UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE,
U.F.R. DE SCIENCES SOCIALES ET ADMINISTRATIVES
École doctorale : Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent

THÈSE DE DOCTORAT

Discipline : **Histoire des Mondes Modernes**
Présentée et soutenue publiquement
par **Amaia Cabranes** le 14 décembre 2009

L'Espace, les Hommes et la Frontière : les missionnaires du Nord de la Nouvelle-Espagne au XVIIe siècle

Sous la direction de **M. Pierre Ragon**

Membres du jury :

MM. Thomas Calvo | Bernard Lavallé | Oscar Mazín | Jean-Michel Sallmann

L’ESPACE, LES HOMMES ET LA FRONTIÈRE : LES MISSIONNAIRES DU NORD DE LA NOUVELLE-ESPAGNE AU XVIIe SIÈCLE

Au XVIIe siècle l’avancement conquérant des Espagnols se heurta au nord de la Nouvelle-Espagne à la résistance des terres et des hommes. Les vastes espaces septentrionaux se consolidèrent alors comme des régions de frontière : les plus lointaines étaient à peine explorées, celles situées plus près des centres de colonisation furent progressivement, mais de manière précaire, intégrées à la monarchie. Au cours du siècle, les missionnaires, notamment franciscains et jésuites, jouèrent un rôle très actif dans le processus d’appropriation de ces marges : en tant qu’explorateurs, évangélisateurs et colonisateurs au service du roi, ils s’insérèrent graduellement dans les espaces du septentrion. Tout d’abord, il fut nécessaire d’imaginer les contrées qui restaient inconnues – la Californie, le Nouveau Mexique : à partir d’une amalgame de mythes et de savoirs à la double origine, européenne et indienne, les religieux dressèrent des cartes et des rapports représentant ces régions convoitées. Avec le passage du temps, la composante américaine desdites représentations s’accentua. Parallèlement, pendant le processus d'incorporation de la Nouvelle-Biscaye, la Compagnie de Jésus y articula un réseau de missions afin de christianiser-« civiliser » les populations et d’occuper les territoires toujours réfractaires à la conquête. Les religieux durent ainsi adapter leurs stratégies d’appropriation aux caractéristiques de l’espace. Enfin, les frontières du Nord génèrent des conditions de vie difficiles pour les missionnaires qui furent parfois découragés de leur travail et conduits vers des comportements peu orthodoxes du point de vue religieux.

TERRITORIES, MEN AND FRONTIERS: MISSIONARIES IN THE NORTH OF NEW SPAIN IN THE XVIIth CENTURY

In the XVIIth century, the conquering advance of Spaniards was met by resistance from territories and men in the north of New Spain. The vast septentrional reaches were then consolidated as frontier regions, as the most remote areas were barely explored, while regions located closer to settlement centers were progressively, yet precariously, integrated to monarchy. In the course of the century, missionaries, especially Franciscans and Jesuits, played a very active role in the

appropriation process of border regions. As explorers, evangelists and colonizers for the King of Spain, they gradually settled in the septentrional regions. At first, it was necessary to imagine unknown reaches: California, New Mexico. Picking from a set of myths and knowledge with a dual – European and Native American – origin, the priests drew up maps and reports of the coveted areas. As time passed, representations showed increased American influence. In parallel, as integration of New Biscay progressed, the Company of Jesus articulated a network of missions with the objective to christianize – “civilize” – populations and occupy the territories that resisted conquest. The missionaries had to adapt their appropriation strategies to land characteristics. Finally, missionaries had to face difficult life conditions at the northern frontiers, and were at times disheartened in their work and lapsed into rather unorthodox behaviors from a religious point of view.

MOTS CLÉS

XVIIe siècle, espace frontalier, missions-missionnaires, Nord de la Nouvelle-Espagne, représentations, stratégies, américanisation, résistance, colonisation, insertion.

KEYWORDS

XVIIth century, frontier regions, missions-missionaries, north of New Spain, representations, strategies, Americanization, resistance, colonization, integration.

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pas été possible sans le concours, l'appui et les conseils d'un certain nombre de personnes que je tiens à remercier ici.

C'est dans le cadre du cours de maîtrise du professeur Thomas Calvo qui naquît le germe de cette thèse ; son enseignement passionné me fit non seulement découvrir la fécondité du monde ibéroaméricain, mais il stimula également ma vocation pour la recherche. Pendant des longues années le professeur Calvo a guidé ce travail, toujours disponible et attentif – malgré la distance géographique qui nous séparait parfois. Il m'a aidé intellectuellement à ne pas m'égarer dans les vastes espaces qui s'ouvraient face à moi : nombreux et déterminants ont été mes apprentissages à ses côtés.

Bien qu'il ait pris en charge la direction de ma thèse dans sa phase finale, le professeur Pierre Ragon s'est largement investi dans cette tâche. Ses observations précieuses ont fortement enrichi ma réflexion. Aussi bien lui que M. Calvo se sont consacrés aux corrections linguistiques du manuscrit – qu'ils trouvent également ma reconnaissance pour cette besogne à laquelle rien ne les obligeait.

Je voudrais évoquer au professeur Jean-Michel Sallmann qui accepta, dans un passé lointain déjà – lorsque je venais de débarquer à Paris et ne parlais qu'un français très rudimentaire – de diriger mon DEA, m'initiant ainsi à la recherche historique et à la vie universitaire française. Je n'oublie pas ces premiers moments qui m'ouvrirent ensuite autant des possibilités.

Par ailleurs, le séminaire du groupe de recherches sur les missions ibériques m'a offert un espace d'échange et de réflexion collective qui a beaucoup nourrit ma pensée au cours des dernières années. Ses organisatrices, Charlotte de Castelnau-l'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Zupanov, ont également à titre individuel participé, par leurs conseils et leurs remarques, au mûrissement de mes idées.

Mes remerciements chaleureux vont également à Jean-Paul Zuñiga qui m'a énormément encouragé, témoignant un grande intérêt pour mon travail ; pendant nos conversations animées, ses suggestions pertinentes m'ouvrirent des pistes importantes. Christophe Guidicelli a attiré mon attention sur nombreux ouvrages et publications concernant « nos » frontières et généreusement mis à ma disposition sa

bibliothèque. Enfin, José Francisco Román et Oscar Mazín m'ont accordé leur temps et leurs recommandations avisées à Mexico et à Zacatecas.

Que soient également remerciées les institutions qui ont financé mes voyages à Séville et au Mexique : l'ESNA [Centre de recherches Empires, Sociétés, Nations, Amérique, Méditerranée occidentale, XVe-XXe siclès – Université de Paris Ouest] et le CEMCA [Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos]. Je garde un souvenir particulier de l'accueil que m'a réservé Viviane André pendant mon séjour dans la résidence du Cemca à Mexico.

Tanya Aurenge, Jean-Pierre Charbouillot, Pascal Mauny et Isabelle Sant, enseignants à l'Université de Bourgogne, ont manifesté une grande bienveillance à mon égard au cours des années passées comme ATER auprès de cette université.

Julie Robert, cartographe à l'UFR SSA de l'Université de Paris Ouest, m'a assisté patiemment pendant l'élaboration des cartes et leur a donné leur allure finale.

Plusieurs amis, lui consacrant généreusement leur travail, ont également contribué de manière fondamentale à la construction de cette thèse : Juanma Gómez s'est occupé de rendre une meilleure qualité à toutes les images comprises dans le mémoire, il a également soigné l'édition de celui-ci ; Damien de Blic, Marie Demarcq, Othman Karabaghli, Emanuel Licha et Cyril le Roy ont participé, trop souvent dans l'urgence que je leur imposais, aux lourdes corrections linguistiques ; José Antonio Platas fut un véritable cicérone à la ville de Mexico ; Guillermo Martín et Lina Gámiz m'ont offert leur hospitalité infinie dans tous mes séjours sévillans ; j'ai trouvé en Adina Ruiu une interlocutrice intelligente et affectueuse ; enfin, pendant nombreuses années de bibliothèque à côté d'Ivan López Cabello, nous avons partagé nos préoccupations et l'évolution de nos recherches, il m'a ainsi beaucoup appris sur d'autres Espagnols au Mexique, ces républicains chassés d'une Espagne en guerre...

Par ailleurs, cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans le soutien et l'amour de ma famille qui a du vivre avec une fille, une mère, une femme trop sollicitée par son travail. Un remerciement affectueux mais posthume à mon beau-père, Fernando López de Vicuña, professeur à l'Université jésuite du Pays Basque qui m'a procuré les chroniques des pères Andrés Pérez de Ribas et Alonso de Ovalle lorsque je démarrais mon investigation.

Je dédie ces pages à mon frère Alejandro et à ma cousine Ana, morts pendant que je les rédigeais. Tous les jours de travail face à mon ordinateur, leur souvenir se mêlait à mes pensées, me disant qu'eux n'auront jamais l'occasion de continuer tout ce qu'ils ont laissé à mi-chemin.

TABLE DE MATIÈRES

1 **REMERCIEMENTS**

5 **TABLE DES MATIÈRES**

9 **TABLE DES ILLUSTRATIONS**

13 **TABLE DES FIGURES**

15 **GLOSSAIRE**

17 **INTRODUCTION**

PREMIÈRE PARTIE. L'ESPACE IMAGINÉ

31 **INTRODUCTION**

Quelles images ? L'héritage du XVIe siècle

38 **CHAPITRE I. LA CALIFORNIE DES MISSIONNAIRES, 1602-1705**

43 **1. Le point de départ**

52 **2. La géographie : de péninsule à île et vice-versa**

52 2.1. La Californie, une île merveilleuse au carrefour de la planète

72 2.2. La péninsule californienne : une démonstration empirique

84 **3. Stratégies d'appropriation de l'espace californien : surmonter l'isolement et devenir la clé des communications planétaires**

85 3.1. Une approche maritime

99 3.2. La route terrestre

112 **4. Une toponymie hésitante**

122 **CHAPITRE II. LE NOUVEAU-MEXIQUE ET AU-DELÀ**

126 **1. Cartographier le Nord, 1602**

144 **2. Occuper Quivira, 16865**

161 **CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE**

DEUXIÈME PARTIE. ESPACE ET APPROPRIATION

167 **INTRODUCTION**

La Nouvelle-Biscaye : une province sur les frontières

CHAPITRE I : L'EXPANSION DU RÉSEAU MISSIONNAIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS DANS LA NOUVELLE-BISCAYE 1591-1700

180 **1. Les premiers jésuites en Amérique du Nord**

181 **2. L'arrivée de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne**

184 **3. La dilatation du réseau missionnaire : une approche quantitative**

CHAPITRE II. L'OCCUPATION

201 **1. Occupation et Résistance : les Voies et le Rythme d'expansion du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye**

215 **2. Compartimenter le Réseau de Missions**

220 2.1. La Souplesse

229 **3. L'Église-village**

229 3.1. « Reducción » versus Mission volante

233 3.2. La naissance d'une église-village

239 3.3. L'évolution d'une église-village

CHAPITRE III

LES RÉSULTATS : JUGEMENTS EXTERNES, REPLIQUES JÉSUITES

246 **1. De la Ménace de Sécularisation à la Remise en cause par les Créoles : Pérez de Ribas versus Nicolás de Barreda**

261 **2. Des Missions pas très Apostoliques ?**

CHAPITRE IV. QUELQUES CARTES DRESSÉES PAR DES MISSIONNAIRES : LA MESURE DE L'ESPACE

273 1. Carte anonyme des missions nord occidentales

276 2. Carte anonyme 1662

280 3. Croquis de la Barranca de Babaroco, vers 1681

282 4. La Tarahumara, Juan María Ratkay, 1683

284 5. Les Seris, Adamo Gilg, 1692

288 **CONCLUSIONS DE LA DEUXIÈME PARTIE**

TROISIÈME PARTIE. VIVRE SUR LES FRONTIÈRES

291 **INTRODUCTION**

CHAPITRE I. LA PRÉCARITÉ MATÉRIELLE ET PHYSIQUE

294 **1. Description : On ne vit pas dans les missions comme on vit dans le collèges et toutes les missions ne se valent pas**

302 **2. Les attaques : quelques histoires de captivité**

312 **3. La Maladie**

312 3.1. Le « Florilegio Medicinal » du père Juan de Esteyneffer (1712)

323 3.2. Le chamanisme à rebours

331 3.3. L'usure physique des religieux : les lettres de désistement ou *Indepetae* à rebours

339 **CHAPITRE II. LES RISQUES SPIRITUELS**

339 **1. L'« Itinéraire » de fray Juan de Focher (1573) ou comment rassurer les missionnaires**

344 **2. De la lutte contre l'isolement au contrôle des affaires temporelles : les ordonnances pour les missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye.**

352 **CONCLUSIONS DE LA TROISIÈME PARTIE**

355 **CONCLUSIONS**

BIBLIOGRAPHIE

359 **1. Sources manuscrites**

361 **2. Sources imprimées**

366 **3. Bibliographie**

ANNEXES

387 **Annexe I**

Cartographie de la Californie.

389 **Annexe II**

Relation des Missions de la Compagnie de Jésus dans La Nouvelle-Biscaye d'après la visite du père Juan Ortiz Zapata, 1678.

431 **Annexe III**

Fiches des Missions, 1678.

TABLE D'ILLUSTRATIONS

41 **Image I**
América Sive Novi Orbis Nova Descriptio, ORTELIUS, Abraham,1573

41 **Image II**
Maris Pacifici, ORTELIUS, Abraham, 1589

44 **Image III**
Route de l'expédition Vizcaino de 1602, dans DEL PORTILLO (1982)

53 **Image IV** « Costa de Çacatula », CARDONA, Nicolas, Descripciones geográficas..., 1989 (1632)

54 **Image V**
« Puerto de Salagua », CARDONA, Nicolas, *Descripciones geográficas...*,1989 (1632)

54 **Image VI**
*Bataille de Salagu*a, JANSZZ, J., 1621

78 **Image VII (a)**
Orbis Terrarum, PLANICIUS, P., 1590

79 **Image VII (b)**
Orbis Terrarum, PLANICIUS, P., 1590 ; détail : Anian

79 **Image VIII (a)**
America Sive Novus, DE BRY, T. et BENZONI, G., 1596

60 **Image VIII (b)**
America Sive Novus, DE BRY, T. et BENZONI, G., 1596 ; détail : Anian

67 **Image IX (a)**
The North part of America, BRIGGS, H., 1625

67 **Image IX (b)**
America Sive Novus, DE BRY, T. et BENZONI, G., 1596 ; détail : Anian

69 **Image X**
Californie, LÓPEZ DE VICUÑA, Juan, 1629 (AGI, MP-Mexico, 56)

70 **Image XI**
America Septentrionalis, JANSON, J. (J. Janszz), 1636

70 **Image XII**
Le Nouveau-Mexique et la Floride, SANSON, N., 1656

71 **Image XIII**

America septentrionalis, BLAEU, J., 1640

75 **Image XIV**

Passage par terre à la Californie, KINO, E., 1701 (AGI, MP, Mexico, 95)

76 **Image XV**

Expéditions du père E. Kino, dans LEÓN-PORTILLA (1989)

79 **Image XVI**

Representatio America Borealis, SCHERER, H., 1703

80 **Image XVII**

L'Amérique septentrionale, DELISLE, G., 1700

82 **Image XVIII**

anonyme, vers 1700 (BN Madrid, Ms 2957)

89 **Image XIX**

Carte médiévale dite "T dans l'O", *L'Image du monde,* DE METZ, Gossuin Copie du XIIIe siècle. BnF, Manuscrits, Fr 1607 fol. 43

94 **Image XX**

Description de la fortificacion y R(ea)l de S. Bruno de Californias, 1685 (AGI, MP-Mexico,77)

101 **Image XXI**

Teatro de los trabajos apostólicos de la Compañía de Jesús, KINO, E., 1696-1697, dans LEÓN-PORTILLA (1989)

102 **Image XXII**

Muerte del padre Saeta, KINO, E., 1696-1697, dans BURRUS (1967)

108 **Image XXIII**

Carte de la Pimérie, 1707 . Origine inconnue (AGI, MP-Mexico, 769)

116 **Image XXIV**

Delineación de la Nueva Provincia de San Andrés del Puerto de la Paz..., 1683 (AGI, MP-Mexico, 76)

120 **Image XXV**

Nuevo Reino de la Nueva Navarra, KINO, E., 1710, dans BURRUS (1967)

122 **Image XXVI**

Évolution politique de la frontière Nord, dans GERHARD, (1993)

123 **Image XXVII**

Le Nouveau-Mexique, 1786, dans GERHARD (1993)

124 **Image XXVIII**
Carte descriptive du Nouveau Méxique, 1727 (AGI, MP-Mexico, 122)
129 **Image XXIX**
Buffle, 1598 (AGI, MP-Estampas 1)
130 **Image XXX**
« *Pintura que (...) hizo Miguel yndio...* », 1602 (AGI, MP-Mexico, 50)
134 **Image XXXI**
Rasguño de las provincias de la Nueva Mexico... MARTÍNEZ, Enrico, 1602 (AGI, MP-Mexico, 49)
146 **Image XXXII**
La Nouvelle-France, DE FER, N., 1718 (?)
157 **Image XXXIII**
« *Planta de la entrada donde dejaron a M de La Salle (Bahía del Espíritu Santo)* », 1687 (AGI, MP-Florida y Luisiana, 19)
158 **Image XXXIV**
« Mapa del viaje que el año de 1690 hizo el gobernador Alonso de León », 1690 (AGI, MP-Mexico, 88)
159 **Image XXXV**
« Plano del presidio de Nuestra Señora de Loreto... », 1722 (AGI, MP-Mexico, 115)
169 **Image XXXVI**
Districts missionnaires, 1767, dans GERHARD, (1993)
239 **Image XXXVII**
Église de San Pedro Aconchi
240 **Image XXXVIII**
Intérieur de l'Église de San Miguel de Mocorito
241 **Image XXXIX**
Ruines de l'église de Nío
275 **Image XXXX**
Missions nord occidentales, anonyme, vers 1645 (AGN, Jesuitas, II, 12, exp. 2)
276 **Image XXXXI**
Missions jésuites en Nouvelle-Biscaye d'après la visite du père H. Cabero, 1662, dans BURRUS (1967)

279 **Image XXXXII**

La Nouvelle-Biscaye, OCA SARMIENTO, Antonio, 1667

(AGI, Mexico, 615 bis)

280 **Image XXXXIII**

Croquis de la Barranca de Babaroco par le père visiteur, vers 1680

(AGN, Jésuites, I, 2, exp.1)

282 **Image XXXXIV**

La Tarahumara, RATKAY, Juan María, 1683, dans BURRUS (1967)

284 **Image XXXXV**

Les Seris, GILG, Adamo, 1692, dans BURRUS (1967)

TABLE DE FIGURES

172 **Figure I**
Le Nord-ouest de la Nouvelle-Espagne à la fin du XVIIe siècle

174 **Figure II**
Évolution de la population de la Nouvelle-Biscaye,
d'après GERHARD (1996)

185 **Figure III**
Régions administratives du réseau des missions jésuites
de la Nouvelle-Biscaye à la fin du XVIIe siècle

186 **Figure IV**
Évolution du nombre de religieux dans chacune des régions
administratives des missions jésuites de Nouvelle-Biscaye
au XVIIe siècle

187 **Figure V**
Évolution du nombre total de personnes administrés par les
missionnaires jésuites dans chacune des régions administratives
du réseau missionnaire de la Nouvelle-Biscaye au long du XVIIe siècle

187 **Figure VI**
Nombre moyen de personnes administrées par chaque religieux
dans les différentes régions administratives du réseau missionnaire
de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye

194 **Figure VII**
Nombre moyen, maximum et minimum de personnes administrées
par chaque religieux dans les différents rectorats du réseau de missions
de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye dans l'année 1678,
d'après le rapport du père visiteur Juan Ortiz Zapata

202 **Figure VIII**
Expansion chronologique du réseau des missions de la Compagnie
de Jésus en Nouvelle-Biscaye au XVIIe.

218 **Figure IX**
Cabeceras du réseau des missions de la Compagnie de Jésus
en Nouvelle-Biscaye, 1678 (d'après la visite du père Juan Ortiz Zapata)

GLOSSAIRE

Alcalde ordinario : magistrat à fonctions judiciaires, administratives, municipales. Juge élu assurant la justice à l'échelon municipal. Toutes les villes hispaniques d'une certaine importance en comptaient deux. Ils étaient juges en première instance pour les affaires civiles et criminelles.

Beneficiado (Curé) : curé qui reçoit un poste auquel s'associe une rente économique.

Cabecera : église-village principale d'un *partido* où se trouve la résidence du missionnaire responsable de l'ensemble du *partido*.

Casta : catégorie qui désigne la situation ethnique des sang mélé.

Caja de la Real Hacienda : dépôt du capital de la Couronne.

Capitulaciones : convention, accord. Contrat écrit passé entre la Couronne et un découvreur ou un futur conquérant stipulant les droits et les devoirs de chacune des parties.

Curato : poste du curé d'une paroisse et, au sein de la division territorial ecclésiastique, le territoire qui dépend spirituellement de ce curé.

Diezmo (Dîme) : impôt que les fidèles payaient à l'église égal à la dixième partie des fruits de leurs récoltes.

Doctrina : paroisse indienne administrée par un prêtre.

Encomienda : Délégation royale des obligations de protection et d'évangélisation des peuples indiens - et des droits correspondants de perception d'impôt – contractées par la couronne de Castille en vertu de la donation papale.
Le bénéficiaire d'un *encomienda* se trouve ainsi en droit d'exiger un tribut en travail, en nature ou en numéraire de la communauté indienne qui lui a été « confiée ».

Entrada : incursion ; conquête ; expédition.

Estancia : Domaine rural consacré principalement à l'élevage.

Hacienda : grand domaine agricole. *Hacienda de beneficio* : celle qui est consacrée au traitement des minerais.

Naturales (Indiens) : Les Indiens originaires d'un lieux donné ; en général, tous les Indiens américains.

Partido : ensemble d'églises-village sous la responsabilité d'un seul religieux.

Presidio : place forte, garnison.

Quinto (Real) : Cinquième partie des métaux précieux d'Amérique due à la Couronne. Il était stipulé depuis le XVIe siècle qu'en Nouvelle-Biscaye, les propriétaires des mines ne payassent qu'une dixième partie de leur production à la Couronne.

Ranchería : agglomération de huttes ou cabanes indiennes.

Rancho : ferme consacrée à l'élevage.

Real de Minas : centre minier. Ils appartenaient à la Couronne ; le propriétaires des mines, en échange de l'exploitation de leur exploitation, devaient payer le *Quinto Real*.

Reducción : communauté indienne regroupant une population jadis dispersée sous la houlette des religieux.

Repartimiento : Premier nom reçu par le système d'*encomienda* où partage de la force du travail indigène entre les Espagnoles.

Servicio personal : corvée exigée des Indiens *encomendados* par leurs *encomenderos*, sans aucune rétribution.

Tributo : impôt que les Indiens payaient au roi en tant que sujets de la Couronne. Les Indiens de mission étaient exemptés du paiement du tribut.

Xacal **ou** ***Jacal*** : chaumière.

INTRODUCTION

Quelques lignes sur la longue et souvent polémique historiographie sur les « frontières » nous semblent d'emblée nécessaires dans ces pages d'introduction[1].

Le débat sur les implications politiques de la « frontière » est ouvert depuis très longtemps. Son précurseur, Frederick Jackson Turner, postula, en 1893, que la frontière – la progression anglo-saxonne vers l'ouest – constituait le germe et l'essence de la nation américaine en raison de sa fluidité qui favorisait, à chaque avancée vers les terres inexplorées, le renouvellement de la société. La frontière était donc la ligne d'américanisation de la société, où celle-ci s'éloignait des vieilles traditions européennes. Cette frontière, d'abord commerciale, créatrice d'individualisme était ainsi, d'après Turner, le creuset de la démocratie et de la civilisation américaines[2].

Si ce thèse a joué un rôle quasiment mythique dans la construction idéologique de la nation américaine, elle a cependant peu marqué l'historiographie de la frontière hispanique[3]. Ni Herbert Eugène Bolton, disciple de Turner et pionnier des études sur la frontière septentrionale de la Nouvelle-Espagne dans la première moitié du XXe siècle, ni aucun des autres historiens qui le suivirent, intégrés dans ce qu'il est convenu d'appeler l'école « boltienne » consacrée aux études du *great southwest* – même pas le plus célèbre, John Francis Bannon[4] –, ne se sont intéressés aux conséquences que les conditions de vie sur cette frontière pouvaient avoir eues sur les institutions et les habitants du Mexique. En outre, ils ont promu l'idée, très influencée par la « *leyenda negra* » et par Tocqueville[5], que l'absolutisme espagnol ne permettait aucune liberté, ni le développement de l'individualisme.

À la fin des années soixante, quelques historiens latino-américains inspirés également par Turner, mais pas plus intéressés par la portée politique de l'idée de « frontière », se proposèrent, dans un volume collectif coordonné par Alvaro Jara,

---

[1] Nous voudrions remercier Christophe Giuidicelli qui nous a procuré, bien avant sa publication, une étude critique de l'historiographie concernant les « frontières » et les sociétés indigènes. Elle nous a été bien utile et stimulante, voir GIUIDICELLI (2008).

[2] Voir TURNER (1893 [1991]).

[3] Voir WEBER (1986 [1991]).

[4] Voir BANNON (2001 [1970]).

[5] Voir CALVO (2000).

d'enrichir l'analyse pionnière à travers l'étude d'« autres » frontières américaines. Ils y critiquaient Turner, lui reprochant de ne pas avoir pris en compte la « structure » de la société de frontière[6].

Nous savons que si la « frontière » n'a eu d'importance mythique ni dans la culture populaire ni dans la littérature du Mexique c'est parce qu'elle correspondait dans l'imaginaire national, hérité de l'époque coloniale, aux zones sauvages et indigènes du pays. C'est ainsi que lorsque la jeune république mexicaine née de l'indépendance dut légitimer son existence en tant que nation politique, elle alla chercher sa « mexicanité » dans les villes métisses, d'une part, et dans son passé préhispanique le plus glorieux, celui des grands civilisations du Mexique central, d'autre part.

Le premier à signaler la contradiction implicite dans le discours de Turner fut Alistar Hennessy qui lui reprocha d'utiliser un concept de frontière oscillant entre une perception idéologique et une région géographique[7]. Cette critique reste toujours difficile à surmonter pour toute personne qui se plonge dans l'histoire des « frontières » car toute frontière est une représentation, un concept imprimé sur l'espace. Si nous prenons les définitions du terme à l'époque moderne, nous retiendrons premièrement sa connotation militaire[8]. Aussi bien le *Tésoro de la Lengua Castellana* que le *Diccionario de Autoridades* établissent que le terme « *frontera »* pouvait se traduire par « vis-à-vis » et désigne l'opposition, la division et la confrontation de deux entités[9]. Cette opposition est celle qui s'exprime sur « nos » frontières américaines dans les binômes, chers aux contemporains, « civilisation

---

[6] L'article consacré au Mexique dans FLORESCANO (1969).

[7] Voir HENNESSY (1978), notamment l'introduction.

[8] Dans le cas français, l'appartenance du concept de « frontière » au registre de la guerre, bruyante ou larvé, est illustré par Daniel Nordman, dans NORDMAN (1998), p. 28-29.

[9] Le *Tesoro de la Lengua* Castellana n'a pas une entrée spécifique pour « *frontera »*, la définition se trouve sous le vocable « *frente »* (« *se llaman en los ejércitos los que van en los primeros escuadrones »*), là on peut lire, « *Frontera : puede ser parte opuesta, como la casa frontera ; la raya y término que parte dos reinos, por estar el uno frontero del otro »* [*Frontero : « lo mismo que de enfrente »* ; *Enfrente :* « *la cosa que está opuesta a la frente o delantera, como decir : enfrente de la iglesia de San Pedro »*]. Le *Diccionario de Autoridades* incorpore une entrée individuelle pour le mot « *frontière »*, mais reprend la définition donnée par Covarrubias rajoutant un exemple : « *En España se han visto muchos que han enviado los Generales de las fronteras de África »* [*Frontero* : « *lo que está puesto y colocado enfrente de otra cosa »*].

versus barbarie » – parfois transformé en « amis versus ennemis »[10] – et, dans le langage des religieux, « chrétiens versus païens ». C'est ainsi que les espaces géographiques au nord de la Nouvelle-Espagne marqués par cet antagonisme deviennent des « frontières » et que d'immenses régions très diverses resteront englobées sous une définition de caractère politique (militaire et religieuse). Mais les sources coloniales nous offrent aussi un autre aspect du concept de « frontière », bien exprimé par l'adjectif « *fronterizo* » qui apparaît pour la première fois dans le *Diccionario de Autoridades*[11]*.* C'est sa dimension d'espace vécu exprimée dans la conscience que ceux qui les habitaient avaient de vivre dans un monde « *fronterizo* » ou de frontières.

L'historiographie nord-américaine des deux derniers décennies a entamé la révision de la notion de frontière tel qu'elle fut établie par F.J. Turner. Richard White, dans un travail consacré à la région des Grands Lacs, considère cet espace frontalier comme un « Middle Ground », un lieu d'accommodement et d'adaptation réciproque entre Blancs et Indiens – rejetant par là la vision turnnerienne de la frontière comme front de colonisation. Son approche est également intéressant du fait qu'il rend un rôle actif aux Indiens dans l'Histoire[12]. Dans ce même sens, Robert V. Hine se proposa de déconstruire le mythe de la Frontière s'attaquant au processus historique qui le crée et le diffuse et montrant que la frontière n'était pas « le point de rencontre entre civilisation et sauvagerie », mais un monde à plusieurs dimensions et diverses interactions[13].

Deux autres travaux on repris récemment la problématique énoncée par Turner. Igor Kopytoff[14] cherchant à mieux comprendre la formation des sociétés de l'Afrique subsaharienne ainsi que la perpétuation au long de l'histoire d'une culture

---

[10] Il serait peut-être intéressant de se demander dans quel cas on préfère l'un à l'autre étant donné les différentes conceptions idéologique des frontières qu'elles véhiculent.

[11]« *Fronterizo* : *Lo que está o sirve en la frontera : como soldado fronterizo, ciudad fronteriza* » ; l'exemple qui illustre le sens du mot est extrait de l'*Histórica Relación del Reino de Chile* du père jésuite Alonso de Ovalle, Rome, 1646, « *No se les puede a estos Indios corregir sus vicios : assi por ser en comparación mas altivos, como por estar de guerra y ser fronterizos* »). *Fronterizo « significa también lo que está en frente de otra cosa »*.

[12] Voir WHITE (2009 [1991])

[13] Voir HINE (2000).

[14] Voir KOPYTOFF (1987). Nous remercions Jean-Paul Zuñiga d'avoir attiré notre attention sur cet ouvrage.

politique panafricaine introduit dans son analyse la perspective de la « frontière »[15] et montre que la frontière peut aussi être une force culturelle et idéologique conservatrice car, d'après lui, c'est l'exportation et surtout l'utilisation répétitive du « modèle métropolitain » sur les frontières qui le valide, le revivifie et le maintient dans la conscience culturelle régionale. Kopytoff rassemble et unifie, en quelque sorte, la vision de Turner et celle de ses opposants contemporains lesquels pensaient que le développement des institutions américaines était le résultat de l'évolution des germes que les Européens avaient exportés. C'est cette même question que se pose Thomas Calvo à propos des frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne lorsqu'il se demande si elles sont porteuses d'« hispanisation » ou d'« américanisation »[16]. Il suggère que si, d'une part, la dynamique des frontières entraîne un retour à l'esprit et aux institutions de la Reconquête, à une « hispanisation dure », d'autre part les qualités des nouveaux espaces et la politique évangélisatrice exigent aux conquérants-colons des réponses originales, nouvelles, marquées par le contexte américain.

