les villes espagnoles fondées dans la région du Guairá (tableau 8). La présence de matériaux de construction identiques dans les deux missions reflète l'existence de modèles culturels partagés. En ce qui concerne les artefacts présents dans les deux réductions, l'univers matériel, technique et symbolique est similaire. Il y a une grande variété d'artefacts en céramique, spécialement la céramique utilitaire, et d'objets réalisés en terre cuite. Des tuiles, une innovation produit du contact avec les européens présentent une forme et une technique similaires, mais avec différentes techniques décoratives. D'autres objets comme des briques et carreaux ont été

154 «*les daba algunos anzuelillos, agujas y alfileres, que aunque por acá son de poca estima, allá lo son de muy grande*» [traduction de l'auteur]

amplement utilisés, mais on ignore quelle était leur fonction dans les deux missions. Ils servaient possiblement à couvrir les planchers de bâtiments spécifiques ou la base des murs des bâtiments importants.

La présence d'objets particuliers, comme les briques ou céramiques décoratives possiblement utilisées à l'école de musique de la réduction de Loreto I et les images de céramique et de céramique européenne, possiblement utilisées pour le culte dans la réduction de San Ignacio Miní I, nous indiquent qu'il y avait, parallèlement, une complexité sociale et culturelle particulière dans chacune des missions.

	NSL I	SIM I
céramique		
Loreto - T.P	x	
Loreto - T.E.	x	x
objets céramiques		
de travail	x	x
artistiques	x	x
domestiques		x
de chasse		x
sceau	x	
d'amusement		x
céramique européenne		x
pipes	x	x
tuiles avec dessins centraux	x	x
religieux	x	x
abstraits	x	x
zoo-phytomorphes	x	
vie quotidienne	x	
post-jésuite		x
autres	x	
dessins inferieures	x	x
dalle	x	x
brique	x	x
objets métalliques	x	x
artefacts lithiques	x	x

Tableau 8. Culture matérielle des sites du Paranapanema (1609 – 1631)

Le changement technique, stylistique et urbain a été produit par le jeu des relations interethniques. Dans ce processus, les tensions ont été résolues par le biais de la matérialité où s'est imposé un modèle urbain. L'organisation asymétrique de la réduction de San Ignacio Miní I et la présence d'espaces échappant à la vue des Jésuites a renforcé les relations ethno-communautaires en atténuant le contrôle. Par ailleurs, l'existence d'artéfacts propres au monde guarani, comme des pipes à fumer, des objets de chasse et de guerre, des figures zoomorphes et des objets de jeu peut être interprétée comme une résistance guarani. En contrepartie, la présence d'objets de fer, les nouvelles techniques de construction et les figures anthropomorphes peut être comprise comme une stratégie de contre-résistance religieuse au même niveau. Cette présence constitue une stratégie pour susciter un consensus à partir de la matérialité et par le biais de pratiques ritualisées.

Ce processus a permis la consolidation d'une culture particulière jusqu'au moment où les missions du Guairá ont été abandonnées, en 1631. Dans le cadre de ce processus, subsiste la culture guarani avec des pratiques qui lui sont propres. Lors des excavations réalisées par la Dra. Parellada, dans les années 2000, à la Mission de San Pablo del Ivahí fondée en 1627 et détruite en 1631, les fouilles à l'intérieur du cimetière ont permis d'exhumer une marmite d'à peu près 60 cm, qui a été utilisée comme yapepó puisqu'on y a trouvé des os longs d'un individu adulte et des offrandes (Parellada, 2014 *com. pers*). Cette découverte met en évidence que, malgré l'imposition des nouvelles pratiques chrétiennes, la société guaraní, à l'intérieur de la réduction, a élaborée des résistances qui se sont matérialisées en attribuant de nouvelles fonctions à certains objets. L'abandon des cérémonies collectives guaranis et de la céramique qui leur est associée n'a pas été immédiat car nous avons retrouvé des *yapepó*, céramique associé à des cultes communaux, dans les deux missions. Leur diminution dans le registre archéologique ne signifie donc pas l'abandon mécanique des rites traditionnels, puisqu'ils se sont servis d'autres types de céramique pour assurer la continuité de leurs pratiques religieuses durant la première période de contacte jésuite.

Finalement, plusieurs fouilles archéologiques ont exhumé des objets, comme nous l'avons indiqué au préalable, qui ont appartenu au monde symbolique et religieux guarani. Ces artéfacts, les sceaux et les pipes à fumer en céramique, ont été utilisés dans les

cérémonies et les fêtes religieuses. Leur présence à l'intérieur des missions du Guairá nous oblige à poser la question :

- Ces objets ont-ils été utilisés pour continuer leurs pratiques traditionnelles à l'intérieur de la mission?
- Les fêtes et cérémonies traditionnelles guaranis sont-elles été tolérées dans la phase initiale des missions?
- Ces objets ont-ils changé de fonction et de discours associés, par assimilation ou syncrétisme, et ont-ils été reconvertis et utilisées dans les fêtes chrétiennes?
- Ces objets ont-ils été réinterprétés et utilisés dans la vie quotidienne?

Le cas des pipes à fumer peut nous indiquer que cette affirmation est plausible car elles ont aussi été trouvées dans les villes espagnoles comme Villarica (Parellada, 2014). Ceci peut être interprété comme un nouveau rôle social, car les pipes sont sorties du monde symbolique et religieux guarani et elles ont été utilisées de façon généralisée, en modifiant leur rôle principal.

Figure 84. L'espace social et géographique de la réduction de San Ignacio Miní I. Croix jésuite à l'entrée de la mission (photos: Marcelo Acosta).

Chapitre 7 : Archéologie des Missions provisoires (1631 – 1696)

7.1 Introduction

En 1631, le Provinciale de la Compagnie de Jésus, Francisco Vasquez de Trujillo, a ordonné au Supérieur des Missions du Guairá, le père Antonio Ruíz de Montoya, d'abandonner la région pour éviter que les derniers Guaranis catéchisés de la région fussent réduits à l'esclavage. Les Bandeiras se sont dirigés vers la région de Guairá (1630) ont détruit les missions situées à l'est et au sud de la région du Guairá et ont réduit à l'esclavage les Guaranis (Maeder, 1996a et 2004). Les Guaranis se sont échappés et se sont enfuis vers le nord, et furent reçus dans les missions de Loreto I et San Ignacio Miní I. Le père Ruíz de Montoya a évacué la région vers le sud de la Province du Paraguay, en abandonnant définitivement le Guairá.

L'objectif de cet exode était de fuir vers le sud et de s'établir proches d'autres missions déjà bâties dans la région du Paraná de la Province du Paraguay. Ce déménagement les approcherait de l'aire d'influence de la ville de l'Asunción et de l'Audience de Charcas et ceci, dissuaderait les Bandeirantes portugais de pénétrer dans un territoire occupé par la couronne espagnole.

Cette émigration forcée (figure 85) a été racontée par le père Ruíz de Montoya dans son œuvre *Conquista Espiritual* (1639). Il affirme que les Guaranis ont réalisé hâtivement 700 radeaux et que 12,000 indigènes chargèrent ses appartenances pour s'échapper de l'imminente invasion des bandeirantes aux deux missions bâties dans la rive sud du Paranapanema. Dans son récit, il affirme que ce déplacement des Guaranis fut un mouvement presque mystique après avoir vu une toile qui représente les missions du Paraná. Les Guaranis du Guairá ont abandonné les missions quelques jours avant l'arrivée des bandeirantes, qui ont brulé les sites et ont réduit à l'esclavage les Guaranis restés derrière. Pour s'enfuir, les Guaranis des missions ont employé les routes navigables du Paranapanema et dans ce trajet, ils ont parcouru 170 km pour arriver à la rivière Paraná. De ce point, ils ont descendu 195 km vers le sud en arrivant à la Ville Rica du Guaira, une ville fortifiée (Parellada, 2014) placée sur la rive élevée au bord de la rivière Piriquí

et de la rivière Paraná à 18 km au nord de l'actuelle ville de Guairá (État brésilien de Paraná).

Figure 85. Emplacements des missions jésuites de San Ignacio (I et II) et Loreto (I et II)

Les voisins espagnols de la ville de Villeréal du Guaira ont essayé d'empêcher le pas des Guaranis avec l'intention de les capturer et les réduire à l'esclavage. Pour ce faire, ils ont construit une palissade dans un tronçon de la rivière Paraná qui présentait quelques dénivellements et sauts, ce qui la rendait impossible à la navigation et depuis ce point, il fallait gagner la terre pour continuer le voyage. Ces sauts, tels qu'on en trouve sur la rivière Paranapanema, sont aujourd'hui inondés tout comme c'est le cas pour l'élévation de la rivière à

cause de la construction du barrage d'Itaipú.

Suite à une délibération dans laquelle les jésuites sont intervenus comme émissaires, les Espagnols ont abandonné la fortification. Bien que Ruíz de Montoya ait décrit ce passage très brièvement en affirmant que les voisins de Villarica ont laissé passer les Guaranis par devoir chrétien (Ruiz de Montoya, 1636 [rééd. 2010]; Jarque, 1900). En analysant la description qu'il a réalisée sur cet évènement, nous pouvons établir qu'il s'agissait d'une question de forces que se sont mesures. Cela peut être établi à partir du récit d'un cacique de la réduction de San Ignacio Miní I, transcrit en 1632 par l'intendant de la ville de Córdoba Fernando Tinoco, pour établir les faits qui les ont portés à l'exode. Ce cacique raconte qu'ils ont passé après avoir vu que les Espagnols qui «*avaient maltraité et mis leurs mains dessus des pères et leurs épées dans la poitrine du père Antonio Ruiz; le chef autochtone, les autres caciques et les autochtones ont décidé de passer la palissade par la force*» (lettre de Fernando Tinoco dans Corteçao, 1952: 387)[155].

Devant l'imminent combat, avec 12.000 guaranis disposés à se battre pour passer avant d'être réduit à l'esclavage qui pouvaient vaincre facilement 200 voisins espagnols de la ville, ceux-ci ont décidé de les laisser passer, Montoya écrit qu' «*ils ne se trouvaient pas sûrs dans son fort … ils nous ont envoyé des messagers pour nous demander les laisser sortir de la palissade en sécurité [et] après nous avons pris le poste où nous avions laissé nos canoës*» (Ruiz de Montoya, *ob cit* : 158)[156]. Après cet épisode, les Guaranis ont continué leur marche, laquelle dura huit jours et ils reprirent ensuite à nouveau le Paraná en direction vers le sud. Les Bandeirantes qui les suivaient de près ont assiégé la Villareal et après huit mois, les habitants l'ont abandonné et la ville fut détruite.

À partir de ce moment, les survivants du Guairá se sont établis à différents emplacements provisoires de 1631 jusqu'à 1695. Dans cette épreuve, des milliers de Guaranis sont morts de faim, de maladies et la majeure partie est retournée à nouveau dans la forêt pour abandonner les réductions et le mode de vie imposé par les religieux. La géopolitique de la

---

155 «*avian maltratado y puesto las manos y las espadas a los pechos al P^e Ant^o. Ruiz, el y los demás caziques e indios determinaron pasar por fuerça*» [traduction de l'auteur]

156 «*ya no se veían seguros en el fuerte y les parecía verse consumidos…enviándonos mensajeros nos pidieron que les diésemos termino y seguro para salir de aquel palenque* [y] *con esto tomamos aquel puesto donde fué fuerza dejásemos las canoas*»[traduction de l'auteur]

région a changé puisque la région du Guairá fut abandonnée par les Jésuites, ce qui permit l'expansion de l'Empire portugais dans les territoires espagnols, selon le Traité de Tordesillas.

7.2 Les emplacements *provisoires*

La littérature spécialisée parle de période *provisoire* pour désigner la période de l'exode qui s'opère entre 1631 et 1685. Cette période n'a pas suscité de véritable intérêt pour comprendre le processus d'occupation de l'espace. En raison de son caractère provisoire et non permanent, on a considéré en fait que cette période ne méritait pas d'être analysée (AAVV, 2002 et 2007; Armani, 1996; Bollini, 2009; Busaniche, 1955; Galileano, 1979; Gálvez, 1995; Gambón, 1904; Gay, 1863; Gutiérrez, 1985 et 1987; Heguy, 2012; Maeder, 2004; Morales, 1922; Nadal Mora, 1955 [rééd.1995]; Page, 2011; Payró, 1937; Queirel, 1897; Rovira, 1989; Snihur, 2007).

Pour identifier les possibles sites archéologiques qu'ont occupés les emplacements dites *provisoires*, nous analyserons différents documents historiques. Pour cela, nous étudierons les *Cartas Anuas* et les mémoriaux qui ont été produits entre 1633 et 1660. Pour approfondir l'information obtenue, nous disposons des rapports réalisés par les militaires Félix de Azara et Diego de Alvear à la fin du XVIII^{e} siècle, ainsi que quelques sources modernes, notamment l'observation visuelle réalisée par les professeurs Pini et Crugo (1975) et l'information récoltée par Guillermo Furlong (1962) et par l'historien Norverto Levinton (2009). En premier lieu, nous proposons de suivre à la trace, à partir de l'information disponible, les possibles emplacements qu'ont occupés les sites provisoires. Pour identifier chaque site, nous proposons d'identifier les emplacements avec le sigle EP (emplacement provisoire) avec le numéro du site correspondant.

La description la plus importante et détaillée de cette période se trouve dans l'œuvre *Conquista Espiritual* du père Ruiz de Montoya, qui comme le Supérieur des Missions du Guairá, a guidé le voyage vers la région du Paraná. À partir d'une écriture passionnée et d'une rhétorique mystique, Ruiz de Montoya décrit les stratégies d'occupation de l'espace entre des passages surnaturels et moralisants.

Dans son travail, il affirme que bien que l'origine de ce voyage était de fuir l'esclavagisme et la mort que représentaient les Bandeirantes, ils se sont laissés guider par une révélation presque mystique «*d'une image réalisée au pinceau, qui était dans une réduction du Paraná, qui était de celles que nous dépeuplons plus de cent lieues, et où nous avons envisagé la fin de notre voyage*» (Ruíz de Montoya, ob cit: 153)[157]. La description qu'a réalisée le père Nicolas del Techo en *Historia de la Provincia del Paraguay* (1680 et publié en 1897) sur le même voyage nous informe que les Guaranis se sont séparés en différents groupes et mobilisés par différentes routes. Selon ce père,

> «*Les émigrants ont été disséminés par le Parana et l'Uruguay, et se sont mis d'accord de les établir dans de nouvelles populations... Dans Acaray, où les émigrants sont arrivés en grand nombre, ils sont décédés peu de temps après. Ceux qui ont survécu, après avoir consommé les approvisionnements qu'ils avaient, se sont éloignés dans la forêt pour s'alimenter de la chasse... Ceux d'Iguazúa se sont privés du nécessaire afin de pouvoir alimenter mille cinq cents émigrés pendant quatre mois, desquels cinq cents sont décédés attaqués par la peste. Les tigres ont dévoré vingt cadavres à Santa Maria la Mayor*» (Del Techo, 1897: 179)[158].

Conformément à sa version, les indigènes seraient descendus par le Paraná dans quatre groupes; le premier, conduit par le père Pedro Espinosa s'est déplacé par terre au bord du Paraná; le deuxième groupe, guidé par les pères Agustín Contreras et Juan Suárez ont pénétré dans la forêt en se dirigeant vers la première mission de Nuestra Señora del Acaray. Dans cette réduction, ils ont été logés dans les maisons de leurs habitants «*qu'ils ont laissés libres pour leurs hôtes, en se recueillant dans quelques huttes qu'ils ont faites à cet effet. Durant les deux mois qu'ils ont passés là, tous subissaient la faim et plusieurs sont tombés malades*» (Gálvez, 1995: 235)[159]. Alors qu'un groupe de Guaranis ayant été guidé par le père Juan Contreras se soit dirigé vers l'Iguazú pour

---

[157] «*de una imagen de pincel, de dos varas de alto que estaba en una reducción del Paraná, que estaba de estas que despoblamos más de cien leguas, y a donde llevámos puesta la mira del fin de nuestro viaje*» [traduction de l'auteur]

[158] «*Los emigrantes fueron diseminados por el Paraná y Uruguay, hasta que se acordase establecerlos en nuevas poblaciones... En Acaray, donde los emigrantes llegaron al principio en gran número, fallecieron en poco tiempo seiscientos. Los que sobrevivieron, después de consumidas las provisiones que tenían, se esparcieron por selvas lejanas para alimentarse con la caza ... Los de Iguazúa se privaron de lo necesario para alimentar por espacio de cuatro meses á mil quinientos emigrados, de los cuales fallecieron atacados de la peste quinientos. Los tigres devoraron en Santa María la Mayor veinte cadáveres*»[traduction de l'auteur]

[159] «*que dejaron libres para sus huéspedes, recogiéndose ellos en unas chozas que hicieron para este efecto. Durante los dos meses que pasaron allí todos sufrieron hambre y muchos enfermaron*»[traduction de l'auteur]

arriver à la réduction de Santa María la Mayor; finalement, le quatrième groupe a été dirigé par le père Montoya et est descendu par la rivière Paraná (Amable, Melgarejo et Rojas, 2010).

7.2.1 Questions pour l'analyse des sites provisoires

Pour analyser la période entre 1631 et 1696, le moment dite provisoire des missions de Nuestra Señora de Loreto I et de San Ignacio Miní I, nous devons indiquer:

- Les sites ont été placés dans la rive orientale de la rivière Paraná avec l'union de la rivière Yabebirí, dans l'actuelle province argentine de Misiones. Jusqu'à maintenant, aucune recherche archéologique n'a été effectuée sur les possibles emplacements des sites et leur culture matérielle, mais un *discours* sur l'architecture de cette période s'est néanmoins construit. On y affirme que les églises ont été construites en bois (Busaniche, 1955; Maeder 2004; Page, 2011; Sustersic, 2004) et que l'on commence à percevoir un changement dans la culture matérielle, mais il n'existe aucune vérification archéologique de ces affirmations. Ces discours ont été créés sans observation in situ et pour expliquer les changements de la période postérieure. La répétition automatique cache l'absence des études sur cette période historique, car nous ne disposons pas d'information concrète sur leurs possibles emplacements, sur l'organisation urbaine, sur l'organisation spatiale et sur la permanence ou la transformation de la culture matérielle associée. Les narratives qui ont été réalisées priorisent exclusivement la dernière période de ces deux réductions, c'est-à-dire le moment de stabilité urbaine (Busaniche, 1955; Heguy, 2012; Nadal Mora, 1995; Mc Naspy, 1982; Onetto, 1944 et 1999).

- Jusqu'à maintenant, il n'a pas d'analyse de l'espace parcouru par les Guaranis. Pour établir l'exactitude du voyage entre les sites de Loreto I et San Ignacio I vers les sites du Yabebirí, nous avons utilisé les outils de mesure des distances des programmes Google Map et ESRI a fin d'établir le total du voyage parcouru (figure 86). À partir de l'outil de mesure de ce programme, on peut dire que le voyage fut de 871,5 km. Les premiers 170 km ont été faits par radeaux dans la rivière Paranapanema jusqu'à la rivière Paraná (voir tableau 9). Si bien que maintenant, après

la construction du barrage de Rosana-Taçuarucu, le niveau de la rivière a augmenté considérablement. Une carte qui se trouve au Museo Paranaense met en évidence la présence de 5 *cachoeiras* (chutes) entre Loreto et la rivière Paraná[160], ce qui a considérablement ralenti le voyage.

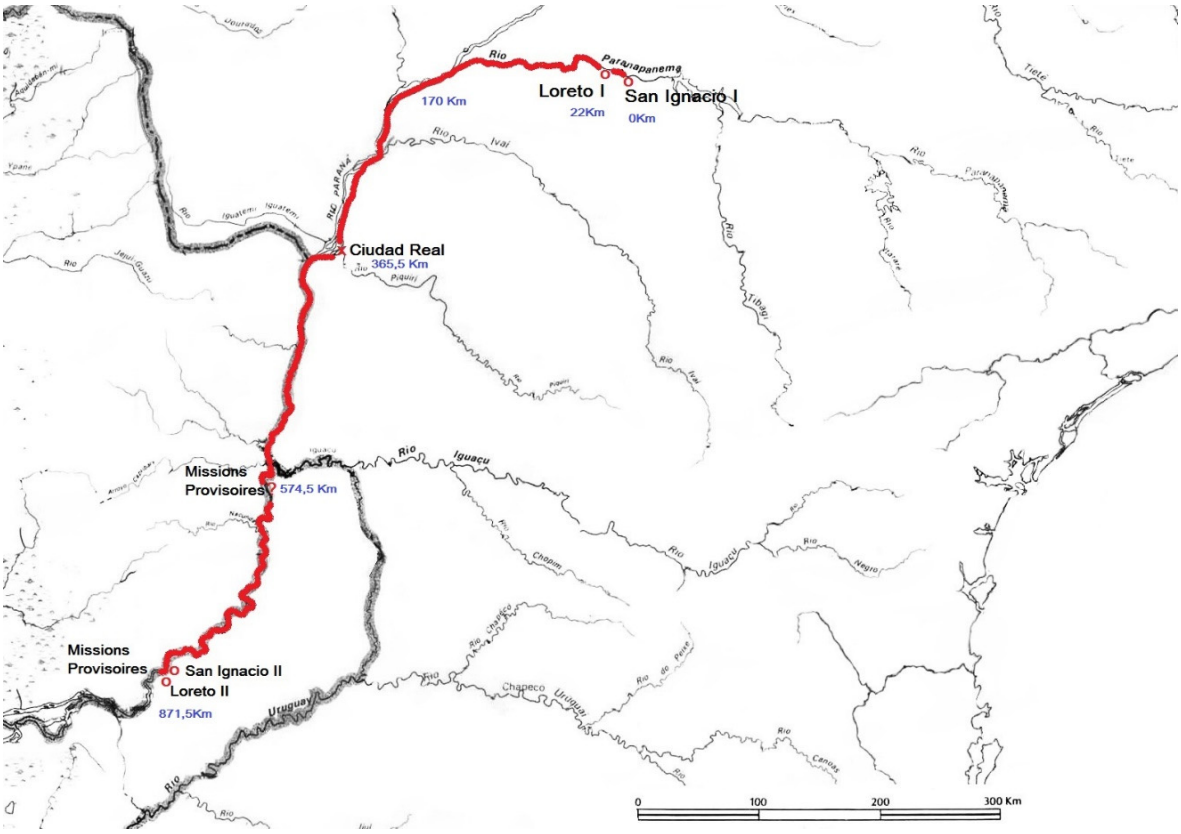


Figure 86. Voyage 1631 - 1696 (infographie: Marcelo Acosta)

site	Km	Coordonés
Reduction de San Ignacio I	0km	51°84'01" S et 22°63'39" O
Reduction de Loreto I	22 km	52°02'18" S et 22°54'33" O
Union Paranapanema et Parana	170 km	53°15'56" S et 22°70'19" O
Palissade de Ciudad Real	365,5 km	54°30'05" S et 54°30'05" O
Mission provisoires EP I	574,5 km	54°58'25" S et 25°65'00" O
Missiones provisoires du Yabebiry	871, 5 km	55°58'54" S et 27°31'25" O

Tableau 9. Distances parcourues par les guaranis du Guairá

160 De Loreto vers la riviere Paraná estáis le Cachoeira (rapids) de Loreto, do Predregulho, do Diablo, Tayuyù et do Estrella.

- La période comprise entre 1631 et 1696 est considérée comme *transitoire*, par laquelle se sont établies différentes typologies urbaines sans une étude archéologique des matériaux ou une analyse historique qui démontre sa véracité. Ces modèles établis à partir de la moitié du XX^{e} siècle, par des architectes qui avaient pour objectif de classer l'évolution constructive afin de comprendre le dernier processus d'organisation. Pour cela on a établi les modèles simplistes de la boue et de la paille à la pierre et la tuile, pour chercher à établir *naturellement* la complexité urbaine. Les modèles proposés tendent de renforcer la simplicité et la précarité urbaine tant en ce qui concerne la première période d'organisation des réductions que la période *initiale* du Guairá, comme celle de la *transition* (Armani, 1996; Busaniche, 1955; Page, 2011; Sustersnic, 2004); où furent utilisés du matériel et des techniques de construction (Bollini, 2007; Maeder, 1996a). En définitive, nous pouvons affirmer qu'il manque une profonde analyse historique de la période ainsi qu'une étude critique du processus social et humain de ce moment historique. Actuellement on peut observer la répétition de plusieurs erreurs historiques et une vision simpliste de cet épisode des réductions jésuites. Ceci s'explique pour la sélection et la construction des discours qui essaient de mettre en valoir une période postérieure et le dernier (1685 – 1767). Les recherches ont surdimensionné la troisième étape d'organisation jésuite de la Province du Paraguay, caractérisé pour la stabilité politique dans la région. À partir de l'analyse de certaines structures en expliquant sa monumentalité et les sentiments que ces espaces *réveillent* dans les chercheurs.

Le discours sur la typologie évolutive des missions est toujours présent dans les recherches actuelles et dans ses *fictions,* on affirme que l'architecture des réductions « *a varié avec le temps, en trois étapes. Les édifices construits durant la première phase, environ entre 1609 et 1640, ont été en général précaires et n'ont laissé aucune trace de ceux-ci*» (Armani, 1996: 98)[161]. Pour reprends cet information on peut constater que il 'y a un manque d'intérêt et le fait d'ignorer les recherches menées par les archéologues historiques brésiliens dès 1960, qui analysent la culture matérielle de la première période (1610 – 1631). L'absence de recherches historiques et archéologiques lors de la deuxième période (1631-1686 /1896), empêche de comprendre les formes d'organisation sociale et les changements et modification de culture matérielle durant

[161] «*varió con el tiempo y tuvo tres etapas. Los edificios construidos durante la primera fase, desde 1609 a 1640 aproximadamente, fueron en general precarios y no quedó de ellos ningún rastro*» [traduction de l'auteur]

toute la période jésuite.

L'un des premiers travaux à avoir analysé l'exode du Guairá et qui est communément employé pour décrire ce moment, a été écrit par João Pedro Gay, vicaire de la mission de San Juan Borja qui a publié «*História da República do Paraguai*» (1863) a répandu des affirmations sans base historique ni documentaire, lesquelles ont été répétées par la suite par des auteurs contemporains. Parmi ces erreurs, on a trouvé les dates des fondations des réductions primitives de San Ignacio Miní I et Loreto I. Cet auteur indique que les deux réductions ont été fondées en 1555 par le conquéreur espagnol Ñuflo de Chavez (1518 – 1568) et originellement furent des villages espagnols, qui par la suite, furent administrés par la Compagnie de Jésus. Cela a découlé de l'action évangélisatrice de l'ordre dans des espaces de frontières «*Si bien que les villages de Loreto, de Santiago et Santa Maria de Fe ont été des villages espagnols, mais leur direction a été confiée aux Jésuites*» (Gay, *ob.cit*)[162].

Parmi le peu d'analyses critiques portant sur cette période, l'une d'entre elles, de P. Pablo Hernández, affirme

> «*Il est impossible d'énumérer les détails de l'origine et de vicissitudes de chacun de ces villages, ni des endroits antérieurs à ces réductions. Ceci demande une étude historique spéciale, dans laquelle devront être rectifiées beaucoup d'erreurs encourues par Gay, qui mêle le certain avec l'incertain et quelquefois, avec l'absurde*» (Hernández, 1913: 19)[163].

Les réductions jésuites de la région du Guairá ont été bâties dans la Province espagnole du Guairá ou district administratif créé en 1617, mais les missions ne dépendaient pas du Gouverneur de la ville d'Asunción. Nous devons aussi tenir compte de l'affrontement de la Compagnie de Jésus et des Espagnols de la province de Guairá qui voient dans l'évangélisation une façon d'accéder à une main-d'œuvre indigène pour l'*encomienda* (commission) avait

[162] «*Se bem que este povo com os de Loreto, de Santiago e da Santa Maria de Fé fossem de instiução hespoanhòla, sua direcção foi confiada aos jesuitas*»[traduction de l'auteur]

[163] «*No es posible entrar aquí en los detalles del origen y vicisitudes de cada uno de estos pueblos, como ni tampoco en la relación del paradero que tuvieron tantas otras reducciones comenzadas. Objeto es esto de algún estudio histórico especial, en el cual se deberán rectificar muchísimos errores en que ha incurrido Gay, quien mezcla lo cierto con lo incierto y á veces con lo absurdo*» [traduction de l'auteur]

accentué les conflits entre les religieux et les Espagnols.

En reprenant à nouveau le travail de Pedro Gay, il indique que la période jésuite du Guairá a commencé «*en 1611, ce village a été restauré par les Jésuites comme on peut voir dans les manuscrits guaranis*»[164] et l'exode des 12,000 Guaranis en 1631 à la fin de la même année.

> «*En 1631, les Guaranis de Loreto, par peur des Portugais de São Paulo et des Tupis, ont émigré vers San Ignacio ; en 1686, Loreto a été bâti définitivement à la place à laquelle nous pouvons observer ses ruines. Loreto a été bâti dans une plaine qui n'avait rien de spécial*» (Gay, *ob.cit* : 337)[165].

Cette information a été reprise par différents chercheurs comme Ambrosetti (2008, b), de Moussy (1864), Gambón (1904), pour mentionner l'exode depuis le Guairá et l'établissement dans la région d'Yabebirí, qui s'est effectué en un laps de temps relativement court et qui a culminé dans la même année 1631, quelques mois après de commencer la marche[166].

Pour mieux comprendre cette période et les changements qui ont cours entre la première période et la troisième, nous avons commencé à réaliser une analyse des possibles emplacements. Pour cela, et selon l'information que nous avons récoltée, nous avons organisé la séquence chronologique d'occupation de l'espace (figure 87) afin de bien comprendre les périodes d'occupation de chacun des possibles emplacements des deux sites.

---

164 «*en 1611 este povo foi restarado pelos jesuitas como veos no maniuscriptos guaraní*»[traduction de l'auteur]

165 «*En 1631, os habitantes de Loreto com medo dos portugueses de São Paulo e dos tupys emigraram para perto de Santo Ignacio Miry; e ém 1686 Loreto se estableceu definitivamente no lugar en que hoje vemos suas ruinas. Loreto era edificado em una linda planicie e nada tinha de notavel*»[traduction de l'auteur]

166 Les auteurs contemporains expliquent encore cette période de manière superficielle et brièvement en ce qui concerne les occupations transitoires, telles que Bollini décrit la refondation de Loreto, «*Emigrará (año 1631) junto a San Ignacio y otros pueblos conducidos por el Padre Antonio Ruiz de Montoya a las márgenes del arroyo Yabebiri*» (Bollini, 2009:225); Silvina Heguy (2012 : 116) affirme que «*una vez llegados las actuales tierras misioneras fundaron la reducción que iba a perdurar en el tiempo y decidieron conservar el nombre de aquella primera, Nuestra Señora de Loreto, que había hecho historia*».

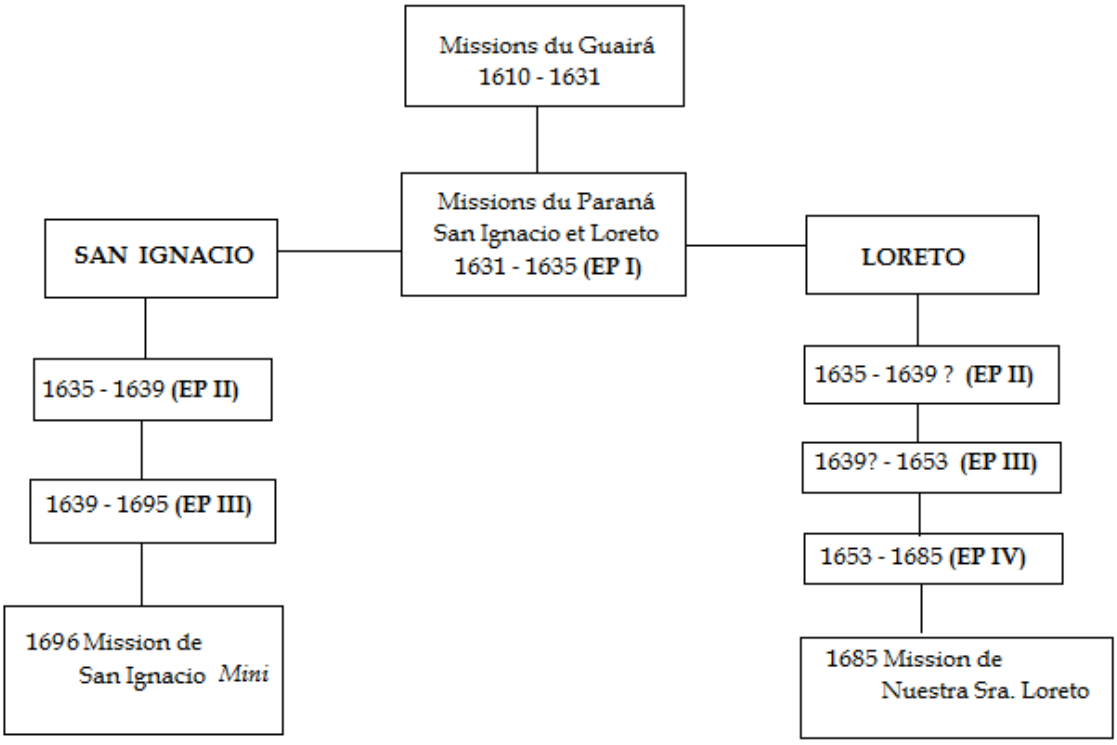


Figure 87. Emplacement provisoires de San Ignacio et Loreto

7.3 Nuestra Señora de Loreto y San Ignacio Miní (EP I)

Selon Ruiz de Montoya le voyage après avoir pris de force la palissade installée par les voisins de Villarica du Guairá, a duré huit jours et le contingent humain a continué à nouveau par la rivière le Paraná. Au lieu d'installation du premier endroit «*ils ont choisi deux sites les plus appropriés, proches a un ruisseau navigable qui ressemble au grand Paraná, là-bas on bâti des hottes paillés*» (Ruíz de Montoya, 1636 [rééd 2010]: 164)[167]. Cet emplacement se trouvait proche de la rivière Paraná «*Il y a trois lieues de là, deux réductions très antiques, lesquelles ont été secourues avec de la nourriture*» (Ruíz de Montoya, *ob. cit.*)[168]

[167] «*escogieron dos puestos que parece que el cielo se lo tenía aparejado, en un bueno y navegable arroyo que sale al gran Paraná, allí hicieron unas muy bajas chozuelas pajizas*»[traduction de l'auteur]
[168] «*Hay tres leguas a la redonda de allí dos reducciones nuestras muy antiguas, las cuales socorrieron con comida a tan apretada necesidad*»[traduction de l'auteur]

L'hypothèse la plus acceptée affirme que ce sont les premiers sites provisoires où sont bâtis les réductions de San Ignacio et Loreto et ceux se trouvant près de la rivière Yabebirí (Busaniche, 1955; Gutiérrez, 1978 et 1985; Heguy, 2012; Holmberg, 2012; Maeder, 1996a et 2004; Maeder et Gutiérrez, 2009). Si nous acceptons cette affirmation comme la plus part des chercheurs et l'historiographie argentine jusqu'à ce jour, nous ne pourrions pas expliquer la présence des deux réductions comme le mentionne le père Ruíz de Montoya, situés à trois lieues, c'est-à-dire environ à 15 km des réductions. Les missions plus proches de la rivière Yabebirí ont été la réduction de Corpus Christi (1620) distante de 20 km plus au sud de la rivière Yabebirí; et la réduction d'Encarnación de l'Itapúa (1615) fondée à 60 km plus au sud de la marge de la rivière Paraná. Les deux missionnes se trouvent dans la rive oppose de la rivière Paraná. De plus on n'a pas trouvé d'information sur le passage des Guaranis du Guairá dans ces deux missions.

Par contre, il serait impossible de maintenir l'hypothèse d'un voyage, où 12,000 personnes ont parcouru 871,5 km en quelques mois pour s'établir près de la rivière Yabebirí. Tout nous amène à penser qu'il s'agissait de deux missions qui furent bâtis à proximité de la rivière Paraná et par lesquelles ils ont nécessairement dû passer en premier lieu.

Les deux *anciennes* missions que le père Montoya mentionne, sont le premier emplacement de la mission de Santa Maria la Mayor et la mission de Nuestra Señora de la Natividad de l'Acay. La première fut fondée en 1626 par les pères Diego de Boroa et Claudio Ruyer dans la confluence de rivière Paraná et de la rivière Iguazú, la confluence de «*deux fleuves a fort débit qui s'unissent*» (Ruíz de Montoya, ob cit: 167)[169], près de ville brésilienne de Foz d'Iguaçu à 6.5 km au nord des possibles sites provisoires.

La deuxième mission qu'il décrit fut la réduction de Nuestra Señora de la Natividad de l'Acaray qui a été fondée le 17 mars de 1624 par les pères Diego de Boroa, Claudio Ruyer et Roque González de Santa Cruz. La mission fut bâti á la confluence des rivières Paraná et l'Acaray, à 5 km au nord de la ville paraguayenne de Ciudad del Este, au bord opposé de la

[169] «*dos ríos caudalosos que la ciñen*»[traduction de l'auteur]

mission de Santa María la Mayor (figure 88). Comme Del Techo l'avait antérieurement indiqué, deux des quatre groupes des Guaranis que provenait du Guairá se sont dirigés vers ces deux missions pour chercher de l'aide.

Figure 88. Premiers emplacements en 1631 (infographie: Marcelo Acosta)

En tenant compte de cette information géographique, nous pouvons présumer que les deux premiers emplacements du Guairá se sont établis à environ 3 km au sud de la rivière Iguazú, proche de l'actuelle ville de Puerto Iguazú, en Argentine. L'élection de cet emplacement doit à la proximité des réductions et à la présence d'un ruisseau «*qui est collé au village [où] ils ont trouvé une herbe que nous nommons persil marin et ils l'appellent igau … Cette herbe cuite avec la viande a été le remède à la dysenterie*» (Ruíz de Montoya, *ob. Cit* : 165)[170].

En reprenant les écrits de Montoya, ces "*deux sites*" ont été les premiers emplacements des réductions de San Ignacio et Loreto (EP I). Bien qu'ils aient fonctionné conjointement, ne seraient pas fusionnés au moment de la fuite, au moins ils ne seraient pas intégrés dans un seul noyau urbain. Cela pourrait s'expliquer par la présence de nombreux *cacicazgos* (chefs guaranis)

[170] «*que está pegado al pueblo hallaron una yerba que llamamos perejil marino y ellos igau… Esta yerba cocida con la carne fue remedio á la disentería*» [traduction de l'auteur]

avec des prérogatives de rang et de statut social à l'intérieur de leur mission. Ces unités politiques ont rendu l'intégration difficile dans un seul un noyau, en raison du fait que :

> «*les indigènes voyaient dans le système de cacicazgos une façon efficace d'ordonner l'espace et le temps, en conservant l'autonomie … comme l'observe Susnik, les cacicazgos ne se mélangeaient pas et dans quelques cas, ils formaient des quartiers séparés*» (Wilde, 2009 : 131 - 132)[171]

Les deux sites furent placés près de l'embouchure du ruisseau Tacuara et la rivière Paraná, dans les coordonnées 25⁰61'21 S et 54⁰59'38 O. L'un s'est trouvé au nord et l'autre au sud du ruisseau (figure 89). Actuellement, l'aire est une zone rurale au sud de la ville d'Iguazú (Acosta, 2014 c). Les prospections visuelles qui furent réalisées dans le méandre qui prend la forme de nord - sud ne permettent pas d'établir les localisations des possibles sites en raison de la présence d'une végétation très abondante, ce qui empêche l'accès à l'embouchure de ce ruisseau. À quelques points, la rivière se trouve couverte d'ordures, possiblement issues des quartiers proches du ruisseau.

Dans ces deux missions provisoires les Guaranis du Guairá se sont installés pendant trois ans «*Si je dois raconter les choses qui se sont passées dans cette période, qui en réalité a duré trois ans*» (Ruíz de Montoya 2010, *ob. cit:* 167)[172]. Dans un premier temps, ils ont survécu à l'aide qui fut envoyée par les missions qui se trouvent alentour et par la permission du Lieutenant-Gouverneur de Corrientes, Maître de Campo Manuel Cabral de Alpoim de chasser des vaches sauvages qui se trouvent dans ses territoires plus au sud. Parallèlement, les jésuites ont acheté des grains à l'Asunción avec la vente d'objets qu'ils avaient sauvés du Guairá et «*a retourné le printemps après le rigoureux hiver, ils ont travaillé trois et quatre récoltes, la terre a donné des fruits*» (Montoya, *ob. cit.:* 166)[173]. Cette affirmation, selon laquelle les Guaranis sont restés un long moment dans cet espace géographique est aussi reprise par Planas, qui affirme que «*Après avoir*

---

171 «*los indígenas veían en el sistema de cacicazgos una manera eficaz de ordenar el espacio y el tiempo misional, conservando un importante grado de autonomía… como observa Susnik, los cacicazgos no se fundían entre si y en algunos casos formaban barrios separados*» [traduction de l'auteur]

172 «*Si por menudo hubiera de referir las cosas que sucedieron de edificación en ese tiempo trabajoso, que en rigor duro tres años*» [traduction de l'auteur]

173 «*volvió la primavera después de riguroso estío, empezóse á trabajar varonilmente, hizo cada una á tres y cuatro rozas, empezó la tierra á ofrecer sus frutos*»[traduction de l'auteur]

arrêté le voyage durant toute une saison en campant au rive de la rivière pour semer» (Planas, 1941: 95)[174].

Figure 89. Possible emplacement dans le ruisseau Tacuara. Image à 1 km et 100 m (infographie: Marcelo Acosta).

Selon ces chercheurs, le contingent humain a entrepris le voyage en commun, mais les évidences que nous avons pu analyser dans le récit de Montoya et les *Cartas Anuas* laissent penser qu'ils ne se sont pas fusionnés en une seule réduction. Cela pourrait nous indiquer la présence d'une identité ethnique, politique et symbolique qui s'est développée dans chacun des habitants en référence à sa réduction d'origine.

En 1635, les habitants provenant du Guairá furent à nouveau réunis par les jésuites avec l'objectif de continuer le voyage pour s'installer dans une région avec une plus grande quantité de ressources. Pour cela, ils ont descendu le Paraná et parcouru 297 km et se sont installés au sud de la mission de Corpus, aux rives de la rivière l'Yabebirí, et ont, comme l'indique del Techo

> «*Lorsque les décès ont cessé, le P. Antonio Ruiz a incité ceux qui avaient survécu à bâtir des nouvelle mission. Entre Itapúa et Corpus Christi, à une distance similaire*

[174] «*Después de haber tenido que suspender el viaje durante toda una estación acampando a orillas del rio y sembrando para mantenerse*» [traduction de l'auteur]

à deux réductions, se trouve la rivière Yabebiry; dans la rive du Paraná où il débouche, ils ont bâti deux missions, dénommés en souvenir des deux réductions détruites, Loreto et San Ignacio» (del Techo, ob. cit : 181)[175]

La *Carta Anua* de 1635, écrite par le père Pedro Romero, laquelle rend compte de l'état général des 21 missions existant cette année-là, dans la Province de Paraguay ne donne pas d'information provenant des deux missions du Guairá. Par contre, le père affirme que les deux missions se trouvent près de la rivière Yabebirí « *les deux* [missions] *du Yabebiry ne sont pas ici* [dans l'informe] *avec les réductions de San Cosme et San Damian pour se réaliser cette année* [l'informe] *et le père Andres Formoso les a mises ensembles jusqu'à ce qu'on envoie des pères*» (Lettre du père Romero dans Corteçao, 1969 : 95)[176].

En tenant compte de cette information, le déplacement de place des sites fut réalisé possiblement en raison de maladies et de la haute mortalité qui s'est inscrite au premier moment du déménagement; puisque la mauvaise alimentation, l'entassement et le manque d'hygiène ont provoqué des maladies entre les Guaranis. Nous ne pouvons pas non plus écarter la pression sur les recours et également entraîné l'érosion et l'appauvrissement des sols. Spécialement, si nous tenons compte qu'ils se sont installés dans un espace déjà exploité par d'autres missions, ce qui réduisait l'aire d'exploitation des ressources économiques.

En ce qui concerne son organisation urbaine, Montoya a décrit qu'il y avait des maisons précaires, mais quelques années plus tard, ils ont bâti les missions avec l'urbanisme déjà érigé à San Ignacio I et Loreto I, conformément aux instructions institués par le Provincial Diego de Torres. Cet urbanisme que nous trouvons dans les missions du Paranapanema fut repris dans cette période, selon la lettre du Provincial Diego de Boroa écrite en 1633 (Amable, Melgralejo et Rojas, 2010: 25). Il décrit l'organisation des deux missions provisoires de la région du Paraná, qui ont été «*bâtis* [avec une forme] *carré avec des rues droites et des maisons confortables et élégantes.*

---

175 «*Luego que cesó algún tanto la mortandad, el P. Antonio Ruiz congregó los que sobrevivieron, y los animó á fundar poblaciones en que establecerse. Entre Itapúa y Corpus Christi, á igual distancia de ambas poblaciones, corre el río Yabebuiri; á orillas de éste, no lejos del Paraná, en el cual desemboca, se crearon dos pueblos llamados, en recuerdo de los destruídos, Loreto y San Ignacio*» [traduction de l'auteur]

176 «*Las dos del yabebiri no van aquí ni las de los S.tos Cosme y Damiã por averse tomado este pres.te año y está en ello el P.e Adr.o Formoso …y las p.te se ba jûtando hasta q el S.r envie P.es*» [traduction de l'auteur]

Chacune [des maisons] *avait sa cour avec ses cages de volaille*»[177].

Les premières informations sur les sites où furent bâties les deux missions dans les rives du fleuve Yabebirí proviennent des mandataires qui ont parcouru la région pour délimiter la région du Paraná et de l'Uruguay. Le brigadier Diego de Alvear y Ponce de Léon et Don Félix de Azara délimitera ces territoires suite au Traité de San Idelfonso (1777) après de la fondation du Vice-royaume du Rio de la Plata (1776). Les deux militaires espagnols ont visité et exploré la région immédiatement après l'expulsion des Jésuites (1767). Le Brigadier Diego de Alvear affirme qu'après s'être établi les deux missions

> «*Ils ont entrepris, la deuxième fois, la navigation jusqu'à la rivière Yabebiry dans la rive orientale du Paraná où ils ont réédifié les deux réductions en juin 1632: Loreto part au sud et San Ignacio au nord, a peu près une lieue à l'intérieur de la rivière Yabebiry*» (Diego de Alvear, 1864 [rééd. 2010] : 48)[178]

Selon ces affirmations, malgré le fait d'avoir bâti la mission, ils auraient quitté le site très vite et seraient arrivés dans un laps de temps relativement court à la rivière Yabebirí. Félix de Azara fait la même affirmation, il établit qu'à partir du commencement de l'exode en décembre 1631 jusqu'à sa fin en mars 1632, les Guaranis migrants du Guairá se seraient établis à la rive de la rivière Yabebirí (figure 90). D'autres auteurs établissent que les sites dans la rivière Yabebirí auraient été bâtis en juin de la même année (Bollini, 2009; Marx, 1971).

---

[177] «*dispuestos en forma cuadrada con calles rectas e iguales, y con casas cómodas y elegantes. Cada una tenía su patio con sus jaulas de gallinas*»[traduction de l'auteur]

[178] «*Emprendieron segunda vez la navegación hasta el rio Yabebiry en la ribera oriental del Paraná donde reedificaron las dos reducciones por junio de 1632: Loreto parte del austro, y San Ignacio de la del aquilón, cosa de una legua dentro de la barra de dicho Yabebiry*» [traduction de l'auteur]

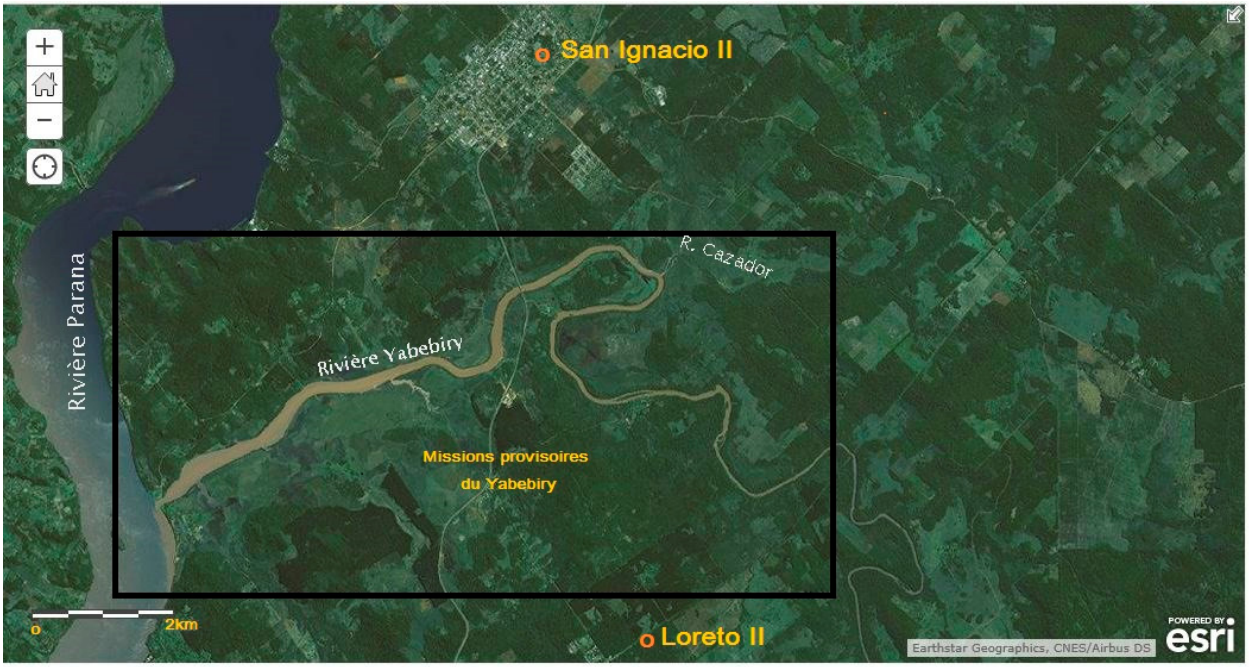


Figure 90. Aire des missions provisoires (infographie: Marcelo Acosta)

Contrairement à cette information dans les Cartas Anuas, nous pouvons dater l'occupation effective de la rivière Yabebirí à partir de 1635. La première lettre a été écrite par le père Romero après un conflit de limites entre les missions de San Ignacio Mini et Loreto; selon le document qui fut rédigé après le litige pour l'usage des terres de pâturage des Guaranis de San Ignacio qu'ont utilisé les terres de Loreto, la lettre datée le 26 mars 1678[179], stipule que «*tous les versants à l'Yabebirí sont de Loreto*». Dans la lettre justifiée la possession des terres par la mission de Loreto, car celles commençaient dans la Sierra de Misiones et avaient pour limite la rivière Yabebirí. Ces possessions «*sont de Loreto dès l'année 35, moment qui ils se sont établi à cet endroit*» (Lettre de 1678 dans Levinton, 2009: 26)[180].

[179] Comme l'indique le père Cardiel (1994), les conflits plus communs parmi les réductions furent provoqués par les plaines sur l'accès de terres. Avec le temps changeaient les noms et les limites entre les missions et il était difficile d'établir la propriété de chaque mission. À cette fin, les conflits étaient décidés à l'intérieur de la même Province. La façon de régler les conflits entre les missions furent par un triumvirat. Dans chaque une des deux régions composaient la Province du Paraguay avait un triumvirat à la rivière Paraná et l'autre triumvirat à la rivière l'Uruguay. Pour éviter des conflits de juridiction, les trois pères de l'Uruguay jugeaient les procès du Paraná et les pères de cette région, désiraient les conflits de l'Uruguay. Les triumvirats ne pouvaient pas être composés des pères qui furent pères dans une des missions en conflit, car ils doivent être impartiaux.

[180] «*eran de Loreto desde el año de 35 que se fundaron allí*»[traduction de l'auteur]

Les nombreux déménagements réalisés, seraient possiblement dus à l'insalubrité du territoire, aux épidémies et aux inondations, ce qui produisait des maladies et de la mortalité par contagion. On écarte que c'était une stratégie défensive, car les nouvelles missions se trouvaient dans un espace loin des attaques bandeirantes ou des indigènes pre-guaranis qui n'acceptent pas l'évangélisation ou la conquête espagnole. Entre eux les Guaycurúes qui habitaient plus au nord de la ville d'Asunción ou les Charrúas plus au sud de Santa Fe.

Le Brigadier Diego de Alvear écrit que les changements de place furent dans le but de fuir les maladies provoquées par la construction des missions dans des sols inondables et proches aux marécages.

> «*En arrivant à la place où ils devaient s'établir, en fuyant la guerre, ils ont subi une peste terrible qui a arrêté le pèlerinage. … Ces peuples ont déménagé quelques fois puisque l'air était humide ainsi qu'en raison des maladies de l'endroit, bien qu'ils aient toujours déménagé dans une courte distance*» (Diego de Alvear, 1864[rééd. 2010]: 49)[181]

En tenant en compte de l'information que nous disposons jusqu'à l'actualité, on peut affirmer qu'après 1635 les Guaranis du Guairá se sont nouvellement déplacés vers le sud en suivant la rive est de la rivière Paraná. Ils se sont installés alentour de l'union de la rivière Paraná et la rivière Yabebirí, mais ils ont changé plusieurs fois l'emplacement des missions avant de s'installer définitivement. La mission de San Ignacio a déménagé trois fois d'emplacement pendant que la mission de Loreto a changé de place à quatre occasions.

7.4 San Ignacio Miní (EP II)

En ce qui concerne la mission de San Ignacio Miní, le brigadier Félix de Azara a établi

[181] «*Llegados al sitio donde se debía sentar el real, huyendo del fuego de la guerra, dieron en una terrible peste que trastornó los trabajos de aquella romería. … Estos pueblos mudaron varias veces de situación en lo sucesivo a causa de lo húmedo y enfermo del paraje, aunque siempre en corta distancia*» [traduction de l'auteur]

une séquence d'occupation au nord de la rive de la rivière Yabebirí. Cette mission a déménagé à trois reprises.

> «*San Ignacio Miní a été placée dans la rive du fleuve Yabebity dans un site où la rivière forme un demi-cercle du nord au sud et selon moi, se trouvait à l'est où nous avons passé peu de temps, et après, il déménagera près de la rivière Paraná et finalement, le 11 de juin de 1696, il fut édifié à cet endroit*» (Azara, 1904: 100)[182].

En tenant compte de cette information, l'emplacement provisoire fut bâti après de 1635 au nord d'un méandre prononcé de la rivière «*où le fleuve Yabebiry ou se trouve le méandre de nord vers le sud*» (Maeder et Gutiérrez, 2009:90)[183]. La lettre écrite en 1640 affirme que San Ignacio se trouvait plus vers l'est du fleuve Yabebirí «*ils* [les guaranis] *se sont dirigés vers la forêt et sont arrivés au site du Yabebiry où ils se trouvent maintenant, mais plus à l'est dans la forêt où ils ont commencé à construire des huttes*» (Corteçao, 1969: 198)[184]. Bien que la description qui a été réalisée en 1637 indique un changement urbain

> «*pour les Guaranis de San Ignacio, le travail n'est pas une nouveauté, ils savent très bien s'occuper, et sont les chefs qui vont de l'avant en donnant l'exemple. Cela explique que tout le peuple soit bien disposé, avec les rues droites, les maisonnettes sont belles, conformément à leur manière de vivre. Ils disposent d'une église magnifique, bâti en bois*» (Carta Anua dans Marx, 1971: 23)[185].

Conformément à cette description, nous pouvons indiquer que le même système d'organisation urbaine qui fut utilisé à partir de 1610 a une permanence. Dans ces deux années (1635 – 1637) ils ont bâti une mission précaire avec une église en bois avec un système urbaine déjà employé. Cette organisation urbaine familiale permettra de mieux s'approprier de l'espace.

---

182 «*San Ignacio-mirí se sitió sobre el Rio Yabebirí en un paraje donde forma un grande codo de N. a S., y es a mi juicio al Este de donde lo pasamos. Poco estuvo allí, y se acercó al Paraná hasta que finalmente en 1696 día 11 de Junio se afirmó aquí*»[traduction de l'auteur]

183 «*donde el Yabebiri da la vuelta del norte al sur*»[traduction de l'auteur]

184 «*se metieron por los montes començaron a yr llegando al puesto del yabebiri, donde agora están, aunq mas hacia el monte y tierra dentro comencaron a haçer sus chocas*» [traduction de l'auteur]

185 «*el trabajo no es para los indios de San Ignacio una novedad, antes saben ocuparse muy bien de sus faenas, siendo los mismos caciques quienes van delante con el ejemplo. Esto explica que todo el pueblo está bien dispuesto, con calles rectas y planas, con sus hermosas casitas, acomodadas a su modo de vivir. Sobre todo, cuentan con una magnifica iglesia, aunque de madera*» [traduction de l'auteur]

En ce qui concerne la situation concrète de la mission, l'information que nous disposons semble indiquer que le site se trouvait au nord du grand méandre (figure 91) que réalise la rivière Yabebirí avant son embouchure (27^{0}29'25''S et 55^{0}52'11'' O).

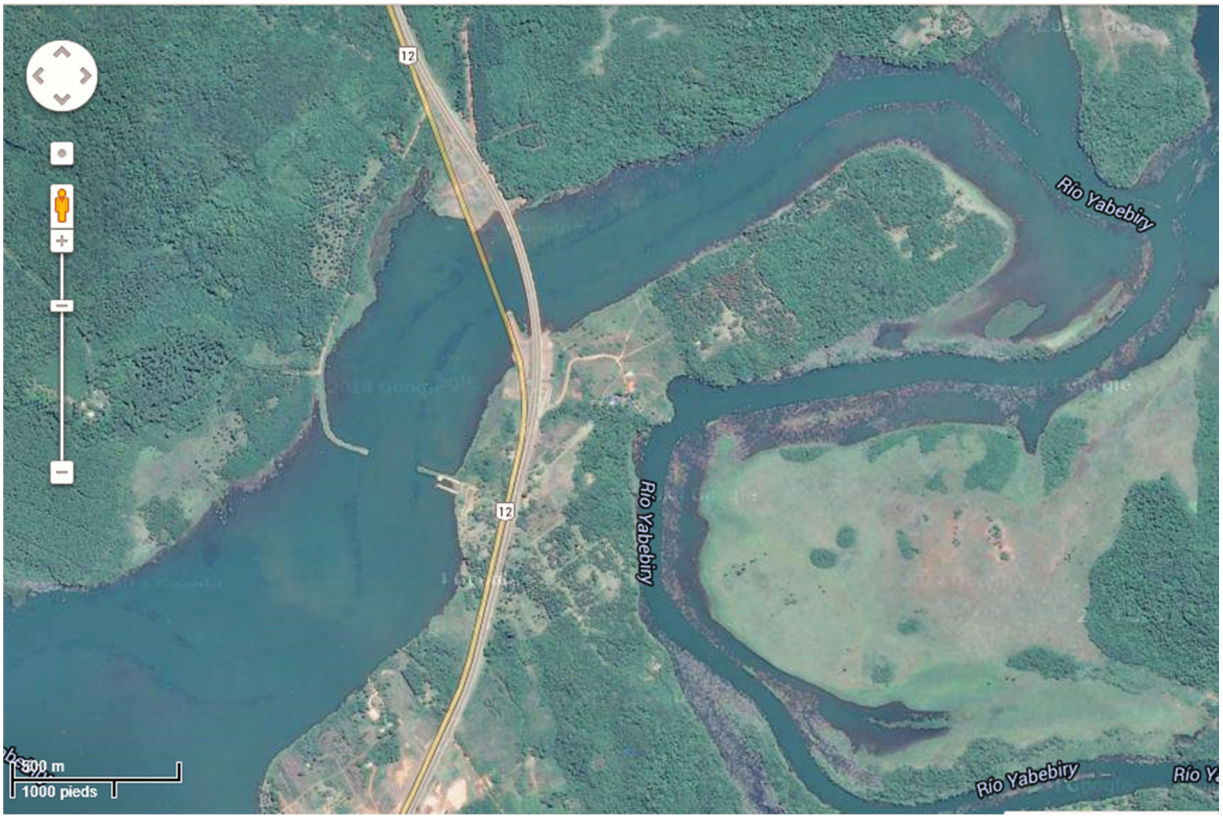


Figure 91. Lit du fleuve Yabebirí et l'inondation après la construction du barrage Yaciretá (Google Earth)

Dans la prospection visuelle réalisée en octobre 2014, nous pouvons constater la présence d'une aire plaine sans végétation d'à peu près 500 m de N–S par 700 m E–O. L'espace observé se trouve enfermé entre quelques embranchements et anciennes causes hydrographiques de la rivière Yabebirí et du ruisseau Cazador. Le site se trouve dans une propriété privée, mais sans présence d'arbres (Acosta, 2014 c). Le couleur du sol diffère notamment de la composition du sol de la région, les deux observations sont particulièrement notable dans une aire de forêt subtropicale. Pour finaliser on peut ajouter que le site présente une élévation au centre vers les fleuves qui l'enferment.