Nous voulons rester dans cette perspective. Ainsi, conscients que l'idée de « frontière » est le reflet de la pratique coloniale, nous nous demanderons sans cesse, au long des pages de ce travail, si la pratique coloniale peut se passer de l'espace américain sur lequel elle s'exerce, car notre but est de tenter de définir le rôle actif que cet espace joue dans le processus de sa conquête et de sa colonisation.

En effet, nous nous sommes proposés d'étudier le développement de la conquête et de la colonisation des espaces de frontière situés au nord de la Nouvelle-Espagne au long du XVIIe siècle. Il s'agissait pour nous de le considérer comme un processus au double volet : le plus évident, celui de l'appropriation de ces espaces par les Espagnols ; l'autre, indissociable et parallèle, celui de l'insertion et de l'intégration de ces conquérants-colons auxdits espaces.

Les acteurs, les Espagnols, étant divers et nombreux, un premier choix s'est imposé. Nous avons d'abord restreint notre enquête aux missionnaires. D'une part parce qu'il est bien connu qu'ils ont joué un rôle très important sur les frontières

---

[15] Kopytoff prend en compte les frontières locales de l'Afrique (indépendantes de la pénétration coloniale).

[16] Voir CALVO (2000).

coloniales de la monarchie catholique comme explorateurs - parfois cosmographes - et comme « administrateurs » des populations païennes à christianiser-« civiliser ». Au delà de leur appartenance à un ordre singulier, les religieux furent considérés par leurs contemporains comme un groupe à part entière, comme un ensemble cohérent à qui ils attribuèrent une tâche ou une vertu spécifiques[17]. D'autre part, parce qu'ils produisirent une grande quantité de documentation écrite – et un nombre considérable de cartes géographiques – fruit de l'importance des échanges épistolaires au sein des ordres religieux ainsi qu'avec le monarque et d'autres représentants des pouvoirs civils. En outre, pendant toute la période coloniale, les ordres religieux publient, à des fins de propagande et d'apologie, quelques chroniques et manifestes sur leurs activités évangéliques.

Notre intention n'a nullement été de décrire la conquête et la colonisation des frontières du nord de la Nouvelle-Espagne par les missionnaires comme une suite événementielle aboutissant à une sorte d'histoire des ordres dans ces régions[18]. Notre but a été d'utiliser la notion d'espace comme grille de lecture du processus ciblé[19]. Nous avons considéré les espaces situés aux confins septentrionaux de la Nouvelle-Espagne comme les produits d'une société, ici conquérante et coloniale, et nous avons analysé la production de ces espaces[20].

Un espace convoité, puis géré et administré est un espace représenté, sur des cartes ou dans des descriptions. L'étude des représentations des espaces, de leurs composantes et de leurs évolutions, dans le cadre d'une entreprise conquérante et coloniale, permet, d'une part, de saisir les liens qui s'établissent entre

---

[17] Voir GIRARD, LABORIE, PENNEC, ZUÑIGA (2007).

[18] Pour une histoire des ordres, outre celles de leurs propres chroniqueurs [PÉREZ DE RIBAS (1992 (1645)) et ALEGRE (1956-1960 [1841-1842]) en ce qui concerne la Compagnie de Jésus ; ARLEGUI (1737) pour les franciscains], voir celles des historiens également jésuites DECORME (1941) et DUNNE (1940 et 1944). Outre le Mémorial adressé au roi par Alonso de Benavides, custode du Nouveau-Mexique en 1630, il n'existe aucune monographie consacrée ni aux missions franciscaines de cette région, ni, de manière plus générale, à la Province franciscaine de Zacatecas.

[19] L'intérêt d'une telle approche nous a été suggéré par le professeur Th. Calvo. Aussi dans CALVO (2004).

[20] Une réflexion théorique sur l'intérêt de ce type d'analyse pour les études historiques dans BOURDELAIS et LEPETIT (1986).

l'espace et la volonté de pouvoir[21], et de l'autre d'analyser les « pratiques de la représentation » mises en œuvre par les conquérants-colons[22].

Dans la première partie de notre travail, nous avons analysé un certain nombre de représentations, écrites et dessinées, concernant des espaces convoités, mais non occupés par les Espagnols, voire superficiellement ou pas du tout explorés au cours du XVIIe siècle. C'est ainsi, que nous nous sommes penchés sur la Californie et sur le Nouveau-Mexique. Si la première de ces régions ne commence à être intégrée à la monarchie que dans les dernières années du siècle, le deuxième est formellement constitué en tant que province de la vice-royauté de la Nouvelle-Espagne dès 1600. Néanmoins, la colonisation du Nouveau-Mexique, très sommaire et limitée – restreinte à quelques établissements autour de El Paso et Santa Fe –, n'avance pas au cours du siècle, elle recule même, suite à la guerre entamée par les Indiens dit Pueblos contre les Espagnols, à partir de 1680. Par ailleurs, cette province demeure constamment ouverte sur des espaces inconnus au nord, à l'ouest et à l'est.

Tout au long du XVIIe siècle, aussi bien une région comme l'autre deviennent, si l'on utilise les concepts et définitions établies par Daniel Nordman[23], des « espaces de frontière » : elles cessent d'être des « étendues » à la texture lisse parce que les Espagnols, comme nous le verrons, se sont mis à les qualifier, à les mesurer, à signaler et caractériser les lieux qu'elles comprenaient et à situer ceux-ci les uns par rapports aux autres. En outre, les dimensions de ces deux espaces restent élastiques puisque « l'espace de la frontière est inséparable de l'idée d'extension et d'augmentation, de possibilité »[24]. L'extension potentielle de la Californie et du Nouveau-Mexique était même inconnue, car, à la différence du sud

---

[21] Claude Nicolet, dans le but de comprendre les liens qui s'établissaient alors entre l'espace et l'empire, analyse la géographie de l'Empire romain, non pas dans sa dimension réelle, mais en tant qui espace représenté, voir NICOLET (1996). Cet ouvrage, portant sur un autre empire, se trouve également aux origines de notre réflexion.

[22] Deux livres nous ont particulièrement inspiré et fait comprendre comment l'étude des représentations menait surtout à une enquête sur l'outillage mental de ceux qui les produisent : celui, déjà classique, de Tzvetan Todorov sur la image de l'Autre aux premiers moments de la Conquête, dans TODOROV (1982) et celui de Stephen Greenblatt sur l'émerveillement comme première réaction des Européens face au Nouveau Monde, dans GREENBLATT (1996).

[23] Voir NORDMAN (1998). Bien que cet auteur ait travaillé sur les frontières de la France à l'époque moderne, ses réflexions autour des concepts comme *espace* ou *frontière* nous ont été de grande utilité et nous semblent applicables au contexte impérial hispano-américain. Voir notamment l'introduction et les conclusions de son livre.

[24] Voir NORDMAN (1998), p. 514-515.

du continent américain dont le contour était délimité depuis la traversée de Magellan en 1520, les contours de l'Amérique septentrionale, et notamment de sa partie occidentale, restaient méconnus, ce qui, par ailleurs, ouvre la porte à la controverse et à la spéculation géographique.

Nous avons considéré que la représentation des espaces inconnus constituait une première étape vers leur appropriation[25]. Nous avons même vu que cette première manipulation d'ordre intellectuel des espaces à conquérir et à occuper constituait un impératif du processus car, si ces représentations sont des produits, elles agissent également comme producteurs[26]. Et si la principale faculté mise en œuvre pour les créer fut l'imagination[27], ces représentations qui avaient pour premier centre d'intérêt la pratique de l'espace ont été, au XVIIe siècle, médiatisées par l'expérience de plus de cent ans de conquête et de colonisation de l'Amérique et des Philippines. C'est pour cette raison, qu'il nous a semblé nécessaire de nous demander, non seulement s'il existe une pratique de la représentation commune à tous les conquérants[28] – et dans ce but nous avons comparé les images de la Californie et du Nouveau-Mexique forgées par les religieux avec des représentations dressées par d'autres types d'acteurs (explorateurs, militaires, cosmographes laïques) –, mais aussi si ces pratiques européennes de la représentation étaient tributaires de leur confrontation avec l'espace américain. En conséquence, nous avons été particulièrement attentifs aux éléments d'origine américaine qui peuplaient l'imaginaire des conquérants-colons et au processus d'intégration de mythes-savoirs indigènes dans le corpus des représentations élaborées par les premiers.

Dans un deuxième temps, les « espaces de frontière » se transforment en « territoires » lorsqu'ils font « directement l'objet d'une appropriation, de l'exercice d'un pouvoir »[29]. La Nouvelle-Biscaye fut l'objet tout au long du XVIIe siècle de divers

---

[25] Jean-Pierre Sanchez a montré à travers une grande profusion d'exemples combien le rôle des mythes et des légendes fut le grand moteur de la Conquête, sa réflexion à été un des nos points de départ, voir SANCHEZ (1996).

[26] Voir GREENBLATT (1996), p.22.

[27] Voir GREENBLATT (1996), p. 32-33.

[28] Sur ce sujet voir GREENBLATT (1996) et CALVO (2004).

[29] Voir NORDMAN (1996), p. 516. On trouve un exemple de cette transformation dans l'étude des choix stratégiques des jésuites dans la gestion des limites des provinces sud-américains de la Compagnie, dans MALDAVSKY (2005).

types de manipulations matérielles de la part des Espagnols, sans devenir jamais pour autant un véritable « territoire » de l'empire. Le pouvoir exercée sur l'espace de la Nouvelle-Biscaye, toujours réfractaire à la conquête et à la colonisation, n'eut comme résultat qu'une appropriation limitée, fragmentaire de celui-ci, débouchant sur des compromis instables. Cette appropriation se développe « *in an archipielago pattern* » ou, dans d'autres termes, elle est à l'image d'une « peau de panthère » aux tâches souples et parfois volatiles[30]. Et bien que, depuis la fondation formelle de la Nouvelle-Biscaye en 1580 jusqu'à sa délimitation septentrionale lors de la création de la province du Nouveau-Mexique en 1600, quelques noyaux de population « espagnole » s'y fussent stabilisés, la Nouvelle-Biscaye ne cessa jamais d'être, dans le vocabulaire de l'époque, « *fronteriza* »[31]. D'autant plus qu'elle resta tout au long du XVIIe siècle un espace de transition entre le monde connu et le monde inconnu[32], car ce n'est que vers 1700 que l'avancée colonisatrice n'atteint ses parties les plus septentrionales avec, d'une part, l'arrivée du père jésuite Eusebio Francisco Kino au nord de l'actuel état de de Sonora, et d'autre part la fondation du Real de Chihuahua.

Au long du XVIIe siècle, la Compagnie de Jésus organisa cet espace de frontière à l'aide d'un réseau de missions qui chercha à assurer, comme moyen de contrôle, une occupation spatiale et temporelle continue. Dans la deuxième partie de notre travail nous avons tenté d'analyser les formes que prend ce quadrillage de l'espace mis en pratique par les jésuites. Nous avons étudié les critères suivis et les caractéristiques essentielles de la gestion des missions de la Nouvelle-Biscaye, ainsi que leurs évolutions, leurs résultats et les difficultés rencontrées par la Compagnie. Nous avons voulu comprendre ce qu'était un espace de mission dans la pratique et nous avons également voulu placer le réseau missionnaire jésuite au sein d'une entreprise de colonisation où les religieux n'étaient pas les seuls acteurs.

Le rôle de la mission comme « institution de frontière » fut déjà mis en relief dans le célèbre article presque séculaire d'Herbert Eugène Bolton[33]. Nous en avons tiré quelques enseignements importants : la place et le poids des missionnaires dans

---

[30] Nous empruntons ces deux métaphores visuelles hautement expressives à HENNESSY (1978) et CALVO (2000).

[31] Voir *Diccionario de Autoridades* (1990 [1726]).

[32] Sur cette définition de frontière voir NICOLET (1996), p. 11.

[33] Voir BOLTON (1991 [1917]).

l'expansion et la domination des espaces frontaliers de l'empire espagnol, l'importance de leur activité en tant qu'explorateurs et comme médiateurs auprès des Indiens, leur étroite collaboration avec la milice. Néanmoins, depuis, certaines des thèses soutenues par Bolton ont été contestées. En premier lieu, il assigne un rôle pionnier aux missions dans l'avancée de la frontière, ce qui est loin d'être la règle, même s'il en existe des exemples[34]. En deuxième lieu, il juge l'action missionnaire, et l'ensemble de la conquête-colonisation espagnole, comme porteuse des bienfaits de la « civilisation », ce qui dévoile un *a priori* idéologique aujourd'hui dépassé[35]. Enfin, et c'est sur ce point que nous avons voulu revenir dans la deuxième partie du travail, il considère la mission à partir d'un angle théorique ou idéal, alors que nous croyons nécessaire de l'aborder de manière concrète, d'aller voir, à travers des exemples précis, ce qu'elle est dans la pratique, dans son développement spatial. Quelle était la physionomie des missions ? Combien de pères pour combien d'espace et pour combien d'administrés ? Quelle était leur distribution sur l'ensemble du territoire et quels furent les critères d'expansion du réseau ? Existait-il un panorama homogène pour l'ensemble de la Nouvelle-Biscaye ? Dans quelle mesure les différentes topographies, les conditions climatiques diverses, les habitats indigènes distincts expliquent-ils les variations d'un lieu à l'autre ?

Les Franciscains furent, pour leur part, moins présents en Nouvelle-Biscaye où ils fondèrent quelques couvents au sud de la province au début du siècle et

---

[34] Voir CRAMAUSSEL (2006), ALVAREZ (1997), VALLEBUENO (1991). Des autres institutions et d'autres secteurs de la population faisaient également partie du front pionnier : *haciendas* et *hacendados*, *reales de minas* et miniers, *presidios* et militaires.

[35] Bien que consacrée à la frontière chilienne, une analyse des implications de l'exercice du *pouvoir civilisateur* au sein des missions dans BOCCARA (1998). Une autre critique de la vision idéalisée de l'évangélisation missionnaire dans HAUSBERGER (1993) et (1997).

quelques autres au nord vers sa fin, restant, si l'on peut dire, à sa périphérie[36]. Leurs établissements en Nouvelle-Biscaye appartenaient à leur grande province de Zacatecas qui comprenait des très vastes territoires appartenant à la Nouvelle-Espagne, la Nouvelle-Galice et le Nouveau-Léon – nous n'oublions pas qu'ils furent majoritaires dans l'évangélisation de la vice-royauté. Un travail sur la province franciscaine de Zacatecas aurait dépassé les possibilités de notre travail. En outre, l'activité des Frères mineurs fut, en général, moins systématique, d'autant plus qu'au XVIIe siècle le fort élan missionnaire qui avait caractérisé les premiers temps de la Conquête semble s'être un peu essoufflé[37]. Les Jésuites fondèrent en Nouvelle-Biscaye dans un temps très court un grand nombre de missions et, en 1625, ils y administraient environ 90 000 néophytes de plus que l'ordre de Saint François qui en avait à sa charge 4 684[38].

C'est ainsi que, si dans la première partie de notre travail les sources que nous avons utilisées, fondamentalement des lettres et des cartes géographiques dressées par des religieux et envoyées au monarque, proviennent de différents ordres – Carmes déchaux, Franciscains et Jésuites –, tous présents dans l'exploration des contrées lointaines ; dans la deuxième, nous nous sommes « restreints » à enquêter sur la gestion de l'espace de la Nouvelle-Biscaye par la Compagnie de Jésus. Nous avons donc en priorité utilisé des documents

---

[36] Les Franciscains commencent l'occupation de la Nouvelle-Biscaye depuis Zacatecas (1553) et ils passent en 1562 à Nombre de Dios et dès là à Durango (1563), Topía (1555/1564), la vallée de San Bartolomé (1564) et San Juan del Río (1568) ; puis ils fondent les missions de San Juan et de San Francisco del Mezquital (1584), s'installent à Saltillo (1595), Cuéncame (1593), San Francisco de Conchos (1604), San Bartolome, Guazamota (1606) et Parral (1642). À partir de la deuxième moitié du siècle, dans une poussée colonisatrice ils fondent plusieurs missions autour de Casas Grandes (Torreón Carretas, Natividad, Namiquipa, Babonoyaba, Santa Isabel y San Andrés), voir FLORESCANO (1969), p. 50. Les Franciscains tentent en 1645 une entrée en Sonora fortement contestée par les Jésuites. Dans une lettre du 27 juillet 1651 adressé par le père jésuite Manuel Truxillo à son Provincial de Mexico on peut lire : « *Lo cierto es que asta oi en casi 6 años que ha que vinieron no se han administrado sacramentos sino por interprete y este ha sido un mulato* (...) *si les moviera la salvacion de las almas avian de venir baptizando las naciones que ai en el camino, i que ademas en el Nuebo Mexico ai copiosa mies de gentilidad en que ocuparse gloriosamente, i no quererlo hacer sino venirnos a estorbar »*, dans AGN, Jesuitas, II, 4. Il est également intéressant de souligner que le père Truxillo a intériorisé une répartition de l'espace de la vice-royauté entre les ordres et qu'il considère que les Franciscains doivent rester au nord, dans le Nouveau Mexique qui est « leur » espace. Un autre rapport jésuite sur cette incursion franciscaine au Sonora dans POLZER (1972) et (1991), p. 203-232.

[37] Au moins au sein de la province franciscaine de Xalisco, voir PERON-NAGOT (2001 et 2005). Ce manque de vocation missionnaire est également révélé, au XVIIIe siècle, par l'alors ex-provincial de la province franciscaine de Zacatecas, à la quelle appartenaient les établissements de l'ordre en Nouvelle-Biscaye, dans ARLEGUI (1851), p. 94.

[38] *Razón y Minuta (…)*, dans HACKETT (1926), vol. II, p. 152-158. La province franciscaine de Zacatecas comprenait un ensemble territorial très vaste, ces chiffres ne correspondent que à la partie comprise à l'intérieur de la province de la Nouvelle-Biscaye.

administratifs internes à l'ordre : rapports de visites, textes normatifs, lettres annuelles, lettres des missionnaires à leur Provincial mexicain – « *puntos de annua* » – et en général diverses lettres des missionnaires adressées à leurs supérieurs provinciaux ou leurs anciens provinciaux européens – c'est le cas, notamment, des pères originaires d'Europe centrale[39]. Parmi ces documents se trouvent certaines cartes géographiques qui constituent une source précieuse pour connaître la représentation administrative de l'espace. Ces représentations se distinguent notamment des images analysées dans la première partie de notre travail car elles concernent ici des espaces sur lesquels s'exerce une pratique matérielle du pouvoir et parce qu'elles furent dressées afin de représenter la gestion des territoires que l'on était en train de mettre en place. Par ailleurs, nous avons également comparé cette documentation de caractère « interne » à l'ordre avec le discours « officiel » de la Compagnie exprimé à travers de manifestes ou de chroniques élaborés dans des buts de propagande et d'apologie de son travail missionnaire. Enfin, cherchant une critique plus complète des sources jésuites, nous avons dépouillé quelques textes où la pratique de l'ordre en Nouvelle-Biscaye est jugée par d'autres acteurs – des autorités civiles et ecclésiastiques et des Franciscains.

Nous avons tenté de garder à l'esprit une perspective comparatiste[40], perspective développée plus systématiquement tout au long de la deuxième partie grâce à des travaux précédents sur d'autres provinces jésuites du monde ibéroaméricain[41]. L'intérêt de la comparaison utilisée comme moyen d'élucider les enjeux importants de toute problématique historique posée, nous a conduit, pendant de nombreuses années, à travailler à la construction d'une thèse mettant en perspective les espaces de frontière au nord de la Nouvelle-Espagne et ceux du sud du Chili. Evidemment, l'immensité de la tâche nous obligea à faire un choix spatial qui fut déterminé par plusieurs motifs. D'une part, nous ne sommes jamais allés au Chili, ce qui créait un problème au niveau du déséquilibre des sources ; d'autre part, nous nous sommes rendus compte au long de notre travail que la taille presque

---

[39] Sur l'importance de la correspondance dans le gouvernement de l'ordre, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 64 et suiv. et 125 et suiv.

[40] Sur l'intérêt, voire la nécessité de faire une Histoire comparative,voir ELLIOT (1999).

[41] Voir HAUBERT (1967), CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), MALDAVSKY (2000), ZUPANOV (2005), HELMER (1984), COPETE et VINCENT (2007), GIRARD, LABORIE, PENNEC, ZÚÑIGA (2007), et en général l'ensemble du volume *Mission Religieuses Modernes* (2007).

continentale des espaces situés au nord de la Nouvelle-Espagne nous permettait déjà établir des comparaisons entre les différentes régions qui le composent. Alors que la « Californie » et le « Nouveau-Mexique » ne sont que le fruit de l'imagination des conquérants, la Nouvelle-Biscaye est en train d'être conquise et administrée, en outre, à l'intérieur de celle-ci, comme nous le verrons, les résultats ne sont pas tout à fait homogènes. Néanmoins, le Chili, ainsi que le Nayarit – une autre frontière mexicaine, celle-ci à l'intérieur de la province de Guadalajara, sur laquelle nous avons aussi travaillé ces dernières années[42] – apparaîtront, bien que sporadiquement et de manière très limitée, dans nos analyses.

La troisième partie de ce travail se distingue des deux premières par son rôle unificateur. C'est ainsi que des espaces frontaliers qui ont été traités dans leur idiosyncrasie tout au long des parties précédentes se trouvent ensuite considérés dans leur ensemble. Si dans la première et deuxième partie nous avons voulu caractériser l'appareil intellectuel et matériel avec lequel les religieux ont investi les espaces, dans notre dernière analyse, nous avons considéré l'espace en tant que générateur de comportements et d'attitudes spécifiques[43].

Partout sur les frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne, la vie des missionnaires est largement déterminée par leur isolement dans un milieu maîtrisé d'une manière précaire. Ces espaces et cet isolement leur imposent des conditions matérielles de vie très fragiles ; en outre, les frontières sont vécues par les religieux comme des espaces propices à des expériences spirituelles fortes, mais néanmoins risquées.

D'une part, nous disposons d'un certain nombre de témoignages épars, souvent fragmentés, où les missionnaires – tous ordres confondus – rendent compte de leur vie sur les frontières, notamment des difficultés qu'ils y endurent (le manque de nourriture, l'usure physique et morale, le caractère périlleux de leurs déplacements, la peur, etc.). Peut-être les plus intéressants parmi ceux-ci sont les trois récits de captivité trouvés aux aléas de la recherche dans les archives, ainsi que

---

[42] Les enjeux spatiaux liés à la gestion du Nayarit par l'ordre franciscain ont déjà été étudiés par PERON-NAGOT (2001 et 2005).

[43] Dans cette réflexion, nous devons beaucoup à Thomas Calvo. Deux lectures ont également été inspiratrices : l'une de caractère théorique, voir BOURDELAIS et LEPETIT (1986), l'autre illustratrice, voir ALBERRO (1992).

les « lettres de démission », sorte d'*Indipetae*[44] à rebours, où les missionnaires, en l'occurrence des Franciscains, sollicitent au Conseil des Indes, d'être renvoyés en Europe. D'autre part, nous avons analysé quelques documents qui sont, eux-mêmes, le fruit de ce vécu. Un manuel du missionnaire franciscain nous permet de comprendre quels sont les risques du métier et comment les Frères mineurs envisagent de les affronter. La suite de textes normatifs établis spécifiquement pour les missions de la Nouvelle-Biscaye expriment bien la manière dont la Compagnie de Jésus entend prévenir les méfaits du milieu sur l'esprit des religieux. Par ailleurs, le « *Florilegio medicinal* » écrit par le père jésuite Juan de Esteyneffer, fruit de son travail comme médecin et apothicaire itinérant à travers toutes les missions du nord, constitue une preuve de l'intégration du savoir des Indiens aux pratiques médicales des religieux. Cet ouvrage montre également l'importance du rôle des pères en tant que médecins et les liens étroits qui se tissent entre cette activité et leur travail d'évangélisation.

Nous voulons préciser que cette dernière partie ne se veut pas un récit de la vie quotidienne au sein de la mission en tant qu'espace de création des règles de vie pour les populations indiennes. Ce type de travail, par ailleurs déjà fait[45], nous aurait conduit à une étude sur les stratégies et les techniques d'évangélisation que nous n'avons nullement eu l'intention de faire, même si ce sujet traverse à plusieurs reprises notre problématique.

Le choix chronologique répond aux dynamiques propres à nos espaces. D'une part, depuis 1600 le *limes*[46], ou front d'avancée, des frontières septentrionales avait atteint, pour l'essentiel, ses limites : de San Agustín (Florida) à San Francisco (California). En outre, toute une région d'environ 300 Km de rayon avec Zacatecas et San Luis Potosí comme centres fut alors intégrée, grâce notamment à la diplomatie instaurée par le capitaine métis Miguel Caldera[47]. Désormais, les Espagnols abandonnent l'affrontement « à feu et à sang » avec les Indiens, lequel avait marqué

---

[44] Sur les *Indipetae*, ou « Demandes des Indes » où les religieux de la Compagnie de Jésus exprimaient leur désir de partir en mission au Général de l'ordre, voir toute la première partie, « Formation, Vocation, Destination », de *Missions Religieuses Modernes* (2007).

[45] Voir HAUBERT (1967) et HAUSBERGER (1997).

[46] Voir CALVO (2000), p. 24. Ce terme latin désignait, dans l'empire romain, la région où, de manière plus au moins continue, s'étalaient les forts qui entouraient la frontière d'une province.

[47] Voir POWEL (1980).

le siècle précédent[48] et, sous le commandement explicite de la couronne, adoptent une nouvelle stratégie d'appropriation des vastes espaces qui demeurent entre le *limes* et la frange méridionale. C'est ainsi qu'au XVIIe siècle s'instaura une politique qui visait à l'intégration des hommes et des terres par le travail missionnaire d'évangélisation et de « civilisation » des Indigènes, doublé d'une présence militaire stratégiquement distribuée sur l'espace dans quelques postes défensifs, les *presidios*[49].

D'autre part, puisque dans ces frontières hispaniques l'appréhension de l'espace se développa de manière très progressive et que fut nécessaire un cumul important d'échecs pour connaître et dominer au fur et à mesure les caractéristiques de ces milieux[50], nous avons été obligés de prendre un cadre chronologique large et nous avons même parfois dépassé les limites, *stricto sensu,* du XVIIe siècle.

[48] Voir POWEL (1977).

[49] Ce changement stratégique se manifeste au même moment sur la frontière chilienne, voir BOCCARA (1998). Sur la naissance du *presidio* voir POWEL (1944) et (1987). L'efficacité militaire des *presidios* fut inégale en fonction des endroits et des périodes.

[50] Voir CALVO (2000), p. 24. Voir également le volume consacre aux relations entre espace, temps et pouvoir coordonné par MONNET (1996).

PREMIÈRE PARTIE : L'ESPACE IMAGINÉ

INTRODUCTION

L'intégration de l'espace américain à l'ensemble impérial de la monarchie espagnole commença par un acte d'ordre intellectuel : Christophe Colomb croyait pouvoir atteindre l'Asie en naviguant vers l'ouest. Cette conjecture puisait dans les théories aristotéliciennes sur la sphéricité terrestre et la proximité par l'Océan Occidental entre les extrémités de l'Europe et du continent asiatique. Le découvreur de l'Amérique cherchait une nouvelle route vers les pays des épices et des merveilles, car l'Asie était dans l'imaginaire des Européens la contrée mythique par excellence. Science et légendes nourrissaient ainsi cette toute première représentation de l'espace inexploré.

Prenant comme champ de recherche les frontières du nord de la Nouvelle-Espagne au XVIIe siècle, nous tenterons de montrer que la première intervention des conquérants, en l'occurrence des missionnaires, sur ces régions encore inconnues reste toujours œuvre de l'imagination. Nous voudrions également prouver que l'image qu'on avait de ces espaces inexplorés, que nous analyserons à travers des descriptions géographiques écrites ou dessinées, était composée de mythes et du savoir à la double origine, européenne et indienne[1].

Au XVIe siècle se produisit un renouvellement des représentations de l'*oekoumène* en relation avec les navigations de découverte. Il fallait rendre compte de l'ouverture de l'espace terrestre. Des nouveaux dispositifs de représentation, comme la méthode ptoléméenne, servirent pour rendre l'expérience concrète de cet espace intellectuellement compréhensible et visuellement saisissable. Un système d'anticipation des informations se fit alors nécessaire car l'apprentissage géographique devint d'abord un exercice de l'imagination[2]. Ainsi, nous porterons un intérêt particulier à l'analyse de certaines cartes géographiques dressées, soit par les religieux eux-mêmes, soit par d'autres acteurs de la scène du septentrion américain. Ces images sont en elles-mêmes un témoignage de la façon dont, en Amérique, la

---

[1] La distinction entre mythe et savoir peut s'avérer opérant du point de vue de l'analyse, mais nous verrons qu'à l'époque, ce qui relève du mythe et ce qui appartient aux connaissances scientifiques souvent se confond.

[2] Voir BESSE (2003), p. 382.

représentation de l'espace précéda sa prise en main. La carte offrit la possibilité aux conquérants-colons de visualiser intellectuellement l'espace à des fins d'appropriation, de partage et de surveillance. Elle favorisa également, en créant une illusion de similitude, l'assimilation de la l'Amérique par la conscience européenne. Nous tenterons de déceler la contribution indigène à l'élaboration de ces cartes, voire la dépendance du savoir des autochtones dans ce processus de représentation de l'espace[3].

Outre les descriptions géographiques, nous étudierons les stratégies préconçues pour s'emparer de ces espaces lointains car elles faisaient également partie de l'imaginaire des missionnaires. Ce type de représentations se concrétisaient chez eux dans l'élaboration d'un plan visant l'évangélisation des populations indigènes au travers du dispositif de la mission. Cet objectif spécifique des religieux était primordial pour l'ensemble de la politique impériale espagnole. Il constituait la justification morale de la Conquête et un des moyens par lesquels au XVIIe siècle l'administration coloniale entendait intégrer les marges réfractaires des territoires américains de l'empire. Pour cette raison, sur les terres de frontière, les missionnaires étaient en même temps membres d'un ordre – dans nos confins septentrionaux, nous côtoierons Franciscains, Jésuites et Carmes déchaux – et des agents de la Couronne, dont ils dépendaient économiquement. Lorsqu'ils s'installaient dans ces régions ou s'engageaient dans des expéditions d'exploration d'espaces inconnus, ils concevaient des projets qui permettaient au monarque d'administrer ces terres par le biais de leur Ordre respectif.

Un siècle représente une période de temps suffisamment longue pour qu'on puisse déceler des évolutions. Est-ce qu'au fur et à mesure des années qui passent, et des expériences s'accumulent, la composante mythique des représentations diminue ? La géostratégie d'appropriation des espaces devient-elle par là plus pragmatique ? Est-ce que les représentations s'américanisent ? Comprennent elles de plus en plus d'éléments proprement américains ? Les anciens mythes se réactualisent-ils s'adaptant et s'intégrant graduellement à la réalité du Nouveau Monde ?[4]

---

[3] Voir HARLEY, (1995).

[4] Voir SANCHEZ (1996), 780-781.

Une problématique fondamentale demeure sous-jacente dans notre démarche : quelles sont les raisons qui poussent et permettent aux Occidentaux de se lancer vers l'inconnu à la conquête de nouveaux espaces, élan qui les distingue du reste des cultures et qui semble ne pas avoir atteint sa fin si l'on songe aux énergies mises de nos jours dans l'aventure spatiale ?[5]

Le XVIIe siècle hérita de la culture de la Renaissance la fascination de l'inconnu. La découverte du Nouveau Monde à la fin du XVe siècle avait réactivé dans l'imaginaire collectif toute une série de mythes issus de l'Antiquité et d'origine biblique pour la plupart qu'on plaça désormais sur les nouvelles terres. Ces légendes s'accrochent à l'espace américain et s'y perpétuent au long du temps en se déplaçant, au fur et à mesure, par la géographie du continent et en s'adaptant aux nouvelles réalités. Elles constituent au cours des années des véritables pôles d'attraction[6]. L'espace américain, pour sa part, faisait un complice tout naturel de cet imaginaire car il n'était pas perçu que de manière approximative, la nature y était étrange et mystérieuse et les difficultés qu'on y éprouvait donnaient un caractère épique aux entreprises de conquête[7].

Toutefois, l'image des espaces américains évolue au contact de la réalité, en même temps que les connaissances et l'expérience sur la terre et les hommes du continent progressent. L'évolution et la diffusion de la cartographie ainsi que la divulgation des nouvelles sur l'Amérique métamorphosent les représentations. Par ailleurs, celles-ci s'enrichissent d'éléments d'origine indigène – les Indiens étaient les informateurs privilégiés sur place – et s'adaptent au nouveau milieu américain.

Nous voudrions également montrer à travers notre étude des représentations de ces différentes régions situées au nord de la Nouvelle-Espagne qu'il existe une liaison imaginaire d'ouest en est entre les différents espaces de cette frontière. Les mythes et les aspirations universalistes de la monarchie et des ordres religieux les reliaient.

---

[5] Sur les conditions matérielles et intellectuelles qui favorisent les Découvertes, voir HALE (1970).

[6] Voir SANCHEZ (1996).

[7] Voir SANCHEZ, (1996), p. 765-782.

Quelles images ? L'héritage du XVIe siècle

Au nord-ouest de la Nouvelle-Espagne, et séparée d'elle par un bras de mer, se situe la Californie, qui ne fut intégrée au sein de la monarchie que par le biais du réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus dans les premières décennies du XVIIIe siècle. Nous avons donc trouvé dans l'espace californien un riche chantier de travail sur la géographie imaginaire au XVIIe siècle. Ces représentations étaient médiatisées par l'héritage du siècle précédent car l'intérêt pour le Pacifique date du début de la conquête du continent et les expéditions en Californie furent nombreuses tout au long du XVIe siècle.

Les côtes pacifiques de l'Amérique septentrionale furent l'objet d'explorations espagnoles depuis le début des années trente[8]. Hernan Cortés désirant relier l'Europe à l'Asie, comme l'avait rêvé Colomb, y organisa toute une série d'expéditions à la recherche d'Anian, le mythique passage entre l'océan Pacifique et l'océan Atlantique. La première de ces expéditions dirigée par Diego Hurtado de Mendoza en 1532 arriva jusqu'à 27º de latitude nord. L'année suivante, Fortún Jiménez vogua jusqu'à la baie de la Paz, dans la Basse Californie : il croyait avoir atteint une île qu'il nomma Santa Cruz. Cortés lui-même explora une partie de la côte orientale de la Californie en 1535. Néanmoins, l'expédition de Francisco de Ulloa (1539-1540) eut plus d'influence car il arriva à l'embouchure du fleuve Colorado démontrant ainsi que la Californie n'était pas une île, comme on l'avait cru jusqu'alors : le mythe des Amazones, de vaillantes guerrières vivant dans une île aux richesses inouïes, s'était réactivé dans cette contrée de l'extrémité nord occidentale des terres connues, grâce aussi a sa confluence avec un mythe d'origine indigène - nous en verrons les détails plus tard. En outre, dans cette même année 1540, Hernando de Alarcón avait atteint par voie de terre la jonction des fleuves Colorado et Gila, ce qui vint confirmer le caractère péninsulaire de la Californie. Désormais, elle sera ainsi représentée dans la cartographie savante la plus diffusée.

En 1542, et par commandement du vice-roi, Antonio Mendoza, Juan Rodriguez Cabrillo, marin d'origine portugais, dirigea la première expédition le long des côtes de la Haute Californie. Enfin, dans la dernière décennie du siècle, un autre « étranger », Apóstolos Valerianus, plus connu sous le nom de Juan de Fuca affirma avoir vu le

[8] Elle démarrent donc un peu plus tard que celles concernant les côtes atlantiques. Déjà en 1513, Juan Ponce de León avait découvert la péninsule de Floride.

passage d'Anian à 48º de latitude nord, ce qui éveille à nouveau dans toute l'Europe, l'intérêt pour le mythique passage entre l'océan oriental et occidental.

Le Nouveau-Mexique fera également l'objet de notre analyse. Nous disposons de quelques documents intéressants. Deux cartes du tout début du XVIIe siècle dont une de facture indienne - qui est à elle seule un bon témoignage de l'incorporation du savoir indigène dans les représentations occidentales ; et un long rapport adressé au roi par le père franciscain fray Alonso de Posada en 1686, qui nous offre une large vision de l'image qu'on se faisait vers la fin du XVIIe siècle des terres presque inexplorées au nord du continent. Il existait néanmoins une certaine expérience de ces espaces car plusieurs explorations vers l'intérieur des terres s'étaient organisées tout au long du XVIe siècle, parallèlement aux explorations des côtes pacifiques,.

L'attraction par le Nord fut vivement stimulée par l'expérience insolite de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, qui, rescapé d'une expédition échouée sur les côtes de la Floride, arriva à survivre de 1528 à 1536, avec trois autres compagnons dont un esclave noir appelé Estebanico, parmi les populations indigènes du Nord. Ensemble, ils parcoururent à pied plus de dix mille kilomètres, depuis la Floride jusqu'à San Miguel de Culiacán, traversant ainsi tout le territoire nord américain d'est en ouest. Les informtions que Cabeza de Vaca divulgua en Nouvelle-Espagne sur les lieux qu'il sillonna, ainsi que le récit de son voyage, publié en 1542[9], réactivèrent les rumeurs qui courraient sur l'existence au Nord de villes aussi riches que Mexico. C'est ainsi que le vice-roi Antonio de Mendoza finança en 1539 une expédition dirigée par le franciscain fray Marcos de Niza qui, accompagné d'Estebanico, retourna sur les traces des rescapés de la Floride à la recherche des mythiques Sept Cités de Cibola. Les intérêts du vice-roi s'accordaient parfaitement au projet franciscain de pénétration pacifique et religieuse des nouveaux territoires. Fray De Niza atteignit le fleuve Gila avant de rentrer à Mexico, mais Estebanico fut tué par les Indiens Zuñis plus au nord.

D'après Jean-Pierre Sanchez, le mythe des Sept Cités aurait une double origine, européenne et indienne. D'une part, une légende portugaise racontait que sept cités furent peuplées en d'autres temps par des habitants de la péninsule Ibérique qui avaient fuit, sous la houlette de leurs chefs spirituels, l'occupation des Maures. De l'autre, d'après la tradition aztèque – que les Espagnols ne devaient pas

[9] Voir NUÑEZ CABEZA DE VACA (2001).

ignorer – les premiers peuples qui s'établirent dans l'Anahuac venaient du Nord. Le mythe évoquait habituellement sept tribus, sorties de sept cavernes. Cependant, l'origine du mythe des Sept Cités doit également être recherchée au sein même de la tribu des Indiens Zuñis qui peuplaient la région de Cíbola : ils se répartissaient en sept fratries qui rassemblaient plusieurs clans[10].

Les fantaisistes nouvelles rapportés par le franciscain de retour à Mexico, basées sur des témoignages indirects et sur des conjonctures – laissant ainsi la place à l'intervention de l'imaginaire et à l'apparition du mythe[11] –, incitèrent le gouverneur de la Nouvelle-Galice, Francisco Vázquez de Coronado, à organiser l'année suivante (1540) une autre expédition, qui fut également financée par le vice-roi (ce furent des années de forte concurrence entre Mendoza et Cortés pour la conquête du Nord, la découverte du détroit d'Anian et le contrôle des communications avec la Chine).

Coronado arriva jusqu'au Nouveau-Mexique où il trouva des Indiens sédentaires (les Zuñi) vivant dans des maisons en brique cru (*adobe*). Dès lors, il envoya plusieurs expéditions d'exploration : vers le nord ouest, Pedro de Tovar parcourut les terres des Indiens Hopi ; García López de Cárdenas atteignit le Grand Canon de Colorado ; et un autre groupe d'hommes fut envoyé prospecter le Río Grande.

Que retient-on au Mexique des explorations de fray Marcos de Niza et Vázquez de Coronado? Que plus au nord de la Nouvelle Galice habitaient des Indiens qui vivaient dans des bâtiments à quelques étages et qui subsistaient grâce aux peaux et à la viande des bisons – nombreux dans ces contrées. Cette idée était suffisamment imprécise pour que l'on continue à croire que l'on pouvait y trouver quelque cité merveilleuse[12].

Les franciscains n'abandonnèrent pas leur projet d'évangélisation des nouvelles régions septentrionales et en 1581 un groupe de frères mineurs dirigés par fray Agustín Rodriguez et escortés par le capitaine Francisco Sanchez de Chamuscado partirent de Santa Bárbara vers les villages Zuñi déjà repérés par leur prédécesseurs. Les soldats rentrèrent en Nouvelle-Biscaye, mais les religieux restés

---

[10] Voir SANCHEZ (1996), p. 360 et 362.

[11] Voir SANCHEZ (1996), p. 372.

[12] Voir SANCHEZ (1996), p. 392.

sur place furent tués par les Indiens. Antonio del Espejo qui était parti à leur recherche l'année suivante, décida alors d'explorer le territoire. Pendant 10 mois, il sillonna cinq mille kilomètres tout au long des actuels états de Nuevo Mexico, Arizona et Texas (USA). Del Espejo écrivit un minutieux journal de son voyage qui servit plus tard de base aux expéditions de Don Juan de Oñate, le premier à s'établir au Nouveau-Mexique[13].

[13] Sur la conquête du Nouveau-Mexique, voir GUTIERREZ (1991).

CHAPITRE I : LA CALIFORNIE DES MISSIONNAIRES, 1602-1705

L'attraction ancestrale que l'Asie exerçait chez les Européens poussa Hernán Cortés vers la « Mer du Sud » (l'océan Pacifique aperçu depuis l'isthme de Panama par Vasco Nuñez de Balboa en 1513). Le conquistador triomphant cherchait depuis 1522, c'est-à-dire, juste un an après la prise en main définitive de Mexico-Tenochtitlan, à trouver un passage entre les deux océans qui permettrait de relier l'Espagne avec le continent asiatique[14]. Magellan avait déjà fait en 1521 le tour du monde, mais le voyage par le détroit qui portera son nom était trop long et risqué pour ceux qui voulaient aller de l'Europe à l'Asie. Pendant les années trente du XVIe siècle, Cortés organisa une série d'expéditions vers la mer du Sud qui apporteront les premières informations sur la Californie. À la même époque, plus au nord et sur la façade atlantique du continent, Giovanni da Verrazzano et plus tard Jacques Cartier, tous deux pour le compte du roi de France, François Ier, cherchaient également ce passage qui relierait les deux océans. En 1524, le navigateur florentin Verrazano explore la côte américaine depuis la Floride jusqu'au Cap-Breton ; il entra dans la baie de New York, qu'il appela « Nouvelle-Angoulême ». Cartier, pour sa part, découvrit en 1534 le fleuve Saint-Laurent.

Malgré l'intérêt qu'éveilla le Pacifique dès les premiers moments de la Conquête et, nous le verrons, les pouvoirs de séduction de la Californie tout au long du XVIe et XVIIe siècles, ce n'est qu'au début du XVIIIe siècle que l'on arriva à établir avec certitude le profil géographique californien et que commença la véritable occupation des terres. Pendant plus d'un siècle et demi la Californie resta donc un espace en bonne partie imaginé. Nous analyserons l'évolution de cette géographie imaginaire entre 1602-1603, date de l'expédition scientifique de Sebastián Vizcaíno visant à délimiter la côte pacifique de la Californie, et 1705, lorsque la carte dressée par le père jésuite Eusebio Francisco Kino en 1701 montrant le passage par terre vers la Californie fut publiée pour la première fois. Afin de tenter de comprendre comment se construisait au fil du temps la représentation de cet espace, nous étudierons les témoignages des religieux qui participèrent aux explorations en Californie au long du XVIIe siècle. Car, en plus de donner une certaine homogénéité

[14] Sur l'attrait que l'Asie exerçait sur Cortés, voir GRUZINSKI (2004), p. 114-116.

à notre enquête et aussi de la limiter, il se trouve que les missionnaires jouèrent un rôle de premier ordre dans l'histoire de l'imaginaire associé à la Californie.

Parmi les membres des expéditions vers de nouvelles terres inconnues il y a toujours eut des religieux. D'une part, ils assuraient aux expéditionnaires, en célébrant la messe et accordant les sacrements, la continuité de la vie chrétienne pendant ces longs voyages. D'autre part, ils devaient prêcher la parole divine auprès des populations indigènes rencontrées, car la seule justification morale de l'expansionnisme espagnol sur ces terres était de garantir l'évangélisation des natifs. C'est selon ce principe qu'en 1508 le pape Jules II avait octroyé aux monarques espagnols le Patronage Royal sur l'Église américaine : l'état contrôlait l'administration ecclésiastique et en échange il devait assurer la christianisation des Indiens[15]. Pour ce qui concerne plus directement notre étude, disons que c'était le roi qui finançait, fondamentalement, les flux de religieux de l'Europe vers l'Amérique et qui sanctionnait la distribution de l'espace américain entre les ordres religieux.

C'est ainsi que les religieux participants aux « *entradas* » – ces incursions dans des terres encore inconnues – n'agissaient pas uniquement en tant que membres de leurs ordres respectifs, mais aussi, comme des agents du roi. C'est cela qui explique la riche relation épistolaire entre les missionnaires et le monarque. Les pères, hommes lettrés, dressaient très souvent pour le roi d'amples relations sur les espaces parcourus. Rien de nouveau là-dedans car la Couronne avait toujours cherché, afin de mieux gérer l'espace américain, à être bien informée sur ces territoires - où d'ailleurs aucun monarque espagnol ne mis jamais les pieds pendant la période coloniale. C'est déjà avec ce propos que l'administration impériale avait envoyé aux autorités coloniales en Amérique le questionnaire connu sous le nom de *Relaciones Geográficas* dans les années 1579-1583[16]. Lorsqu'au XVIIe siècle, les missionnaires envoyaient au roi des descriptions des terres et des hommes qu'ils rencontraient, ils ne faisaient que suivre une tradition : ils participaient au système d'administration coloniale imposé par la distance et les moyens disponibles. C'est ainsi que nos sources fondamentales pour cette première partie consacrée aux représentations sont en elles-mêmes le témoignage d'une forme de gouvernement

---

[15] Déjà dès 1493, la bulle *Inter caetera* attribua aux souverains espagnols une mission d'évangélisation sur tous les territoires situés à l'ouest d'une certaine ligne tracée de pôle à pôle.

[16] Sur les cartes dressées en réponse à ce questionnaire et sur les rapports entre cartographie et idéologie impériale voir MUNDY (1996).

précise. Elles sont donc déterminées essentiellement par cette fonction. En conséquence, nous serons particulièrement attentifs aux stratégies du discours des religieux, déterminés par la défense auprès du monarque des intérêts spécifiques aux ordres.

Bien entendu, les religieux n'étaient pas des informateurs neutres. Leur vision de l'espace, conditionnée par leur appartenance à un monde culturel précis, celui de l'Occident post-renaissant, qu'ils partageaient d'ailleurs avec d'autres acteurs de l'entreprise coloniale, portait également la trace de l'objectif spécifique et prioritaire qui les animait, c'est-à-dire, l'évangélisation des populations indigènes. Au moyen des « *avisos* »[17] relatifs à de nouvelles terres que les missionnaires adressaient au roi, les religieux espéraient obtenir de lui le financement nécessaire qui permît à leur ordre l'occupation et l'administration de celles-ci. C'est ce qui explique que dans leurs écrits au roi, outre les descriptions géographiques, ils y incluaient de projets, souvent bien précis, sur le moyen, « *aux moindres frais possibles* », d'administrer ces nouveaux territoires à incorporer.

Entre le début du XVIIe et le début du XVIIIe, les idées de fray Antonio de la Ascension, carme déchaux, et du jésuite Eusebio Francisco Kino exercèrent une influence fondamentale sur la représentation cartographique de la Californie. Ils étaient tous deux des religieux, mais aussi des hommes de science, des cosmographes et ils participèrent à l'exploration de cette contrée investis de ces deux rôles.

La description géographique de la Californie était du plus grand intérêt car c'était justement l'extrémité nord et nord occidental du continent américain la seule partie du monde dont le contour restait encore inconnu. La plupart des cartes de l'Amérique et des mappemondes de l'époque ne le figuraient pas et les cartographes utilisaient ce « ce vide » pour mettre à cet endroit une légende, un titre, une allégorie [voir les cartes d'Abraham Ortelius de 1573 et de 1589, images I et II respectivement]

[17] L'« *aviso* » comme littérature de frontière dans SOLA (2005). Dans le dictionnaire de COVARRUBIAS (2006 [1611]), nous lisons: « *aviso* » (sous « *avisar* ») : « *La advertencia o discreción. Algunos quieren se haya dicho de la palabra* visus *porque con los ojos del entendimiento se ve y se advierte y también con los corporales.* »



Image I : *América Sive Novi Orbis Nova Descriptio*, ORTELIUS, Abraham ,1573.



Image II : *Maris Pacifici*, ORTELIUS, Abraham, 1589.

Les écrits et les « desseins géographiques » dressés par Fray Antonio de la Ascensión et le père Eusebio Kino eurent un poids important parce que ces hommes furent les cosmographes royaux de la Californie, jouissant par là-même d'une place prépondérante dans la politique impériale de cette région, et en même temps, des membres d'ordres religieux possédant des moyens efficaces de divulgation et de propagande de leurs œuvres. Comme nous le verrons, dans l'évolution et diffusion de l'image de la Californie, le hasard joua également son rôle.

Lorsqu'on imaginait l'espace californien, mythes et savoir d'origine européenne et indigène s'assemblaient. Nous les analyserons à partir des écrits et des cartes que les religieux adressèrent au roi. Nous porterons également une attention particulière à l'évolution de la toponymie californienne le long du XVIIe siècle. Les missionnaires baptisant les lieux, premier acte d'appropriation et de contrôle de l'espace, expriment les circonstances dans lesquelles ils se trouvaient, leurs volontés, leur culture.

Nous étudierons principalement la pensée des pères De la Ascensión et Kino, ainsi que sa divulgation et son rayonnement. Mais nous nous servirons également du témoignage d'un personnage pratiquement inconnu de l'Histoire : fray Juan Caballero Carranço. Ce franciscain qui faisait partie de l'expédition de Francisco de Lucenilla (1668) vers le golfe de la Californie écrivit une relation, moins importante pour son influence, d'ailleurs difficile à mesurer, que parce qu'elle témoignage de la transition entre une image de la Californie à forte composante mythique (Ascensión) et une autre plus réaliste et pragmatique (Kino)[18]. D'autres courtes déclarations d'autres religieux ayant été en Californie viendront aussi s'incorporer au récit de manière sporadique. La prise en compte de tous ces autres auteurs, moins ou nullement connus, est le moyen de saisir des valorisations différentes de l'espace. Ces missionnaires non spécialistes – non cosmographes –, non influents dans les grandes sphères du pouvoir sont cependant représentatifs d'un groupe : les religieux qui arpentaient quotidiennement les régions méconnues de l'Amérique à la recherche d'âmes à sauver.

Disons également que si nous disposons d'un corpus où plusieurs ordres religieux sont représentés – Carmes Déchaux, Franciscains et Jésuites –, c'est parce qu'au long du XVIIe, la Californie était un espace convoité par tous et que chacun

[18] Le récit sur l'expédition de Lucenilla écrit par fray Juan Caballero est traduit en anglais dans MATHES (1973). Le père franciscain écrivit également deux autres relations sur Sonora et Sinaloa et le Nayarit. L'ensemble de ses textes est en cours de publication par Th. Calvo et nous même.

tentait de s'approprier en participant aux explorations. Cette concurrence se transforme au fil du siècle en complémentarité, car le cumul d'expériences devient une expérience commune et partagée bien que ce soit en fin de compte au profit de la Compagnie de Jésus.

1. Le point de départ

Fray Antonio de la Ascensión était né à Salamanca en 1573 ou 1574 et ce fut à l'université de cette même ville ainsi qu'au collège pour Pilotes de Séville qu'il étudia la cosmographie. Il entra dans les ordres au sein des Carmes déchaux dans la ville de Toro (Zamora) en 1590. En 1597, alors qu'il habitait à Séville, il fut appelé à partir en Nouvelle-Espagne[19]. Le commissaire général de l'ordre des Indes Occidentales le choisit à la fin de l'année 1601 pour qu'il s'occupe des affaires spirituels de la deuxième expédition en Californie du capitaine Sebastián Vizcaíno (1602-1603). Le père se voit octroyer également la charge, avec Martínez Palacios, de cosmographe de l'expédition.

La mission fut encouragée par les rois Philippe II et Philippe III. Ils ne voulaient abandonner le « dossier » californien, qui, ainsi que nous l'avons vu, date des premières moments de la Conquête. De surcroît, en ce début du XVIIe siècle, le Pacifique était devenu, avec la conquête des Philippines et l'ouverture en 1565 de la route du 42e parallèle entre Manille et Acapulco, un « océan espagnol »[20]. Une flotte régulière assurait la communication et le commerce – soies et produits de l'Asie contre pesos d'argent du Mexique et des Andes – entre les Philippines et la Nouvelle-Espagne. D'après H. et P. Chaunu, « *le* trato *de la China doit tenir une place presque aussi importante que le trafic atlantique. Et comme il est plus chanceux, comme son rythme est plus contrasté, Mexico semble plus tendu dans cette direction qu'en aucune autre* »[21]. Et si l'on s'en tient aux chiffres, à la fin du XVIe

---

[19] Voir MATHES (1971), p. 195. On connaît très peu de choses sur fray Antonio de la Ascensión. D'autres auteurs soutiennent qu'il est né à Séville (MENDEZ BEJERANO (1994), vol. I) et qu'il prit les ordres en Amérique où il arrive en 1600 (BERISTAIN DE SOUZA (1980), vol. I, p. 120). Son nom s'est prêté également à confusion car parfois il apparaît comme « de la Asunción », voir AGI, Patronato, 30, R.3.

[20] Voir BERNAND et GRUZINSKI (1993), vol. II, chapitre XV, p. 475-508.

[21] H. et P. CHAUNU, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, Paris, 1955-1957, 11 vol. -t. VIII-1, p.753, cité dans *Ibid.*, vol. II, p. 480-481.

siècle, l'exportation d'argent vers Manille dépassait 3 millions de pesos par an, atteignant le chiffre record, en 1597, de douze millions, dépassant ainsi la valeur officielle du commerce atlantique[22].

L'expédition de 1602, organisée par ordre du vice-roi de la Nouvelle-Espagne, le comte de Monterrey, fut consacrée exclusivement à l'exploration et dessin cartographique des côtes pacifiques – d'Acapulco au cap Mendocino [Image III].



Image III : route de l'expédition Vizcaino de 1602, dans DEL PORTILLO (1982).

Quelques années auparavant, en 1595, Sebastián Rodriguez Cermeño, pilote des galions de Manille, avait été chargé de dresser la carte de ce même littoral lors du voyage de retour vers Acapulco. Mais les lourds navires marchands qui assuraient cette route ne pouvaient pas s'approcher des côtes et Cermeño ne put pas réaliser des relevés cartographiques précis. Ce nouveau voyage, effectué sous le commandement de Sebastián Vizcaíno, marin averti et loyal avait des visées

[22] Voir *Ibid.,* vol. II, p. 480-481.

clairement scientifiques : « mieux connaître pour mieux gouverner »[23]. Nous verrons que les enjeux liés à la Californie étaient nombreux. Cependant, bien que cela puisse sembler paradoxal, l'expédition aura comme résultat, par le biais de la divulgation des idées de fray Antonio de la Ascensión, de réactiver l'aspect mythique de la Californie.

L'importance du voyage d'exploration de Vizcaíno peut se mesurer facilement. D'abord, ce fut une entreprise voulue et financée par la Couronne, elle constitue donc une expression directe de la stratégie impériale dans le Pacifique[24]. Son rebondissement le plus tangible en ce qui concernait la politique royale se manifesta par une cédule de Philippe III datée d'août 1606 adressée à Don Pedro de Acuña, capitaine et gouverneur général des îles Philippines, dans laquelle on ordonnait à Vizcaíno d'embarquer à Manille et d'explorer plus précisément le port de Monterrey. C'était Vizcaíno lui-même qui avait découvert cette baie lors de son expédition de 1602-1603 et qui avait conseillé au roi d'y établir une colonie. Le but était d'y permettre une escale sur la route des Philippines, un point de repos car le trajet Manille-Acapulco demandait entre cinq et six mois de navigation et si l'on ne mourait pas de faim, il n'était pas facile d'échapper au scorbut[25]. On pourrait ainsi, si on le souhaitait, éviter l'arrêt, toujours incertain, au Japon[26]. Monterrey pourrait également constituer un refuge possible contre les corsaires. Car s'il semble certain, comme le

---

[23] Selon la formule de CALVO (1994), p. 48. En forme d'exemple nous transcrivons la cédule de Philippe III au vice-roi le marquis de Montesclaros, émise à San Lorenzo le 19 d'août 1606 : « *Por carta mía de 27 de septiembre de 1599 le mandé responder que me había parecido cosa muy conveniente la Demarcación y Descubrimiento de aquella Costa, y Puertos, y que así lo pusiese luego en ejecución, sin que se embarazase en los de las Californias, si no fuese de paso ; y en cumplimento de esto, nombró para este efecto a Sebastián Vizcaíno, como hombre práctico en la mar y cursado y experimentado en la de aquella Navegación, y de quien tenía entera satisfacción ; y habiéndole dado para ello dos Navíos, una Lancha y un Barco luego con la gente del mar, y guerra, pertrechada, y abastecida de los necesario para un año, y un Cosmógrafo confidente y de ciencia en Tablas Geográficas, para que muy extensa y claramente pusiese y apuntase en mapa o carta lo que descubriesen ; y con Órdenes y Instrucciones de lo que había de hacer, se partió desde el Puerto de Acapulco a los 5 de Mayo del año de 602.* » , cité par DEL PORTILLO (1982), p. 197 (BN Madrid, ms. 18.393, fol. 55-60v. ; AGI, Mexico, 1.064 et Guadalajara, 133). Voir également les Instructions données par le vice-roi à Vizcaíno dans MATHES (1973), p. 58-59 et MATHES (1965), t.I, p. 363.

[24] Sur ce sujet voir MATHES (1973).

[25] Voir BERNAND et GRUZINSKI (1993), vol. II, p. 483.

[26] « *Y que el tercero y mas a propósito para la Naos de China, y comodidad, y escala de la carrera de essas islas, nombrado de Monterrey, que está en treinta y siete grados [...] para que los de torna-viage de essas Islas Philipinas puedan ir a él, sin que con tormentas tengan necesidad de arribar al Japón, como lo han hecho diversas veces, y perdiéndose por este respecto grandíssima suma de hacienda. [...] de que dicen que la tierra es de apacible temple y muy fértil [...] y muy poblada de gente de condición suave, mansa y dócil, muy apta para reducirla al Santo Evangelio. [...] y que todos decían, haver la tierra adentro grandes Poblaciones, y plata, y oro* », dans VENEGAS (1757), vol. I, part II, sec. IV, p. 193-201.

montre P. Gerhard que la présence de pirates sur la côte ouest de la Nouvelle-Espagne était rare, la crainte de leurs attaques était pourtant bien présente dans les esprits et la plupart des sources concernant la Californie en témoignent de cette peur. D'après Gerhard, le voyage était trop risqué en comparaison du profit que les flibustiers pouvaient en tirer, sauf à s'emparer des galions venant de Manille, ce qui fit Thomas Cavendish depuis le cap San Lucas en 1587. À partir de ce moment-là, quelques mesures furent prises. Les navires s'équipèrent de canons – n'en aient pas eu jusque là montre, comme le signalent C. Bernand et S. Gruzinski, combien les Espagnols « étaient assurés de leur maîtrise de la côte Pacifique »[27] –, on leur ordonna de ne pas s'approcher de la Californie, et, dès qu'on savait qu'il y avait des ennemies qui les attendaient, on envoyait des vaisseaux pour convoyer le « galion ». En 1600 la courte apparition du corsaire hollandais Oliver van Noort avait fait craindre une attaque[28].

La cédule d'août fut aussitôt révoquée pour une autre en septembre de la même année 1606 : au lieu de se diriger vers Monterrey, Vizcaíno devait aller chercher les îles « Rica de Oro » et « Rica de Plata », où l'on établirait le port de relais pour le galion de Manille. Il s'agissait de deux îles imaginaires, promesse de toutes les richesses comme leurs noms le laissaient entendre, que l'on situait quelque part dans le Pacifique, près de l'Asie. En 1611, Vizcaíno part effectivement, d'abord vers le Japon – entre temps, les projets avaient un peu changé et l'on cherchait maintenant à établir une entente avec les Japonais – , puis à la recherche des îles. Cette entreprise qui échoua, le Japon se renfermant de plus en plus sur lui-même depuis l'ascension au pouvoir en 1598 de l'empereur Iemitsu. Elle fut également l'épilogue de l'expansion espagnole dans l'océan Pacifique[29].

Néanmoins, l'épisode nous permet d'illustrer combien la Californie, marge parmi les marges occidentales de la Nouvelle-Espagne, terre très mal connue encore en ce début du XVIIe, éveillait les intérêts géostratégiques de la Couronne en raison de sa toute relative proximité avec les Philippines.

---

[27] Voir BERNAND et GRUZINSKI (1993), vol. II, p. 483.

[28] Voir GERHARD, (1963), p. 1-4.

[29] Voir MATHES (1973), chapitres VI, VII et VIII.

Par ailleurs, l'expédition de Vizcaíno de 1602-1603 fut importante car elle atteint largement ses buts scientifiques et donna lieu à une grande quantité de documents rendant compte d'un espace jusqu'alors inexploré : cartes, rapports, lettres et *avisos* divers[30]. Ces nouvelles informations concernant les côtes pacifiques de la Nouvelle-Espagne circulèrent ensuite par des voies différentes, savantes et pratiques, transformant la représentation qu'on avait de la Californie.

La production graphique née du voyage eut un poids fondamental dans ce processus. D'abord, trente-six vues de côtes depuis le port de Navidad[31] jusqu'au cap Mendocino furent dressés par Enrico Martínez, le cosmographe royal du Mexique, à partir des ébauches de Martín Palacios, le premier cosmographe de l'équipage. León-Portilla affirme qu'il s'agit là des premiers travaux de démarcation basés sur des critères scientifiques dans le contexte du Pacifique américain[32]. Un peu moins célèbre est la carte de la Californie et de la côte ouest de la Nouvelle-Espagne conçue en 1629 par Juan López de Vicuña, capitaine d'un des navires de l'expédition. Cette carte illustre la déclaration du capitaine à faveur du peuplement de la Californie[33]. Toutes deux, déclaration et carte, furent présentées à l'Audience du Mexique[34], car, par commandement royal du 2 août 1628, celle-ci devait entendre plusieurs avis concernant la Californie. Nous y reviendrons. Enfin, Fray Antonio de la Ascensión affirme dans plusieurs de ses écrits avoir également tracé une carte lors du voyage. Bien que ce document semble aujourd'hui disparu, il est possible, comme nous le verrons plus tard, qu'il ait joué un rôle déterminant dans la diffusion de l'image insulaire de la Californie répandue à partir du deuxième quart du XVIIe siècle à travers la cartographie – souvenons nous que depuis les années quarante du XVIe on considérait la Californie comme une péninsule.

---

[30] Pour une relation de l'ensemble de cette documentation, voir DEL PORTILLO (1982), p. 196 et suiv. et WAGNER (1937), p. 204-209.

[31] Actuelle baie située face aux villages de San Patricio Melaque (19º 14' N) et Barra de Navidad, (19º 12' N) sur la côte de l'état mexicain de Jalisco. C'est ce même port duquel Miguel López de Legazpi était parti en 1559 pour conquérir les Philippines.