7.4.1 San Ignacio Miní (EP III)

Cette mission fut bâtie plus près de la rivière Paraná, à la marge nord de la rivière Yabebirí. Le mémorial écrit par le père Claudio Ruyer le 23 juillet 1639 indique le déménagement de la mission est dû à une décision des chefs autochtones «*San Ignacio del Yabebiry a déménagé dans la rive du Paraná dû à l'insistance des Guaranis et je* [Claudio Ruyer] *n'ai pas pu voir cette réduction jusqu'à maintenant. Les pères Comotal et Juan Cassasali sont là*» (Pastells, 1915: 24)[186].

Le manque d'information sur le moment de son déplacement ne permet pas d'affirmer avec certitude quand ils ont été mobilisés, tout semblerait indiquer que le changement de site fut réalisé entre 1637 et 1638. Pour ceci, nous avons comme évidence la lettre rédigée en 1639 (déjà transcrite) affirme le déménagement déjà avait été effectué dans le site (de Lariz, 1870). Le père Ruyer affirme que ce déménagement a été réalisé par l'instance des propres chefs autochtones, ce qui rendrait compte de l'importance des caciques guaranis dans la prise de désistions sur l'organisation spatiale et politique à l'intérieur des missions (Salinas 2005 a et b).

Les premières informations que nous avons au sujet de cet emplacement provisoire (III) proviennent des *Cartas Anuas* écrites entre 1644 et 1657. Dans ces écrits, qui ont pour objectif l'analyse urbaine et démographique des missions du Paraguay, la mission de San Ignacio (EP III) avait une population de 1,750 en 1644 et augmente à 2,157 habitants pendant le dernier informe (Pastells, 1915).

En ce qui concerne l'organisation urbaine de la mission, une lettre redirigée en 1644 indique qu' «*ils construisent une nouvelle église dans leur réduction et ils sont déterminés à faire le toit en tuiles afin d'éviter les incendies*» (Marx, *ob cit*: 23)[187]. Pour sa part, Ernesto Maeder indique qu'à ce moment

[186] «*S. Ignº del Yaueuiri se ha mudado a la orilla del Paraná, por instancia que han hecho los yndios, no lo he visto antes. El P. e Comotal y el P. e Juan Cassasali están allá*»[traduction de l'auteur]

[187] «*construyen una nueva iglesia en ese pueblo y en ese lugar que es el mas a propósito, y están determinados a techarla con tejas, a fin de que esté libre de incendios*» [traduction de l'auteur]

> «*San Ignacio Miní en 1640 s'agissait d'un peuple solide, avec ses rues droites et ses belles maisons, conformes à leur manière de vivre. Mais loin est l'époque ù la brique et les pierres taillées substituaient les matériels précaires de leurs origines*» (Maeder, 2004: 62)[188].

Ce site aussi placé à la marge nord de la rivière Yabebirí, se trouverait possiblement dans l'actuel parc Provincial Teyú Cuaré, un parc de 78 hectares, créé par la loi provinciale N^{0} 2876 de 1991. L'aire présente une origine géologique différente du reste de la région, dans ceci se trouve un affleurement rocheux que culmine à un pic de 120 m. Le parc provincial présente une végétation de transition et limite de la forêt de la région du Brésil et du Paraguay avec une portion de forêt marginale que nous trouvons au sud de Misiones. Jusqu'à présent, les recherches archéologiques n'ont pas été réalisées dans le parc et nous ne disposons d'évidences sur l'occupation humaine dans la région.

Dans la prospection visuelle réalisée en 2014 nous avons observé la construction de plusieurs projets immobiliers aux marges de la rivière Yabebirí, ce qui rend impossible une recherche archéologique dans les rives de la rivière. En plus, l'augmentation du niveau de la rivière après la construction du barrage de Yaciretà a inondé les anciennes rives de la rivière.

7.5 Nuestra Señora de Loreto

En ce qui concerne le cas de Loreto, le fonctionnaire royale et miliaire Felix d'Azara indique que la mission fut déplacée à quelques reprises.

> «*Ils sont arrivés à la fin de mars 1632 sous la direction du P. Antonio Ruiz (Montoya) au site qui traverse aujourd'hui la rivière Yabebiry. Tout de suite, ils ont déménagé un peu plus haut sur la même rivière; et parce que plusieurs personnes mourraient, ils sont revenus à l'ancien site, en y restant jusqu'en 1686, moment où*

[188] «*de San Ignacio Miní se dice en 1640 que era un pueblo muy bien construido, con sus calles rectas y con sus hermosas casitas, acomodadas a su modo de vivir. Pero está lejos la época en que el ladrillo y las piedras talladas sustituyan a los materiales precederos de los inicio*»[traduction de l'auteur]

ils ont déménagé dans les terres d'un cacique appelé Paraguayo» (Azara, 1904: 99)[189]

Conformément à ses affirmations, nous pouvons proposer que la mission fut bâtie dans les sites que nous allons présenter.

7.5.1 Nuestra Señora de Loreto (EP II)

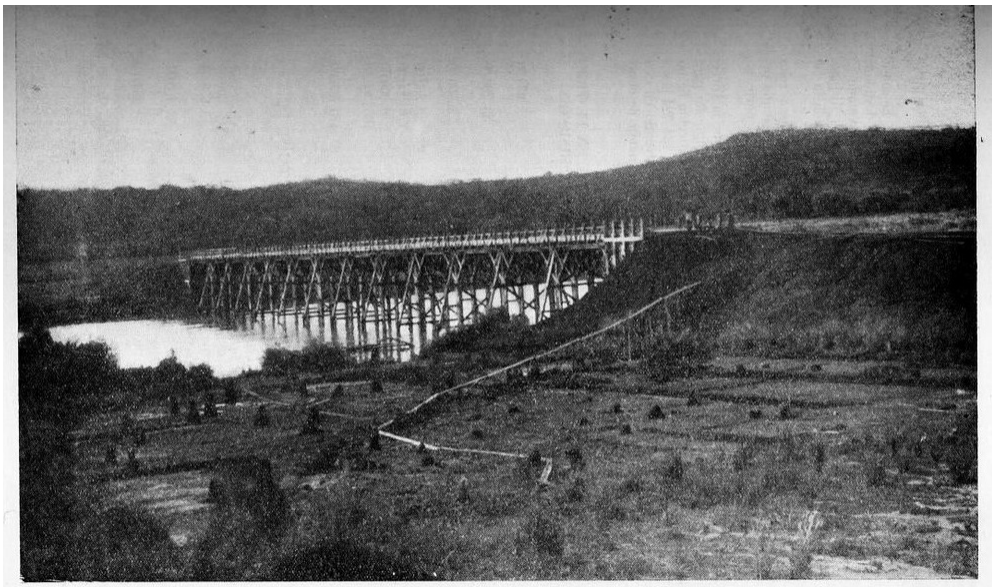
Le site choisi pour bâtir la mission fut sur la rive sud de la rivière Yabebirí en 1635 et Félix de Azara indique que la réduction se trouvait dans le point de passage et plus réduit de la rivière, dans lequel «*traverse la rivière*»[190]. Dans son travail posthume, *Voyages dans L'Amérique Méridionale*, Azara fournit une plus grande précision géographique de cet endroit, en indiquant que la première mission de Loreto s'est établie «*dans le rive du ruisseau Yabebirý à l'endroit où passe le chemin qui conduit à San Ygnacio Mirý*» (Azara, 1845 [rééd. 1941]: 1326). L'endroit qui possiblement s'érigeait cette mission était proche de l'ancienne route nationale N12 (figure 92).

Les prospections et une fouille qui furent réalisées par les professeurs d'histoire provinciale Pini et Carrugo en 1975 qui rapportent la présence de culture matérielle associée à la première période d'occupation jésuite de l'area. Dans son travail, ils indiquent que «*sur l'actuelle route douze existe plusieurs ruines, évidemment celles des Jésuites, qui pourraient s'être installés dans l'un des campements primitifs, comme première ou deuxième fondation*» (Pini et Carrugo, 1975: 14)[191].

[189] «*Llegó a fines de Marzo de 1632 situándose por dirección del P. Antonio Ruiz (Montoya) en el paraje en que hoy se pasa dicho rio. Luego se mudó un poco más arriba sobre el mismo rio; y porque moría mucha gente volvió a dicho paso permaneciendo hasta que en 1686 se asentó aquí, que había sido tierras de un cacique llamado Paraguayo*» [traduction de l'auteur]

[190] «*se pasa dicho rio*» [traduction de l'auteur]

[191] «*sobre la actual ruta doce existen algunas ruinas, evidentemente jesuitas, que tanto podrían corresponder al campamento primitivo, como a la primera o segunda fundación*»[traduction de l'auteur]



PUENTE SOBRE EL YABEBIRY

CARACTERISTICAS: Luz, 156 mts. en 13 tramos de 12 m. cada uno. Terraplén de acceso 800 mts. Madera dura 541 mts. Hierro forjado y acero laminado 24 toneladas. Tierra 24.000 mts. cúb. Presupuesto aprobado $ 132.000 m|n. Construído por la Gobernación del Dr. Carlos Acuña con el aporte de $ 50.000 del Gobierno Nacional 1904.

Figure 92. Ancien pont sur le fleuve Yabebirí; site où se trouvait la réduction de Loreto II et IV (Fernández Ramos, 1929)

Les chercheurs, des historiens, ont décrit que dans le site qu'ils ont fouillé, ils ont observé la présence d'un enclos de forme semi-trapézoïdal réalisé en pierres de 155 m sur 100 m sur 90 m et 75 m. au centre, ils ont trouvé deux puits, possiblement des fours pour la fabrication de briques. Près de ceux-ci, il y a des milliers de fragments de différentes dimensions de briques dispersées comme aussi des briques complets. Au sud de cette construction, il existe une carrière de pierres, qui a été utilisée pour l'extraction de roches de la dernière fondation de Loreto.

Le site qui a été fouillé a moitié des 1970 se trouve actuellement sur une propriété privée et il n'a pas été nouvellement fouillé. La particularité de cet emplacement consiste en ce qu'à la fin du XX^{e} siècle, il était visible à partir de l'ancien autoroute national 12, mais actuellement, ce site a disparu par déprédation humaine et changement et modernisation de l'autoroute. Plusieurs des pierres ont été utilisées pour stabiliser la nouvelle autoroute qui se trouve au-dessus du site archéologique. De ce site, il y a un unique croquis qui a été réalisé par les enseignants Pini et Carrugo (1975), mais ce plan ne présente pas d'information sur l'échelle et l'orientation géographique ou sur les coordonnées. Nous ne disposons pas non plus de plus d'information sur le mobilier archéologique associé à ce site.

La présence de cette construction réalisée en pierres fait penser qu'elle fait partie du complexe postérieur, possiblement du site de Nuestra Señora de Loreto (EP IV) car la présence de l'architecture en pierres se évidence de façon généralisée dans les missions après de 1650.

7.5.2 Nuestra Señora de Loreto (EP III)

Ce site provisoire a été changé vers le este et plus à la source de la rivière Yabebirí. Cette emplacement a été possiblement se trouvait proche d'où avait été installé le deuxième site de la réduction de San Ignacio à la proximité du grand méandre de la rivière. Il n'existe pas d'information qui nous permette d'identifier l'emplacement possible de ce site archéologique. Cependant, une lettre datée de 1641 indique que la mission a changé d'emplacement «*à un autre village à un peu plus d'un demi lieu de l'ancien village de Nuestra Señora de Loreto*» (Levinton, 2009: 23)[192].

Tenant compte de cette information, la mission a été déplacée à peu près de 3 km vers l'intérieur de la rivière, possiblement proche de l'actuel pont de la route nationale 12. Nous devons indiquer que la rivière a débordé de son lit original en raison de l'augmentation de la masse d'eau après la construction du barrage hydroélectrique d'Yacyretá-Apipé en 1983. Cela a produit l'inondation des anciennes rives de la rivière Yabebirí dans une aire à environ de de 10 km avant l'embouchure de la rivière Paraná, ceci a détruit les évidences archéologiques des sites qui se trouvaient sur les rives.

7.5.3 Nuestra Señora de Loreto (EP IV)

En 1653, la mission a été à nouveau déplacée proche de son premier emplacement, dans «*un endroit appelé le pas*» (Levinton, 2009: 23)[193]. Ce site était à proximité du point où traversait la

[192] «*a otro pueblo nuevo que poco más o menos de media legua está lejos de este pueblo de Nuestra Señora de Loreto*» [traduction de l'auteur]
[193] «*un lugar llamado El Paso*» [traduction de l'auteur]

rivière vers San Ignacio, entre 6 à 7 km vers l'est de la rivière Paraná. Bien que nous n'avons pas d'information exacte sur son endroit, Felix de Azara, au moment de traverser la rivière Yabebirí vers San Ignacio il indique que le pas avait 10 *varas* (ou verges espagnoles, ancienne unité de mesure de 0,83 cm) de largeur et avec une profondeur important et des rives argileuses et *qu'«ici avait été placée la réduction de Loreto et j'ignore sur lequel des rives; je crois qu'il a été placé dans le nord*» (Azara, 1873: 155)[194].

La *Relation* ou la synthèse de l'état des missions réalisées en 1644 et plus tard en 1657 par les pères Claudio Ruyer et Pedro Canigras met en évidence une augmentation démographique significative pour 1657, car la population a augmenté de 1,476 en 1644 à 1,920 habitants dans un laps de treize ans.

Cependant, la représentation cartographique qui fut réalisée en 1647 représente déjà la mission de Loreto proche de l'embouchure de la rivière Yabebirí, alors que la mission de San Ignacio se trouve plus à l'intérieur de la région, dans son emplacement actuelle. Dans la Carta de 1678, réécrite par le père Guillermo Furlong, affirme que dans cette période de transition, «*dans la lettre envoyé au Général des Jésuites, le père Tirso Gonzalez a manifesté qu'à ce moment, ils ont bâti deux églises dans les doctrines de Loreto et San Ignacio*» (dans Sustersic, 2004: 260)[195]

7.6 Les sites provisoires entre 1631 et 1685

Étudier les relations territoriales qui furent établies dans chaque emplacement nous permet de comprendre comment fut occupé le territoire et organisé l'espace, ainsi que les ressources matérielles et symboliques qui furent mis en pratique. Le moment d'occuper un nouvel espace, après l'abandon du Guairá, a impliqué d'établir de nouveaux liens d'interaction et d'appropriation du paysage; c'est-à-dire se familiariser et s'approprier le nouvel endroit. Par la suite, l'abandon de chaque site provisoire et la construction de nouveaux sites a impliqué la

[194] «*Aquí estuvo el pueblo de Loreto y aunque ignoro en que banda no dudo que fué en la N.*» [traduction de l'auteur]

[195] «*en la carta al General de los Jesuitas, el Padre Tirso González, le manifestaba que entonces se fabrican dos hermosos templos en las Doctrinas de Loreto y San Ignacio*»[traduction de l'auteur]

reconfiguration des relations avec le territoire ainsi que les schémas d'organisation urbaine, les relations sociales et les formes d'interaction avec le milieu.

Dans la construction du paysage interviennent des facteurs matériels et symboliques par lesquels cette appropriation, pour faire habitable. Nous acceptons que l'architecture est l'action directe qu'une société exprime son attitude et mode d'être dans le monde; la relation que un groupe a pris avec l'espace est organisé matériellement et représente de façon cohérent avec sa pensé et sa représentation du monde (Ashmore et Knapp, 1999; Criado Boado, 1999; Criado Boado et Mañana Borrazas, 2003).

Étudier les possibles emplacements des sites archéologiques nous permettre de comprendre les processus d'adaptation et de transformation qui se sont conjugués au moment de la sélection d'une aire appropriée pour la construction des missions. La prise de décisions peuvent nous aider à comprendre les stratégies et la perception de l'espace comme aussi quantifier les changements urbaines et architectoniques dans chacun des sites archéologiques. Ceci nous permet de commencer à observer et interpréter les changements urbains et architectoniques à l'intérieur des missions comme aussi les discours et perceptions idéologiques matérielles qui furent mis en place pour modifier sa composition interne.

Conformément à l'information que nous disposons, au premier moment de l'exode du Guairá, la population a descendu la rivière Paraná et suivi plusieurs routes en s'établissant pour un temps prolongé alentour des missions de Nativdad del Acaray et Santa Maria la Mayor, possiblement à un endroit proche de l'actuelle ville d'Iguazú dans les deux rives du ruisseau Tacuara. À partir de 1635, ils ont été à nouveau mobilisés plus au sud pour s'établir pres des rives de la rivière Yabebirí (figure 93).

Ce changement d'emplacement est possiblement dû à l'accès à de meilleures terres agricoles ou pour éviter des conflits avec les occupants des missions déjà installées dans la région pour l'accès à des ressources économiques.

Après avoir trouvé un site plus adéquat, ils ont bâti les missions primitives: la mission

de San Ignacio, placée au nord et la mission de Nuestra Señora de Loreto au sud de l'Yabebirí, mais les sites ont été relocalisés à quelques reprises. La mission de San Ignacio a migré à trois reprises jusqu'à son installation définitive en 1696, alors que la mission de Nuestra Señora de Loreto a déménagé à quatre reprises.

Figure 93. Possibles emplacement des réductions provisoires. Aucun n'a été fouillé. (Infographie: Marcelo Acosta)

Pour le moment, nous ne disposons pas de plus d'information sur ces établissements et sur son développement afin d'expliquer l'organisation sociale de la période finale des réductions. Nous espérons, dans le futur, pouvoir réaliser de plus grandes analyses spatiales pour établir la situation de chacun de ces sites archéologiques et pour établir leurs particularités.

Comme nous l'avons indiqué, jusqu'à présent, aucune de fouille archéologique ne fut réalisée dans le aire du Yabebirí avec l'objectif d'identifier ses sites provisoires. Les recherches historiques sur ces endroits sont également absentes.

L'analyse de la culture matérielle qui se trouve dans ces sites provisoires nous apportera

une plus grande connaissance de la dynamique de l'utilisation et de la transformation du paysage. La recherche et l'interprétation de la culture matérielle qui peuvent découler des fouilles archéologiques nous permet de répondre à la question à savoir à quel moment l'occupation de l'espace a commencé à changer l'urbanisme des réductions; est-ce que cela fut graduel ou radical ?

Pour répondre ces questions il est impératif de comprendre la séquence d'occupation de l'espace, les possibles stratégies d'organisation urbaine dans un période de changements sociopolitiques permanents.

CHAPITRE 8 : Archéologie des Missions du Paraná (1685 – 1767)

8.1 Caractéristiques géographiques et spatiales

La province de Misiones se trouve au nord-est de l'Argentine et connait un climat subtropical. Son relief relativement plat s'explique par le fait qu'elle se trouve à l'extrémité du système orographique brésilien, au niveau du contact avec les plaines argentines. Cette formation géomorphologique est composée de plateaux couverts d'une végétation subtropicale. Des chaines montagneuses, les *sierras* (le terme sierra signifiant littéralement chaîne de montagnes), définissent un axe longitudinal nord-ouest et sud-est qui traverse le territoire. Ces S*ierras* atteignent des hauteurs d'environ 700 à 800 m au-dessus du niveau de la mer dans le secteur nord-est de la province. Les élévations les plus importantes s'observent dans la partie centrale de l'axe longitudinal. La Sierra de Misiones ou Sierra Central, qui culmine à 848 m. avec le Cerro Rincón et dont l'altitude décroit vers le sud-ouest en direction de la Sierra de Victoria, détermine d'une certaine façon les limites de la province. En effet, ce cordon montagneux qui parcourt longitudinalement la province détermine les bassins hydrographiques des rivières Paraná et Uruguay, ces deux rivières délimitant la province de Misiones à l'est et à l'ouest respectivement. La rivière Iguazú définit quant à elle la limite nord du territoire de la province, le Brésil se trouvant au nord de celle-ci.

Les sols sont formés principalement par la décomposition du basalte du système orographique brésilien. Ils sont constitués de latérite, un minerai formé par un composé en aluminium, avec une petite proportion de silice, dont la couleur rouge est due à l'abondante quantité d'oxyde en fer qu'il contient. Ce type de sol s'observe sur tout le territoire argentin situé au nord de la rivière Colorado, en corrélation avec l'aire épirogénique du plateau brésilien. Plus de 90 % du territoire est recouvert d'importantes couches continues de roches d'origine volcanique, dues à la formation de la chaine montagneuse du Serra Geral. D'un point de vue géologique, cela correspond à un ancien massif fracturé qui résulte d'éruptions sur les grès de la formation de San Bento.

La région a connu six séquences géologiques distinctes, qui ont constitué un soubassement cristallin composé de grès fins, de lutites, et d'arcillite (Dionisi, 1999; Milani, 1997). Des dépôts de sédiments datant du Permien témoignent d'une atmosphère continentale éolienne et fluviale côtière, mise en évidence par la présence de grès, silitites, argilites et calcaires. Au cours du triasique, alors que le bassin du Paraná se joint au continent, des grès fluviaux et éoliens correspondant à la formation Misiones se mettent en place. Ces grès sont distribués suivant une orientation nord-sud et vont être érodé par la rivière Paraná, qui prend place au niveau d'une discordance, sur des roches géologiquement antérieures du Carbonifère et du Permien.

La formation Misiones est composée de grès quartzeux qui pour action éolienne a météorisé la silice dans une matrice comportant peu de matériel argileux. Ces grès sont homogènes, peu cimentés et friables. Ils sont intercalés avec des roches basaltiques, du fait de phénomènes d'intrusion et d'extrusion. La formation géologique d'*Alto Paraná* correspond à des dispersions de lave sur des sédiments préexistants, suivant une direction préférentielle nord-ouest/sud-est. Enfin, la déposition de sédiments quaternaires éoliens et fluviaux a également induit des phénomènes d'érosion, principalement au sud du bassin du Paraná.

La formation *Oberá* est d'une importance particulière dans le sud de la région sur laquelle porte notre recherche (Iridondo, 1996; Iriondo, Kroling et Orfeo, 1997). Cette formation, composée d'un ensemble de sédiments sablonneux et argileux, de couleur rouge à ocre rougeâtre obscure, couvre les roches sablonneuses et basaltiques sur une épaisseur qui atteint 2 à 6 cm au niveau du plateau de Misiones. D'après ces auteurs, la formation représente un événement sédimentaire de type lœssique éolien au niveau d'une aire tropicale aux conditions humides, ce pourquoi ils le dénomment "lœss tropical". Cela correspond à une latérisation du substrat ferreux au cours du Pléistocène supérieur, une époque chaude et humide.

Au nord de la région, le sol est composé de façon prédominante d'une roche basaltique tertiaire décomposée, la latérite, qui, du fait de sa haute proportion en fer, est d'une couleur rougeâtre. Cette partie nord de la région fait partie du massif précambrien d'origine cristalline

(figure 94 et 95). Les rivières n'ont pas réussi à éroder le sol et forment de nombreuses cascades et sauts, dont les plus importantes sont les chutes de la rivière Iguazú[196].

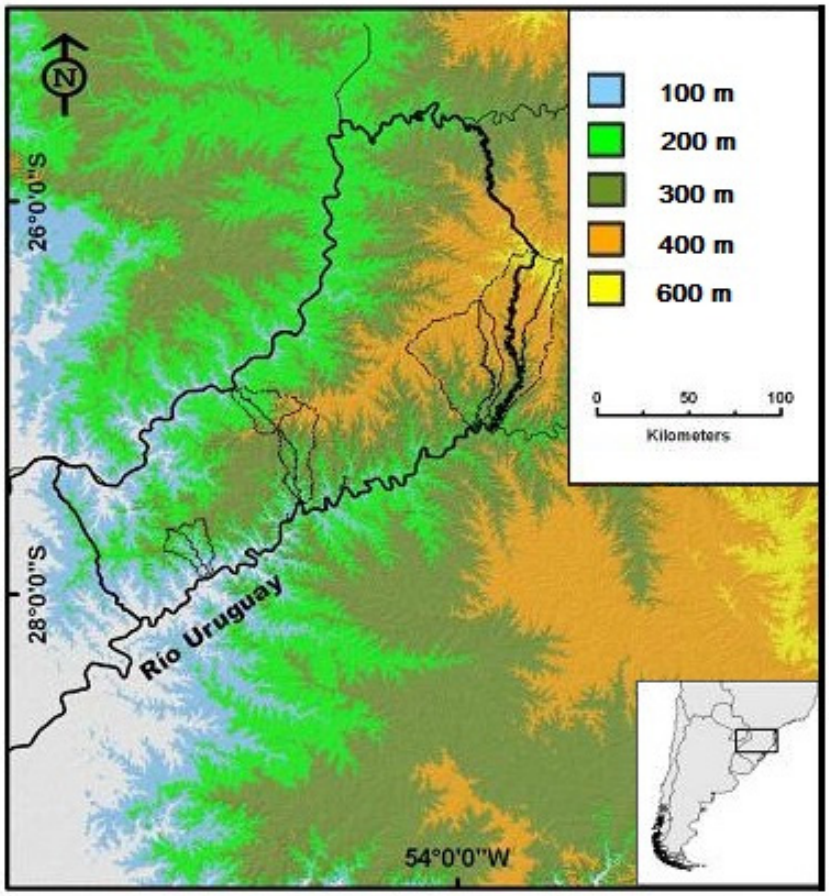


Figure 94. Province de Misiones – Argentine

La région est caractérisée par la présence d'un climat subtropical sans saison sèche, avec une température moyenne annuelle de 25 ° C. Le taux d'humidité est très élevé. Il est possible de distinguer deux types de biomes bien définis. Du nord jusqu'au bois subtropical, on observe une végétation dense et haute composée principalement de différentes espèces d'arbres, d'arbustes, épiphytes et de parasites qui colonisent différents étages de végétation. Dans les zones hautes prédominent les pins, araucarias ou pin paraná (*araucaria augustifolia*) alors que

[196] En guarani signifie yguasu: eau et guazú grand (eau grande). Il naît dans la Sierra Gral (Brésil) et le Paraná débouche au Río. Les Chutes de l'Iguazú sont composées de 275 saults ayant une hauteur moyenne de 75 m.

dans les zones plus basses ce sont le guayaibí (*Patagonula américain L.*), le cèdre (*Cedrela fissilis*), le lapacho rosa (*Handroanthus impetiginosus*) et le timbo colorado (*Enterolobium contortisiliquum*), que l'on retrouve en nombre important. Entre les palmiers, prédomine le yatay (*Butiayatay*).

Au sud, la forêt, appelée bois mésopotamien, se prolonge le long des cours d'eau. Les timbos, urunday (*Astronium fraxinifolium*) et différentes espèces de lapachos y prédominent. On y trouve aussi différents types d'herbacées, des graminacées et des herbes dures (De la Peña, 1997; De Morais, 2011; Maeder, 2004; Oosterbeek, 2009).

Figure 95. Les sols rougeaux ; sont cause par les roches qui contiennent d'importantes quantités de fer

.

8.2 Mission de Nuestra Señora de Loreto (II) 1685 – 1767

La réduction de Nuestra Señora de Loreto II se trouve à 3,5km au sud de la rivière Yabebirí (55°31'02 S et 27°19'58O) et à 13 km au sud de la mission de San Ignacio Miní II. Cette réduction, comme c'est le cas pour celle de San Ignacio Miní, a été déplacée plusieurs fois. Sa fondation définitive, date de 1686 dans un endroit qui «*alors appartenait á un des chefs autochtones du peuple de Corpus appelé Paraguayo qui avait là ses fermes*» (Azara, 1873: 154)[197].

Après l'expulsion de la Compagnie de Jésus en 1767, Nuestra Señora de Loreto était sous les ordres des Mercédaires, et dépendait du Gouvernement de Buenos Aires. Cette charge dépendait de l'Évêché de l'Asunción, alors que Loreto relevait de l'Intendance du Paraguay d'un point de vue politique. Avec l'établissement du Gouvernement intérimaire de Misiones, les réductions ont été divisées en deux grandes régions administratives dans l'objectif d'administrer les biens des trente peuples. Loreto, dépend alors du département de Candelaria, l'ancienne capitale de la Province Jésuite du Paraguay, dont les limites s'étendaient jusqu'à la rivière Yabebirí en incorporant les missions de l'ouest de la rivière l'Uruguay. Au cours de la période révolutionnaire, les représentants de la ville de l'Asunción affirment l'autonomie de celle-ci par rapport au pouvoir espagnol, mais également au pouvoir de Buenos Aires. Le gouvernement de Buenos Aires s'était déclaré libre du pouvoir espagnol le 25 mai 1810, Buenos Aires devenant ainsi la capitale de la Vice-royauté du Río de la Plata (Fernández, Romero, 1929).

Face à cette tentative séparatiste, l'Assemblée révolutionnaire de Buenos Aires envoie le général Manuel Belgrano afin d'intégrer par force le Gouvernement du Paraguay au territoire de la Vice-royauté. En 1811, l'échec des troupes du Buenos Aires a engendré la mise en place de limites provisoires. La rivière Paraná devient alors la limite entre les deux régions, alors que les paraguayens conservaient la garde du territoire de Candelaria, où se trouvait Loreto, jusqu'à ce que les limites définitives soient fixées entre les deux territoires.

[197] «*entonces pertenecía á un indio del pueblo de Corpus llamado Paraguayo que tenía allí sus chacras*» [traduction de l'auteur]

Le 12 octobre 1815, sur les ordres du fédéraliste Antonio de Artigas, et dans une tentative de réorganiser le territoire en un état fédéral, le commandant guarani Andrés Guazurary prend la région de Candelaria. Celle-ci est alors incorporée à la Bande Orientale (ancienne province Argentine, aujourd'hui l'Uruguay). Ce territoire fédéraliste s'oppose au gouvernement de Buenos Aires et à ses politiques *centralistes*. En 1816, Andrés Guazurary pénètre sur le territoire de l'ancienne Vice-royauté, occupée par le Brésil, dans le but de conquérir les missions orientales et de reconquérir le territoire espagnol. Le Commandant Francisco das Chagas Santos défait Andrés Guazurary (Amable, Dohmann et Rojas, 2011 b). Mettant cet échec à profit, l'armée du Paraguay, sous les ordres de José Gaspar Rodríguez de Francia, traverse le Paraná et attaque Loreto, San Ignacio, Santa Ana et Corpus, en emportant toutes les reliques et les objets de valeur, et en brûlant les sites pour éviter que l'armée d'Artigas ne prenne possession des réductions. Cependant, certains historiens considèrent qu'alors que les paraguayens faisaient face au pillage de l'armée d'Artigas, le Dr. Francia a ordonné à l'armée paraguayenne de traverser le Paraná afin de déplacer les objets sacrés et les personnes des missions jésuitiques (Williams, 1974). Les habitants de la réduction de Loreto qui ont pu s'échapper ont migré vers le sud et fondé la ville de Nueva Loreto dans la province argentine de Corrientes (Saravia, 1867).

Le Département de Candelaria a été à nouveau occupé par les troupes paraguayennes dans deux intervalles de temps, de 1622 à 1832 et en 1841, lorsqu'ils se sont installés dans l'actuelle ville d'Ituizango (Maeder, 1985). Par la suite, ils se sont dirigés jusqu'à la ville actuelle de Posadas, en déclarant que le territoire correspondant aujourd'hui à la Province de Missions comme faisant partie du Département de Concepción et l'intégrant à l'État paraguayen, ce dernier réaffirmant en 1842 sa position d'autonomie en face à la Confédération Argentine (Saravia, 1867). Cette proclamation de souveraineté paraguayenne, laquelle incluait le Département de Candelaria, a été reconnue par le gouvernement du Buenos Aires, mais pas par la province de Corrientes, Candelaria ayant été envahie de façon illégitime consécutivement à une expropriation. En 1865, la Guerre de la Triple Alliance, regroupant l'Argentine, le Brésil et l'Uruguay contre le Paraguay, est déclarée. Les troupes argentines reprennent le territoire de Candelaria en septembre de la même année, en alléguant le droit

légitime de l'Argentine sur le territoire par l'*Uti posside tisiure*, ce territoire ayant appartenu au Gouvernement du Buenos Aires après la révolution de 1810[198].

En 1881, la législature de Corrientes autorise le gouverneur Antonio Gallino à vendre les terres du territoire de Misiones par la loi dite *de Terres* datant du 22 juin 1881. Cette vente cédait l'usufruit de la terre, mais non la propriété de celle-ci, dans l'objectif de payer la dette provinciale et 2.750.000 hectares du territoire de Misiones ont ainsi été octroyés à 38 entrepreneurs, qui ont exploité des ressources de la région en s'appuyant sur la colonisation agricole (Amable, Dohmann et Rojas, 2011 b; Barreyro, 1979; Burmeinster, 1899 [rééd. 2011]; Maeder, 1985).

En 1885, la colonie de Loreto est établie par quelques colons qui s'étaient déjà dispersés à proximité de la mission. Cette occupation, spontanée, s'est faite sans prendre en compte les délimitations parcellaires. Pour délimiter les territoires adjugés aux nouveaux propriétaires, le Gouvernement de Corrientes a envoyé le 17 mai 1887 le géomètre Juan Queirel. Celui-ci a établi les limites des terres octroyées à l'entrepreneur Desiderio Rosetti au nord de la réduction de Santa Ana. Les 80.000 hectares couvraient complètement la mission de Loreto. Du fait de l'état de détérioration que présentait le complexe archéologique de la réduction jésuitique, Queirel a délimité un nouveau village aux alentours duquel les colons ont été installés. Le village moderne de Loreto, composé de neuf pâtés de maison, placées au sud-ouest de la réduction, a été officiellement fondé en 1939 (figure 96).

Le centre urbain de la réduction de Loreto, une propriété de l'état de Misiones qui se trouve sur des terres fiscales, a été déclaré monument historique Provincial, Monument Historique National et, en 1984, Patrimoine de l'Humanité de l'UNESCO. En 1981, la prison de Loreto a été construite (l'Unité Pénale Provinciale N1) à cet l'endroit, provoquant ainsi la

[198] Belisario Saravia, 1867 affirme que l'Instruction Royal d'Intendants promulguée en 1782 indiquait que les provinces devaient se limiter selon le territoire qui comprenait la Diocèse et «*en virtud de esa ley, el Paraguay se creyó con derecho a los 13 pueblos de Misiones de ambas márgenes del Paraná, que eran visitados por su Obispo*» (p, 49). Cependant l'ordre royal de 1724 exprime que les trente missions se trouvaient sous la juridiction du Buenos Aires et comme l'exprime le Gouverneur Bucarelli après l'expulsion des Jésuites la région doit se maintenir ensemble «*un precepto de carácter general, que abrazaba indeterminadamente todos los dominios de España en América*» (p. 49)

division du terrain qui appartenait à la réduction. Ceci a entrainé la perte d'une partie de la superficie de la mission et la possibilité d'identifier des structures urbaines.

Le site archéologique a revêtu une nouvelle signification spirituelle, puisqu'en 2002, l'Évêque de la ville de Posadas a décrété la réduction de Loreto comme lieu de pèlerinage et de spiritualité catholique. Un pèlerinage provincial en souvenir des martyrs Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo et Alfonso Rodríguez, a lieu le troisième dimanche de novembre de chaque année. Celui-ci atteint son apogée dans la ville de Loreto, et plus spécifiquement dans la Chapelle du Calvaire.

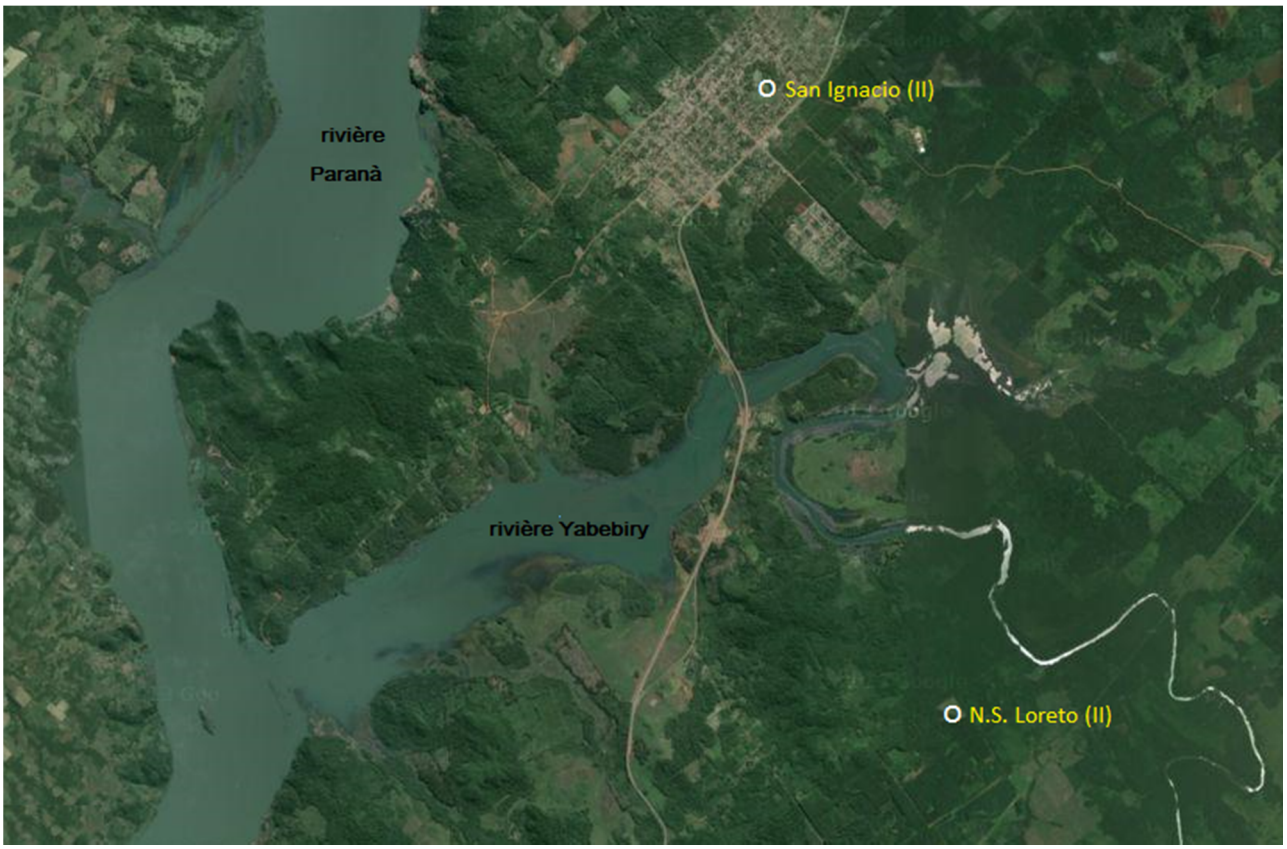


Figure 96. Localisation des missions de San Ignacio II et Loreto II; a Misiones, Argentine (Infographie: Marcelo Acosta)

8.2.1 Le site archéologique aujourd'hui

Les recherches historiques qui décrivent la mission de Loreto s'inscrivent à l'intérieur de ce qu'il est possible d'appeler le courant émotif, que nous avons analysé au préalable, ce courant cherchant à identifier et définir les différentes émotions chez les observateurs (figure 97). A partir de la description des sentiments et des impressions des visiteurs, la relation entre le site et la nature qui «*a pris la part des murs et les énormes arbres ont crû pour créer un complexe de lumières et d'ombres naturelles qui peut surprendre qui s'aventure à l'intérieur*» (Heguy, 2012: 110)[199]. Cette image de complémentarité entre l'espace naturel et l'espace social se trouve extrêmement bien définie par Bollini (2009: 225) qui affirme que «*l'impression générale qui prévaut dans le gisement archéologique de Loreto semble bucolique. Certes l'ensemble des ruines est imposant, et intimement lié à la forêt*»[200].

Figure 97. Rue principale et maison des guaranis (photo: Marcelo Acosta)

[199] «*se apodero de parte de los muros y los enormes arboles crecieron para crear un complejo de luces y sombras naturales que maravilla a quienes se adentran en él*» [traduction de l'auteur]

[200] «*la impresión general que prevalece en el yacimiento arqueológico de Loreto resulta bucólica. Por cierto el conjunto de las ruinas es imponente, íntimamente ligado a la selva*»[traduction de l'auteur]

À l'entrée du site archéologique, un musée a été construit en 2009 afin d'exposer les artefacts et les éléments mis au jour lors des interventions archéologiques réalisées au milieu de 1990. D'autres dépendances sont dédiées aux archéologues et aux guides touristiques. L'accès au complexe archéologique se fait en traversant le potager des pères, une aire ouverte avec des arbres qui a été nettoyée de presque toute végétation. Cela permet de se rendre aux chambres des pères et à l'église en passant par la partie postérieure de la réduction. Plusieurs arbres de grandes dimensions ont été conservés au sein de la réduction, croissant de façon libre, en abattant des murs et en reconfigurant l'espace de la mission. Dès 1984, année où la réduction a été déclarée monument de l'Humanité, plusieurs fouilles ont été réalisées dans des aires spécifiques, comme sur la partie avant de l'église, ou des latrines se trouvent immédiatement à côté des chambres de pères et la chapelle bâtie au sud de la mission. Le reste du complexe n'a à ce jour pas fait l'objet d'interventions archéologiques et reste couvert par la végétation.

La chapelle dite du Calvaire se trouve à 1300 m du complexe urbain (55°31'27 S, 27°19'23 O). Cette construction est reliée à la mission par une voie, linéaire qui conduisait à l'origine à la chapelle externe de Loreto (55°31'01'' S, 27°20' 07'' O) en passant par la porte principale de l'église de la mission de Loreto II. La croissance de la végétation autochtone et d'espèces commerciales a modifié le trajet de l'ancienne route, qui présentait un trajet serpentant sur une part importante de son parcours. À ce jour, c'est une chaussée asphaltée avec des arrêts ou stations représentant des images de la vie de Jésus qu'il est possible d'observer. Le parcours commence à environ 200 m de l'église et finit à 50 m de la chapelle du Calvaire. La chapelle, construction de forme hexagonale, se trouve au niveau d'une élévation, à 100 m au-dessus de la réduction de Loreto. Au jour d'aujourd'hui, des récoltes superficielles et des excavations exploratoires ont été réalisées à proximité des murs de la chapelle. La construction actuelle est semi-enterrée, les blocs de pierre formant originellement les murs sont basculés vers l'extérieur. Il n'est pas possible d'y accéder, puisqu'elle est clôturée par un réseau de protection, mais il est possible d'y observer des fragments de pierres et de tuiles.

La réduction de Nuestra Señora de Loreto II a fait l'objet de peu d'interventions pour restaurer la monumentalité de l'espace religieux. Il est ainsi possible d'observer la présence d'entassements de roches consécutifs aux éboulements des murs causés par les conflits

belliqueux au milieu du XIX^{e} siècle. Ces monticules ont été recolonisés par la forêt semi tropicale, ce qui fait qu'il est difficile d'imaginer l'apparence originelle du site sacré. L'un des premiers travaux scientifiques réalisés par l'architecte Hernán Busaniche un des membres de l'Assemblée de Monuments et Lieux Historiques de l'Argentine, essayait de proposer une typologie des missions jésuites. Il affirmait alors que la réduction de Loreto «*a passé à l'oubli, où restent des vestiges sans intérêt*» (Busaniche, 1955: 154)[201].

En 2013, une série d'interventions ont été réalisées sur le site archéologique, avec pour objectif de faciliter la lecture des vestiges par les visiteurs et de renouveler les infrastructures destinées à préserver l'endroit. L'objectif n'était pas de débarrasser complètement l'endroit, mais de

> «*Générer un parcours dans lequel prédomine cette relation de nature - structure architectonique. Le dégagement a été plus grand dans les secteurs hiérarchiques ce qui a permis, en premier lieu, de récupérer et de maintenir les structures de plus grande valeur architectonique; comme aussi donner une échelle scénique au parcours touristique et que les visiteurs comprennent l'importance de cette réduction*» (Freire, Poujade, Salvatelli et Beron, 2014:97)[202]

Il a alors été décidé de fouiller et réaménager des aires monumentales comme l'église, spécialement le mur gauche, au nord, et la porte latérale, plus au sud, puisque ces endroits présentaient moins de détritus à retirer (figure 98). Après les incendies du XIX^{e} siècle, le front de l'église s'est éboulé vers l'escalier principal et la rue qui se trouve face à l'église. Les portes et l'escalier central ont alors été complètement recouverts de débris, ce qui rendait plus difficile la construction. Au cours de cette intervention, des nouvelles rampes d'accès ont été réalisées afin de permettre l'observation des aires fouillées et la localisation originelle des étages. Les restes de bois incendié ont été préservés à l'endroit de leur découverte et protégés du climat au moyen d'une couverture transparente.

---

[201]«*A pasado al olvido, o quedan de ella vestigios sin interés*» [traduction de l'auteur]

[202]«*generar un recorrido en el que predomine esa relación de naturaleza-estructuras arquitectónicas. EL despeje fue mayor en los sectores jerárquicos, lo que permitió, en primer lugar, recuperar y mantener las estructuras de mayor valor arquitectónico; así también dar escala escénica al recorrido turístico y que los visitantes comprendan la importancia de esta reducción*»[traduction de l'auteur]

Figure 98. Vue du site Loreto II. En haut escalier de l'église. Le mur de face est tombé sur la rue principale de la mission; en bas chambres de pères ou Premier Patio (photos: Marcelo Acosta)

La chapelle externe, qui avait été fouillée au cours des années 1990, a également été restaurée. Les matériaux de constructions utilisés initialement afin de protéger la construction, comme le métal pour les colonnes et le toit, montrant des signes de détérioration évidents ont été modifiés. Des colonnes de béton et un toit plus lumineux ont ainsi été mis en place et les

murs ont été reconstruits, les pierres utilisées étant celles appartenant initialement aux éléments reconstruits. Les colonnes de grés qui avaient été retirées et empilées dans un secteur éloigné ont été replacées à leurs emplacements originaux (figure 99). En outre, l'accès aux visiteurs s'est amélioré grâce à la mise en place d'une rampe délimitant la zone d'où il convient d'observer, permettant à la fois de s'approcher et de parcourir la Capilla sans perturber l'endroit. Le placement d'une protection moins gênante visuellement le long de l'enceinte offre une plus grande clarté grâce au matériel choisi et permet une vision plus adéquate de la chapelle.

Figure 99 Chapelle de Loreto; en face a une place secondaire et cet escalier se dirige vers la rue principale, face à l'église de Loreto et finisse dans la chapelle del Monte Calvario à 1300 m (photo: Marcelo Acosta).

8.3. La culture matérielle dans la réduction de Nuestra Señora de Loreto II

Nous avons analysé des collections qui se trouvent dans le musée du site, ainsi que des fragments d'objets retrouvés en surface sur le site archéologique. On doit d'abord souligner que la culture matérielle de cette mission est très peu abondante, car peu de fouilles archéologiques ont été réalisées et la plupart des objets se retrouvent dans d'autres missions.

8.3.1 Objets d'usage quotidien

a) Céramique

Les fouilles réalisées entre 1995 et 1998 ont permis de mettre au jour 26 pièces identifiables, aussi bien des assiettes, des pots, des écuelles, que d'autres types céramiques (Mujica, 1996). Par ailleurs, 350 fragments céramiques d'une taille inférieure à 5 cm ont été exhumés. La céramique prédominante est espagnole ou correspond à une production créole (333 fragments) et, dans une moindre mesure, à une céramique de tradition indigène (17 fragments). Parmi le matériel recueilli lors de la récolte de surface réalisée en 2014, 11 fragments ont été identifiés, parmi lesquels 6 sont *escobados* et 5 présentent un engobe rouge, c'est la céramique que l'on retrouve sous l'appellation céramique *reduccional (*Poujade, 1995).

Les fragments à engobe rouge présentent une coloration rougeâtre sur les deux faces de la céramique. Deux des fragments trouvés lors de la collecte de surface réalisée en octobre 2014 appartiennent à une même pièce céramique. Elles ont été retrouvées proches l'une de l'autre, à environ 2 m de l'escalier de la chapelle. Les fragments trouvés permettent de déduire d'après l'angle d'ouverture qu'il s'agit d'un fragment de bord d'une terrine. Les autres fragments observés ne permettent pas d'identifier le type de céramique ou la détermination d'un type

spécifique. Ces éléments ont été trouvés dans l'escalier frontal de l'église, à proximité des latrines.

Céramique avec motifs *escobado*[203]: de nombreux fragments de céramique escobado ont pu être observés dans différents espaces du site archéologique (figure 100). La coloration est variée et va du rougeâtre au gris foncé. Les lignes décoratives se trouvent au niveau de la face extérieure et les dessins qui prédominent sont des lignes croisées dans un type de V. Dans une moindre proportion, des fragments avec des dessins de lignes droites et de lignes ondulées ont été observés. La variabilité de styles que nous avons remarquée au niveau du site archéologique de Loreto II indique que plusieurs styles (esthétiques ou symboliques) ont coexisté et ont été employés dans le même espace. Bien que nous n'ayons pas la certitude que les styles décoratifs aient été réalisés avec une certaine contemporanéité. Les différents fragments présentent une variabilité de texture et de couleur dues aux variations dans la composition de la pâte et la cuisson.

[203] *Escobado* (Balayé) : Impression ou motif réalisé dans la pâte fraiche avec l'aide d'un outil avec plusieurs pointes unies comme un peigne (effet de balai) et ceci donne un motif d'empreintes linéaires de 2 à 3 cm. Ces motifs peuvent être réalisés de façon linéaire, coupés pour empreintes verticales ou mélangés selon plusieurs combinaisons.

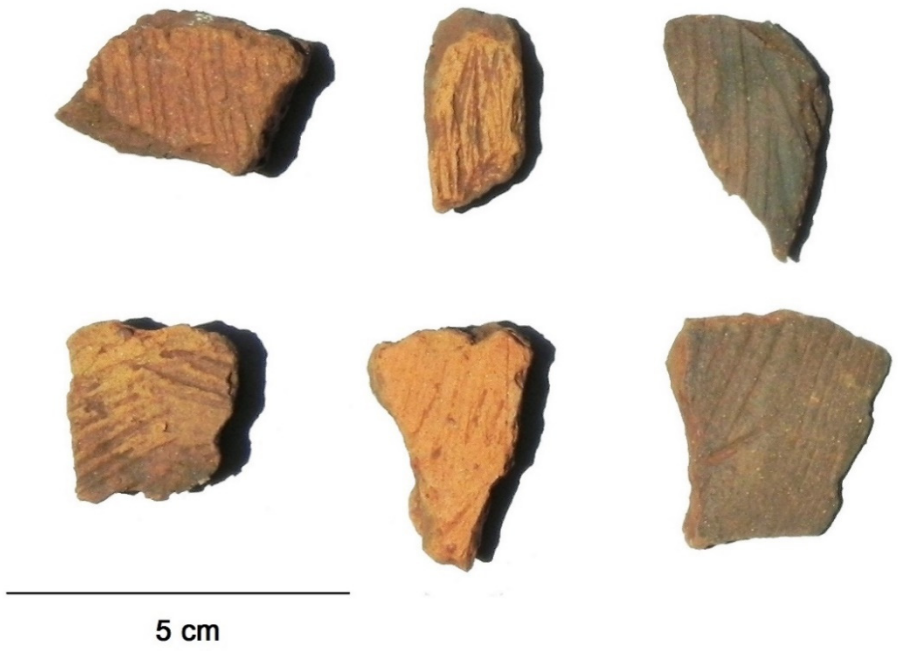


Figure 100. Céramique avec motifs escobado; site Loreto II (photo: Marcelo Acosta)

Céramique avec *escobado* et engobe à l'intérieur: L'un des fragments présente les deux terminaisons techniques puisque sa face intérieure présente une technique d'engobe rouge clair et sa face extérieure présente une décoration avec des lignes de type *escobado*. L'unique fragment qui présente ces deux terminaisons a été trouvé à proximité de l'escalier de la chapelle.

Céramique avec engobe: dans le site nous trouvons plusieurs fragments de céramique avec engobe rouge. Ceux qui se trouvent dans la rue proche à la chapelle de Loreto et dans la rue principale en face à l'église (figure 101). Les fragments sont très météorisés et ont une dimension de 3 cm à 5 cm. Il y a deux des fragments qui sont des rebords possiblement des assiettes ou des bols, dans tous les cas, ils présentent de l'engobe sur les deux faces.

Figure 101. Céramique avec engobe rouge; site Loreto II (photo: Marcelo Acosta)

Céramique indigène copiant la céramique espagnole: les fragments se rattachant à ce genre de céramique ont été trouvés dans différents endroits, aussi bien dans la rue en face de l'église qu'en face de la chapelle de Loreto. Les fragments appartiennent à des artéfacts de 20 cm de diamètre avec des bords ondulés, avec une panse droite ou de forme légèrement convexe de 5 à 7 cm, à terminaison légèrement globulaire et avec une base circulaire plate (figure 102). Au niveau de la base, il est possible d'observer que celle-ci a pu être achevée au moyen d'une applique. La terminaison des fragments présente de l'engobe rouge (2 éléments) ou encore ne présente pas de décoration (1 élément). Nous pouvons inclure les écuelles à cet ensemble. Ces pièces présentent une hauteur qui va de 15 à 20 cm et sont caractérisées par la présence d'anses et d'une base plate. Ce type de céramique présente différents types de bords (simples, verticaux ou doubles), de formes (une base arrondie, un corps globulaire) et de terminaison (vitré ou un pot-au-feu simple).

Figure 102. Céramique indigène, pot avec terminaison globulaire; Musée du site Loreto II (photo: Marcelo Acosta)

b) Faïences

Plusieurs fragments de faïences ont été mis au jour sur le site archéologique. Ils présentent une finition vitrée d'une couleur verdâtre et d'une couleur rougeâtre. Toutefois, l'inventaire réalisé par Francisco Borba en 1782 ne mentionne pas la présence de ce type d'objets au sein de la mission de Loreto II. Dans cet ensemble, nous pouvons inclure la production de plateaux tournés, puisqu'ils présentent la même terminaison. Cette forme de production a été abandonnée en Europe au début des années 1750 et la production dans un moule lui a été substituée (Schavelzon, 1991). Par contre, l'inventaire indique la présence de ce type d'assiettes vitrées dans d'autres missions comme à La Cruz[204], San Nicolás et San Ignacio Miní II.

Céramique d'échange international: l'existence d'échanges internationaux se manifeste par la présence de faïence *Creamware*, représentée par quatre assiettes qui ont pu être remontées (trois ont pu être remontées complètement et la dernière à 90 %). L'ensemble est de couleur blanche, avec des bords ondulés, et ne présente pas de décoration peinte. Un timbre de fabrication a été

[204] Brabo affirme que cette réduction possédait trois assiettes en terre cuite vitrifiée, onze assiettes en céramique commune et trois écuelles en céramique commune (Brabo, 1872).

identifié sur une des assiettes. Celle-ci a été produite par l'entreprise Castleford D*D Co. Ce type de faïence a commencé à être fabriqué en Angleterre en 1803 (Saavedra Méndez, 1948), aussi, les pièces ont dû être utilisées au cours d'une période d'occupation postérieure à l'expulsion jésuite de 1767. Les autres trois assiettes observées sont de couleur blanche et crème *Creamwere,* mais elles ne présentent pas un sceau de production qui nous permettrait d'identifier sa date de production.

D'autre type de céramiques: ont été exhumées dont neuf bases de candélabres dans l'espace correspondant aux latrines, de même que des céramiques non destinées à la cuisine et d'un aspect rustique. La majeure partie des éléments présente une coloration rouge claire. Des tasses, des pots de stockage large corps et à base globulaire avec un fond plat, des terrines à base plate et des écuelles ont également été mis au jour à cet endroit.

c) Amusement

Deux pièces de céramiques ont été identifiées comme pièces pour jeux de dames (Mujica, 1998). L'une mesure de 33 mm sur 7 mm alors que le deuxième mesure 36 mm sur 6 mm. Deux autres artefacts ont aussi pu avoir été réutilisés pour la fabrication de pièces de jeu, mais leur état de conservation ne permet pas d'établir de façon certaine leur diamètre ou leur fonction dans le contexte de la culture matérielle de la réduction.

Dans les fouilles réalisées en 2012 – 2013, on a exhumé un petit bénitier réalisé en céramique émaillée (figure 103). L'objet de culte était dans l'église et il reproduit un autel placé au-dessus du contenant d'eau bénite.

Un autre objet singulier est un médaillon en grès sculpté avec le monogramme de la Compagnie de Jésus qui était probablement une décoration des murs de l'église.

Figure 103. Objets de de l'église de Loreto: un pile d'eau bénite et un médaillon (Poujade et Salvatelli, 2014)

d) Verre

Les excavations réalisées entre 1990 et 2000 ont mis au jour 1.100 fragments de verre et un total de 48 pièces identifiables, dont 20 correspondent a des fragments de verres et 21 bouteilles. Par ailleurs, 7 fragments de verre peuvent être rattachés à des bouteilles de parfum, sans qu'il ait été possible d'en définir la forme exacte (Mujica, 1998; Poujade, 1995).

Dans l'inventaire réalisé par Francisco Borba, il est question de «*trois douzaines de verres en cristal de toutes les tailles*» (Brabo, *ob cit*: 354). Au jour d'aujourd'hui, 9 verres soufflés ont été identifiés pour la réduction de Loreto, parmi lesquels 5 verres ont pu être restaurés à 80 % et 4 à 40 % puisque dans quelques cas, on dispose seulement de la base de l'objet. Les verres sont en verre soufflé d'une pâte mince de couleur blanche; l'archéologue Ross Jamieson (2003) affirme que ce type de verres était presque exclusif à Buenos Aires. Les sept verres de Loreto possèdent un décor de gravure. Quatre d'entre eux font partie du même jeu de verres alors que

trois verres présentent les mêmes mesures et dessins mais ils sont différents des quatre premiers.

Les verres qui sont du même jeu ont une base de 5 cm de diamètre et des parois de 10 cm de haut, qui sont inclinés à l'extrémité sommitale. Les verres présentent un décor de gravure complexe. La lèvre est soulignée par un zigzag enfermé par deux lignes. Au-dessous de celles-ci, des lignes ondulées sont entrecroisées et forment des motifs. L'un des verres possède les mêmes motifs décoratifs, mais sa taille est moindre, d'environ 7 cm de hauteur et 4 cm au niveau de la base (Mujica, 1998).

Un des verres de Loreto II se trouve actuellement au centre d'interprétation de San Ignacio Miní II. Cet objet d'usage quotidien a une hauteur de 10 cm avec une base de 6 cm, avec des parois ondulées et, comme pour les verres précédents, il possède un rebord. Les décorations sont presque identiques à celles déjà décrites: une lèvre soulignée par un dessin de zigzag enfermé entre deux lignes et au-dessous d'elle, un demi-cercle qui, dans sa partie inférieure, présente le dessin en symétrie qui est séparé par un triangle. De chaque côté de ce dessin se trouvent deux petits cercles.

Deux des verres présentent des éléments décoratifs différents. L'un a une base de 7 cm de diamètre avec des parois verticales de 8 cm de haut. L'autre verre présente des parois moins prononcées. Les verres ont probablement été réalisés en cristal. Deux autres artéfacts mis au jour sont également réalisés dans ce même matériau, mais il n'a pas été possible de les rattacher à quelque forme que ce soit, seules les bases et la partie inferieure des contenants est conservée.

Tous les verres mis au jour au niveau de la réduction de Loreto II sont de production artisanale et ont été réalisés à la fin du XVIII^{e} siècle.

e) Bouteilles

Bouteille à vin en verre soufflé à base globulaire: deux bouteilles de ce type ont été trouvées. La première, très fragmentée, a été remontée à 80 %. Il s'agit d'une production artisanale de couleur bleu-vert. Cet objet présente un corps arrondi ou globulaire et une base plate quadrangulaire. Cette bouteille est vraisemblablement de production française (Schavelzon, 1998). Elle correspond en effet à la description réalisée par Schavelzon, ce type de bouteilles étant de couleur vert clair et présentant des parois fines et presque transparents, caractéristiques de cette production.

Une autre bouteille à base globulaire se trouve au centre d'interprétation de San Ignacio II (figure 104). Ce type produit entre 1740 et 1770, est une production anglaise caractéristique de couleur vert foncé qui, à première vue, parait être de couleur noir (Schavelzon, 1991 et 1998). Cette bouteille est lourde, du fait de la quantité de matières premières mises en forme, et présente un goulot stylisé et long. Cette bouteille a été trouvée dans un contexte daté de 1810 à 1820 et elle a été mise au jour en association avec la faïence *Creamwere* décrite antérieurement.

Figure 104. Bouteille globulaire anglaise; assiette avec engobe rouge et verre avec gravure complexe. Centre d'interprétation de San Ignacio (photo: Marcelo Acosta)

Bouteille à vin en verre soufflé: le goulot d'une bouteille carrée de production espagnole a été mis au jour. Ce fragment de couleur vert foncé présente un court goulot qui se termine par un rebord simple.

Bouteille par l'huile fabrique dans un moule: cet objet est une production du XIX^{e} siècle, puisqu'il présente des éléments standardisés amenés par l'industrialisation de l'industrie du verre. De couleur vert clair, il présente une surface plate avec une base à angles arrondis de 290 mm par 95 mm. Le goulot se termine par deux languettes destinées à recevoir un couvercle. La bouteille a été fabriquée par l'entreprise Byclo et sa capacité était de 1.50 l d'huile.

8.3.2 Matériaux de construction

Jusqu'à présent, la plupart des fragments de matériaux de construction se trouve disperse sur l'entièreté du site archéologique, et de façon plus importante dans l'espace de l'église, les latrines et la chapelle externe. On les retrouve aussi dans les aires d'accès du complexe qui ont été dégagées. On doit remarquer que le site ayant été peu fouillé, la plupart des matériaux se trouvent recouverts par la végétation.

a) Briques

Quelques fragments de briques ont été observés dispersés à l'intérieur de l'église et stratigraphiquement au-dessus de l'étage original de la structure. Les fragments récupérés permettent d'affirmer que les briques entières avaient une dimension allant de 13/15 cm à 30/40 cm de longueur et 5 à 7 cm de largeur.

Leur décomposition est remarquable puisqu'elles s'effritent facilement et présentent quelques fentes. La plupart des fragments représentent du 5 à 20 % de la pièce originale, avec une coloration prédominante de teinte jaune-rougeâtre (figure 105). À ce jour, la destination de ces briques à l'intérieur de l'église n'a pas été définie, alors que les murs ont été réalisés en

pierre de tailles variables. Les chercheurs n'ont pas analysé ce type constructif pour Nuestra Señora de Loreto, mais si l'on prend en compte le fait que dans la réduction de Trinidad, les briques ont été employées pour la construction de la voûte de l'église, il est possible d'avancer qu'elles ont pu être utilisées avec la même fonction architectonique dans l'église de Loreto II.

Au cours de la prospection visuelle en 2014, nous avions observé la présence de plusieurs fragments de briques de dimensions variables dans la rue qui se trouve en face du portique de l'église. Comme le complexe archéologique n'a à ce jour pas été nettoyé, il est difficile d'établir des aires de concentration pour ce matériel et d'établir ses fonctions.

Figure 105. Fragments de briques, site Loreto II (photos: Marcelo Acosta)

a) Carreaux

Les carreaux ont été employés pour couvrir le plancher de l'église et les aires de résidences des religieux (figure 106). Faute d'autres excavations, nous ne pouvons pas établir si les chapelles externes, les structures administratives, les maisons d'Indiens et les ateliers avaient ce type de pavés de carreaux. Dans le cas des pavés de l'église, les carreaux prédominants sont de type quadrangulaire et de dimension de 30 cm sur 30 cm pour 5 cm d'épaisseur. Leur face externe est plate et de consistance plus compacte que les briques que nous avons pu observer. Les carreaux ont été unis sans mortier et ils ne présentent pas de dessins ou de décorations. L'utilisation de ce type carré était intentionnelle puisque dans d'autres planchers de la réduction d'autres types de carreaux ont été utilisés pour le carrelage. Les excavations menées par l'archéologue Ruth Poujade en 1995 dans la «chambre 5» du Collège ou la Maison des Pères, un espace contigu à l'église et donnant sur un jardin au moyen d'une galerie, ont permis d'exhumer différents types de pavés céramiques ou de carreaux placés de manière intentionnelle.

Figure 106. Carres dans le pavé de l'église Loreto II (photos: Marcelo Acosta)

La partie qui va de la cour du collège aux chambres du nord de l'enceinte présente un pavage mixte composé de carreaux carrés et hexagonaux. Les céramiques carrées possèdent des dimensions de 30 cm sur 30 cm. On retrouve ces céramiques carrées placées le long de la galerie, soulignant le mur de pierre derrière lequel se trouvaient les chambres. Le reste de la possible galerie interne est couvert de carreaux de type hexagonal. La dimension de ces carreaux céramiques est de 20 cm sur 20 cm dans sa plus large partie. Les pièces réservées aux pères étaient également couvertes d'un carrelage de type hexagonal aux dimensions déjà décrites.

Finalement, les planchers qui se trouvaient dans la galerie du côté N présentaient des carreaux céramiques hexagonaux aux mesures déjà mentionnées et des carreaux quadrangulaires, de 15 cm sur 15 cm. Le pavage externe de l'église a été réalisé avec des pierres plates en grès. Les rampes permettant d'atteindre le perron et les galeries qui entourent le devant de l'église présentent des pierres plates de différentes tailles, de même que les pierres à faces plates qui ont été utilisées pour réaliser le pavage de l'étage et l'escalier.

b) Tuiles

La plupart des tuiles sont fragmentées. Les fragments représentent de 5 % à 40 % de la pièce originelle. Les fragments se trouvent dispersés au niveau de tout le complexe, plus spécifiquement dans les rues qui se trouvent en face de l'église et la chapelle (figure 107). Bien que les sources historiques affirment que tous les toits de la réduction ont été construits en tuiles, il est difficile de qualifier et quantifier la dispersion totale des tuiles du site du fait de l'absence des fouilles ou sondages dans d'autres espaces du site. La coloration des tuiles va de l'orange clair à une couleur crème et leur forme porte à croire qu'elles ont été réalisées en une production standardisée.

Dans la Chapelle de Loreto on été récoltées plusieurs tuiles (Poujade et Salvatelli, 2014). Dans la «Capilla del Calvario» un fragment de tuile d'une dimension de 15 cm par 9cm a été

retrouvé. Ce fragment présente une coloration orange clair. Il s'agit d'une production standardisée. La caractéristique particulière de ce fragment consiste en ce qu'il présente le dessin d'un demi-cercle au centre de la tuile. Ce dessin a été réalisé au moment de la cuisson de la pièce. À ce jour, on n'a pas retrouvé de tuiles avec des caractéristiques similaires.

Figure 107. Plusieurs fragments de tuiles in situ (photos: Marcelo Acosta)

c) Des objets en métal

Les objets en métal qui ont été exhumés sont en majeure partie associés aux éléments de construction. Ainsi, 56 clous et 7 charnières (Poujade, 1995) qui se trouvaient dans l'église et la «chambre 5» du collège ont été mis au jour. Dans le cas des «Latrines» (Mujica, 1998), 5 clous quadrangulaires de dimensions variables ont été trouvés, ainsi qu'une mèche à bois et quelques pièces en métal qui n'ont à ce jour pas été identifiées. Lors de la fouille réalisée en 2012 – 2013, les archéologues Poujade et Salvatelli (2014) ont retrouvé un nombre important de clous (1149 dans la chapelle de Loreto et 1457 dans l'église); ils présentent plusieurs dimensions et états de conservation. Ils ont aussi découvert des tenons et charniers en fer avec des appliques en bronze.

8.4 L'espace social

Dans son travail «*Viajes inéditos de D. Feliz de Azara. Desde Santa Fé à la Asunción, al interiordel Paraguay y los pueblos de misiones*» (1873), Félix de Azara indique que la réduction de Loreto avait déployé une partie de sa population en établissant une colonie, du fait de l'augmentation démographique, et «*en 1734 ce peuple a fondé une colonie sur la rivière Aguapey qui est revenue a sa Matrice s'est incorporée á des fins du 1735 fustigées de la faim*» (Azara, 1873: 154).

Cette pratique de former des colonies a été courante à la fin du XVIII^{e} siècle. Le père José Cardiel indique dans son travail «Breve Relación» écrit en 1777 [rééd. 1994] que la présence de plus de 1600 personnes dans la réduction est ingouvernable. Pour mieux contrôler les réductions, celles-ci sont divisées, une partie restant au sein de la matrice originale pendant que l'autre partie s'en éloigne pour former une nouvelle colonie et postérieurement une nouvelle mission. Parmi les trente réductions, vingt-quatre seraient des missions originelles alors que les autres seraient des colonies.

Pour bâtir le nouveau village et la future réduction, un terrain propice à l'établissement était recherché. Après d'avoir trouvé l'espace idéal, on procède à la division des objets de la réduction entre ceux qui resteraient et les que doivent partir. Tous les objets du peuple sont divisés entre items d'un usage quotidien : les biens qui se trouvent dans les basses-cours, biens agricoles et de commerce, objets qui décorent les églises et enfin, les églises et les maisons. Ceux qui restent au sein de l'établissement initial paient leur part pour les biens, les différentes constructions et possessions de la communauté aux colons qui vont se déplacer. Cependant, José Cardiel affirme également que, bien qu'un prix équitable des biens que les colons ont laissé soit établi, il n'empêche que

> «*La plus grande difficulté est qu'ils déménagent. Plusieurs reviennent sur leur promesse de partir. Ils pleurent et gémissent pour ne pas laisser leur sol natal, s'accrochent aux bornes de l'église et s'agenouillent sur les sépultures de leurs grands-pères et de parents, et ne veulent pas s'écarter de leurs os. Il est nécessaire d'utiliser la force de Dieu et la violence pour les forcer à partir. En dépit des*

difficultés, plusieurs reviennent de la colonie à la mission; et des châtiments et des violences sont nécessaire pour les faire revenir» (Cardiel 1994: 131)[205]

Si nous prenons en compte l'affirmation du père Cardiel, nous pouvons deviner que la colonie de Loreto n'a pas survécu par manque d'aliments ainsi que du fait d'un désintérêt de ses habitants pour cette pratique de déracinement. D'après Levinton (2008), la tentative de division de la réduction en 1734 et la création de la colonie de San Antonio de Padua a généré des conflits à l'intérieur de la mission, principalement entre les chefs guaranis qui devaient abandonner la réduction. Pour rétablir une paix sociale, de nouvelles structures urbaines ont été mises en place, telles que la Chapelle de Loreto, la nouvelle place et la Capilla del Calvario, dans le but de renforcer l'identification urbaine.

Cela a produit un village particulier, avec les maisons qui s'étendent derrière le cimetière, la présence d'une deuxième place et d'une chapelle à l'intérieur de l'aire de la réduction comme aussi le *cotiguazu* qui est séparé et en dehors du contrôle des jésuites. Levinton affirme que la présence de la deuxième chapelle a renforcé l'existence de la Congrégation de la Vierge de Loreto dans la réduction et, grâce à cela, les révoltes possibles étaient dissuadées.

8.5 La Mission de San Ignacio Miní (II) 1696 – 1767

La mission de San Ignacio Miní II se trouve à 3 km au nord de la rivière Yabebirí et à 13 km au nord de la mission de Nuestra Señora de Loreto II. Cette réduction, comme le cas de Loreto, a procédé de quelques installations provisoires. Le 11 juillet 1696 elle a été érigée à son emplacement actuel sous la direction du père Juan Valle. La doctrine se trouve «*à une lieue et demie plus là-haut*» (Amable, Melgarejo et Rojas 2010: 22) de la rivière Yabebirí, dans une aire

[205] «*la mayor dificultad está en mudarse. Muchos vuelven atrás con lo que prometieron. Lloran y más lloran, por no dejar su nativo suelo, se agarran a los pilares de la iglesia y se están sobre las sepulturas de sus abuelos y parientes, no queriendo apartarse de sus huesos. Es menester mucho de Dios y de la fuerza y violencia para hacerlos caminar: y aun después de vencida esa dificultad, se vuelven muchos de la colonia al pueblo: y son menester castigos y violencias para hacerlos volver*» [traducction de l'auteur]

plus haute, alors que pour Gambón (1904: 54) l'endroit se trouve «*un peu plus à une lieue du fleuve Paraná*». Bien que les différents chercheurs prennent comme référence deux points géographiques différents, dans les deux cas la nouvelle construction s'éloigne des bords fluviaux pour s'établir aux coordonnées 27°15'19 S et 55°31'54 O.

Après l'expulsion des jésuites en 1767, le domine du spirituel de la mission de San Ignacio Miní a été confié à l'ordre des Dominicains, qui ont envoyé depuis l'Asunción au père Bonifacio Ortiz en 1768. Cependant, dès 1791, par manque de pères pour administrer les dix villages qui lui avaient été assignés, l'ordre cesse d'envoyer des pères à San Ignacio. La décadence du village a commencé à s'accentuer à la fin du XVIII^{e} siècle et elle est manifeste après les guerres d'indépendance (1810).

Le mouvement révolutionnaire apparu à Buenos Aires en 1810 exigeait que les hommes des missions intègrent les troupes régulières. L'échec des troupes de Buenos Aires sous le commandement du General Manuel Belgrano a obligé à la signature d'un traité en 1811, qui établissait des limites provisoires et laissait le Département de Candelaria sous juridiction de l'Intendance de Paraguay. En 1815, l'affrontement entre le chef de la Bande Orientale Gervasio de Artigas et l'armée brésilienne de Francisco da Chagas, qui essaie d'éliminer les résistances fédéralistes et de contrôler le territoire à l'est du Río de la Plata, aujourd'hui la république de l'Uruguay (Maeder, 1985).

L'armée de Francisco da Chagas a croisé la marge est de la rivière Paraná et a attaqué le Département de Candelaria en 1818, qui avait été reconquit l'année précédente par l'armée argentine fédéraliste d'Andrés Guazurary. Cela a eu pour conséquence que la région s'est dépeuplée puisque les cinq peuples proches à la rivière Paraná comme la Candelaria, de Loreto, de San Ignacio Miní, de Santa Ana et de Corpus ont été incendiés, en laissant une garde dans le peuple de la Candelaria, bien que l'armée paraguayenne n'occupe pas le territoire, ils ont pillé uniquement des missions proches de la rivière Paraná.

En 1832, l'armée paraguayenne envahit le Département de Candelaria et s'installe dans le Tranquera de Loreto. Pour défendre leur position, les paraguayens construisent une

fortification dans le Pas d'Itapúa (1833) avec les pierres extraites des missions proches, telles que Loreto, Candelaria, Santa Ana et San Ignacio. Cette déprédation s'est poursuivie quand, en 1856, le gouverneur de la province de Corrientes, territoire sur lequel les misions se trouvaient, a ordonné de récolter les tuiles qui se trouvaient dans les missions de Loreto, de San Ignacio et Candela ria pour les vendre au Brésil. Malgré les tensions internationales, le Pas d'Itapúa devenu un nœud de communications avec le Paraguay et le Brésil, tout en augmentant l'occupation du paysage et l'industrialisation de la région, ce qui a commencé à se manifester entre 1856 et 1864 avec la production de *yeba* mate (*Ilexparaguariensis)*, de génies sucriers et de farine (Amable, Dohmann et Rojas, 2011 a; Ambrossetti, 2008 a et b).

Le 19 mars 1865 l'Argentine a déclaré la guerre au Paraguay et les troupes de l'Argentine ont occupé le Tranquera de Loreto (l'actuelle ville d'Ituizango). La Province de Corrientes, qui réclame les Missions comme étant de son territoire, a créé le 8 novembre 1870 le département de Candelaria, avec pour capitale la Trinchera de San José.

En 1875, le président Nicolas Avellaneda a promulgué une loi pour promouvoir l'immigration sur les terres nationales. La province de Corrientes fait de même le 27 septembre 1876 et elle a destiné les deux lieues carrées les plus proches des missions à la création de colonies agricoles.

En 1881, le Congrès National et sous la présidence de Julio Roca quitte Missiones de la province de Corrinete et a créé le Territoire National de Missions[206]au moyen de la loi N 1.149 du 22 décembre. La tension entre le gouvernement national et la province de Corrientes qui autorise le Gouverneur Gallindo à vendre toutes les terres fiscales de Misiones (Zouvi, 1991) avant de les céder à l'État national. Les lots mis en vente totalisaient une surface de 25 lieues, et une totale 750 lieue, c'est-à-dire 18,750 km2, se trouvaient réparties entre de 38 acheteurs. Le prix payé pour les parcelles a été infime.

[206] L'une des préoccupations principales a été la question de limites avec le Brésil qui réclame une partie de ce territoire par lequel le Gouvernement Argentin a déterminé qu'il devenait ses droits et pour cela placer le territoire dans un litige soumis à l'arbitrage des États-Unis en 1889. Le Président Grover Cleveland a manqué le 5 février 1895 en faveur du Brésil puisqu'il stipulait que les rivières San Antonio et Pepiri Guazú marqueraient les limites internationales. La Province de Missions a perdu 30.200 km2 de surface (Zouvi, 1991).

> «*À la fin du XIX^e siècle, la forêt de Misiones a été considérée par les intellectuels qui forment l'idée de «une nation Argentine" comme un paysage inhospitalier. A été une frontière pour la société de la civilisation, un espace «vierge» qui devrait être fécondé par l'industrie et par une politique active de la colonisation*»[207] (Wilde, 2008: 197)

Par ailleurs, le recours à la présence de géomètres pour mesurer les terres n'était pas obligatoire pendant 10 ans pour peu que les parcelles aient au minimum deux de ses côtés délimités par des limites naturelles. Ces grandes propriétés rurales ont empêché la colonisation du territoire et seules les colonies de Candelaria, de Santa Ana et San Ignacio ont pu être créées, noyaux agricoles promus par le gouvernement (Barreyro, 1979; Fernández Ramos, 1929).

L'agronome Juan Queirel a réalisé la mesure des terrains de la colonie agricole de San Ignacio entre 1898 et 1899[208], le gouvernement national ayant étendu l'espace dédié à la mission à quatre hectares proches au fleuve Paraná. Faute de mesures, les limites des terres n'étaient pas encore clairement établies, notamment pour ce qui a trait aux contigus déjà attribués à des propriétaires.

Juan Queirel indique dans ses annotations qu'il n'y avait alors pas d'habitants à l'endroit occupé par la mission jésuite. Le 17 janvier 1899, il publie dans le journal «La Nación» de Buenos Aires une série d'articles sur la situation et l'état de préservation du site archéologique de San Ignacio. Par la suite, il décrit le site jésuite dans son œuvre «Misiones», publiée en 1897. La proximité des colonies agricoles établies à deux lieues des réductions, selon la loi de 1877, avait accéléré la dégradation de ces endroits, comme les cas des réductions d'Apóstoles et Corpus (1896). La politique de peuplement, partagée par des membres de la *génération du 80*, comptait sur le fait que les colons réutiliseraient les matériaux provenant des sites archéologiques. Ceci avait entre autre pour but de faciliter l'installation de la main-d'œuvre.

---

[207] « *Hacia fines del siglo XIX, la selva misionera era considerada por los intelectuales formadores de la idea de "nación argentina" como un paisaje inhóspito. Constituía una frontera para la empresa civilizatoria, un espacio "virgen" que debía ser fecundado por la industria y por una activa política de poblamiento*»[traducction de l'auteur].

[208] L'agronome Juan Queirel avait déjà réalisé la mesure de la Cologne du San José dans la propriété de M. Dávila en 1893.

D'autre part, le modèle en vogue mettait l'accent sur l'histoire de l'Europe occidentale, vue dans une perspective de progrès, au détriment du passé hispanique et créole définit comme relevant d'un sous-développement culturel et social. La colonisation promue par l'état provincial a eu pour résultat la déprédation des sites archéologiques jésuites, qui ont disparu en tant qu'emplacements spécifiques et ont étés intégrés à la nouvelle urbanité, exigée par la modernité[209].

Pour éviter la disparition du site archéologique de San Ignacio, très détérioré, l'agronome Queirel a décidé de construire le nouveau village de San Ignacio à 800 m au sud du centre de l'ancienne réduction (55⁰53'90 S, 27°25'86 O), composé de la place et l'église (55⁰53′18 S, 27°25'42 O). À ses débuts, cette colonie a été habitée essentiellement par les travailleurs provenant du Brésil, qui se sont installés à cet emplacement avec la promesse de la propriété des terres qu'ils occupaient.

Le peuple et son aire de production ont été consolidés comme centre agricole puisque Ambrossetti (2008a) affirme que pour 1894, 306 hectares de terres cultivables, spécialement destinée au tabac, le maïs, le manioc et l'arachide étaient exploités et parallèlement, l'élevage de bétail a commencé comme une des activités économiques. Le village de San Ignacio a été officiellement fondé le 18 janvier 1907, les ruines situées à proximité servant de lieu de visite. Au début des années 1920, la population augmente et de même que les services liés à l'établissement d'une nouvelle bourgeoisie locale, dont certains déplacements ont pour but de visiter les sites historiques caractéristiques du récent paradigme traditionaliste. Ceci a eu pour conséquence de modifier l'aire urbaine malgré le fait que l'on ait respecté l'espace central du complexe archéologique[210] (figure 108).

---

[209] Alejo Peyret évalue le potentiel des ruines en 1881«*Diré de las ruinas de Corpus lo que ya dije de las de San Ignacio. Un gobierno intelijente y progresista, debería despejarlas, limpiarlas y utilizarlas para reconstituir esa población*» (Peyret, 1881: 139).La même idée est partagée par Eduardo Holmberg qui réalise des excursions scientifiques aux Missions en 1888 et affirme après avoir vu les ruines de la réduction de Santa Ana que «*iba a ver las ruinad e una misión jesuita, a examinar el terreno y averiguar lo que podría producirme para la colección. Había piedras y tejas en el suelo… Cuando el Gobierno haga trasladar a otra parte la Colonia de Santa Ana todas esas piedras podrían servir para edificar una escuela en que ensenara a hablar castellano*» (Holmberg, 2012: 207).

[210] Le 15 mars 1933 le Territoire National de Misiones a élevé San Ignacio à la catégorie de municipalité et ses actuelles limites ont été établies le 18 juin 1959.

Figure 108. San Ignacio Miní. XIXe siècle. Archivo General de la Nacion, Argentine (Inventaire 2141500)

8.5.1 Le problème de la préservation du site archéologique

Dès 1854, moment de la réunification définitive du territoire de la Confédération Argentine le nouveau président Justo José de Urquiza avait une préoccupation par la connaissance du territoire; il avait engagé un explorateur français du nom de Martin de Moussy comme géographe pour une expédition d'exploration du territoire. Après 5 ans d'exploration de Martin de Moussy a publié un travail *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine* (1864) avec les résultats de ses recherches. Dans ce travail il décrit parmi la première fois les sites archéologiques jésuites après l'abandon et leur état de conservation.

En 1895, Juan Bautista Ambrosetti, qui visite le lieu au cours de son «*Troisième voyage en Misiones*», (rééd. 2008 b) indique que la restauration était nécessaire puisque l'abandon et l'extraction des matériaux risquaient d'entrainer la disparition du site archéologique. En avance sur son temps, il affirme qu'une fois des chemins réalisés, ces ruines pourraient attirer des touristes et de l'argent, deux éléments fondamentaux au développement du territoire.

> «*Ces ruines ne dureront pas beaucoup, la nature et les hommes de là-bas qui ne voient pas autre chose dans celles-ci, que des montagnes de pierres déjà taillées qui présentent une commodité pour être employée dans les œuvres utiles, finiront l'œuvre destructrice si les autorités ne prennent pas de mesures sévères pour contrecarrer ce vandalisme. Pour Misiones, les ruines des peuples jésuites représentent une source de richesse future. Quand aurait une plus grand facilité de transport et le tourisme serait plus généralisé dans notre pays, plusieurs se dirigeront là pour les visiter, et ce va-et-vient continu de touristes aiderait à l'avance du territoire, en laissant beaucoup d'argent et en lui apportant son contingent de progrès*» (Ambrosetti, 2008b: 84)[211].

Au commencement du XX[e] siècle, les ruines ont commencé à être perçues comme un attrait touristique. Avec l'augmentation du nombre de visiteurs, spécialement les propriétaires fonciers appartenant à la bourgeoisie désireuse de découvrir des lieux exotiques, le pillage s'est développé[212]. Emporter un objet comme souvenir est une pratique qui tend à récréer les sentiments et les expériences vécues, qui sont condenses et encapsules dans l'objet, qu'il s'agisse d'un fragment de tuile, de céramique ou d'une pierre. Cette condition de l'objet qui matérialise des sentiments a apporté dès le début du XX[e] siècle des changements au patrimoine

[211]«*Estas ruinas no durarán ya mucho, la naturaleza y los hombres de por allí, que no ven en ellas sino montones de piedras ya talladas, y que presentan comodidad para ser empleadas en obras que le reporten utilidad, concluirán la obra destructora si las autoridades no toman medidas severas para contrarrestar ese vandalismo. Para Misiones, las ruinas de los pueblos jesuitas representan un venero de riqueza futura. Cuando haya mayor facilidad de transporte y el turismo se haya generalizado más en nuestro país, muchos, muchísimos se dirigirán allí para visitarlas, y ese vaivén continuo de turistas coadyuvará al adelanto del territorio, dejando mucho dinero y aportándole su contingente de progreso*» [traduction de l'auteur]

[212] Morales à son travail de 1922 indique que «*El turismo, que hasta ayer fué problema de meditada y vacilante realización, empieza a formar saludable ambiente dentro de nuestros prolijos dominios, estimulado por el ejemplo que ofrecen los cultores de la naturaleza, esos eternos peregrinos que cantan su admiración donde la belleza panorámica hiere la retina con desbordantes pinceladas. El temperamento argentino, por lo general inquieto y amante de modernas emociones, ocupa lugar prominente entre los que, despojados de la vida material, buscan en lejanos escenarios la satisfacción espiritual*» (p. 9).

culturel jésuite malgré les interdictions officielles cherchant à bannir ces pratiques[213]. Comme l'exprime le père jésuite Vicente Gambón après sa visite à San Ignacio

> *«Après m'avoir vu sortir le Secrétaire du Gouvernement m'a dit : mon Père, je sais que vous avez le goût d'emporter quelque chose: prenez ce que vous voulez, car la prohibition du Gouvernement ne peut pas vous toucher, parce qu'en fin de compte c'est sa maison et tout cela est le sien. J'ai remercié l'attention et ai pris quelques balustres du Collège et un morceau de corniche de l'église»* (Gambón, 1904: 65)[214].

Le service de vapeurs établi en 1911 par l'entreprise Jacobsen Hns, qui unissait le port de la ville de Posadas avec le village de San Ignacio, et a soutenu en grande partie le développement de la facilité de voyager. Les touristes se rendaient aux ruines dans le temps que le bateau continuait le voyage. En 1920, le village de San Ignacio disposait d'un hôtel pour 15 personnes et son propriétaire, Pedro Alvarenga, réalisait le transfert de touristes depuis le port de San Ignacio jusqu'au village situé à une lieue en auto. Après que les touristes aient déjeuné à l'hôtel, il conduisait alors les touristes jusqu'aux ruines, situées à 150 m de son établissement (figure 109).

[213] L'une des plaques qui se trouvait originellement à droite du temple avec l'inscription IHS et les trois clous de la passion a été arrachée en 1880 pour être envoyé à Buenos Aires et pour l'exposer dans l'Exposition Continentale de 1882. Grâce à l'impossibilité de la transporter par son poids ils l'ont laissée en face de la porte. En 1901 le Dr. Carlos Pellegrini l'a déplacée au Buenos Aires et le 1 décembre a fait don d'elle au Musée Historique National. La pierre mesure 2.26m sur 1.43m et elle est cassée en cinq morceaux. D'autres objets comme les statues « *esculpidas en madera, se derrumbaron, pasando a manos de los primeros que, por curiosidad, tuvieron la buena idea de recogerlas. Tres de ellas, fueron enviadas el año 1893, por un caballero inglés al Museo de Londres, donde actualmente se encuentran*». (Morales, 1922: 48-49).

[214] *«Al verme salir el Secretario de la Gobernación me dijo: Padre, que esta usted con ganas de llevarse algo: tome lo que quiera, puesto que esa prohibición de la Gobernación no puede rezar con ustedes, porque al fin y al cabo esta es su casa y todo esto es suyo. Le agradecí la atención y saque unos balustres del Colegio y un pedazo de cornisa de la iglesia» [traduction de l'auteur]*

Figure 109. Les ruines ont attiré le tourisme des XXe siècles (Levinton, 2008).

L'action des chercheurs de trésor est également une des causes qui ont augmenté les destructions de sites archéologiques. À compter de l'expulsion des jésuites en 1767, le mythe s'est répandu que les jésuites avant d'abandonner les réductions avaient caché des trésors, ce qui a mené à ce que nombre de personnes aient creusé de manière indistincte tout le site, ce qui a eu pour effet de le détruire.

8.5.2 La missions de San Ignacio comme un objet politique

Depuis le milieu du XIX^{e} siècle, la Mission de San Ignacio Miní II a été l'un des sites archéologiques jésuites les plus visités et décrits par des voyageurs, tant des hommes politiques, des militaires et des touristes. Tous ont réalisé une description sur un ton bucolique et romantique, alors à la mode. La perception a joué un rôle important lors de la construction d'un discours sur le passé religieux.

L'un des premiers voyageurs a été le journaliste et écrivain uruguayen Manuel Bernárdez qui, en 1901, s'est dirigé vers les missions depuis Buenos Aires et a écrit la sensation que produit l'observation de la nature dans l'espace religieux «*à l'intérieur du temple toute une forêt pousse et triomphe la désolation, en enchantant les ruines*» (Bernárdez, 1901: 53)[215]. Le religieux Vicente Gambón, qui se trouvait dans le site quatre ans auparavant, avait également décrit les sentiments que produit le fait d'être dans les ruines et affirmé que

> «*Je sentais un je ne sais pas quoi au fond de l'âme qui allait en s'emparant de moi et les larmes me sautaient, autant que je m'efforçais de les contenir. J'avais besoin de me mettre à l'aise : il était précis de donner aboutie l'émotion qui me gênait, et avec toute la dissimulation que j'ai pu, j'ai reculé, et pénétré à nouveau dans l'une de ces chambres et je me suis agenouillé sur le sol pour embrasser ces murs*» (Gambón, *ob cit*: 64)[216]

Pour d'autres auteurs en revanche, la réduction de San Ignacio Miní II, couverte d'orangeraies et à moitié détruite, force le respect et l'admiration. C'est le cas pour Eduardo Morales qui a réalisé un voyage à Misiones en 1922. Dans son œuvre, il décrit le site archéologique comme «*Une atmosphère de solennité profonde entoure tout ce mausolée de l'antiquité. Sur des écroulements lapidaires, la flore a tendu ses couleurs, quel souvenir posthume*» (Morales, *ob. cit.*: 56)[217].

L'un des premiers restaurateurs de San Ignacio Miní II, l'architecte Vicente Nadal Mora, essaie, à partir de l'observation de matérialité et du paysage, de visualiser les sentiments que le site a éveillés dans le passé.

> «*Depuis cette galerie, humidifiée dans les coins d'ombre et couverture de mousse, se distinguent dans un lointain, les collines douces, qui, verts les premières, vont en devenant les plus éloignées bleues; dans le soir silencieux, une rêve romantique*

[215]«*en el interior del templo toda una selva vegeta y triunfa de la desolación, encantando las ruinas*» [traduction de l'auteur]
[216]«*Sentía un no sé qué en el fondo del alma que iba apoderándose de mí y las lágrimas se me saltaban, por más que me esforzase en contenerlas. Necesitaba desahogarme: era preciso dar salida a la emoción que me embargaba, y con todo el disimulo que pude, retrocedí, penetré de nuevo en uno de aquellos aposentos y me postré en el suelo para besar aquellas paredes*»[traduction de l'auteur]
[217]«*Un ambiente de profunda solemnidad rodea todo aquel mausoleo de la antigüedad. Sobre lapidarios derrumbes, la flora ha tendido sus colores, cual recuerdo póstumo*» [traduction de l'auteur]

s'empare du visiteur solitaire, tandis que lentement les murs pierreux sont teints par un carmin pâle aux éclats des derniers --- solaires» (Nadal Mora, *ob cit*: 65)[218].

À partir de 1938, un groupe d'architectes développe un véritable intérêt pour le site archéologique, dans un moment marqué par la construction d'un modèle traditionaliste, au moyen duquel on cherchait à renforcer les racines nationales. Ce mouvement culturel s'est rapidement positionné comme une réaction la «*Génération des 80*» qui avaient promu l'immigration et la destruction du passé espagnol et de places considérées sans valeur en recherche de la modernité qui selon ces artifices vient de l'Europe. Par contre, à partir de 1910, le nouveau paradigme nationaliste cherche dans les traditions et le folklore les sentiments nationaux. Il s'agit d'une réaction à l'immigration et aux nouveaux arrivants qui accèdent à des postes importants de pouvoir comme la présidence argentine (Oszlak, 2004; Tedesco, 1993). Dans ce nouveau mouvement culturel autochtone et nationaliste, un intérêt se développe pour restaurer ou reconstruire des endroits ou des lieux emblématiques du passé argentin, sites qui peuvent matérialiser et légitimer les nouveaux discours historiques révisionnistes.

En 1938, l'architecte de la Direction générale d'Architecture de la Nación, Mario J. Buschiazzo, demande à la Commission Nationale des Musées et de Monuments et des Lieux Historiques une intervention pour la restauration de la mission de San Ignacio Miní. Les premiers travaux réalisés sur les ruines du site ont été effectués sous la direction de l'architecte Cordes jusqu'à la fin des années 1940. Entre 1941 et 1948, le site été reconstitué par l'architecte Carlos Luis Onetto, qui a réalisé des travaux en se basant sur des photos, des plans et des documents historiques.

En s'appuyant sur une documentation rigoureuse, il a œuvré à la reconstruction des principales structures urbaines. Ce type de préservation essayait, au moyen de l'emploi de l'information exacte, de reproduire à l'identique les structures et, dans la mesure du possible,

[218]«*desde esta galería, humedecida en los rincones de sombra y cubierta de mugo, se divisan en lontananza suaves colinas, que, verdes las primeras, van volviéndose azules las más alejadas; en el silencioso atardecer, una romántica ensoñación se apodera del visitante solitario, mientras lentamente los pétreos muros se tiñen con un pálido carmín a los postreros resplandores solares*» [traduction de l'auteur]

à l'endroit[219]de sa construction originale afin de retrouver l'aura de son passé et de reproduire son authenticité (Hotorf, 2005). La restauration réalisée à partir du milieu du XX^{e} siècle avait pour but principal de montrer, à partir de reconstructions à l'identique, comment le site était dans le passé (figure 110).

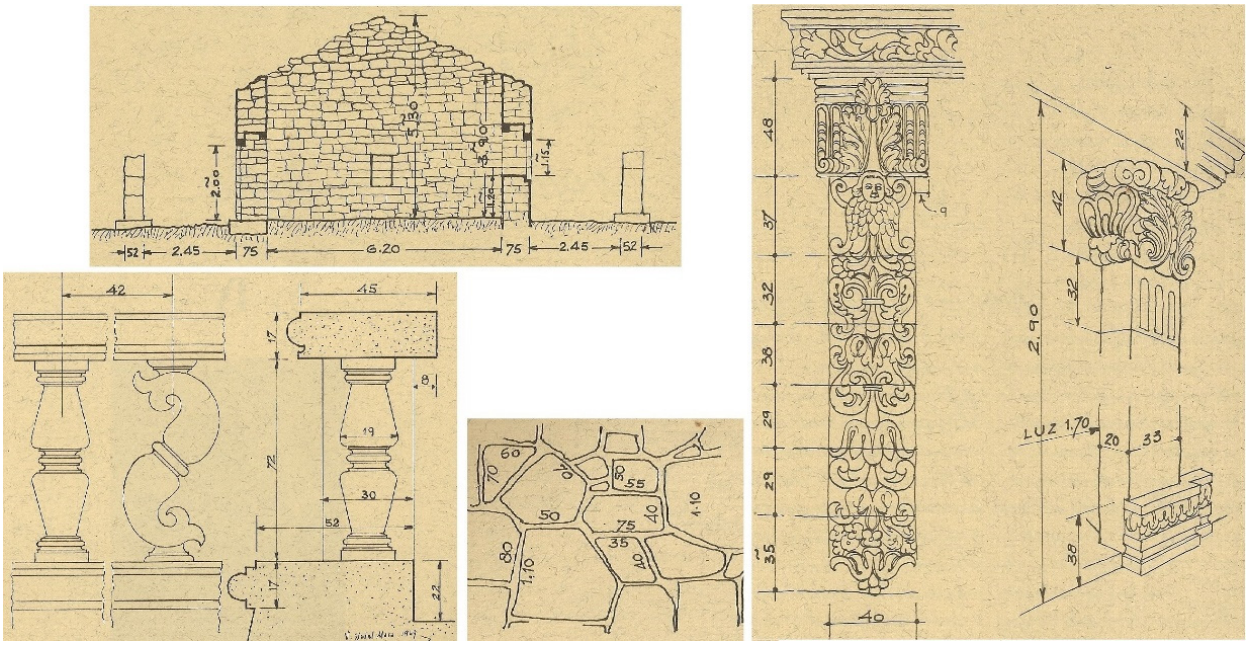


Figure 110. Dessins de la réduction de San Ignacio Mini avant sa reconstruction (Nadal Mora, 1995)

Malgré les idées progressistes imposées par le gouvernement, certains avaient tenté de préserver l'endroit, comme le père Fidel Codinach en 1894 ou encore l'agronome Queirel en 1897. Le frère Fidel Codinach s'était présenté au Registre de Terres du Gouvernement de Misiones pour solliciter l'achat des terres où se trouvait la réduction de San Ignacio. Comme une partie de l'entente, il s'engageait et engageait sa congrégation à restaurer le temple, à créer

[219] Entre les édifices emblématiques du passé argentin nous pouvons mentionner la reconstruction du Cabildo (conseil) du Buenos Aires puisque. Des 1879 il avait été détruit par l'élargissement de la ville. En 1928 s'avait détruit une portion pour la construction de a Diagonale Sud. Our ceci, on a décidé démolir des restes originaux et détruire la tour originale pour donner une symétrie et des proportions à l'édifice, actuellement plus petit que l'édifice du XVIII^{e} siècle. Aussi se sont détruit des modifications du XIX^{e} siècle qui n'étaient pas originales, et ont construit autres en les imitant l'architecture et matériaux antiques qui ne différeraient pas des originales.

une école et un atelier de métiers pour les enfants pauvres de la région et à exploiter par l'agriculture des hectares environnants (Queirel, 1897).

En 1943, conformément à la recommandation réalisée par la Commission Nationale des Musées, des Monuments et des Lieux Historiques, précédée par l'historien révisionniste Ricardo Levene, la mission de San Ignacio Miní a été citée Monument Historique National dans le décret N16.482, afin de préserver le site archéologique. En suivant la même voie, la Province de Misiones a été déclaré Monument Historique Provincial en 1969, au moyen de la Loi Provinciale N510. En 1982, la province a fait don de l'immeuble correspondant aux ruines de San Ignacio Miní à la Commission Nationale au moyen du décret N 2.019, la réduction étant citée monument National au moyen du décret N2210. Finalement, en 1984, le site a été déclaré Patrimoine de l'Humanité de l'Unesco.

En 1993, alors que le néolibéralisme politique s'est implanté en Argentine, le pouvoir exécutif a donné l'administration, la garde et la restauration du site archéologique à la Province de Misiones au moyen de la sanction de la Loi 12.665, mais sans les bénéfices économiques du mandat assigné à la Commission Nationale des Musées, des Monuments et des Lieux Historiques. Cette superposition de mandats et de politiques de gestion, a fait en sorte que les recettes tirées de l'exploitation touristique ne soient pas investies dans l'entretien du site, elles sont plutôt diluées dans les revenus généraux de la Province (Raffino et Iturriza, 2002).

À partir des années 1980 et 1990, des travaux de restauration ont été réalisés par la Direction d'Architecture de la Nation ou par le Programme les Misions Jésuitiques de la Province de Misiones, avec la supervision de la Commission Nationale des Musées, des Monuments et des Lieux Historiques, en collaboration avec le World Monuments Found. Au cours de cette période, l'architecte Eduardo Madagán a continué dans la lignée de l'architecte Onetto, spécialement pour ce qui a trait aux techniques de prévention et au relèvement exhaustif de l'aire à restaurer.

8.5.3 Le site archéologique aujourd'hui

Actuellement, la réduction jésuite de San Ignacio Miní est l'endroit historique le plus visité d'Argentine. Il reçoit la plus grande affluence de touristes au pays, avec un total de 233.785 visiteurs en 2007. L'entrée au complexe est réalisée via l'esplanade en face de l'ancienne école primaire de la ville, de style néocolonial, fondée dans les années 1930 alors que, dès 2006, le corps central de la structure a été aménagé comme centre d'interprétation (figure 111). Le matériel exposé essaie de rapprocher les spectateurs au passé jésuitique, au moyen de la présentation d'une série d'objets qui ont appartenu à différentes réductions dans un récit quasi-congruent[220]. Le développement d'une clientèle internationale, habituée à consommer de nouvelles propositions muséales, des technologies et des services a amené à récréer un discours historique (Acosta, 2013).

Figure 111. Le centre d'interprétation de San Ignacio Miní; à la droite entrée au site archéologique (photos: Marcelo Acosta)

Vis-à-vis de l'entrée, une fontaine baptismale provenant de la mission de San Cosme et San Damián présente des formes zoomorphes et un plateau vitré; dans une des vitrines sont exposées un verre et une bouteille provenant de la mission de Loreto II, déjà analysés.

[220] Cette exposition anthropologique, historique et archéologique a été coordonnée par la Direction Nationale de Patrimoine et les Musées du Secrétariat de Culture de la Nation avec des fonds de la Fondation American Express (2006 - 2007).

Différentes statues religieuses et des objets indigènes sont également présentés, sans que leur provenance ne soit identifiée. Dans le centre du musée, sont exposées une série de roches avec un cartel informant qu'elles proviennent de Mbororé[221], lieu où le 11 septembre 1641 les milices guaranis des missions ont emporté la bataille contre les *bandeirantes* portugais. Cet affrontement a consolidé la frontière septentrionale jésuite et espagnole et a eu pour conséquence d'assurer la stabilité politique jusqu'à 1751. Finalement, le parcours qui amène les spectateurs à réaliser une promenade circulaire, finit avec une maquette de la mission en 1767.

L'entrée au complexe archéologique se fait par une porte placée à droite du centre d'interprétation. L'aire est délimitée par une grille qui sépare le complexe de la rue, avec d'abondantes plantes et presque pas d'arbres, excepté un arbre sous lequel les touristes attendent les guides qui les amèneront sur le parcours de la mission. En passant une porte d'entrée, on accède au complexe à partir d'un sentier réalisé en brique moulue dans l'ancienne rue principale de la réduction et qui aboutit sur la place de la réduction[222].

La reconstruction a été plus évidente dans l'aire religieuse, notamment l'église, le collège et l'aire des pères ou le *Colegio*. Pour cela, les roches ont été nettoyées et ont été replacées dans leur emplacement original, comme c'est le cas pour le portique et le mur latéral. Pour cela l'architecte Onetto a réalisé des recherches exhaustives qui ont permis de mettre en forme son travail (Onetto, 1999). La cour où se trouvaient les chambres des parents et les ateliers ne présente pas d'obstruction visuelle à exception d'un seul arbre, le gazon est coupé, tout comme l'aire du verger, le *Cotiguazu* et la place. L'espace central du site archéologique est propre et bien arrangé (figure 112).

[221] La bataille a eu lieu à proximité du Cuchilla Mbororé, aujourd'hui une municipalité de Panambí dans la Province de Misiones. (Coordonnées 27°43'29 S et 54°54'56 O).

[222] Depuis le 31 juillet 2009, l'entreprise Expérience a inauguré un spectacle de son et lumière qui a pour toile de fond la mission. Vingt-sept projecteurs sont installés et 104 lampes distribuées sur la place et proche de l'église, ce qui produit une pollution visuelle de l'endroit. Ce spectacle, d'une durée de 45 minutes, est donné à l'année longue pour un public de 80 personnes. Des images sont projetées en même temps qu'une brume qui est créée artificiellement avec de l'eau. Des images idéalisées sont projetées, mêlant des mythes et des faits historiques portant sur l'éducation, le travail, l'atmosphère et les relations politiques. Le spectacle se termine par la fin de la Compagnie de Jésus. Cette présentation est intéressante en ce qu'elle consiste en la mise en scène d'un discours qui a recours aux sens des spectateurs.

Figure 112. Portique de l'église (photo: Marcelo Acosta), à droite vue aérienne du site archéologique (image ESRI)

À ce jour, les travaux de restauration sur le site archéologique ont été dirigés par des architectes, ce qui représente un inconvénient du point de vue de la recherche en culture matérielle :

1- l'intérêt surdimensionné pour les murs: la reconstruction des murs latéraux, l'importance des portiques (des sirènes, des pères et portique principal) génèrent une discussion pointent sur la micro-architectonique (Levinton, 1998 et 2009; Madagán 2007, 2008 a et b) bien qu'il n'y ait pas d'intérêt pour établir les interactions entre ces murs et le reste du complexe archéologique.
2- l'importance de retracer le lieu originel de chaque roche omet les fondateurs et les utilisateurs des sites. Aujourd'hui, ces fondateurs et ces utilisateurs représentent seulement un passé fictif qu'on essaie d'imposer comme une réalité, bien que cette réalité ait été créée au XX^{e} siècle.
3- reconstruire un site archéologique aide à renforcer un passé qui change avec chaque génération. Nous partageons en effet l'idée de Murado (2013) qui affirme que le passé est subjectif et le produit d'une construction permanente, mais c'est aussi un récit mythique et qu'en réalité il reflète plus de notre présent que de notre passé.
4- Dans la perspective de l'idée précédente, la reconstruction de la réduction a servi à montrer un discours sur le passé national à partir de la matérialité. Pour cela, les pierres ont été replacées afin que le site archéologique corresponde à la vision partagée de ce passé, un discours créé durant les années 1930. Dans cette construction à l'apparence aseptisée, les constructions plus significatives comme l'église ou aires religieuses ont été priorisées, mais les formes de sociabilité qui se sont établies entre les Guaranis qui ont habité la réduction ne sont pas interrogées.

5- L'exposition surdimensionnée de la monumentalité en contrepartie a produit un passé neutralisé où les Guaranis et leur culture matérielle sont absents.
6- finalement, nous devons mentionner que jusqu'à aujourd'hui, aucune fouille archéologique n'a été réalisée dans la réduction de San Ignacio. La mise en scène de l'architecture ne permet pas d'établir les relations sociales à l'intérieur de la réduction, l'utilisation de l'espace ou l'analyse de la complexité sociale à partir de la culture matérielle.

Actuellement, un seul travail de recherche a été réalisé à partir de l'archéologie non intrusive; cela a consisté du relevé des structures non visibles d'après des informations historiques qui indiquaient son existence. Pour cela, du matériel de détection électromagnétique a été utilisé afin observer les différentes aires du lieu, notamment les secteurs sud-ouest du Centre d'interprétation, où se trouverait le *tambo* ou l'Hôpital, ainsi la zone du verger des pères, site au nord de l'église. Comme l'affirme Madagán (2005) «*Les explorations réalisées ont donné un résultat positif, en permettant de connaître l'existence d'éléments dans le sous-sol sans la nécessité de creuser … Cette information sert à déterminer où creuser si l'objectif est de réaliser une recherche archéologique*»[223].

8.6 La culture matérielle dans la réduction de San Ignacio Miní II

Comme nous l'avons mentionné, les artéfacts et les objets provenant de la mission sont peu abondants puisqu'aucune recherche archéologique n'a été réalisée et que la plupart des objets analysés et observés proviennent de récoltes de surface réalisées en 2013 et 2014. Plusieurs objets se trouvent dans les musées Nadasday de San Ignacio et Andrés Guacurarí à Posadas. Seuls des travaux de conservation ont été réalisés par des architectes (Poujade, 1988).

[223] «*Las exploraciones realizadas dieron resultado positivo, permitiendo conocer la existencia de elementos en el subsuelo sin necesidad de excavar … Esta información sirve para determinar donde excavar si es que se quiere concretar una investigación arqueológica*» [traduction de l'auteur]

8.6.1 Objets d'usage quotidien

a) Céramique

Au cours de la récolte de surface observée dans le site archéologique réalisée en 2014, nous avons trouvé 2 fragments de céramique, une avait de l'engobe rouge clair et l'autre couleur plus claire (crème); les deux fragments se trouvaient sur la rue principale du site archéologique, à proximité des maisons des guaranis (figure 113). Ces fragments mesurent de 4 à 6 cm et sont en très mauvais état de conservation. Dans l'observation de surface réalisée. En 2013 nous avons également observé 3 fragments avec engobe rouge très météorisé et ils se trouvaient proches aux maisons côté du Cotiguazu. Aucune autre information concernant la découverte d'autres artéfacts en céramique dans le complexe ne nous est parvenu. Dans les musées mentionnés précédemment, il existe des pièces archéologiques refaites provenant de la mission.

Figure 113. Céramique de la réduction de San Ignacio in situ (photos: Marcelo Acosta)

b) Faïence

Au Musée provincial, quelques fragments de céramique vitrifiés d'une couleur verte correspondant possiblement à une assiette sont conservés. Dans le rapport rédigé par Francisco Borba (1873), celui-ci indique que dans la mission il y avait quatre plateaux de «terracota vidriada» (p. 317). Les fragments proviennent de plus de un seul objet. Les fragments de faïence permettent de distinguer 2 écuelles émaillées de couleur verdâtre avec anses et une base plate.

c) Autre type de céramique

Nous avons aussi identifié 4 bases de candélabres de différentes couleurs qui vont du clair marron au presque noir. Différents fragments (8) qui présentent des marques de production ont aussi été exhumés. Du fait de la fragmentation et de l'état de conservation de la céramique, il n'a pas été possible d'identifier ces marques de production.

d) Vitre

Au Musée provincial, sont conservés différents fragments de verres, dont un certain nombre de tessons de rebords, mais nous n'avons pas d'information nous permettant d'établir une estimation du nombre de vitres pour la réduction.

8.6.2 Matériaux de construction

L'architecte Hernán Busaniche affirme, lors de ses observations qui ont été réalisées au milieu du XX^{e} siècle, «*entre les ruines existent des restes, très abondants des tuiles, tuileaux et briques pour les planchers et utilisés comme carrillages*» (1955: 131)[224]. Cependant, elles ont été extraites dès

[224] «*que entre las ruinas hay restos, muy abundantes de tejas, tejuelas ldrillones para piso y baldosas*» [traductcion de l'auteur]

1940 et il n'existe actuellement pas d'information sur le dernier emplacement. En effet, lors du nettoyage des débris qui se trouvaient dans les espaces reconstruits et dans les limites de la réduction, aucun rapport sur les matériaux retirés n'a été réalisé, pas plus que l'endroit où ils ont été déposés. Lors des observations visuelles de 2013 et 2014, des matériaux qui se trouvent dans le site, certains des éléments ont été replacés à leur endroit supposé d'origine au cours des reconstructions successives réalisées sur le complexe depuis le milieu du XX^{e} siècle.

a) Tuiles

Bien que l'historiographie indique que les toits de la mission aient été couverts de tuiles pour éviter de possibles incendies, la reconstruction qui a été réalisée du site à priorisé les murs des bâtiments et les tuiles ont été retirés de tout le complexe. Cela découle de ce que la plupart des matériaux ont été retirés et vendus, bien que cette affirmation n'explique pas la présence peu abondante de fragments dans le complexe. Ambrossetti, lors de son voyage de 1893, (2008 a:79) affirme que des fragments de tuiles ont existé et que dans «*les toits manquaient dans toutes les maisons, et à l'intérieur de celles-ci, les tas de tuiles espagnoles se trouvaient faites des morceaux depuis qu'ils se sont écroulés*»[225].

En adition, le père et l'historien Guillermo Furlong, qui a visité le complexe en 1940, affirme qu'ont existé différents types constructifs, que les toits de céramique étaient utilisés et qu'il encore avait des évidences «*j'ai trouvé des tuiles, tuileaux et des carreaux de boue cuite … il y avait des tuileaux au-dessous des tuiles, puisque sous la terre et les détritus, dans le sol les unes et les autres se trouvent mêlées*» (dans Nadal Mora, 1995: 45)[226]. Conformément à cette description, une grande partie des tuiles, en morceaux, a été déplacée lors des excavations d'Onetto dans les années 40, au moment de la grande restauration. Lors de l'observation superficielle réalisée en 2014, nous avons trouvé 20 fragments de tuiles dispersés dans le complexe. La plupart étaient situés dans les aires d'un haut passage, dans la voie ou dans la rue principale qui communique

[225] «*los techos faltaban a todas, y dentro de ellas, los montones de tejas españolas yacían hechas pedazos desde que se derrumbaron*» [traduction de l'auteur]

[226] «*he encontrado tejas, tejuelas y baldosas de barro cocido… había tejuelas por debajo de las tejas, pues bajo la tierra y los detritos, en el suelo se encuentran mezcladas unas y otras*»[traduction de l'auteur]

l'entrée au site et la place centrale, proche des maisons des guaranis. Les morceaux présentent une couleur rouge claire et crème avec une taille qui varie entre 5 et 15 cm et 1 cm d'épaisseur (figure 114). Nous n'avons pas observé des fragments de tuiles avec décorations[227].

Figure 114. Plusieurs fragments de tuiles; se trouvent dans les rues secondaires et dans les maisons de guaranis (photos: Marcelo Acosta)

[227] À ce jour, l'architecte Vicente Nadal Mora a été l'unique restaurateur qui a réalisé le schéma d'une tuile type, comme on peut le voir avec le dessin n 21 de son travail. La partie la plus large de cette brique possède une surface qui va de 46 à 55 cm de longueur et 22 cm à 19 cm pour la partie la plus étroite, avec une épaisseur de 1 cm. (Nadal Mora, 1995). Cette uniformité découle de ce que les briques étaient réalisées au moyen des moules. Comme l'indique l'inventaire de Francisco Borba la mission possédait sept gabarits en forme de demi-cercle de fer pour la fabrication de tuiles(1873).

b) Briques

Quelques fragments ont été retrouvés dans le complexe, dispersés plus spécialement dans les rues latérales, que les visiteurs n'empruntent pas, ou au niveau des aires à forte fréquentation, comme les aires de repos (figure 115). La couleur et la forme sont similaires aux exemplaires déjà mentionnés qui ont été trouvés à Loreto II. D'une couleur brun clair et de texture conglomérée grossière et qui est friable, les types de composants utilisés pour leur réalisation ne permettent pas une homogénéité dans une seule masse. Ces objets diffèrent des briques modernes par leur couleur la plus orangée et rougeâtre, leur consistance plus compacte et, dans quelques cas, la présence d'une couleur noire résultant de la cuisson. Au terme de la récolte superficielle réalisée en 2014, un total de 5 fragments ont été mis au jour sur le site, les fragments mesurant de 10 à 15 cm.

Figure 115. Fragments de briques qui se trouvent in situ (photos: Marcelo Acosta)

Il faut souligner que l'unique exemplaire de la mission conservé intégralement se trouve au Centre d'Interprétation et sa singularité consiste en ce qu'il présente deux empreintes de deux pieds d'enfant en négatif (figure 116). Cette brique mesure 20 cm sur 45 cm de longueur.

Ce type de décoration avec une empreinte ne semblerait pas être répandu et peut être interprété comme un cas unique.

Figure 116. Brique avec des empreintes de pieds d'enfant; Centre d'interprétation de la Réduction de San Ignacio (photo: Marcelo Acosta)

c) Carreaux

Les carreaux ont été utilisés pour couvrir presque tous les planchers des bâtiments religieux qui ont étés reconstruits, tandis que d'autres sites comme le *Cotiguazu* et les maisons des guaranis n'ont pas été refaits (figure 117). Les carreaux qui se trouvent dans les chambres des pères, l'église et la galerie qui séparent les chambres du grand jardin présentent des dessins particuliers. Sur les autres étages, les planchers ont été réalisés avec des pierres sans décoration. Les carreaux ont été réalisés à partir de pierres plates ou de boue cuite (Furlong dans Nadal Mora, 1995). Les dessins sont uniformes dans chacun des espaces. Antonio Sepp, fait cette observation sur les carreaux :

> «*Ils sont hexagonaux ou octogonaux, en partie seulement quadrangulaires. Il y a dans certains des raisins estampés, dans d'autres pommes et des poires; aussi des*

cerises, des guignes, des fruits et des fleurs, ainsi le pavé parait sembler couvert de fleurs et de fruits automnaux» (Sepp, 1973: 259 – 260)[228]

Figure 117. Plusieurs pavés des chambres de pères et l'église (photos: Marcelo Acosta)

8.6.3 Objets en métal

Nous pouvons réaliser une classification des objets de métal à partir de leur emploi. Parmi ceux-ci nous pouvons mentionner :

a) d'usage quotidien

L'inventaire des biens jésuites réalisé par Francisco de Borba (1873) indique la présence en grand nombre d'objets en métal qui sont associés à différentes tâches telles comme la forge, la construction, la charpenterie, la cuisine et l'usage quotidien. La plupart des objets appartenant

[228]«*son hexagonales u octogonales, en parte solamente cuadrangulares. En algunas hay racimos de uvas estampados, en otras manzanas y peras; también se adornan de cerezas, guindas, frutas y flores, así que el pavimento parece cubierto de flores y frutas otoñales*» [traduction de l'auteur]

à la mission et qui sont exposés ne sont pas rapportés dans l'inventaire de 1873. Le musée Miguel *Nadasdy* expose des éperons (3), des couteaux de différentes tailles et très abîmés (4), des clefs et des ciseaux. Dans le cas du Centre d'interprétation de la réduction, des éperons (3), des couteaux de diverses tailles (4), des ciseaux (1), des clefs (2), une serrure décorée et clous (26) de forme quadrangulaire et de dimensions varient entre 7 cm et 15 cm sont aussi exposés.

D'après les photographies publiées en 1970 de l'ancien musée de site, un bâtiment réalisé avec des matériaux provenant de la mission et qui est actuellement fermée, il est possible de constater la présence d'une culture matérielle plus abondante, avec la présence de ciseaux (4) dont l'un d'une taille importante (40 cm) était possiblement utilisé pour tondre des brebis, des poignées qui sont selon toute vraisemblance des poignées de meubles (5); des charnières (2), des clefs de grande taille (4); de grands clous (2) et des boutons (10) possiblement de l'ensemble vestimentaire utilisé par les caciques lors des fêtes religieuses ou civiques et militaires. Nous ne pouvons passer sous silence le fait que plusieurs de ces objets ont appartenus aux militaires qui se sont établis dans la réduction lors des guerres d'Independence, à partir de 1811. La plupart de ces objets ne sont pas exposés au centre d'interprétation, et nous ignorons leur localisation.

b) de culte

Le centre d'interprétation de la réduction expose huit médailles en métal qui présentent différentes images religieuses et deux éléments en croix faisant partie de crucifix (figure 118). Nous n'avons pas étudié ces éléments en profondeur. À ce jour, les objets métalliques n'ont pas été analysés nous n'avons donc pas d'information concernant les minéraux utilisés; il n'existe pas davantage d'études sur l'origine des objets et de leurs images. Dans le musée Miguel *Nadasdy* de la ville de San Ignacio nous trouvons aussi une collection de 35 médailles religieuses, des figures (3), des crucifix (3) et un encensoir qui ont appartenue aux habitants de la réduction, mais nous ne pouvons affirmer que ces objets sont de la période jésuite.