[32] Ces dessins se trouvent à l'AGI, Mexico, 372, fol. 1-20, mais ils ont été également publiés à plusieurs reprises, voir DEL PORTILLO (1982), p. 211 et suiv. ou LEÓN-PORTILLA (1989), p. 85

[33] La carte et la déclaration se trouvent à l'AGI sous les cotes MP-Mexico, 56 et Guadalajara 133 respectivement.

[34] Les « *Audiencias* » étaient les organes de gouvernement régional au sein des vice-royautés. Elles étaient composées d'un président et des *oidores* et sa prérogative principale était l'administration de la justice.

D’autre part, la production écrite issue de l’expédition de Vizcaíno est prolixe : la relation officielle, de la main de Vizcaíno, les dépositions des personnes interrogées en 1628[35], les décisions royales et la correspondance entre le monarque et les différents acteurs. D’autres auteurs se sont déjà plongés dans ces sources[36]. Nous dresserons une brève relation des écrits de Fray Antonio de la Ascensión que nous avons répertoriés afin de mieux comprendre celui que nous analyserons dans le détail, sa chronique d’octobre 1620. En effet, c’est dans ce texte que fray Antonio déploie ses idées géographiques sur la Californie avec le plus de précision et qu’il inclut son projet pour l’occupation de cette région. Il s’agit de son récit le plus complet et l’on y trouve de manière plus développée qu’ailleurs toute sa pensée géographique concernant la Californie[37].

Passer en revue l’œuvre du religieux nous permet également d’évaluer l’importance que prend le personnage au long des années. Il reste pendant longtemps la grande autorité en matière californienne : il est le témoin privilégié lors des enquêtes officielles sur la Californie et il écrit plusieurs lettres et relations afin d’encourager l’occupation de cet espace. Ce rôle prépondérant ne doit pas nous étonner car depuis l’entreprise de Vizcaíno au début du XVIIe siècle, la Californie ne fait plus l’objet de nouvelles explorations à caractère scientifique avant les dernières décennies du siècle lorsque le père E. F. Kino commence à s’y intéresser. Fray Antonio était le seul cosmographe vivant à s’y être rendu, car Martín Palacios, l’autre cosmographe de l’expédition, avait été condamné à mort pour une affaire de falsification de signatures officielles. Pourtant, tout au long du XVIIe siècle, les expéditions vers la Californie ne cessèrent pas, mais leur but principal fut la recherche des perles.

Le premier par ordre chronologique des documents de fray Antonio est une description minutieuse de la côte longée lors du voyage, un « *derrotero* »[38]. Le père

---

[35] Les résultats de cette enquête se trouvent à l’AGI, Guadalajara, 133.

[36] Fondamentalement Michael Mathes et Alvaro del Portillo, voir MATHES (1973) et DEL PORTILLO (1982).

[37] Michael Mathes a analysé sommairement toute la production écrite de fray Antonio de la Ascensión, voir MATHES (1971).

[38] « *Derrotero cierto y berdadero para navegar desde el cavo Mendocino que es de altura de 42 grados hasta el puerto de Acapulco por la costa de la mar del Sur [...] Hecho por el padre fray Antonio de la Ascensión, religioso descalço de N.ª S.ª del Carmen, que fue por segundo cosmógrafo del dicho descubrimiento* », B.N Madrid, mss. 3203. En fait, a la fin du document, il est indiqué qu’il fut dressé par le pilote Franco de Bolaños et corrigé et augmenté par Fray Antonio.

s'y attarde sur tous les accidents topographiques, il calcule leur latitude, il décrit la végétation et les animaux rencontrés le long du littoral. La Californie, comme entité géographique, n'y est pas mentionnée une seule fois. Il s'agit juste d'une description de la côte telle qu'on devait la voir depuis les vaisseaux sans aucune réflexion sur l'ensemble territorial auquel cette côte appartenait.

Ensuite, fray Antonio de la Ascension rédigea une longue relation du voyage qui fut publiée en 1615 dans *Monarquía Indiana*, oeuvre de Juan de Torquemada, provincial des Franciscains dans la province du Saint Évangile de Mexico[39]. Ce texte est censé être celui par lequel les idées cosmographiques de fray Antonio sur la Californie se sont répandues. Cependant, sans vouloir nier l'importance que la publication du récit ait pu avoir, nous voudrions la relativiser. Il est évident que même si les manuscrits circulaient également, sans son passage par l'imprimerie, le récit de l'expédition de Vizcaíno, et l'expédition elle-même, auraient été moins connus[40]. Seraient-ils arrivés jusqu'au public Européen ? En outre, en l'intégrant dans sa chronique, une des « grandes » chroniques américaines de l'ordre des Franciscains, Juan de Torquemada a assuré la postérité du récit et son importance. Pourtant, le provincial des franciscains du Mexique ne cite pas sa source, il change le sujet de la narration à la troisième personne du pluriel, et ce qui nous intéresse plus particulièrement, il supprime le dernier chapitre du texte original, celui qui s'attarde sur la description de la Californie. C'est-à-dire, que même s'il s'agit d'un récit prolixe du voyage, des problèmes survenus, des espaces rencontrés jour après jour, ce n'est pas le texte par lequel l'image insulaire de la Californie, le plus célèbre des apports sur la représentation de l'espace californien imputés à fray Antonio de la Ascensión, s'est répandue. C'est seulement à la fin du récit et de manière très succincte s'exposent quelques-unes des idées géographiques que le père développera plus tard : la localisation du passage d'Anian – celui qui devait relier la mer du Sud (l'océan Pacifique) à la mer du Nord (l'Océan Atlantique) et que déjà Cortés, entre autres, avait cherché ; la certitude d'avoir rencontré la porte d'un

---

[39] TORQUEMADA (1615 [1975]), Livre V, chap. XLV-LVIII.

[40] Le manuscrit, « *Relación de la Jornada que hizo el general Sebastian Vizcaino al descubrimiento de la Californias el año de 1602. Por mandado del Exmo. Sor. Conde de Monterrey, Virrey que era de la Nueva Españal* », se trouve dans l'« *Ayer collection* », Newberry Library, Chicago. Une traduction en anglais dans WAGNER (1929), cité par WAGNER (1937), p. 206. Deux autres copies dans Real Academia de la Historia – Madrid -, *colección Múñoz*, XXXVIII, fol 68-138 et dans Biblioteca del Palacio Real – Madrid -, tome XI, *Miscelánea de Ayala*, cité dans DEL PORTILLO (1982), p. 200, note 27.

« autre nouveau monde » ; la reconnaissance de la mythique contrée de Quivira sur la côte de la Nouvelle-Espagne face à la Californie[41].

En 1757, le père jésuite Miguel de Venegas recopie à son tour le texte de fray Antonio tel qu'il avait été publié par Torquemada, car il considerait que l'œuvre du franciscain n'était pas facile à trouver[42]. Elle avait pourtant été publiée à nouveau à Madrid en 1723. Il est donc probable que la *Monarquía Indiana* n'a pas connu à l'époque une diffusion aussi important qu'on le prétend[43]. Cependant, on doit également considérer que cette volonté de la Compagnie de Jésus de récupérer le récit de fray Antonio fut peut-être juste une manifestation de la concurrence entre les ordres. Les Jésuites voulurent l'intégrer à leur histoire officielle avant d'être expulsés de l'Amérique espagnole (1767), lorsqu'ils perdirent leurs missions californiennes en faveur des Franciscains.

Le 12 octobre 1620, depuis le couvent de San Sebastián de la ville de Mexico, fray Antonio rédigea une relation sur la Californie à partir des données recueillies lors du voyage de 1602-1603. Il l'adressa au roi. Ici, contrairement à ce qu'il fit dans son premier rapport, le récit des événements est plutôt sobre. Il s'agit essentiellement d'une description de la Californie à laquelle le religieux ajouta un projet sur la manière d'administrer l'espace californien. Ce texte est très complet, comme nous le verrons par la suite, et il nous permet d'analyser la façon dont on se représentait cet espace non conquis mais convoité au tout début du XVIIe siècle. Malgré l'enthousiasme manifeste de fray Antonio, qui considérait que la Californie devait être occupée et peuplée au plus vite en raison de ses richesses, de la bonne disposition des Indigènes envers les Espagnols et de l'importance géostratégie du site, considéré comme un carrefour du monde, la Couronne ne sembla pas prêter beaucoup d'attention au dossier californien jusqu'en 1628. Le 2 août de cette année, une cédule royale fut adressée à l'Audience du Mexique : « *ordonnant, qu'après avoir écouté en premier lieu le père fray Antonio de la Ascensión […] et d'autres personnes qui pourraient donner des nouvelles de la terre de la Californie, elle*

[41] TORQUEMADA (1615 [1975]), chapitres LV et LVIII.

[42] VENEGAS (1757), vol. III, 1er appendice.

[43] Toute l'historiographie californienne considère l'œuvre de Torquemada comme le moyen qui permet aux idées de fray Antonio de la Ascensión de se divulguer amplement, voir DEL PORTILLO (1982), MATHES (1973) et LEÓN-PORTILLA (1989).

avertisse concrètement Sa Majesté de la façon et de la manière de faire cette découverte »[44].

Fray Antonio de la Ascensión y répondit par deux « *Pareceres* », des avis, en 1629[45]. Le 4 mars 1633 encore, il écrivit à nouveau au monarque, cette fois-ci depuis le couvent des Carmes déchaux de La Puebla de los Angeles[46]. Cette lettre qui, d'après lui, fut accompagnée d'un échantillon de perles et d'une nouvelle relation sur la Californie[47] constituait un autre plaidoyer en faveur de l'occupation de cette région aux frais de la Couronne et c'était également une recommandation des personnes qui devaient diriger l'entreprise, Juan García de Mercado et son cousin le capitaine Francisco de Ortega[48].

Ces sont les dernières nouvelles dont nous disposons sur fray Antonio de la Ascensión[49], duquel on ne sait que peu de choses si ce n'est son rôle prépondérant au cours des premières décennies du XVIIe siècle en tant qu'informateur sur la Californie. L'intérêt pour cet espace, voire la fascination qu'il éveilla, ne faiblit pas au long du siècle et beaucoup d'autres expéditions californiennes s'organisèrent - nous nous attarderons sur certaines d'entre elles[50]. Cependant, le but affiché était désormais la recherche de perles. Les projets d'occupation et de peuplement arborées par fray Antonio ne retrouverent pas une suite dans la pratique. Ce ne fut que lorsque la Compagnie de Jésus disposa des moyens intellectuels et matériels pour le faire, dans les années charnières entre le XVIIe et XVIIIe siècle, que commença la véritable appropriation de l'espace Californien.

---

[44] « *Mandando que habiendo oído primero al Padre Fr. Antonio de la Ascensión (...) y demás personas que tengan noticia de la tierra de California, le avisen a S.M. muy particularmente en la forma y manera que se podía hacer aquel descubrimiento. »*, MUSEO NAVAL MADRID, Navarrete, XIX, 11, fol. 191-192, transcrit dans DEL PORTILLO, p.416-417 et MATHES (1970), t. I, p. 135.

[45] Voir Museo Naval de Madrid, Navarrete, XIX, 12 et transcrits dans DEL PORTILLO (1982) et MATHES(1965), t. II, p. 1211 et suivantes.

[46] Voir AGI, Patronato, 30, R.3.

[47] C'est possible qu'il s'agisse de celle qui fait partie d'AGI, Guadalajara, 133. Cette liasse comprend également les avis des autres acteurs enquêtés par l'Audience de Mexico, parmi lesquels le capitaine Juan López de Vicuña auteur de la carte de la Californie mentionnée ci-dessus,

[48] Voir LEÓN-PORTILLA (1970).

[49] D'après Michael Mathes, fray Antonio meurt à 63 ans, c'est-à-dire, en 1635-1636, voir MATHES (1971), p. 202.

[50] Pour une étude détaillée des expéditions en Californie, voir LEÓN-PORTILLA (1989).

2. La géographie : de péninsule à île et vice-versa

2.1. La Californie, une île merveilleuse au carrefour de la planète.

En 1585, la Couronne réglementa la pêche des perles dans le golfe de la Californie. La licence royale permettant d'exercer cette activité passa, en 1613, de Sebastián Vizcaíno à une compagnie d'associés à la tête de laquelle se trouvait Thomas de Cardona[51]. Nicolas de Cardona, neveu de Thomas, commanda la première expédition de cette compagnie en Californie. Le 26 octobre 1615, alors qu'il sortait du golfe pour rentrer au port d'Acapulco après neuf mois de navigation, le corsaire hollandais Yoris van Spilbergen s'empara d'un de ses navires. Sur cet événement, nous disposons d'un témoignage saisissant qui fut adressé au roi le premier janvier 1619 par le père franciscain fray Francisco de los Ríos qui accompagnait l'expédition Cardona et qui fut capturé par les pirates[52]. La flotte « étrangère », composée de cinq vaisseaux arrivé jusque là par le détroit de Magellan, chercha, après avoir attaqué celui des Cardona, à s'emparer du galion venant de Manille. Mais, au port de Salagua[53], où les Hollandais descendus à terre tentaient de se reposer, une armée d'espagnols dirigée par Sebastián Vizcaíno – qui venait juste de rentrer de sa malheureuse expédition au Japon – assistée à son tour par Nicolas de Cardona - qui avait réussi à s'échapper de l'assaut dans une chaloupe - prend au piège les corsaires qui durent retourner aux navires en ayant perdu une partie de leur équipage.

Parmi les belles et nombreuses illustrations des côtes américaines que Cardona dressa pour le Conde Duque de Olivares en 1632[54], il y en a deux sur cet

---

[51] Thomas de Cardona était d'origine vénitienne et voisin de la ville de Séville. Il était également syndic général de l'ordre de Saint François. Les autres associés étaient Sancho de Meras et Francisco de la Paraya, voir DEL PORTILLO (1982), p. 250.

[52] AGI, Indiferente, 1447. Nous reviendrons dans la troisième partie de ce travail sur cette expérience de captivité.

[53] Dans la baie Manzanillo, sur la côte de l'actuel état mexicain de Colima.

[54] « *Descripciones geograficas e hydrographicas de muchas tierras y mares del norte y sur, en las Indias, en especial del descubrimiento del reino de Californias, hecho con trabajo e industria por el Capitán y cabo Nicolas de Cardona* », B.N Madrid, ms. 2468. Il s'agit de 175 feuilles de dessins des côtes américaines (Caraïbes, côtes du Pacifique de la Nouvelle-Espagne et celles du golfe de la Californie). L'ouvrage comprend également une relation écrite sur la Californie, où l'on sent l'influence chez Cardona des idées de fray Antonio de la Ascensión, qu'il cite explicitement ; et deux cartes, une des îles du Caraïbe et une autre du continent américain. Les « *Descripciones* » ont été publiées en édition fac-similée en 1989.

affrontement entre les deux armées [images IV et V]. Jan Janssz publia également à Amsterdam en 1621 un livre de gravures mettant en images la route sillonnée par Spilbergen où se trouvent trois dessins de cette même bataille sur le port de Salagua[55] [image VI].



Image IV : « Costa de Çacatula », CARDONA, Nicolas, , Descripciones geográficas..., 1989 (1632). [A = Le navire de la découverte et sa chaloupe. B = L'Armée ennemie. C = Le fleuve de Çacatula].

[55] J. JANSZZ, « *Oost ende West-Indische spieghel : waer in beschreven werden de tweelaetste navigatien ghendaen inde jaeren 1614* », Amsterdam, 1621.



Image V : « Puerto de Salagua », CARDONA, Nicolas, , *Descripciones geográficas...* ,1989 (1632). [A = Le navire de la Californie. B = L'Armée ennemie. C = El estuaire. D = Le débouchement du fleuve. E = Le gens ennemis. G = La chevalerie].



Image VI : *Bataille de Salagu*a, JANSZZ, J., 1621.

Spilbergen partit ensuite vers les Moluques et les Philippines où, d'après fray Francisco de los Ríos qui y était présent, vingt vassaux hollandais se rassemblèrent afin d'attaquer la ville de Manille – les renforts étaient venus par le cap de Bonne-Espérance. Rien ne s'y passa car Vizcaíno ayant fait des prisonniers lors de l'affrontement, ceux-ci avaient dévoilé les intentions de Spilbergen. Les Espagnols eurent ainsi le temps de réagir[56]. Fray Francisco de los Ríos, affirme également avoir joué un rôle : il annonça à Manille la présence des pirates et encouragea la population à leur faire face. Sur ce point, son récit n'est pas très clair, il élude les circonstances de sa libération et de sa venue à Manille. On pourrait douter un peu de sa totale sincérité puisque, par le biais de sa lettre, il essaya – avec succès – de convaincre le roi de récompenser ses « vieux et pauvres parents » pour les services qu'il a rendus à la Couronne.

Quoiqu'il en soit , ce que nous voulons illustrer c'est le contexte dans lequel de la Ascensión écrivit son *Mémorial* de 1620. Les années précédant sa rédaction furent fortement marquées par l'instabilité sur le Pacifique : échec de l'entreprise des Cardona – qui s'étaient fait voler la plupart des perles trouvées en Californie – montée de la concurrence hollandaise et, comme nous l'avons signalé plus haut, fermeture du Japon aux navires espagnols venant des Philippines. Fray Antonio de la Ascensión a dû considérer que le moment était venu de ressusciter l'intérêt pour la Californie.

Dès son titre, la relation de 1620, annonçait l'objectif principal que poursuivait le père en s'adresser au roi : le convaincre d'intégrer la Californie aux territoires de la Couronne afin d'y évangéliser les populations indigènes. Un premier argument est avancé : ce ne serait pas une entreprise difficile ni coûteuse car la Californie jouit d'un bon climat et des conditions nécessaires pour s'y établir, ainsi que de multiples richesses. Fray Antonio se présente à la fois comme religieux de l'ordre des Carmes déchaux et comme cosmographe de l'expédition qui avait vogué le long de la côte Pacifique de la Nouvelle Espagne, d'Acapulco au cap Mendocino et au-delà, sous les ordres du capitaine Vizcaíno[57]. D'emblée il sous-entend que les buts de son ordre

---

[56] *Voir* le « *Memorial impreso de Nicolas de Cardona relatando sus servicios en relación con el descubrimento de California* ». AGI, Guadalajara, 133, publié par DEL PORTILLO (1982), apéndice X, p. 431-439.

[57] « *Relación breve en que se da noticia del descubrimiento que se hizo de la Nueva España en la Mar del Sur [...] por el padre fray Antonio de la Ascensión, religioso carmelita descalzo que se halló en él y como cosmógrafo lo demarcó* », B.N. Madrid, ms. 3042, fol. 21-35. Transcrite par DEL PORTILLO (1982), p. 398-415.

et ceux du monarque coïncident : christianiser, au fur et à mesure, les populations des nouvelles terres que l'on découvre. Il suggère que le profit économique d'une telle entreprise est à portée de main. Et il souligne également, afin de légitimer son autorité en la matière, son double rôle d'homme de Dieu et d'homme de science.

Après une brève présentation de l'origine et des motivations de l'expédition, et d'un petit résumé des mauvaises conditions du voyage – pour plus de détails, il renvoie à sa première et plus longue relation, mais il ne dit pas qu'elle avait été déjà publiée par Torquemada –, Fray Antonio de la Ascensión ouvre son rapport par une description d'ensemble de la Californie.

D'abord, il fournit quelques informations d'ordre pratique : entre Mazatlán et la Californie il y a 50 lieues. Dans cette direction, les vents soufflent du nord ouest et sont donc presque toujours contraires à la navigation, ce qui la rend particulièrement lente – cela leur prit neuf mois pour dépasser le cap Mendocino, alors que le retour vers Acapulco ne dura que deux mois. À en juger au nombre de fois qu'elle est mentionnée dans les sources, cette question d'ordre météorologique eut son poids dans la résistance à l'occupation présentée par l'espace californien au cours du temps. Mais c'est grâce à cette lenteur imposée par les vents contraires, dit fray Antonio, qu'il arrive à faire un relevé minutieux de la côte[58]. Il mesure également la latitude de l'endroit atteint par l'expédition plus au nord : le cap Mendocino, qui, selon lui, est à 42º de latitude nord – il en est en fait à 40º 26'. Ce qu'ils baptisent cap San Sebastián à 43º de latitude nord est de la Trinidad Head située à 41º 03', mais il est aussi possible que ce soit le cap qui s'appelle encore aujourd'hui cap Sébastian à 42º 20'. Ce dernier point est censé être, d'après fray Antonio, l'entrée du détroit d'Anian.

Cependant, d'après le récit du voyage publié par Torquemada en 1615, la presque totalité de l'équipage y compris notre religieux y était à ce moment malade, sans doute du scorbut. Le navire – seule restait la « *Capitana* » car au port de Monterrey l'« *Almiranta* » avait fait demi-tour vers Acapulco pour demander du secours –, sans personne pour le diriger fut poussé au-delà du cap Mendocino par une terrible tempête[59]. C'est dans ces circonstances de grande précarité et de confusion que fray Antonio estime apercevoir l'entrée du mythique détroit d'Anian.

---

[58] Voir le « *Derrotero... »,* B.N Madrid, mss. 3203.

[59] Dans le texte de 1620 que nous sommes en train de analyser, fray Antonio ne mentionne pas rien de cela.

Marco Polo dans ses écrits avait déjà suggéré l'existence de ce passage reliant les deux océans, Pacifique et Atlantique[60], et nous avons vu que ce mythe s'active dès les premiers moments de la conquête du continent. Il puise sa force, nous l'avons vu également, dans l'aspiration de favoriser la communication entre l'Europe et l'Asie. Et puisque Magellan avait trouvé un passage au Sud, on pouvait bien imaginer qu'il y en avait un autre au Nord. Dans la deuxième moitié du XVIe siècle, le frère augustin Andrés de Urdaneta, membre de l'expédition de Miguel López de Legazpi aux îles Philippines en 1564-1565[61], relança à la Cour de Madrid l'intérêt pour le passage. Ils avaient trouvé la route de retour qui reliait Manille et le Mexique. Il fallait donc découvrir le passage que relierai les Philippines et l'Europe. C'est ainsi, afin de se renseigner sur ce passage, que le monarque espagnol, comme nous l'avons signalé ci-dessus, décida de commander à Sebastián Rodriguez Cermeño en 1595 un relevé de la côte pacifique de la Californie. L'échec de cette entreprise fut à l'origine de l'organisation de l'expédition de Vizcaíno de 1602[62].

Toutefois, les Espagnols n'étaient pas les seuls à s'y intéresser, de nombreux explorateurs s'étaient embarqués sous le patronage de la Couronne anglaise à la rechercher du passage sur les côtes nord atlantiques de l'Amérique, près des eaux arctiques[63]. Par ailleurs, le rapide retour du corsaire Francis Drake à Plymouth depuis la Californie dans les années 1570-1580 stimula l'imagination géographique en Europe : il devait bien les avoir une traversée plus courte entre les deux océans. Drake avait remonté toute la côte pacifique américaine depuis le détroit de Magellan. Au-delà du cap Mendocino, il fonda un établissement éphémère qu'il baptisa la Nouvelle-Albion[64]. Puis il s'était dirigé vers les Moluques.

---

[60] « *The name of* Anian *is probably taken from* Travels *of Marco Polo, who refers to a gulf that* « approaches the countries of Ania, Tolman and many others mentioned » », dans OWENS (1975) p. 136.

[61] Ces îles avaient été découvertes par Magellan en 1521, mais ce fut Legazpi qui y établit les premiers établissements espagnols.

[62] Toutes ces questions, dans MATHES (1985), p. 8-12.

[63] S. CABOT en 1553, M. FROBISHER en 1577-1578, J. DAVIS en 1585-1588 et H. HUDSON qui entreprend quatre voyages entre 1607 et 1610, pour ne citer que les plus célèbres.

[64] Cette région occupée de manière éphémère par Drake porte encore le nom de Nouvelle-Albion sur une carte russe de 1758 dressée par l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg lors des premières expéditions russes dans le pacifique américain. Cherche-t-elle à établir une continuité avec ce passé lointain ?, voir AGI, MP-Mexico, 526 (elle fait partie d'AGI, Estado, 86B - Descubrimientos rusos).

La chronique de 1620 de Fray Antonio montre que la peur de voir arriver des « étrangers » par le détroit de Anian était installée dans les esprits de l'époque :

« *Les Indiens nous disent par signes que des gens comme nous qui habitaient à l'intérieur des terres obtiennent de l'argent en grande quantité à partir de pierres comme celles-ci […] Il est possible qu'il s'agisse d'Étrangers Hollandais ou Anglais et qu'ils naviguent par le détroit d'Anian et qu'ils soient installés de l'autre côte de cette terre, du côté de la mer Méditerranée de la Californie.* »[65]

Par ailleurs, la cartographie contemporaine confirme l'existence du détroit [voir les images VII (a et b) et VIII (a et b) qui représentent respectivement les cartes de Petrus Plancius, Orbis Terrarum (1590), et celle de Theodor. de Bry et Girolamo Benzoni , America sive Novus (1596)].



Image VII (a) : *Orbis Terrarum*, PLANICIUS, P., 1590.

[65] « *Por señas nos dijeron los indios que, de piedras como aquellas, una gente que estaba la tierra adentro, del talle y modo que nuestros españoles, sacan plata en abundancia, (...) Puede ser sean extranjeros holandeses o ingleses y que su navegación la hagan por el estrecho de Anián, y pueden estar poblados en la otra costa de esta tierra que va a dar al mar Mediterraneo de California* », dans DEL PORTILLO (1982), p. 405



Image VII (b) : *Orbis Terrarum*, PLANICIUS, P., 1590 ; détail : Anian.

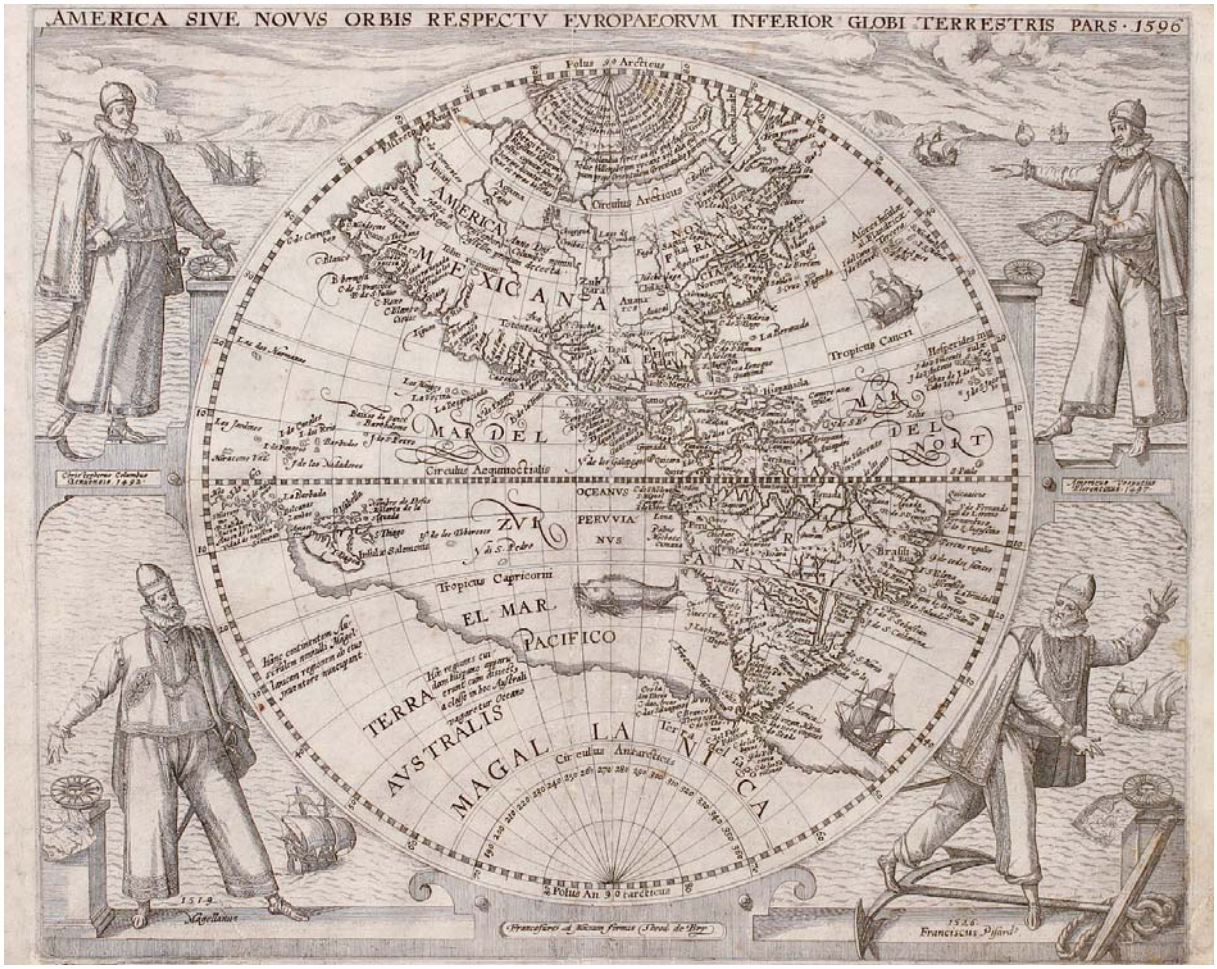


Image VIII (a): *America Sive Novus,* DE BRY, T. et BENZONI, G., 1596.



Image VIII (b): *America Sive Novus,* DE BRY, T. et BENZONI, G., 1596 ; détail : Anian.

Une fois déterminé l'endroit où s'ouvrait le détroit d'Anian, De la Ascensión annonçait les excellentes conditions climatiques et physiques de la Californie[66]. Il véhiculait par ce biais une image idyllique et paradisiaque de cet espace. Ensuite, dans un long passage qui nous intéresse tout particulièrement, le religieux s'adonnait à la localisation, délimitation et mesure de l'espace californien.

Tout d'abord, il considérait que la Californie a la forme d'un étui très large par la tête, à la hauteur du cap Mendocino, d'environ 100 lieues (si l'on considère qu'une lieue espagnole est égale à 5,5 Km, cela fait 550 Km !), et très étroit à sa pointe[67]. D'après fray Antonio, autour de cet étui, se trouvait, au nord, le royaume d'Anian, à l'est, le royaume de Quivira et ses prolongations, et, entre ces deux royaumes, le détroit d'Anian, dont l'accès coïncidait, dit-il, avec la jonction de l'océan Pacifique et la mer Méditerranéen de Californie. À l'ouest, il y avait la Chine, et le Japon était au

---

[66] « *Este reino de la California es muy grande y tiene mucha tierra, y casi toda poblada de gente infinita, es de buen temple y muy fértil y abundante de muchos y varios árboles, los más de ellos como los de España, muchas dehesas de buenos pastos y grande copia de varios animales y aves; la mar de toda aquella costa está llena de varios peces de buen gusto y sanos como diré adelante; está toda la tierra de este reino dentro de la zona templada que cae a la parte del norte y pasan por encima de ella los climas 2.3.4.5.6. y 8 »*, dans *Ibid.*, p. 400.

[67] « *Tiene toda la forma y hechura de un estuche ancho por la cabeza y angosto por la punta, es la que comúnmente llamamos de la California y desde allí va ensanchando hasta el cabo de Mendocino que diremos ser la cabeza y ancho de él. Tendrá por esta parte la tierra de ancho hasta la otra mar a donde viene a corresponder el mar mediterráneo de la California y se junta con la mar que rodea y cerca el cabo Mendocino cien leguas poco más o menos »*, dans *Ibid.*, p. 400.

sud[68]. Voici le portrait rêvé de l'enclave californienne: entouré des terres mythiques d'Anian et de Quivira et les pays des épices et des merveilles par excellence, la Chine et le Japon.