Figure 118. Médailles et crucifix de la réduction (photo: Marcelo Acosta)

8.7 Interprétation des données archéologiques

Selon l'information dont nous disposons jusqu'à maintenant et malgré le peu d'intérêt qu'elle représente pour le tourisme et son état de préservation, la réduction de Nuestra Señora de Loreto II présente une riche culture matérielle pour la période 1685–1767 (tableau 10). Par contre, la réduction de San Ignacio Miní II a été dépouillée de tous les objets appartenant à la culture jésuite pour mettre en scène sa monumentalité.

	NSL (II)	SIM (II)
Céramique		
engobe rouge	x	x
balayé (escobado)	x	
balayé et engobe	x	
guarani copie espagnole	x	
céramique vitré		x
céramique Creamware	x	
obj. Céramique		
chandelier	x	x
tasse	x	x
pot	x	
terrine	x	
écuelle	x	x
amusement	x	
non identifié	x	x
Vitre		
verres	x	
bouteilles de vin	x	
bouteilles d'huile	x	
dalle	x	x
brique	x	x
tuile céramique	x	x
obj. métalliques		
construction	x	x
use domestique	x	x
use rituelle		x

Tableau 4. Culture matériel des missions du Paraná (1685 – 1767)

Les missions érigées dans la période de stabilité politique, comprise entre 1685 et 1767, ont établi un système d'organisation urbaine et architectonique caractérisé par la présence d'un espace religieux, et d'un autre profane, séparés par une Plaza centrale. Cette organisation présentait toutefois des structures particulières dans chaque mission comme nous pouvons observer dans la mission de Loreto II et San Ignacio II. Après l'expulsion des Jésuites et les guerres d'indépendance, la région des missions devint une zone de conflit international, et les missions ont ainsi été abandonnés au début du XIX^{e} siècle et redécouvertes à la fin du siècle. Au

XX^{e} siècle, la construction d'un discours nationaliste prend appui sur la monumentalité de différents sites historiques -dont les missions- pour consolider la nationalité argentine.

Dans ce processus, des messages et des objets se sont imposés comme porteurs de la construction discursive et de la reconstruction architectonique. Les autres objets ont été éliminés ou ils ont été étouffés. Ceux-ci relèvent de la culture matérielle appartenant aux Guaranis qui ont donné un signifié à ces espaces. L'absence de cette culture crée ainsi un espace en apparence aseptique et vide qui permet d'imposer une nouvelle vision idéologique du passé jésuite.

Actuellement les deux sites archéologiques, spécialement la mission de San Ignacio Miní, présentent très peu d'objets nous permettant de comprendre l'univers social dans les missions, puisque dans le processus de reconstruction qui a commencé au XX^{e} siècle, les édifices et la monumentalité ont été priorisés, au détriment des objets considérés de peu de valeur visuelle par les architectes. Actuellement, on peut observer que, dans cette reconstruction de la réduction, plusieurs espaces comme l'église, le cotiguazu et quelques maisons des Guaranis ont été sélectionnés, mais d'autres ont été négligés comme la prison, l'auberge et des espaces externes à la mission. Par contre la mission de Loreto ayant subi peu d'intervention humaine nous permet de mieux comprendre la culture matérielle, la particularité urbanistique de chaque mission et l'organisation de l'espace.

La culture matérielle de cette période présente presque exclusivement les deux variétés de céramique associée à la culture guarani (engobe et escobado) mais pas autre type de céramique guarani. Aussi nous trouvons la céramique espagnole plus diversifiée. Ceci nous permet de penser que se sont établis de nouvelles pratiques au cours de cette période, ce qui se matérialise par la présence de nouveaux objets et artéfacts. Parmi ces objets, on peut nommer la présence de verres à vitre du XVIII^{e} siècle, qui indique un échange commercial avec les centres urbains les plus importants de la région, possiblement par la vente de produits locaux vers Buenos Aires.

La présence de nombreux objets des XIX^{e} et XX^{e} siècles nous permet d'établir la réutilisation permanente des sites archéologiques, spécialement dans les périodes de guerre et

de colonisation régionale. On réutilise alors les sites pour la construction de nouvelles villes et on introduit de nouveaux objets dans la culture matérielle des missions.

D'autre part, les matériaux de construction sont semblables pour les deux sites archéologiques. La reconstruction qui a été réalisée dans la réduction de San Ignacio Miní permet de mieux comprendre leur fonctionnalité. Des briques ont été observées sur deux sites, sans toutefois qu'il ne soit possible de déterminer les conditions de leur utilisation. Finalement, la présence d'artéfacts utilisés au cours de jeux nous indique l'acceptation ou la permission de certaines pratiques pour maintenir l'ordre social.

Pour mieux comprendre la circulation des idées et des matériaux qui matérialisaient ces idées, une fouille de la réduction de San Ignacio Miní II serait nécessaire, accompagnée d'une analyse poussée de la culture matérielle. Ceci permettrait d'établir plus précisément les périodes d'occupation du site.

CHAPITRE 9 : L'urbanisme dans les missions jésuites (1610 – 1767)

Pour expliquer l'urbanisme jésuite, on affirme qu'il découlerait de l'évolution des villages (*tekoas)* guaranis. Dans ces villages avant l'arrivée des Européens, on retrouve plusieurs maisons multifamiliales qui entouraient de façon symétrique une place centrale clôturée avec une palissade (Staden 1557 [rééd. 1974]). Les discours les plus répandus affirment que la modification la plus importante réalisée par les Jésuites fut de séparer, au moyen de cloisons, ces habitations pour loger chaque famille dans un espace fermé (figure 119). Cette modification architecturale n'a pas entraîné la perte de fidélité des chefs autochtones envers les Jésuites, car leur autorité sur les familles n'a pas été affectée étant donné que les familles restent unies dans une même structure, mais ce système a créé un nouveau type de sociabilité. Ces nouveaux villages furent construits sur le modèle espagnol où l'on trouve des rues rectilignes qui convergent vers la place publique au centre du village. (Bollini 2009; Busaniche 1955; Maeder, 2004; Peramas, 1946). L'Église a ainsi reconfiguré matériellement les espaces du village, en centralisant le contrôle social, politique et religieux de la réduction.

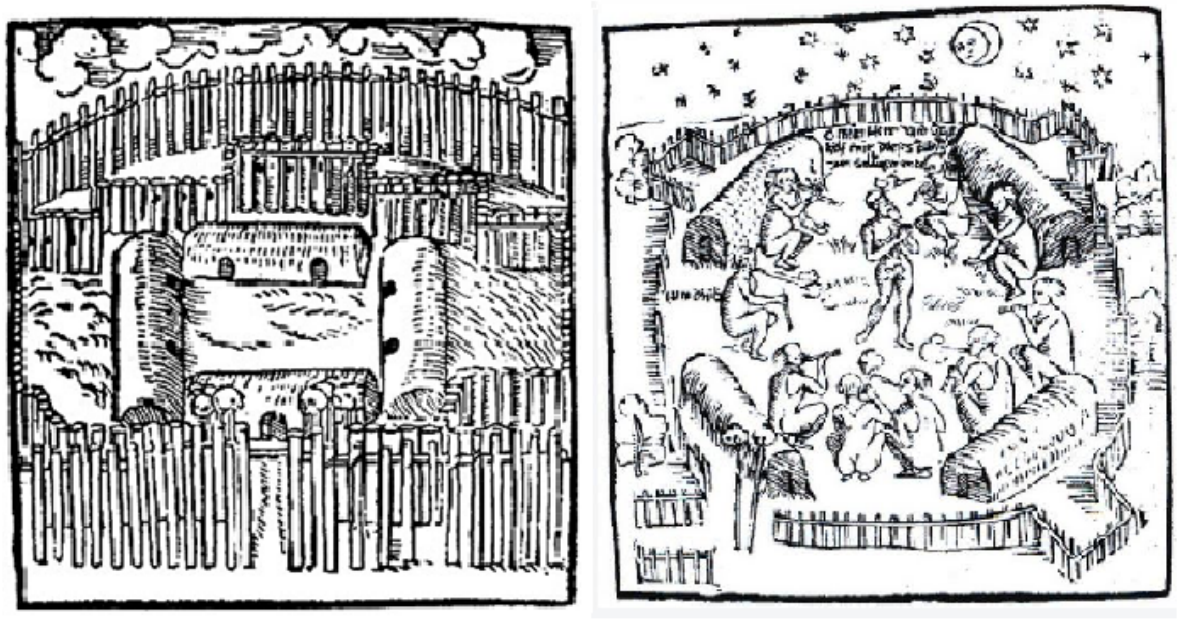


Figure 119. Dessins des villages tupinambaes (Staden, 1974)

Plusieurs analystes associent ce développement aux villages guaranis, mais cette organisation ne fut pas exclusive à la province du Paraguay. L'analyse des espaces frontaliers où la Compagnie de Jésus a développé ses activités évangéliques, nous permet d'observer une récurrence urbaine. Si nous analysons d'autres espaces frontaliers près de la région du Paraguay, comme les réductions de Moxos, dans l'actuelle Bolivie, nous retrouvons ce même urbanisme qui est identifié comme singulier pour les missions du Paraguay; Limpias Ortiz décrit les pâtés de maisons comme «*des quartiers, où quelques familles vivaient séparées par des murs dévissoirs transversaux*» (2008: 24)[229]. Nous retrouvons également ce modèle dans d'autres régions comme dans l'Orinoco dans l'actuel Venezuela (González Mora, 2004).

Ainsi, les frontières plus éloignées comme le cas de Baja California (Díaz, 1986; Messmacher, 1997), où des missions ont été bâties à partir de 1697, on retrouve plusieurs constructions comparables à celles que nous avons dans les réductions du Paraguay, particulièrement la mission de Loreto et l'hôpital de Santa Fe, qui présentent des maisons d'indigènes en face de l'église. En analysant l'organisation de la réduction, on peut observer que «*vers le couchant, on voit deux files de petites huttes de boue [de plus on voit] de deux à trois et demie douzaines de baraques ou des petites maisons*» (Baegert dans Messmacher, 1997: 312)[230].

Si on poursuit notre analyse dans territoires jésuites de l'empire portugais, comme le Brésil, l'Inde et la Chine, les missions jésuites y présentent une organisation architectonique et urbaine semblable: la présence d'une grande Plaza ou espace en face de l'église, une aire religieuse composée de l'église et de l'habitat des pères et un verger clôturé (Leite, 1938; Luengo, 2012; Varela Gomes et Rui Lobo, 2012). Par contre, cette organisation intègre des éléments architecturaux locaux et baroques.

Par ailleurs, certains chercheurs ont avancé plusieurs hypothèses pour expliquer l'urbanisation des réductions jésuites, en utilisant le mot utopie et tentant de trouver ses origines dans la Ville du Soleil de Campanella (1602) à la matérialisation de la République de Platon (Peramas, 1946), en passant par l'implantation de la logique baroque (Bollini, 2007), la

[229]«*cuarteles, en donde varias familias vivían separadas por muros divisorios transversales*»[traduction de l'auteur]

[230]«*Hacia el poniente se ven dos hileras de chocitas de lodo* [además se ven] *de dos a tres y media docenas de barracas o casas de cuartilla*» [traduction de l'auteur]

reconfiguration des structures religieuses pour le milieu de la centralisation (Kern, 1994 et 1997) et la tentative de discipliner les Guaranis (Pavone, 2007; Wilde, 2009). Ces hypothèses ont toujours cours. Cependant, elles ne permettent pas de donner une réponse à la logique d'organisation de l'espace urbain.

Tel que nous pouvons l'observer, l'urbanisme jésuite avait un caractère répétitif et récurrent malgré les distances, les ressources et l'environnement. Ces récurrences architectoniques et urbaines peuvent se comprendre à partir du caractère international et corporatif de l'ordre, ainsi que du développement de l'architecture militaire européenne. En effet, les Jésuites ont contribué au développement des mathématiques et de la physique; ils ont utilisé ces connaissances pratiques pour publier des traités d'architecture qui ont servi dans leur enseignement de l'architecture militaire.

Par ailleurs, la transmission d'information a été bidirectionnelle, car l'information qui arrive des missions au moyen des *Cartas Anuas* permet de connaitre leur réalité, tandis que les livres et traités en provenance de Rome partagent la connaissance de l'ordre.

9.1 L'architecture militaire et la Compagnie de Jésus

Les transformations de l'art de la guerre et de la diplomatie internationale à partir du XV^{e} siècle ont entraîné une évolution de deux disciplines: les mathématiques et l'ingénierie et leur application pratique. Ces deux sciences ont servi à des fins politiques, car elles ont été appliquées à des fins militaires. Comme l'indique Camara (1998), la fortification était une manière de défendre un grand territoire, mais aussi de soutenir un discours et une architecture de puissance. Pour cela, le rôle des jésuites fut important, car leur ordre a contribué au développement et à l'enseignement des mathématiques à partir du XVI^{e} siècle. On ne peut également passer en silence que plusieurs jésuites ont été d'abord militaires avant de devenir missionnaires.

L'architecture militaire et les premiers ingénieurs militaires sont apparus à la fin du XV^e^ siècle, au moment où les troupes françaises en guerre contre l'Italie ont introduit le canon à poudre, transformant ainsi l'art de la guerre. L'ingénierie militaire s'intéressait alors aux mathématiques et à l'architecture afin de mieux outiller l'artillerie. Entre les XVI^e^ et XVIII^e^ siècles, 250 ouvrages dédiés à la fortification ont été imprimés en Espagne et plusieurs de ces travaux ont été traduits et ont circulé dans différentes académies militaires (Galindo Díaz, 1996).

En 1527, Alberto Dürer a écrit le premier traité de fortifications où l'organisation de la ville idéale devait être rationnelle: elle devait avoir une entrée principale et les militaires devaient occuper les quartiers avoisinants cette porte. Dans cette nouvelle organisation, les pâtés de maisons doivent être étroits et séparés par des rues étroites. Selon Dürer, les fonctions militaires devaient en fait prévaloir sur les civiles (Pita González, 2011).

La Compagnie de Jésus, associé aux les sciences, a participé activement à l'enseignement universitaire á Rome dès 1551[231] où le les pères Cristophe Clavius et Paolo Casati ont enseigné des mathématiques dans le Colegio Romano. Les cours de mathématiques d'André Tacquet à l'Université de Louvain (1584) et de Grégoire de Saint-Vincent à Anvers (1618), se sont intéressés à l'étude des fortifications; «*le corps des jésuites a rendu de véritables services pour tout ce qui concerne les mathématiques pures et appliquées: il n'est point d'ordre ecclésiastique qui ail été plus utile par ses connaissances*» (Quételet, 1864: 229).

Le jésuite flamand Michel Florent van Langren fut professeur d'astronomie et il a écrit divers traités sur les fortifications à Lovain (1621 – 1624). Dans la même université, il partage la recherche en mathématiques avec les pères Jean - Charles della Faille et Claudio Ricardo[232]. Adolphe Quételet, en analysant le traite de fortifications du père André Tacquet affirme que

> «*On s'étonne aujourd'hui de voir que des ecclésiastiques s'occupaient alors de la défense des places fortes, de leur attaque et de tout ce qui se rapporte à l'art de la guerre… L'architecture militaire était une partie de l'instruction qui se donnait à cette époque dans les écoles publiques comme dans les séminaires; il est à remarquer*

[231] En 1583, le Collège Romain a déménagé à cause du nombre de ses élèves. En raison de l'appui du Pape Gregorio XIII, le collège est devenu l'Université grégorienne.

[232] Nous trouvons aussi des Jésuites dans d'autres branches de la connaissance comme le P. Jean Harlemius (de Backer), qui connaissait des langues orientales et a été nommé professeur de langue Juive et sgda.

toutefois que l'art en général ne s'appliquait pas aux édifices civils, mais seulement à la défense et à l'attaque des places militaires» (Quételet, 1864 : 229)

En ce qui concerne l'Espagne, le roi Philippe IV autorise en 1625, à la Compagnie de Jésus a ouvert un collège los *Reales Estudios del Colegio Imperial de Madrid de Jésus* et l'enseignement se concentra sur les mathématiques, la théologie, la philosophie, la géographie et les sciences. Plusieurs jésuites y ont été professeurs d'architecture militaire[233], comme le Flamand Jean-Charles della Faille (1629) qui était le conseiller du roi Philippe IV dans le domaine de l'art militaire et de la construction des fortifications. Le père della Faille a accompagné le roi dans de nombreuses campagnes militaires pour le conseiller sur des stratégies militaires (Meesckens dans Cobos Guerra et Castro Fernández, 2005). Dans ce Collège, il y avait aussi des professeurs de mathématiques, notamment le jésuite flamand Claudio Ricardo (1636) qui accéda à la chaire de cosmographie et d'astronomie de de Jean-Charles della Faille, le père Florent von Langren appelé *Langenius*[234], le Suisse Juan Bautista Cysal, l'Écossais Hugh Semple et les Espagnols Pedro de Ulloa, Sebastián Izquierdo et José Zaragoza y Vilanueva (Asuejo, 2001).

D'autres jésuites militaires et architectes ont été envoyés dans les nouveaux territoires comme missionnaires. Ils ont utilisé leurs connaissances universitaires et appliqué les mathématiques à la construction des fortifications. Ainsi en fut-il pour le jésuite flamand Jean Ciermans, un professeur de mathématiques à Louvain, envoyé en Asie comme missionnaire.

«*En 1640, il avait fait inclure un cours destiné à ce que les ingénieurs de la Couronne espagnole apprennent l'art militaire, spécialement son aspect pratique, mais, curieusement, en 1641, il est au service du roi récemment proclamé au Portugal et va servir dans une lointaine colonie portugaise en Asie*» (Cobos Guerra et Castro Fernández, 2005: 85)[235]

[233]Le jésuite José Cassani enseignait les mathématiques, l'astronomie et l'ingénierie et il a publié «*Escuela militar de fortificación ofensiva y defensiva. Arte de fuegos y de escuadronar» (1705).* Un autre jésuite, Tomás Vicente Tosca, a publié «*Compendio Mathemático» (1707)* qui fut réimprimé en 1727 et 1757.

[234] Il a été mathématicien, ingénieur et astronome et il a été l'auteur de la première carte lunaire publiée dans Plenilunium (1645) où il nomme 322 éléments morphologiques de la lune. Au moyen des mathématiques, il a établi les longueurs de chacun d'eux au moyen de l'observation des montagnes lunaires.

[235]«*En 1640 había hecho incluso un curso destinado a que los ingenieros de la Corona española aprendieran el arte militar, especialmente en su aspecto práctico, pero, curiosamente en 1641 está al servicio del recién proclamado rey de Portugal y sirviendo en las lejanas colonia portuguesas de Asia*» [traduction de l'auteur]

En ce qui concerne l'Empire portugais, on peut mentionner aux jésuites Jean Ciermans[236], Luis Gonzaga qui réalise des travaux sur la formation et défense dans les champs de bataille (1701) et Inacio Viera, expert en balistique a enseigné les mathématiques à Évora, Coimbra et Lisbonne (De Lucca, 2012). Comme architectes, ils ont bâti de nombreuses fortifications militaires au Portugal et des domaines en Chine et aux Indes. Les premiers missionnaires comme le père Mateo Ricci en 1578 arrive à Goa et a enseigné les mathématiques à Macao et Zhaoqing (Chine) en 1601; Jean Ciermans, étudiant à Louvain (1637 – 1641) donne des cours d'architecture militaire à Anvers et envoyé en Chine par le roi Pedro II, qui donne le titre de «*fortificationebus regis praefecto with the military rank of colonel commanding*» (De Lucca, 2012:130) pour son ouvrage dans le domaine de fortifications de plusieurs villes portugaises. Malgré l'importance de son travail, il a été décrit par les Portugais comme étant un caractère colérique et altier, plus proche d'un chef militaire que d'un religieux (Van de Viyer et Barten dans O'Maley et Domínguez, 2001).

Toute la connaissance jésuite a été mise en pratique à fin d'améliorer la défense et la technologie défensive espagnole. En 1676, l'Académie de Mathématiques et de Fortification de Bruxelles ouvrit ses portes. Elle fonctionna jusqu'en 1706, moment où la ville tombe aux mains de la Grande Alliance (Càmara, 1998; Piñeiro, 2002). En 1720, cette école a été reouverte à Barcelone sous le nom de *Cuerpo Real de Ingenieros*. Les étudiants qui avaient réussi à intégrer le Corps d'Ingénieurs réintégraient leur régiment, où ils devaient dispenser des enseignements à leurs compagnons sur ce qu'ils avaient appris (Lizaur et Utrilla, 2010)[237]. Ainsi, il existait une connaissance approfondie de l'urbanisme et des défenses militaires. Philippe II fonde le 25 décembre 1582 *l'Academia Real Matemática* de Madrid afin d'élever le niveau scientifique de l'infanterie, de la cavalerie et des dragons (Càmara, 1998). Cette académie a été précédée par le cours sur les mathématiques et la fortification que le capitaine et ingénieur Don Francisco Larrondo de Mauleón avait institué en 1494 et suspendu en 1497, quand il a été envoyé à la guerre.

---

[236] Denis de Lucca affirme que Cierman «*spending much time in Antwerp where he gave private lessons in military architecture, even helping on 25 June 1641 Jean-Antoine Tucher to defend his thesis on military architecture*» (2012 : 127).

[237]L'académie enseignait plusieurs matières comme les mathématiques (l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre, la trigonométrie) et plusieurs autres disciplines (la physique et la mécanique, l'hydraulique, l'architecture civile et militaire, l'artillerie, l'optique, l'astronomie, la géographie, la science nautique).

Tout cela indique que la Compagnie de Jésus a joué un rôle important dans le développement des mathématiques, de l'architecture et de leur application dans l'ingénierie militaire dès le XVI^{e} siècle (Loach, 2006; Prieto, 2011). Parmi les œuvres qu'ils ont été produites, nous trouvons des écrits théologiques et parallèlement plusieurs traités de mathématiques et d'ingénierie militaire, ce qui a permis de renouveler l'architecture militaire européenne (de Lucca, 2012). Antonella Romano (2006) mentionne l'importance des ouvrajes du jésuite Pierre Bourdin de 1654 «*Le dessein ou la perspective militaire. Piece tres-facile et tres-nesseaire à tous ceux qui desirent de practiquer l'Art de fortifier*» et de Georges Fournier de 1655 «*Traite des fortifications ou Architecture militaire. Tiree de places les plus estimées de ces temps, pour leurs fortifications*». Aussi devont nous mentionner le père José Cassani, maître des mathématiques au Colegio Imperial de Madrid, qui publia en 1705 «*Escuela militar de fortificación ofensiva y defensiva*». Ces ouvrages avaient pour objectif de s'adresser à l'aristocratie militaire, mais aussi de socialiser les connaissances mathématiques, mécaniques et militaires que la Compagnie de Jésus développe dans leurs centres d'éducation.

En analysant l'œuvre d'O'Neill et de Domínguez (2001), on dénombre 56 jésuites architectes et bâtisseurs, qui ont travaillé pour des églises, des écoles et des villes fortifiées; 18 d'entre eux ont été missionnaires en Amérique et en Asie. Pour sa part, Furlong (1984) affirme que les Coadjuteurs (qui s'occupent des aspects *temporels* dans les missions) avant de se joindre à la Compagnie de Jésus, ont été architectes ou maîtres d'œuvres. De son côté, Sénard (2012) affirme que l'éducation jésuite se divisait en deux cycles: le premier, d'une durée de cinq ans, était consacré aux Humanités et le second, d'une durée de trois ans, était dédié à la philosophie, aux sciences mathématiques pures et mixtes et à l'art des fortifications. Selon les règles de la *Ratio Studiorum*, les religieux qui optaient pour l'évangélisation avaient accès à ce second cycle d'études. Par contre, un frère coadjuteur devait compléter le premier cycle avant de faire la profession des trois vœux; il n'avait donc pas accès à l'enseignement des sciences. Par contre, après avoir réussi une carrière artistique, il était en mesure de bâtir des constructions et il pouvait être considéré comme architecte (voir annexe).

En ce qui concerne les colonies de l'Espagne, le premier architecte jésuite, Martin de Arpiztartequi, arrive en 1568, et il a bâti l'église San Pedro, l'église-mère des Jésuites à Lima. Dans la colonie portugaise du Brésil, le premier architecte titulaire de la Compagnie de Jésus,

Francisco Dias arrive à Bahia en 1577 pour construire le nouveau Séminaire jésuite à Salvador et l'église de São Vicente en 1559 pendant que l'architecte Julio Simão arrive dans les colonies de l'Asie à Goa en 1597 (Leite, 1953; Prieto, 2011; Varela Gomes et Lobo, 2012).

De plus, en analysant les bibliothèques jésuites, on peut constater la présence d'ouvrages sur l'architecture qui reflètent la circulation des connaissances en provenance d'Europe. Ainsi, dans l'*index Librorum* (1757) qui se trouve à Buenos Aires, où ont été inventoriés les livres d'architecture et d'urbanisme qui se trouvaient dans les universités et les séminaires, nous trouvons:

Tratado de arquitectura (1537). Écrit par Sebastiano Serlio (1475 - 1554), traduit de l'italien à l'espagnol en 1552 et par la suite réédité en 1563 et 1572. Ses dessins ont été d'une grande utilité pour les architectes, spécialement ses façades d 'églises qui ont été dessinées à partir d'un vaisseau voûté, flanqué par deux ailes latérales, une image classique et gothique.

Reglas de las cinco órdenes de arquitectura (1562) de Jacobo Barozzi da Vignola (1507 – 1573). Ce traité d'architecture de langue italienne a été publié en espagnol pour la première fois en 1592. Il a été le plus répandu et il constituait une référence en architecture classique par son caractère pratique et fonctionnel. L'œuvre la plus importante de Vignola a été la construction de l'église du Gèsu à Rome (1568 – 1584), l'église-mère des Jésuites.

Arte y uso de arquitectura (1639) écrit par le récollet Lorenzo de San Nicolas (1593 - 1679). Ce traité a une intention pédagogique, puisqu'il analyse la théorie de l'architecture, les budgets d'œuvres, l'usage des matériaux et les responsabilités d'un maître d'œuvres de construction.

Breve tratado de todo género de bóvedas así regulares como irregulares (1661) de Juan de Torrijos (1604 - 1666). Ce traité analyse différentes possibilités de calcul de la surface d'une voûte. Pour cela, il présente des exemples à partir de la géométrie élémentaire, de la trigonométrie et du calcul intégral.

Teatro de arquitectura (1590-1660**)** d'Alonso Carbonel. Nous n'avons pas d'information sur la date de publication comme non plus sur son contenu.

Toute cette information qui circule entre Rome et les collèges ont facilité la réalisation d'œuvres monumentales sans la compétence technique architectonique. Cela évidence dans l'œuvre du missionnaire Antonio Sepp qui a fondé la réduction de San Juan Bautista (1697). Sans expérience en architecture, lui écris:

> «*Je n'ai pas appris, certes avec aucun architecte comment il faut tracer un village … [je voulais] tracer ma mission méthodiquement, selon les règles de l'urbanisme. La première tâche dont je devais m'acquitter a été la mesure des terrains pour la construction des maisons avec la corde du géomètre. J'ai eu à assigner à chaque groupe de maisons le même nombre de pieds en long et en large comme aux autres. Au centre, je devais déterminer la place, dominée par l'église et la maison du curé. De là toutes les rues devaient être équidistantes l'une de l'autre ….La place centrale était de quatre cents pieds de largeur et cinq cents pieds de longueur. Des deux côtés de l'église, s'élèvent, comme dans un amphithéâtre, les maisons des guaranis…. De la place, émergent quatre rues principales, construites en forme de croix qui mesurent soixante mètres de largeur et plus de mille de longueur …* » (Sepp, 1973: 223 – 224)[238].

Pour la construction de l'église de la réduction, Antonio Sepp affirme :

> «*Le premier travail que j'ai fait a été d'enfoncer les grandes colonnes dans la terre à une profondeur de huit pieds, pour qu'elle puisse s'élever avec une plus grande puissance à une hauteur de 50 pieds. Du plus grand autel au portail de l'église, j'ai placé un total vingt-quatre colonnes distribuées dans deux rangées; chaque colonne est éloignée de l'autre de 20 pieds. L'église se compose, ainsi, de trois nefs … Après avoir élevé ces hautes colonnes avec l'effort maximal que seuls les charpentiers connaissent, j'ai mis les traverses et toute l'armure du toit dessus et j'ai couvert l'église provisoire de paille. Ensuite, j'ai commencé avec toutes mes forces à construire un four pour cuire les briques*» (Sepp, 1973: 226 – 227)[239]

---

[238] «*No aprendí, por cierto con ningún arquitecto como hay que trazar un pueblo… [yo quería] trazar mi pueblo métodicamente, según las reglas del urbanismo. La primera condición con la cual debía cumplir fue la medición y el amojonamiento de los terrenos para la construcción de las casas con el cordel del agrimensor. Tuve que asignar a cada grupo de casas el mismo número de pies a lo largo y a lo ancho como a los otros. En el centro debía alinear la plaza, dominada por la iglesia y la casa del párroco. De aquí debían salir todas las calles siempre equidistantes una de la otra…. La plaza principal era de cuatrocientos pies de ancho y quinientos pies de largo. A ambos lados de la iglesia se elevan, como en un anfiteatro, las casas de los indios…. De la plaza salen las cuatro calles principales, construidas en forma de cruz, que miden a lo ancho sesenta metros y a lo largo más de mil*» [traduction de l'auteur].

[239] «*Lo primero que hice fue hundir las grandes columnas en la tierra a una profundidad de ocho pies, para que pudiera elevarse con mayor firmeza a una altura de 50 pies. Desde el altar mayor hasta el portal de la iglesia coloqué un total de veinticuatro columnas distribuidas en dos filas; cada columna dista de la próxima 20 pies. La iglesia se compone, así, de tres naves… Después de elevar estas altas columnas con el máximo esfuerzo que solamente los carpinteros conocen, puse los travesamos y toda la armadura del techo encima y cubrí la iglesia provisoria con paja. Solo entonces empecé con todas mis fuerzas a construir horno para cocer los ladrillos*» [traduction de l'auteur].

Pour comprendre cette activité architectonique de la Compagnie de Jésus, et sa reproduction, il faut prendre en compte le rôle des coadjuteurs et leur expérience dans la construction et les activités manuelles, l'activité scientifique dans les universités, écoles et séminaires et la circulation d'informations que ce soit par les livres ou les idées au sein de l'ordre. Ces éléments se renfoncent mutuellement et cette interdépendance conduit à l'établissement de normes (Gingras, 2013) reprises de manière pratique grâce à la socialisation propre à la Compagnie. Ce processus d'unification peut être compris à partir de la notion de «champ intellectuel» définie par Bordieu (1966 [rééd 2002]), car il s'agit d'un groupe composé de professionnels de la manipulation de biens symboliques qui partagent une perception du monde, tout en étant traversé par plusieurs polarités et tensions. Malgré ces conflits internes, ils «*transmettent des œuvres et des attitudes culturelles*» (Bordieu, 1966 [rééd. 2002]: 33) que l'on peut observer dans l'architecture des missions. C'est ainsi que la connaissance des mathématiques, des fortifications et l'art militaire ont consolidé une perception rationnelle-baroque d'organisation qui a été matérialisée dans la construction des missions.

9.2 L'urbanisme dans la Province jésuite du Paraguay (1610 – 1767)

Les Jésuites ont répandu à partir du XVIII[e] siècle un discours sur l'homogénéité de la construction selon lequel :

> «*L'étage est uniforme dans (toutes les réductions). Toutes les rues sont construites en ligne droite avec des cordes… Toutes les maisons des autochtones sont aussi uniformes … Toutes les réductions ont une place carrée, entourée de maisons sur trois côtés, et sur le quatrième côté, l'Église avec le cimetière d'un côté et la maison des Pères de l'autre* » (Cardiel 1777 [rééd. 1994]: 39 - 40)[240]

En suivant cette idée de répétition urbaine, jusqu'à maintenant, la plus part des chercheurs qui analysent l'urbanisme de la Compagnie de Jésus en observant cette méthode

[240]«*La planta de ellos es uniforme en todos. Todas las calles están hechas a cordel… Todas las casas de los indios son también uniformes…Todos los pueblos tienen una plaza de 150 varas en cuadro, o más: toda rodeada por los tres lados de las casas más aseadas, y con soportales más anchos que las otras: y en el cuarto lado está la Iglesia con el cementerio a un lado y la casa de los Padres al otro*» [traduction de l'auteur]

utilisent le mot *utopique* pour tirer au clair l'organisation urbaine des missions jésuites, spécialement dans la région du Paraguay (Armani, 1996; Burrieza, 2007; Cardiel, 1984; Charles, 1927; Charlevoix, 1753 [rééd. 1910] ;Cunninghame Graham, 2000; Duviois et *al*, 1995; Furlong 1962; Lozano,1755 [réed.1873]; Marzal, 2000; Melia, 1991; Muratori, 1754 [rééd. 2002]; Negro, 2000; Peramas, 1946). Ceci résulte de la tentative d'expliquer l'implantation d'une nouvelle organisation politique et urbaine chez les autochtones. Par contre, le mot utopie peut se définir comme un projet irréalisable ou idéal (Kern, 1995) tandis que les missions furent réalisées par les jésuites en utilisant le système de colonisation établis dès le moyen Âge (Dussel, 1978). Ceci se caractérise par la conquête et l'imposition des nouvelles structures politique et religieuse. Dans le cadre des missions jésuites, des alliances avec des chefs furent conclues ce qui engendra une concentration d'un certain nombre de villages dans une seule place, mieux apte à l'exploitation économique, la consolidation économique et l'organisation urbaine rationelle. La présence de ces aires d'évangélisation se trouve dans un territoire marqué par les tensions inter-ethniques.

Si on prend en compte la tradition académique et missionnaire jésuite, nous croyons donc qu'il est nécessaire de voir l'organisation architectonique des missions jésuites à partir d'une synthèse de l'architecture militaire, rationnelle et baroque étant donné que :

1 - La Compagnie de Jésus a été considérée, depuis son origine, comme un ordre militaire et militant au service de Dieu. En fait, ses armes ont été la croix et la bible. Son fondateur Ignacio de Loyola était antérieurement militaire; ceci a produit une organisation religieuse avec une structure quasi militaire. Sa logique d'organisation s'appuyait sur la verticalité du pouvoir, le corporatisme entre ses membres et des stratégies d'occupation du territoire. De plus, la circulation d'informations au sein de l'Ordre et ses actions évangélisatrices ont consolidé les Jésuites en tant que force politique et religieuse à un niveau international. Ceci est dû au fait que:

> *«with the urgent need to set up a new form of militant Order to bring about the salvation of the Catholic Church – a spiritual army of highly disciplined 'troops' created by a person who had known what military discipline could do and how impotent was a sixteen –century Spanish army without it – was historically understandable when one considers the beleaguered position of the Roman papacy in 1540. The situation then was one of one unprecedented confusion when the Turkish*

peril posed by Suleyman the Magnificent … had brought the infidel dangerously close to the walls of Vienna whitch had actually been besieged for the first time in 1529. Another grave provocation, this time of an intellectual nature, had occurred when Martin Luther (1483 – 1546 and John Calvin (1509 – 1564) had spearheaded a revolt against papal authority and clerical privilege» (De Lucca, 2012:5)

2 – L'engagement académique des Jésuites dans le domaine des mathématiques, de la physique et de l'ingénierie a conduit à une application pratique en architecture militaire, en constructions défensives et en stratégies militaires. Les affrontements politiques européens leur permettent en fait de mettre en pratique les connaissances théoriques qui ont été perfectionnées et mises en place dans les nouveaux territoires américains et asiatiques. Par ailleurs, l'architecture baroque qui conjugue des formes plus dynamiques, chargées et volumineuses produit des effets visuels qui transmettent des messages religieux en utilisant la corporalité (Bolivar Echeverria, 2011; Debray, 1997). Pour cette raison, il était capital d'avoir une profonde connaissance des mathématiques et de l'ingénierie.

3- L'organisation matérielle des réductions n'est pas exclusivement jésuite, car les ingénieurs militaires avaient déjà essayé ce type d'architecture. Le cas du quartier de *Barceloneta* est un exemple d'architecture militaire réalisé à des fins civiles en Espagne[241]. Dans le cas de l'Amérique du Sud, ils ont réutilisé des éléments d'architecture autochtone. La place n'était pas exclusive à l'architecture européenne, car plusieurs communautés autochtones l'utilisaient comme elles construisaient également des rues droites et des palissades avant l'arrivée des Européens.

[241] Le quartier de Barcelone a été promu par le Capitaine général le Marquis de la Mina et projeté par l'ingénieur Próspero Verboom en 1719. Il a été construit dans la juridiction militaire de la ville pour les voisins du quartier de La Rivera qui a été démoli sur les ordres du roi Philippe V pour construire le Ciudadela de Barcelone. Les travaux ont commencé le 3 février 1753, nouveau projet sous la direction de l'ingénieur militaire Juan Martin Cermeño. On construisait les maisons du coin avec un seul étage, afin d'éviter qu'elles ne bloquent le feu des canons. Les rues étaient tracées à la corde avec des croisements en angle droit. On a urbanisé une quinzaine de rues traversées par neuf autres, parallèles à la côte avec 10 maisons de 8,72 sur 7,65 mètres conçues comme un quartier uniforme avec des maisons unies sur des îles. Au total, environ 35 m^2 par plante et environ 70 m^2 par maison et avec une entrée sur 2 rues qu'ils ont tout de suite éliminée pour laisser seulement une entrée. Les rues avaient la même largeur, soit une proportion de 10 bâtons. L'aspect extérieur avait aussi une esthétique similaire, chaque maison avait deux fenêtres symétriques sur la porte et l'étage du haut avait deux fenêtres et un balcon central, le tout achevé avec un petit fronton triangulaire au centre.

4- La présence de jésuites qui ont abandonné les armes pour s'occuper de l'évangélisation a possiblement contribué à la circulation des idées, en matérialisant l'architecture militaire dans la nouvelle organisation rationnelle de l'espace. En ce qui concerne le cas du Paraguay, en 1637, une autorisation royale permettant de porter des armes à feu pour défendre les territoires espagnols a facilité la mise en place d'une milice indigène. Les pères Diego de Torres et Antonio Bernal, qui ont quitté la milice pour devenir membres de la Compagnie de Jésus, ont ainsi mis en place une organisation urbaine et sociale presque militaire dans la région.

Le père Diego de Torres a été appelé le *Maître des Indiens dans le maniement des armes à feu* car il enseignait le tir et les stratégies militaires chez les Guaranis. Le cas du père Antonio Bernal était particulier, car il était capitaine de Cavalerie du royaume d'Espagne envoyé dans le territoire du Chili pour faire front contre les Araucans; il a laissé les armes et a été admis dans la Compagnie de Jésus en 1615. En 1626, il a prononcé ses derniers vœux dans la réduction d'Encarnación (Paraguay). Grâce à ses connaissances militaires et architecturales, il a été nommé Coadjuteur. Il a ainsi introduit le bétail pour son exploitation commerciale et le cheval comme forme de transport dans la région du Paraguay en 1626 (Page, 2004).

5 -Après la guerre contre les Bandeirantes (1641), huit compagnies militaires permanentes ont été formées dans chaque réduction et « *toutes ont leurs insignes de bâton de commandement, de drapeaux et de hallebardes*» (Cardiel 1777 [rééd.1994]: 137)[242]. Ces compagnies ont développé des tâches d'observation et d'espionnage pour éviter des attaques par d'autres indigènes ou de Portugais contre les missions. Cependant, dans les périodes de paix, elles ont été appelées pour servir treinte-trois opportunités (Fernández Ramos, 1929) à défendre les territoires espagnoles contre les autochtones, les Portugais et les corsaires (Hernández, 1913).

6 - L'exercice militaire a été établi comme pratique quotidienne dans chaque réduction (Blas Garay, 1904). Les Guaranis ont marché avec leur uniforme lors des fêtes religieuses de la mission (figure 120). Durant les périodes de paix, tous les hommes de la réduction devaient s'exercer après la messe

[242]«*todos tienen sus insignias de bastones, banderas y alabardas*» [traduction de l'auteur]

> «*dans chaque réduction, il y a des compagnies de soldats à pied et à cheval composées de tous les hommes capables de prendre les armes … même les enfants font partie de ces compagnies de garçons gouvernées par les plus âgés, pour s'amuser et apprivoiser la guerre*» (Jarque et Altamirano, 2008: 59-60)[243]

Comme l'indique Vicente Sierra (1941), le rôle militaire des Jésuites a été encouragé par les autorités espagnoles de Buenos Aires, car les armées guaranis ont aidé les troupes espagnoles à plusieurs occasions. Le père Tomas Werle, un missionnaire allemand qui est entré l'Ordre en 1708, a été désigné comme procureur des missions des Jésuites du Paraguay en 1735; il est mort le 4 décembre de cette année en combattant à la tête d'une armée guarani auxiliaire, composée de 4,000 hommes qui ont assiégé et pris la ville de Colonia del Sacramento.

L'importance de porter l'uniforme peut s'interpréter à partir de l'anthropologie symbolique, car il manifeste l'importance de son porteur, car il appartienne à un groupe et il offre une différence visuelle, spécialement lors des fêtes religieuses où tous les regards sont présents : «*les Guaranis ont donné beaucoup d'importance aux symboles miliaires et aux images religieuses, dans la mesure où ils établissent des différences entre les réductions et qu'ils sont associés au prestige*» (Wilde, 2009: 179)[244]. Par ailleurs, la ritualisation des pratiques militaires a permis de matérialiser les habitudes et coutumes politiques, religieuses et civiles (Avellaneda 2005; Wilde, 2003 et 2006).

[243]«*en cada pueblo hay compañías de soldados de a pie y de a caballo, que se componen de todos los hombres capaces de tomar armas…hasta los niños forman sus compañías que gobiernan mozos de más edad, para que sus divertimentos los aficionen desde sus tiernos años a no temer la guerra*» [traduction de l'auteur]

[244]«l*os guaraníes asignaban enorme importancia a los símbolos militares y a las imágenes religiosas, en la medida que éstos marcaban particularidades de cada reducción y podían asociase al prestigio*» [traduction de l'auteur]

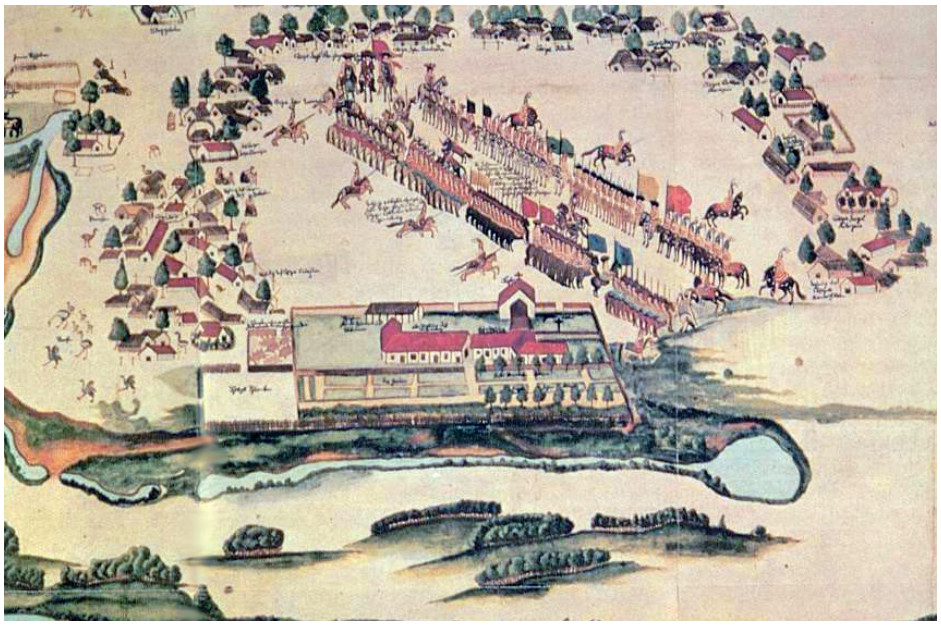


Figure 120. Cavalerie guarani dans les missions, détaillé (Paucke, 1943)

Les villes sont des systèmes sémantiques, puisque la matérialité produit des discours et des actions de tout type; la matérialité est un système, puisqu'elle est «*en permanente redéfinition, qu'elle est le produit d'une interaction quotidienne de plusieurs personnes qui ne peut se réduire à la seule dimension matérielle, mais inclut également le monde des idées*» (García Gómez, 2009:73)[245]. Les discours non verbaux qui sont rattachés aux sites urbains sont utilisés pour communiquer et structurer des relations sociales dans l'espace urbaine (Bermejo Tirado, 2009). Dans l'organisation urbaine interviennent des facteurs idéologiques et symboliques qui matérialisent et renfoncent le pouvoir (Criado Boado et Mañana Borraza, 2003; Matthews, 2010). La place qu'occupe la culture matérielle n'est pas arbitraire, car *l'espace est en relation avec le pouvoir… la culture matérielle a un rôle actif dans les relations sociales e il n'est pas un simple reflexe de la société*» (Gamble, 2011: 160).[246]

L'organisation spatiale et matérielle a été pensée pour exprimer idéologiquement un discours, et dans ce sens, l'organisation urbaine est le reflet de la société qui l'utilise. La relation

[245] «*en permanente redefinición, el producto de una interacción diaria de múltiples individuos que no se reduce a lo material, sino que también depende del mundo de las ideas*» [traduction de l'auteur].

[246]«*el espacio está muy relacionado con el poder…la cultura material desarrolla un papel activo en las relaciones sociales no limitándose a ser un simple reflejo de la sociedad*»[traduction de l'auteur]

entre le pouvoir et la monumentalité est très étroite (Foucault, 2001; Zarankin, 2005) et comme l'affirme Trigger

> «*In human societies, the control of energy constitutes the most fundamental and universally recognized measure of political power. The most basic way in which power can be symbolically reinforced is through the conspicuous consumption of energy*» (Trigger, 1990: 128)

Dans le cas des missions du Paraguay, Norberto Levinton (2008) indique que le changement urbain rationnel que l'on peut observer actuellement a commencé à se réaliser à partir de 1641 après la bataille de Mbororé. Nous pensons qu'il a débuté plus tardivement, après 1652 probablement au moment où commença une nouvelle perception de la réalité sociale. Ce changement découle des déplacements des missions dans la région du Yaberiby, de la réinterprétation rationnelle de l'espace et de la militarisation des Guaranis des missions. Ces actions ne se sont pas réalisées mécaniquement après la bataille.

Cependant, il existe une perception généralisée établissant une "typologie" qui considère que les 30 missions jésuites présentent un même patron architectonique et fonctionnel. Par contre, certains chercheurs ont commencé à établir les différences qui existent entre les missions (Bocalto Custodio, 2010; Levinton, 2008) en faisant une critique sur l'architecture représentative et reprennent la relation entre la architecture baroque et la conception autochtone de l'espace. L'analyse minutieuse des plans directeurs, du matériel employé et de l'organisation urbaine nous permettent d'affirmer qu'il y avait une gamme de stratégies de construction que nous pouvons observer dans les missions de Loreto II et San Ignacio Miní II, mais elles se sont matérialisées dans une *modus nostro* spécifique de la Compagnie de Jésus.

Partant de l'œuvre du coadjuteur Étienne Martellange (1569-1641), la recherche d'Adriana Sénard nous éclaire sur le rôle des architectes jésuites et la répétition des structures. Le peintre et architecte a bâti plusieurs séminaires et écoles jésuites en Avignon, à Lyon et à Paris. Sénard fait ressortir l'uniformité structurelle ou le plan-type des bâtiments que s'articulent autour de cours et de jardins. La description qu'elle a réalisée de l'organisation urbaine des constructions jésuites en France, nous les retrouvons aussi au Paraguay,

notamment l'organisation de l'espace religieux

> «*La cour des classes (area collegi) était destinée à la vie scolaire. Autour de celle-ci se répartissaient les salles de classes, la salle des actes, la salle pour les exercices spirituels, le théâtre, la bibliothèque. La cour des nôtres (aera nostra) était réservée aux religieux. S'y trouvaient leurs chambres, la salle de recréation, le réfectoire, la cuisine, l'infirmerie et une chapelle. La cour de service abritait les diverses dépendances nécessaires à la vie en communauté, telles que les écuries, la grange, le bûcher, le poulailler. Les jardins faisaient figure de lieu de promenades à ciel ouvert et de terres de culture. Ces espaces étaient séparés par des bâtiments qui empêchaient, dans les collèges notamment, le passage des élèves dans les locaux réservés aux Pères… Si ce schéma organisationnel semblait apprécié par Étienne Martellange, il n'était ni nouveau, ni unique dans le paysage de l'architecture jésuite européenne à l'époque moderne. En effet, les premières constructions de l'Ordre, tel que le Collegio Romano de Giovanni Tristano, présentaient les mêmes caractéristiques architecturales*» (Sénard, 2012 :232).

Cette organisation vient de l'Italie et elle a été reprise en France (1630 – 1641). Nous la retrouvons également dans l'espace religieux au Paraguay, même si elle a été définie comme particulière à cette région. Ce « *modus nostro*» que nous observons dans l'architecture jésuite (figure 121) peut s'expliquer à partir des mesures de la seconde Congrégation générale (1565) qui a adopté une règle stricte conçue pour contrôler l'architecture jésuite. Ainsi, tout projet doit être transmis à Rome, où le *Consiliarium aedificiorum* (conseiller en architecture du général de l'ordre) doit en faire une évaluation critique (Bösel, 2012).

Figure 121. Architecture Jésuite. Église de Gesù (Rome) et São Miguel das Missões (Brésil)

9.3 L'urbanisme de la mission de Nuestra Señora de Loreto II

L'analyse de la réduction de Nuestra Señora de Loreto II nous permet de certifier que, contrairement aux affirmations répandues sur l'uniformité des missions (Armani, 1996; Busaniche, 1955; Cardiel, 1777 [rééd.1994]; Furlong, 1994; Haubert, 1991; Maeder, 2004), il existait une hétérogénéité en ce qui concerne la forme d'organisation urbaine, l'emploi de l'espace et la représentation symbolique. L'urbanisme de Loreto II diffère remarquablement de l'organisation architectonique de San Ignacio Miní II, la première en raison de l'emplacement de l'aire religieux de la mission, puisque l'église (dans le centre) et à sa gauche le *Patio de los Padres* ou première cour et le cimetière à la droite ont été construits à l'ouest; du fait qu'il possède une série de structures spécifiques destinées au culte religieux, comme une chapelle qui se trouve au sud-ouest de l'église sur une voie de procession qui se termine sur une élévation à 1300 mètres de la petite chapelle octogonale. Toutes ces structures se trouvent à l'intérieur du complexe archéologique. Cette organisation spatiale laisse voir qu'elle constitue un centre cérémonial régional, tel que l'affirme Heguy (ob. *cit.*: 126) «*à Loreto, les processions spectaculaires ont été accompagnés par la musique et la danse, deux activités très importantes dans la vie de chaque réduction*»[247].

Le plan de la mission de Nuestra Señora de Loreto II qu'a été réalisé par l'architecte Oscar Thomas (dans Levinton 2008) au début des années 1990 montre l'organisation complète du complexe archéologique et l'utilisation de l'espace à grande échelle. Pour sa part, le premier dessin réalisé par Carugo et Pini (1975) et repris dans les travaux de Maeder et Gutiérrez (2009) et Snihur (2007), on peut observer seulement les structures et l'organisation interne de la mission et pas la chapèle du «Calvario». Autre différence à remarquer est que ses travaux n'utilisent pas l'emplacement géographique établie par Thomas.

Comme nous l'avons indiqué, l'église se trouve à l'ouest et en face de la place centrale. Les maisons des Guaranis se trouvent au nord et au sud de la place, avec une entrée parallèle à la rue. Cependant, les maisons des Guaranis présentent deux particularités :

[247] «*En Loreto, las espectaculares procesiones se acompañaban con música y danzas, dos actividades relevantes en la vida de cualquier reducción*» [traduction de l'auteur]

1- Les séries de maisons qui ont été placées au sud de la place présentent 2 lignes parallèles pour un total de 12 alignements dont chacun possède 5 maisons unifamiliales unies dans une construction longitudinale. Ces séquences de maisons sont orientées de façon parallèle au portique de l'église (nord–sud). Le degré de destruction des murs ne permet pas d'établir sur laquelle des deux rues (est ou ouest) se trouvent les ouvertures des portes. Ces séquences de maisons étaient séparées à l'intérieur par des cloisons et chaque demeure unifamiliale avait des dimensions de 4,5 m sur 5 m. Actuellement, les murs présentent une hauteur maximale de 1.50 m, tandis que les colonnes soutenant les galeries qui couvraient ces constructions sont tombées sur tout le complexe. La rue qui se trouvait entre la sixième et la septième rangée de maisons représente l'axe verticale de la mission car elle sépare l'église et le complexe religieux de la place d'armes et dans son côté sud, elle se termine à une place secondaire qui fait face à la chapelle externe ou «Capilla de Loreto», tandis qu'au nord, elle finit à la chapelle octogonale du «Calvario». Les demeures dans la partie ouest se prolongent jusqu'à la limite de la réduction, derrière l'église et le cimetière. Ces maisons étaient délimitées par une rue plus ample et par le mur périmétrique du cimetière. Pour leur part, les demeures du secteur est, au gauche de l'église, finissent dans la rue antérieurement indiquée et sont composées par deux séquences de demeures séparées par une rue; bâties parallèles aux autres demeures du côté droit de l'église et présentent deux séries de six séquences.

2- En face de la *Plaza de Armas*, ont été construites de structures rectangulaires qui présentent actuellement un haut degré de détérioration et l'on peut observer des monticules de pierres entre les arbres. Ces constructions ont été possiblement employées à des fins administratives (*Cabildo* ou hôtel de ville, la prison, etc.), et ont été réalisées de manière longitudinale de la Plaza. Elles ferment la place et sont disposées d'une manière transversale aux maisons mentionnées au préalable. Ce sont deux constructions séparées par une rue de chaque côté de la place, qui ferment visuellement l'espace. Finalement, le côté est de la place est parallèle à ces deux constructions et il est bordé par deux files de maisons. En tenant compte de cette disposition, nous pouvons indiquer que la plupart des maisons ou structures de pierres se trouvaient dans la partie sud du complexe, car nous trouvons 24 séquences de maisons orientées d'est en ouest alors que deux séquences qui ferment la place; la partie nord possédait 12 séquences de demeures placées d'est en ouest et deux séquences ferment la place, alors que quatre d'entre elles ont été bâties du côté ouest de la mission. Les documents indiquent qu'en

1724, la population atteignait les 3,000 habitants, la plupart des guaranis vivant dans des demeures de briques crue ou de bois. Jusqu'à présent, des recherches n'ont pas été réalisées pour identifier ce type de constructions dans la mission et la dimension totale du site archéologique.

La présence de pavillons de demeures qui encadrent l'église et le cimetière, jusqu'à la limite ouest; la présence d'une deuxième place de dimension plus réduite et la présence du Cotiguazu et un complexe religieux (chapelle de Loreto – Monte Calvario) dans sa limite interne est un élément organisationnel particulier de cette mission (figure 122).

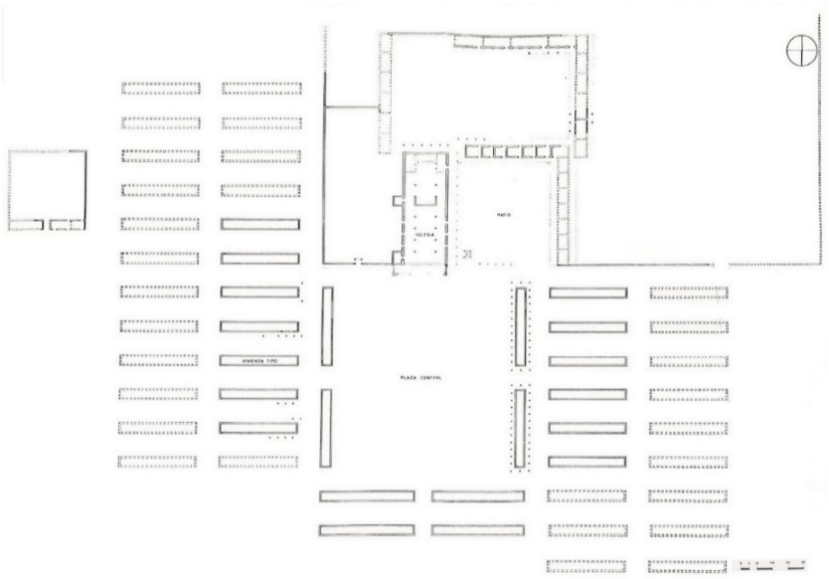


Figure 122. Plan de la réduction de Loreto II (Maeder et Gutiérrez, 2009)

9.4 L'urbanisme de la mission de San Ignacio Miní II

Pour l'analyse spatiale de la réduction de San Ignacio Miní II, nous prenons comme référence le plan réalisé en 1949 par Vicente Nadal Mora, puisque même s'il existe de nombreuses représentations réalisées depuis la fin du XIX^{e} siècle, elles ne reflètent pas fidèlement l'organisation urbaine de la réduction.

En général, les plans observés essaient de présenter l'ensemble architectonique comme un système stylisé, en prenant comme exemple les travaux de l'ingénieur Juan Queirel qui ont été réalisés en 1895 (Fernández Ramos, 1929: 50). Dans cette représentation, les mesures urbaines réelles ne reflètent pas correctement l'étendue des constructions, ni les orientations de l'endroit. Le plan qui a été réalisé par M. J. Nunez Brian et reproduit par Emilio Morales (1922) présente de grandes divergences avec celui qui a été réalisé par Queirel, lequel est moins complet, spécialement en ce qui concerne le collège, les maisons des Guaranis et le Cotiguazu, le plus complet des plans à ce jour est le dessin réalisé par Nadal Mora. Nous devons souligner que le dessin de Morales indique la présence de constructions qui n'ont pas été mentionnées par Nadal Mora, notamment en ce qui concerne la piscine ou la fontaine au centre de la cour des pères (figure 123). Comme Nadal Mora le mentionne, les représentations qui ont été réalisées au XIX^{e} siècle et durant la première moitié du XX^{e} ne sont pas toujours en concordance avec les mesures réelles.

> «*(Les plans) ne concordent pas. La comparaison entre ceux-ci a donné des résultats surprenants et importants, tels que la situation de l'axe de l'église à l'égard de la place, qui apparaissait remarquablement retirée de la place sur un côté et dans un autre plan, elle passe au centre de la rue principale*» (Nadal Mora, *ob. cit.*: 46)[248]

[248]«*sorpresivamente demostraron no ser coincidentes. La comparación entre ellas dio resultados sorprendentes e importantes, tales como la situación del eje de la iglesia con respecto a la plaza, que en unas plantas aparecía notablemente retirado a un lado de ella y en otra pasaba por el centro de la calle principal* » [traduction de l'auteur]

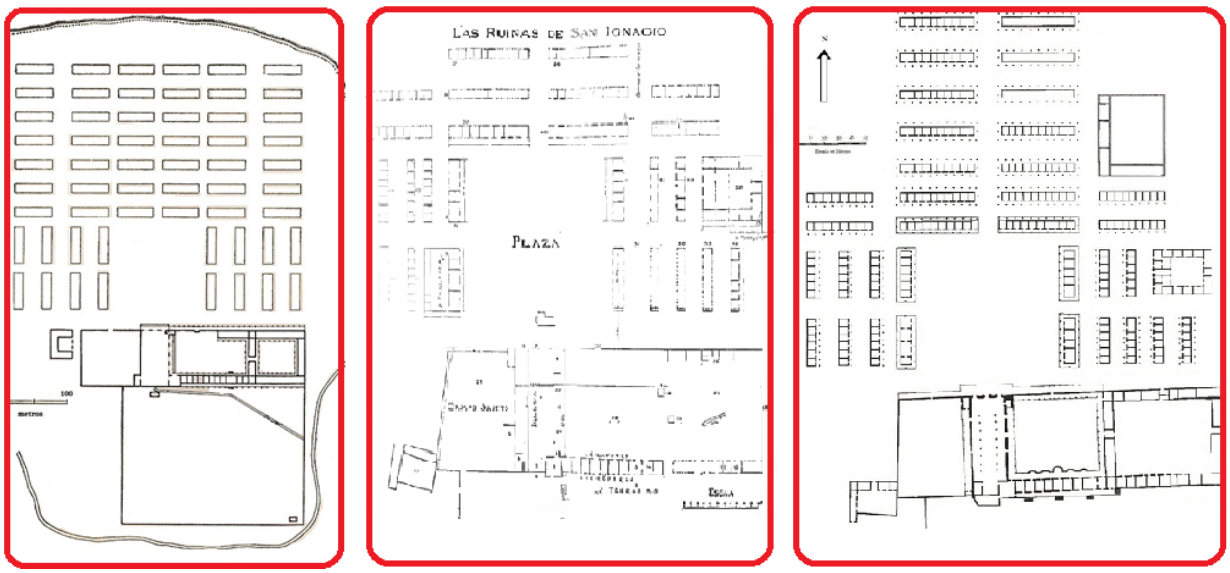


Figure 123. Plusieurs plans de la réduction de San Ignacio XIXe et XXe siècles.

Le centre urbain de la mission de San Ignacio Miní II est composé de la place et de l'église qui se trouvent au sud. Sur les côtés est, ouest et nord de la place, ont été érigées des constructions en séries, munies de 6 à 8 chambres ou habitations unies par des murs latéraux. Les premières d'entre elles faisant face à la place ont été employées pour l'organisation administrative de la mission (cabildo). Les séries restantes étaient destinées aux indigènes, elles avaient toutes leurs entrées orientées vers la place. Au nord-ouest de la place, se trouvent deux constructions qui ont servi de prison (plus au sud) et l'auberge. Les deux constructions présentent peu d'accès à partir de l'extérieur.

Le centre religieux et civique de la mission de San Ignacio II est composé de l'église et d'une place, qui constituent le centre organisationnel de la mission. Comme l'indique le père Antonio Sepp, l'organisation urbaine était répartie à partir de cette aire religieuse et civique :

> «*Au centre, il devait aligner la place, dominée par l'église et la maison des pères. De là, devaient sortir toutes les rues, toujours équidistantes l'une de l'autre. Une bonne distribution signifiait un avantage extraordinaire et, en même temps, la beauté de la mission*» (Sepp, 1973: 223)[249]

[249]«*En el centro debía alinear la plaza, dominada por la iglesia y la casa de párroco. De allí debían salir todas las calles, siempre equidistantes una de la otra. Una buena distribución en éste sentido significaba una ventaja extraordinaria y, al mismo tiempo, el mejor adorno del pueblo*» [traduction de l'auteur]

Le centre, constitué par l'église et la place, domine tous les aspects sociaux de la ville car «*toute activité humaine fixe cette habituation. Tout acte qui se répète fréquemment crée une règle, laquelle peut immédiatement se reproduire*» (Berger et Luckmann, 2008: 72)[250]. En analysant l'urbanisme de San Ignacio II, on peut établir que toutes les portes des maisons étaient orientées vers la place, malgré qu'elles ont été bâties en files sur trois des cotés. La plupart des maisons ont une dimension de 6.20 m sur 5.50 m et une hauteur de 5.30 m, en comptant des galeries de 2,45 m à l'avant et à l'arrière. Chaque série avait une superficie de 12,15 m^2, tandis que les maisons qui se trouvaient à chaque extrémité de la série étaient plus grandes, avec une superficie moyenne de 6,20 m sur 6,40 m; chaque unité avait une petite fenêtre d'une superficie de 35 par 40 cm sur le mur opposé à la porte, donnant sur la rue derrière la maison.

La composition architecturale matérialise les différences à l'intérieur de la mission. Nous observons que les constructions proches de la place étaient réservées aux institutions municipales (le cabildo) et que les deux constructions se trouvant à chaque extrémité de la rue principale qui se termine à la place avaient deux chapelles. Les habitations des caciques avaient une dimension supérieure, ce qui renforçait matériellement son pouvoir, tant visuel que symbolique mais, ce pouvoir était conféré par les Jésuites.

Cette hétérogénéité architectonique traduisait les rapports de forces qui s'affrontaient à l'intérieur de la mission, puisque à San Ignacio, il y «*avait 72 chefs et 1817 personnes*» (Wilde, 2009: 132)[251]. Les espaces assignés aux caciques reflétaient leur pouvoir (près de la place) et à mesure que leur pouvoir s'amoindrissait, leur habitation s'éloignait du centre de la réduction. L'organisation matérielle manifestait l'ordre social et les relations sociales étaient reformulées d'une manière permanente. En fait, les alliances entre les pouvoirs locaux et religieux étaient organisées par différentes pratiques et rites, de même que par la matérialisation de l'espace. Les concessions conférées par les Jésuites renforcent le pouvoir du cacique qui constitue le pivot central des alliances de parents et d'adeptes.

Les typologies qui tentent d'uniformiser l'histoire des matériaux et des constructions ont commencé à se systématiser, à partir de 1955, les notions diffusées par l'architecte Hernán

[250] «*toda actividad humana esta sujeta la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse*»[traduction de l'auteur]
[251]«*tenía 72 cacicazgos y 1.817 personas*» [traduction de l'auteur]

Busaniche (1955) en reprenant des discours déjà établis au XIX^{e} siècle, lesquels indiquent que dans les grandes lignes, les réductions partagent un modèle semblable (Cardiel, 1994; Maeder, 1996; Nadal Mora, 1995; Peramas, 1946). À partir de ce moment, la première chronologie architectonique a été établie, laquelle se compose de trois étapes bien définies. La première est associée à la période initiale au cours de laquelle la brique crue et la paille sont utilisées comme éléments prédominants pour la construction. La deuxième, après l'exode, le déménagement est caractérisé par l'emploi de la pierre et de tuiles pour la finition des églises; celles-ci ont été réalisées en trois ou cinq nefs de vastes proportions et de structure basilicale, reprenant ainsi l'architecture métropolitaine. Finalement, au cours de la troisième période de stabilité, prédomine la construction en pierre et tuiles. Alberto Armani, pour sa part, affirme aussi que trois grandes étapes de construction ont existé, et que la première qui se situe entre 1609 et 1640, contrairement à l'analyse que nous avons réalisée dans le chapitre 6, était caractérisée par des constructions précaires en raison de l'instabilité politique et dont il «*ne reste … aucune évidence*» (1996: 98)[252].

Bozidar Sustersic (2004) indique que, la deuxième étape de construction a commencé après la bataille de Mbororé (1641), laquelle était caractérisée par l'utilisation de tuiles pour les toits d'églises comme mesure de prévention contre les incendies et la construction en bois. Finalement, la troisième et dernière période a commencé à partir de 1760, moment où la région vivait une stabilité politique et économique, qui se caractérisait par la construction en pierre.

> «*la pratique suivie par la Compagnie pour ses édifices consistait à effectuer un suivi et à adapter des schémas typologiques, avec la dépersonnalisation résultant de l'intervention de l'architecte*» (Levinton, 1998: 20)[253]

[252]«*no quedo de ellos ningún rastro*» [traduction de l'auteur]
[253]«*la practica proyectual seguida por la Compañía para sus edificios consistía en el seguimiento y adaptación de esquemas tipológicos, con la consiguiente despersonalización de la intervención del arquitecto*» [traduction de l'auteur]

9.5 L'espace social

Les recherches qui ont été menées jusqu'à maintenant analysent l'espace urbain, délimité par l'espace religieux et les constructions en pierre. Malgré cette démarcation arbitraire de l'espace géographique, les missions jésuites avaient été bâties comme un système sémiotique puisque elles incorporaient des aspects économique, sociale, politique et symbolique de l'espace alentour. Tel que l'affirment les pères Francisco Jarque et Francisco Altamirano dans la description réalisée en 1680, ils ont remarqué la présence de plusieurs bâtiments à l'extérieur de la mission de San Ignacio Miní II. Cette occupation de l'espace hors de l'aire centrale a permis d'exploiter économiquement toute la région ainsi que la présence de plusieurs structures urbaines comme des chapelles, des chemins, des ponts, etc., autant de vestiges qui jusqu'à présent n'ont pas été mis en valeur, car l'étude de la monumentalité de la réduction prédomine sur celle des dynamiques d'usage et de la transformation de l'espace social:

> «dans *la campagne entre les réductions, il y a des maisons où habitent des fermiers avec leur famille… dans quelques régions ils ont des ermitages pour prier ceux qui ne peuvent pas aller à leur réduction*» (Jarque y Altamirano, 2008: 41)[254].

En ce sens, nous devons voir l'espace comme un réseau de relations politiques, sociales et économiques entre différents groupes, par lequel «*les missions ont permis un système d'interactions entre les Guaranis de la réduction et des environs*» (Wilde, 2009: 151)[255].

[254]«*Aun los campos que entre las reducciones medían están llenos de caseríos en que viven los labradores y pastores con todas las cosas necesarias para guardar sus cosechas, vivir toda su familia… en algunos pagos también ermita muy decente para oír misa, los que no pueden acudir a su pueblo las fiestas*»[traduction de l'auteur]
[255]«*las misiones constituían un complejo fluido de interacciones entre los habitantes del pueblo y los de la comarca*» [traduction de l'auteur]

9.5.1 Espaces de pouvoir

La construction de l'espace n'est jamais arbitraire, elle implique l'intervention de facteurs politiques et idéologiques qui sont matérialisés dans la construction de la trame urbaine. Chaque endroit est pensé et conçu pour communiquer différents messages.

L'organisation urbaine essaie d'apprivoiser la nature, en moulant la réalité quotidienne des personnes à partir de la matérialisation d'actifs signifiés (Zarankin, 2002). L'urbanisme doit être analysé comme une réponse matérielle et symbolique à une idéologie de légitimation. La matérialité a été pensée et mise au service d'un objectif, parce qu'elle renforce et transmet différents discours. Cette pratique est une stratégie courante de légitimation idéologique et politique. La pratique doit être comprise comme les «*règles des formes d'action et coutumes institutionnellement consolidés, rituel condensé, et souvent incarné dans les formes architecturales*» (Habermas 1989: 291) et ces pratiques de domination sont nées du jeu des rapports de force de la société (Foucault, 2014).

Les réductions jésuitiques étaient composées de différents bâtiments qui avaient une fonction particulière. Malgré que l'espace religieux fut approfondi, tout particulièrement la relation entre l'église et la place, les autres bâtisses étaient indispensables afin d'organiser la réalité sociale et manifester une idéologie.

Étant donné que l'historiographie des missions jésuites présente des discours déjà établis dès le XVIII^{e} siècle, l'uniformité architecturale, tant pour expliquer la société que l'urbanisme religieux, nous tentons d'établir la particularité de certains bâtiments qui se trouvaient de façon récurrente dans les réductions. Cette analyse nous permettra d'établir si les structures ont accompli la même fonction dans les deux réductions (Nuestra Señora de Loreto II et San Ignacio Miní II) et si ces constructions ont été réalisées en suivant une logique organisationnelle particulière. Pour cela, nous analyserons les formes de circulation et d'accès entre les structures ainsi que la disposition à partir de la théorie de Gamma (Hillier et Hanson, 1984 [rééd. 1989]) pour comprendre la configuration spatiale de ces constructions.

À partir de cette analyse, nous pourrons comprendre l'intentionnalité et les stratégies de contrôle matérialisées à partir de la circulation voulue. Finalement, l'accès libre ou restreint aux

édifices étaient des mécanismes de contrôle social qu'on pouvait observer à partir de la culture matérielle.

En premier lieu, nous analyserons les structures urbaines qui se trouvaient dans les deux réductions, lesquelles peuvent expliquer l'hétérogénéité présente dans les réductions. Dans un deuxième temps, nous étudierons les constructions particulières qui se trouvaient exclusivement dans l'une des deux réductions pour établir les spécificités de chaque site archéologique.

L'accessibilité à différents espaces, la disposition des bâtiments et la matérialisation architectonique, nous amène à penser que les bâtiments sont des agents actifs et des récepteurs et reproducteurs de relations sociales qui sont conçus à l'intérieur d'un espace. Pour cela, nous devons voir la mission comme un système de relations et une conjoncture architecturale qui ont été pensées et construites pour faire sentir le pouvoir de Dieu.

9.5.2 Structures semblables dans les deux réductions

Pour notre analyse, nous prenons le complexe religieux car nous pouvons l'identifier dans les deux réductions; les bâtiments qui composent ce groupe peuvent être classés conformément à leurs fonctions caractéristiques: l'église, les chambres des pères et le cimetière. Peu importe la situation, les trois sont connectés par différents accès. L'église était au centre et liait les deux autres constructions. Dans cet espace religieux, on peut ajouter le Cotiguazu, une institution qui contrôlait les femmes célibataires et les *talleres* (ateliers). Les ateliers ont été bâtis collés sur les résidences des pères et unis par un accès. En ce qui nous concerne, nous n'avons pas d'information au sujet des ateliers de la réduction de Nuestra Señora de Loreto II, puisque jusqu'à présent, ils n'ont pas été fouillés. Ainsi, ces structures ne feront pas partie de notre analyse.

9.5.3 L'église

L'église ainsi que la place d'armes étaient le centre organisationnel des missions. La structure religieuse a été réalisée à partir de trois nefs et trois portes d'accès

> «*la réduction a une église semblable aux Cathédrales d'Espagne. Elle a trois nefs: et l'église du peuple la Conception cinq. Ils sont d'une longueur de soixante-dix, quatre-vingts bâtons et d'une largeur entre 26 et 30. Les fondations et les murs sont en pierre, le restant en brique crue; et le toit est en bois, s'appuyant sur des bornes en bois*» (Cardiel, 1777 íréed.1994]: 40)[256]

Cependant, chaque réduction cherchait à construire l'église la plus impressionnante, situation qui a amené à insister sur la congrégation Provinciale réalisée en 1671, que les pères «*modéraient les excès par la construction des églises* » (Levinton, 2008: 57)[257].

L'église de San Ignacio Miní II mesure 71 mètres sur 24 mètres (Bollini, 2009) et elle a été construite de façon à ce que les trois portes soient alignées au centre de la place et que la rue de l'entrée soit placée séparée de la place (figure 124). Cependant, elle n'a pas été construite de façon symétrique avec la place, car l'axe de l'église se trouve à 1.20 cm à peu près à l'est de l'axe de la place, car la rue qui sépare l'église de la place présente une légère déviation à l'est de la réduction. Le temple a été construit à l'ouest du cimetière, qui communique par quatre portes. La résidence des pères se trouve à l'est de l'église, laquelle communique au moyen de quatre portes parallèles à côté du cimetière. L'église a été réalisée en pierre et actuellement, suite à sa reconstruction réalisée dès 1940, on peut observer une grande partie du bâtiment. Les étages ont été construits avec des pierres plates octogonales disposées dans des aires et des carreaux de 20 cm sur 20 cm qui ont été placés de sorte à ce qu'ils réalisent des dessins géométriques. À une distance équidistante et symétrique, il présente huit bases de pierre de 40 cm sur 40 cm qui ont

[256]«*La iglesia no es más que una: pero tan capaz como las Catedrales de España. Son de tres naves: y la del pueblo e Concepción de cinco. Tienen de largo setenta, ochenta y aun varas: de ancho, entre 26 y 30. Hay dos de piedra de sillería: las demás, son los cimientos y parte de lo que a ellos sobresale, de piedra: lo restante, de adobes; y todo el techo, que es de madera estriba en pilares de madera*» [traduction de l'auteur]

[257]«*se moderasen los excesos en las construcciones con respecto a las iglesias*»[traduction de l'auteur]

servi de soubassement aux colonnes en bois qui soutenaient le toit de l'église.

Figure 124. Église de San Ignacio : l'intérieur, porte principale et ses images (photos: Marcelo Acosta)

L'église de la réduction de Loreto II mesure de 62,25 mètres sur 24,90 mètres de largeur (Bollini, 2009) et selon l'inventaire de 1768, elle a été construite en pierre, avec un pignon en bois et recouvert de tuiles (Brabo, 1872). Le temple se trouve au centre du complexe religieux et se trouve symétriquement au centre de la place, mais la présence d'arbres dans la place fait en sorte qu'il est difficile d'établir l'axe de symétrie entre les deux espaces. À 37 mètres de l'entrée, un mur de l'église présente une forme d'U avec un diamètre de 2 m de longueur ainsi que les deux murs qui se joignent à elle. Cette construction au milieu de l'église obstrue la vision de tout l'endroit. Les professeurs et chercheurs Pini et Carugo (1975: 24) indiquent que « *cette construction en U dans le centre de la nef pourrait être le reste d'un autel avec une niche où on conservait une image de Nuestra Señora de Loreto*»[258].

Les planchers étaient recouverts par des carreaux en brique d'une dimension de 20 cm sur 20 cm et il présentait les bases des colonnes en bois qui soutenaient le toit. Dans la

[258]«*debía ser los restos de un altar con un nicho donde se conservaba una imagen de Nuestra Señora de Loreto*» [traduction de l'auteur]

prospection réalisée en 2014, on a observé qu'une partie de l'église a été débarrassée des détritus et des débris (figure 125), par lesquels ont été exhumés des restes de fourneaux dans quelques endroits de l'église. Ceci a été interprété par les archéologues qui ont fouillé l'enceinte comme une réutilisation du site après son abandon. L'église n'a pas été fouillée intégralement et présente de débris spécialement dans ses murs sud et ouest.

Figure 125. Église de Loreto. Escalier principal (photo: Marcelo Acosta)

9.5.4 Cotyguazu o casa de las recogidas

Cet édifice était destiné à séparer les femmes seules et qui pouvaient mettre en danger l'ordre moral de la réduction (Imolessi, 2011). Ainsi, elles devaient être écartées de la société et confinées à un espace déterminé. Le Cotiguazu a été une institution qui est apparue tardivement dans les réductions du Paraguay puisqu'il s'agit de la première référence à cette forme de ségrégation féminine. Dans son mémorial, le P. Ruíz de La Roca rédige, au sujet de la visite du

3 août 1714 : «*une maison avec une cour et des divisions pour les veuves, les célibataires et les orphelines; et dans une division se placeront les veuves et celles qui ont un mari absent ; dans l'autre, les célibataires et les orphelines*» (dans Imolesi, *ob. cit*: 146)[259].

La première mention de son rôle en tant que prison apparaît dans les Instructions du Supérieur Antonio Gutiérrez en 1756, lequel insiste pour séparer les femmes seules et les veuves qui ont commis un délit. Dans les deux cas, elles seraient incarcérées dans le même espace, mais dans des aires séparées.

La construction était composée de plusieurs chambres (entre 4 et 6) qui ne communiquaient pas entre elles. L'entrée des chambres se faisait au moyen d'un accès qui communiquait avec la cour centrale. Tous les accès intérieurs du complexe étaient orientés vers cette cours intérieure. La construction était placée proche de l'église (Snihur, 2007). Le Cotyguazu devait être séparé du reste de la mission, par lequel existait une aire qui séparait l'entrée des maisons des guaranis. Dans cette enceinte, on y trouvait les femmes dont les maris se trouvaient hors de la réduction, les veuves, les femmes considérées comme ayant une vie légère ou celles qui avaient commis un délit. Le père Cardiel indique que les femmes qui avaient commis un délit «*ne sont pas emprisonnés, elles sont en liberté... Là–bas mettent avec grillons ou sans eux les femmes délinquantes*» (Cardiel, 1777 [rééd. 1994]: 128)[260]. Malgré que les formes les plus communes de punition pour ces délinquantes étaient les 25 coups de fouet dans la Plaza de Armas. Le même auteur indique que les femmes étaient fouettées dans le dos et «*dans l'obscurité de la maison des recogidas, par la main d'une autre femme*» (Idem)[261].

Dans la mission de San Ignacio Miní II, le Cotyguazu se trouvait au sud-ouest du cimetière à 27°25'54 S et 55°53'26 O. Le premier chercheur qui a tracé ses limites a été le géomètre Queirel en 1898 (Fernández Ramos, 1929). Les auteurs qui lui ont succédé, comme l'architecte Busaniche, affirme que «*vers l'ouest, il y a des restes de ce qui a dû être le Cotiguazu, espèce d'asile*

[259]«*hágase una buena casa, fuerte y capaz, con su patio y divisiones para las Viudas, Solteras y Huérfanas; y en una división se pondrán las Viudas y las que tienen ausentes sus maridos; en otra las Solteras y Huérfanas*»[traduction de l'auteur]
[260] «*no están encarceladas, sino libres. ..Allí se ponen con grillos o sin ellos las mujeres delincuentes*» [traduction de l'auteur]
[261]«*en lo oculto en la casa de las recogidas, por la mano de otra mujer*» [traduction de l'auteur]

pour des veuves, vieux et les abandonnés» (Busaniche, 1955 : 130)[262], l'affirmation qui a été partagée par l'architecte Nadal Mora

> « *adossé au sud-ouest du cimetière, il y a un autre édifice avec une grande cour (dans quelques plans, il figure avec deux) entouré, sur deux de ses côtés, par quelques locaux et une entrée au nord ; cette construction a dû communiquer avec l'hôpital mixte, pour des hommes et femmes, puisqu'une situation semblable contiguë au cimetière était de placer les hôpitaux ou les asiles (Cotiguazu) d'autres réductions*» (Nadal Mora, 1995: 52)[263].

L'entrée au Cotiguazu présente une aire découverte puisque cette construction se trouve éloignée de la mission d'environ 60 m des pâtés de maisons qui se trouvent à l et 15 mètres à l'intérieur de l'axe nord- ouest du mur du cimetière (figure 126). L'endroit a une dimension de 20 m à 30 m de côté. Selon le plan réalisé par Nadal Mora, les chambres se trouvent dans la partie nord et la partie est du complexe, formant un L. Le mur ouest est une continuation du cimetière, alors que le mur sud ne présente pas de construction. La porte est située symétriquement entre les chambres du mur nord, ce qui laisse une place ou une aire découverte.

Figure 126. Cotiguazu de San Ignacio; entrée et la cour (photos: Marcelo Acosta)

[262]«*Hacia el oeste hay restos de lo que debió ser el Cotiguazu, especie de asilo para viudas, ancianos y desamparados*»[traduction de l'auteur]

[263]«*adosada al sudoeste del cementerio está situado otro edificio con un gran patio (en algunos planos figura con dos) rodeado por dos de sus lados por varios locales, y una entrada al norte; esta construcción debió corresponder al hospital mixto, para hombres y mujeres, ya que igual ubicación contigua al cementerio guardaban los hospitales o asilos (Cotiguazu) de otras reducciones*»[traduction de l'auteur]

Le Cotiguazu de Nuestra Señora de Loreto II se trouve au sud du complexe de la réduction à 300 m de l'aire religieuse. Le complexe féminin se trouve séparé de l'église et du cimetière par deux lignes de maisons composées de 6 habitations chacune et séparant ainsi le Cotiguazu de l'espace religieux. La dimension du complexe est de 60 m sur 60 m de largeur avec une entrée symétrique dans le mur est. L'endroit a été construit tardivement, entre 1749 et 1750, en face d'une place secondaire du complexe. Ces ajouts architectoniques ont dû se faire possiblement à l'instabilité politique de la réduction dans le moment en qu'une partie de la population doit quitter la mission pour établir une colonie (Levinton, 2008). Jusqu'à maintenant, l'édifice n'a pas été fouillé car les murs qui se trouvaient à l'ouest et au sud maintenant présentent des débris de son effondrement. Cependant, une série de chambres qui se trouvent sur le mur à l'ouest a été découverte. Celles-ci étaient construites symétriquement des deux côtés de la porte principale. Les vestiges conservés sont les murs composés de pierre itacurú, de grès et de briques crues, bien que malgré son état de détérioration, environ 1m de tout le mur périmétrique du Cotyguazu a été conservé.

9.5.5 Cimetière

> «*Le cimetière, clôturé par un mur et où il y a plusieurs arbres tels des palmiers, cyprès, et quelques autres espèces d'arbustes fleuris se situaient toujours près de l'église ; et une large promenade entourée d'orangers et de cédres avec une grande croix à chaque extrémité et une autre au centre, pendant l'enterrement ils arrêtent pour chanter les psaumes avant d'arriver à une chapelle, où on célébrait la messe tous les lundis pour le repos des morts*» (Cadell, 1857: 295)[264]

Selon les informations disponibles, la mort était strictement codifiée. L'espace ainsi que les actions avaient des fonctions concrètes à l'intérieur du cimetière.

> «*Tous les paroissiens sont enterrés dans le cimetière conjoint à l'église, qui*

[264]«*el cementerio, cercado por una pared y plantado de palmas, cipreses, y otras varias especies floridos arbustos se situaban siempre cerca de la iglesia; y un ancho paseo rodeado de naranjos y cidras con una gran cruz en cada extremo y otra en el centro, en la cual el entierro hacia alto para cantar los salmos conducía a una capilla, donde se celebraba Misa todos los lunes por el descanso de los muertos*» [traduction de l'auteur]

> *communique par une porte spéciale et ajoute une grandeur et beauté… les lundis ils célèbrent une messe à l'intérieur du cimentière et dans ce site il y a une chapelle avec peintures du purgatoire. À chaque coin du cimentière il y a une grande croix sur une base de pierre. Les arbres divisent l'espace une par les enfants, l'autre par les habitants et la plupart pour le reste de la mission*» (Cardiel, 1777 rééd.1994: 92)[265]

Le cimetière se trouvait clôturé par un mur périmétrique, conformément au Règlement Général de Doctrines de 1689, qui ordonnait que les cimetières devaient se trouver près des églises et devaient être clôturés et fermés (dans Hernández, 1913). Le complexe avait une porte qui donnait sur la rue parallèle aux portes de l'église et son intérieur était divisé en quatre espaces au moyen de rues bordées par des orangers et des palmiers. Comme l'indique Shniur, dans chaque espace séparé par les arbres on «*enterrait dans l'un les hommes adultes; dans l'autre les femmes adultes, et dans un autre les enfants et dans un dernier, les petits enfants ou les enfants morts*» (2007: 98)[266]. Contrairement à ce que d'autres auteurs indiquent, l'endroit était organisé pour des adultes de sexes masculin et féminin ainsi que des enfants de sexes masculins et féminins (Barcelos, 2000; Heguy, 2012).

Jusqu'à présent, aucune fouille archéologique ne fut réalisée dans les cimetières des premières missions, ainsi nous ne pouvons pas établir si ce type d'organisation mortuaire a été tardif ou prédominant dans les missions du Paraguay. Par ailleurs, cette information provient uniquement des sources documentaires sans une recherche archéologique qui ne rende compte de ces affirmations. Les cadavres étaient déposés dans la chapelle externe de l'église et les Guaranis furent enterrés sans cercueils et sans croix, dans ces tombes il y avait des plaques réalisées en pierre avec de l'information sur le défunt en guarani.

Les voyageurs et les explorateurs du XVII^{e} siècle (Jarque et Altamrano, 2008) ainsi que ceux du XIX^{e} (Ambrossetti, 2008 b; Cunninghame Graham, 2000; Holmberg, 2012) remarquent la présence d'orangers dans le cimentière, avec «*une large promenade entourée d'orangers*»

---

[265]«*Todo los feligreses tienen su entierro en un cementerio conjunto la iglesia, que se comunica con él por especial puerta y le añade grandeza con hermosura. … los lunes después de la misa, que se reza o canta dentro del mismo cementerio, en capilla, con pinturas donde se presenta bien el Purgatorio. A cada esquina se ... levanta muy labrada una grande cruz sobre gradas de piedra. Los mismos arboles dividen suelo propio para cadáveres de inocentes. Otro para congregantes y la mayor parte para el resto del pueblo*» [traduction de l'auteur]

[266]«*En uno se sepultaba a los hombres adultos; en otro las mujeres adultas, en otro a los niños y en el restante a los párvulos o nacidos muertos*» [traduction de l'auteur]

(Cardell, 1857: 295)[267] et après l'abandon du site, les arbres ont envahi le centre de la réduction. Queirel, en 1897, indique qu'avant d'arriver à San Ignacio «*on peut voir, dans l'endroit de la réduction un immense oranger qui domine le paysage*» (Queirel, 1897: 449)[268].

Les premiers récits du XX[e] siècle ont également décrit la forêt d'orangers dans la réduction de San Ignacio, laquelle «*attire l'attention, la sveltesse des orangers et de sa hauteur. Ils n'ont pas la même croissance que les orangers urbains, mais ils sont comme tous les arbres de la forêt*» (Bernárdez, 1901: 106)[269]. Ces arbres ont envahi le complexe archéologique et ont germé dans les murs «*sur les murs poussent quelques orangers, palmiers et grimpantes qui offrent le bel ensemble avec le jaune des fruits et les fleurs de couleurs distinctes*» (Morales, 1922: 55)[270].

L'oranger (*Citrus x sinensis*) est un arbre originaire du nord-central de la Chine et a été importé en Amérique par les Espagnols et les Portugais en tant que ressource médicale puisque «*a source of vitamin C, this plant aided in curbing scurvy, wich was caused by a deficinecy of this vitamin*» (Rhul, 2011: 216) ainsi que pour ses propretés antiseptiques. En ce qui concerne les missions, il a dû être introduit pour ses propriétés médicinales[271] car il ne fut pas exploité économiquement; son introduction doit avoir eu lieu entre 1641 et 1660 puisque ancune information n'existe sur son utilisation dans les missions du Guairá (1610 – 1631) ni au sujet de son utilisation après l'exode au moment où se sont déclenchées des maladies chez les réfugiés. Ils ont été cultivés dans les cimetières des réductions (Bertoni, 1923; Cardiel 1777 [rééd. 1994]).

Le cimetière de San Ignacio Miní II est placé à l'est de l'église et s'étend sur une surface de 72 mètres de longueur (est – ouest), alors que le devant mesure 45 mètres (nord) et le fond 50 mètres de largeur (sud). Le mur communique avec l'église. Les murs ont été réalisés en pierres

[267]«*un ancho paseo rodeado de naranjos*»[traduction de l'auteur]
[268]«*se ve, en el sitio que ocupa y dominando el paisaje, un inmenso naranjal*»[traduction de l'auteur]
[269]«*Llama la atención la esbeltez de los naranjos y su altura. No crecen en la forma globulosa y amplia de los naranjos urbanos, sino que se van como todos los árboles de la selva*»[traduction de l'auteur]
[270] « sur les murs on trouve quelques orangers, palmiers et plantes grimpantes qui offrent un bel ensemble avec le jaune des fruits et les fleurs de couleurs distinctes » [traduction de l'auteur]
[271] Le jésuite Pedro Montenegro (1663 – 1727), qui a pratiqué la médicine en Espagne a écrit le premier livre sur les plantes médicinales de la région du Paraguay et «*combining elements of traditional European medicine with his knowledge about native American healing plants, Montenegro developed and established a "missionary medicine." His famous Materia médica misionera, held in high esteem even to- day particularly in Latin America, is a precious source for information about the healing prop- erties of American plants and preserves ethno- medical traditions that otherwise might have been forgot*» (Anagnostou, 2005: 12)

irrégulières et à l'intérieur, collé à l'église, se trouvait le baptistère avec la chapelle mortuaire qui possiblement était couverte (Nadal Mora, 1995). Le cimetière possède quatre ouvertures qui communiquent avec l'église ainsi qu'une porte qui communique avec la place de la réduction. Actuellement, les murs qui délimitent l'aire ont une hauteur moyenne de 1.50 centimètres, il y a seulement le mur frontal qui possède une plus grande hauteur avec une moyenne de 3 mètres. Le cimetière actuellement est un espace de repos pour les touristes où l'on y retrouve des bancs et des tables.

Le cimetière de Nuestra Señora de Loreto II se trouve au sud du complexe, contigu au mur de l'église, dans le sens opposé à l'égard de l'axe de la place où se trouve le cimetière de San Ignacio Miní II. Sa dimension est de 110 m sur le côté (nord-sud) sur 50 mètres de front (est-ouest). «*Plusieurs lapides se sont trouvées à environ 50 centimètres de profondeur et entre celles-ci, on a apparemment trouvé celle d'un chef, et quelques objets personnels comme des crucifix et des comptes de chapelet*» (Pini et Carugo, 1975: 36)[272]. Le cimetière a une porte qui donne sur le front et l'autre qui communique avec l'église. Cette ouverture mesure environ 15 mètres de l'entrée se trouve entre deux constructions et elle présente une galerie munie de quatre perforations pour des poteaux de la galerie. Elle possède possiblement une entrée à partir des ateliers; jusqu'à présent, cet espace n'a pas été fouillé et dégagé, donc le fond (ouest) présente des débris de l'effondrement des murs. Le mur périmétrique sépare cette enceinte d'une rue avec une série de maisons familiales, ceci indiquant que le centre urbain s'étendait à l'est du complexe.

9.5.6 Chambres des pères ou *Collège*

L'aire dédiée aux pères était aussi nommée Collège puisque dans cette enceinte, il y avait un collège pour enseigner aux enfants des caciques (chefs guaranis). Les chambres se trouvaient à proximité de l'église et avaient un accès qui communiquait avec les ateliers (ou deuxième cour); les constructions se trouvaient autour d'une grande cour. Le collège en réalité était une des chambres qui comprenait l'ensemble de la première cour; entre autres, la bibliothèque, la

[272]«*se encontraron a unos 50 centímetros de profundidad, algunas lapidas,-entre ellas, aparentemente la de un cacique-, y algunos objetos personales como crucifijos y cuentas de rosario*» [traduction de l'auteur]

salle à manger, les bureaux d'administration, la salle de musique et de cuisine utilisés par les pères. Ils étaient organisés autour d'une cour centrale (première cour) dans laquelle se trouvait le clocher de l'église.

Les résidences ou le Collège de San Ignacio Miní II se trouve à l'est de l'église, avec laquelle elles communiquaient par quatre portes. La surface approximative du complexe est de 70 mètres de côté sur 70 de profondeur. La partie sud du complexe présente neuf enceintes qui communiquent avec une galerie à une cour centrale. Dans la partie ouest, on retrouve deux enceintes avec une porte sans séparations intérieures. Les deux enceintes possèdent une ouverture qui communique avec la cour des ateliers. Le complexe

> *«et sa galerie intérieure est érigée sur un terre-plein; les neuf chambres principales se trouvent précédées par le couloir et la balustrade qui le clôture. Des perrons de plante hexagonale donnent accès à l'ensemble et font le lien avec la cour claustrale, et dans cette surélévation réside en partie son intérêt»* (Bollini, 2009: 221)[273]

Le mur nord possède une porte en son milieu et elle présente un accès restreint, car cette ouverture d'une profondeur de 3.50 mètres présente à l'intérieur un mur de déviation d'environ 1,50m de large situé au milieu du passage, de telle sorte que les usagers doivent marcher et effectuer une rotation de 90^0 degrés afin de passer. Ceci nous permet d'interpréter qu'il y avait un contrôle des personnes accédant à la première cour. Ce mur, dans son union avec le mur est, présente une construction adossée, le baptistère, qui a une porte secondaire à l'aire des pères, mais son accès principal est par l'église (figure127).

[273]«*y su galería interior se han erigido sobre un terraplén; los nueve aposentos principales se ven así antecedidos por el corredor y la balaustrada que lo ceca. Escalinatas de planta hexagonal dan acceso al conjunto y lo vinculan con el patio claustral, y en esa sobrelevación radica parte de su interés*» [traduction de l'auteur]

Figure 127. Patio des pères. En haut : mur de l'église et mur des chambres; en bas : porte des Sirènes, le mur en face de la place et porte de chambre (photos: Marcelo Acosta)

Les chambres des pères communiquaient avec le grand jardin ou le verger des pères qui se trouvait immédiatement derrière la chambre qui donnait accès au moyen d'une galerie. Bien que la réduction présente de nombreux types de pavés, la plupart d'entre eux ont été posés dans les chambres des pères et dans la galerie face au verger. La galerie de la cour centrale a été réalisée avec les dalles en grès irrégulières et possède des escaliers en pierre.

Les résidences ou le collège de Nuestra Señora de Loreto II se trouvent sur le côté ouest de l'église et présente une série d'enceintes sur une surface de 70 mètres de côté par 70 mètres de profondeur. L'inventaire de 1768 indique qu'il y avait dix-sept quarts qui servaient de chambres et de magasins (Brabo, 1872). Les constructions ont été placées sur les murs sud et ouest qui communiquent avec l'église; vers l'est se présente une série de colonnes pour une possible galerie et une porte pour accéder à l'église. Ce type de construction en galerie se trouve aussi sur le mur nord (Poujade, 1995). Possiblement, il y avait un mur au nord qui clôturait l'aire des pères (première cour) et séparait l'espace religieux de la rue en face de la place. Cela est dû au fait que le Règlement général de Doctrines rédigé en 1689 indique que «*La clôture de la maison*

et qui entoure le potager doit avoir trois mètres de haut» (Hernández, 1913: 593)[274]. Actuellement, il y a une série de monticules et de débris surélevés de plus de 2 mètres. Les pavés que nous observons dans l'aire des pères avaient différents types de terminaisons; ceux qui unissaient l'église avec l'aire des pères étaient en grès rectangulaire et irrégulier; le pavé qui unit l'aire des pères avec le grand jardin (placé au nord et près des résidences) a été aussi réalisé dans un pavé en grès irrégulier. La galerie qui se trouve dans la partie sud (immédiatement à côté de l'église) avait un pavé hexagonal, alors que l'espace qui se trouvait de côté de la porte était composé d'une ligne de céramique rectangulaire de 30 cm sur 30 cm, et d'une dimension comparable à celle du pavé de l'église. Le pavé de la galerie où se trouvaient les résidences possède aussi un pavé hexagonal de 15 cm sur 15 cm et une céramique quadrangulaire d'une surface de 30 cm sur 30 cm. Les chambres avaient un pavé de céramiques hexagonales (Poujade, 1995). Le reste de l'espace des pères n'a pas été fouillé jusqu'à présent.

9.6 Structures particulières

Les deux réductions présentent des constructions particulières à l'intérieur de leur aire urbaine, par lesquelles on peut analyser leurs fonctions afin d'établir leurs caractéristiques organisationnelles particulières. Dans la réduction de Nuestra Señora de Loreto II, nous trouvons :

- Chapelle de la Vierge de Loreto
- Les latrines

[274] «*La cerca de la casa y huerta ha de ser por lo menos de tres varas en alto*» [traduction de l'auteur]

9.6.1 Chapelle de la Vierge de Loreto

La construction d'une chapelle dédiée à la vierge de Loreto a été ordonnée par le premier Provincial Diego Torres en 1609, à qui a demandé que dans chaque mission soit bâtie une chapelle, en reproduisant les mesures de la construction qui s'était érigée en Italie «*des pieds de longueur, 20 de largeur et 25 de hauteur*» (Hernández, 1913: 581)[275]. La chapelle de Loreto a été placée au sud de la réduction et à 80 mètres des deux lignes de maisons qui se trouvent sur le côté sud des places. Selon son emplacement, cette construction se trouve à l'extérieur des limites de la réduction et pour l'intégrer d'une manière forcée, on a réalisé une deuxième place d'une dimension plus modeste que la place principale de la mission. Cette place mesure 60 mètres de son côte est-ouest et à 70 mètres de côte nord-sud. Sur le côté sud et à l'ouest de la Chapelle et dans l'angle ouest de la place et les maisons se trouve le Cotiguazu.

Tel que l'affirme Bollini (2009 : 229) «*Le site a une construction sur une plate-forme élevée à laquelle on accède par un perron de grès par lequel nous arrivons à ses ruines* »[276]. La plate-forme a une surface de 20 mètres de côté à l'ouest sur 10 mètres de côté du nord au sud. Cette structure a été réalisée en pierres de grès de différentes mesures unies dans ses faces lisses. La structure possède un escalier de 15 mètres qui commence sur le côté ouest et continue au nord sans compléter toute la surface ouest, mais le centre de la structure possède un escalier (figure 128). Le dessous de cette plate-forme présente une construction de 10 mètres (dans sa paroi nord-sud) par 5 mètres de largeur (côte est - ouest) réalisée en pierres et déplacé vers la partie est de la plate-forme. La chapelle est entourée d'une série de 16 colonnes de pierres, 6 de chaque côté nord - sud et 2 sur les côtés est-ouest. Ce bâtiment présente deux constructions, la plus grande des deux a une porte principale, réalisée symétriquement au mur; jusqu'à présent, la deuxième construction, plus petite et à l'ouest de la première enceinte, ne s'est pas établie à l'endroit où se trouvait l'ouverture de cette structure. La porte principale de la chapelle, qui est symétrique au centre de l'escalier, traverse la place secondaire vers l'ouest et se rend à la rue entre les files

[275]«*de 40 pies de largo, 20 de ancho y 25 de alto*» [traduction de l'auteur]
[276]«*Los restos evidencian una construcción e importancia: sobre una plataforma elevada a la que se accede por una escalinata de asperón, se hallan sus ruinas*» [traduction de l'auteur]

de maisons et le cimetière, et passe devant la façade de l'église pour arriver au côté ouest de la mission. La rue avait 1200 mètres de forme linéaire et en montant une colline de 160 mètres, on arrivait à une deuxième chapelle, qui a été dénommée la chapelle de *Monte Calvario* (figure 129).

Figure 128. Chapelle de Loreto (photos et infographie: Marcelo Acosta)

Cette petite chapelle présente une surface de 4 mètres de diamètre et est de forme octogonale; construite avec des pierres plates de grès et avait des toits de tuiles. Dans la prospection visuelle de 2014, nous avons observé la présence de murs, mais on n'a pas vu le pavé, car il se trouvait couvert par des débris de murs; ceux-ci avaient une hauteur de 2m et la présence de détritus à l'extérieur de la construction a créé un monticule produit par l'effondrement des murs vers l'intérieur de la chapelle, ce qui fait que pour observer la chapelle, on doit monter environ 1 m, puisque la chapelle est semi-souterraine (figure 129).

Figure 129. Chapelle de Monte Calvario (photos et infographie: Marcelo Acosta)

À proximité, on a observé des fragments de briques, de céramiques et de tuiles. La rue qui unissait cette chapelle à la chapelle de Loreto est disparue et postérieurement fut construite une route asphaltée qui parcourt différentes propriétés privées en forme de zigzag, laquelle est empruntée lors des fêtes religieuses actuelles, pour le *via crucis* de Semaine Sainte et le pèlerinage d'octobre.

Le paysage reflète la manière selon laquelle les individus définissent, perçoivent et utilisent l'espace; le paysage comporte donc une dimension politique comme symbolique. La première manifeste la propriété et le pouvoir d'un groupe sur cet espace. Pour cela, ce groupe modifie le paysage au moyen de structures qui symbolisent sa présence. De son côté, la dimension symbolique réfère à la réalité non visible de la culture, c'est-à-dire qui se situe au-delà de sa réalité physique et matérielle. Le symbolique implique la domestication de la nature au moyen d'une architecture, ainsi que les discours qui lui sont associés. Comme production sociale, le paysage est historiquement construit et modifié, et grâce à la consolidation d'un système de valeurs et de croyances au moyen de rites et d'activités, le groupe social lui confère un sens (Anschuertz, Wishursen et Scheick, 2001; Ashmore et Knapp, 1999; Davis, 1993; Gregory, 1994; Hodder, 1994; Hodder et Orton, 1990; Ingold 1993 et 2000; Johnson, 2007; Orejas, 1996).

En tenant compte de ces deux dimensions, nous pouvons établir que s'exprime une intentionnalité spécifique au moment de bâtir le complexe religieux (la chapelle «de Loreto» et la chapelle du «Monte Calvario») à l'intérieur de la mission de Loreto II. Par ailleurs, l'utilisation de l'espace s'est faite sur deux plans. Le premier concerne la reconfiguration de l'espace interne de la mission; le deuxième, l'organisation du paysage à un niveau régional, puisque les missions de San Ignacio II et Loreto II furent liées au moyen du complexe religieux de la chapelle du «Monte Calvario».

Si nous analysons la disposition du complexe religieux à l'intérieur de la mission de Loreto (comme nous l'avons analysé en profondeur au préalable), nous pouvons observer que la porte de la chapelle de Loreto se trouve dans la rue qui passe devant le portique de l'église et qui en ligne droite finit à la chapelle du «Monte Calvario». Si nous continuons sur cette route à 9,08 km (ou 5.65 milles) en ligne droite, elle se dirige vers le nord et finit à l'arrière de l'église de San Ignacio II (figure 130).

Cette organisation du paysage peut être interprétée à partir de la dimension politique, puisque les deux missions originellement situées près de la rivière Paranapanema se sont déplacées vers la région d'Yabebirí.

Symboliquement, cette union a été manifestée au moyen de l'architecture. Pour accomplir cet ouvrage et manipuler le paysage, une ample connaissance de l'espace régional, comme aussi des techniques d'observation et des mathématiques ont été mise au service d'un message symbolique. A ce jour, aucune recherche archéologique ne s'est attardée à la manipulation à la perception de l'espace. Il est important de commencer à interpréter les dispositifs symboliques et matériels qui sont utilisés pour transformer la perception du paysage.

Figure 130. L'organisation de l'espace religieux dans le Yabebirí (infographie: Marcelo Acosta)

En réalisant une analyse de l'organisation régionale des missions de Loreto II et San Ignacio II nous ne pouvons passer sans silence l'emplacement particulier de l'église de San Ignacio II. Comme nous l'avons mentionné, l'architecte Nadal Mora dans son travail sur la mission de San Ignacio Miní (1955 réed. 1995), décrit l'axe de l'église de San Ignacio Miní II est déplacé de 1.20 m vers l'ouest de la Plaza de Armas (figure 131).

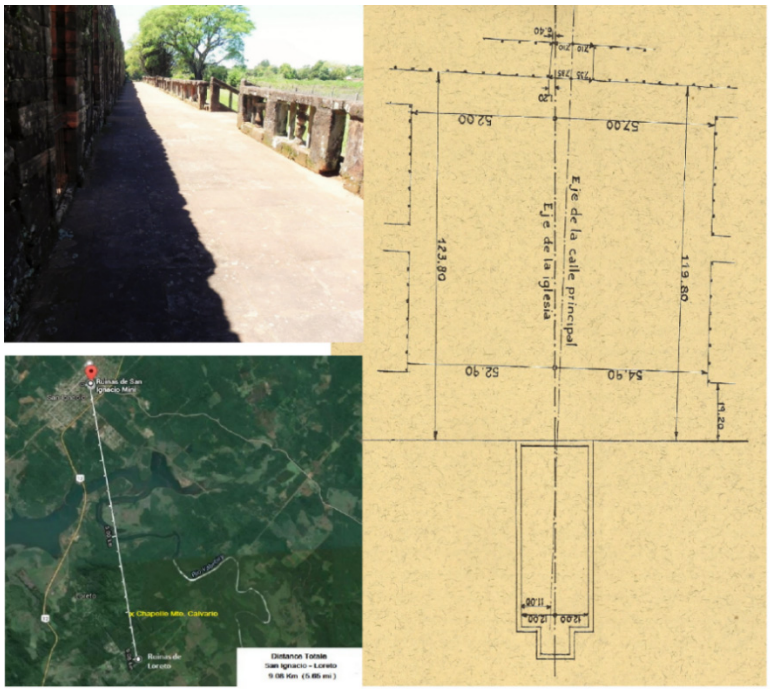


Figure 131. Organisation de l'espace régionale : galerie chambre des pères; ligne droite entre le complexe religieux et San Ignacio et déviation de l'axe de l'église San Ignacio (photo e infographie : Marcelo Acosta; Nadal Mora, 1955 réed 1995).

Si nous observons cette «anomalie de construction» elle peut, à elle-seule, être considérée comme une particularité qui rompt avec l'organisation symétrique des missions. Par contre, si nous replaçons cette construction dans un contexte régional, cette erreur de conception et de construction acquière une nouvelle dimension :

1- L'église qui se trouve au sud de la mission, suit en ligne droite l'orientation établie par la Chapelle du Calvario et la Chapelle de Loreto II, se trouvent à 7.78 km vers le sud.

2- La mission de Loreto II fondée en 1685, onze années avant la mission de San Ignacio II, avait organisée l'espace régional, dans lequel on peut inclure l'église de San Ignacio II. La dernière construction de cette église a commencé en 1724, période que l'architecte José Brassanelli arrive à San Ignacio Miní pour la compléter (Levinton, 2008).

3- Pour amalgamer les deux sites ont a dû modifier le plan original de la mission de San Ignacio II, possiblement déjà en construction, et comme résultat nous pouvons

observer que l'église et l'espace religieux ne se trouvent pas alignés perpendiculaire à la Plaza de Armas.

Cette organisation, loin d'être une erreur architectonique, car les Jésuites comme nous avons déjà analysé, avaient de très bonnes connaissances en architecture et en mathématiques, cette déclinaison que nous observons était intentionnelle. En effet, nous croyons que le complexe religieux de Loreto II était suffisamment important au point de modifier l'urbanisme de San Ignacio Mini II pour fusionner l'église et la Première Cour ou Patio des Pères?

Dans un tel cas, on peut présupposer que le complexe religieux aurait eu une présence matérielle et symbolique importante et aurait pu possiblement être prévue, pour rejoindre la galerie sud des chambres des pères. Pour confirmer cette hypothèse, nous devons faire une analyse en profondeur du terrain et de l'espace afin de valider notre affirmation.

9.6.2 Les latrines

Bien que la bibliographie spécialisée priorise l'aire religieuse, il n'existe pas de travaux qui rendent compte de la vie quotidienne des habitants dans les réductions. Parmi celles-ci, les stratégies de l'accès aux aliments, l'hygiène personnelle ou lavage des vêtements, entre autres.

Les latrines de la réduction de Loreto II se trouvaient au nord-ouest des chambres des pères dans une prolongation vers le potager des pères. L'enceinte avait une surface de 10,11 mètres (est – ouest) et de 6,31 mètres (nord – sud). La structure présente une hauteur de 1,80 mètre par rapport au sol environnant; et on pouvait y accéder par une porte qui se trouve au sud-est de la partie interne de la première cour, au moyen d'une galerie. L'entrée correspond à une aire avec une surface de céramique négative, encastrées pour former un étage homogène. Il existe une cloison de brique crue de 36 cm qui sépare l'aire d'hygiène personnelle (Mujica, 1998) des latrines et ne dépassait pas 1.80 mètre d'hauteur.

Dans le deuxième espace, l'aire des latrines, présente un pavé de céramique hexagonal. À l'extérieur du bâtiment, il y a un pavé de grès qui a été réalisé à partir de l'union de différentes pierres plates.

Le complexe a été fouillé au milieu des années 1990 et des mesures ont été prises pour assurer sa protection, telles que la construction d'un toit et des supports en métal. Dans l'intervention réalisée en 2012 - 2013, les constructions ont été retirées (figure 132) et de nouvelles furent réalisées avec des colonnes en béton et en acier, les toits avec du matériel qui permet de laisser passer une plus grande clarté et des rampes surélevées pour que les touristes puissent voir l'endroit.

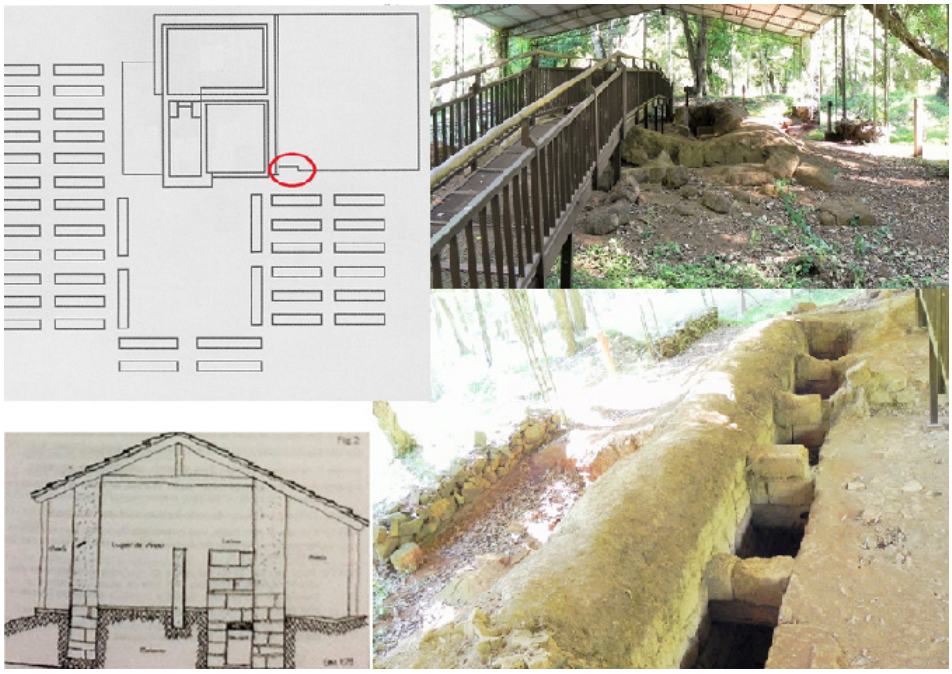


Figure 132. Latrines de Loreto (infographie et photos: Marcelo Acosta; Mujica 1998)

En ce qui concerne le cas de la réduction de San Ignacio Miní II, comme les structures particulières nous pouvons mentionner la prison et l'auberge ou logement :

- Prison
- Auberge ou *Posada*

9.6.3 Prison

Bien que le père Cardiel affirme que dans chacune des réductions existaient deux prisons (Cardiel, 1777 [rééd. 1994]), on y enfermait ceux qui commettaient de graves délits,[277] tandis que le reste des transgressions se corrigeaient au moyen de fouets sur la place publique. La prison pour les hommes en général se trouvait dans l'une des chambres du *cabildo* (l'hôtel de ville) au coin de la place. Cependant, la prison de San Ignacio II se trouvait en dehors de l'aire établie par les sources historiques. L'enceinte se trouvait à 60 m à l'ouest de l'aire religieux, au nord-ouest de la place. Tout porte à croire qu'elle a été construite à l'extérieur de la réduction à une période plus tardive.

L'endroit n'a pas été fouillé jusqu'à présent, et l'entrée était originellement achevée par un arc réalisé en pierre de 6 m de longueur sur 2 m de largeur à peu près et réalisé à partir d'un seul bloc de grès. L'arc, actuellement cassé en deux morceaux à l'entrée du site, empêche de savoir si le visage frontal, qui donne sur le sol, possède des gravures ou des travaux. L'entrée est symétrique au mur frontal et a été placé au milieu des deux autres entrés secondaires. Cette structure de la réduction n'a pas été pensée pour être vue par les touristes, car il n'y a pas de travaux d'entretien dans la prison pour la rendre visible comme les autres aires de l'ensemble archéologique (figure 133).

[277] «*Los castigos de los indios se asignen del modo siguiente. Por el nefando y bestialidad, siendo bien probado el delito, tres meses de encerramiento, sin salir más que á Misa; y en dichos tres meses se les den cuatro vueltas de azotes de á veinte y cinco por cada vez: y estará todo este tiempo con grillos. El que diere yerbas venenosas v polvos, si al paciente se le siguiese la muerte, será puesto en cárcel perpetua como el que cometió homicidio. Pero si no se le siguiere la muerte, llevará la pena arriba dicha. En los demás delitos de incestos, así de consanguinidad, y de entenados con madrastras y suegras, etc., y aborto procurado, se les encerrará por tiempo de dos meses, en grillos, y en este tiempo se les darán tres vueltas de azotes. Y nunca se pasará de este número. Y á los que incurrieren en esto, se les privará totalmente de oficios. Y á las mujeres se les dará el castigo proporcionado á su sexo, exceptuando á las preñadas, que por ningún caso se las castigará mientras lo están*» (Hernández, 1913:597 – 598)

Figure 133. Prison de San Ignacio. En haut : entrées secondaires; en bas : entrée principale et arc de pierre (infographie et photos: Marcelo Acosta)

Actuellement, quelques murs conservent l'élévation moyenne de deux mètres. On peut y entrer par un passage du complexe, qui après quelques mètres en ligne droite, débouche sur une vaste cour. La présence de roches *itacurú* tombées à l'intérieur de l'aire d'entrée ou d'un long couloir, la présence de mauvaises herbes et d'arbres ainsi que l'obstruction visuelle causée par la destruction du site rend difficile l'accès à la cour intérieure de la prison et aussi d'imaginer les caractéristiques architecturales. Conformément au plan de Nadal Mora (1995) et à celui qui figure dans les travaux de Maeder et de Gutiérrez (2009), nous pouvons établir qu'il y avait 35 mètres de largeur sur côte nord – sud et 50 mètres sur le côté est - ouest. À l'intérieur, il y avait une série d'enceintes et il y en avait quatre qui se trouvaient au front de l'institution, sur le mur ouest, deux de chaque côté de la porte, présentant des sorties qui donnaient sur la rue. Les habitations qui se trouvaient sur les côtés nord et sud présentaient une route d'accès uniquement vers la cour intérieure, et on peut y accéder par un long couloir. Le côté ouest possédait aussi des enceintes internes par lesquelles cette section présentait un double des constructions. Dans la prospection visuelle réalisée en 2014, on note qu'il était impossible de pénétrer dans l'édifice, mais elle présente un potentiel pour l'étude des stratégies de répression utilisées durant cette période.

9.6.4 Auberge ou *Posada*

Il s'agit d'une construction qui se trouve en dehors de la réduction, dans la partie nord-ouest de la réduction (figure 134). Pour le moment, on ne connaît pas la vraie fonction de cette structure, il s'agirait possiblement d'une auberge pour les visiteurs qui arrivaient à la réduction, car le séjour prolongé des Espagnols à l'intérieur des missions jésuites était interdit.

Fernández Ramos (1929) indique qu'il s'agissait d'un complexe destiné aux voyageurs qui demeuraient dans la réduction. Cependant, Vicente Nadal Mora (1995:52) affirme qu'il s'agissait plutôt d'un complexe de repos destiné aux Espagnols qui venaient faire le commerce avec les missions. Cet endroit était placé à «*l'extrême nord-est du regroupement où se trouvait un grand édifice, dont la construction affectait la forme d'un L, en occupant deux côtés continus d'une cour clôturée ; il s'agirait du bâtiment qui fut construit par les Espagnols et qui est mentionnée par le père Cardiel*»[278].

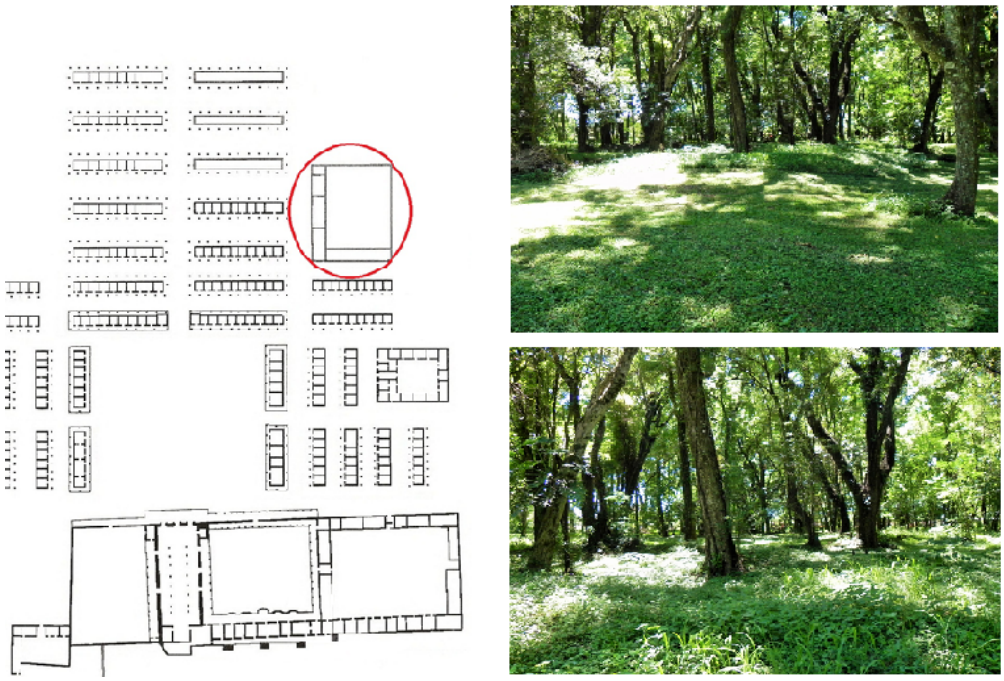


Figure 134. Emplacement et le site actuel de la Posada de San Ignacio. (infographie et photos: Marcelo Acosta)

[278] «*el extremo nordeste del agrupamiento se hallaba un gran edificio, cuya distribución afecta la forma de ele, ocupando dos lados continuos de un patio cercado de otros dos; seria este la posada de los españoles que menciona el padre Cardiel*» [traduction de l'auteur]

En tenant compte des affirmations de Barcelos (2000), il existait des espaces où les commerçants espagnols pouvaient s'installer pour faire du commerce. Leur séjour dans la mission ne devait pas dépasser trois jours. Cet endroit communiquait avec une série de basses-cours où étaient gardés les animaux qu'ils venaient échanger.