Dans la description de fray Antonio, pas toujours très claire lorsqu'il s'agit de localiser géographiquement les lieux mythiques, Anian était aussi bien le nom du royaume situé au nord que celui du passage imaginé entre les deux océans – qui devait se trouver à l'extrémité nord de l'île de la Californie, là ou la mer de Californie rejoignait le Pacifique, car bien que à cette hauteur du récit de la Asunción ne l'a pas encore formulé explicitement, il laissait déjà comprendre que la Californie était une île. De la même manière, Quivira pouvait être, dans les sources de l'époque, soit une ville pleine de richesses, près des non-moins mythiques sept cités de Cíbola et d'une grande étendue d'eau – raison pour laquelle on les situait souvent toutes les deux près du Pacifique – soit un royaume, comme c'est le cas dans le récit de notre religieux[69]. Ces lieux mythiques restaient accrochés à l'espace américain tout en s'adaptant aux besoins du moment : ils se déplaçaient sur les cartes vers les endroits restés inconnus au fur et à mesure de l'exploration de la terre.

Soulignons la forte composante mythique de la géographie californienne de fray Antonio, malgré l'héritage plutôt réaliste du XVIe siècle, ainsi que son intérêt à rapprocher mentalement la Californie de l'Asie, alors que la distance entre les deux est énorme – lorsque le galion venant de Manille approchait des côtes californiennes, quatre mois de navigation s'étaient déjà écoulés. Sans doute, de la Ascensión voulait laisser entendre que la prise en main de l'espace californien favoriserait la communication avec le continent asiatique[70].

Fray Antonio spéculait sur la dimension de la Californie. Son procédé était le suivant : il considérait qu'entre le méridien qui passe par le cap San Lucas, extrémité sud-est de la Californie jusqu'à celui qui correspond au cap Mendocino, extrémité nord-ouest de cette terre, il y avait 60º de longitude. Il s'avère qu'en réalité, il n'y en a

---

[68] « *Por esta parte tiene este reino a la parte del norte el reino de Anián y por la de levante la tierra que se continúa con el reino de Quivira y por entre estos dos reinos pasa el estrecho de Anián que pasa a la mar del norte habiendo hecho junto al mar Océano, que rodea el cabo Mendocino y el mediterráneo de la California que ambos a dos se vienen a juntar a la entrada de este estrecho que digo de Anián. A la parte de poniente corresponde el reino de China y por la del sur todo el reino del Japón* », dans *Ibid.*, p. 400.

[69] Sur Quivira, voir SANCHEZ(1996), p. 394.

[70] Bernardo de Balbuena en 1604 se représente la ville de Mexico comme le lieu de jonction entre l'Espagne et la Chine, voir GRUZINSKI (2004), p. 103-104. La proximité imaginée avec l'Asie qu'exprimait fray Antonio de la Ascension faisait donc partie de l'imaginaire de l'époque.

que 14º 72', ce qui montre d'abord que la mesure de la longitude de la terre était à cette date plus qu'approximative – alors que celle de la latitude, avait une marge d'erreur beaucoup moins importante[71]. Selon fray Antonio, il n'y avait pas d'uniformité entre la distance qui représentait en lieues un degré de longitude terrestre : les marins, les patriciens, considéraient qu'elle était égale à vingt-cinq lieues, alors que les cosmographes, les théoriciens, l'estimaient à seize lieues et demie. Fray Antonio – qui fit ici la preuve de sa connaissance à la fois de la géographie savante, mais aussi la géographie pratique – trancha en faveur des marins, en dépit de son métier de cosmographe, et il jugea que la Californie avait plus de 1 500 lieues de longueur, c'est-à-dire, 8 250 Km, dimension gigantesque qui renvoie à une image d'ordre légendaire – rappelons nous qu'il avait proposé une largeur de 550 Km. De la Ascensión soutient également que la partie la plus haute de l'île de la Californie, le caractère insulaire de la terre californienne est souligné cette fois-ci explicitement, se trouvait à 50 degrés – qui est plus au moins la hauteur à laquelle se trouve l'actuelle ville de Vancouver. Cependant, toutes ces informations étaient énoncées par fray Antonio d'une manière, un tant soit peu, équivoque – nous renvoyons au texte[72]. Ce manque de clarté correspond bien à l'ambiguïté de sa démarche, car dans un langage scientifique, de l'Ascensión, cette fois-ci offre à nouveau une image de la Californie qui relève du mythe.

Pour ce qui est de la représentation insulaire de la Californie, suivons l'argumentation de Jean-Pierre Sanchez. Il considère que cette image trouve sa

---

[71] En 1594, on invente le Quartier de Davis ou sextant. Le principe de l'instrument reste celui de l'astrolabe (IXè siècle) : calculer la latitude par l'angle du Soleil au-dessus de l'horizon. Auparavant on utilisait le gnomon (VIè siècle av. J.-C) et le scaphe (IIIè siècle av. J.-C), et depuis le XIVè siècle le bâton de Jacob. D'autre part, pour mesurer la différence de longitude entre deux points il est nécessaire de connaître la différence chronométrique entre ces deux points. Pour cela, il faut absolument que le voyageur dispose d'un horloge - un "garde temps" - qui conserve tout au long du trajet entre les deux lieux l'heure du lieu de départ. Le Chronomètre de Harrison ne fut inventé qu'au XVIIIe siècle, voir KISH (1980), planches 86-91.

[72] « *Los mapas modernos señalan que hay desde el meridiano que corresponde a la punta de California hasta el meridiano que corresponde al cabo Mendocino sesenta grados de longitud, que dándole a cada grado, según la cuenta de los cosmógrafos, 16 leguas y media, vienen a ser casi mil leguas. Que si fuera por la cuenta de los marineros que dan a cada grado de noroeste a sudeste 25 leguas que es de la manera que está tendido y prolongado todo este reino, diríamos que tiene de largo por su costa y orilla más de mil quinientas leguas de latitud o de ancho. Tiene desde el trópico de cáncer, que es la punta de la California llamado el cabo de San Lucas que está debajo del, hasta altura de 50º grados, que es lo mas alto de este reino que dije es donde se viene a juntar los dos mares que cercan este reino en redondo, de que se ve claro como este reino de la California es tierra separada y distinta de las tierras del Nuevo Mexico y de la del reino de Quivira - que con él se continúa aunque hay larga distancia y mucha tierra entre el un reino y otro. El mar que hay entre estos dos reinos, que es el que llamo mediterráneo de la California por estar entre tierras tan grandes y extendidas, tendrá de ancho 50 leguas y en medio de él hay muchas islas pequeñas unas, y otras mayores, que no sabré decir si están pobladas o no.* », dans DEL PORTILLO, (1982) p. 400-401.

source fondamentale dans un mythe indien assimilé, à son tour, à une légende d'origine européenne. Le fil de son argumentation est le suivant : dans la quatrième lettre de Relation que Cortés envoie à Charles V, datée d'octobre 1524, à propos de l'expédition de Gonzalo de Sandoval – envoyé par Cortés lui-même en 1523 vers les côtes du Pacifique – on peut lire :

« Il me rapporta également que les seigneurs de la province de Ciguatán assurent qu'il y a une île entièrement peuplée de femmes. »

Sanchez indique également que Miguel León Portilla dans son étude *Hernan Cortés y la Mar del Sur* « met très heureusement en parallèle ce passage avec le roman Las Sergas de Espladin » :

« *Sachez qu'à la dextre des Indes eut une île appelée California, qui se trouvait à proximité immédiate du Paradis terrestre et qui fut peuplée de femmes noires, sans qu'aucun mâle vécût parmi elles et dont les mœurs ressemblaient à celles des Amazones. Elles étaient courageuses et pleines d'ardeur dans leurs corps comme dans leur cœur, et très vigoureuses ; […] leurs armes étaient toutes d'or, comme les harnais des bêtes sauvages qu'elles chevauchaient lorsqu'elles les avaient domestiquées, car dans l'île entière n'y avait d'autre métal* .»[73]

Et il continue :

« Il est possible que Cortés, Sandoval, ou les soldats de l'expédition se soient inspirés d'un récit de fiction, mais la base de la légende est indigène. L'Ouest était le « pays de femmes » [...] Mais, de plus, ces femmes étaient considérées comme des guerrières [...] Les croyances indigènes, mal comprises par les conquistadores de Sandoval, ont aisément pu être transformées. Ces femmes guerrières de l'Ouest apparaissaient comme des Amazones de la mythologie grecque ou des romans de chevalerie. Elles vivaient isolées, séparées des hommes, et portaient des armes : il n'en fallait pas plus aux soldats pour faire l'amalgame. Ainsi naquit la légende des Amazones de Cihuatlán. Ainsi resurgit le mythe des Amazones sur les côtes mexicaines du Pacifique .»[74]

---

[73] « *Las Sergas del virtuoso cavallero Espladian hijo de Amadis de Gaula* », ouvrage publiée pour la première fois à Séville en 1510. On peut y lire: « *Sabed que a la diestra mano de las yndias ouo una ysla llamada California mucho llegada ala parte del paryso terrenal laqual fue poblada de mugeres negras sin que algun varon entre ellas ouiese: que casi como las amazonas era su estilo de vivir: estas era de valientes cuerpos y esforçados y ardientes coraçones: y de grandes fuerças. (...) las sus armas eran todas de oro (...) que en toda la isla no habia otro metal alguno* », citée dans *Ibid.*, p. 127.

[74] Voir SANCHEZ (1996), 136-137.

Et ce pays de femmes guerrières où l'or se trouvait en abondance était une île, richesses et insularité sont donc désormais associées dans l'imaginaire associé à la Californie.

Cependant, très tôt on établit le caractère péninsulaire de cette terre grâce à deux expéditions : l'une maritime, celle de F. Ulloa (1539), promue également par Cortés, qui arriva à l'extrémité du Golfe de la Californie et celle de F. Vázquez de Coronado et Hernando de Alarcón, qui en 1540, avec le support financier du vice-roi Mendoza, atteignit par voie terrestre l'embouchure du fleuve Colorado. Toute la cartographie du XVIe et du premier quart du XVIIe représente la Californie comme étant une péninsule [voir les images I, II, VII (a), VIII (a)]. Néanmoins, dès le première quart du XVIIe siècle, on oublie ces constatations empiriques – peut-être pas assez puissantes car personne n'était passé de la Nouvelle-Espagne à la Californie par terre – et par l'influence des idées de fray Antonio, l'on commence à considérer la Californie comme une île.

Presque au même moment que Vizcaíno était allé sillonner les côtes du Pacifique, Juan de Oñate, qui avait fondé en 1598 le premier établissement espagnol permanent dans le Nouveau-Mexique, entama une expédition terrestre en direction de l'extrême orient à la recherche de la mer du Sud (1604-1605). Partant du Nouveau-Mexique, il arriva jusqu'à l'embouchure du Colorado. Cette expérience, qui aurait pu se constituer comme preuve du caractère péninsulaire de la Californie, devient tout au contraire un autre témoignage de son insularité. Le chroniqueur de ce voyage, mais pas membre de l'expédition, le père franciscain fray Jerónimo Zárate Salmeron, très probablement influencé par fray Antonio de la Ascensión dont les idées se répandaient en Nouvelle-Espagne depuis son retour de Californie, soutenait en 1626, date à laquelle il écrivit sa chronique, que la Californie était une île et aussi que, d'après les Indiens, « *la mer continue au nord tel qu'un bras qui relie la mer du Sud avec l'Atlantique, du côté septentrional de la Floride* »[75]. Il est donc possible que l'idée de l'existence du détroit d'Anian ait aussi une base indigène. Les Indiens devaient « savoir », pas par expérience directe, mais à travers des mythes et des informations venus d'ailleurs, que tout au nord il y avait de la mer (celles qui sont connues actuellement comme mer et détroit de Bering et mer de Beaufort).

En somme, les deux expéditions les plus importantes vers les côtes pacifiques de la Nouvelle-Espagne au début du XVIIe siècle, celle de Vizcaíno par mer et celle

[75] Cité par LEÓN-PORTILLA (1989), p. 87.

de Oñate par terre, confirmaient, à travers leurs chroniqueurs respectifs, en l'occurrence tous les deux des religieux, l'insularité de la Californie et sa proximité avec le détroit d'Anian. Nous voyons comment les expériences maritimes et terrestres se complétaient et servaient à associer, au moins dans les représentations, les différents espaces de frontière du nord de l'Amérique.

De la Ascensión poursuivit son interprétation. Il situe le cap Mendocino aux antipodes de sa ville natale de Salamanca dans « Castilla la Vieja », ce qui fait jouir ces deux terres d'un même climat et ce qui les rapproche implicitement de façon symbolique[76].

Enfin, conscient d'avoir été un observateur privilégié de cette partie du globe, Fray Antonio exprima sa volonté de renouveler la représentation de la Californie. Il dressa une carte, dont une copie fut envoyée au monarque, afin d'illustrer son récit. Néanmoins, cette carte, qu'il mentionna aussi dans d'autres écrits, ne nous est pas parvenue. Le religieux chercha à modifier la cartographie universelle, intervenant ainsi dans le devenir de la géographie savante[77]. En effet, ce changement cartographique se produisit d'abord en 1624 : Abraham Goss représenta la Californie comme une île dans le West Indische Spiegel, de Athansium Inga. Puis, de manière plus déterminante en 1625 à travers la carte de l'Amérique septentrionale d'Henry Briggs [image IX (a)], publiée à Londres dans l'œuvre de Samuel Purchas, et beaucoup plus divulguée que celle de l'année précédente. Dans cette représentation Briggs introduit une légende [celle d'en bas à gauche : image IX (b)] expliquant que c'est grâce à

---

[76] « *Los moradores del cabo Mendocino están tan opuestos y distantes del reino de Castilla la Vieja en nuestra España que es media noche en la insigne ciudad y Universidad de Salamanca y en la misma hora es medio día en el cabo Mendocino y al contrario, de suerto que son los uno antecos de los otros, que son opuestos entre sí en un mismo clima con meridianos diferentes y opuestos diametralmente y de aquí se sigue que han de gozar de unos mismos temples y tiempos, gozando de un mismo invierno, de un estío y de un otoño. Podrán diferenciarse con algunas calidades y temples por la diferencia de influencias que suelen influir las estrellas verticales que sobre ellos influyen sus calidades* », DEL PORTILLO (1982), p. 401.

[77] « *Para los que saben la esfera y la entienden y la cosmografía no tendrá esto duda alguna. Mas para los que no la saben para dar mejor a entender hice de intento una pintura geográfica que tengo conmigo y un traslado de ella envío a su Majestad y a su Real Consejo de las Indias para que se entienda la grandeza y postura de este grande reino. Y creo que será necesaria y de importancia para por ello enmendar y cotejar los mapas universales del mundo que hoy se hacen, porque en muchas cosas que en ellos están pintadas acerca de las cosas de este reino son muy diferentes de lo que ello de verdades, de lo cual no hay que poner espanto porque la tierra y costa de la mar de este reino no se ha visto ni descubierto ten exactamente y tan de propósito cono en esta ocasión que se fue solo a esto* », *Ibid.*, p. 401.

une carte espagnole tombée entre les mains des Hollandais qu'on sait que la Californie est une île et non pas une péninsule[78].

Il est probable, comme l'indiquent León-Portilla et Mathes, que Yoris van Spilbergen, lors de l'attaque de l'expédition Cardona, se soit emparé d'une carte géographique avec le navire ; et il est possible qu'il s'agisse de celle de fray Antonio[79]. La licence pour la pêche des perles étant passée de Vizcaíno aux Cardona, il semble logique que l'information géographique recueillie par l'expédition du premier ait été mise à la disposition des seconds. En tout cas, si ce changement dans la cartographie a eu lieu c'est sans doute parce que ce bout du monde, l'extrémité nord occidental du continent américain, restait à l'époque inconnu ou à demi connu, laissant ainsi la place pour le développement de l'imaginaire. Toutefois, la cartouche expliquant l'origine du changement montre que le public avait besoin d'un raisonnement justifiant cette modification dans la représentation de la Californie.

---

[78] « *La Californie a parfois été considérée comme appartenant au côté occidental du continent, mais depuis qu'une carte espagnole fut trouvée par les Hollandais, il a été découvert qu'il s'agit d'une vaste île : la longueur de sa côte occidentale avoisinant les 500 lieues du cap Mendocino jusqu'au Cap sud, dit cap San Lucas, tel qu'ils sont nommés tant sur la carte espagnole que dans le récit de Francis de Gaule alors que les cartes ordinaires établissent cette distance à 1700 lieues* »

[79] Voir MATHES (1985), p. 25-26 et LEÓN-PORTILLA (1989), p. 90.



Image IX (a) : *The North part of America*, BRIGGS, H., 1625.

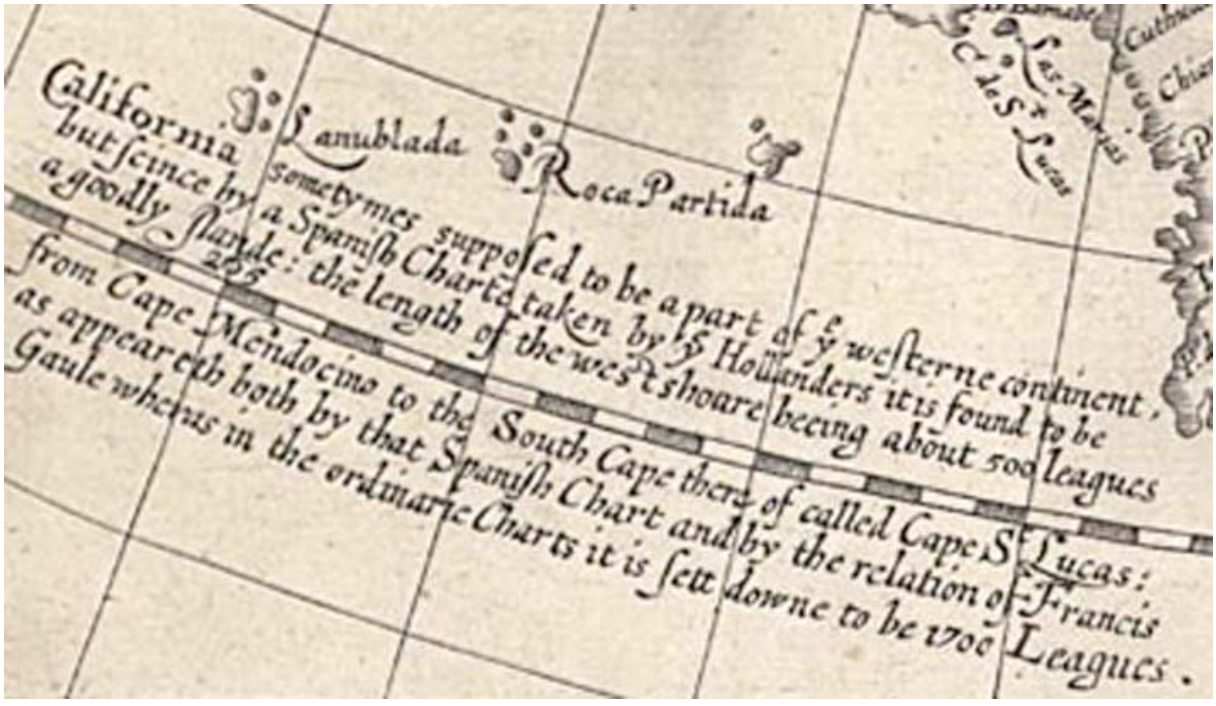


Image IX (b) : *The North part of America*, BRIGGS, H., 1625 ; détail : légende.

Par ailleurs, il est intéressant de comparer le témoignage de fray Antonio avec celui du capitaine Juan López de Vicuña, qui faisait également partie de l'expédition Vizcaíno et qui dressa également une carte pour accompagner sa relation à l'Audience du Mexique en 1629 à propos de l'intérêt de coloniser la Californie. Sur la représentation graphique [image X], il ne trancha pas, il ne dessina que l'extrémité sud de la Californie ; sur le texte, il devint un peu moins éclectique. Il y soutint qu'avant d'avancer n'importe quelle hypothèse, il eut fallu explorer l'intérieur du golfe entre les 31º degrés et les 40º de latitude Nord. Il considéra donc que le bras de mer qui reste encore inexploré est très long[80]. Même s'il conseilla d'être prudent, ce qui n'était pas sans importance car il divergeait de l'attitude assurée de fray Antonio, López de Vicuña pensait, d'après ses observations, que la Californie était une île, car l'eau y est toujours « *bleue verte et salée comme celle de la haute mer.* »[81]

En tout cas, la représentation insulaire de la Californie se généralisa et s'imposa jusqu'à la première moitié du XVIIIe siècle [voir les cartes de Jan Jansson (1636) et Nicolas Sanson (1656), images XI et XII respectivement. Joan Blaeu dans sa carte de l'Amérique de 1640, image XIII, n'a pas encore enregistré le changement cartographique en ce qui concerne la Californie, ce qui montre que la diffusion de ce type de nouvelles ne se déroulait pas de manière homogène. Il rectifie dans son Atlas Maior de 1665 et dessine la Californie comme une île]. Cette représentation insulaire et mythique s'ancre fortement dans l'imaginaire et même les preuves apportées par le père F. Eusebio Kino au tout début du XVIIIe siècle mirent cinquante années avant de pouvoir s'imposer. La croyance dans l'existence d'un canal est-ouest (Anian) a très probablement renforcé la représentation insulaire de la Californie car ces deux mythes géographiques étaient, nous l'avons vu dans le discours de fray Antonio de la Ascensión, très liés l'un à l'autre. Par ailleurs, nous devons considérer que la publicité des différents représentations géographiques était inégale. La première carte de Kino, dessinant la Californie comme une péninsule fut publiée dans les « Lettres édifiants », de 1705, mais cela n'entraîna pas dans les années immédiatement postérieurs un changement général dans la cartographie.

[80] En réalité le golfe de la Californie finit, si l'on prend l'île de Montague comme point de repère, à 31º 45' N de hauteur.

[81] « *Siempre esta azul y verde y salada como mar ancha* », AGI, Guadalajara,133 et AGI, MP-Mexico, 56.



Image X : *Californie*, LÓPEZ DE VICUÑA, Juan, 1629 (AGI, MP-Mexico, 56).



Image XI : *America Septentrionalis*, JANSON, J. (J. Janszz), 1636.



Image XII : *Le Nouveau-Mexique et la Floride*, SANSON, N., 1656.



Image XIII : *America septentrionalis,* BLAEU, J., 1640.

* * *

Le récit De la Ascensión, adressé au roi avec l'intention d'attirer son attention et de le convaincre de financer le peuplement de la Californie, peint un tableau fabuleux de cet espace invitant au monarque à l'imaginer comme une île paradisiaque en communion symbolique, par sa situation sur le globe, avec la Castille, aux richesses aussi infinies que ses terres, située entre l'Orient et l'Occident, de surcroît précisément au seuil du passage qui relie l'un à l'autre, dans une contrée mythique, près des royaumes d'Anian et de Quivira. Quivira par sa position intermédiaire, articule, malgré les distances indéfinies qui les séparent, le Nouveau Mexique à la Californie. Et la Californie assure la communication entre l'Orient et l'Occident. Il est intéressant de constater comment sur cette frontière, endroit marginal par excellence, on réfléchit géographiquement à l'échelle planétaire et on assemble un espace à l'autre par le biais de l'imagination.

Par ailleurs, repérons dès maintenant que cette géographie imaginaire, amalgame de conceptions européennes et de représentations indiennes, assemblage d'expériences diverses, se divulguait dans le cadre de la géographie savante notamment à travers la cartographie, qui évoluait, toujours avec quelques années de décalage, au fur et à mesure que les informations, scientifiques ou mythiques, sur les terres découvertes arrivaient. De la Ascensión, cosmographe de formation, était le principal promoteur du renouvellement de l'image légendaire de la Californie. Ainsi, la science géographique à l'époque n'était pas dissociée d'une représentation mythique du monde, bien au contraire, elle l'assimilait et contribuait à sa perpétuation.

2. 2. La péninsule californienne : une démonstration empirique

« *Dans l'insigne ville d'Ingolstad en Bavière, mon père maître de mathématiques fit imprimer à mon époque une très curieuse carte universelle de tout le globe terrestre […] J'ai rapporté avec moi aux Indes et à ces nouvelles conversions cette carte avec son traité et ses instructions […] Sur elle, la Californie n'est pas une île mais une péninsule […] Lorsque je suis arrivé au Mexique, le père provincial me nomma missionnaire, cosmographe et recteur de la Californie. Je voulais éclairer les doutes qu'il y en avait sur cette matière et grâce aux lectures, cartes et récits de navigation, je changeai d'avis et je penchai pour l'insularité de la Californie, et c'est ainsi que j'ai dessiné cette terre dans certaines de mes cartes. Mais maintenant, grâce à sa Majesté Divine et à plusieurs, notamment trois, entrées de 150, 170 et 200 lieues que j'ai faites, depuis d'ici, Notre Dame des Douleurs, vers les nord ouest, j'ai découvert avec individualité, certitude et évidence, boussole et astrolabe entre les mains, que la Californie n'était pas une île, mais une péninsule ou isthme et qu'à 32º d'altitude, il y a un passage par terre à ladite Californie. Et le bout de la mer de la*

Californie n'arrive que jusqu'à ce point, où débouchent les fleuves très puissants dont on en parlera par la suite »[82].

Le père Eusebio Francisco Kino, auteur de cette citation, était originaire de Trente. En 1678, un an après avoir été ordonné prêtre au sein de la Compagnie de Jésus, il fut envoyé comme missionnaire en Amérique. Le voyage s'avéra long, car il attendit pendant plusieurs années à Séville la flotte qui finalement le conduisit à Veracruz en 1681. Durant cette période, les dernières décennies du XVIIe siècle, le nombre de Jésuites « étrangers » présents sur les missions de la Compagnie du nord ouest de la Nouvelle-Espagne allait grandissant, notamment avec l'afflux des pères provenant d'Europe centrale[83]. Parmi ces non-castillans installés dans les missions de la Nouvelle-Espagne se trouvaient des personnalités importantes au sein de la province mexicaine de la Compagnie, à la fois par les postes qu'ils occupaient dans la hiérarchie de l'ordre que par leurs compétences spécialisées – Joseph Neumann et Iohannes Ratkay entre autres. C'était également le cas du père Kino.

Grâce à sa formation de cosmographe – il avait étudié la cosmographie auprès des pères Adam Aigenler et Heinrich Scherer – Kino fut choisi en 1683 pour accompagner l'expédition d'Atondo y Antillón en Californie. Au retour de ce voyage,

---

[82] « *En la insigne ciudad de Ingolstadio de Baviera imprimió en mi tiempo un muy curioso mapa universal de todo el mundo terraqueo mi padre maestro de matemáticas, el P.Adamo Aigenler... . Este mapa que lo truje conmigo a las Indias y hasta estas nuevas conversiones, con su tratadito e instrucción..., pone muy bien la California, no isla, sino península (...) Y assí que llegué a México, por el Padre provincial fui señalado por missionero y cosmógrafo y rector de la California. Y procurando salir de las dudas que havía en las materias, mudé de parecer (lecturas, mapas, navegación) y me incliné a que la California era isla, y por tal la dibujé en algunos de mis mapas. Pero aora, ya gracias a su Divina Magestad, con varias y en particular con tres entradas de 150, de 170 y de 200 leguas que de aquí de Nª Sª de los Dolores al norueste he hecho, he descubierto con toda individualidad, certidumbre y evidencia con la abuja de marear y astrolabio en la mano que la California no es isla sino península o istmo y que en 32º de altura ay passo por tierra a dicha California y que sólo hasta allá cerca llega el remate de la mar de la California, desembocando en dicho remate los muy caudalosos ríos que en los siguientes capítulos se referirán* », dans KINO (1989), p. 156-157.

[83] L'admission de missionnaires « étrangers » - c'est-à-dire, n'étant pas originaires des pays de la Couronne de Castille - sur les territoires outre-mer de l'empire espagnol était réglementée par la Couronne. Jusqu'en 1615, on n'admettait que les Italiens. De 1614 à 1654 un certain nombre d'étrangers furent admis avec plus ou moins de difficulté. De 1654 à1664, on interdit totalement le passage aux missionnaires étrangers. À partir du 10 décembre 1664 on accorda de nouveau l'autorisation aux Jésuites étrangers de passer aux Indes ; d'abord ils pouvaient former un quart de chaque expédition, puis en 1695, la moitié, et en 1707 les deux tiers, dans NEUMANN (1969), chapitre 2, note 22. Il est également possible qu'un nombre non négligeable de religieux étrangers se soient rendus en Amérique espagnole de manière illégale, car sous des noms apparemment castillans, pouvaient se cacher des individus forains, voir la liste fournie par ZAMBRANO, (1972), p. 12-13 En outre, cette illégalité, au moins en ce qui concerne la population civile, était plus ou moins acceptée par la Couronne car grâce à la *composición,* elle pouvait devenir une sources de revenus, voir ZUÑIGA (2002), p. 42.

qui aboutit à l'établissement d'une mission californienne – elle n'aura pourtant que deux ans de vie –, il fonda la mission de Nuestra Señora de los Dolores, la première dans la Pimería Alta – ce qui, dans le langage administratif de la Compagnie de Jésus, correspondait géographiquement au nord du Sonora. Kino s'y exerça comme missionnaire le reste de sa vie (il meurt en 1710) devenant recteur de cette région[84]. Il s'y consacra parallèlement et avec une intensité sans équivalent à l'exploration de l'espace – à partir de 1693 accompagné régulièrement par Juan Mateo Mange, capitaine et *Alcalde Mayor* de Sonora[85]. La débordante activité exploratrice déployée par le père Kino sur les frontières nord occidentales du monde américain lui permit de restituer à la Californie son caractère péninsulaire, bien que les évidences qu'il apporta dans les premières années du XVIIIe siècle prirent encore environ une cinquantaine d'années à s'admettre unanimement et à se généraliser.

Comme le propre père le dit lui-même dans l'intitulé de la carte qu'il dressa montrant le passage par terre en Californie, cela fut au long de trois années, de 1698 à 1701, qu'il réalisa plusieurs entrées dans les terres qu'il arriva à découvrir que la Californie était une péninsule. On peut même suivre le fil de sa découverte sur cette carte, car Kino y marque les lieux à partir desquels, au fur et a mesure, il comprend que la Californie n'était pas une île : Sierra de Santa Clara, près de l'extrémité du golfe, atteinte en 1698 ; arrivée en 1700 à San Dionisio à la jonction des fleuves Gila et Colorado [images XIV et XV].

[84] Un rectorat est un ensemble de missions/pères rassemblés sous la direction d'un recteur, nous y reviendrons amplement dans la deuxième partie de notre travail.

[85] Voir BURRUS (1971). Une biographie de Kino dans BOLTON (1960). Grand nombre des cartes et des écrits du père Kino ont été publiés, nous renvoyons aux sources. Sa personne a également fait l'objet de nombreuses études, nous renvoyons à la bibliographie.



Image XIV: *Passage par terre à la Californie*, KINO, E., 1701 (AGI, MP, Mexico, 95).