Dans la prospection visuelle réalisée en 2013 et 2014, on peut en partie observer des fondations où y pousse une végétation abondante. Par ailleurs, cet édifice n'a pas été reconstruit et actuellement, il se trouve sur le côté droit de l'édifice du musée dans une aire non visitée par les touristes.

La structure présentait une surface de 55 mètres de côté est – ouest et de 50 mètres sur le côté nord - sud. La façade du bâtiment est possède une série de quatre structures de différentes tailles avec une largeur de 10 mètres alors que le mur sud présente un espace unique de 10 mètres. Les murs nord et ouest ne présentent pas de structures adossées; il s'agirait de ceux qui enfermaient la structure communiquant possiblement avec les basses-cours indiquées par Barcelos (2000).

9.7 Espaces de pouvoir et pouvoir de l'espace

Malgré la signification qu'acquière l'architecture monumentale des missions jésuites: l'église, la place, l'aire des pères il n'y a pas des travaux qui analysent les aires de circulation et la relation entre l'architecture et les usagers. La description visuelle et les analyses architectoniques ne permettent pas de comprendre les stratégies d'utilisation de chaque bâtiment. En plus, il n'existe pas de travaux archéologiques avec l'objectif de quantifier et comparer les systèmes d'accessibilité et le passage dans des structures urbaines, comme non plus les accès et les interdictions que ces bâtiments matérialisent. Pour cela, on va employer le modèle de *Syntex* pour interpréter les espaces, les accès et les restrictions*:*

> «*The notion of syntax, derived from linguistics, refers to relationships between different spaces, or interactions between space and society. These principles support the belief that spatial layout or structure has great impact on human social activities.*

From its origin in urban research, space syntax proposes a language of space that is of interest for many research and application areas involved in the description and analysis of spatial patterns in the city. Through the structural analysis of an urban environment, urban planners can derive a better understanding of the evolution of urban areas, and gain more insights to help with the design of new urban layouts. Using space syntax principles, human displacement patterns in the city can be analyzed, mainly by considering the degree to which urban spaces are integrated and connected» (Jiang et Claramunt, 2002: 295 – 296).

La «syntaxe de l'espace» ou *space syntex* est une approche géographique qui comprend un ensemble de théories et de techniques en vue d'analyser des configurations spatiales (Hiller, 1987, 1989, 1999 2003 et 2011; Hillier et Hanson, 1984 [rééd. 1989]). Elle est basée sur le fait que, dans un environnement urbain, tous les espaces sont interconnectés les uns aux autres (figure 135). Cette théorie de la morphologie urbaine permet de comprendre et de prédire le comportement humain dans un milieu urbain.

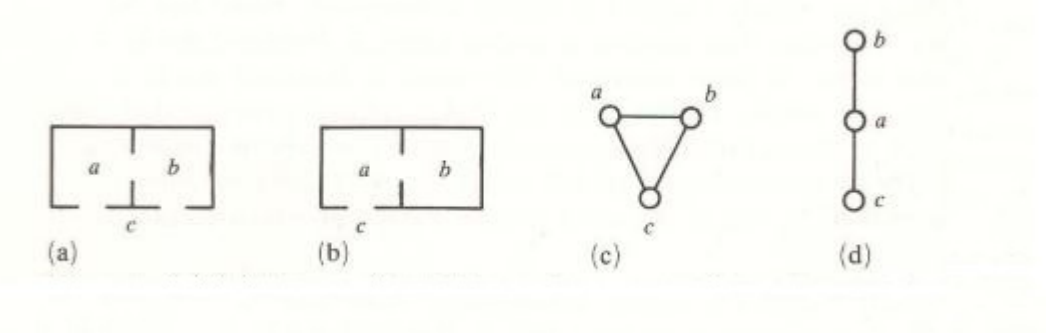


Figure 135. Théorie de Sintex : deux sites semblables présentent des distributions différentes (Hillier, Hanson et Graham, 1987)

Selon cette théorie, les espaces peuvent être déconstruits dans plusieurs components et être analysés comme des réseaux d'élection (Hillier 2011). Les espaces peuvent être représentés comme des cartes et des graphiques qui illustrent la relation entre la connectivité et l'intégration de ces espaces. Elle est basée sur trois concepts de base de l'espace:

- L'espace visible ou polygone de vision: champ de vision.
- L'espace axial ou ligne de la vision: itinéraire de déplacement.

- L'espace convexe: tous les points à l'intérieur d'un polygone convexe peuvent être vus par les autres points à l'intérieur de ce polygone.

Ces trois concepts veulent quantifier et décrire le niveau de facilité de déplacement dans n'importe quel espace et

> «*Spatial configuration is thus a more complex idea than spatial relations, which need invoke no more a pair of related spaces. The theory of 'space syntax' is that is primarily –though spatial configuration that social relation and processes express themselves in space. The primacy of configuration in the 'social logic' of space does not just happen to be the case. It originates in the logic of space itself*» (Hillier, Hanson et Graham, 1987: 363)

L'architecture et l'urbanisme créent et matérialisent des structures, elles créent également un climat et une perception sociale de l'espace (Funari et Zarankin, 2002; Zarankin, 2005). Les bâtiments créent et conditionnent les pratiques sociales en conjonction avec les rites et pratiques. Ceci incite et encourage des actions qui se manifestent d'une manière prédictible et comme l'suggiere Jean Baudrillard *Avec l'espace tel que tu le conçois, on a une architecture qui crée en même temps le lieu et le non-lieu, qui est aussi du non-lieu dans ce sens, et qui donc crée une forme en quelque sort d'apparition* (Baudrillard et Novel, 2000: 18).

Hiller et Hanson (1984 [rééd. 1989]) distinguent deux types de configuration spatiale: la *configuration distributive* et *la configuration non-distributive*. Entre les premiers, se trouvent ces espaces qui présentent un type de circulation qui peut être réalisé par différentes routes, c'est-à-dire plusieurs options possibles et peu de contrôle de l'espace de circulation. Parmi les seconds, les structures architectoniques présentent une seule route d'accès possible, ce qui représente un contrôle plus strict de la circulation entre les espaces.

Il est commun de représenter la forme urbaine à partir des patrons architectoniques identifiables, alors que l'un des instruments principaux que propose la *Syntaxe Spatiale* est la représentation et la modélisation de l'espace sans repérer sa forme architectonique à partir d'un réseau de lignes droites avec des points d'accès. Dans les graphiques, tous les espaces sont représentés comme un réseau de tracés axiaux (Bermejo Tirado, 2009).

L'analyse effectuée à partir de ces *graphes* a rapport avec la proximité relative ou l'accessibilité entre les différents lieux. Cela implique de calculer les distances entre les *nœud*s, la densité d'activité des lieux distincts et la connectivité différentielle. L'idée est de couvrir la totalité de la trame avec des lignes droites, en considérant chaque ligne comme un nœud d'un graphe et de permettre de calculer la complexité ou l'accessibilité aux espaces déterminés. Si un endroit présente une difficulté plus grande pour y accéder, ceci signifie que la restriction qui existe pour utiliser cet espace limite le passage. Ainsi, le modèle de *Syntex* analyse la configuration spatiale en liant les relations sociales avec sa matérialisation spatiale (Hiller, 2011; Hölscher et al, 2007). Pour établir les connexions entre les nœuds, nous devons tenir compte de trois facteurs:

L'indice d'échelle: il permet d'établir la quantité totale de chambres ou enceintes qu'existent dans le site à interpréter. Il est obtenu à partir du comptage du nombre total de nœuds ou les *graphes*, car chacun représente un espace ou une habitation (Hiller, 1989 et 1996 [rééd. 2007]).

L'indice d'intégration : il établit la circulation à l'intérieur de la structure ; pour cela, la quantité de connexions existantes doit être divisée, c'est-à-dire les lignes qui unissent les nœuds par la quantité de nœuds ou les *graphes*. Le résultat nous indiquerait l'indice d'intégration. Comme l'indique Zarankin (2002), le nombre minimal est 1, puisque chaque habitation présente au moins une connexion ou une ouverture qui communique à d'autres espaces. Ce nombre diminue à mesure qu'augmente le nombre d'indice d'intégration (1989 et 1996 [rééd. 2007]).

L'indice de complexité: il établit toutes les connexions possibles qui peuvent être réalisées entre différents nœuds qui se trouvent dans le site à interpréter. Pour cela, ils se joignent à différentes routes de communication qui peuvent être réalisées en unissant chacun des nœuds (Hiller, 1989 et 1996 [rééd. 2007]).

En analysant différentes structures qui se trouvent dans les deux missions que nous avons décrites au préalable, soit la mission de San Ignacio Miní (II) et la mission de Nuestra Señora de Loreto (II), nous pouvons établir les stratégies d'accessibilité à l'intérieur du complexe. Pour cela, on peut décortiquer plusieurs stratégies qui furent matérialisées selon les bâtiments ou espaces. Parmi celles-ci nous pouvons identifier :

a) L’accessibilité des espaces religieux
b) L’accessibilité dans les institutions de répression

9.7.1 L’accessibilité dans les institutions religieuses

Elles comprennent l'église, le cimetière et les chambres des pères ou collège, car nous ne disposons pas d’information sur les aires correspondant aux ateliers ou à la *deuxième cour*.

9.7.2 Nuestra Señora de Loreto II

Le complexe présente 26 nœuds répartis dans trois structures (l'église, le cimetière et les chambres des pères). La plupart des connexions sont simples et réalisées à partir d’un accès principal (figure 136). Les trois enceintes possèdent des entrées directes à partir de l'extérieur et sont interconnectées au moyen de différents accès qui proviennent de l'église, cette structure se trouve placée au centre du complexe religieux. La plupart des nœuds se trouvent dans la première cour ou dans l'aire du collège et ils communiquent avec 17 nœuds qui sortent vers l'église et les ateliers. Le deuxième rang est établi par l'église de Loreto qui communique avec 8 nœuds, la plupart sont les nœuds de circulation interne et l'un d’eux dirige vers le cimetière, alors que deux d’entre eux vont vers l'aire du collège. En dernier lieu, le cimetière connecte seulement 3 nœuds, l'un en direction de l'église et les deux autres vers des ateliers.

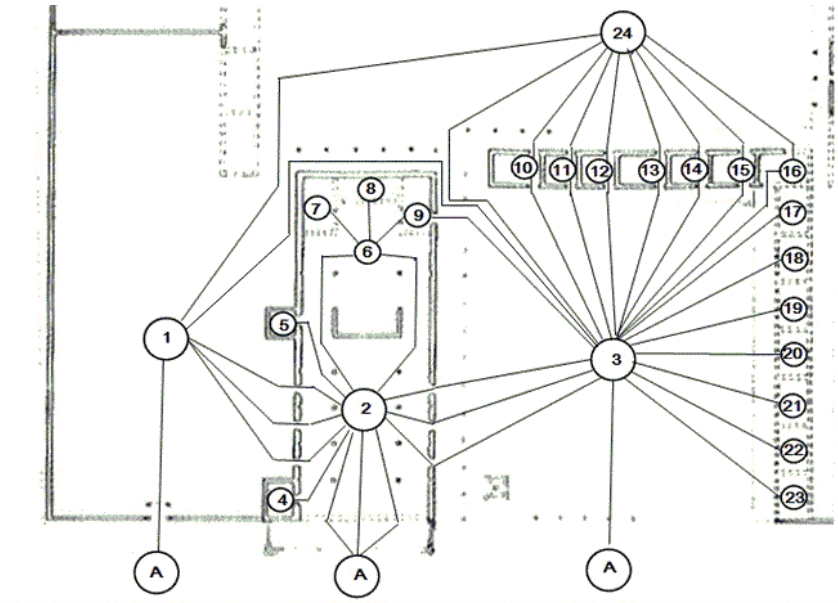


Figure 136. Le complexe religieux de Loreto. (Infographie: Marcelo Acosta)

L'indice d'échelle: il est représenté par 24 nœuds qui sont en réalité des espaces individuels présents dans le complexe.

L'indice d'intégration: établi par l'indice d'échelle par le total des routes possibles d'accès (42), il indique qu'il faudrait passer 1,5 fois pour accéder à toutes les enceintes du complexe.

L'indice de complexité: il existe 49 routes possibles d'accès à l'intérieur du complexe religieux, parmi celles-ci nous n'avons pas analysé les routes secondaires entre les chambres.

9.7.3 San Ignacio Miní II

Elle présente une organisation différente de celle observée dans le complexe religieux de Loreto II, bien que l'église reste au centre et communique avec les deux autres espaces, ceux-ci se trouvent placés inversement à la mission de Loreto (figure 137). Contrairement aux cas antérieurs, la plupart des enceintes possèdent quelques accès, spécialement l'église qui communique avec le collège et le cimetière. La plupart des nœuds (24) se trouvent dans la première cour ou l'aire du collège: 5 d'entre eux communiquent en direction de l'église et 1

communique vers les ateliers. Alors que 18 nœuds communiquent de façon directe pendant que 6 se réalisent en passant par d'autres accès. Dans le deuxième rang, l'église de San Ignacio présente 8 nœuds, la plupart sont de circulation interne (6), et 2 sont indirects, lesquels communiquent avec le cimetière. Dans le dernier cas, le cimetière connecte avec seulement à 3 nœuds, qui communiquent avec l'église.

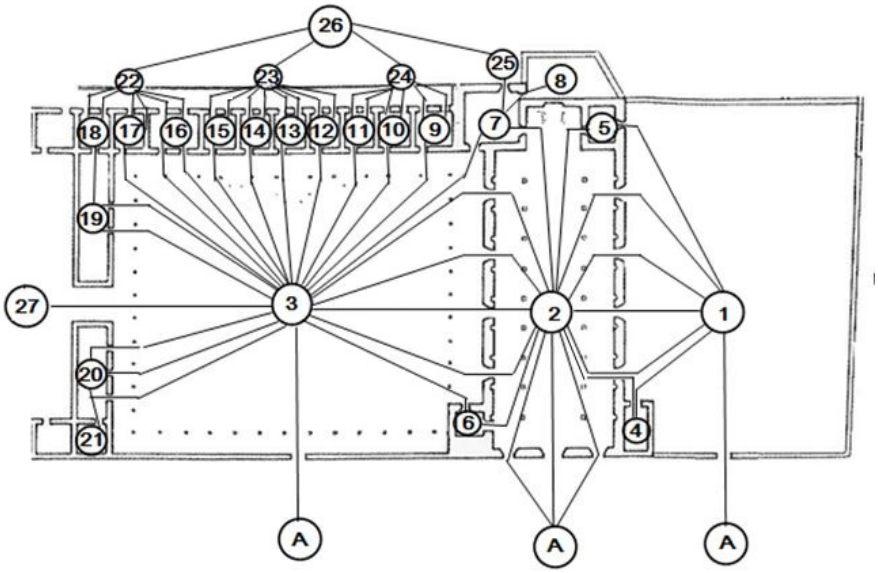


Figure 137. Le complexe religieux de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta)

L'indice d'échelle: 27 nœuds qui matérialisent le total des espaces à l'intérieur du complexe religieux.

L'indice d'intégration: il est établi par l'indice d'échelle, par le total de routes possibles d'accès (34). Cela indiquerait qu'il faut passer 1,2 fois pour accéder à toutes les enceintes du complexe.

L'indice de complexité: 71 possibilités de communication à l'intérieur du complexe religieux. Tout comme pour le cas antérieur, nous n'avons pas employé les routes secondaires d'accès.

Dans les deux cas, le complexe religieux ne présente pas de restrictions importantes pour accéder à différents espaces. L'église fut bâtie au centre des deux missions étudiées et cette structure était le point où toutes les routes de communication se dirigeaient. Malgré cette fluidité de circulation, différentes pratiques et rites se sont matérialisés dans l'aire religieuse

qui était utilisée par un secteur spécifique de la société pour y accéder.

> «*Après avoir terminé la prière, les pères ouvraient les portes; les femmes entraient dans l'église par les trois portes du portique; et les hommes par celles sur les côtés. Les garçons restaient dans la cour des pères et les jeunes filles allaient au cimetière. Au milieu de l'église, entre les hommes et les femmes, leur tournant le dos, quatre Indiens se mettaient debout et tous les autres étaient à genoux. Les quatre qui avaient des voix plus claires commencèrent le Père notre et d'autres prières, que tous répétaient*» (Cardiel, 1777 rééd. 1994: 117)[279]

Cette ségrégation à l'intérieur du domaine religieux et de la vie sociale en général a été respectée de telle sorte qu'«*aucun homme n'osait passer par les portes de l'église où entraient et sortaient les femmes et si cela était négligé, tout de suite les autres se moquaient de lui*» (Jarque y Altamirano, 2008: 104)[280].

En tenant compte que «*toute activité humaine fixe des habitudes, tout acte qui se répète fréquemment crée une règle qui peut se reproduire tout de suite*» (Berger et Luckmann, 2008: 72)[281] nous devons analyser les prohibitions établies dans les réductions comme le produit d'une sanction symbolique puisque nous ne trouvons pas un nombre élevé de restrictions urbaines. L'accès des hommes à l'église à partir du secteur des pères était un espace interdit aux femmes. L'accès des femmes était par les trois portes centrales et celui des femmes célibataires, à partir du cimetière, proche du Cotiguazu. L'utilisation des sections à l'intérieur du temple, par genre et âge nous permet d'affirmer qu'il s'agissait d'un contrôle par sanction symbolique, une pratique qui s'est manifestée dans toutes les actions humaines (figure, 138).

---

[279]«*Al tocar à salir de la oración los Padres, abren las puertas; entran las mujeres en la iglesia por las tres puertas del pórtico; y los varones por la de los costados. Los muchachos se quedan en el patio de los Padres: y las muchachas van al cementerio. En medio de la iglesia, entre los hombres y las mujeres, dando la espalda a éstas, se ponen de pie cuatro indios de las más claras voces, y todos los demás están de rodillas. Los cuatro comienzan el Padre nuestro y demás oraciones, que repiten todos*» [traduction de l'auteur]

[280]«*ningún hombre se atreverá a pasar por las puertas de la iglesia por donde entran o salen las mujeres; y si alguno de esto se descuida, luego los demás hacen burla de él*» [traduction de l'auteur]

[281]«*toda actividad humana esa sujeta la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse*» [traduction de l'auteur]

Le corps, les sens et la perception furent conditionnés par des pratiques, et par rituels qui modèlent des gestes, des actions et des perceptions. L'architecture a aidé à matérialiser les actions attendues, mais sur un second plan. L'urbanisme a mis en place les idéologies voulues (Foucault, 2014).

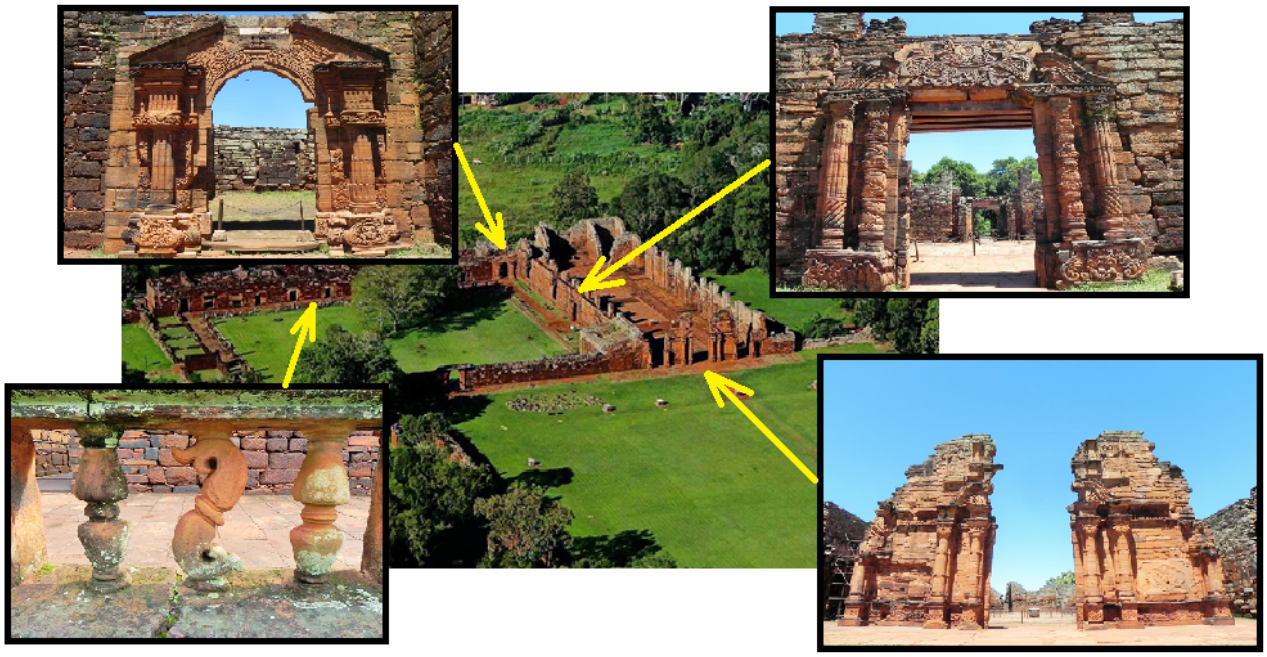


Figure 138. Eglise de San Ignacio Mini (infographie: Marcelo Acosta)

9.8 L'accessibilité dans les institutions de répression

Dans cet item sont compris le Cotiguazu, puisqu'il a été construit pour séparer les femmes ou dans quelques cas, agissait à titre de prison pour femmes et dans le cas de la réduction de San Ignacio Miní II, comme prison pour hommes.

9.8.1 Cotiguazu de Nuestra Señora de Loreto II

Malgré les détritus qui se trouvent dans le mur sud et ouest, nous ne disposons pas de toute l'information au sujet des chambres et des aires de déplacement (figure 139). La chambre qui se trouve dans l'angle nord - est présente deux ouvertures, ce qui indiquerait une double circulation. Pour le moment, nous ne disposons pas d'information à savoir s'il s'agissait d'une architecture intentionnelle ou d'un manque de matériel dans l'élaboration du mur, ce qui a produit une erreur au moment de réaliser le plan du complexe.

L'indice d'échelle: 4 nœuds identifiables jusqu'à présent. Pour réussir à établir les vraies valeurs, il faudrait débarrasser les détritus et le matériel des murs placés au sud et à l'ouest du Cotiguazu.

L'indice d'intégration: établi par l'indice d'échelle pour le total des routes possibles d'accès (5). Cela indiquerait qu'il faut passer 1,2 fois pour accéder à toutes les enceintes possibles qui ont appartenu au complexe féminin.

L'indice de complexité: 7 possibilités de communication à l'intérieur du complexe.

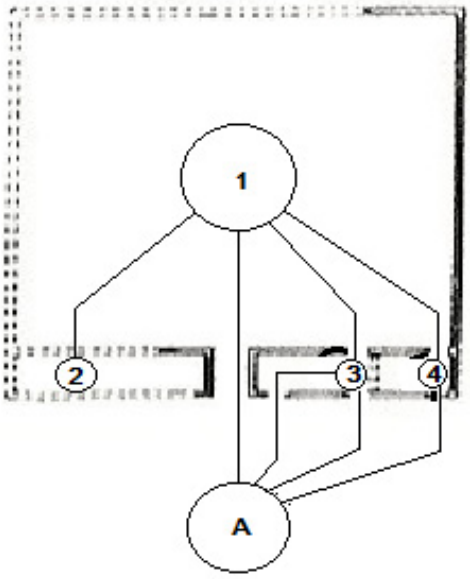


Figure 139. Cotigazu de Loreto. (Infographie: Marcelo Acosta)

9.8.2 Cotiguazu de San Ignacio Miní II

Il se trouvait proche du cimetière et présentait 6 nœuds; deux d'entre eux ne possédaient pas de communication avec l'intérieur de l'espace, présentant un accès indépendant des autres chambres (figure 140).

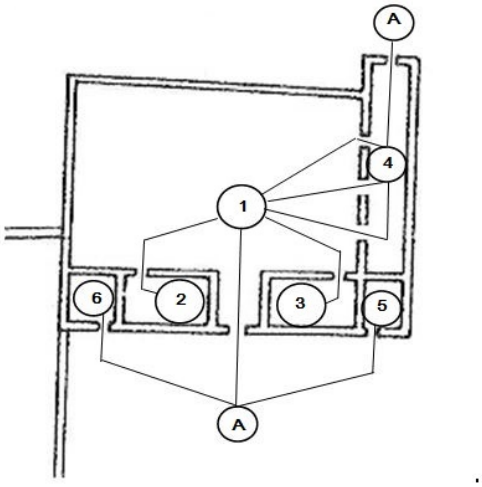


Figure 140. Cotiguazu de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta)

L'indice d'échelle: 6 nœuds qui matérialisaient le total des espaces à l'intérieur du complexe religieux.

L'indice d'intégration: établi par l'indice d'échelle pour le total des routes possibles d'accès (9). Cela indiquerait qu'il faut passer 1,5 fois pour accéder à toutes les enceintes du complexe.

L'indice de complexité: 13 possibilités de communication à l'intérieur du complexe religieux. Tout comme pour le cas antérieur, nous n'avons pas employé les routes secondaires d'accès.

Dans les deux cas, il présente un nombre réduit de chambres associées à une cour principale. Les chambres semblaient être communes et certaines d'entre elles possédaient une entrée indépendante et sans communication avec l'intérieur du complexe.

9.8.3 Prison de San Ignacio Miní II

La prison présente 3 noyaux clairement définis; une série d'enceintes au front avec des entrées indépendantes. Ces habitations n'ont pas de connexions avec les chambres internes et elles n'avaient pas non plus de communication avec l'intérieur. Ces constructions, les enceintes 13 et 14, se communiquent avec la voie d'entrée de la prison et elles ont une porte vis-à-vis (figure 141). La présence de deux chambres qui se trouvaient en face du passage de l'entrée vers l'intérieur communiquent avec ce passage intérieur, mais elles présentent un accès symétrique, ce qui indique que les occupants avaient une vue permanente sur ceux-ci. Finalement, 11 enceintes internes ne possédaient pas de communication interne et l'accès était réalisé depuis la cour centrale, ce qui confère un contrôle permanent des occupants.

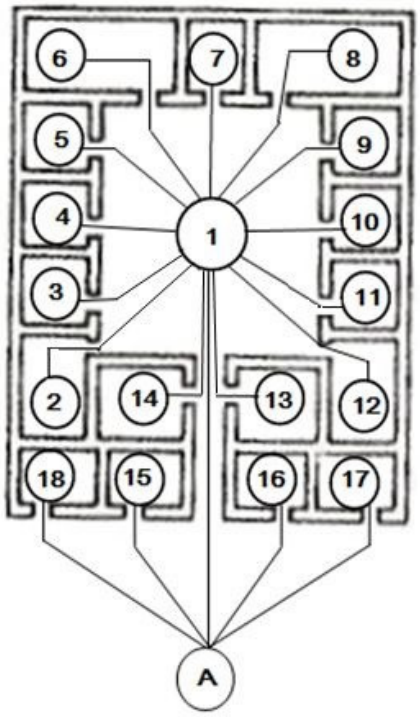


Figure 141. Prison de San Ignacio. (Infographie: Marcelo Acosta)

L'indice d'échelle: la prison présente 17 nœuds. La plupart des enceintes communiquent vers la cour intérieure.

L'indice d'intégration: établi par l'indice d'échelle pour le total des routes possibles d'accès (18). Cela indiquerait qu'il faut passer 1,05 fois pour accéder à toutes les enceintes qui composaient la prison.

L'indice de complexité : 19 possibilités de communication dans le complexe.

Dans les institutions répressives, le nombre de complexité ou de routes alternatives que l'on pouvait utiliser afin d'accéder à toutes les chambres du complexe était moindre, puisque des 27 nœuds des trois constructions, se présentent 32 voies de possibilité de communication (1,18 %). Les institutions religieuses présentent 51 nœuds avec 113 routes possibles de communication (2,21 %).

La présence de moins de routes d'accès s'explique par le fait que le pouvoir avait besoin de moins de mobilité des sujets pour veiller à:

> «*cet espace fermé, découpé, surveillé dans tous ses points, dans lequel les individus sont insérés dans un lieu fixe, dans lequel les moindres moments sont contrôlés, dans lequel tous les événements sont inscrits … le pouvoir est exercé en entier, conformément à une forme hiérarchique, il continue dans chaque individu, constamment trouvé, examiné et distribué*» (Foucault, 2001: 229)[282]

[282] «*este espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores momentos están controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados… el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido*» [traduction de l'auteur]

9.9 L'interprétation de l'espace dans les missions jésuites

L'étude des accès peut nous montrer que malgré la configuration architectonique des bâtiments, les accès peuvent indiquer matériellement des interdictions sociales. Dans le cas des complexes religieux, l'interdiction était plus symbolique que matérielle, car il n'y avait pas de sanctions urbaines; la présence d'accès entre les trois sites, c'est-à-dire le complexe établi par le cimetière – église - patio des pères, permettait une circulation dynamique. Par contre, la présence des acteurs sociaux qui doivent les utiliser était fortement réglementée: les hommes devaient utiliser certains espaces pendant que les femmes ne pouvaient pas utiliser les chambres et l'espace du premier patio.

Les espaces de répression que nous pouvons identifier comme le *Cotyguazu* et la prison ont été créés pour occulter les corps qui perturbent l'ordre social. Ces bâtiments présentent un seul accès de l'extérieur et les usagers en sont guidés par l'architecture. L'accès principal débouche à une cours (patio) centrale qui permet la distribution vers les habitations du complexe; ces enclos n'ont pas de fenêtres vers l'extérieur et sont séparés des autres habitations, cette agglomération seulement communique vers l'extérieur ou le patio central. Les institutions ont aussi des habitacles qui ne communiquent pas avec la cour intérieure, mais sont intégrées dans le bâtiment. Ces structures ont une sortie individuelle et ne communiquent pas avec le patio central, on peut interpréter qu'il s'agissait peut-être de maisons de gardiens ou de vigiles, car ils doivent observer les entrées et sorties.

En tenant compte des organisations de la circulation des missions à partir de l'architecture, on peut penser que le pouvoir central ne détenait pas tout le pouvoir que nous lui assignons. La majorité de ce pouvoir a été créé, réinterprété et renforcé pour les usagers dont le pouvoir est une force vivante qui se construit à partir des actions et des perceptions (Foucault, 2001 et 2014). L'espace est un outil où le pouvoir acquiert un sens social. En ce sens, la symbolique a acquis un rôle matériel, en manifestant une réalité sociale.

9.10 Sommaire

La Compagnie de Jésus a contribué au développement et à l'expansion des sciences mathématiques, de l'ingénierie et des défenses militaires dès le XVI^{e} siècle. Grâce à l'implantation de collèges et de séminaires dans les provinces où l'Ordre s'est installé dans un but d'évangélisation, il a aussi contribué à la circulation de notions scientifiques, urbaines et de défenses. Les bibliothèques et les *Cartas Annuas* ont stimulé cet échange et cette circulation scientifique permanente. Les missions, spécialement celles de la troisième période qui commence à partir de 1650, reprennent toutes ces informations et les matérialisent. Il en résulte une caractéristique générale définie comme un "modo nostro" qui se manifeste par la présence d'un centre religieux et d'une place centrale. Les maisons entourent les trois côtés de la place. Nous pouvons observer ce type de construction dans la plupart des missions américaines.

En ce qui concerne les missions de Nuestra Señora de Loreto et de San Ignacio Mini, elles présentent à première vue les mêmes structures urbaines; cependant une analyse plus approfondie laisse voir de grandes différences comme l'emplacement à l'intérieur du complexe social, les accès et les restrictions que ces structures présentent.

Si l'on s'arrête à l'accès à l'intérieur du complexe religieux, nous observons qu'il n'existe pas de restrictions importantes pour circuler dans ce complexe, contrairement à l'information qui circule sur les prohibitions existant pour certains groupes. Il semble donc que ces prohibitions sont davantage symboliques que matérielles. La matérialité a ainsi été utilisée pour générer différentes pratiques, spécialement religieuses, comme pour en empêcher d'autres. Dans ce sens, la matérialité reflète différents discours symboliques qui doivent tous être analysés pour faire ressortir les différents messages qu'elle a contribué à transmettre et à renforcer.

CONCLUSION

Dans ce travail, nous essayons de déconstruire les fictions qui sont rattachées à la culture matérielle. Ces narrations sont ancrées dans les discours sur les objets, l'architecture et l'organisation urbaine des missions du Paraguay. Pour comprendre l'histoire et les changements de la culture matérielle entre 1610 et 1767, nous devons analyser l'organisation de l'espace dans une perspective multidisciplinaire. L'espace renvoie à plusieurs discours puisqu'il matérialise une multitude d'expériences, d'idéologies et d'intentions qui se sont développées dans le temps et qui sont le produit d'un moment historique donné.

La Compagnie de Jésus naît en Europe dans une période de crise religieuse et politique. Les progrès du protestantisme et l'avance ottomane menacent le pouvoir de l'Église catholique et le rôle du Pape comme leader religieux. L'Ordre reprend les idéaux médiévaux d'une guerre sainte contre le paganisme, mais il développe également un grand intérêt pour les sciences, la formation et l'éducation. Ces caractéristiques ont été des axes fondamentaux qui ont contribué à l'évangélisation.

Dans la Province jésuite du Paraguay, espace limitrophe entre les empires portugais et espagnol en Amérique du sud, l'évangélisation a été réalisée à partir de l'expérimentation et l'application de deux modèles. Le premier de ces modèles a été mis en place par les Jésuites portugais qui sont arrivés en 1554 et qui, après leur installation à São Vicente, se sont dirigés vers le sud. Ils ont d'abord pénétré dans la forêt pour y réaliser des missions volantes et ils ont par la suite relocalisé sur un même territoire plusieurs villages tupis. Cela a permis la construction de villages ou *Aldeamientos* situés proches des villes portugaises et les jésuites se rendent alors dans ces villages pour les évangéliser. La fondation du collège de São Paulo est à l'origine de la ville portugaise et de l'évangélisation du sud. Cette fondation a opéré selon la même logique que celle décrite précédemment.

Le deuxième de ces modèles a été développé du côté espagnol. Après son arrivée au vice-royaume du Pérou, à 1568 la Compagnie de Jésus a su s'adapter aux réalités et pouvoirs locales. Ils ont abandonné le système de missions volantes stipulé par les Constitutions de la Compagnie pour s'établir plutôt dans un endroit fixe afin de catéchiser les autochtones. Cela a

découlé de l'insistance des autorités espagnoles qui avaient besoin de l'enracinement des groupes indigènes qu'ont été sous la domination inka et polythéistes. Aussi l'évangélisation de plusieurs groupes avait comme objectif d'accéder facilement à cette main-d'œuvre au moyen du mita et de l'*encomienda* (ou commission) pour les nouveaux colons espagnols. L'État espagnol a cherché à dominer les forces ethniques au moyen de l'implantation de réductions. Dans la première période, le travail d'évangélisation a relevé des Dominicains, ensuite des Franciscains et finalement des Jésuites. Dans ces espaces, ces derniers essayaient de ramener les indigènes disséminés dans plusieurs sites dans un espace physique plus restreint afin de les évangéliser et de les intégrer de force au travail imposé par la Couronne. Le premier essai à mains des Jésuites a été réalisé en 1571, avec la prise en charge de la réduction del Cercado. Cette mission a été construite par ordre du vice-roi du Pérou dans les environs de Lima et administrée par la Compagnie de Jésus. En 1578, les autorités royales cèdent aux Jésuites la possession de la mission de Juli dans l'Altiplano, laquelle avait été bâtie à partir du système d'organisation andine.

Les deux modèles d'organisation (l'espagnol et le portugais) furent mis à l'épreuve au moment de l'évangélisation dans la province jésuite du Paraguay. Cette province a été créée en 1607 avec pour objectif d'évangéliser plusieurs populations autochtones au sud du Pérou, particulièrement, les tribus guaranis proches de la ville d'Asunción. La présence d'un nombre élevé d'indigènes requérait leur enracinement pour les réduire au travail. Les Jésuites ont suivi les Franciscains qui se sont établis au nord d'Asunción en 1580. Les Jésuites se sont établis près des rivières Paraná et Paranapanema, en pénétrant dans les régions où ils savaient qu'était présent un certain nombre de villages guaranis.

L'analyse des deux premières missions du Paraguay, Nuestra Señora de Loreto (I et II) et de San Ignacio Miní (I et II), nous a permis de déterminer les changements matériels et culturels pour la période comprise entre 1610 et 1767. Ceci nous permet de comprendre les stratégies d'utilisation de l'espace et leurs transformations.

Malgré le discours prédominant amplement accepté par les chercheurs qui établit une évolution naturelle des missions qui irait des structures précaires de paille et de boue vers des structures monumentales de pierres et de tuiles, on peut affirmer qu'il existe en fait trois périodes d'organisation spatiale, mais elles ne sont pas reliées aux matériaux de construction.

Elles relèvent plutôt de changements de perception des impératifs d'urbanisation.

La première période relève ainsi de directives royales; le vice-roi Francisco de Toledo essaie de réduire la mobilité des autochtones à partir de l'organisation d'un nouvel espace d'habitation. Ces réductions, comme la réduction du Cerado (1571) ont repris le modèle d'urbanisme espagnol caractérisé par la présence d'une place centrale, entourée par des pâtés de maisons ayant chacun un potager exploité par les occupants de chacun des pâtés. Les villes ont ainsi modelé la sociabilité des citoyens; les groupes dirigeants demeuraient près des institutions civiles et de la Plaza de Armas.

La deuxième, en relation avec l'antérieur, mais reprend l'organisation sociale ethnique. La collaboration des chefs autochtones était fondamentale pour s'assurer du contrôle des communautés. La donation de cadeaux, d'objets de prestige et la matérialisation du pouvoir des chefs en les établissant près de la place publique ou de l'église étaient des stratégies pour attirer leur fidélité. La réduction de Juli a représenté ce modèle constructif, puisqu'elle a été organisée selon la structure de partition andine et chacune des quatre moitiés se trouve associée à une des quatre églises catholiques. Le syncrétisme entre l'espace traditionnel et le nouvel espace a permis d'organiser de façon cohérente le système social à partir de l'urbanisme. Pour le cas des missions du Paraguay la donation des cadeaux pour attirer des chefs guaranis dans une village a permis de bâtir les deux premières missions du Guairá.

La troisième période représente un modèle d'organisation plus rationnel découlant de certaines caractéristiques de la Compagnie de Jésus. En effet, plusieurs jésuites en ont intégré la Compagnie après avoir laissé les forces armées. Pour le cas des missions du Paraguay les pères Diego de Torres y Antonio Bernal qui ont organisé l'armée Guarani dans la bataille de Mbororé. Tandis que d'autres jésuites ont développé les sciences mathématiques et leur application pratique militaire. En outre, en tant qu'ordre religieux, il y a partage de valeurs, de système de croyances et de perceptions symboliques. Partant de cette matrice, une architecture militaire s'est développée qui renforçait les structures sociales. C'est ainsi que la mission est organisée en pâtés de maisons en lignes et parallèles, avec une entrée donnant directement sur la rue, sans communication avec d'autres unités domestiques. L'élimination des potagers familiaux et des espaces fermés à l'intérieur du complexe permettent plus de contrôle, d'observation ainsi qu'une vigilance permanente. D'autre part, cette organisation consolide les

armées guaranis dans les missions qui ont besoin d'une organisation élémentaire pour prendre les armes et sortir en cas d'attaque. Ce modèle est évident dans la période de stabilité politique qui a eu lieu après 1640. Contrairement à la typologie établie qui ne reconnaît qu'un seul modèle architectural dans les missions, nous affirmons ainsi que les différents types de missions nous permettent de mieux comprendre les changements survenus au cours de leur histoire.

Ces trois modèles ne s'inscrivent pas dans un processus évolutif où une période exclurait l'autre. En ce sens, nous les trouvons combinés. Le premier et le deuxième ont été repris maintes fois, parce que l'imposition d'une nouvelle organisation a besoin de l'appui des chefs autochtones, qui ont été privilégiés symboliquement et matériellement. Dans les premières missions de la province du Paraguay, les jésuites ont bâti les missions dans les villages guaranis et ont rapproché plusieurs chefs dans un seul espace géographique. À cet effet, on a utilisé la donation de cadeaux, la négociation permanente et la reconnaissance de titres héréditaires, ce qui a permis de convertir et d'attirer un nombre élevé de groupes à l'intérieur du même espace physique. L'urbanisme primitif permettait renfoncer des liens ethniques puisque les Caciques et leurs dépendants se sont d'abord établis dans le même pâté de maison, ce qui a permis de maintenir et de renfoncer les relations ethniques de pouvoir.

Par ailleurs, la troisième période est associée à la deuxième, lorsque doivent être consolidés les armées et le pouvoir des chefs autochtones; la donation des uniformes, des objets de prestige et des charges publiques matérialisent leur pouvoir.

En ce qui concerne la transformation de la culture matérielle, nous avons divisé la période comprise entre 1610 et 1767 en trois moments différents, au cours desquels prédominent plusieurs systèmes d'organisation urbaine.

Dès le début des missions, les Jésuites développent leur propre système urbain, entendu comme «modo nostro» caractérisé par l'organisation d'un schème récurrent: l'espace religieux face à une Plaza centrale. Ce système acquiert plus de complexité avec le temps, dès lors que se consolident de nouvelles institutions déjà présentes à Juli, mais qui sont plus tardivement incorporées dans les missions, comme la prison et le cotygazu.

Les missions de Nuestra Señora de Loreto (I) et de San Ignacio Miní (I) ont été construites sur la rive sud de la rivière Paranapanema, ce qui permettait d'établir des voies de communication avec les villages situés dans les réseaux hydrographiques du Paranapanema et du Paraná. Ces voies ont permis de se rapprocher de plusieurs communautés guaranis grâce aux missions volantes qui visent à réaliser des baptêmes, enseigner l'Évangile et visiter les malades pour donner l'extrême-onction. En ce sens, les réductions ne sont pas des lieux d'occupation européenne dans un milieu sauvage, et non plus des centres évangéliques dans un espace inoccupé. Conformément à l'analyse spatiale, l'analyse archéologique montre que plusieurs colonies se sont établies près des réductions, spécialement sur la rive nord de la rivière Paranapanema qui constitue la limite matérielle et culturelle avec les Tupis. En fait, les réductions du Guairá étaient des centres d'évangélisation, d'intégration interethnique et d'échange dynamique à une échelle régionale.

Dans cette première période des réductions (1610 – 1631), ou période d'organisation royale, on peut indiquer que les deux réductions (NSL I et SIM I) ressemblent à la réduction du Cercado, située près de Lima au Pérou. En effet, on y trouve des pâtés de maisons carrés entourant un potager et une organisation urbaine reprenant celles des villes espagnoles. Entourées par une muraille, les réductions du Guairá ont une ouverture sur la rivière Paranapanema. Ce système d'organisation hispanique ne permettait pas le contrôle absolu des pratiques des habitants, parce qu'on ne peut voir ce qui se passe à l'intérieur du pâté de maisons où les jésuites ont renforce le pouvoir des Caciques. Nous pouvons également penser que différentes pratiques, comme les jeux, ont été utilisées par les Jésuites pour atténuer l'emprise des Caciques et permettre l'évangélisation, surtout celle des enfants. Les objets de jeu qu'ont a trouvé dans les fouilles archéologiques nous indiquent qu'ils ont été introduits dans la période de contact avec les jésuites.

La présence d'objets de construction comme des briques et des carreaux et, spécialement des tuiles de céramique avec une ample variété de dessins indique que, contrairement aux affirmations d'une précarité architecturale et austérité, il a existé une complexité et richesse sociale et symbolique. Cela se manifeste dans la variété des objets et dessins qui furent analysés et qui ont appartenu à la période initiale. L'introduction des nouvelles techniques de production des objets a permis d'utiliser d'autres supports qui ont

facilité la création d'un nouveau langage symbolique; ceci s'est matérialisé dans les éléments et artéfacts de la vie quotidienne.

En analysant la culture matérielle guarani, spécialement la technologie céramique qui était amplement développée, on se rend compte qu'après le contact avec les missionnaires, les patrons culturels de production et les styles ont été simplifiés. L'élimination de certains types de céramique comme les *yapepos* et l'abandon de types de céramiques avec une décoration complexe marque un changement technologique et social comme aussi les pratiques ethniques liées à elles. Cela se manifeste par l'apparition de nouveaux types de céramique comme la production de base plate semblable à la céramique européenne, la présence d'anses et de becs ainsi que l'abandon de formes peintes complexes pour les substituer par des engobes rouges. Cette transformation découle de l'introduction par les missionnaires d'un type particulier de céramique qui a conduit à l'élimination d'autres types; cette intentionnalité idéologique et technologique ayant facilité la transmission d'un type de messages qui ont accompagné les objets.

La quantité d'objets produits en céramique ou en terre cuite, soit de formes humaines ou zoomorphes, expriment ces changements culturels et les conflits qui les traversent. Les formes humaines ont été utilisées pour le culte religieux, ou comme la manifestation matérielle de la nouvelle religion. Par contre, les formes animales pourraient, au contraire, manifester une résistance active à l'imposition chrétienne. La production de figures, un style de céramique inconnu auparavant, qui représentent symboliquement les forces de la nature, constituaient des éléments primordiaux de la religion guarani. Quoique l'on ait indiqué que le contrôle religieux pénétrait tous les aspects de la vie indigène, la présence d'objets culturels comme les pipes, les *tembetas* ou les objets d'amusement indiquent que l'on doit réinterpréter le concept de contrôle religieux absolu ou qu'il a existé un laxisme dans certaines pratiques.

En ce qui concerne la période qui a suivi l'exode (1631 – 1685) ou la période des constructions provisoires, nous n'avons pas d'information ni sur les sites qui ont été bâtis ni sur leur organisation urbaine. Par contre, nous avons des récits qui affirment que dans cette période on continue à bâtir des missions organisées selon le modèle spaciale royal. Aussi, les hypothèses en ce qui concerne les possibles installations doivent être vérifiées archéologiquement. La présence d'un groupe humain en déplacement permanent a

certainement laissé des évidences matérielles indispensables pour comprendre les transformations symboliques et matérielles de cette période. Pour déterminer ces changements, il est nécessaire, dans le futur, de réaliser des prospections visuelles dans les sites qui ont possiblement été occupés et d'y effectuer des fouilles archéologiques.

L'information historique nous indique que ce groupe s'est établi près de la rivière Paraná et a fondé des missions temporaires qui ont été déplacées à plusieurs reprises. Ces déplacements sont survenus afin d'accéder à des espaces plus propices à l'agriculture, ou encore à des aires plus saines en périodes de maladies et d'inondations ou encore suite à des décisions des leaders ethniques. Toutefois, nous ne disposons pas d'information sur le rôle de chacune de ses hypothèses.

Pour la troisième période, comprise entre 1686 – 1767, nous disposons d'une information plus abondante, mais elle est très fragmentée et pauvre pour comprendre la transformation de la culture matérielle. La répétition des discours, des modèles et des typologies a comme résultat une histoire et interprétation très pauvre et simple de la période de consolidation jésuite dans la Province du Paraguay. La reconstruction des sites archéologiques qui a commencé à la moitié du XX^{e} siècle, a essayé de reconstruire et de mettre en scène, selon la perception de cette époque, la monumentalité perdue dans le cas de San Ignacio Miní II, tandis que dans le cas de Nuestra Señora de Loreto II, on a essayé plutôt de montrer la réappropriation d'un site par la nature, alors que la culture matérielle devient partie du décor naturel. Dans les deux cas, le peu de fouilles et de collectes archéologiques qui ont été réalisées ne permettent pas de d'établir l'étendue de la culture matérielle et les stratégies de manipulation, transformation et perception de l'espace naturel et culturel.

L'urbanisme a été substantiellement modifié, la transformation la plus importante ayant été la substitution des pâtés de maisons carrés avec des potagers intérieurs par des alignements de maisons parallèles. Bien qu'il n'y ait pas d'accord pour l'instant sur le moment où a débuté cette organisation, l'historiographie locale indique qu'il s'agit d'une transformation de *tekoas* ou villages Guaranis et leurs maisons communes qui a permis de séparer chaque famille dépendant d'un Cacique. Cette explication ne rend toutefois pas compte de la présence récurrente de ce type d'organisation urbaine dans d'autres régions plus éloignées où nous trouvons des missions jésuites, comme le cas de la Baja Californie, à Moxos où dans l'Orinoco.

Tant à Loreto II qu'à San Ignacio Miní II, les rangées qui entourent les places centrales ont 6 unités ou enceintes, qui furent utilisées pour les activités politiques de la mission et pour l'habitation des chefs plus importants. Au-delà de la place, Nuestra Señora de Loreto II possède des rangées de 8 unités ou maisons collées, alors que San Ignacio Miní II possède des rangées de 8 unités au-delà de la place, mais de 9 unités au nord et des rangées de 10 qui s'étendent face à l'église. Malgré la différence de nombre d'unités résidentielles, le plus important dans les deux cas est que les réductions ont des rangées symétriques des deux côtés de la *Plaza de armas*. Les unités ont la même dimension, en exceptant ceux qui se trouvent dans les extrêmes. Ceci nous amène à penser que fut la maison du chef ou leader des rangées. Toutes les rangées ont une seule porte donnant sur la rue, tandis que sur le mur opposé, se trouve une fenêtre donnant sur la rue arrière.

Cette organisation découle des caractéristiques de la Compagnie de Jésus reconnue pour son caractère militaire et rationnel. On sait, en outre, que les Jésuites ont enseigné les mathématiques et l'ingénierie, tout comme ils ont écrit au sujet de l'architecture militaire. En tant que missionnaires, ils ont adapté ces perspectives aux frontières de l'empire espagnol. La militarisation des Guaranis, après la bataille de Mbororé (1641), a permis de maintenir le contrôle à la frontière de l'empire espagnol et les armées guaranis ont été appelées à défendre Buenos Aires (1680) et les villes espagnoles contre les Portugais et les tribus nomades. La pratique quotidienne des exercices militaires après la messe et les fêtes religieuses ont consolidé à une société particulière où la religion et la structure militarisée permettait une meilleure réception du discours, des images et des symboles particuliers. Entre les symboles, la présence d'armes pour chaque grade, drapeaux et uniformes a permis de matérialiser visuellement les différences sociales.

Durant cette période, nous observons que les deux réductions se sont éloignées des voies de communications fluviales. Les réductions de San Ignacio Miní II et Nuestra Señora de Loreto II se sont enfoncées à l'intérieur du territoire. Bien que les deux réductions aient comme limite la rivière Yabebirí, la communication entre elles passait désormais par voie terrestre. Cette nouvelle forme de communication a permis de maximiser l'utilisation du sol. Dès lors, l'espace environnant a pu être conceptualisé de manière différente. Loin d'être désert, il devient un espace habité (présence d'ermites, de chapelles, de potagers communautaires, de

potagers familiaux, d'espaces pour le bétail, etc.) où se construit un système dynamique et permanent d'interactions avec les réductions environnantes.

Quant à la culture matérielle de cette période, on peut mentionner la faible quantité de fragments que nous avons observée dans les deux réductions. En général, prédomine la céramique de type utilitaire (assiettes, terrines et écuelles) ce qui a été nommé comme la phase Loreto ou céramique des missions. Il s'agit d'une céramique vitrée très répandue dans les missions qui a été réalisée avec une technique en série et on la retrouve en plusieurs couleurs. Nous avons observé, dans la mission de San Ignacio II, une céramique vitrée de couleur verte et rouge, aussi plusieurs fragments avec engobe rouge. Bien que les fragments observés dans les deux réductions soient réduits et très météorisés, ils présentent une pâte homogène avec deux types stylistiques. Les plus importantes des deux est réalisée avec l'engobe et l'autre, en moindre numéro avec la technique d'*escobado*.

Entre les objets de céramique d'usage quotidien, nous avons observé des pièces réalisées pour des jeux (dames), la présence de plusieurs statues anthropomorphes, ainsi que la présence de plusieurs médailles et crucifix. En général, pour cette période, nous pouvons affirmer qu'il y a une simplification et synthèse de la céramique guarani qui a été réalisée dans la période préalable. Les formes avec des bases plates et avec une décoration en engobe rouge et escobado (balai) prédominent. L'abondante présence des objets en verre, en céramique anglaise et en métal nous permet de penser qu'ils ont remplacé des formes et techniques guaranis de production et d'usage.

D'autre part est important de mentionner que nous n'avons pas observé la présence de pipes ou des objets ethniques d'usage quotidien dans cette période, ceci nous amène à interpréter que le système culturel guarani a commencé à se modifier dans la période de 1610 – 1631 de contact avec les jésuites, déjà avait fini de se consolider pour cette dernière période. Dans ce processus de transformation plusieurs pratiques furent incorporées à partir du contact avec les missionnaires et ont été abandonnées comme la production de tuiles avec des images ou de briques, malgré que nous ayons décrit un cas de tuile dans la Chapelle de Calvario et une brique avec des traces à San Ignacio, ces formes artistiques ne sont pas représentative dans le troisieme période d'organisation.

L'introduction par échange, achat ou copie d'une autre culture matérielle marque un changement de culture matérielle locale et aussi les messages culturels des objets.

Par ce travail, nous essayons de réaliser une analyse historique de l'organisation urbaine et de la perception de l'espace, considérant que la culture matérielle a servi à transformer et manipuler la réalité sociale entre 1610 et 1767. Ce travail fut effectué à partir de l'interprétation de la culture matérielle des réductions de Nuestra Señora de Loreto (I) et San Ignacio Miní I (1610 – 1631) et des établissements définitifs de ces deux réductions (Nuestra Señora de Loreto II (1685 – 1767) et San Ignacio Miní II (1695 – 1767)), car nous n'avons pas d'information en ce qui concerne les constructions provisoires entre 1631 et 1685. Ainsi, nous prenons comme référence les objets et les artefacts qui ont été produits pour chacune de ces périodes, sans tenir compte des discours, des typologies et des modélisations qui ont été construites dès le XVIII^{e} siècle afin d'expliquer la transformation urbaine des réductions.

Les discours sur le passé jésuite sont des constructions historiques qui sont influencés par une idéologie qui imprègne la culture matérielle pour légitimer une intentionnalité. Les objets ont ainsi été traversés par de nouveaux discours qui ont occulté leur essence originelle comme objets fonctionnels et comme objets symboliques. Nous devons indiquer que les modèles, les typologies et les séquences chronologiques réalisés jusqu'à présent pour expliquer la transformation du matériel, la forme d'organisation spatiale et les stratégies de contrôle idéologique dans les réductions établies par la Compagnie de Jésus dans la Province du Paraguay, ne tiennent pas vraiment compte de la culture matérielle produite pour chaque période historique. Plusieurs discours ont été produits jusqu'à présent, mais ils n'ont pas démontré leur efficacité théorique.

Aussi, nous proposons de retourner à nouveau aux objets, et de les analyser rétrospectivement pour en déterminer leur fonction et essence originelle. Leur présence est nécessaire et fondamentale, car les objets sont des organisateurs du monde social et des médiateurs entre les hommes et leur environnement.

Finalement, nous pouvons affirmer que l'archéologie est une discipline politique, puisque les objets sont sélectionnés, organisés, présentés et exposés pour exprimer un discours. En tant que discours, comme tout acte social et historique, les messages se transforment et

acquièrent de nouveaux sens, parfois opposés au message originel.

L'archéologie, comme science qui interprète un passé muet à partir des objets qui parviennent jusqu'à nous, emploie et manipule les artefacts pour décoder leurs discours. Nous croyons que cette interprétation archéologique peut donner plus d'information à partir de la phénoménologie de Husserl, ou du courant phénoménologique interprétatif. En effet, ce modèle et cette méthode d'interprétation permettent de mettre en question les objets, et sa déconstruction des objets pour arriver à trouver son premier message. Ceci découle du fait que les objets se trouvent extrêmement résinifiés, ce qui empêche de comprendre leur fonction primaire et leur rôle pour modifier le monde naturel. À la différence des théories descriptives, l'archéologie phénoménologique descriptive ne reproduit pas les discours et idéologies déjà établis; au contraire, elle essaie de les identifier, de les exposer et de les éliminer de l'objet.

Les objets archéologiques sont statiques et ce sont les chercheurs qui les font parler et les transforment en objets dynamiques. Ainsi, il est indispensable de s'abstraire de discours et d'intentions déjà imposés à l'objet et de retourner à son essence première. Plutôt que de se laisser berner par l'immensité de l'objet et de la culture matérielle, on doit uniquement remettre en question sa réalité et à partir de cet exercice, le reconstruire pour découvrir sa première intentionnalité dans le monde réel, c'est-à-dire faire une archéologie de l'objet.

BIBLIOGRAPHIE

AAVV.
2002. *Misiones jesuíticas de Ayer y Hoy*. Secretaria de Cultura. Presidencia de la Nación. Buenos Aires.
2007. *Las misiones Jesuítico - Guaraníes. La originalidad de una construcción social.* Centro de Interpretación de la Misión Jesuítica de San Ignacio Miní, Misiones. Posadas.

Acosta, Alejandro, Loponte, Daniel et **Mucciolo, Leonardo.**
2010. Uso del espacio y subsistencia de grupos horticultores amazónicos en el humedal del Paraná inferior. *Arqueología Rosarina hoy. N°*2: 35-56.

Acosta, Marcelo.
2010. Descifrando el discurso arqueológico. Análisis de la colección y (re)presentación de los artefactos provenientes del Auberge Saint-Antoine, Quebec. *XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina.*T. III: 675 – 680. Mendoza.
2013. No sabe – no contesta. Se es post-procesualista, interpretativo o fenomenológico: ¿Hay un modelo a seguir? *Arqueologia* 19: 11- 31.
2014 a. La reducción de San Ignacio Miní: Ideología, espacio y arquitectura en la Provincia Jesuítica del Paraguay (Brasil y Argentina, 1610 – 1767).*47e Conference Society for Historical Archaeology – Québec.* Program and Book of Abstracts / Programme et résumés: 199. Québec.
2014 b. Análisis preliminar de las trasformaciones ideológico-espaciales de las misiones jesuíticas del Paraguay. Caso de estudio la Misión de San Ignacio del Pirapó (1610 – 1631) y San Ignacio Miní (1696- 1767). *II Congreso International de Arqueologíade la Cuenca del Plata.*
2014 c. Arqueología del discurso. Análisis preliminar de posibles emplazamientos de las misiones de Nuestra Señora de Loreto y San Ignacio Miní (1631 – 1685) a partir de las fuentes documentales». *XV Jornadas Internationales de las Misiones Jésuitas*. Santiago de Chili.

Albo, Xavier. SJ.
1966. Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568 – 1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. *América Indígena* 26 (3):249 – 308.

Almeida, Fernando Osorio.
2009. O Complexo Tupi da Amazônia Oriental. Amazônica. *Revista de Antropologia*:562 – 564.
2011. Escrevendo um Capitulo da História Cultural Tupinambá Através da Variabilidade Cerâmica. *BoletimTécnico da Fundação Casa da Cultura de Marabá*, v. 5: 1-15.