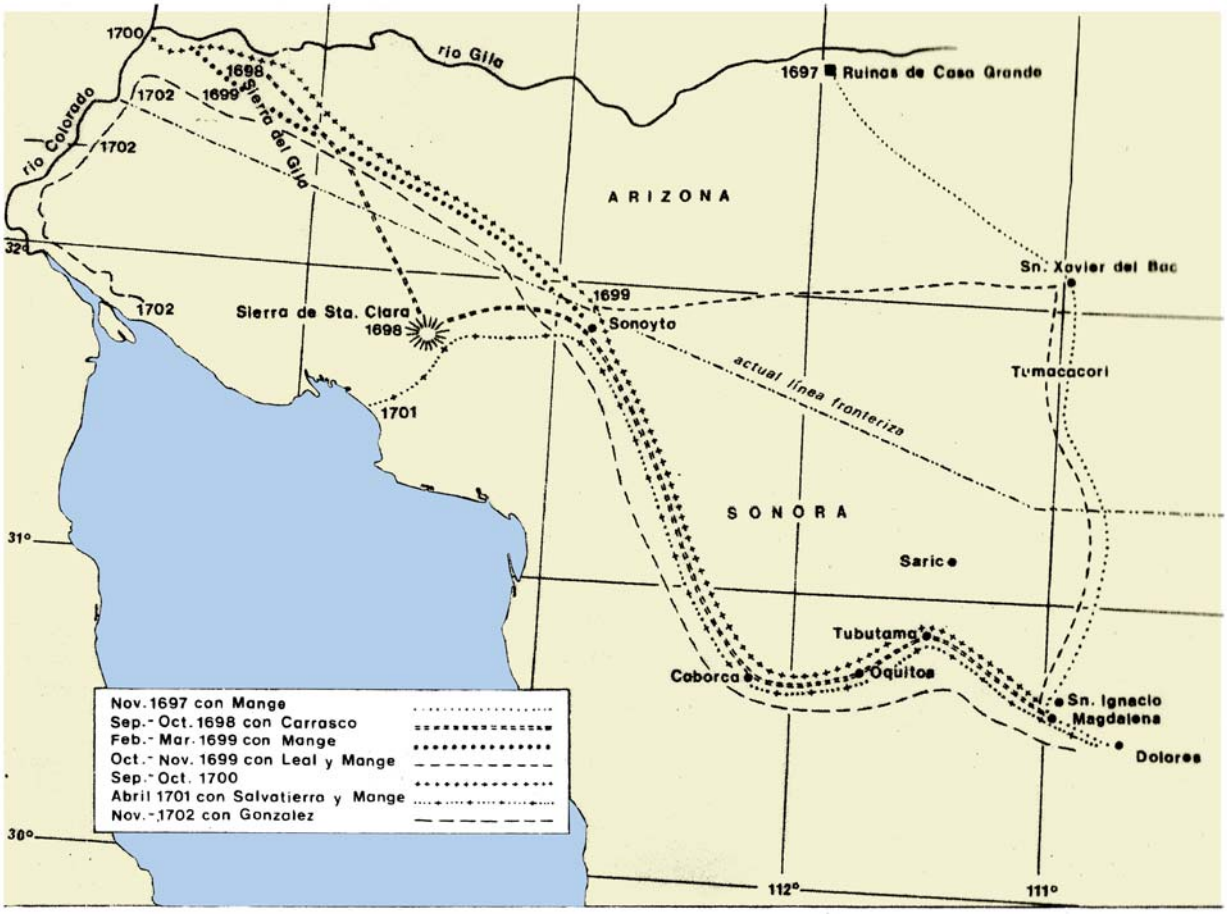


Figura 63. *Principales expediciones de Kino entre los años 1697-1702.*

Image XV: Expéditions du père E. Kino, dans LEÓN-PORTILLA (1989).

Le 8 avril 1702 Kino écrivit à son père *Visitador*[86]*,* Antonio Leal, avec lequel il avait découvert en 1697 les ruines d'une ancienne fondation indigène sur le Gila qu'ils baptisèrent, en raison de sa physionomie, « Casa Grande ». Il lui rapporte l'« *entrée* » qu'il vient de faire, accompagné de Mange, aux « Quiquimas », c'est-à-dire, jusqu'à la jonction du fleuve Gila et du fleuve Colorado où, d'après le père, quatre mille Indiens Cuanopas, Cutuganes et Quíquimas les recevirent chaleureusement – les explorations du père ayant un caractère scientifique autant que missionnaire.

Les premières informations que Kino avait eues sur l'existence de ces deux grands fleuves lui avaient été données par des Indigènes :

[86] « *Visitador* » est celui qui fait une « *visita* » ou inspection.

« *Nous avons su et nous avons vu qu'il y avait deux fleuves de grand débit qui débouchaient sur le bout de la mer de la Californie ; l'un vient du nord et les naturels l'appellent le fleuve Vert, l'autre vient du nord est et ils l'appellent le fleuve Amer .*»[87]

En fait, la missive était l'occasion, d'une part, de dresser une relation de l'état des missions de la Pimería Alta, desquelles Kino était le responsable, et d'autre part, de démontrer « *le renfermement de ces terres avec celles de la Californie* »[88].

Cette lettre fut très probablement envoyée aussi au roi, car J. M Mange, en tant que représentant de la justice royale, y adjoignit son attestation – une lettre d'un membre de la Compagnie à un autre membre n'aurait pas été accompagnée de la certification d'un séculier. Dans son attestation l'*Alcalde Mayor* certifiait d'avoir parcouru avec Kino dans les neuf dernières années environ 1 300 lieues – autour de 7 000 Km – à raison de 200-300 lieues par entrée – entre 1 100 et 1 650 Km ! Il certifia l'encadrement effectif de la nation Pima, dont plus de seize mille âmes furent :

« *recensées de ma propre main et établies autour de très bons fleuves, abondants et fertiles terres de labour et des vallées où l'on a fondé nouvellement quatre autres missions en plus de celle qui y était déjà, dont les confins sont limitrophes du bras de mer de la Californie* »[89].

Par ailleurs, il a avait pu observer, et même mesurer avec des instruments mathématiques, que la Californie était une péninsule. Le père Kino dans l'étalement de sa démonstration faisait également appel à cette l'expérience visuelle et scientifique. Depuis le coteau de Santa Clara (actuelle Punta del Pinacate [1 390m]), le père avait vu que la Californie était une péninsule ; en outre, dès l'embouchure du Colorado, dit-il, on n'aperçoit que de la terre tout autour. Par ailleurs, Kino plaçait la limite nord de la mer de la Californie à 32º de latitude nord. Rappelons-nous que jusqu'à là, on croyait que le golfe remontait à 46º N, ce qui permettait penser la Californie comme étant une île :

---

[87] « *Supimos y assí vimos cómo havía otros dos ríos caudalosos que venían a desembocar en el remate de esta mar de la California; al uno que viene del Norte, los naturales le llaman el Río Verde; y al otro, que viene del Norueste, le llaman también el Río Amargo* », dans BURRUS (1967), p. 152.

[88] « *El encerramiento de estas tierras con las de California* », dans *Ibid*., p. 153.

[89] « *Empadronadas por mi mano, pobladas en muy buenos ríos, pingües y fértiles tierras de lavor, y valles donde se an fundado, ya nuebamente, otras cuatro misiones, a más de la primitiva que estava, cuyos confines de tierra lindan con el braso de mar de la California* », dans *Ibid*., p. 168-169.

« *En sortant de Saint Denis et de la confluence des fleuves Colorado et Grande* (Gila)*, à cinquante lieues de chemin au sud ouest, on arriva aux nations Quiquima et Cutgana et jusqu'à l'embouchure de ces deux fleuves […] Le 3* (mars 1702) *à midi, nous mesurâmes le soleil avec un astrolabe et je trouvai 52º d'altitude solaire, si l'on rajoute les 6º et demi de déclinaison australe qu'il y avait ce jour-là, cela faisait 58º et demi, que jusqu'à 90º il y a 31º et demi. Et cela était l'altitude au pôle, ou latitude géographique, sur laquelle nous nous trouvâmes* .»[90]

Voulant appuyer ses nouvelles découvertes d'autres arguments que sa seule expérience, Kino rappela que dans les anciennes cartes et dans quelques-unes des modernes, comme dans celle de son professeur de Mathématique, le père Adamo AIgenler, imprimée dans l'Université d'Ingolstadt et qu'il possédait, la Californie était dessinée comme une péninsule. De surcroît, sa première expérience en terres californiennes dans les années 1683-1685 servit à Kino de référent. Il induisait, par les ressemblances entre la nature et la langue des Indiens de l'embouchure des fleuves Colorado et Gila et celles qu'il avait alors connues en Californie, qu'il s'agissait d'une même terre. Les Indiens confirmaient son hypothèse, car ils disaient que plus au sud il y a des pères comme lui – Juan Maria Salvatierra et Francisco María Piccolo étaient déjà installés à Loreto depuis 1697.

La découverte du passage par terre en Califonie permettait d'avancer sur le plan des connaissances, et pas uniquement géographiques. Comme l'attestent les ruines de Casa Grande, il semble se confirmer, dit le père, que les peuples du Mexique sont originaires de ces terres du Nord. Et, ce qui modifie plus directement l'imaginaire associé à la Californie, son expérience montrait que le détroit d'Anian n'existait pas.

En 1705, sa carte du passage par terre fut publiée en France dans les *Lettres Édifiantes* de la Compagnie, mais, dans les mêmes années, on continua à en publier d'autres, inspirées de celles que le père avait dessinées quelques années auparavant, où la Californie était représentée comme une île – par exemple, celle de Heinrich Scherer, ancien maître de Kino (1703) – ou celle de Guillaume Delisle

---

[90] « *Saliendo de San Dionisio y junta de los ríos Colorado y Grande, a las 50 leguas de camino al sudueste, llegamos a la nación quíquima y cutgana y hasta el desemboque de los ríos referidos [...] En 3* [de marzo de 1702] *a mediodía, pessamos el sol con astrolabio, y hallé 52º de altura de sol ; que añadíendole los 6 y medio de declinación austral que esse día tenía, eran 58º y medio; y el cumplimiento a 90º son 31º y medio. Y esta era la altura de polo o latitud geográfica en que nos hallávamos* », KINO (1989), p. 160-161. La latitude de l'embouchure de la Colorado est en effet de 31º50' N.

(1700), cartographe royal de France, qui préférait ne pas se déterminer sur le profil de la Californie, même s'il semblait pencher par son insularité [images XVI et XVII].

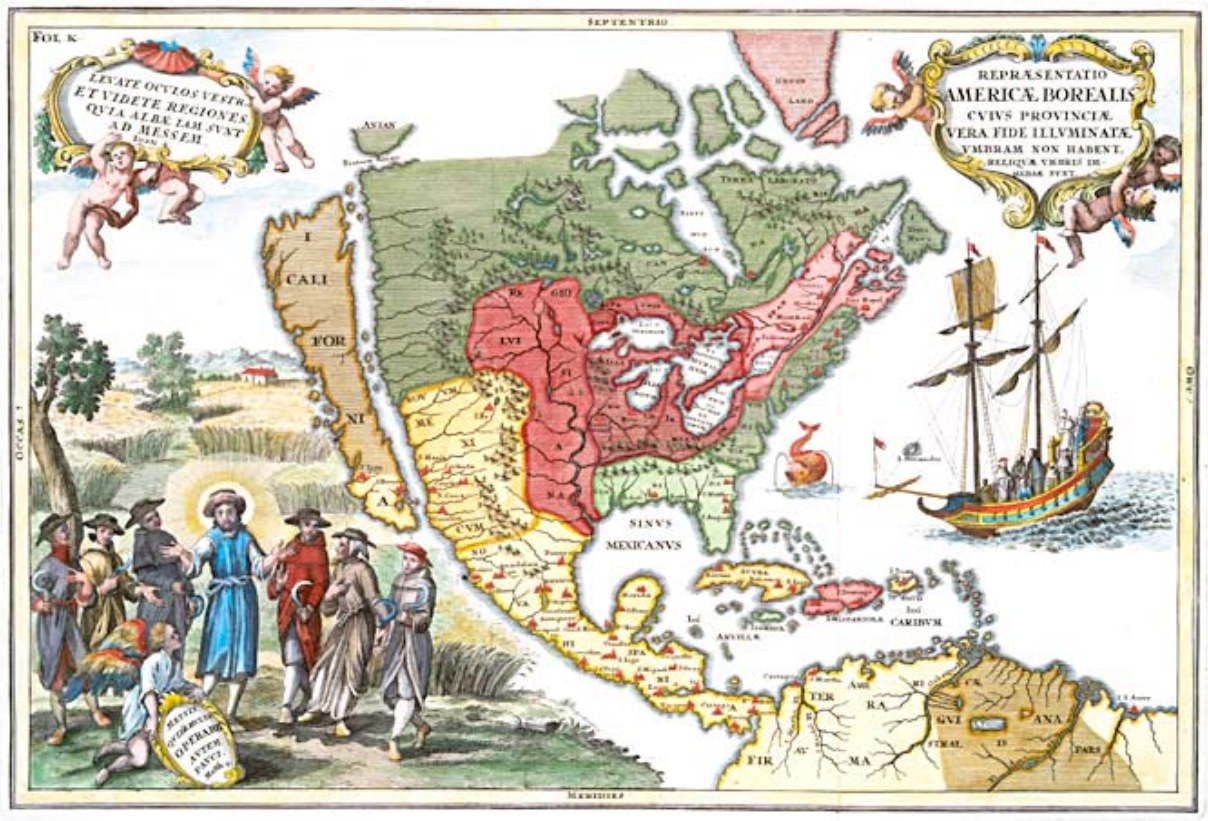


Image XVI :, *Representatio America Borealis*, SCHERER, H., 1703.



Image XVII : *L'Amérique septentrionale*, DELISLE, G., 1700.

Le témoignage d'un marin anonyme qui vers 1700 dessina toute la côte pacifique de l'Amérique afin d'en faire un outil de navigation, nous offre l'occasion de mettre en perspective le rapport de Kino. Ce marin-cartographe considérait encore, bien qu'il exprimait des doutes – en fait, sur sa carte, il ne tranche pas –, que la Californie était une île [image XVIII]. D'après son dessin, il savait que la Compagnie était installée en Californie – on y voit une peuplade. Toutefois, il n'était pas au courant des efforts que les Jésuites étaient en train de faire en ce moment pour élucider cette question séculière :

« *C'est grand dommage qu'on ne mène pas une enquête à propos de ce secret, caché en raison de l'oisiveté espagnole, ayant un port comme celui d'Acapulco d'où l'on peut partir vérifier si c'est une île ou pas, ou l'endroit où se termine ce bras de mer .*»[91]

Néanmoins, ce navigateur expérimenté, il était entré trois fois dans le golfe de la Californie, qu'il appelle de ce nom – « Gran Golfo de San Joseph de California » –,

[91] « *Ello es lastima grande que no se haberigue este secreto que tiene oculto la ociosidad española teniendo puerto poblado como es el de Acapulco donde poder salir ha habriguar si es Ysla o no , ô donde remata este brazo de mar* », BN Madrid mss. 2957, fol. 3r.

ne croyait plus à l'existence d'un détroit reliant la mer du Sud à celle du Nord (l'océan Pacifique à l'océan Atlantique), car, d'après lui, il n'était pas possible qu'il y ait un passage maritime qui circule entre les « grandes chaînes montagneuses qui se trouvent entre la côte de la Nouvelle-Espagne et le Nouveau-Mexique » (La Sierra Madre occidentale). Il avertit également sur les maigres richesses qui gardaient les eaux et les terres californiennes, les perles qu'on y retrouvait n'étant pas de bonne qualité. C'est-à-dire, que la démythification de la Californie semblait être dans l'air du temps.

Par ailleurs, ce marin se fit l'écho d'une préoccupation traditionnellement associée au dossier californien : améliorer la communication entre Les Philippines et Acapulco qu'il trouvait très lente – d'après lui, cela prenait dix mois de retourner en Nouvelle-Espagne – et pénible :

« *Beaucoup de personnes meurent dans ce voyage, pas de scorbut, mais de mélancolie et de tristesse car, dans les cadavres, on y voit des tâches noires sur le cœur et le reste du corps, preuve, selon le bon sens, qu'ils meurent de cette maladie de mélancolie et non pas du scorbut comme on le dit vulgairement.* »[92]

[92] « *Muriendose muchas personas en aquel viaje, no del mal de loandas, si no es de melancolia y tristeza pues se les halla a los cadaveres unas manchas negras sobre el corazón y todo lo demas del cuerpo, efecto propriamente segun buena filosofia que mueren de esta enfermedad de melancolia y no del mal de loanda, como vulgarmente se dice* », BN Madrid mss. 2957, fol 5r .



Image XVIII : anonyme, vers 1700 (BN Madrid, Ms 2957).

* * *

Mis à part la forte personnalité d'Eusebio Francisco Kino, la figure du père témoigne d'une nouvelle époque où le pragmatisme et l'esprit scientifique semblent inspirer la représentation de l'espace. Kino met en doute une réalité acceptée plus au moins de manière générale depuis que les idées de fray Antonio de la Ascensión s'étaient intégrées au corpus de la géographie savante à partir du deuxième quart du XVIIe siècle, celle du caractère insulaire de la Californie. Au bout de quelques années d'enquête, grâce à sa formation de cosmographe et à l'accumulation d'expériences, il arrive à établir le véritable profil péninsulaire de la Californie, anéantissant par là l'image mythique de cette terre. Malgré la divulgation de sa découverte en Europe, cette nouvelle géographie californienne prend son temps à s'ancrer dans le corpus de connaissances communément acceptées. C'est que la diffusion des nouvelles géographiques devait surmonter les distances et les idées reçues. De surcroît, le passage par voie terrestre en Californie ne se généralise pas et l'établissement d'une présence espagnole au nord de la péninsule doit encore attendre l'élan des Franciscains au dernier quart du XVIIIe siècle. Toutefois, au fil des années, la Californie reste toujours, dans l'imaginaire collectif, un lieu privilégié porteur d'espoirs pour le commerce et la communication avec l'Orient.

3. Stratégies d'appropriation de l'espace. La Californie : surmonter l'isolement et devenir la clé des communications planétaires.

Le XVIIe siècle connaît la fin des initiatives privées de conquête. Les possibilités d'enrichissement sont désormais moindres que lors des premiers moments de l'arrivée des Espagnols en Amérique et l'on cherche le financement royal pour organiser des expéditions d'occupation des nouvelles terres. Particulièrement les missionnaires qui, en raison du Patronage Royal, dépendent directement du monarque. Au long du siècle, de nombreux religieux envoient au roi des projets pour la colonisation de la Californie. Ils cherchent tous à ce qu'il octroie à leur ordre respectif le monopole religieux sur cette terre et le financement nécessaire pour son administration évangélique. Cette dépendance de la couronne détermine fortement les stratégies du discours dans les projets de colonisation qu'ils adressent au monarque et que nous étudierons.

Dans leurs plaidoyers au roi, les religieux défendent leurs intérêts par un argument de poids : la christianisation des habitants des terres découvertes et à découvrir représente la seule justification morale de l'expansion de la monarchie. De surcroît, sur ces régions de frontière, réfractaires à la conquête, l'action missionnaire sur les indigènes – christianisation-« civilisation » – est également, d'après eux, le moyen d'appropriation de l'espace le plus efficace, et le moins cher.

Afin de gagner la faveur du roi, les religieux intègrent également dans leurs projets de gestion d'autres objectifs plus prosaïques – le commerce, les communications.

Toutefois, si les missionnaires dépendent économiquement du monarque, celui-ci doit compter avec eux en ce qui concerne le gouvernement des régions de frontières. Les religieux jouent, d'une part, le rôle d'informateurs, et par leur présence sur les lignes de front et par leur culture, et d'autre part, celui de médiateurs auprès des Indiens.

Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, l'on continue à considérer la Californie comme une île et, en fonction de son caractère insulaire, les stratégies envisagées par les missionnaires prêtent beaucoup d'attention aux côtes et à la manière de la relier au continent par voie maritime. Lorsqu'en 1701-1702, le père Eusebio Kino découvre le passage terrestre en Californie, la Compagnie de Jésus projette l'occupation de celle-ci par le nord selon un système d'expansion organique : les futures nouvelles

missions californiennes seraient entretenues, dans les premiers moments, grâce à celles qui les précèdent immédiatement dans l'espace, les missions de la Pimería Alta.

3.1. Une approche maritime

Fray Antonio de la Ascensión consacre la deuxième partie de sa relation de 1620 à « *la façon dont l'on doit procéder pour pacifier et peupler le Royaume des Californies*. »[1] Il propose au monarque un projet pour mener à bien l'appropriation de l'espace californien à coût modéré.

Sebastián Vizcaíno, chef de l'expédition californienne à laquelle Ascensión avait participé, marin, militaire, commerçant, et diplomate à la fois, considérait, et il essaie également d'en convaincre le roi, que l'occupation de la Californie devait commencer par le port de Monterrey car il ferait le meilleur port pour le repos et la protection du galion provenant de Manille – nous avons vu combien le commerce avec les îles Philippines était important pour l'ensemble de la monarchie et comment l'intérêt stratégique de la Californie dépendait en grande partie de ce commerce[2].

Pourtant, tous les acteurs de l'entreprise coloniale n'avaient pas les mêmes préoccupations. Fray Antonio, pour sa part, pensait que le premier espace à peupler en Californie devait être la baie de San Bernabé. C'est que, pour notre religieux, l'objectif prioritaire était d'y évangéliser les populations indigènes et cette baie, située dans l'extrémité sud de la Californie, était l'endroit où l'on trouvait les terres les plus fertiles et les Indiens les mieux disposés envers les Espagnols. Il n'oublia pas pour autant de considérer, et d'attirer sur cela l'attention du roi, les enjeux stratégiques à échelle planétaire de l'empire: la baie de San Bernabé (à la hauteur du cap San Lucas) pourrait également se constituer, par sa localisation, comme un très bon point de communication entre le Pérou et la Nouvelle-Espagne. Cette proposition qui est assez extravagante (pourquoi faire remonter jusqu'en Californie les navires provenant du Pérou ?) doit être comprise dans la stratégie du discours général de fray Antonio, qui cherche à attirer l'attention sur la Californie au prix d'affirmations

---

[1] « *El modo que se ha de guardar para pacificar y poblar el reino de las Californias* », dans DEL PORTILLO (1982), p. 408-415.

[2] Le projet de Vizcaíno, dans WAGNER (1966), p. 273-285.

peu vraisemblables – rappelons-nous combien son récit devient confus lorsqu'il essaie de démontrer l'existence du passage d'Anian et le caractère insulaire de la Californie.

De la Ascensión considérarit que dans le processus d'occupation des terres californiennes il y avait un ordre précis à suivre. Une fois établi le site de San Bernabé, il conseillait, avant d'ériger une quelconque deuxième colonie, l'exploration de la mer Méditerranéenne de la Californie (le golfe). On pourrait de cette manière repérer dans les détails tous les accidents géographiques du littoral (fleuves, ports, baies et anses) et aussi localiser les Étrangers qui d'après les Indiens sont installés sur l'île de Californie.

La présence de corsaires dans le Pacifique, le fait de se trouver sur une région de frontière encore méconnue, ainsi que la croyance dans l'existence d'un passage entre les deux océans, éveillait constamment le fantasme de la présence d'autres nations européennes arrivées avant et sans que les Espagnols avaient eu connaissance. Il est possible que les Indiens aient eu des nouvelles de l'établissement, au courant de l'été 1579, de Francis Drake sur la côte californienne.

Au cours de cette expédition maritime, il faudrait également repérer le port du fleuve Tizón, qui vient depuis le Nouveau-Mexique se jeter dans les eaux de la mer californienne. Il est très probable que l'image d'un grand fleuve ait été transmise à fray Antonio par la diffusion de l'expérience de Juan de Oñate qui avait suivi le cours du Colorado jusqu'à son embouchure. En tout cas, la réminiscence biblique semble évidente car le Fisón était l'un des quatre fleuves proches du Paradis. C'est en remontant ce fleuve, continuait fray Antonio, que l'on pacifiera le royaume du Nouveau-Mexique et que l'on atteindra la lagune d'Or et les villages du roi Coronado[3].

Le deuxième établissement d'Espagnols devait être fondé en face de l'embouchure du Tizón, sur la côte de la Californie, afin d'« *établir des relations et traiter les uns avec les autres et se serrer la main et s'aider en cas d'adversité* »[4].

---

[3] « *Moins d'un siècle après le voyage d'exploration de Vázquez de Coronado, le roi Tatarrax avait aussi un autre nom : el rey Coronado. Il est évident que l'on confondait ce souverain mystérieux avec le chef de l'expédition qui l'avait découverte [...] Et c'est ainsi que l'on envisagea de partir en quête de ce royaume de fantaisie dans lequel on disait exister - élément d'importance que l'on retrouve en Amérique du Sud - une certaine « laguna de oro » que l'on pouvait considérer comme une preuve évidente de l'abondance du métal précieux que l'on pensait découvrir* », dans SANCHEZ (1996), p. 393.

[4] « *Para comunicar y contratar los unos con los otros y darse la mano y ayuda en casos adversos* », DEL PORTILLO (1982), p. 413.

Notre religieux propose de transformer la liaison mythique entre la Californie et le Nouveau-Mexique en liaison stratégique. Il tentait de relier la Californie au continent en établissant un port de chaque côté, l'un en face de l'autre. Il imaginait même une unité territoriale constituée par l'ensemble des royaumes occidentaux de la monarchie :

«*Je pense qu'il serait important pour tous ces royaumes occidentaux de Sa Majesté que l'on découvre la navigation du détroit d'Anian vers l'Espagne, et la riche ville de Quivira, ainsi que le port du royaume d'Anian, qui se trouve à continuation des royaumes de la China. Et que par là, on découvrira un autre nouveau monde pour y prêcher le Saint Evangile et convertir tant d'âmes qu'il y en a sans foi et sans avoir des nouvelles du véritable Dieu ni de sa Sainte loi* »[5].

Ce passage introduit un élément qui nous semble remarquable : l'idée que la Californie se situait au seuil d'un autre nouveau monde. Ce qui veut dire, d'abord, que pour fray Antonio, la Californie constituait effectivement le bout du monde connu, et, de surcroît, qu'il considérait que le monde était infini. Puisqu'on avait déjà trouvé un monde nouveau, l'on pouvait imaginer qu'il y en ait d'autres. Il est étonnant de constater que, si la découverte de l'Amérique avait posé des problèmes théologiques importants – comment justifier l'existence d'hommes qui ne connaissent pas le véritable Dieu ? – au début du XVIIe siècle, même un religieux comme fray Antonio de la Ascensión envisageait à nouveau cette possibilité sans trop se gêner. En outre, il n'était pas le seul à le faire. Le père jésuite Jacinto Cortés qui participa, au moins, à deux expéditions californiennes – celle promue par le gouverneur du Sonora, Luis Cestín de Cañas en 1642 et celles du gouverneur de Sinaloa, Pedro Porter Cassanate, entre 1648 et 1650 – dit, en parlant de la Californie, à son provincial Luis de Bonifaz :

« *Je sens que cette terre est très étendue et qu'elle est un autre nouveau monde ou une autre Nouvelle-Espagne* »[6].

C'est à ce moment, au début des années quarante du XVIIe siècle, que la

---

[5] « *Pienso que sería cosa de grande importancia para todos estos reinos occidentales de Su Majestad que se descubriese la navegación del estrecho de Anián para España y la ciudad rica de Quivira y el puerto del reino de Anian que se entiende esta continuado con reinos de la China, que será por aquí descubrir otro nuevo mundo para que por todo el se predique el Santo Evangelio y se trate de la conversión de tantas almas como hay por todo el sin fe ni noticia del verdadero Dios ni de su ley santísima* », dans *Ibid.*, p. 413.

[6] « *Lo que yo siento de esta tierra es, que me parece muy dilatada, y otro nuevo mundo, o otra Nueva España* », lettre de 1642 transcrite dans PÉREZ DE RIBAS (1992 [1645]), Livre VII, chap. XII, p. 42 .

Compagnie de Jésus entra sur la scène californienne. Ces deux expéditions que l'on vient d'évoquer furent organisées à partir de Sonora et Sinaloa, où les missions jésuites se développaient depuis 1591. Il semble logique que la Compagnie ait pu exercer son influence à partir de ces régions. Dans une lettre du 15 octobre 1643 du provincial des Jésuites mexicains, Luis de Bonifaz, écrite au visiteur des missions suite à la première expérience du père J. Cortés en Californie et lorsque Cassanate est déjà en train de préparer ses futures expéditions, il préconisait :

« *Cette côte-là doit devenir notre colonie, elles doivent être deux sœurs qui s'entre aident beaucoup* .»[7]

À nouveau s'exprime le désir de rattacher la Californie au continent. Tant que, dans l'imaginaire collectif, la Californie constitue une, ou, comme pour le père Cortés, plusieurs îles, on pensait, par des raisons de logistique – il faut faire passer tout ce dont on en a besoin, et notamment le bétail – en aménager une connexion maritime avec la Nouvelle-Espagne.

Dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, l'idée de l'imminente découverte d'un autre nouveau monde survivait encore. Fray Juan Caballero Carranço écrivit entre septembre 1668 et septembre 1669 trois relations sur son long périple à travers les frontières occidentales de la Nouvelle-Espagne – la Californie, le Sonora et le Sinaloa, et le Nayarit. Dans sa dédicace au roi, il encouragait le monarque à poursuivre la conquête jusqu'à s'emparer d'une nouvelle partie du monde plus grand que ce qu'on a connu jusque là :

« *Qu'en Amérique ou Nouveau monde, l'on finisse d'assujettir à l'église et à ta couronne les païens qui restent (ce qui, la ferveur aidant, ne sera pas difficile), mais que la cinquième partie de l'orbe, plus grande encore que les autres, s'assujettisse également* .»[8]

---

[7] « *Que aquella costa ha de ser colonia de la nuestra, y han de ser dos hermanas que se ayuden mucho* », *Ibid.*, Livre VII, chap. XII, p.44.

[8] « *Que no solo de el America o Nuevo mundo se acabe de sujetar a la iglesia y a tu corona el mundo gentilissimo que a quedado (que juzgo nada dificultoso si el fervor ayuda) sino que la quinta parte del orbe, maior a todas las otras assimesmo se sujete »*, dans B.N. Madrid, ms : 18758/13, fol. 18r. Les textes de fray Juan Caballero Carranço sont en voie de publication par Th. Calvo et nous-même.



Image XIX: Carte médiévale dite "T dans l'O", *L'Image du monde,* DE METZ, Gossuin Copie du XIIIe siècle. BnF, Manuscrits, Fr 1607 fol. 43.

Avant 1492, la cartographie représentait un univers clos et équilibré. Les mappemondes avaient une forme standard : un cercle, le monde fermé et fini, avec une T à l'intérieur, les mers, qui séparaient les continents, l'Asie, l'Europe et l'Afrique [image XVIII]. En revanche, nous constatons qu'au moins dès le début du XVIIe siècle on se situait dans une logique qui consistait à croire que le monde n'avait pas de fin. Plus d'un siècle s'était écoulé et l'expérience américaine avait bouleversé l'imaginaire terrestre. C'est sur les marges nord occidentales de l'Amérique que l'on se sentait, plus qu'aux limites des terres, sur la porte d'entrée d'un autre nouveau monde. Voici le noyau de l'argumentation des religieux face au monarque : s'il s'acquittait, par le biais des missionnaires, de son obligation morale d'évangéliser les populations découvertes, Dieu le gratifiera de nouveaux espaces infinis. C'est également un renversement de la vérité biblique qui est étonnement bien assimilé, même par des religieux. À la fin de sa relation de 1620, fray Antonio de la Ascensión écrivit :

« *Je ne sais pas quelle confiance peut avoir Sa Majesté dans sa conscience s'il continue à retarder le temps d'envoyer des ministres évangéliques vers ce royaume des Californies […]. Grâce à eux on gagnera beaucoup d'âmes pour Dieu, et Sa Majesté accumulera les récompenses au ciel et sur la terre et elle aura la seigneurie*

d'un nouveau monde et d'infinies richesses »[9].

Une fois établi l'ordre à suivre dans le processus d'appropriation de l'espace, fray Antonio de la Ascensión conçoit l'urbanisme du tout premier établissement californien sur la baie de San Bernabé. D'abord, il fallait bâtir l'église, et le reste se construira selon des critères défensifs en raison du danger que constituaient les Indiens païens. Les maisons devaient pouvoir se protéger les unes les autres et il faudra un château fort avec accès à la mer, tel que les portugais le faisaient en Inde. Cette allusion aux comptoirs portugais en Asie montre bien que les différentes expériences de conquête et de colonisation deviennent avec le temps une sorte de fond commun d'expérience profitable à tous. Afin de faciliter le commerce et la communication avec les indigènes, il sera également nécessaire de faire une « *Casa de Contratación* »[10].