Alonso Romo, Eduardo.
2005. *Simón Rodríguez: Origen y progreso de la Compañía de Jesús*. Mensajero Sal Terrae. Bilbao. Santander.

Amable, María; Karina Dohmann et **Liliana Rojas.**
2011 a. *La reducción de Nuestra Señora de Loreto*. Centro de investigaciones. Guillermo Furlong. Posadas.
2011 b. *Historia Misionera. Una perspectiva integradora.* Ediciones Montoya. Posadas.

Amable, María; Mara Melgarejo et **Liliana Rojas**.
2010. *La reducción de San Ignacio*. Centro de investigaciones. Guillermo Furlong. Posadas.

Amable, María; Mara Melgarejo et **Liliana Rojas**.
2011. *La reducción de Santa Ana.* Centro de investigaciones. Guillermo Furlong. Posadas

Amable, María; **Neris Cristina** et **Liliana Rojas.**
2012. *La reducción de Concepción*. Centro de investigaciones. Guillermo Furlong. Posadas.

Ambrosetti, Juan Bautista.
1895. Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino 16*: 227-263.
1896. Materiales para el estudio de las lenguas del grupo Kaingangue (Alto Paraná). *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, 14: 331-380.
2008 a. *Primer y Segundo viaje a Misiones*. Ed. Albatros. Buenos Aires.
2008 b. *Tercer viaje a Misiones.* Ed. Albatros. Buenos Aires.

Anagnostu, Sabine.
2005. Jesuits, spanish America: contributions to the exploration of the America Materia Médica. *Pharmacy in History*. Vol 47 (1): 3 - 47.

Anschuertz, Kurt; William Wishusen et **Cherie Scheick.**
2001. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research, Vol. 9, No. 2: 15 – 211.*

Armani, Alberto.
1996. *Ciudad de Dios y ciudad del sol*. Fondo de Cultura Económica. México.

Arrizabalaga, Ángel.
2005. *Arqueología Cognitiva: origen del simbolismo humano*. Ed. Arco. Barcelona.

Arzubialde, Santiago; Corella, Jesús; García Lomas José María (ed.)
1993. *Las constituciones de la Compañía de Jesús*. Mensajero Sal Terrae, Bilbao. Santander.

Asa Berger, Arthur.
2009. *What objects mean. An introduction to Material Culture*. Left Coast Press. Walnut Creek. California.

Ashmore, Wendy et **Bernard Knapp** (eds).
1999. *Archaeologies of landscape*. Blackwell. Oxford.

Aston, Michael.
1985 [rééd. 2002]. *Interpreting the Landscape: Landscape Archaeology in Local Studies.* Taylor & Francis e-Library.

Astrain, Antonio, SJ.
1920. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 4 Vol. Madrid.
1996. *Jesuítas, Guaraníes y encomenderos*. CEPAG. Asunción.

Asuejo, Elena.
2001. *Las matemáticas en el siglo XVII*. Akal. Barcelona.

Audibert, Alejandro.

1982. *Los límites de la antigua provincia del Paraguay.* Buenos Aires.

Avellaneda, Mercedes.
2005. El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay. *História Unisinos* 9 (1):19-34.

Avellaneda, Mercedes et **Lía Quarleri.**
2007. Las Milicias guaraníes en el Paraguay y Rio de la Plata: alcances y limitaciones (1649 – 1756). *Estudios Ibero-Americanos. PURCS. V. (XXXIII*): 109-132.

Azara, Félix.
1845 [rééd. 1941]. *Viajes por la América Meridional. Volumen 2.* Espasa Calpe. Madrid.
1873. *Viajes inéditos de D. Feliz de Azara. Desde Santa Fé à la Asunción, al interior del Paraguay y los pueblos de misiones*. Imprenta y Librería de Mayo. Buenos Aires.
1904. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes*. Anales del Museo Nacional de Montevideo. Montevideo.

Baker, Alan et **Gideon Biger** (dir.)
1992. *Ideology and landscape in historical perspective: Essays on the meanings of some places in the past*. Cambridge University Press. Cambridge.

Barcelos, Arthur.
2000. *Espaço e Arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Coleção Arqueologia 7. EDIPUCRS. Porto Alegre.

Barnadas, Joseph.
1990. La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. Dans Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 2: 185 – 208. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Ed. Crítica. Barcelona.

Barrett, John et **Ilhong Ko.**
2009. A phenomenology of landscape: A crisis in British landscape archaeology?.*Journal of Social Archaeology, vol. 9 (3):275-294.*

Barreyro, Julio.
1979. *Breve historia de Misiones.* Plus Ultra, Buenos Aires.

Bartolomé, **Miguel.**
1977. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños), Shamanismo y religión entre los Ava Katu Ete del Paraguay*. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social, 17. México.
1991. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-ete*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 11. Asunción.

Bate, Luis Felipe.
1998. *El Proceso de Investigación en Arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona.

Baudrillard, Jean.
2002. *Contraseñas*. Anagrama. Barcelona.
2010. *El sistema de los objetos.* Siglo XXI, México.

Baudrillard, Jean et **Jean Novel**.

2000. *Les Objets singuliers: Architecture et philosophie*. Calmann-Lévy. Paris

Beltrán Moya, José Luis (ed.).
2010. *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna.* Silex, Madrid.

Bender Bárbara.
1998. *Stonehenge: Making Space*. Berg, Oxford.
1999. The case for a living Giant. Dans Darvill, Barker, Bender et Hutton (eds.) *The Cerne Giant: Antiquity On Trial*: 126-61.

Berger, **Peter** et **Thomas Luckmann.**
2008. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Bermejo Tirado, Jesús.
2009. Leyendo los espacios: una aproximación critica a la sintaxis espacial como herramienta de análisis arqueológico. *Arqueología de la arquitectura 6*: 47 – 62.

Bernárdez, Manuel.
1901. *De Buenos Aires al Iguazú*. Imprenta La Nación. Buenos Aires.

Bertoni, Moisés.
1923. *Descripción física, económica y social del Paraguay*. Ex Sylvis. Asunción.

Bethell, Leslie.
1970. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the Slave Trade Question.* Cambridge Univ. Press. New York.

Binder, Olga (Coord.)
2006. *Memoria de un lenguaje visual indígena. Recuperación de dibujos esgrafiados en tejas y ladrillos de la Misiones Jesuiticas y Franciscanas del Paraguay.* Siglos XVII y XVIII. Missionprokur de la Compañía de Jesús. Nüremberg. Alemania.

Bisonhim, Kelli.
2011. *Em busca da estrutura sócio-espacial da redução de San Francisco de Borja: a sobrevivência do patrimônio arqueológico.* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Blasi, Oldemar.
1966. Investigaçones arqueológicas nas ruinas da reduçao jesuita de Santo Inâcio do Ipambucu ou Miní, Parana, Brasil. Nota previa. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*: 473 – 480. Sevilla.

Bocalto Custodio, Luiz.
2010. *Missões Jesuiticas. Arquitectura e Urbanismo*. Caderno de Historia 21. Memorial do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Bolivar, Echeverria.
2011. *La modernidad de lo Barroco*. Era Editora. México.

Bollini, Horacio.
2007. *Arte en las misiones jesuíticas*. Corregidor, Buenos Aires.

2009. *Misiones Jesuíticas*. Corregidor. Buenos Aires.

Bonomo, Mariano.
2012. *Historia prehispánica de Entre Ríos*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Universidad Maimonides. Buenos Aires.

Bonomo, Mariano; **Costa Angrizani, Rodrigo**; **Apolinaire, Eduardo** et **Francisco Silva Noelli**.
2015. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Bassin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*. 356: 54 – 73.

Bordieu, Pierre.
1966 [rééd. 2000]. *Campo de poder, campo intelectual*. Ed. Montressor. Buenos Aires
1972 [rééd. 2000]. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Point Essais. Paris.

Borges, Pedro.
1992. *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Siglos XV – XIX). BAC. Madrid.

Bösel, Richard.
2012. La ratio aedificiorum di un'istituzione globale tra autorità centrale e infinità del territorio. Dans: Álvaro Zamora; Ibáñez Fernández et Criado Mainar (Coords.) *La arquitectura jesuítica Actas del Simposio Internacional*: 39 -70. Zaragoza.

Boxer, Charles.
2002. *O império marítimo português 1415–1825*. Companhia das Letras. São Paulo.

Brabo, Francisco.
1872. *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas*. Madrid.

Bracco, Diego.
2004. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción*. Linardi y Risso. Montevideo.

Bradley, Richard.
1997. Working the land: imagining the landscape. *Archaeological Dialogues*, 4: 39 – 52.

Braudel, Fernand.
1993. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, tome 3. Le temps du monde. Armand Colin. Paris.

Briones, Guillermo.
1992 [rééd. 2012]. *Métodos y técnicas de investigación para las ciencias sociales*. Ed Trilla. México.

Brochado, José.
1981. A tradição cerámica Tupiguarani na Amercia do Sul. *Clio* (3): 47-60. UFPE. Recife.
1984. An ecological model of spread of pottery and agriculture into eastern South America. *Urbana-Champaign Il:* Depateent of Anthropology. University of Illinois.
1989. A expansão dos Tupi e da cerámica de tradição polìcroma Amazônica. *Dédalo 27*: 65-82. São Paulo.
1991. What did the Tupinambá cook in their vessels? A humble contribuition to ethnography analogy, *Revista de Arqueologia 6*: 40-88.

Brochado, José; **Danilo Lazzarotto** et **Rolf Steinmetz.**
1969. A cerámica das Missoes Orientais do Uruguai. Um estudo de aculturaçao indígena atraves da mudança na cerámica. Anais do Terceiro Simposio de Arqueología da Area do Prata, *Pesquisas* Nº 20, Antropología, São Leopoldo.

Brück, Joanna.
2001. Monuments, Power and Personhood in the British Neolithic. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (4): 649- 667

Bruxel, Arnaldo.
1978. *Os trinta povos guaranis: panorama histórico –institucional*. Sulina. São Paulo.

Bueno, Eduardo.
1999. *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Ed. Objetiva. Rio de Janeiro.
2013. *Brasil, uma Historia*. Editorial Leya. São Paulo.

Burmeister, Carlos.
1899 [rééd. 2011]. *Memoria sobre el Territorio de Misiones*. Peuser. Buenos Aires.

Burrieza, Javier.
2007. *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*. Universidad de Valladolid. Valladolid.

Busaniche, Hernán.
1955. *La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes*. El Litoral. Santa Fe.

Buschenschutz, Olivier.
1987. Archéologie, typologie, technologie. *Techniques et Culture, 9* : 17-26.

Buschiazzo, Mario.
1959. *Argentina. Monumentos históricos y arqueología*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
1943 [rééd. 1961]. *Estudios de arquitectura colonial en Hispanoamérica*. Emecé, Buenos Aires.

Butzer, Karl.
2007. *Arqueología, una ecología del hombre*. Bellaterra, Madrid.

Cadell, Mary.
1857. *Historia de las misiones en el Japón y Paraguay*. Libreria del Salvador. Madrid.

Cadogan, León.
1956. Mbyá-Guaranies del Guairá (Ka'ygua o Monteses). *ESTUDIOS antropológicos* publicados em homenaje al Doctor Manuel Gambio. México.
1959. Ayvu Rapyta. *Antropologie 5.* São Paulo.

Caldarelli, Solange et **Walter Neves.**
1981. Programa de pesquisas arqueológicas no vale do rio Pardo. *Revista de Pre-Historia*. V3:13-49. IPH – USP. São Paulo.

Cámara, Alicia.

1998. *Fortificación y ciudad en los reinos de Felipe II.* Nerea. Madrid.

Campbell, Thomas.
1921. *The Jesuits 1534- 1921. A history of the Society of Jesus from his foundation to the present time.* The Encyclopedia Press. New York.

Carbonell de Masy, Rafael.
1992. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona, Sociedad Estatal Quinto Centenario.
1780 [rééd. 1984]. *Compendio de la Historia del Paraguay.* Buenos Aires.

Carbonelli, Juan Pablo.
2011. La interpretación en arqueología. Pasos hacia la hermenéutica del registro. *Prometeica N5*. www.prometeica.com.ar. (Acceso: 27 de mayo de 2013).

Cardiel, José.
1984. *Compendio de la historia del Paraguay*, FECIC. Buenos Aires.
1777. [rééd.1994] *Breve relación de las misiones del Paraguay.* Secretaria de Cultura de la Nación. Buenos Aires.

Cardozo, Efraim.
1959. *El Paraguay colonial. Las raíces de la nacionalidad*. Asunción.
2011. *Apuntes de historia cultural del Paraguay*. Servilibro. Asunción.

Cardozo, Ramón.
1938. *Antigua provincia de Guairá*. Ed. J Menéndez, Buenos Aires.

Cardús, José.
1886. *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia.* Librería de la Inmaculada Concepción. Barcelona.

Carle, Claudio Baptista.
2007. 300 anos de Santo Ângelo Custódio: Uma História em um passado arqueológico. Dans Pippi, Gladis; Muller, Nelci (Org.). *300 Anos da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custódio.* Ediuri. Santo Ângelo

Carreres, Ángeles.
2005. *Cruzando límites: la retórica de la traducción en Jacques Derrida*. Ed. Peter Lang. Bern.

Carugo, Esteban.
1964. *Las ruinas jesuíticas de la Reducción de Nuestra Señora de Santa Ana. Provincia de Misiones*. s/d.

Carvallo, Néstor.
1973. La victoria misionera de Mbororé. *Boletin del Centro Naval* N°708. Tomo 94: 395- 410.

Castellani, Leonardo.
1991. *La catarsis católica en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.* Epheta. Buenos Aires.

Castillo Espezua, Ubaldo.

1978. *Juli, su historia, paisaje y personajes anónimos*. Ed. El Sol. Juli.

Cerezer, Jedson.
2011. *Cerâmica Guarani. Manual de experimentação arqueológica*. Habilis. Erechim.

Cerutti, Carlos.
2000. Ríos y praderas: Los pueblos del Litoral. *Nueva Historia Argentina* T1: 105 - 146. Ed. sudamericana. Buenos Aires.

Chamorro, Graciela.
2004. *Teología Guaraní*. Abya Yala.

Charles, Pierre.
1926. Les réductions du Paraguay. Museum Lessianum, imprimatur. Louvain.

Charlevoix, François-Xavier.
1753 [rééd. 1910]. *Histoire du Paraguay*. Desaint & Saillant. Paris.

Chmyz, Igor.
1967. Dados parciais sobre a arqueologia do vale do rio Parapanema. *Pronapa, 1. Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 6: 59-73.
1968. Considerações sobre duas novas tradições ceramistas arqueológicas no Estado do Paraná. *Pesquisas, antropología*, 18: 115-125.
1969. Dados parciais sobre a arqueologia do vale do rio Ivaí. *Pronapa, 2. Publicações Avulsas do Museu Paraense* Emílio Goeldi, 10: 95-118.
1974. Dados arqueológicos do baixo rio Paranapanema e do alto rio Paraná. *Pronapa, 5. Publicações Avulsas do Museu Paraense* Emílio Goeldi, 26: 67-90.
1976. Arqueología e historia da vila espanhola de Ciudad Real del Guayra. *Cuadernos de Arqueología 1* (1):7-103. Museu de Arqueologia e Artes Populares. Universidad de Paraná.
1976 b. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica, *Cadernos de Arqueologia,* 1:119-148.
1977. Pesquisas paleoetnográficas efetuadas no vale do rio Paranapanema, Paraná – São Paulo. *Boletim de Psicologia e Antropologia*, 5: 1-248.
1982. El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del Monte y los frentes de expansión. *Unisinos*, v.18 (64):185-206. São Leopoldo.
1984. O mais antigo sítio arqueológico do Paranapanema, Estado de São Paulo. *Anais do Museu Paulista,* v. XXXIX: 9-21.
1986 [rééd. 1988].*Projeto Arqueologico Rosana-Taquarucu*. CESP. São Paulo
1990. *Arqueologia. Revista do Centro de Estuos e Pesquisas Arqueologicas*. Vol. 6. Universidade Federal do Parana. Curitiba.
1991. Histórico das pesquisas de salvamento arqueológico no Estado do Paraná. *Anais do 1º Simpósio de Pré-história do Nordeste Brasileiro*. CLIO - Série Arqueológica, Recife, v. 4: 157-167.
2001. Pesquisas arqueológicas nas reduções jesuíticas do Paraná. *Revista do Circulo de Estudos Bandeirantes* 15: 39 - 58.
2002. Tradição Tupiguarani no Litoral do Estado do Paraná. *Círculo de Estudos Bandeirantes:* 71-95.
2009. A arqueología e as primeiras reduções Jesuíticas. *Anais. Seminario Internacional. Indígenas, missionarios espanhois: o Paraná no contexto da bacia do Prata Séculos XVI e XVII*: 117 – 174. Goberno do Estado do Paraná. Curitiba.

Chmyz Igor; Eliane Maria Sganzerla et **Jonas EliasVolcov**.
1990. O proyeto arqueológico Rosana – Tacuaruçu e a evidéncição de estruturas arquitetônicas na Redução de Santo Inácio Menor. *Arquelogia. Revista do CEPA* 6: 1-54.

Clastres, Hélène.
1993. *La tierra Sin mal. El profetismo tupí-guaraní.* Del Sol. Buenos Aires.

Clastres, Pierre.
2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Cobos Guerra, Fernando et **Javier de Castro Fernández.**
2005. Los ingenieros, las experiencias y los escenarios de la arquitectura militar española en el siglo XVII. Cámara Muñoz A. (ed.) *Los ingenieros militares de la Monarquía hispánica en los Siglos XVII – XVIII*: 71 – 96. Ministerio de Defensa. Madrid.

Coello de la Rosa, Alexandre.
2006. *Espacios de exclusión, espacios de poder: el cercado de Lima colonial (1568 – 1606)*. Instituto de Estudios Peruanos. Pontifica Universidad Católica del Perú. Lima.
2007. La doctrina de Juli al debate. *Revista de estudios extremeños*. Vol. 63 (2) 2007: 951-989

Colombres, Adolfo.
2008. *Los Guaranies*. Ed del Sol. Buenos Aires.

Coni, Emilio.
1979. *Historia de las vaquerías del Rio de la Plata, 1550 – 1750*. Buenos Aires.

Coronado Aguilar, Jurandir.
2002. *Conquista Espiritual.* À história da evangelização na Provincia Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya S.I. (1585 – 1652). Pontifica Università Gregoriana. Roma.

Corteçao, Jaime.
1951. *Jesuitas e bandeirantes no Guayrá (1504-1640***)**. Biblioteca Nacional. Río de Janeiro.
1952. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Manuscritos de la Colección Pedro de Angelis. Biblioteca Nacional. Río de Janeiro.
1958. *Raposo Tavares e la formação territorial do Brasil.* Imprensa Nacional. Rio de Janeiro.
1969. *Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641).* Manuscritos da coleçao De Angelis. Biblioteca Nacional. Río de Janeiro.

Cortés, Antonio.
2006. *Historia del Cristianismo: Vol. III: El Mundo Moderno*. Editorial Trotta, Madrid.

Cosgrove, Daniel.
1985. Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. *Trans. Inst. Br. Geogr.*10: 63-76.
1998. *Social Formation and Symbolic Landscape*. University of Wisconsin Press.
2002. Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletin de la AGE* N 34: 63 – 89.

Costa Rego, Monteiro.
1939. As primeiras reduçoes jesuiticas no Rio Grande do Sul: 1626-1638. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*. XIX: 15 – 45.

Criado Boado, Felipe.
1991. Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *En Boletín de Antropología Americana* 24: 5-30.
1993. Limites posibilidades de la arqueología del paisaje. *SPAL* 2: 9 - 55.
1999. Del Terreno al Espacio: Planteamiento y perspectivas para la Arqueología del paisaje. *CAPA, Criterios y convenciones en Arqueología del Paisaje* 6: 1-82.
2006. ¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad? Sobre arqueología e interpretación. *Complutum* 17: 247 – 253.

Criado Boado, Felipe et **Patricia Mañana Borrazas.**
2003. Arquitectura como materialización de un concepto. La especialidad Megalítica. *Arqueología de la Arquitectura 2*: 103 – 111.

Criado Boado, Felipe et **Victoria Villoch Vázquez.**
2000. Monumentalising landscape: from present perception to the past meaning of Galician megalithism (north-west Iberian Peninsula). *European Journal Archaeology (3)*:188-216.

Cruz, Daniel.
2008. Lar, Doce lar? Arqueologia Tupi na Bacia do Je Paraná (RO). *Dissertação de Mestrado em Arqueologia*. São Paulo, Universidade de São Paulo.

Cuentas Zavala, Alberto.
1968. *Juli: cuatrocientos años*. Los Andes. Puno.

Cummings, Vicki.
2002. Experiencing texture and transformation in the British Neolithic. *Oxford Journal Archaeology* 21 (3):249-261.

Cummings Vicki et **Wittle Alasdair.**
2004. *Places of Special Virtue: Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales.* Oxbow. Oxford

Cunninghame Graham, Robert.
2000. *La Arcadia Perdida. Una historia de las misiones jesuíticas*. Emecé. Buenos Aires.

Daniels, Stephen.
1993. *Fields of vision: Landscape, imagery and national identity in England and the United Satates.* Princeton University Press. Princeton.

Das Neves, Cylaine Maria.
2007. *A vila de São Paulo de Piratininga: Fundação e representação.* FAPESP. São Paulo.

Dauer Keller, Kurt.
2005. The Corporeal Order of Things: The Spiel of Usability. *Human Studies*, Vol. 28 (2): 173-204.

Davis, Stephen.

1993. *Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*. Polity, Cambridge.

Davis, Withney.
2004. Visuality and Pictoriality. *RES: Anthropology and Aesthetics,* No. 46: 9-31. The President and Fellows of Harvard College Peabody. Museum of Archaeology and Ethnology.

Deagan, Kathleen.
1987. *Artifacts of the Spanish Colonies*. *Volume 1 Artifacts of the Spanish colonies of Florida and the Caribbean: 1500 – 1800*. Smithsonian Institution Press. Washington.
2002. *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800,* Vol.2. Smithsonian Institution Press. Washington.

de Alvear, Diego.
1864 [rééd. 2010]. Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones. Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata. Tomo Quinto.* Imprenta del Estado. Buenos Aires.

Debarbieux, Bernard.
2004. The symbolic order of the objects and the frame of geographical action: An analysis of the models and the effects of categorisation of the geographical world as applied to the mountains in the West. *Geojournal* Vol 60: 397- 405.

Debray, Régis.
1997. *Transmitir.* Manantial, Buenos Aires.

de Doblas, Gonzalo.
1785 [rééd. 1970] *Memoria sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes*. Colección de Obras y Documentos por Pedro de Angelis. Plus Ultra. Buenos Aires.

de la Peña, Martin.
1997. *Catálogo de Nombres Vulgares de la Flora Argentina*. Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe.

de Lariz, Jacinto.
1870. «Visita General de Misiones en 1647». *Revista del Archivo de Buenos Aires*, t. II, 1870: 35-144.

de Lucca, Denis.
2012. *Jesuits and Fortification. The Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age*. Brill. Bedfordshire.

del Techo, Nicolás, SJ.
1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús.* Uribe y compañía. Asunción.

del Valle, Ivonne.
2009. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. FCE. México.

de Morais, José Luis
2011. *Perspectivas geoambientais da arqueología do paranapanema paulista.*Habilis, Erechim.

de Moussy, Martin.
1864. *Description Géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Volume III. Librairie de Firmin Didot Frères. Paris.

de Oliveira, Jocelina Aparecida.
2010. Inventario da coleção arqueológica Benedito Alves de Almeida do museo histórico de Santo Inâcio –MHSI. Dans: Tadeo Mota (ed.) *Redução Jesuitica de Santo Inâcio*: 97-173. Universidade Estadual de Maringa. Maringa.

Derrida, Jacques.
2003. Lettre a un ami japonais. Dans: *Psyché II. Inventions de l'autre*. Galilée. Paris.
1998. *De la gramitología.* Siglo XXI. México.

de Solano, Francisco.
1990. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Dias, Adriana Schmidt.
1995. Um projeto para a arqueologia brasileira: breve histórico da implementação do Pronapa. *Revista do CEPA*, 19 (22): 25-39.

Dias, Demosthenes de Oliveira.
1956. *Formação territorial do Brasil: origem e evolução*: Na Loja Carlos Ribeiro. Rio de Janeiro.

Díaz, Marcos.
1986. *Arquitectura en el desierto: Misiones jesuitas en baja California*. Universidad Autónoma de México, México.

Díaz de Guzmán, Ruy.
1612 [rééd. 2010]. *La Argentina*. Claridad. Buenos Aires.

Díaz Risco, Juan.
2015. *Diego de Torres Bollo. Fundador de las reducciones del Paraguay.* Asociación de Escritores de Madrid. Madrid.

Dionisi, Adela.
1999. Hoja Caacupe 5470 – texto explicativo. *Mapa Geológico de la República de Paraguay*, escala 1:100.000. Dirección de Recursos Minerales – Instituto Federal de Geociencias y Recursos Naturales. Asunción.

Djindjian, François
2011. *Manuel d'archéologie: Méthodes, objets et concepts*. Armand Collins. Paris

Domínguez Ortiz, Antonio.
2005. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Alianza, Barcelona.

D'Orbigny, Alcides.
1945. *Viajes a la América meridional realizado en 1826 a 1833*. Futuro. Buenos Aires.

Duby, Georges.
1977. La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal. Dans *Hombres y estructuras de la Edad Media*: 198-208. Siglo XXI, Madrid.

Dussel, Enrique.
1978. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Universidad Santo Tomás.

Duvois, Jean-Paul; Augusto Roa Bastos et **Rubén Bareiro Saguier.**
1991. *Tentación de la utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay*. Tusquets, Barcelona

Egido, Teófanes.
1998. Las elites de poder, el gobierno y la oposición. En *La época de la Ilustración. El Estado y la cultura (1759-1808)*. Dans Jovier Zamora (ed.) *Historia de España*: 131 - 170. Madrid.

Eguía Ruíz, Constancio.
1944. El espíritu militar de los jesuitas en el antiguo Paraguay español. *Revista de Indias 6*: 267-319.
1947. *Los jesuitas y el Motin de Esquilache*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita. Madrid.

Esteras, Cristina et **Ramón Gutiérrez.**
1984. La misión de Juli y su influencia en las misiones del Paraguay. *Documentos de arquitectura nacional y Americana,* 17: 53-58.

Fairchild, Henry Pratt.
1967. *Dictionary of Sociology and Related Sciences*. Littlefield, Adams & Co. Totawa, NY

Fausto, Boris.
2013. *Historia do Brasil*. Universidade do São Paulo. São Paulo

Fernández Ramos, Raimundo.
1929. *Apuntes históricos sobre Misiones*. Espasa Calpe. Madrid.

Field, Steven et **Keith Basso** (eds.).
1996. *Sense of place.* SAR Press. Santa Fe.

Fleming, Andrew.
1999. Phenomenology and the megaliths of Wales: A dreaming too far? *Oxford Journal Archaeology* 18:119-25.
2006. Post-processual landscape archaeology: a critique. *Cambridge Archaeological Journal*, 16 (3): 267- 280.

Fontana, Bernard.
1965. On the meaning of historic Archaeology. *American Antiquity*, 31: 61-65.

Fontjin, David.
2007. The Significance of 'Invisible' Places. *World Archaeology*. Vol. 39,(1): 70-83.

Fortes, Edison; Susana Volkmer; Margarida Peres Fachini et **Jefferson Merlin Baggio**

2010. O ambiente natural de Santo Inácio: aspectos da geología, relevo, Paisajem natural, clima, vegetação e biodiversidade. Dans Tadeo Mota (org.) *Rdução Jesuitica de Santo Inácio*: 11 – 24. Eudem Editora da Universidade Estadual de Maringá. Maringá.

Fossier Robert.
2007. *Gente de la Edad Media*. Ed. Taurus. Barcelona.

Foucault, Michel.
1980. El ojo del poder. Dans Bentham, J. *El Panóptico*: 9 – 28. La Piqueta, Barcelona.
1990. *Discurso, poder y subjetividad*. Siglo XXI, Buenos Aires.
2001. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Buenos Aires
2014. *Las redes del Poder*. Prometeo. Buenos Aires

Freire, Gustavo; Ruth Poujade; Lorena Salvatelli et **Alejandro Berón.**
2014. Intervención patrimonial de las reducciones jesuítico-guaraníes de Santa María la Mayor y Nuestra Señora de Loreto (Misiones, Argentina). *Actas de XV Jornadas Internacionales de Misiones Jesuitas*. Instituto de Historia Facultad de Historia y Geografía y Ciencia Política. Universidad Católica de Chile. Santiago.

Funari, Pedro Pablo
1988. *Arqueologia.* Editora ática. São Paulo.
1995. A cultura material e a construção da mitología bandeirante: problemas da identidade nacional brasileira. *Idéas.* 2(1): 29 – 48.
1996. O amadurecimento de uma Arqueologia Histórica Mundial. *Revista de História,* 135: 163 – 168.
1997. Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America. *International Journal of Historical Archaeology,* Vol. 1, No. 3:189-206.
2004. Conflicto e interpretación en Palmares. Dans: Funari et Zarankin (eds.) *Arqueología Histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI* (11 - 30). Universidad de los Andes. Bogotá.
2007. Teoria e a arqueología histórica: a América Latina e o Mondo. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica* Vol.1 (1): 49 – 56.

Funari, Pedro Paulo et **Andrés Zarankin**.
2002. Social archaeology of housing from a Latin American perspective. A case study. *Journal of Social Archaeology* Vol. 3(1): 23 – 45.

Furlong, Guillermo SJ.
1962. Las misiones y sus pueblos: la historia de San Ignacio Miní. *Revista Todo es Historia*. N° 49.
1984. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Ediciones universidad del Salvador. Buenos Aires.

Gadamer, Hans-Georg.
2002. *Verdad y Método*. Siglo XXI. México.

Gadelha, Regina.
1980. *As Missões Jesuiticas do Itatim*. Editora Paz e terra. São Paulo.

Gagliardi, Rubens.
S/F. San Ignacio y sus ruinas Jesuíticas. LUMICOP. Posadas.

Galileano, Ana María.
1979. *Las reducciones Guaraníticas*. Ed. Culturales Argentinas. Buenos Aires.

Galindo Díaz, Jorge.
1996. *El conocimiento constructivo de los ingenieros militares españoles del siglo XVIII.* http://hdl.handle.net/10803/6105.

Gálvez, Lucia.
1995. *Guaraníes y Jesuitas.* Sudamericana. Buenos Aires.

Gallego, José.
2003. *El motín de Esquilache, América y Europa.* CSIC. Barcelona.

Gamble, Clive.
2011. *Arqueología básica*. Ariel. Barcelona

Gambón, Vicente.
1904. *A través de las Misiones Guaraníticas*. Angel Estrada y Cia. Buenos Aires.

Gándara Vázquez, Manuel.
2005. ¿necesitamos un concepto materialista (realista) de patrimonio arqueológico? una aproximación congruente con la arqueología social. *Boletín de Antropología Americana* 41:17-42.

Gandía, Enrique.
1936. *Las misiones jesuíticas y los bandeirantes paulistas*. Buenos Aires.

Garay, Blas.
1904. *El comunismo en las Misiones*. Librería La Mundial. Asunción.

García de Castro, José. (dir.)
2007 a. *Diccionario de espiritualidad ignaciana. Volumen 1.* Mensajero Sal Terrae. Bilbao, Santander.
2007 b. *Diccionario de espiritualidad ignaciana. Volumen II*. Mensajero Sal Terrae. Bilbao, Santander.

García Gómez, Ismael.
2009. Sistemas complejos y arqueología. Una aproximación teórica al fenómeno urbano. *Arqueologia de la Arquitectura* 6: 63-92.

García Masip, Fernando.
2012. *comunicación y deconstrucción. El comcepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida.* Universidad Iberoamericana. México.

García Mateo, Rogelio.
2000. *Ignacio de Loyola y su mundo cultural*. Mensajero Sal Terrae. Bilbao.

García Pérez, José.
2007. *Los orígenes históricos del cristianismo*. Encuentro. Madrid.

Garlet, Ivori José et **André Soares**.

1998. Cachimbos Mbya-Guarani: aportes etnográficos para uma arqueologia Guarani. Dans Funari (Org.). *Cultura material e arqueologia histórica*: 251-274. Unicamp. São Paulo.

Gay, Pedro.
1863. *Historia da República jesuítica del Paraguay.* Rio de Janeiro**.**

Gereis, Iris.
2005. La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuíticas de la América española: logros y desencuentros. Dans Sandra Negro et Manuel Marzal (comp.) *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal:* 43 – 66. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Gianella, Alicia.
1995. *Introducción a la Epistemología y a la Metodología de la Ciencia.* REUN (Red Nacional de Editoriales Universitarias). Talleres Graficos UNLP. La Plata.

Gibson, Charles.
1990. Las sociedades indias bajo el dominio español. Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 4: 157 – 189. América Latina Colonial: Población, Cultura y Sociedad. Ed. Crítica. Barcelona.

Giddens, Anthony.
1984 [rééd. 1995]. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Giménez López, Enrique.
1997. *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*. Universidad de Alicante. Alicante.

Gingras, Yves.
2013. *Sociologie des sciences*. PUF. Paris.

Golin, Tau.
1998. *A guerra Guaranitica*. Editora UFRGS. Porto Alegre.

Gómez Pérez, Carmen et **Juan Fernández**.
2000. Las sociedades indígenas y los conquistadores, Apus y Supays. Dans Burga (ed.) *Historia de América Andina.* Vol 2. Formación y apogeo del Sistema Colonial (Siglos XVI – XVII): 17 – 37. Ed. Ecuador FBT. Quito.

González, Justo.
1985. *The Story of Christianity, Vol. 2: The Reformation to the Present Day*. Harper Ed. San Francisco.

González de Cossío, Francisco.
1979. *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. UNAM. México.

González de Haddad, Mary.
1984. Las ruinas de la Misión jesuítico- guaraní de Santa Ana. *Primeras Jornadas internacionales sobre Misiones Jesuitas*. Instituto de Geo-historia. Resistencia.

González Mora, Felipe.
2003. Arquitectura y Urbansmo en las reducciones y haciendas jesuíticas en los llanos de Casarne, Meta y Orinoco, siglos XVII – XVIII. *Apuntes* (23): 97 – 117. Bogota.
2004. *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casarne, Meta y Orinoco SS. XVII – XVIII: Arquitectura y urbanismo en la frontera oriental den Nuevo Reino de Granada*. Pontifica Universidad Javierana. Bogotá.

Gosden, Chris.
1994. *Social being and time.* Backwell Publisher. Oxford.
2001. Making Sense: Archaeology and Aesthetics. *World Archaeology*, Vol. 33 (2):163- 167

Gosden Chris et **Lesley Head.**
1994. A Usefully Ambiguous Concept. *Archaeology in Oceania*, Vol. 29 (3), Social Landscapes: 113-116.

Gosden, Chris et **Yvonne Marshall.**
1999. The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology,* Vol. 31 (2):169-178

Grady, Alexandre et **Pascal Julien**.
2012. L'architecture jésuite en France: état de la question et perspectives de recherches. Dans: Álvaro Zamora; Ibáñez Fernández et Criado Mainar (Coords.) *La arquitectura jesuítica Actas del Simposio Internacional*: 193 – 212. Zaragoza.

Gras, Michel.
2000. Donner du sens à l'objet: Archéologie, technologie culturelle et anthropologie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales, 55* (3):601-61.

Gregory, Derek.
1994. *Geographical Imaginations*. Blackwell, Oxford.

Gunther Doering, Juan
1983. *Planos de Lima. 1613 – 1983*. Municipalidad de Lima Metropolitana. Lima.

Gutiérrez, Ramón.
1978. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*.Universidad Nacional del Noroeste, Resistencia.
1985. *Tipologías urbanas de las misiones jesuíticas. Urbanismo e historia urbana en el mundo hispánico.* Segundo Simposio; 627 – 249. Madrid.
1986. Apuntes sobre la doctrina de Juli y su influencia en la génesis de las misiones de guaraníes. *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes*: 53 – 64. Ed Montoya. Posadas.
1987. *Las misiones jesuíticas de los Guaraníes.* UNESCO. Rio de Janeiro.
2000. Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales de los jesuitas. Dans Negro et Marzal (eds.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. (173 – 185). Pontifica Universidad Católica del Perú.
2004. Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas. Continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII – XX).*"Tres grandes cuestiones de la historia iberoamericana"*. Madrid: Fundación Mapfre – Tavera.

Habermas, Jurgen.
1989. *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus. Madrid.

Hamilton, Sue, Ruth Whitehouse; Keri Brown, Pamela Combes; Edward Herring; Mike Seager Thomas.
2006. Phenomenology in Practice: Towards a Methodology for a 'Subjective' Approach. *European Journal of Archaeology.* Volume 9, (1):31-71

Hansel, José.
1949. *História da reduçao de São Miguel.* Livraria Missioneira. Santo Angelo.

Haubert, Maxime.
1991. *La vida cotidiana de indios y jesuitas.* Temas de Hoy. Madrid.
1999. Jesuitas, indios y fronteras coloniales en los Siglos XVII Y XVIII. Algunas notas sobre las reducciones del Paraguay, su formación y su destrucción final. *Sociedad y Religión N° 9:* 62-81

Heguy, Silvina.
2012. *Misiones. Jesuitas & Guaraníes una experiencia única*. Golden Company. Buenos Aires.

Hemming, John.
1990. Los indios y la frontera en el Brasil colonial. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 4: 189 – 229. América Latina Colonial: Población, Cultura y Sociedad. Ed. Crítica. Barcelona.

Henis, Tadeo SJ.
2008. *Diario histórico de la rebelión de los pueblos guaraníes*. Linkgua ediciones. Barcelona.

Hernández, Isabel.
1995. *Los indios de la Argentina*. Colecciones MAPFRE 1942. Ed Abya Yala Quito. Ecuador.

Hernández, Pablo SJ.
1908. *El extrañamiento de los Jesuitas del Rio de la Plata y las Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III.* Librería de Victoriano Suarez. Madrid.
1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.* Gili Editores. Barcelona.

Herr, Richard.
1962. *España y la revolución del siglo XVIII.* Aguilar, Madrid.

Herrero, Javier.
1988. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Alianza editorial, Madrid.

Hillier, Bill.
1987. The Morphology of Urban Space: The Evolution of Syntactic Approach. *Architecture and Behavior* 3, (3): 205-16.
1989. The architecture of the urban object. *Ekistics,* 56**:** 5-21.
1993. Specifically architectural theory. *The Harvard Architectural Review,* 9**:** 8-27.
1996 [rééd. 2007]. *Space is the Machine: A Configurational Theory of Architecture*. Cambridge University Press. Cambridge.

2003. The architectures of seeing and going: or, are cities shaped by bodies or minds? And is there a syntax of spatial cognition?. *Proceedings of the Forth International Symposium on Space Syntax.* London.
2011. Showing space or: Can there be sciences of the non- discursive?. Dans: Nemeth; Pichler et Wagner (eds.). *Image and imagining in Philosophy. Science and the Arts*. Vol. 2: 249 – 274.

Hillier, Bill et Julienne Hanson.
1984 [rééd. 1989]. *The Social Logic of Space*. Cambridge University Press.

Hillier, Bill; Julienne Hanson et **Graham, H.**
1987. Ideas are in things: an application of space syntax method to discovering house genotypes. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 14: 363-385.

Hirsch, Eric.
1996. Landscape: between place and space. Dans: Hirsch et O'Hanlon (eds.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on place and place*. Clarendon Press. Oxford.

Hodder, Ian.
1982. *Symbols in action*. Cambridge University Press. Cambridge.
1986. *Reading the past.* Cambridge University Press. Cambridge.
1999. *The archeological process*. Blackwell. Oxford
1991 b. interpretive archaeology and its role. *American Antiquity* 56: 7-18.
1994. *Interpretación en arqueología*. Crítica. Barcelona.
2012. *Entangled*. Willey – Blackwell. Oxford.

Hodder, Ian et **Clive Orton.**
1990. *Análisis espacial en Arqueología*. Crítica, Barcelona.

Holmberg, Eduardo.
2012. *Viaje a Misiones*. Universidad Nacional del Litoral. Paraná.

Holtorf, Cornelius.
2005. *From Stonehenge to Las Vegas. Archaeology as popular culture.* Altamira Press. Walnut Creek.

Hölscher, Christoph; Ruth Conroy Dalton et **Alasdair Turner** (Eds.)
2007. *Space Syntax and Spatial Cognition*. Proceedings of the Workshop held in Bremen, 24th September 2006. Universität Bremen. Bremen.

Hoornaert, Eduardo.
1990. La iglesia católica en el Brasil colonial. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 2: 208 – 221. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Ed. Crítica. Barcelona.

Hurcombe, Linda.
2007. *Archaeological Artefacts as Material Culture*. Routledge. London.

Husserl, Edmund.
2001. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México.

Hyland, Sabine.
2003. *The Jesuit and the Incas: The extraordinary life of Padre Blas Valera, S.J.* University of Michigan Press.

Imolesi, María.
2011. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Anos 90*, v. 18 (34): 139-158. Porto Alegre.

Ingold, Tim.
1986. *Evolution and social life*. Cambridge University Press.
1992. Culture, nature, environment: steps to ecology life. Dans: Croll et Parkin (eds.) *Bush Base, Forest Farm: Culture, Environment, and Development*: 39-56. Routledge.
1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, Vol. 25 (2): 152-174.Conceptions of Time and Ancient Society.
2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge. London.
2007. Materials against materiality. *Archaeology Dialogues 14* (1): 1-16.
2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge. London.

Inomata, Takeshi et **Lawrece Coben.**
2006. *Archaeology of Performance*: *Theaters of Power, Community, and Politics*. Altamira Press. New York.

Iriondo, Martin.
1996. Estratigrafía del Cuaternario de la cuenca del río Uruguay. *XIII Congreso Geológico Argentino*. Actas IV: 15-26. Buenos Aires.

Iriondo, Martin; Krohling, Daniela et **Orfeo, O.**
1997. La Fm Oberá, un sedimento eólico tropical. *I Congreso Latinoamericano de Sedimentología*; Actas, I: 343-348. Porlamar.

Isabelle, Arsenio.
1943. *Viaje a la Argentina, Uruguay y Brasil en 1830*.EMECÉ. Buenos Aires.

Jackson, Robert.
1984. Epidemic Disease and Population Decline in the Baja California Missions, 1697- 1834. *Southern California Quarterly,* 63 (4): 91-112.
2000. *From Savages to Subjects*. *Missions in the history of the American Southwest*. M.E. Sharpe. New York.
2001. A Frustrated Evangelization: The Limitations to Social, Cultural and Religious Change Among the "Wandering Peoples" of the Missions of the Central Desert of Baja California and the Texas Gulf Coast. *Fronteras de la Historia,* nº 6: 7 – 40. Bogota.
2005. *Missions and Frontiers of Spanish America: A Comparative Study of the Impact of Environmental, Economic, Political, and Socio-Cultural Variations on the Missions in the Río de la Plata Region and on the Northern Frontier of New Spain*. Pentacle Press. Scottsdale.

Jaeger, Luis.
1957. *La Compania de Jesús en el Antiguo Guayra* (1585-1691). Pesquisas, Porto Alegre.

Jamieson, William Ross.
2003. *De Tomebamba a Cuenca. Arquitectura y arqueología colonial*. Abya – Yala. Quito.

Jarque, Francisco.
1900. *Ruiz de Montoya en Indias* (1608 – 1652). Victoriano Suarez Editora. Madrid.

Jarque, Francisco et **Diego Francisco Altamirano**.
2008. *Las misiones Jesuíticas en 1687*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

Jedin, Hubert.
1981. *Historia del Concilio de Trento*. Universidad de Navarra. Pamplona.

Jiang, Bin et **Christophe Claramunt**.
2002. Integration of Space Syntax into GIS: New Perspectives for Urban Morphology. *Transactions in GIS*, 6 (3): 295- 309. Blackwell Publishers. Oxford.

Johnsen Harald et **Bjornar Olsen.**
1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity*, Vol. 57 (3): 419-436.

Johnson, Matthew.
2007. *Ideas of Landscape*. Blackwell Publishing. Oxford.

Johnson, Paul.
2006. *Historia del cristianismo*. Ediciones B. México.

Jones, Andrew.
2004. Archaeometry and materiality: materials-based analysis in theory and practice. *Archaeometry*, 46: 327-38.
2007. *Memory and material culture*. Cambridge University Press. Cambridge.

Jones, Andrew et **Gavin Mc Gregor.**
2002. *Colouring the Past. The significance of Color in Archaeologcal Research*. Berg. Oxford.

Jones, Calvin.
1972. Spanish Missions sites located and test excavated. Archives and History News 3: 1 -2.

Keller, **José** & **Francisco Keller**.
1933. *Exploração da região noroeste do estado do Paraná entre os rios Ivaí e Paraná*. Dep. de Terras do Estado do Paraná. Curitiba.

Kern, Alvaro.
1981. Variáveis para a definição e caracterização das tradições pré-cerâmicas Umbu e Humaitá. *Arquivos do Museu de História Natural*, 6-7: 99-108.
1988. Arqueologia histórica missioneira. *Anais do Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros* 7: 184-194
1989. Escavações arqueológicas na missão jesuítico-guarani de São Lourenço, RS, Brasil. *Estudos Ibero-Americanos* 15: 111-133.
1991 c. Grupos pré-históricos de caçadores-coletores da floresta subtropical. Dans: Kern (org.). *Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul*: 135-66. Mercado Aberto, Porto Alegre.
1994 a. Pesquisas arqueológicas nas missões jesuítico-guaranis (1984-1994). *Estudos lbero-Americanos 20* (1): 63-105.

1994 b. *Utopias e Missoes Jesuiticas*. Porto Alegre.
1997. Análise do plano urbano das Missões Jesuítico- Guaranis: um estudo comparativo com os mosteiros medievais. Dans: *Anais da XVII Reunião da SBPH*/Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Curitiba.

Klaiber, Jeffrey. SJ.
2007. *Los jesuitas en América Latina, 1549 – 2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio proféticos*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima.

Knapp, Bernard et **Wendy Ashmore**.
1999. *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives.* Blackwell.

Knappett, Carl.
2007. Materials with materiality? *Archaeological Dialogues* 14(1): 20-3.

Konetzke, Richard.
1993. *Historia de América Latina II. La Época Colonial*. Siglo XXI. Barcelona.

Korr, Jeremy.
1997. A Proposed Model for Cultural Landscape Study. *Material Culture*, Vol. 29 (3): 1-18.

Kubler, George.
1940. *The religious architecture of New Mexico in the colonial period and since the American occupation.* The Taylor Museum. Colorado Spring.

Kuna, Graciela.
2005. La cuestión del patrimonio intangible en Santos Mártires del Japón. Dans: Page (ed.) *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor*: 381 - 385. Universidad Católica de Córdoba. Córdoba.

Lacouture, Jean.
1991. *Jésuites*. Le Seuil. Paris.

Lanning, John Tate.
1937. *The Spanish missions in Georgia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Larguía, Alejandro.
2007. *Las misiones jesuíticas del Uruguay*. Corregidor. Buenos Aires.

Larsen, Clark Spencer.
1990. The archaeology of mission Santa Catalina de Gale: 2. Biocultural Interpretations of population in transition. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 68*. American Museum of Natural History. New York.
2001. Bioarchaeology of Spanish Florida. Dans: Larsen (ed.): *Bioarchaeology of Spanish Florida: The Impact of Colonialism*: 22-51. University Press of Florida. Gainesville.

La Salvia, Fernando.
1988. Remanescentes das Atividades Agro-Pastorais dentro do Espaço Missioneiro. *Anales del VII Simposio Nacional de Estudos Missioneiros*: 195-216. Santa Rosa.

Lazzarotto, Danilo.
1981. *Os Sete Povos das Missões*. Fidene. São Paulo.

Le Goff, Jacques.
1999. *La civilización del occidente medieval*. Paidós. Buenos Aires.

Leite, Bazilisso.
2003. *Generalidade das Missões Jesuíticas*. Grafica Santo Ângelo Lda. Santo Ângelo.

Leite Serafim.
1938 a. *Historia da Companhia de Jesuis no Brasil*. TI. Librería Portugalia. Lisboa.
1938 b. *Historia da Companhia de Jesuis no Brasil*. TII. Librería Portugalia. Lisboa.
1953. *Artes e oficios dos jesuitas no Brasil (1549 – 1760)*. Librería Portugalia. Lisboa.

Leone, Mark.
2005. *The archaeology of liberty in America Capital. Excavations in Annapolis.* University of California Press.

Leonhardt, Carlos SJ.
1927. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Documentos para la historia argentina. Tomo XIX. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. Buenos Aires.
1929. *Cartas Anua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. Documentos para la historia argentina. Tomo XX. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. Buenos Aires.

Lesure, Richard
2015. Emplotment as Epic in Archaeological Writing: The Site Monograph as Narrative. *Norwegian Archaeological Review*, 48:2 (57-74).

Levinton, Norberto.
1998. *La arquitectura del pueblo de San Juan Batista. Tipología y regionalismo*. Faro editorial. Buenos Aires.
2008. *La arquitectura jesuítico- guaraní. Una experiencia de interacción cultural*. Sb editorial. Buenos Aires.
2009. *San Ignacio Miní: La identidad arquitectónica.* Contratiempo Ediciones. Buenos Aires.

Lewellen, Ted.
1994. *Introducción a la Antropología Política.* Bellaterra. Madrid.

Lima, Tania Andrade.
2011. O problema da distribuição de identidades étnicas a registros arqueológicos. Dans **Loponte** et **Acosta** (eds.) *Arqueología Tupiguaraní*: 7 - 22. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

Lima Rocha, Rachel.
2009. Particularidades de la cerámica pintada Tupiguarani. *Arqueología y Territorio* 6: 39-55.

Limpias Ortiz, Víctor Hugo.

2008. El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. *Varia Historia*, *24* (39): 227-254.

Lizaur y Utrilla, Antonio.
2010. *La ilustración en Cataluña: La obra de los ingenieros militares*. Ministerio de Defensa. Cataluña.

Llobera, **Marcos.**
2007. Reconstructing Visual Landscapes. *World Archaeology* 39 (1):51–69.

Loach, Judi.
2006. Revolutionary Pedagogues? How the Jesuits used education to change Society. Dans: O'Malley (ed.) *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540 – 1773*. (66 – 86) University of Toronto Press. Toronto.

Lockhart, James.
1990. Organización y cambio social en la América española colonial. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 4: 63 – 109. América Latina Colonial: Población, Cultura y Sociedad. Ed. Crítica. Barcelona.

Lodeserto, Alicia.
2002. La imaginería jesuítico-guaraní. Una propuesta desde la antropología política. Dans: Rocchietti et Austral (Comp.) *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnología*: 105-126. Universidad Nacional de Rio Cuarto. Rio Cuarto.

Loerentz, Raymond- Joseph.
1948. Un prétendu sanctuaire Romain de Saint-Denis de Paris. *Analecta Bollandiana* 66 : 118 – 133. Soc. des Bollandistes. Paris.
1951. La Légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite sa Genèse et son premier Témoin. *Analecta Bollandiana* 69: 217 – 238. Soc. des Bollandistes. Paris.

Lois, Carla.
2014. *Mapas para la nación. Episodios en la historia de la cartografía argentina*. Biblos. Buenos Aires.

López García, José.
2006. *El motín contra Esquilache; crisis y protesta popular en Madrid del siglo XVIII.* Alianza Editorial. Barcelona.

Loponte, Daniel et **Alejandro Acosta** (eds.)
2011. *Arqueología Tupiguaraní*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

Loponte, Daniel; **Alejandro Acosta**; **Isabel Capparelli** et **Maricel Pérez.**
2011. La arqueología guaraní en el extremo meridional de la cuenca del Plata. Dans: Loponte, et Acosta (eds.) *Arqueología Tupiguaraní*: 111 - 154. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

Lortz, Joseph.
2003. *Historia de la Iglesia I*. Ediciones Cristianidad.

Lothrop, Samuel.
1932. Indians of the Parana Delta River. *Annals of the New York Academy of Sciences XXXIII*: 77-232. New York.
1970. *The upper Amazon*. Thames e Hudson. London.

Loyola, Ignacio.
2010. *Ejercicios Espirituales*. Salterre. Santander.

Lozano, Pedro. SJ.
1755 [réed.1873]. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucum*án. Imprenta Popular. Buenos Aires.

Lucas Marín, Antonio, (ed).
2010. *La realidad social: transformaciones recientes en España*. Ediciones Universidad de Navarra.

Luengo, Pedro.
2012. Arquitectura jesuita en Filipinas y China. Dans: Álvaro Zamora; Ibáñez Fernández et Criado Mainar (Coords.) *La arquitectura jesuítica Actas del Simposio Internacional*: 523 - 541. Zaragoza.

Lull, Vicente.
1988. Hacia una teoría de la representación en arqueología. *Revista de Occidente* 81: 62-76.
2007 a. *Los objetos distinguidos. La arqueología como excusa*. Bellaterra. Barcelona.
2007 b. Ética y arqueología. *Trabajos de prehistoria* 64 Vol.1: 13-21.

Lynch, John.
2005. *La España del siglo XVIII*. Crítica. Barcelona.

Lyotard, Jean-François.
1986. *La Fenomenología*. Paidós. Barcelona.

Maack, Reinhard.
1948. Notas preliminares sobre o clima, solos et vegetação do estado do Paraná. *Arquivos de Biologia e Tecnologia*. Vol 3: 99- 200.
1981. *Geografia física do Estado do Paraná*. Livraria José Olympo. Rio de Janeiro.

Machado de Sousa, Neimar.
2004. *A redução de Nuestra Señora de Fe no Itatim: entre a cruz e a espada (1631 – 1659)*. UCDB. Campo Grande. Porto Alegre.

Machado Leal, Fernando.
1984. São Miguel das Missôes. Estudo de estabilização e conservação das ruinas da igreja. *Revista do IPHAN,* 19, Rio de Janeiro.

Madagán, Marcelo.
2005. Trabajos de conservación en un sitio de Patrimonio Mundial: La misión Jesuitica-Guarani de San Ignacio Miní. *I Congreso Iberoamericano y VIII Jornada "Técnicas de Restauración y Conservación del Patrimonio"*.

2007. Consolidación de estructuras arquitectónicas en San Ignacio Miní: el portal templo-patio de los padres. Dans: Page (ed.) *Educación y Evangelización. La experiencia de un mundo Mejor*: *333-340.*Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
2008a. Misión Jesuitico-Guarani de San Ignacio Miní. Restauración del portal lateral Este del templo. *Revista Hábitat 54*: 36 – 44. Buenos Aires.
2008b. Misión Jesuitico-Garani de San Ignacio Miní. Relevamiento arquitectónico y estado de conservación del sitio. *Revista Hábitat* 55: 30- 36. Buenos Aires.

Maeder, Ernesto.
1984. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires.
1985. Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel (1822- 1854). *Anais do V Simpossio de Estudos Missioneiro*. 207 – 226. Santa Rosa.
1996 a. *Misiones guaraniticas*. Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.
1996 b. *(Introd*) *Cartas Anuas De La Provincia Jesuítica Del Paraguay*, 1641 a 1643. Instituto de investigaciones Geohistóricas. Resistencia.
1999. *Cartas Anuas de La Provincia Jesuítica Del Paraguay, 1632 a 1634*. Edición en homenaje al quinto centenario del descubrimiento de América. Buenos Aires.
2004. *Misiones. Historia de la tierra prometida.* Eudeba. Buenos Aires.
2007 b.*Cartas Anuas de La Provincia Jesuítica Del Paraguay, 1645 – 1646 y 1647 - 1649*. Documentos de Historia Regional N14. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. IIGHI CONICET. Resistencia.
2008. *Cartas Anuas de La Provincia Jesuítica Del Paraguay, 1650 – 1652 y 1652 - 1654*. Documentos de Historia Regional N15. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. IIGHI CONICET. Resistencia

Maeder, Ernesto et **Ramón Gutiérrez.**
2009. Atlas Territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes. Argentina, Paraguay y Brasil. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

Maggi, Gustavo.
1984. *Estado actual de los conjuntos Jesuíticos – Guaraníes*. S/F

Magrassi, Guilermo.
2010. *Los aborígenes de la Argentina.* Galerna. Buenos Aires.

Málaga Sabogal, Ximena.
2011. *Juli, la Roma de América: memoria, construcción y percepciones del pasado jesuita en un pueblo del altiplano*. (Tesis) Pontifica Universidad del Perú.

Mandrini, Raul.
2008. *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Mannoni, Tiziano et **Enrico Giannichedda.**
2007. *Arqueología. Materias, objetos y producciones.* Ariel Prehistoria. Barcelona.

Mansuy- Diniz Silva, Andrée.

1990. Portugal y Brasil: la reorganización imperial, 1750-1808. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 2: 150 – 185. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Ed. Crítica. Barcelona.

Marcílio, Luiza.
1990. La población del Brasil colonial. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 4: 39 - 63. América Latina Colonial: Población, Cultura y Sociedad. Ed. Crítica. Barcelona.

Martín Hernández, Francisco.
2004. *Don Vasco de Quiroga, protector de los indios*. Universidad Pontificia de Salamanca. Servicio de Publicaciones. Salamanca.

Martínez Requena, José.
1968. Las reducciones jesuitas de Juli y Paraguay. *Mercurio Peruano* 473: 286 – 299.

Marx, José SJ.
1971. *San Ignacio. Misiones*. S/d.

Marzal, Manuel SJ.
2000. ¿Las misiones jesuitas una utopia posible? Dans: Negro et Marzal (eds.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. (343 – 354). Pontifica Universidad Católica del Perú.

Massey, Doreen.
2008. Landscape as a provocation. Reflection on moving mountains. *Journal of Material Culture* 11: 33-48.

Matienzo, Juan.
1910. *Gobierno del Perú*. Compañía Sudamericana de Billetes del Banco. Buenos Aires.

Matienzo Castillo, Javier.
2008. La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional. *Temas Americanistas N°21*: 66-84.

Matthews, Christopher.
1999. Context and Interpretation: An Archaeology of Cultural Production. *International Journal of Historical Archaeology*, Vol. 3 (4):261-282.
2010. *The archeology of American capitalism*. University Press of Florida. Gainsville.

Mauro, Fréderic.
1990. Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 2:127 – 150. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Ed. Crítica. Barcelona.

Mayerhofer, Lucas.
1947. *Reconstitução do Povo de São Miguel das Missões*. UFRJ. Rio de Janeiro.

McCormack, Sabine.

2006. Grammar and virtue: The formulation of a cultural and missionary program by the Jesuits in early colonial Peru. Dans: O'Malley (ed.) *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540 – 1773*: 573 – 602. University of Toronto Press. Toronto.

Mc Ewan, Bonnie.
1991. San Luis de Talimali: The archeology of Spanish – Indians relations at a Florida mission. *Historical archeology* 25: 36 – 60.
2001. The Spiritual Conquest of La Florida. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 103 (3): 633-644.

Mc Geagh, Robert.
1993. Thomas Fields and the Percursors of the guarani Reducciones. *Colonial Latin American Historical Review*. Vol.2-1:35-55.

Mc Naspy, Clement CJ.
1982. *Lost cities of Paraguay*. Loyola University Press.
1987. The archaeology of Paraguay Reductions (1609 – 1767). *World Archaeology*. Vol 18 (3): 398-410.

Meggers, Betty.
1970. *Como interpretar a linguagem da cerámica: manual para arqueólogos*. Smithsonian Institut. Washington.
1985. O uso da seriação para inferir comportamento locacional. *Boletim do Instituto Arqueológico Brasileiro, Série Ensaios,* Vol. 3: 31-48.
1994 Pre-Columbian Amazonia. *National Geographic Research & Exploration.* v.10 (14): 398-421.

Meggers, Betty et **Clifford Evans.**
1969. *Cómo interpretar el lenguaje de los tiestos. Manual para arqueólogos.* Smithsonian. Washington, D.C.

Meier, Thomas.
2006. *Landscape Ideologies.* Archaeolingua Alapítvány. Budapest.

Melià, Bartolomeu CJ.
1987. La misión: fantasía e historial. *SIC* N˚496: 268 - 272.
1998. *El guarní conquistado y reducido*. Centro de estudios antropológicos. Universidad Católica. Asunción.
1991. E*l guaraní: experiencia religiosa.* Ceaduc. Asunción.