Cependant, le premier établissement sur les terres californiennes ne s'érigea pas sur la baie de San Bernabé comme l'aurait voulu fray Antonio – aussi que fray Juan Caballero Carranço qui considérait également l'extrémité sud de la Californie comme l'endroit le plus propice – mais sur la côte du golfe, en face de Sonora, pas loin de la future mission de Loreto. Il s'appela le Real de San Bruno.

En 1683, le capitaine des Presidios de Sonora et Sinaloa, Don Isidro Atondo et Antillón, organisa une expédition en Califiornie à laquelle participèrent les pères de la Compagnie de Jésus, E. Kino – qui était également désigné par le vice-roi comme le cosmographe officiel de l'entreprise – et P.M Goñi. Cette expédition, qui nécessita de plusieurs allées retours entre les côtes de Sonora et celles de la Californie, aboutit à une première occupation, certes éphémère, de cette supposée île. Depuis l'époque où fray Antonio de la Ascensión exhortait le roi à financer la prise en main de la Californie, l'intérêt pour celle-ci avait diminué sans disparaître complètement car la pêche des perles et les possibilités d'enrichissement qui en découlaient avaient été

---

[9] « *No se que seguridad puede Su Majestad tener en su conciencia dilatando por tanto tiempo el enviar ministros evangélicos a este reino de las Californias […], y de ellos se conseguirá el ganar tantas almas para Dios y a Su Majestad se le seguirá aumento de premios en el cielo y en la tierra y señorío de un nuevo mundo y de riquezas infinitas* », dans DEL PORTILLO (1982), p. 415.

[10] « *Habiéndose desembarcado en la bahía de San Bernabé se trate luego de asentar el real en el puesto y lugar más acomodado pareciere y sea con tal arte y traza que las unas casas sean guarda y amparo de las otras, y lo primero de todo se haga iglesia [...] el sitio en el que se ha de hacer una casa fuerte que sirva de castillo y de atalaya de defensa […] y si desde el se pudiera hacer paso seguro a la mar seria cosa muy acertada para recibir socorro y enviarle a pedir por mar [...] como comúnmente lo han usado los portugueses en los puestos que han hecho en la India [...] porque en tierra de indios infieles aunque se hayan dado por amigos y de paz no hay que fiar mucho […] se haga otra casa de contratación para que allí acudan los indios a rescatar lo que quisieren de los españoles y para que ellos entre sí traten y contraten* », dans *Ibid.,* p. 410.

le moteur de plusieurs expéditions. Parmi les plus célèbres celles de Francisco Ortega au début des années trente et celles que Pedro Porter Cassanate fit dans les dernières années de la décennie de 1640 et les premières de 1650. Cependant, la première véritable tentative d'occupation de la Californie fut celle entreprise, sous les auspices de la Couronne, par le capitaine de Sonora et Sinaloa, Atondo y Antillón associé aux Jésuites.

Le fait que cette conquête se déroula alors que l'état de guerre sur le continent exigeait la présence de l'armée n'est pas sans importance. Le capitaine des Presidios de Sonora et Sinaloa partit avec la majeure partie des troupes en expédition maritime vers la Californie en même temps que sur les frontières continentales une ligue d'Indiens attaquait les postes espagnols.

En 1684 le père jésuite Juan Antonio de la Estrella, missionnaire « sur la frontière » de Santa María de Vaseraca, dans l'extrémité nord est des missions jésuites de Sonora, sur le fleuve Bavispe, écrivit au remplaçant d'Atondo y Antillón en sollicitant du secours militaire car la province était « en ruine ». Les Indiens s'étaient appropriés des terres cultivées et vingt mille têtes de bétail. Ils étaient en situation de force et n'avaient aucune difficulté pour « fédérer » les nations avoisinantes. Ils étaient en mesure de détruire « *esta frontera abierta por todas partes* » et de tuer tous les Indiens Opatas, collaborateurs des Espagnols. En outre, le poste de Casas Grandes était assiégé. Pourtant, le capitaine Juan Antonio de Anguiz, à la tête de la milice pendant l'absence de Atondo y Antillón, lui refusa de l'aide. Et pour cause. Il ne disposait que de vingt-sept soldats et de trois « obligados »[11] car le reste de la garnison se trouva en Californie avec Atondo y Antillón et les Jésuites. Il répondit également que par commandement du 19 juin 1671 le vice-roi avait ordonné de ne pas faire la guerre offensive et surtout, qu'Il ne pouvait pas sortir de sa juridiction sans permission du vice-roi, que celle-ci était très vaste et qu'elle était aussi menacée – il savait grâce à ses espions Indiens que l'on faisait des « humadas » dans la sierra. En somme, « *la tierra es larga* » et la frontière était ouverte. Casas Grandes et la vallée de Santa María Vaseraca étaient à 50 lieues et ne correspondaient pas à la juridiction du capitaine De Anguiz, c'étaient les pères

[11] Les « *obligados* » étaient les personnes responsables d'approvisionner une population de certains articles.

Franciscains et le Gouverneur de la Nouvelle Biscaye qui devaient s'en occuper[12].

Nous constatons en conséquence que même si par ordre du vice-roi les Espagnols devaient se replier et investir leurs forces dans l'entretien des postes déjà conquis sans chercher à s'étendre davantage – ce qui en dit long sur leur faiblisse –, le capitaine Atondo y Antillón arriva à obtenir le financement de la Couronne pour organiser une expédition en Californie. La stratégie d'expansion territoriale de la monarchie n'était donc pas forcément cohérente. Ou, en tout cas, la fascination que continuait à exercer la Californie et l'importance qui lui étaient attribuée justifient que l'on laissa les vastes et instables territoires de Sonora et Sinaloa sans protection.

Lors de la campagne dirigée par Atondo et Antillón, les Jésuites réussirent à fonder une première mission, provisoire, car en 1685 ils furent obligés de l'abandonner en raison du manque de vivres disponibles et du grand nombre de malades. À vrai dire, ils avaient d'abord essayé de s'établir sur la baie de la Paz, mais ce pied-à-terre, appelé Nuestra Señora de Guadalupe, ne dura que trois mois en raison des problèmes d'approvisionnement et d'un rude affrontement contre les indigènes[13]. Puis, lors d'une deuxième *entrée*, l'expédition s'installa plus au nord, et ils baptisèrent le lieu du nom de San Bruno en l'honneur du saint du jour[14]. À partir d'ici, Kino et Atondo et Antillón organisèrent plusieurs pénétrations à l'intérieur des terres, et à la fin de 1684 ils arrivèrent au Pacifique. Ils furent en conséquence les premiers Européens à avoir traversé en largeur la Californie. Par ailleurs, les religieux, à qui le père J.B Copart s'était joint, tentèrent d'établir des rapports avec les indigènes avec plus ou moins de succès. Même si le Real de San Bruno fut abandonné en mai 1685, cette expérience marque un premier jalon vers l'occupation définitive de la Californie car elle permit aux Jésuites, et tout particulièrement au père Kino, de prendre la mesure de la terre et des hommes.

---

[12] Cette letttre du père de la Estrella et la réponse du capitaine Anguiz, dans AGN, Misiones 26, exp. 63. Casas Grandes était sous le ressort évangélique des franciscains : « *No fue sino hasta 1661 cuando un grupo de colonos de Nuevo -México y de otras partes se estableció se estableció en Casas Grandes y cuando los franciscanos reunieron « un sin fin de indios »* en esta y en otras misiones cercanas », dans GERHARD (1996), p. 285.

[13] « *El lunes empezamos a fabricar una pequeña iglesia y un fuertecito o real de Nuestra Señora de Guadalupe; y desde este día empezamos a dormir y vivir en tierra »*, lettre de E. Kino au père J. Martínez, dans BURRUS (1954), p. 26.

[14] « *Cuando volvíamos a la mar, señaló el señor Almirante, en un altillo, un buen puesto para el Real que havíamos de hacer, de donde se diviza muy lindamente toda la llanada del valle; por donde sale este río grande; y tendrá este valle más de cinco leguas de ancho y aún más de largo, todo muy verde, con muchos árboles y zacate y con muy buen pasto para cavallos y vacas »*, Relation faite par Kino de la deuxième navegation aux Californies l'année de 1683 et des entrées de vingt lieues à l'intérieur des terres, dans *Ibid.*, p. 36.

Dans une lettre du 26 mars 1685, alors que les membres de l'expédition étaient encore sur place, le vice-roi de la Nouvelle-Espagne, le comte de Paredes, informa le roi de l'avancée de l'opération en Californie[15], a laquelle il adjoignit deux cartes, très probablement faites par le père Eusebio Kino – tout du moins la facture jésuite est-elle avérée[16]. L'une était une carte géographique des terres occupées, sur laquelle nous reviendrons, l'autre s'intitulait « *Description de la fortificacion y R(ea)l de S. Bruno de Californias* » [image XX].

León-Portilla considère que ce plan de San Bruno ne correspond pas du tout à la réalité, que jamais une telle forteresse ne fut bâtie puisque aucune trace archéologique n'en garde le souvenir[17]. Bien qu'on y avait érige quand même quelques bâtiments, sûrement précaires – Kino, dans sa nombreuse correspondance y fait allusion[18] – il est certainement très probable que ce dessin envoyé au monarque constituait juste une représentation idéale. Ce qui pour autant ne le prive pas d'intérêt. Ne serait-ce que parce que ce type d'images est rare. Ce dessin constitue l'image, faussée – car elle ne correspondait pas à la réalité – aux clairs buts de propagande, que les Jésuites voulaient véhiculer de leur prise en main de la Californie.

---

[15] « *El virrey de la Nueva España da quenta a V.M con testimoniode autos y mapas que remite de los parajes que ha descubierto en las islas Californias el Almirate Don Isidro de Atondo, y en los que se ha fortificado, y los socorros y medios de Real Hazienda con que se le ha asistido para este efecto y para la última entrada que esta para executar en dichas islas* », AGI, Patronato, 31, R.7, fol. 920-923.

[16] AGI, MP-Mexico, 76 et 77.

[17] Voir LEÓN-PORTILLA (1989), p. 109.

[18] « *El sábado se dijo la primera misa en la nueba y pequeña iglesia, aunque no totalmente acavada, en cuyo altar estava una muy linda imagen de Nuestra Señora de Guadalupe […] subí en un alto serrito a donde pusimos una santa cruz […] En 23 de Noviembre se prosiguió en fabricar la cassa de la Compañía en que, como siempre, me ayudaron muchísimo los naturales de esta California, chicos y grandes. Tiene la casa una pequeña sala, su azotea y tres aposentos capaces; y en uno de ellos, desde oy empezaron a hacer noche los muchachitos* », Relation, faite par Kino, de la deuxième navegation aux Californies l'année de 1683 et des entrées de vingt lieues à l'intérieur des terres dans BURRUS (1954) p. 50, 54, 60.

Image XX : *Description de la fortificacion y R(ea)l de S. Bruno de Californias*, 1685 (AGI, MP-Mexico, 77).

En la regardant de plus près, nous voyons comment le caractère défensif de l'établissement, déjà prévu par de la Ascensión en 1620, en constituait le trait fondamental. Qu'il soit conçu par un religieux n'y change rien, sur les frontières, entre les Indiens païens, il fallait se protéger. On avait donc prévu une forteresse en triangle dont les coins, en hauteur, permettaient de surveiller les alentours et de répondre militairement à une agression (canons) ; derrière, une petite église et deux rangées de casernes. Autour de cet ensemble, on avait fait ériger deux croix protectrices et belligérantes à la fois[19]. La mission et le *presidio* sont donc ici reunis. C'est par le biais de cette communion entre milice et religion que la Compagnie entendait vers la fin du XVIIe s'établir en Californie. Quelques années plus tard, en 1708, sur une autre ligne de front Kino semble avoir réalisé son projet urbanistique d'assimilation du *presidio* à la mission. Dans un rapport envoyé à son procureur, Juan de Estrada, voulant montrer l'évolution positive des missions de la Pimería, il écrivit :

« *La (mission) de frontière de Sainte Anne de Quiburi, nous l'avons fortifiée et entourée de murailles pour le très grand et comme un remède total pour toute cette province de Sonora .*»[20]

Malgré les précautions urbanistiques prévues par fray Antonio de la Ascensión en 1620 face à la possible hostilité des Indiens, il prônait une stratégie pacifique d'appropriation des hommes. Les premières approches devaient se développer grâce à une politique de cadeaux – en fait, juste de petites choses sans grande valeur[21] – en espérant que les indigènes se sentiraient redevables[22]. Le plus important était que les Carmes déchaux, ordre à laquelle appartenait fray De la Ascensión, dirigent l'intégralité des rapports avec les natifs car :

« *On a vu comment on offensait Dieu plutôt que le servir dans plusieurs*

---

[19] Pour une analyse des valeurs symboliques des croix sur des espaces de frontière, voir CALVO (2000).

[20] « *La fronteriza de Santa Ana de Quíburi, que la amurallamos y fortificamos para el muy grande y como total remedio de casi toda esta provincia de Sonora* », dans BURRUS (1967), p.172.

[21] « *Cantidad de cosillas de dijes de Flandes, como son cuentas de vidrio de colores, granates falsos, cascabeles, espejuelos, cuchillos y tijeras, baladíes y trompas de París y algunas cosas de vestidos* », dans DEL PORTILLO (1982), p. 410.

[22] « *Para que con estas dádivas graciosas los indios gentiles cobren amor y afición a los cristianos [...] y en recompensa que paga de lo que se les diere acudirán con las cosas que ellos tuvieren de estima en su tierra, así de cosas de comer como de otras cosas* », dans *Ibid.*, p. 410.

expériences de conquête et de pacification de nouvelles terres de cette Nouvelle-Espagne .»[23]

L'affrontement « à feu et à sang » avec les indigènes, qui avait caractérisé le XVIe siècle, s'était avéré infructueux. Et vers la fin du siècle, face aux Indiens non soumis, s'était imposé une politique fondée sur la diplomatie. Elle fut inaugurée par le capitaine métis Miguel Caldera qui réussit à pacifier toute la région Nord centre de la Nouvelle-Espagne jusqu'à Zacatecas[24]. Fray Antonio intégra ces expériences à sa réflexion, notamment par le biais de la pensée du père fray Bartolome de la Casas, qu'il cite explicitement lorsqu'il s'agit de justifier un encadrement des indigènes sous la houlette des religieux et non pas des colons espagnols[25].

Cependant en 1629, fray Antonio semble avoir nuancé sa position sur ce sujet. Lorsqu'il fut interrogé par l'Audience de Mexico sur l'intérêt de peupler la Californie, il suggéra au roi d'octroyer aux Espagnols installés sur la Californie les privilèges traditionnellement accordés à tout nouveau conquérant-colonisateur. L'euphémisme utilisé, ne cache pas la réalité : il s'agissait de l'attribution du travail indigène aux colons à travers l'institution de l'*encomienda*. Ce qui revenait à contredire Las Casas et à renoncer au monopole des religieux sur les Indiens préconisé en 1620. Nous voudrions souligner l'opportunisme de fray Antonio, qui en fonction de la conjoncture, voyant que les années passaient et que rien ne se concrétisait à propos de la Californie, modifiait ses principes stratégiques. La capacité d'adaptation aux circonstances et la prépondérance des fins, en l'occurrence l'appropriation de l'espace et des hommes californiens, semblent guider l'esprit de fray Antonio de la Ascensión.

Un autre exemple confirme combien Machiavel a été bien intégré par les religieux. Un des critères retenus par le père pour distinguer les différentes « nations » indigènes était de déceler les inimitiés entre les unes et les autres afin, notamment, de les utiliser en leur faveur, stratégie par ailleurs utilisée avec beaucoup

---

[23] « *Como por la experiencia se ha visto muchas veces en esta Nueva España, en otras conquistas y pacificaciones de nuevas tierras que Dios nuestro señor ha sido mas ofendido que servido* », dans *Ibid*., p. 409.

[24] Voir POWEL (1980).

[25] « *Y será la total ruina y destrucción de todos los indios, como sucedió a los principios que se conquistaron estos reinos de la Nueva España y se vio sucedió en las islas de barlovento y en tierra firme como lo cuenta y trata por muy extenso el Señor Obispo de Chiapas Don Fr. Bartolomé de las Casas en un tratado que hizo acerca de este punto de que no conviene dar indios en encomienda a los españoles y lo prueba con gran erudición*», dans DEL PORTILLO (1982), p. 414.

de succès depuis les premiers moments de la Conquête. Fray Antonio de la Ascensión considérait que le temps permettrait aux Espagnols en Californie :

« *De savoir comment l'on doit traiter les Indiens et en quelles occasions et pour quelles raisons l'on pourra faire la guerre aux Indiens ou aider les Indiens amis contre leurs ennemis et adversaires*.»[26]

Enfin, l'évangélisation des populations devait se mettre en place par trois voies fondamentales : la congrégation des populations dispersées ; le développement d'une riche liturgie – il était nécessaire en conséquence de se pourvoir en objets indispensables pour le culte, d'instruments de musique et d'Indiens musiciens – ; et l'alphabétisation des enfants, qui apprendraient la parole divine et la langue castillane en même temps, ainsi :

« *Quand ils seront grands, ils l'apprendront à leurs semblables et à leurs enfants et familles, et en peu d'années tous parleront la langue espagnole et cela suffira à ce que ne manquent jamais des ministres qui leur enseignent la doctrine. »*[27]

Justifier le faible essor missionnaire par la difficulté d'apprendre les langues indigènes est un argument d'une sincérité rare chez les religieux, fray Antonio lui-même se rattrapa dans son avis de 1629 favorable à l'occupation de la Californie :

« *L'on découvrit qu'elle était peuplée d'innombrables Indiens […] Tous prêts à recevoir notre sainte foi catholique, pour autant qu'il y eut des ministres pour la leur professer. La langue est facile à apprendre car elle facile à prononcer et elle a toutes les lettres qu'utilise notre propre langue* »[28].

Mais pour fray Antonio de la Ascensión le problème ne se bornait pas uniquement au nombre de vocations missionnaires que l'entreprise californienne était capable d'éveiller, mais aussi à leur qualité, ainsi qu'à celle du reste des membres de l'expédition.

Cette préoccupation pour le recrutement des personnes adéquates est également présente chez fray Juan Caballero Carranço. Il a, lui, parcouru les

---

[26] « *Para saber cómo han de usar y tratar con ellos* [avec les Indiens] *y en que ocasiones y porque causas podrán hacerles guerra* [les Espagnols] *o ayudar a los indios que fueren amigos contra sus enemigos y contrarios* », *Ibid.*, p. 414.

[27] « *Siendo mayores, la enseñarán a sus iguales y a sus hijos y familias y a pocos años todos sabrán la lengua española, que será un bien muy grande para que no les falten ministros que los doctrinen »*, *Ibid.*, p. 412.

[28] « *Y se vio estar toda ella poblada de innumerables indios […] y muy dispuestos para recibir nuestra santa fe católica, si van ministros que se la enseñen : la lengua es fácil de aprender por ser de buena pronunciación y tener todas las letras que nuestra lengua pronuncia* », *Ibid.*, p. 419.

missions jésuites de Sonora et Sinaloa, et, malgré le regard critique et intéressé qu'il porte envers elles, on ressent l'influence que cette expérience a eue sur sa réflexion. L'extension depuis 1591 du réseau missionnaire de la Compagnie sur les frontières nord occidentales de la Nouvelle-Espagne ne pouvait sans doute pas laisser indifférent les autres ordres. Le souci d'efficacité et de rationalité des méthodes des Jésuites, parmi lesquelles la « politique du personnel »[29] n'est qu'une manifestation, a certainement influencé au XVIIe siècle l'ensemble du corps de religieux. Le soin mis en œuvre dans la répartition de missionnaires, qui visait à adapter les talents de chacun à son emploi, était déjà prévu dans les Constitutions de la Compagnie, et, comme les catalogues du personnel le montrent, cette répartition fut mise en pratique méticuleusement – nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce travail.

Fray Caballero tentant d'élucider les causes de l'échec du voyage en Californie auquel il participa – ils ne mirent pas une seule fois le pied sur la terre californienne, ils ne pêchèrent pas de perles, ils échouèrent sur la côte de Sonora – accorda une grande responsabilité aux membres de l'équipage. Il juge sévèrement le capitaine Francisco de Lucenilla :

« *C'était un homme sans expérience de la mer ni des affaires importantes de la terre, c'est ainsi qu'il n'arrivait pas à commander quoi que ce soit.* »[30]

Et les autres ne valent pas davantage :

« *Dans le meilleur des cas, des gens qui étaient perdus en Nouvelle-Espagne et qui se sont engagés au voyage pour pouvoir manger quelque chose.* »[31]

Malgré certaines préoccupations communes, fray Antonio de la Ascensión (1620) et fray Juan Caballero Carranço (1668) véhiculèrent une image essentiellement différente de la Californie. Un renversement important s'était produit entre leurs deux époques : le regard pragmatique que fray Caballero porte sur l'espace californien modifia la stratégie conçue auparavant pour son appropriation sur un point non négligeable :

---

[29] Sur ce sujet voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), tout le chapitre cinq.

[30] « *Era un ombre sin experiencia de las cosas de la mar ni de los negocios graves de la tierra, y assi, no acertava a mandar cosa alguna* », BN. Madrid, ms. 18758-14 fol. 7r (en presse).

[31] « *Todo lo mas, gente que andava perdida en la Nueva España y por comer vino a este viaje* », dans *Ibid.,* fol. 8r.

« *La côte est désagréable au regard : coteaux nus et mauvais, des petits arbres. Néanmoins, il y a des lieux suffisants pour coloniser lorsqu'on arrive car on y trouve de l'eau douce et du bois pour se chauffer et des arbres pour construire des maisons* .»[32]

La Californie n'étant plus une terre mythique aux richesses infinies et variées, comme le prétendait fray De la Ascensión, mais plutôt un espace aride et pauvre, il fallait envisager l'entreprise californienne comme un investissement à long terme. Le roi devait financer, non seulement l'expédition, mais aussi la colonisation deux années durant, jusqu'à que la terre, grâce au travail, commença à porter ses fruits[33].

3.2. La route terrestre

Avec la (ré)découverte du caractère péninsulaire de la Californie et l'approche par voie terrestre de cet espace, nous nous situons sur un nouveau plan. Le protagoniste est cette fois-ci le père jésuite Eusebio Francisco Kino, missionnaire, explorateur et cosmographe réputé. Ses idées et son action sur l'espace californien doivent être intégrées au sein d'une stratégie d'appropriation plus vaste, celle de la Compagnie de Jésus, déjà en train de s'appliquer sur le terrain depuis presque un siècle lorsque Kino arrive en Nouvelle-Espagne (1681), et pour laquelle la Californie n'est qu'un ultime objectif.

La Compagnie de Jésus était installée sur le fleuve Sinaloa depuis 1591. De là, son réseau missionnaire s'étendit tout au long du XVIIe siècle vers le nord et vers l'est. L'analyse du développement de ce réseau constitue le noyau de la deuxième partie de notre travail, mais, afin d'étudier l'arrivée continentale des jésuites en Californie, nous devons nous avancer dans le temps jusqu'au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles.

À cette époque, les missions jésuites avaient atteint ce qu'on appelle dans le

---

[32] « *La costa es desagradable a la vista: cerros pelados y malos, los arboles pequeños, si bien, ay parajes suficientes para povlar a los principios pues ay agua dulce y leña para quemar y arboles para acer casas* », dans « *Relacion sumaria del viaje que hiço a las Californias*... », dans *Ibid*, fol. 11r.

[33] « *Su Magestad podra vencer tantas dificultades como an hallado los particulares que an ido: traiendo muncha gente y ganados que echar en tierra por diferentes partes, sustentando el gasto alguno años hasta que la tierra de frutos, y pagando a la gente»,* dans *Ibid., fol. 10r. « Viniendo todos persuadidos que los dos años primeros solo a de aver el fruto de convertir almas, aprender la lengua y trajinar la tierra trabajandola desde una costa a otra* », dans *Ibid.,* fol. 11r.

vocabulaire administratif de la Compagnie la « Pimería Alta », pour la distinguer de la « Pimería Baja », plus au sud, régions où l'on trouve le même groupe indien que les pères identifiaient comme les Pimas, semble-t-il en fonction de leur langue. Cette « Pimería Alta » correspond à l'extrémité nord de l'actuel état mexicain de Sonora et au sud ouest d'Arizona (U.S.A) ; Kino la situait entre 30º et 34º de latitude nord[34].

Les cartes dressées par Kino en 1696-1697 pour sa biographie du père Francisco Xavier Saeta illustraient l'« espace jésuite » du Nord ouest mexicain à la fin du XVIIe siècle, juste avant que le père Salvatierra y installa définitivement la mission de Loreto en Californie et que Kino découvrit le passage par terre vers la péninsule. Ces représentations mettent en images tout un programme apologétique de l'action missionnaire de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne et elles peuvent nous aider à mieux comprendre la stratégie d'appropriation de la Californie envisagée par les Jésuites suite à la découverte de Kino.

Celle dite « *Teatro de los Trabajos Apostolicos de la Compagnie de Iesus en la America Septentrional* » localise l'ensemble des établissements missionnaires en Nouvelle-Espagne, affichant d'emblée l'appropriation de l'espace par les Jésuites [image XXI]. La Californie y est encore imaginée comme une île à la taille démesurée, héritage des idées de fray Antonio de la Ascensión. Dans la légende en bas et à gauche, une liste des « *Navigations et entrées que l'on a fait en Californie* » depuis les temps de Cortés est établie. On dirait que Kino cible ainsi le prochain objectif territorial de la Compagnie.

L'autre carte ne concerne que la Pimería et le nord du Sonora. Elle est aussi une carte géographique. Néanmoins, le père Kino dessine sur l'espace représenté la mise à mort de son compagnon Saeta : on y voit le missionnaire recevoir les flèches indiennes les bras ouverts. Tel un martyr idéal, il offre un accueil serein à la mort en prêchant la parole divine[35]. L'image ne peut pas être plus expressive des sacrifices faits par la Compagnie de Jésus pour l'évangélisation des païens [image XXII].

---

[34] Voir BURRUS (1967), p. 159.

[35] Sur les martyrs des frontières du Nord voir l'article de GUIDICELLI et RAGON (2000).

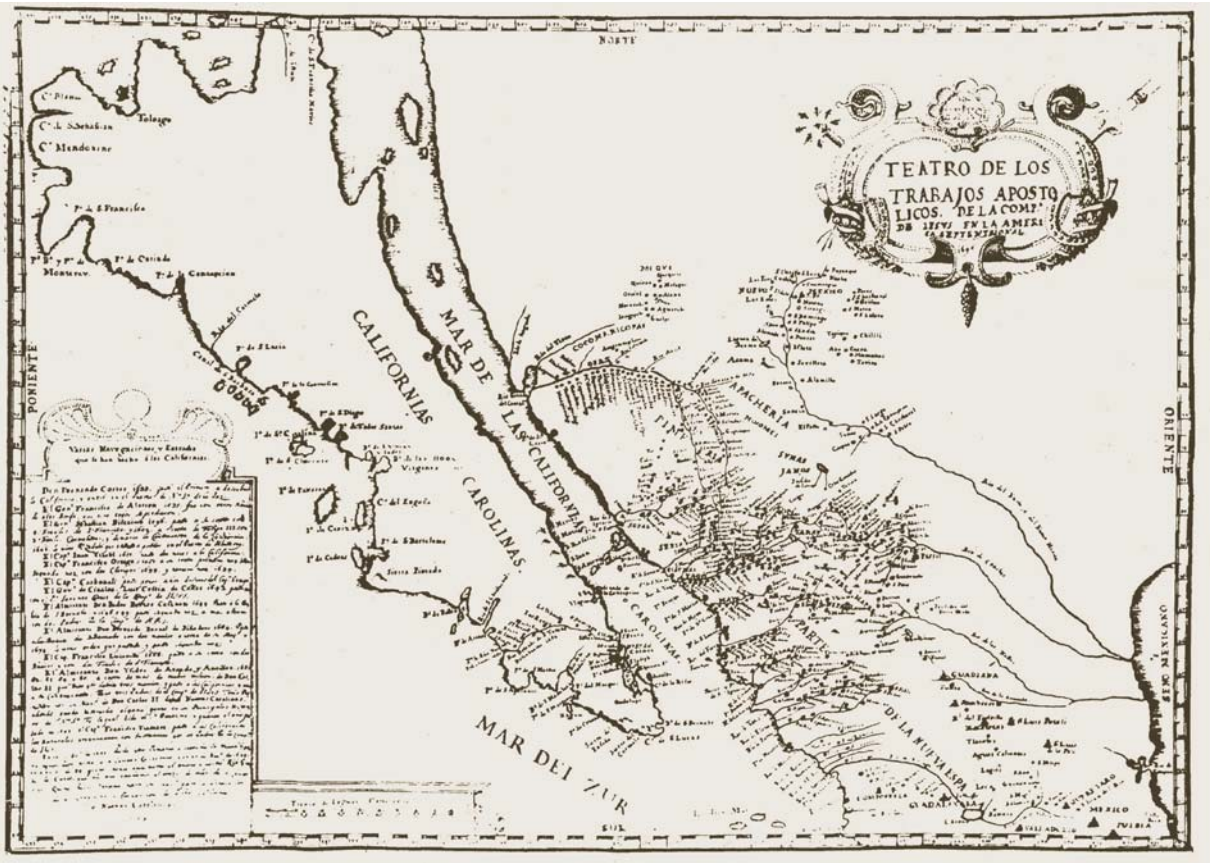


Image XXI : *Teatro de los trabajos apostólicos de la Compañía de Jesús*, KINO, E., 1696-1697, dans LEÓN-PORTILLA (1989).



Image XXII : *Muerte del padre Saeta*, KINO, E., 1696-1697, dans BURRUS (1967).

Nous y voyons que les villages se situaient le long des fleuves : ceux des Indiens y sont symbolisés par un cercle et ceux que les missionnaires se sont appropriés par une église. À la fin du XVIIe siècle, le plus septentrional des villages de mission dans la « Pimería Alta » était San Francisco Xavier del Bac – près de l'actuelle ville de Tucson (32º 13' N), celle-ci n'étant à l'origine qu'un village de visite de la mission de Bac. Ceux qu'on voit sur la carte au nord de Bac – San Cosme, S. Agustin, Encarnación et San Andrés – devaient être des villages de *visita* de la mission de Bac. On peut également y voir que l'extrémité occidentale de la Pimería jésuite au tournant du XVIIe au XVIIIe siècle était la mission de Concepción de Caborca[36]. Plus au sud et vers l'orient autour de la mission de Arispe s'installèrent dès le début de la deuxième moitié du XVIIe siècle, les Reales de minas de San Juan Bautista, Bacanuchi et Nacozari[37]. Par ailleurs, juste où se rejoignent les deux grands cours d'eau qui forment le « Río Grande del Coral » – le fleuve Gila –, il y a un lieu dit Casa Grande - à ne pas confondre avec l'établissement espagnol de Casas Grandes plus au sud et plus à l'est. Il n'est pas représenté ni par un cercle, ni par une église, mais par une maison. Il s'agit d'un site archéologique découvert par Kino : des ruines d'un ancien village Indien.

D'autre part, une distribution assez vague des différentes « nations » indiennes est également signalée : à l'est, entre le Nouveau-Mexique et les missions les plus orientales de la Compagnie vivaient, du nord au sud, les Apaches, les Hojomes, les Sumas et les Janos ; au sud de Casa Grande entre les deux cours d'eaux, se trouvaient les Sobaiporis ; les Moqui étaient tout au nord ; au sud de ceux-ci, les Cocomaricotas, et de l'autre côté du Gila, les Opas ; entre le fleuve de San Ignacio et celui dit de Sonora habitent les Sobas et les Seris. Plus précisément, sur le Río Grande del Coral ou Gila, dans les villages de Tucsapite, Tubababia et Tubatcupat, Indiens Pimas et Opas vivaient mélangés. C'est-à-dire, que les nations répertoriées par Kino sur cette carte, à partir de critères que nous ne connaissons pas, sont celles situées plutôt aux marges du réseau missionnaire de la Compagnie, marquant par là la distinction entre l'espace christianisé – où il n'y a plus de « nations » indigènes –, et le païen.