Melià, Bartolomeu CJ. et **Liane Maria Nagel.**
1995. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de Misiones*. Centro de Cultura Missioneira. Santo Angelo, RS. Brasil (URI) y el Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch. Asunción.

Melloni, Javier.
2001. *La mitología de los ejercicios*. Mensajero - Sal Terrae. Bilbao.

Menghin, Osvaldo.
1955. El altoparanaense. *Ampurias* XVII-XVIII: 171-200.

Mentz Ribeiro, Pedro.

1990. A tradição Umbu no Sul do Brasil. *Revista do CEPA*, v. 17 (20):129-151.

Mentz Ribeiro, Pedro; **Klamt, S.C**.; **Buchaim, J.J.S.** et **Ribeiro, C.T.**
1989. Escavações arqueológicas na Missão de São Lourenço Mártir, São Luiz Gonzaga, RS, Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 15:135-151.

Merleau-Ponty, **Maurice.**
2003. *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica. México.

Messmacher, Miguel.
1997. *La búsqueda de signo de Dios. Ocupación jesita de la Baja California*. Fondo de Cultura Económica. México.

Métraux, Alfred.
1927. Migrations historiques des tupi-guarani. *Journal de la Société des Americanistes de París*, vol. 19 :1-45. Librairie Orientaliste. Paris.
1928. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. París.
1946. Ethnography of the Chaco. Dans: Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. vol. 1: 197-370.
1948. The Guarani. *Handbook of South American Indians*. V.3: 69-94. Bulletin of American Ethnology. Washington.

Milani, Edison José.
1997. *Evolución tectono-estratigráfica de la Cuenca del Paraná y su relación con la geodinâmica fanerozóica del Gondwana sul-ocidental*. 2 vol. Il. Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Curso de Posgraduación en Geociencias, Porto Alegre.

Millé, Andrés.
1961. *Crónica de la Orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y del Tucumán*. Buenos Aires.

Miller, Daniel. (ed.)
1998. *Material Cultures: Why Some Things Matter*. UCL Press. London.

Miller, Daniel et **Christopher Tilley** (eds.).
1984 [rééd. 2009]. Introduction. Dans : Miller et Tilley (eds.) *Ideology, power and prehistory*: 1-15. Cambridge. Cambridge. University Press.

MINEROPAR
2006. *Atlas Geomorfologico do Estado do Paraná*. Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

Moraes de Vilhena, Tobias.
2014. *Preservação arqueológica e ação educativa nas Missões*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS. Porto Alegre.

Morais, José Luiz.
1984 Prospecções arqueológicas no Médio Paranapanema paulista. *Revista de Pré-História* 6: 216-220.

Morales, Emilio.
1922. *Bellezas Misioneras. Cataratas y Ruinas*. Talleres Jacobo Peuser Ltda. Buenos Aires.

Mordo, Carlos et **Salvador Cabral.**
1993. *Las misiones jesuitas del Guaira*. Ed. Manrique Zago. Buenos Aires.

Mörner, Magnus.
1986. *La vida económica de los indios en las reducciones jesuíticas*. Hyspamerica. Buenos Aires.
1992. La expulsión de la Compañía de Jesús. Dans: Borges (ed.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. BAC. Madrid.

Mota, Lúcio Tadeu. (Org.)
2010. *Redução jesuítica de Santo Inâcio.* Eudem Editora da Universidade Estadual de Maringá. Maringá.

Mota, Carlos Guilherme et **Adriana López.**
2009. *Historia de Brasil, una interpretacion*. Universidad de Salamanca. España.

Mujica, Juan.
1996. Análisis de las colecciones de cerámica histórica del período reduccional de los museos de San Ignacio, Misiones, Argentina. *Historical Archaeology in Latin America* 15: 85-92.
1998. Informe de las excavaciones realizadas en le recinto A-5 Letrinas de la reducción de Loreto. Misiones, Argentina. *VII Jornasas Internacionales sobre las Misione Jesuitas*: pp 411 – 426. Instiuto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET. Rersistencia.

Muñoz Ibáñez, Francisco et **María Pilar San Nicolás Pedraz.**
2010. *La cultura material como fuente esencial de conocimiento en arqueología*. UNED. Barcelona.

Murado, Miguel-Anxo.
2013. *La invención del pasado. Verdad y ficción en la Historia de España*. Debate. Barcelona.

Muratori, Ludovico Antonio.
1754. [rééd.] *Relations des Missions du Paraguay*. La Decouverte. Paris.

Nadal Mora, Vicente.
1955 [rééd.1995]. *Monumentos Históricos de Misiones: San Ignacio Miní*. Ed Grafica Jorda. Buenos Aires.

Navarro, Eduardo.
2005. A. *Método moderno de tupi antigo*: a língua do Brasil dos primeiros séculos. Terceira edição revista e aperfeiçoada. Global. São Paulo.

Negro, Sandra.
2000. Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. Dans : Negro et Marzal (eds.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. (185 – 207). Pontifica Universidad Católica del Perú.

Nieremberg Juan et Alonso de Andrade.
1889 [rééd. 2009]. *Varones ilustres de la Compañía de Jesús. Tomo IV*. Administración del Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao.

Nieto Vélez, Armando. SJ.
1994. Jesuitas en el mundo andino: Las reducciones de Juli. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 3: 129 – 144.

Nimuendajd, **Curt.**
1978. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Dans: Riester Juergen editor. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

Noelli, Francisco Silva.
1998. The Tupi: explaining origin and expansions in terms of archeology and historical linguistics. *Antiquity 72*: 648 – 663.
2000. Ocupação Humana na Região Sul do Brasil: Arqueologia. *Debates e Perspectivas* 44:218-269. São Paulo.
2004. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. *Revista de Indias,* vol. LXIV (230): 17-34.
2005. Rethinking stereotypes and the story of research on Jê populations in south Brazil: an interdisciplinary point of view. Dans: Funari; Zarankin et Stovel (eds.) *Global Archaeology Theory. Contextual voices and contemporary thoughts*: 167-190. Plentium Plublisher.

Nowatzki, Carlos.
2004. *O sítio arqueológico de São Miguel das Missões*. All Print. São Paulo.

Nunes de Oliveira Schiavetto, Solange.
2003. *A arqueologia guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*. Annablume. São Paulo.

Oliveto, Guillermina.
2010. Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur Andino. *Memoria Americana* 18 (1): 43 – 69.

O'Malley, John.
1993. *Los primeros Jesuitas*. Mensajero Sal Terrae. Bilbao. Santander.

O'Neill, Charles et **Joaquín María Domínguez.**
2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Universidad Pontifica de Comillas. Madrid

Onetto, Carlos.
1944. Las ruinas de San Ignacio Miní. *Revista de Arquitectura*. Julio 1944. Buenos Aires.
1999. *San Ignacio Miní, un testimonio que debe perdurar*. Dirección Nacional de Arquitectura, Buenos Aires.

Oosterbeek, Luiz.
2009. *Arqueologia da paisajem no sul do Brasil*. Habilis. Erechim.

Orejas, Almudena.
1991. Arqueología del paisaje: Historia, problemas y perspectivas. *Archivo Español de Arqueología*, Nº 64:191-230.

1996. Territorio, análisis territorial y arqueología del paisaje. *Studia Historica. Historia antigua* 13-14: 61 – 68.

Orser, Charles.
2004. *Historical Archaeology*. Pearson Prentice Hall. Upper Saddle River.

Orlandis, José.
2002. *Historia de la Iglesia*. Madrid.

Oszlak, Oscar.
2004. *La formación del Estado Argentino. Orden, progreso y organización nacional*. Ariel. Buenos Aires.

Osorio, Néstor.
2007. *Las Reducciones Guaraníticas Como Utopías En América*. Ediciones del ICALA. Río Cuarto.

Ouellet, Réal.
1990. Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune en Canada (1632 – 1640). Dans: Turgeon (ed.) *Les productions symboliques du pouvoir. XVI^e^ -XX^e^ siècle* : 111 – 124. Septentrion. Québec.

Páez, Sergio Luis Alberto.
2013. Las reducciones Jesuiticas-Guaranies como antecedente de organización espacial en la región misionera. *Contribuciones Científicas GÆA*. Vol. 25:165-173.

Page, Carlos.
2004. *El Colegio Máximo de Córdoba (Argentina) según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús 1609-1767.* Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús en Córdoba. Tomo 1. Córdoba.
2011. Hacia el milagro de la Inmaculada en Santa Fe. Vida y martirio del P. Pedro de Espinosa y un aporte a la Arquitectura Jesuítico-Guaraní. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe - Nº LXIX*: 19-50.
2012. *Las otras reducciones jesuíticas en la Provincia del Paraguay*. Editorial Académica Española. Starbrüken. Alemania.

Palestrini, Luciana.
1981. Cerâmica hà 1.500 anos. Mogi-Guaçu. Estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*. Vol XXXVIII: 151- 167.

Parellada, Claudia.
2009. Resistência e mudança guarani: a linguagem visual nas missões jesuíticas do Guairá (1610-1631).*Reunião de Antropologia do Mercosul*: Culturas, encontros e desigualdades. Curitiba.
2011. Resistência e mudança guarani: a linguagem visual nas missões jesuíticas do Guairá (1610-1631). *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*. Curitiba. CD ROM.
2014. *A herança de um tesouro. Arqueologia da ciudade colonial espanhola de Villa Rica del Espiritu Santo (1589 – 1632). Fénix, Paraná.* Coleção Teses do Museu Paranaense. Curitiba.

Parker Pearson, Mike, Josh Pollard, Colin Richards, Julian Thomas et **Christopher Tilley.**

2006. Materialising Stonehenge: the Stonehenge Riverside Project and new discoveries. *Journal of Material Culture* 11 (1): 227-61.

Pastells, Pablo SJ.
1912. *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay.* TI (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil). Librería de Victoriano Suárez. Madrid.
1915. *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay.* TII (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil). Librería de Victoriano Suárez. Madrid.

Paucke, Florian.
1943. *Hacia allá y para acá.Una estada entre los indios mocobies, 1749-1767*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.

Pavone, Sabina.
2007. *Los jesuitas.* Araucaria. Buenos Aires.

Payró, Julio.
1937. *Las ruinas de San Ignacio*. Ediciones Anaconda. Buenos Aires.

Peirce, Charles.
2001. *Obra lógico semiótica*, Taurus. Madrid.

Peña de Bascary, Sara.
2006. Las ruinas jesuíticas de San Miguel de Tucumán. *Revista Junta de Estudios Históricos* N12.

Peramas, José SJ.
1946. *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires.

Perasso, José et **Jorge Vera.**
1986. Diseños esgrafiados e impresones materiales de barro cocido empleados en la construcción de los Templos de San Joaquín, Santísima Trinidad y San José de Caazapá. Dans: *El Paraguay del siglo XVIII en tres Memorias*. (72 – 100) CEHILA. Asunción.

Pérez Bugallo, Rubén.
2011. Chirguano-Chané: una relación paradigmática de desigualdad. *Scripta Ethnologica.* Vol. XXIII: 173 – 178.

Perusset, Macarena.
2011. Dinámicas socio-culturales entre los grupos guaraníes frente a la violencia del régimen de encomienda. Paraguay (siglos XVI-XVII). *Revista ANPHLAC. N˚10*:143 - 173

Pesez, Jean-Marie.
2006. Histoire de la culture matérielle. Dans : Le Goff (ed.) *La Nouvelle Histoire* : 191 – 228. Ed Complexe.

Peyret, Alejo.
1881. *Cartas de Misiones*. Imprenta de La Tribuna Nacional. Buenos Aires.

Pickenhayn, Jorge.
2007. Semiótica del paisaje. *Espacio y Desarrollo* N° 19:229-243

Pierron, Joseph et **Pierre Grelot.**
2001. Misión. Dans : Léon-Dufour, Xavier (ed). *Vocabulario de Teología Bíblica*: 547-551.Biblioteca Herder.

Pini, Jorge et **Carugo, Esteban.**
1975. *Las ruinas de la reducción de Nuestra Señora de Loreto*. UNAM. Posadas.

Piñeiro, Mariano.
2002. Las academias técnicas en la España del siglo XVI. *Quaderns d'Història de l'Enginyeria*, Vol. V. 2002: 10 – 19.

Pita González, Paula.
2011. Los arquitectos religiosos y las obras de ingeniería. Dans: Huerta; Gil Crespo; Gracia et Tain (eds.) *Actas del VII Congreso Nacional de Historia de la Construcción:* 1109 – 1118. Instituto Juan Herrera. Santiago de Compostela.

Planas, Enrique.
1941. *Los Jesuitas en el Rio de la Plata*. Editorial Atlántida. Buenos Aires.

Popescu, Oreste.
1967. *El sistema económico de las Misiones Jesuíticas*. Pampa Mar. Bahía Blanca.

Pôrto Marques, Roberta.
2012. Un estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbayà – Guarni (RS). *Espaço Ameríndio*, V. 6 (1): 97-118.

Poujade, Ruth.
1988. Arqueología de apoyo a tareas de conservación en el conjunto jesuítico de San Ignacio Miní. En: *VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*; 451 – 474. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia
1992. Poblamiento prehistórico y colonial de Misiones. *Estudios Ibero-Americanos* 18: 29-69.
1995. Arqueología histórica en el conjunto jesuítico-guaraní de Nuestra Señora de Loreto (Pcia. de Misiones). *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*; 143- 158. San Rafael.
1996. Arqueología histórica de la reducción de Santa Ana. *Historical Archeology in Latin America* 15: 47 - 54

Poujade, Ruth et **Ana María Rocchietti**.
2007. *Aproximaciones a la reducción de Santa Ana y su contexto: ARSA: Misiones – Argentina*. Ed. Universitaria. Universidad Nacional de Misiones, Misiones.

Poujade, Ruth et **Lorena Salvatelli.**
2014. Puesta en valor de la reducción Jesuítica Guaraní: Nuestra Señora de Loreto, Misiones, Argentina. Dans: *Teoría y práctica de la arqueología histórica latinoamericana.* Año III. Vol. 3: 73 – 84.

Preucel, Robert.
2006. *Archaelogical Semiotics*. Blackwell Publisher. Oxford

Prien, Hans- Jurgen.
1985. *La historia del Cristianismo en América Latina*. Ediciones Sígueme. Madrid.

2000. La conquista Espiritual. Dans: Burga (ed.) *Historia de América Andina.* Vol 2. Formación y apogeo del Sistema Colonial (Siglos XVI – XVII): 355 – 393. Ed. Ecuador FBT. Quito.

Prieto, Andrés.
2011. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Varderbilt University Press. Nashville.

PRONAPA
1970. Brazilian Archaeology in 1970. *American Antiquity, 35* (1): 1-23. 1970.

Prous, André.
2001. Os artefatos liticos: Elementos descriptivos e classificatórios. *Arquivos do Museu de História Natural*. Vol. 11: 91 – 111. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
2004. Du Brésil à l'Argentine la cerámique Tupiguarani. *Archeologia* 408: 52-65.
2005. A pintura en cerámica Tupiguarani. *Ciência Hoje* N˚36: 22 -28.
2006. *O Brasil antes dos brasileiros - A pré-história do nosso país.* Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.
2010. A pintura na cerâmica Tupiguarani. Dans : Prous et Lima (eds.). *Os Ceramistas Tupiguarani.* v.2: 113-215. Belo Horizonte.
2011. Estudio sobre los portadores de la cerámica tupiguarani en Brasil: proto-Tupi, proto-Guarani y otros. Dans: Loponte, Daniel et Alejandro Acosta (eds.) *Arqueología Tupiguaraní*: 23-110. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

Queirel, Juan.
1897. *Misiones.* Imprenta de la Penitenciaria del Estado. Buenos Aires.
1901. *Las ruinas de San Ignacio*. Imprenta de la Penitenciaria del Estado. Buenos Aires.

Querleri, Lia.
2007. El territorio jesuítico-guaraní: del enfrentamiento de sentidos al conflicto armado (1750-1761). *História Unisinos*. 11(2):173-184.
2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Quételet, Adolphe.
1864. *Histoire des sciences mathématiques et physiques chez les belges*. M. Hayez, imprimeur de l'Académie Royale. Bruxelles.

Rabuske, Arthur. SJ
1977. O modelo de as reduções guaranis: brasileiro ou peruano?. *Anais do II Simposio nacional de estudos missioneiros*. 87-98.
1979. A doctrina de Juli do Peru, como modelo das reduções do Paraguai. *Estudos Leopoldenses* 47:41-63.

Raffino, Rodolfo et **Rubén Iturriza.**
2002. Turismo sustentable y revalorización del patrimonio arqueológico de Argentina. Dans: Amarilla (ed.) *El desarrollo sustentable del patrimonio rural. El turismo en las estancias bonaerenses:* 221 -222. LINTA-CIC. La Plata.

Rahmeier, Clarissa.

2002. *A cerámica como índice do complexo cultural missioneiro e suas posibilidades ressignificadoras do presente ibero-americano*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Reitz, Elizabeth.
1992. The Spanish colonial experience and domestic animals. *Historical Archeology* 26:84-91

Remorini, Carolina.
2005. Persona y espacio. Sobre el concepto de "teko" en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya. *Scripta Ethnologica*, vol. XXVII: 59-75.

Renfrew, Colin.
2001. Symbol before concept: material engagement and the early development of society. Dans: Hodder I. (ed.) *Archaeological Theory Today*: 122-40. Cambridge: Polity Press.

Renfrew, Colin et **Paul Bahn** (eds.)
2008. *Arqueología*. Conceptos clave. Ed. Akal. Barcelona.

Rhoden, Luiz Fernando.
1999. *Urbanismo no Rio Grande do Sul: origens e evolução*. Porto Alegre. EDPUCRS

Rhul, Donna.
2011. Oranges and wheat: Spanish attempts at agriculture in La Florida. Dans: Tomka et Pertula (eds.) *Perspectives from Archeological Archaeology. The Archaeology of Spanish Missions and Colonies in the New World*: 212 – 221. Society for Historical Archaeology.

Ribeiro, Darcy.
2013. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil.* Ed. Schwartz. São Paulo.

Rice, Prudence.
1987. *Pottery Analysis: a Sourcebook*. University of Chicago Press. Chicago.

Richards, Colin.
1993. Monumental Choreography: Architectural and spatial representation in the Late Neolithic Orkney. Dans: Tilley (ed.). *Interpretative archaeology*: 143 - 178. Berg. Oxford.

Ricoeur, Paul.
2000. Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anais 25*: 189 – 207.

Rocchietti, Ana María et **Laura Gili.**
2003. *Informe sobre Santos Mártires del Japón*. Convenio Universidad Nacional de Rosario. Universidad Nacional de Misiones.

Rodrigues, Edith
1954. *Informações Históricas sobre São Paulo no Século de sua Fundação*. Martins Editora. São Paulo.

Rodríguez, David.
2005. Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado. *Investigaciones Sociales*. Año IX N° 15: 133-152.

Rodríguez, Jorge.

2001. Nordeste prehispánico. Dans Berberián y A. Nielsen (eds.). *Historia Argentina Prehispánica*: 693-736. Ed. Brujas. Córdoba.

Rodríguez, Simón SJ
2005. *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*. Mensajero Sal-Terrae. Bilbao.

Rogge, Jairo.
1999. Assentamentos litorâneos da Tradição Tupiguarani. *Revista do CEPA.* v.23 (29): 215-217. *Migrações pré-históricas e Análise de DNA*.

Röhl, Eduardo.
1990. *Historia de las ciencias geográficas de Venezuela (1498-1948)*. Banco Unión. Caracas.
Romano, Antonella.
2006. Teaching mathematics in the Jesuit schools: Programs, course contents and classroom practices. Dans: O'Malley (ed.) *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540 – 1773*. (355–371) University of Toronto Press. Toronto.

Romero, José Luis.
2011. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Romero Jensen, Carlos.
2009. *El Guaira, caída y éxodo*. Academia Paraguaya de Historia. Asunción.

Rossi, Juan.
2010. *Los guaraníes. Una mirada crítica*. Galerna. Buenos Aires.

Roulet, Florencia.
1993. *La resistencia de los guaranís del Paraguay a la conquista española*. Editorial Universitaria. Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

Rovira, Beatriz.
1989. *Arqueología histórica del conjunto jesuítico de Nuestra Señora de la Candelaria. Provincia de Misiones*. Universidad Nacional de la Plata. (Tesis doctoral)

Rubertone, Patricia.
1998. Landscape as Artifact: Comments on "The Archaeological Use of Landscape Treatment in Social, Economic and Ideological Analysis". *Historical Archaeology*, Vol. 23 (1): 50-54

Ruíz de Montoya, Antonio.
1636 [rééd. 2010]. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús*. University of Michigan. Michigan.

Ruíz Moras, Ezequiel.
2001. Ecosofía, etnohistória y cosmología entre los Toba Taksek del Chaco central. *Scripta Ethnologica*: 201 – 229.

Ruiz Olabuénaga, José Ignacio.
2012. *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto. Bilbao.

Russell – Wood, Anthony.

1990. El Brasil colonial: el ciclo del oro, c. 1690-1750. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina.* Vol. 3: 260 – 299. América Latina Colonial: Economía. Ed. Crítica. Barcelona.

Saavedra Méndez, Jorge.
1948. *Diccionario completo de las marcas de cerámicas*. Ediciones Centurión. Buenos Aires.

Saguier, Ruben Bareiro.
2004. *Literatura guaraní del Paraguay*. Servilibro. Asunción.

Salinas, María Laura.
2005 a. Liderazgos indígenas en las misiones jesuíticas. Títulos de Capitanes concedidos a los caciques guaraníes en el siglo XVII. *Folia Histórica del Nordeste*. 16 Resistencia- Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Conicet. Instituto de Historia. Facultad de Humanidades.
2005 b. El rol de los caciques guaraníes en los pueblos jesuíticos y franciscanos a mediados del siglo XVII. *X Jornadas Interescuelas.* Rosario. http://www.aacademica.org/000-006/9.

Sanchez Yusto, Poliarpo.
2010. Las dimensiones del paisaje en Arqueología. *Munibe Antropologia-Arkeologia* 61: 139-151

Sanz Camañez, Porfidio.
2004. *Las ciudades en la América Hispana. Siglos XV al XVIII.* Silex. Madrid.

Saranyana, Josep-Ignasi et **Carmen-José Alejos Grau** (coords.)
2005. La teología en la segunda mitad del siglo XVIII. Dans: *Teología en América Latina. II/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810);* pp 525-690. Iberoamericana-Vervuert, Madrid – Frankfurt.

Saravia, Belisario.
1867. *Memoria sobre los límites entre la republica argentina y el Paraguay*. Imprenta de comercio del Plata. Buenos Aires.

Sarmiento Ramírez, Ismael.
2007. Cultura y cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América* 15: 217 – 236.

Sartre, Jean-Paul.
1986. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica.* Losada. Buenos Aires.

Saunders, Rebecca.
1988. Excavations at 8NA41: Two mission period sites on Amelia Island, Florida. *Miscellanious Proyect Raport Serie* n. 35. Florida State Museum. Gainsville.

Scaramella, Giovani et **Scaramella, N.R.,**
1996. Material lítico do sítio arqueológico jesuítico-guarani de São Lourenço Mártir, Rio Grande do Sul, Brasil. *Historical Archaeology in Latin America* 13: 115-144.

Scarborough, Vernon.
2003. How to Interpret an Ancient Landscape. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 100 (8): 4366 - 4368.

Scatamacchia, María Cristina.
2008. Consideraões sobre a distribução das sociedades tribais de filiação lingüística tupi-guarani no estado de São Paulo. Dans: Prous y Lima (eds.) *Os ceramistas Tupiguarani*. Volume I: 117- 147.

Schallenberg, Erneldo.
2006. *O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platenses*. Coluna do Saber. Cascavel.

Schama, Simón.
1995. *Landscape and Memory*. Random House of Canada. Toronto.

Schavelzon, Daniel.
1991. *Arqueología histórica de Buenos Aires. La cultura material porteña de los siglos XVIII – XIX*. Corregidor. Buenos Aires.
1998. Notas acerca del vidrio colonial del Rio de la Plata (siglos XVI al XVIII). Dans: *La jornada el vidrio en la arqueología y la historia*. http://www.danielschavelzon.com.ar/?p=36

Schmidl, Ulrico.
1903. *Viaje al Rio de la Plata, 1534 – 1554*. Cabaut y Cía. Editores. Buenos Aires.

Schmidt Dias, Adriana.
2007. Novas preguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. *Boletin del Museu Emilio Goeldi*. V.2 (1): 59-76.

Schmidt Dias, Adrana et **André Luiz Jacobus.**
2004. Quão Antigo é o Povoamento do Sul do Brasil?. *Revista do Cepa*. Vol.27 (38).

Schmitz Pedro.
2002. Casas subterráneas nas terras altas do sul do Brasil. *Pesquisas. Antropologia* 58. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo.
2006. *Pré-historia do Rio Grande do Sul. Documentos 5*. Instituto Anchietano de Pesquisas, Unisinos. San Leopoldo.

Schmitz Pedro et **Jairo Rogge.**
2013. Pesquisando a trajetória do Jê Meridional. *Pesquisas*. 70: 7-34.

Schmitz Pedro et **Raul Viana Novosco.**
2013. Pequena história Jê meridional através do mapeamento dos sìtios datados. *Pesquisas*. 70: 7-34.

Schwartz, Stuart.
1990. Brasil colonial: plantaciones y periferias, 1580-1750. Dans: Bethell (ed.) *Historia de América Latina*. Vol. 3: 191 – 259. América Latina Colonial: Economía. Ed. Crítica. Barcelona.

Schwarz, Fernando.
2008. *Mitos, Ritos, Símbolos. Antropología de lo sagrado*. Ed. Biblios. Buenos Aires.

Schwember, Herman.
2005. *Las explusiones de los jesuitas o los fracasos del éxito*. Comunicaciones Nordeste. Santiago de Chile.

Segaud, Marion.
2010. *Anthropologie de l'espace.* Armand Colin. Paris.

Segovia, María de los Ángeles.
2012. Aproximación a los sistemas constructivos en viviendas guaranís en las misiones jesuíticas. Dans: Ottalagano et Tamburini (eds.) *Anuario de Arqueología* 4:249 – 256.

Sénard, Adriana.
2012. Étienne Martellange: un architecte de la Compagnie de Jésus en France au XVII^{e} siècle. Dans: Álvaro Zamora; Ibáñez Fernández et Criado Mainar (Coords.) *La arquitectura jesuítica Actas del Simposio Internacional*: 213 - 238. Zaragoza.

Sepp, Antonio CJ.
1971. *Relación de viaje a las misiones jesuitas*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.
1973. *Continuación de las labores apostólicas*. Tomo II. Eudeba. Buenos Aires.
1974. *Jardín de flores paracuario*. EUDEBA. Buenos Aires.

Serrano, Antonio.
1972. *Líneas fundamentales de la arqueología del Litoral (una tentativa de periodización)*. Instituto de Antropología. Córdoba.
2012. *Los aborígenes argentinos*. CS Ediciones. Buenos Aires.

Serrano Gassent, Paz.
2001. *Vasco de Quiroga: utopía y derecho en la conquista de América*. Fondo de Cultura Económica de España.

Service, Elman.
1951. The encomienda in Paraguay. *HAHR*. Vol. XXXI. N^{o} 2: 230-252.

Shackel, Paul.
2003. Archaeology, Memory, and Landscapes of Conflict. *Historical Archaeology,* Vol. 37 (3):3-13.

Shaden, Egon.
1974. *Aspectos fundamentais da Cultura Guaraní*. EPU. Sao Paulo.

Shanks, Michael.
1992. *Experiencing the past. On the character of archaeology.* Routledge. London.

Sierra, Vicente.
1944. *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América: siglos XVII-XVIII.* Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel.

Silva, Elias.

1999. *História de Barueri*. Capítulos da História Municipal, Editora ECP.

Silveira Netto, Manoel de Azevedo.
1995. *Do Guaíra aos saltos do Iguassu.* Fundação Cultural de Curitiba. Curitiba.

Skeates, **Robin**.
2010. *An Archaeology of the Senses: Prehistoric Malta.* Oxford University Press. Oxford.

Snihur, Esteban.
1994. Reducción de Nuestra Señora de Loreto. Su evolución espacial, urbana y arquitectónica (1610-1818). *Programa Misiones Jesuíticas, Argentina-España*, (Inédito).
2007. *El universo misionero Guaraní. Un territorio y un patrimonio*. Golden Company. Buenos Aires

Soares, André.
1997. *Guarani: organização social e arqueologia*. EdiPUCRS. Porto Alegre.

Sousa, Eliane da Silva
2009. *O potencial interpretativo dos artefatos cerâmicos: a tradição tupiguarani na Amazônia*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém.

Staden, Hans.
1557 [rééd. 1974]. *Duas viagens au Brasil*. Universidade de São Paulo. São Paulo

Stojanowski, Christopher.
2005. The bioarchaeology of identity in Spanish Colonial Florida: Social and evolutionary transformation before, during and after demographic collapse. *American Anthropologist* 107: 417- 431.
2013. *Missions cementeries, Missions peoples. Historical and evolutionary dimensions of intracementery bioarcheology in Spanish Florida*. University Press La Florida. Gainsville.

Sušnik, Branislava.
1961. *Apuntes de etnografía paraguaya*. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción.
1975. *Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica*. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción.

Sustersic, Bozidar.
2004. *Templos Jesuítico – guaraníes.* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.

Taques, Pedro.
2004. *História da Capitania de São Vicente*. Edições do Senado Federal. Brasilia.

Tarlow, Sarah.
2000. Emotion in Archaeology. *Current Anthropology*, Vol. 41 (5): 713-746.

Taunay, Visconde de.
1890. *Curiosidades naturaes do Paraná e excursão no rio Iguassu*. Typ. Laemmert. Rio de Janeiro.

Tedesco, Juan Carlos.
1993. *Educación y sociedad en Argentina (1880 – 1945)*. Solar. Buenos Aires.

Thomas, David Hurst.
1990. The Spanish Missions of La Florida. An Overview. Dans: Thomas (Ed.) *Columbian Consequences, Volume 2: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands East*: 357- 397. Smithsonian Institution Press. Washington.
1992. The Spanish Missions Experience in La Florida. Dans: Coock (ed.) *Columbus and the Land of Ayllon: The exploration and settlement of the southeast*: 51- 87. Lower Altamaha Historical Society. Valona, Georgia.

Thomas, Julian.
1991. *Rethinking the Neolithic.* Cambridge University Press. Cambridge.
1996. *Time, culture and identity.* Routledge. London.
1999 b. *Understanding the Neolithic*. Routledge, London.

Tilley, Christopher.
1993. *Interpretative archaeology.* Berg. Oxford.
1994. *A phenomenology of landscape*. Berg. USA.
2004. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. Berg. Oxford
2008. *Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology*. Left Coast Press. Walnut Creek.
2014. Do corpo au lugar à paisagem uma perspectiva fenomenológica. *Vestigios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica.* Vol 8 (1): 21-62.

Tilley, Christopher et **Wayne Bennet.**
2001. An Archaeology of Supernatural Places: The Case of West Penwith. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7 (2): 335-362.

Tomka, Steve et **Timothy Perttula.**
2011. Perspectives on the archaeology of Spanish Missions and Colonies. Dans: Tompka et Perttula (comp.). *Perspectives from historical Archaeology 6*: 1-25. Society for Historical Archaeology. Maryland.

Torres Saldamando, Enrique.
1882. *Los antiguos jesuitas del Perú: biografías y apuntes para su historia*. Imprenta Liberal. Lima.

Trevisan, Armindo.
1984. *Os Sete Povos das Missões: a terra, a gente, os ofícios, a arte, a vida e o esplendor de uma civilização indígena-jesuítica no Brasil*. Riocell. Porto Alegre.

Trigger, Bruce.
1990. Monumental Architecture: A Thermodynamic explanation of symbolic behaviour. *World Archaeology,* Vol. 22 (2): 119-132
2006. *A history of Archaeological Thought*. Cambridge University Pres. New York.

Troncoso, Andrés.
2008. Arqueología del paisaje: arquitectura imaginaria y relacionalidad del espacio. *Actualidades arqueológicas. Pasado y presente*; 2 (6): 35 – 42.

Urteaga, Horacio.
2008. Juli y sus templos. *Boletín de Lima* 151: 77- 82.

Van der Leeuw, Sander.
1990. Archaeology, material culture and innovation. *SubStance* 62/63: 92-109.

Varela Gomes et **Rui Lobo**.
2012. Arquitectura de los jesuitas en Portugal y en las regiones de influencia portuguesa. Dans: Álvaro Zamora; Ibáñez Fernández et Criado Mainar (Coords.) *La arquitectura jesuítica Actas del Simposio Internacional*: 497 -522. Zaragoza.

Vargas Ugarte, Rubén. SJ
1941. *Los jesuitas del Perú, 1568 – 1767*. Lima.
1954. *Concilios Limenses 1551 – 1772*. 3 Vols. Tipografia Peruana. Lima.
1963. *Historia de la Compañía de Jesús*. Burgos.

Viera de Oliveira, Nanci.
2004. Arqueología e historia: Estudio de un poblado jesuita en Rio de Janeiro. Dans: Funari et Zarankin (eds.) *Arqueología Histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI* (73 - 92). Universidad de los Andes. Bogotá.

Vilar, Pierre.
1972. *El motín de Esquilache y las crisis del antiguo régimen*. Revista de Occidente 36.

Vilhena Vialou, Agueda.
1979. O sítio Almeida e o estudo de sua indústria lítica em função da técnica de escavação (São Paulo - Brasil). Dans: *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, v. IX: 163-179.

Villafañez, Emilio Alejandro.
2011. Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación. *Revista de Geografía Norte Grande* (50): 135-150

Viñuales, Graciela.
2007. Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil). *Apuntes* vol. 20 (1):108-125.

Wallerstein, Immanuel.
1974. [rééd. 1995]. *El moderno sistema mundial Vol 1.* Siglo XXI. México.

Wilde, Guillermo.
2003. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 33: 203-229.
2006. La ritualización del espacio en las misiones jesuíticas del Paraguay. Artículo Breve. *XI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. (CD ROM).
2007. Estrategias indígenas y límites étnicos. Las reducciones jesuíticas del Paraguay como espacios socioculturales permeables. *ANUARIO IEHS*. Vol. 22: 213-240.
2008. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones guaraníes sobre el ambiente. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina;* 193-225. CLACSO. Buenos Aires.
2009. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Ed SB, Buenos Aires.

Williams, John.

1974. El doctor Francia ante la Iglesia. *Estudios Paraguayos* II (1): 139-154.

Wright, Jonathan.
2005. *Los Jesuitas*. Debate. Buenos Aires.
2008. The Suppression and Restoration. Dans: Thomas (ed.) *The Cambridge companion to The Jesuits*; 263-277.Cambridge University Press, Cambridge.

Zapata Gollán, Agustín.
1981. *La urbanización hispanoamericana en el Río de la Plata*, Ministerio de Educación y Cultura, Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales, Santa Fe.
1983. Ladrillos y tejas y marcas exhumadas en las Ruinas de Santa Fe la Vieja. *Revista América* 2: 23-36. Centro de estudios Hispanoamericanos.

Zarankin, Andrés.
2002. *Paredes que domesticam: Arqueologia da arquitetura escolar capitalista. O caso de Buenos Aires.* Buenos Aires.
2004. Hacia una arqueología Histórica Latinoamericana. Dans; Funari et Zarankin (eds.) *Arqueología Histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI* : 131 — 143. Universidad de los Andes. Bogotá.
2005. Wall of domestication. Archaeology of the architecture of capitalism elementary public schools. The case of Buenos Aires. Dans : Funari, Zarankin et Stovel (eds.) *Global archaeology theory. Contextual voices and contemporary thoughts* : 257 – 264. Kluwer Academic. New York.

Zouvi, Susana.
1991. La federalización de Misiones. *Revista de Estudios Regionales*. N° 1. Universidad Nacional de Misiones.

Zuse, Silvana.
2009. *Os Guarani e Redução Jesuítica: Tradição e mudança técnica na cadeia operatória de confecção dos artefatos cerâmicos do sitio Pedra Grande e entorno*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). São Paulo.

ANNEXE

1. Culture matérielle (1610 – 1631)

Loreto I - in situ	**type**	**qnt.**
	tuiles	113
	céramique	32
	dalles et briques	6

Musée San Ignacio I	**type**	**qnt.**
	céramique	38
	lithique	8
	pipes	1
	céramique — travail	1

San Ignacio I - in situ	**type**	**qnt.**
	tuiles	214
	dalles et briques	23
	céramique	21
	lithiques	3

Musée Paranaense (Curitiba)	**type**	**qnt.**
	céramique	57
	tuiles	10
	lithique	6
	dalles et briques	4
	céramique — jeux	4
	pipes	4
	céramique — travail	2

Universidade Estadual do Parana	**type**	**qnt.**
	céramique	64
	céramique européenne	5
	lithique	2

2. Culture matérielle (1685/1696 – 1767)

Musée San Ignacio (II)	type	qnt.
	fer	24
	objets de culte	10
	dalles et briques	2
	céramique	1

San Ignacio II — In situ	type	qnt.
	sites urbaines	17
	céramique	13
	tuiles	10

Musée Loreto (II)	type	qnt.
	céramique	32
	vitre	13
	céramique européenne	6
	dalles et briques	1

Loreto II — in situ	type	qnt.
	tuiles	61
	dalles et briques	45
	céramique	32
	sites urbains	10

Musée Nadasday	type	qnt.
	objets de fer	41
	objets de culte	35
	céramique	12
	lithique	5

3. Missions Province Jésuite du Paraguay

Missions du Paraná

San Ignacio Guazú	1609	26°53'12"S57°01'42"O	1628 - 1667
San Cosme y San Damián	1632	27°31'72"S 56°33'13"O	
Santa María de Fe	1659	26°47'6"S 56°56'24"O	1639 - 1647 - 1659
Nuestra Señora de Santa Ana	1660	27°23'00"S 55°33'58"O	1637
Candelaria	1667	27°27'00"S 55°44'00"O	1637
Santiago Apóstol	1669	27°09'00"S 56°47'00"O	1628
Jesús de Tavarangué	1685	27°3'22"S 55°45'11"O	
Nuestra Señora de Loreto	1685		1610 - 1632 - 1635 - 1644 - 1657
San Ignacio Miní	1696		1610- 1632 - 1635 - 1639
Santa Rosa	1698	26°52'00"S 56°51'00"O	
Corpus o Corpus Christi	1701	27°07'00"S 55°31'00"O	1622 - 1647
Nuestra Señora de Itapuá	1703	27°20'00"S 55°52'00"O	1615
Santísima Trinidad del Paraná	1706	27°8'00"S 55°42'00"O	

Missions de l'Uruguay

Concepción	1619	27°59'00"S 55°31'00"O	
Yapeyu	1627	29°28'15"S 56°48'54"O	
San Javier	1633	27°53'00"S 55°08'00"O	1629
San Carlos Borromeo	1638	27°44'37"S 55°53'54"O	1631
La Cruz	1657	29°11'00"S 56°39'00"O	1630 - 1631
Apóstoles	1652	27°55'00"S 55°46'00"O	1632
San José	1660	27°46'11"S 55°46'49"O	1633
Santa María la Mayor	1676	27°33'00"S 55°20'00"O	1626 - 1633
Santo Tomé	1683	28°33'00"S 53°03'00"O	1632 - 1652
San Francisco de Borja	1682	28°39'39"S 56°0'14"O	
San Nicolás	1687	28°10'58"S 55°16'1"O	1626 - 1683
San Miguel de las Misiones	1687	28°33'46"S 54°33'14"O	1632
San Luis Gonzaga	1687	28°24'28"S 54°57'39"O	1656
San Lorenzo Mártir	1690	28°27'53"S 54°42'29"O	
San Juan Bautista	1697	28°27'19"S 54°23'54"O	
Mártires	1704	27°26'00"S 55°23'00"O	1639
Santo Ángel Custodio	1707	28°17'56"S 54°15'46"O	1706

4. Architectes et bâtisseurs jésuites

Nombre	Description	période	
Acquarone, Jorge	Missionnaire — Architect	1600 - 1678	
Aguilar, Pablo	Missionnaire — Architect	1652 -1712	
Alvares, Juan	Missionnaire — Architect	1623 - 1649	
Amonte Martin	Missionnaire — Architect	1657 - 1735	
Arduz, Pedro	Coad.	1738 - 1809	
Armesto, Juan de	Missionnaire — Bâtisseur — Cartographe	1713 - 1795	
Arpiztarte, Martin de	Bâtisseur	? — 1637	
Barenstainer, Gotardo	Missionnaire	1725 - 1761	
Belleville, Charles de	Missionnaire — Sculpteur — Architecte	1657 - 1730	
Berger, Luis	Missionnaire — Architect	1589 - 1639	*
Bernardoni, Gian Maria	Architect	1541 -1605	
Bernal, Antonio	Militaire	1582 - 1661	*
Bianchi, Giovanni Andrea	Missionnaire — Architecte	1675 - 1740	*
Bilterich, Juan	Missionnaire — Sculpter — Ingénier	1675 - 1720	
Bitti, Bernardo	Missionnaire — Peintre	1548 - 1610	
Blanqui, Andrés	Missionnaire — Architect	1675 - 1740	
Borinie, Franz	Missionnaire — Architect	1663 - 1745	
Boruhradsky, Simon	Ingénier — Architecte	1650 - 1697	
Brassanelli, Giuseppe	Architect — Sculpter — Peintre	1658 - 1728	*
Brito, Gabriel	Coad.	1612 - 1638	
Brizio, Giuseppe	Architect	1533 - 1604	
Brun, Andres	Coad.	1654 - 1708	
Bustamante, Bartolomé de	Architect Superior	1501 - 1570	
Caldevilla, Benito	Coad.	1662 - 1716	
Camargo, Tomas	Coad.	1660 - 1687	
Carabajal, Juan de	Architect	1560 - 1621	
Cardeñosa, Bartolomé	Missionnaire — Architect	1596 – 1656	*
Carrillo, Ambrosio	Coad.	1680 - 1756	
Castiglione, Giuseppe	Missionnaire — Peintre — Architect	1688 - 1766	
Cataldino, José	Missionnaire – Bâtisseur	1571 - 1653	*
Ciermans, Jan	Mathématicien — Ingénier Militaire	1602 - 1648	
Coluccin, Jean Batista	Missionnaire — Architect	1570 - 1641	
Comassa, Francesco	Mathématicien — Ingénier	1588 - 1646	
Coromina, Ignacio Rafael	Missionnaire — Superior — Architect	1709 - 1763	
Correia, Antônio	Bâtisseur	s/d	
Cysat, Johan Baptista	Mathématicien — Astronome — Architect	1587 - 1657	
de Fuentes, Dionisio	Missionnaire — Architect	s/d	
de Rosis, Giovanni	Architect — Ingénier Hydraulique	1538 - 1610	
Delgado, Antonio	Coad.	? - 1620	
Delgado, João	Mathématicien — Architect	1553 - 1612	

de La Matta, Anselmo	Missionnaire — Architect — Sculpteur	1658 - 1732	*
de la Puente, Diego	Missionnaire – Peintre	1601 - 1662	
de Leone, Leo	Architect – Maitre Bâtisseur	1543 - 1631	
de Orellana, Antonio	Bâtisseur	1653 - 1712	
Deubler, Leonardo	Missionnaire — Architect	1689-1769	
Diaz, Juan	Coad.	1582 - 1636	
Diaz, Francisco	Architect — Peintre	s/d	
Diaz de Ribeiro, Francisco	Missionnaire — Escultor — Architect	1592 - 1670	
Dirrhiaim, Franz	Missionnaire — Architect	1679 —?	
Disshaim, Franz	Coad.	s/d	
Doblas, Juan	Coad.	1605 - 1682	
Domínguez, José	Coad.	1638 - 1718	
Durte, Domingo	Coad.	1660 - 1701	
Duarte Rodrigues	Capitaine de l'Armée	? — 1604	
Du Blecq, Jean	Architect	1583 - 1656	
Egidiano, Juan	Missionnaire — Architect	1594 - 1675	
Escobar, Juan	Coad.	1693 - 1742	
Faltik, Franz	Coad.	s/d	
Fernandes, Sébastian	Coad.	1606 - 1655	
Fernandez, Marcos	Coad.	1693 - 1715	
Funetes, Dionisio	Bâtisseur	s/d	
Forcada, Antonio	Missionnaire — Architect	1707 - 1767	*
Forcada, Juan	Missionnaire — Architect	1701 - 1766	
Gallego, Marcos	Coad.	? — 1746	
Gandolfi, Venanzio	Missionnaire – Architect	1725 —?	
Garzoli, Martin	Coad.	1689 - 1759	
Gil, Juan	Coad.	1674 - 1703	
Gizycki, Pawel	Architect — Peintre	1692 - 1762	
Gleissner, Wolfgang	Coad.	1699 - 1741	
Gomez, Julian	Missionner — Architect	1654 - 1675	
Gonzalez, Sebastian	Coad.	1636 - 1703	
Grassi, Orazio	Mathématicien — Astronome — Architect	1583 - 1654	
Grimau, José	Missionnaire — Peintre	? — 1776	*
Guerra, Marcos	Missionnaire — Architect	1606 - 1668	
Guevara, Felipe	Coad.	1560 - 1632	
Guldimman, Joseph	Professor - Architect - Mathématicien	1656 - 1736	
Gutiérrez, Blas	Coad.	1565 - 1636	
Guzman, Antonio	Coad.	1592 - 1636	
Hares, Antonio	Missionnaire — Architect	1725 —?	
Harls, Antonio	Missionnaire — Architect	s/d	*
Harschl, Antonio	Bâtisseur	s/d	

Henrriquez, Juan	Coad.	1603 - 1678	
Herré, Miguel	Missionnaire — Architect	1697 - 1737	
Hoeymazer, Hendrik	Architect	1559 - 1626	
Huyssens, Pieter	Architect	1557 - 1637	
Kleix, José	Batisseur	1719 — ?	
Koning, Juan Bautista	Missionnaire — Architect — Mathématicien	? — 1761	
Konink, Lorenzo	Constructor	1698 - 1768	
Kramer, Carlos	Missionnaire — Architect	1722 - 1750	
Kraus, Johann	Missionnaire — Architect	1656 - 1714	*
Labandeira, Francisco	Coad.	1707 - 1751	
La Croix, Luis	Coad.	1602 - 1671	
Lemer, Felipe	Constructeur en bois	1609 - 1671	*
Leney, Guillermo	Coad.	1692 - 1755	
Lolieu, Diego	Coad.	1582 - 1662	
Mayr, Domingo	Missionnaire — Architect	1650 - 1741	
Marquez, Juan	Coad.	1674 - 1709	
Martellage, Étienne	Architect — Peintre	1569 - 1644	
Mendez, Simon	Coad.	1605 - 1676	
Mesucci, Giovanni	Architect — Ingénier Hydraulique	1568 - 1619	
Mareca, Francisco	Bâtisseur	s/d	
Martellange Étienne	Architect — Peintre	1569 - 1641	
Martereer, Adalberto	Bâtisseur	s/d	
Matias, Alonso	Missionnaire — Architect	1580 - 1629	
Mercier, Louis	Architect	1570 - 1643	
Messner, Juan José	Missionnaire — Architect	1703 - 1769	
Milanesi, Massimo	Médicine — Architect — Diplomatique	1529 - 1580	
Moggi, Ferdinando Bonaventura	Missionner — Architect	1684 - 1761	
Morales, Bruno	Bâtisseur	s/d	
Najera, Juan Bautista	Coad.	? - 1743	
Negele, Jacob	Missionnaire — Architect	s/d	
Neumann, José	Missionnaire — bâtisseur	1648 - 1732	
Nieto de Herrera, Alonso	Coad.	1574 - 1661	
Nieto, Juan	Coad.	1600 - 1680	
Ondicola, Juan	Bâtisseur	s/d	
Ordoñez, Antonio	Coad.	1605 - 1654	
Panis, Benito	Coad.	1583 - 1667	
Paver, Jose Nepomuceno	Missionnaire — Cartographe — Architect Militaire	s/d	
Peschke, Enrique	Coad.	1674 - 1729	
Petragrassa, Angelo	Missionnaire — Architect	1656 - 1725	*
Pinedo, Fernando de	Coad.	1628 - 1676	
Pino, Juan del	Coad.	1690 - 1763	

Piña, Juan de	Coad.	1652 - 1671	
Porcada, Antonio	Missionnaire — Architect	1701 - 1767	*
Portugal, Pablo de	Coad.	1651 - 1718	
Pozzo, Andrea	Peintre — Architect	1642 - 1709	
Primolli, Giovanni Batista	Missionnaire — Architect	1673 - 1747	*
Puebla, Francisco de	Coad.	1581 - 1638	
Quintela, Pedro	Coad.	1659 - 1741	
Ramirez, Nicolas	Coad.	1654 - 1671	
Remon, Manuel Antonio	Coad.	1662 - 1696	
Ribera, José Antonio	Missionnaire — Architect	1717 - 1778	*
Richeger, Blas	Coad.	1716 —?	*
Rivas, Antonio de	Coad.	1649 - 1709	
Röhr, Juan	Architect — Mathématicien	1691 - 1762	*
Robles, José de	Coad.	1659 - 1687	
Rodrigues, Antonio	Militaire	1516 - 1568	
Rosatini, Tomas	Coad.	1683 - 1749	
Ruiz, Andres	Architect	1549 - 1596	
Sanchez, Pedro	Architect	1569 - 1633	
Santa Cruz, Ignacio	Coad.	1728 - 1764	
Santander, Pedro	Coad.	1608 - 1677	
Sarria, Martin	Coad.	1698 - 1729	
Schelton, Guillermo	Coad.	1690 - 1734	
Schiffermiller, Ignatius	Professeur — Architect — Botanique	1727 - 1806	
Schmid, Martin	Missionnaire — Architect — Musicien	1694 - 1772	
Schmidt, José	Architect — Artiste — Charpentier	1690 - 1752	*
Schneiderr, Juan	Coad.	1722 - 1761	
Sepp, Antonio	Missionnaire - Architect — artiste	1655 - 1733	*
Sierakowski, Sebastian	Architect	1742 - 1824	
Soldati, Giorgio	Architect	1553 - 1609	
Solski, Stanislaw	Architect — Mathématicien	1622 - 1701	
Sosa, Manuel de	Coad.	? - 1636	
Suarez, Pedro	Coad.	1622 - 1686	
Tolosa, Juan de	*Aparejador* — Architect	1548 - 1598	
Torres, Domingo	Architect	1607 - 1688	*
Touguia, Francisco	Coad.	1596 - 1683	
Triyer, Hans	Coad.	s/d	
Trigeiros y Rodrigues, Manuel	Peintre	S/d	
Tristano, Giovanni	Architect	1545 - 1575	
Ugalde, Domingo	Coad.	1696 - 1756	
Uriarte,	Coad.	1663 - 1734	
Valeriano, Giuseppe	Architect — Peintre	1542 - 1596	

Vega, Juan	Coad.	1656 - 1687	
Vera, Melchor de	Missionnaire — Ingénier	1585 - 1646	
Verbeist, Ferdinand	Missionnaire — Astronome — Ingénier	1623 - 1688	
Villagomez, Juan de	Coad.	1635 - 1705	
Warle, Tomas	Missionnaire — Militaire	1688 - 1735	
Warsowski, Bartolomies Natanael	Superior - Architect - Artiste	1617 - 1687	
Weger, Pedro	Missionnaire — Architect — Charpentier	1693 - 1733	*
Winterer, Georg	Missionnaire — Architecte	1698 —?	
Wolff, Juan	Missionnaire — Architect — Ébéniste	1691 - 1757	*
Ximenes - Leonardo	Mathématicien — Ingénier Hydraulique	1716 - 1786	
Zappa, Juan	Missionnaire — Architect	1651 - 1694	
Zabrauskas, Tomas	Mathématicien — Architect	1714 - 1758	

*On travaille dans les missions du Paraguay.
Coad : Coadjuteurs. Ont travaillé comme architectes ou bâtisseurs d'églises et bâtiments civils.
Missionnaire : a été envoyé en Amérique comme missionnaires, mais ses connaissances d'architecture militair ou scientifiques ont été acquises en Europe.
S/D : sans information.

5. Structures des missions de San Ignacio Miní (II) et Loreto (II)

	SIM (II)		NSL (II)	Emplacement
Église	x	27 ^{0}25′49′′ S — 55 ^{0}53′18′′O	x	27 ^{0}33′30′′S — 55 ^{0}51′78′′O
Plaza d'Armas	x	27 ^{0}25′43′′S — 55 ^{0}53′17′′O	x	27 ^{0}33′27′′S — 55 ^{0}51′72′′O
Cotyguazu	x	27 ^{0}25′53′′S — 55 ^{0}53′26′′O	x	27 ^{0}33′53′′S — 55 ^{0}51′75′′O
Maisons des Autochtones	x	27 ^{0}25′41′′S — 55 ^{0}53′25′′O 27 ^{0}25′35′′S — 55 ^{0}53′15′′O 27 ^{0}25′44′′S — 55 ^{0}53′08′′O	x	27 ^{0}33′18′′S — 55 ^{0}51′73′′O 27 ^{0}33′36′′S — 55 ^{0}51′62′′O 27 ^{0}33′45′′S — 55 ^{0}51′76′′O
Chambre pères	x	27 ^{0}25′55′′S — 55 ^{0}53′14′′O	x	27 ^{0}33′27′′S — 55 ^{0}51′79′′O
École	x	27 ^{0}25′25′′S — 55 ^{0}53′07′′O	?	
Ateliers de stockage et production	x	27 ^{0}25′52′′S — 55 ^{0}53′09′′O 27 ^{0}25′56′′S — 55 ^{0}53′06′′O	x	27 ^{0}33′34′′S — 55 ^{0}51′78′′O 27 ^{0}33′34′′S — 55 ^{0}51′74′′O
Citerne	x	27 ^{0}25′52′′S — 55 ^{0}53′05′′O		
Cimetière	x	27 ^{0}25′50′′S — 55 ^{0}53′21′′O	x	27 ^{0}33′34′′S — 55 ^{0}51′77′′O
Potager des pères	x	27 ^{0}25′62′′S — 55 ^{0}53′13′′O	x	27 ^{0}33′23′′S — 55 ^{0}51′84′′O
Prison	x	27 ^{0}25′42′′S — 55 ^{0}53′01′′O		
Chambre visiteurs	x	27 ^{0}25′34′′S — 55 ^{0}53′01′′O		
Latrines			x	27 ^{0}33′20′′S — 55 ^{0}51′80′′O
Chapelles internes	x	27 ^{0}25′37′′S — 55 ^{0}53′17′′O 27 ^{0}25′37′′S — 55 ^{0}53′15′′O		
Chapelle secondaire			x	27 ^{0}33′54′′S — 55 ^{0}51′70′′O
Chapelle externe			x	27 ^{0}32′15′′S — 55 ^{0}52′51′′O
Plaza secondaire			x	27 ^{0}33′52′′S — 55 ^{0}51′71′′O
Musée	x	27 ^{0}25′43′′S — 55 ^{0}53′32′′O	x	27 ^{0}33′24′′S — 55 ^{0}51′99′′O
Murailles	?		?	

6. Architecture militaire

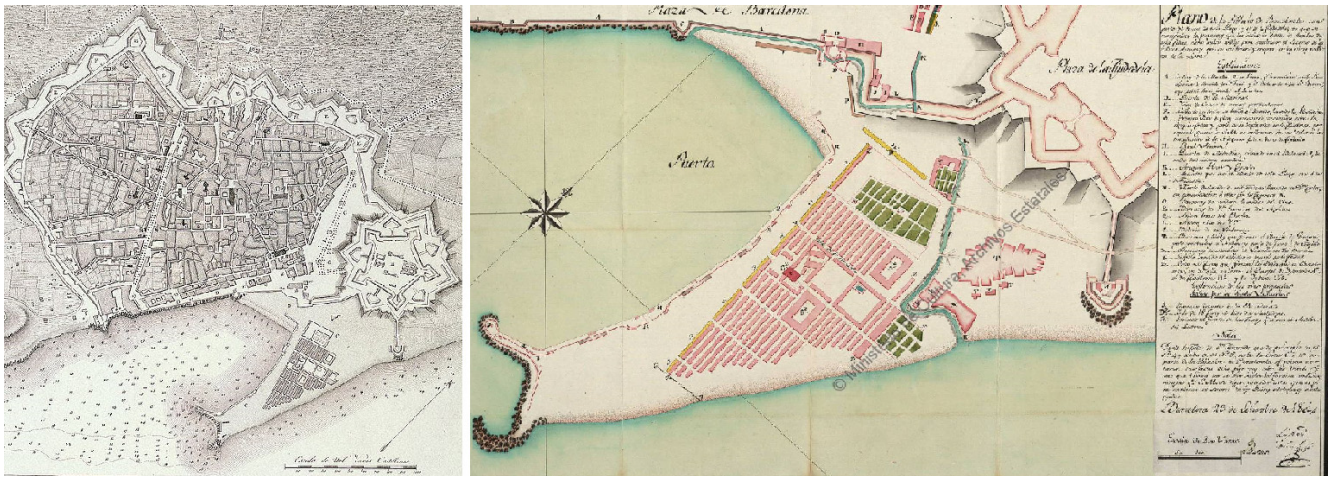


Figure 142. Architecture militaire : *Barceloneta* (Barcelone, 1719) archives ville Barcelone.

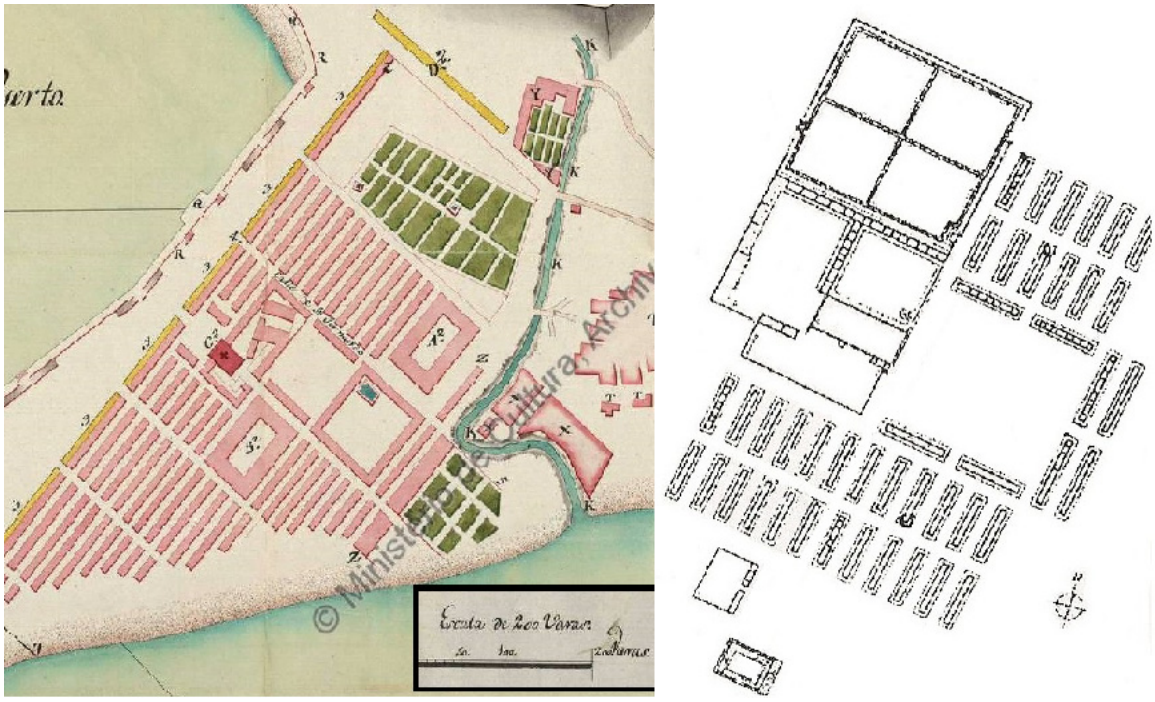


Figure 143. Architecture militaire : Barceloneta et mission de Loreto II