Voici la toile de fond sur laquelle le père Kino entreprit son enquête californienne. Il sillonna entre 1697 et 1702 à partir de sa mission de Nuestra Señora

---

[36] GERHARD (1993), p. 281.

[37] Voir *Ibid.,* p. 285.

de los Dolores, où il s'était installé en 1687 depuis son retour de sa première expérience en Californie avec Don Isidro de Atondo y Antillón, tout l'espace inconnu vers le nord ouest jusqu'à l'embouchure du fleuve Colorado.

Le 8 avril 1702 Kino écrivit à son père *visitador*, Antonio del Leal, afin, comme nous l'avons déjà vu plus haut[38], de lui rendre compte de ses explorations et de lui démontrer que la Californie était une péninsule. Il voulait également le convaincre de l'intérêt de l'occupation par voie terrestre à partir des missions de la Pimería.

D'après la missive, la Pimería comptait déjà à ce moment là cinq missions et cinq pères, dont quatre venaient d'arriver l'année précédente. Les religieux avaient divisé les terres et les labouraient. Ils y cultivaient du maïs et du blé qu'ils broyaient ensuite dans un moulin d'eau. Les pères faisaient également pousser des légumes et des fruits « comme en Europe », notamment la vigne afin de s'approvisionner en « vin de Castille » pour les messes. Il y avait des pâturages en abondance et beaucoup de petit et grand bétail. Le père Kino dit avoir donné sept cents bêtes aux quatre nouveaux pères. Mais, au moment où il écrit la lettre, il dispose encore de plus de trois mille têtes de bétail à envoyer aux nouvelles conversions et missions :

« *Certaines parmi ces têtes de bétail sont déjà très à l'intérieur, facilement et avec l'aide de la grâce divine, elles pourront passer par terre à la Haute et Basse Californie, comme les appelle une personne importante, celle de 26º et celle de 32º d'altitude* »[39].

Des Indiens sont par ailleurs travailleurs et dociles, mais dans les endroits les plus lointains ils deviennent plus barbares et « *incultes car ils n'ont jamais dans leur vie vu de gens policés* »[40].

En somme, au tournant du siècle, sur la Pimería, nous nous situons aux limites nord occidentales de l'expansion espagnole en Amérique où la Compagnie de Jésus commençait à transformer le paysage et les hommes [Image XXIII]. La toute nouvelle certitude du caractère péninsulaire de la Californie amena les Jésuites à vouloir l'occuper par voie terrestre. Depuis 1696 les pères Juan María Salvatierra et

---

[38] Voir supra le point 2.2 de ce travail : « *La péninsule californienne : une démonstration empirique* ».

[39] « *Algunas de ellas están ya muy adentro, noventa leguas de aquí, que con facilidad, con la divina gracia, podrán pasar por tierra a las Californias Alta y Vaja, como cierta persona grave se sirve de nombrarlas, la de 26 y la de 32 grados de altura* », dans BURRUS (1967), p.159. La distinction faite par Kino ne concerne que ce qu'on appelle actuellement la Basse Californie, qui fut divisée par la Compagnie de Jésus en deux rectorats distincts. L'administration mexicaine garde encore cette coupure sous la dénomination de Baja California del Norte et Baja California del Sur.

[40]« *Yncultos, por no haver visto gente política en toda su vida* », dans *Ibid.*, p.160.

Francisco María Piccolo étaient déjà installés en Californie sur la mission de Loreto, où ils étaient arrivés en traversant le golfe depuis Sonora. Les pères avaient suivi avec beaucoup d'intérêt les informations sur les explorations de Kino, car la connexion par le continent avec le réseau des missions de la Compagnie signifiait pour eux une vraie chance de survie[41]. En 1702, la stratégie d'appropriation prônée par la Compagnie était déjà en marche : on avait fait avancer le bétail vers les terres à occuper, à partir des missions situées géographiquement immédiatement en-deçà. Cette sorte de poussée organique du réseau missionnaire était appuyée par tous les supérieurs de l'ordre. Le père Général, Tirso González écrivit à Kino en mai 1701:

« *Je loue votre idée de passer annuellement des Pimas à la Californie* »[42]

En septembre de la même année de 1701, le père Provincial du Mexique Francisco de Arteaga s'exprimait ainsi au sujet de Kino :

« *J'espère que, grâce à lui, la Pimeria prendra la forme que j'ai tant désirée, car cela sera convenable aussi bien pour le bien de toutes ces pauvres âmes que pour la réputation de notre Compagnie. Une fois établies ces missions, elles entretiendront la Californie* »[43].

Enfin, dans une lettre à Kino du 9 octobre 1701, le père Recteur Ambrosio Odón disait :

« *Le passage par terre en Californie favorisera la communication, ce qui est d'une grande utilité, et qui peut l'être encore davantage si notre Seigneur dispose que l'on convertisse les nations intermédiaires* »[44].

Mais Kino visait également d'autres buts bien au-delà des objectifs purement apostoliques : l'extension des missions de la Compagnie vers la Californie permettrait d'ouvrir la communication avec la Nouvelle-France – terme qui désignait vaguement les régions septentrionales de l'Amérique au dessus du Nouveau-Mexique – et avec l'Asie, encourageant par là une communication mondiale. Kino

---

[41] Voir les lettres du père SALVATIERRA publiées par Bayle en 1946. En 1700, dans une lettre au roi, Salvatierra exprime le grand effort économique qui suppose d'entretenir les missions californiennes et lui demande un financement, dans AGN, California, 63, exp. 4.

[42] « *Alabo mucho el pensamiento de V. Reverencia de passar de los pimas a California todos los años* », dans BURRUS (1967), p. 157.

[43] « *Y espero que, mediante él, esa Pimería tomará de una vez el asiento y forma que tanto he deseado, pues así combiene al vien de esas pobres almas, como al crédito de nuestra Compañía; porque asentadas esas missiones, seran la manutencia de California* », dans *Ibid*., p. 158.

[44] « *Con el paso por tierra a California, será de notable combeniencia la más fácil comunicación, la qual trae consigo mayores utilidades, y más cuando nuestro Señor dispone que se reduzcan las naciones intermedias* », dans *Ibid.*, p. 158-159.

pensait, comme tous ces prédécesseurs, que la Californie servirait d'escale stratégique pour le galion de Manille :

« *On m'a dit, cela fait seize ans, lorsque j'ai navigué dans le navire de la Chine depuis Matanchel jusqu'à Acapulco, qu'on offre volontiers, en échange d'un mouton, un éléphant ou une pièce de rouennerie de Chine qui fait d'habitude 40 aunes* .»[45]

Par ailleurs, l'expansion territoriale de la Compagnie, dit le père Kino, est en même temps celle de la Couronne et celle de la foi catholique. Par cédule royale de 1686 le roi s'était engagé à encourager les nouvelles conversions et la Compagnie reçu pour entamer la conquête de la Californie 6 000 pesos de l'*Hacienda Real*. Cependant, cette cédule manifestait la priorité donnée par la Couronne à l'arrière-garde et non pas aux lignes de front :

« *Nous avons des nouvelles selon lesquelles à vingt-quatre lieues de la ville de Mexico commencent les nations d'Indiens païens et qu'elles continuent jusqu'aux provinces de la Nouvelle-Espagne, la Nouvelle Galice, la Nouvelle Biscaye, le Nouveau-Mexique et le Nouveau Royaume de Léon jusqu'en Floride […] Les Indiens des provinces référées se placent avant […] que ceux de la Californie, qui se situent à cinq cents ou six cents lieues. »*[46]

C'est peut-être pour cela que Kino défendit l'expansion en Californie auprès du roi comme le moyen le plus économique de préserver ce qu'on avait déjà conquis et qui restait derrière. À propos de l'occupation de la Californie :

« *L'on reconnaît et l'on gagne de nouvelles et vastes terres, nations, fleuves et mers et gens de cette Amérique septentrionale qui, autrement, seraient demeurées inconnus et, en même temps, l'on conserve plus sûres et plus tranquilles ces provinces déjà chrétiennes .*»[47]

Enfin, pour ce qui est des méthodes d'évangélisation, Kino agit en douceur. D'abord, il se fit connaître des Indiens païens en leur rendant visite lors de ses

---

[45] « *Pues me an dicho, diez y seys años ha, quando navegué en la nave de la China desde Matanchel hasta Acapulco, que de buena gana darán por un carnero, un elefante o pieza de ruán de China que suele tener 40 baras* », dans *Ibid*., p. 163.

[46] « *Se tiene noticia de que a veinte y quatro leguas de la ciudad de Mexico empiezan las naciones de Indios gentiles y se continuan asta las provincias de la Nueba España, Nueba Galicia, Nueba Biscaya, Nuebo Mexico y el Nuebo Reino de Leon asta la Florida [...] que los Indios de la referidas provincias son primeros [...] que los de las Californias que distan de Mexico quinientas o seiscientas leguas »*, dans AGI, Guadalajara, 69.

[47] « *Que se reconozen y ganan muy dilatadas nuevas tierras y naciones, ríos y mares y gentes de esta América septenrional, que hasta aora, hubieren sido yncógnitas, y quedan más resguardadas y más seguras y quietas estas provincias christianas* », dans BURRUS (1967), p. 160.

nombreuses *entradas* d'exploration. Il entamait donc une approche progressive et leur offrit des cadeaux à chaque fois. Il n'essaya pas de les baptiser, car il considérait qu'ils devaient d'abord être instruits dans la foi catholique : huit Indiens de la nation, nommée par Kino, comme Quiquimas, habitant à la jonction des fleuves Gila et Colorado « *sont venus avec moi s'instruire ici cette Semaine Sainte et pour Pâques faisant pour cela plus de 200 lieues de chemin* »[48].

C'est-à-dire, que le père semble avoir renoncé aux conversions massives des premiers temps de la Conquête en faveur d'une conversion plus limitée mais plus efficace.

[48] « *Algunos de ellos principales an venido aora conmigo a instruirse aquí, en esta Semana Santa y Pasqua, caminando algunos a este fin más de 200 leguas de camino* », dans *Ibid*., p. 151.

MAPA DE LAS MISIONES FUNDADAS EN TIERRAS DE PIMERIA HASTA LINDAN
POR EL NORTE CON EL RIO GRANDE LLAMADO EL COLORADO Y POR EL SUR CON EL RIO
DE LAS SONORA Y POR EL ORIENTE CON TIERRAS DE INDIOS SEBALLONS Y POR EL OCCIDENTE
CON EL SENO DEL MAR DE LA CALIFORNIA SE ALLAN FINALIZADO EL AÑO DE 1707
MAR DE LA CALIFORNIA
PIMERIA
RIO COLORADO
RIO GILA
RIO DE LA PIMERIA
Pueblos de Ahacomas
Pueblos de Humas
Pueblos de Ahacomas
Pueblos de Cocomaricopas
Sierra de Pinal
Sierra de Arizpe
Sierra de Nuestra Señora de Guadalupe
Sierra de Nuestra Señora de Aconchi
Sierra de Nuestra Señora de Alamos
Sierra de Nuestra Señora de Batuco
Sierra de Nuestra Señora de Opodepe
Sierra de Nuestra Señora de Tuape
Sierra de Nuestra Señora de Ostimuri
Sierra de Nuestra Señora de Ostimuri
Sierra de Nuestra Señora de Ostimuri

* * *

Tout au long du XVIIe siècle, les religieux de différents ordres adressèrent au roi des projets pour l'appropriation de l'espace californien. Ils tentaient de persuader le monarque de conquérir cet espace et d'obtenir de lui le financement nécessaire pour s'y établir et entamer l'évangélisation des indigènes. L'occupation de la Californie, terre déjà repérée par Hernán Cortés dans les années trente du XVIe, ne démarra qu'au tournant du XVIIe et XVIIIe siècle. Néanmoins, pendant tout ce temps, la Californie ne cessa d'éveiller des intérêts divers : du monarque, des commerçants, des cosmographes, des missionnaires. Qu'est-ce qui explique donc sa prise en main relativement tardive ?

Il y avait en premier lieu un problème d'isolement. La préoccupation fondamentale des religieux qui cherchèrent à s'établir en Californie était d'assurer la communication de cette terre avec le continent. Dans les premières décennies du XVIIe, la stratégie envisagée par le carme déchaux fray Antonio de la Ascensión fut marquée par la forte composante mythique de son appréhension de la Californie. L'image insulaire de celle-ci exigeait l'exploration de ses côtes afin d'assurer efficacement sa liaison au continent, en l'occurrence aux terres également légendaires du Nouveau-Mexique. Dans le dessein du père, les richesses infinies de l'île et de son extension continentale récompensèrent immédiatement et sans aucun effort particulier l'entreprise colonisatrice.

Le témoignage du père franciscain fray Juan Caballero Carranço en 1668 atteste d'un changement dans la représentation de l'espace californien. L'échec de son expérience personnelle sur cette terre à déterminé sa vision nettement plus pragmatique des résultats escomptés. Influencé par la rationalité et le pragmatisme des Jésuites, fray Juan Caballero Carranço, constata que les richesses de la Californie n'étaient pas à portée de main et qu'il faudrait, comme clé de la réussite, soigner la qualité du personnel engagé dans sa conquête, y travailler la terre et faire passer du bétail depuis la Nouvelle-Espagne pour assurer la survie des colonies. En même temps qu'il exprimait ses hésitations sur le caractère insulaire de l'espace californien, il se débarrassait de toutes les idées reçues sur la fertilité et l'abondance de richesses de la Californie.

Les héritiers directs de cet apprentissage du franciscain furent les Jésuites - au sens figuré et littéral, car l'expédition du Capitaine Lucenilla, à bord de laquelle se

trouvait Carranço, fit naufrage sur les missions côtières de la Compagnie au Sonora. Auparavant, dans les années quarante du siècle, la Compagnie de Jésus réfléchissait au moyen de relier ses missions du Sonora avec celles qui pourraient s'établir en terres californiennes En 1683, ils tentèrent une première occupation de la Californie qui échoua en raison des difficultés, par voie maritime, d'approvisionnement et de communication avec son réseau missionnaire continental. En 1696, ils essayèrent à nouveau. Le développement dans la connaissance de l'espace et notamment la découverte du caractère péninsulaire de la Californie, entre les années 1697-1702, favorisèrent-ils, cette fois ci, la stabilisation de la présence jésuite sur cet espace? Directement, probablement pas beaucoup, car la voie terrestre ouverte par le père Kino entre les missions les plus nord occidentales du réseau jésuite en Nouvelle-Espagne et le nord de la Californie, ne fut jamais utilisé comme route de communication par la Compagnie, malgré le désir exprimé par les supérieurs de l'ordre au tout début du XVIIIe siècle. Sûrement par manque de moyens pour l'exploitation de cette voie. Même les avancées faites par Eusebio Kino sur la Pimería Alta furent sans postérité, car depuis sa mort (1710) et jusqu'en 1730, les missions y furent abandonnées. Un rapport fait en 1745 par le provincial de la Nouvelle-Espagne, le père Escobar, au monarque signale la dépendance de l'approvisionnement par mer depuis Matanchel et Yaqui à Loreto et La Paz. Un an plus tard (1746), le père Consang partit en expédition sur les pas de Kino afin de balayer les doutes encore présents, même au sein de la Compagnie, sur le caractère péninsulaire de la Californie[49]. Nous constatons que toutes les nouvelles informations géographiques ne circulaient pas avec la même fluidité.

Par ailleurs, comme l'attestent les cédules de juin 1671 conseillant de ne pas faire de la « guerre offensive » et de mai 1686 en faveur de la prise en main en priorité des nations païens « intermédiaires », la Couronne semble vouloir mener à partir du dernier quart du siècle une politique de retrait sur les lignes des frontières. Cependant, la poussée missionnaire – certes lente, hésitante et partielle – financée fondamentalement par les caisses royales témoignent d'une volonté de conquête toujours en vigueur. Cette apparente contradiction dévoile-t-elle un manque de cohérence dans la politique d'expansion territoriale de la Couronne en Amérique du Nord ? Ne manifesterait-t-elle pas plutôt une volonté du monarque de se servir de l'infrastructure et de l'énergie de la Compagnie de Jésus pour contrôler les espaces

[49] Voir BURRIEL (1767), partie III, section XXII.

des marges septentrionales de l'empire à moindre frais, tout en tentant de contrôler l'expansion et l'influence de l'ordre ? L'occupation et la gestion de la Californie resteront tout au long du XVIIIe – jusqu'à leur expulsion de l'Amérique espagnole en 1767 – entre les mains des Jésuites. La Compagnie fut la protagoniste sur la scène californienne de ce que Peter Gerhard appelle une « singulière expérience théocratique » car les religieux furent à peine assistés par la Couronne dans cette entreprise et il n'y eut pendant ce temps qu'une présence très faible de civils[50].

Pour ce qui est des stratégies d'évangélisation, on rejeta les expériences passées d'affrontement armé contre les Indiens et l'on prôna une approche « pacifique » basée sur l'encadrement des populations à travers la mission. Néanmoins, les religieux, entraînés pendant des années sur des régions de frontière où les indigènes ne se soumettaient pas facilement, envisageaient d'assimiler l'espace de la mission à celui du *presidio*, scellant par là une très étroite collaboration avec la milice. En outre, la spécificité du travail apostolique, n'empêchait pas les missionnaires d'afficher dans leurs rapports diplomatiques avec les Indiens un machiavélisme stratégique bien de leur temps : « raison d'État » et « raison de Dieu » se confondirent dans leurs plaidoyers.

L'intérêt géostratégique de la Californie au sein du commerce et des communications planétaires fut également mis en avant par les missionnaires dès le début jusqu'à à la fin du XVIIe siècle. Connexion globale de laquelle les ordres religieux à vocation universaliste comptaient également tirer profit.

Voici le paradoxe : si toutes les stratégies imaginées pour l'appropriation de la Californie ont dû envisager prioritairement le problème de son isolement, l'argument récurent au cours des années pour encourager sa prise en main découle de sa situation géographique qui la rend susceptible de constituer une clé des communications planétaires.

[50] Voir GERHARD (1996), p. 25.

4. Une toponymie hésitante

Baptiser les ports repérés sur la côte avec des noms de saints était, d'après les instructions données à Vizcaíno par le vice-roi Zúñiga, un des objectifs de l'expédition de 1602-1603. Le capitaine devait s'en abstenir dans les cas où les lieux portaient déjà un nom. Nonobstant, n'ayant reçu ni rapports ni cartes des expéditions antérieures, Vizcaíno ne put pas obéir tout à fait à cette directive, et il nomma à nouveau des endroits qui avaient déjà été repérés auparavant[51].

Baptiser l'espace est en soi un acte d'appropriation de celui-ci, et les noms utilisés sont révélateurs de la volonté qui anime cet acte[52]. Lorsque l'on nomme les lieux, on leur attache un imaginaire culturel précis. Le vice-roi en ordonnant à Vizcaíno de mettre des noms de saints tout le long de la côte pacifique de la Californie, ne cherchait pas uniquement à en localiser les ports naturels, mais aussi à christianiser cet espace « vierge ». Le souvenir de personnes qui avaient atteint un très haut degré de perfection chrétienne durant leur vie, d'exemplarité, restait désormais liés aux terres découvertes. C'était un hommage qui leur était rendu : baie de San Bernabé et de la Magdalena, ports de San Bartolomé, San Diego, San Francisco, etc.

Cependant, d'autres motivations poussèrent Vizcaíno à baptiser le port de Monterrey ou la pointe des Pins. Le premier fut ainsi nommé en honneur du vice-roi et l'on peut l'interpréter comme une manière d'insérer l'espace américain dans l'Histoire de la conquête et de la colonisation espagnoles[53]. Le deuxième, de caractère topographique servait sans doute à rendre plus facile l'identification du lieu[54] (il y a aussi une « Baie des Baleines », une « Île des Coteaux » et un « Rocher des Loups »).

Les endroits repérés lors de cette expédition gardèrent leur appellation au fil du siècle, probablement parce que la côte Pacifique de la Californie ne fut pas à nouveau l'objet d'une exploration de même envergure. Sur une carte des côtes de la mer du Sud dressée par un marin anonyme vers 1700 [image XVIII], les noms des

---

[51] MATHES (1973), p. 58-59.

[52] Voir TODOROV (1982), p. 41 et HARLEY (1995), p. 102.

[53] Le vice-roi était Don Gaspar de Zuñiga y Acevedo, comte de Monterrey.

[54] « *Hasta salir a una punta de tierra baxa muy poblada de pinos hasta la misma mar a quien se pusso punta de Pinos*», dans DE LA ASCENSIÓN, « *Derrotero cierto y verdadero…* », BN. Madrid, m.s 3203, fol. 2.

accidents géographiques du pacifique californien sont ceux que l'on trouve sur le Derrotero de 1602 écrit par fray Antonio de la Ascensión, lors du voyage d'exploration de Vizcaíno.

Du côté du golfe de la Californie, quelques lieux emblématiques, ceux que la cartographie la plus diffusée retient, conservèrent également leurs toponymes pendant le XVIIe siècle. Par exemple : la baie de la Paz, nom attribué par Cortés semble-t-il en raison du caractère pacifique des indigènes qu'il y avait rencontrés et qui était devenue une escale obligatoire pour tous les navires qui pénétraient le golfe ; l'île de Cerralvo, juste en face, ainsi nommée en honneur d'un vice-roi, le marquis de Cerralvo (1624-1635) ; ou le cap San Lucas, pointe de la Californie, baptisée également lors des toutes premières expéditions.

Néanmoins, une bonne partie de la toponymie californienne fut jusqu'à l'occupation de la péninsule très instable. C'est-à-dire, que pour que certains noms s'y fixent, une présence continue sur les terres fut nécessaire. On peut en déduire que la transmission de ce type d'information d'une expédition à l'autre était déficitaire et que, de toute manière, face aux espaces « vides », la tentation éprouvée par les expéditionnaires de les baptiser et, par là, de se les approprier était incontournable. Le père jésuite Miguel de Venegas, auteur d'une histoire de la Californie, regretta en 1757 le manque de systématisation dans le traitement et la diffusion des informations sur la Californie au long du siècle précédent[55].

En 1668, lorsque le capitaine Lucenilla entreprit son voyage à l'intérieur du golfe de la Californie, celui-ci avait été déjà sillonné à plusieurs reprises et les principaux accidents géographiques avaient était baptisés presque autant de fois[56]. Cela n'empêcha pas Fray Juan Caballero Carranço de nommer quelques baies de la côte californienne atteintes par les navires :

« *Il faisait déjà nuit lorsqu'on mouille dans une baie très grande et profonde, on*

---

[55] À propos du voyage en Californie en 1642 de Don Luis Cestín de Cañas, gouverneur de Sinaloa, il dit : « *Poco necessario debiera ser este reconocimiento, después de tantos otro hechos, por espacio de mas de un siglo, si se tuvieran presentes los Informes, las Relaciones, los Derroteros, las Demarcaciones, y los Mapas formados, o debidos formar por tantos Descubridores. Pero estos son los efectos de la poca diligencia, y del desorden en la formación, y conservación de los papeles* », dans VENEGAS (1757), p. 210.

[56] Rien que pour le XVIIe siècle et nous limitant aux expéditions les plus importantes nous en comptons six : la première incursion de Vizcaíno en 1596-1597, celle des Cardona de 1615, les voyages de Francisco Ortega en 1632 et 1633 et ceux de Pedro Porter Cassanate entre 1648 et 1649.

l'appela la baie du Saint Esprit .»[57]

Aujourd'hui, il est difficile de savoir de quelle baie il s'agit car le nom donné à cet espace n'a pas été conservé.

D'autre part, certains endroits portaient plusieurs dénominations en même temps. Le golfe de la Californie était alors appelé mer de Cortés, car le conquistador fut le premier à s'y rendre, Seno de las Ballenas, fut appelé ainsi parce qu'on en trouvait en grande quantité, mer Bermejo, doit son nom à sa couleur, ou encore mer Méditerranéenne de la Californie tira son nom, comme son référent européen, du fait qu'elle se situait entre deux grands royaumes[58].

Vers la fin du XVIIe siècle et par le biais des cartes dressées par le père Francisco Eusebio Kino, la Compagnie de Jésus entendit établir sa propre toponymie californienne. En avril 1683, les Jésuites s'installèrent pour la première fois en Californie avec le gouverneur des *presidios* de Sonora et Sinaloa, Don Isidro Atondo y Antillón. Le 21 décembre de cette même année, ils dressèrent une carte géographique de la région qu'ils dédièrent au vice-roi, le comte de Paredes. Cette carte et un plan de la « fortification » californienne de San Bruno furent envoyés par le vice-roi au monarque le 25 mars 1685 avec une lettre sur le déroulement de la toute récente occupation de la Californie[59]. Le « dessin géographique », pour utiliser un terme de l'époque, s'appelle : « *Délimitation de la Nouvelle Province de Saint Andrés, du port de la Paix et des îles avoisinantes des Californies ou Carolines… au 21 décembre, jour du glorieux apôtre des Indes S. Thomas, de 1683* .»[60]

Bien que cette incursion en Californie n'ait pas été longue, en mars de l'année

---

[57] « *Diose fondo junto a tierra ya noche en una vadia grande mui profunda, llamamosle de el Esp[iritu] S[an]to »*, dans « *Relacion sumaria del viaje que hiço a las Californias »*, dans BN Madrid, Ms 18758-14, fol. 3v. (en presse)

[58] « *Unos llaman mar Mediterráneo porque corre entre estos dos grandes reinos, otros le llaman mar Bermejo por estar en esta travesía el agua bermeja a la vista [...] En los mapas antiguos le llaman ensenada o seno de Ballenas y es porque son tantas las que allí hay por toda la costa hacia cabo Mendocino que no se pueden numerar »*, Relation de fray A. de la Ascensión de 1620, transcrite par DEL PORTILLO (1982), p. 401-402.

[59] Elles se trouvent toutes les deux à l'AGI, MP-Mexico, 76, et MP-Mexico, 77 respectivement. Elles procèdent d'AGI, Patronato, 31, R.7, fol. 920-923 : « *El virrey de la Nueva España da quenta a V.M con testimoniode autos y mapas que remite de los parajes que ha descubierto en las islas Californias el Almirate Don Isidro de Atondo, y en los que se ha fortificado, y los socorros y medios de Real Hazzienda con que se le ha asistido para este efecto y para la última entrada que esta para executar en dichas islas. »*

[60] *« Delineación de la Nueva Provincia de San Andrés del Puerto de la Paz y de las islas circunvecinas de las Californias o Carolinas que al Excmo. Señor Conde de Paredes, virrey de la Nueva España dedica y consagra la Misión de la Compañía de Jesús de dichas Californias o Carolinas en 21 de Diciembre día del Glorioso Apóstol de las Indias S. Thomas, de 1683* », dans AGI, MP-Mexico, 76.

1685 l'expédition dut abandonner les lieux par manque de moyens matériels et en raison des problèmes de santé, la Compagnie de Jésus se hâta, par le biais des images, de proclamer la conquête de cet espace. Nous avons déjà essayé d'analyser plus haut le plan du Real de San Bruno que les pères adressèrent au vice-roi [Image XX][61]. A travers la carte géographique des terres nouvellement occupées qui l'accompagne, les Jésuites ne montraient pas uniquement qu'ils avaient pris connaissance de leur topographie et des groupes humains qui y habitaient, ce qui constituait déjà une forme d'appropriation, mais aussi que l'ordre était en train d'administrer cet espace devenu désormais, d'après l'image, une de ses provinces, la « Nouvelle Province de San Andrés » [image XXIV]. Ici, « la carte précède le territoire » déployant toute sa force d'instrument de propagande politique[62].

[61] Voir supra le point 3 de ce chapitre, « *Stratégies d'appropriation de l'espace californien : surmonter l'isolement et devenir la clé des communications planétaires* ».

[62] Voir HARLEY (1995).



Image XXIV : *Delineación de la Nueva Provincia de San Andrés del Puerto de la Paz*, 1683 (AGI, MP-Mexico, 76).

Pour la première fois, la côte est graphiquement délimitée avec beaucoup de détail. Et si plusieurs « vieux » toponymes sont préservés (*Bahía de la Paz*, *Isla de Serralvo*), certains témoignent des préférences jésuites : port de Saint Ignace de Loyola et port de Saint François-Xavier (sur entrée de la baie de la Paix). Néanmoins, comme le signale León-Portilla, le plus notoire des noms enregistrés sur cette carte est celui de « Carolines » utilisé en alternative à « Californies ». La Compagnie cherchant à obtenir le soutien de la Couronne, tente de changer le nom de ce territoire afin de rendre hommage au roi Carlos II. D'après León-Portilla, une fois le monarque décédé, les Jésuites exprimèrent « *qu'il n'était pas nécessaire d'insister sur cette dénomination de Carolinas* »[63]. Ce qui est intéressant c'est l'importance accordée au nom du lieu qui semble être un argument suffisant pour solliciter le subside royal. De nouveau en 1700, le père Salvatierra dans une requête au roi insistit sur l'appellation de « *Carolinas* » :

« *Dans certains des nouvelles cartes, on appelle ces royaumes, alors même qu'ils sont privées de tout secours, des Carolines. Maintenant que, grâce à Marie, la grande mère de Dieu, on offre ces royaumes à Notre Roi Don Carlos II, arrêtons ce malheureux nom des Californies et par dénomination et commandement exprès de Votre Majesté, appelons les Carolines et que les Carolines soient favorisées et protégées* .»[64]

Par ailleurs, en 1683, date de la réalisation de la carte, dans l'imaginaire du père Eusebio Kino, la Californie était une île et son caractère mythique se dévoilait également dans la toponymie choisie par le religieux :

« *On les appela les montagnes de la Géante car elles sont si hautes qu'on peut les voir, au coucher du soleil, depuis le Hiaqui, et car les jours précédents certains avaient dit et cru que dans ces terres des Noys habitaient des géants* .»[65]

D'après l'image, les pères semblaient avoir localisé, à part les Noys, divers

---

[63] *Voir* LEÓN-PORTILLA (1989), p. 108.

[64] « *Que en algunos nuebos mapas se llaman estos reynos las Carolinas aun en el desamparo, aora que por Maria la gran Madre de DIos se le dans estos reinos a Nuestro Rey Don Carlos Segundo, çesse ya el nombre ynfausto de Californias y con expresso nombramiento y orden de VM se llamen Carolinas, sean sustentadas favorezidas y amparadas las Carolinas* », dans AGN, California, 63, exp. 4, fol. 39v.

[65] « *La serranía por ser muy alta, que desde el Hiaqui, al ponerse el sol se descubre y también porque los días pasados habían dicho y creído algunos que en estas tierras de los Noys había gigantes, la llamamos Giganta* », dans « *Relación de la segunda navegación a las Californias del año 1683 y de las entradas de veinte leguas la tierra adentro* », BURRUS (1654), p. 68, cité par LEÓN-PORTILLA (1989), p. 108.

groupes indigènes[66]. Qu'est-ce qui distinguait ces groupes ? D'où venaient les noms utilisés pour les désigner ? Les Coras de la baie de la Paix, étaient-ils comme les Coras du Nayarit ?

León-Portilla distingue pour l'époque coloniale et grâce aux travaux d'ethnohistoire trois grands groupes d'Indiens dans l'ensemble de la Basse Californie : les Pericúes au Sud côtier, les Guaycuras, tout autour de la baie de la Paix et les Cochimís, près de Loreto vers le nord[67]. En effet, au XVIIe siècle, plusieurs sources missionnaires attestaient de la différence et de l'antagonisme entre les Indiens du Sud et ceux des alentours de la baie de la Paix, déjà appelés « Guaicuras » par le père jésuite Jacinto Cortés lors de sa première expédition en Californie en 1642.

Pour sa part, le franciscain Fray Juan Caballero Carranço (1668) disait des indigènes retrouvés dans la baie de la Paix :

« *Les Indiens qu'il y avait dans ce port étaient monstrueux […]. Ils n'étaient pas des Indiens maritimes comme ceux que nous avions rencontrés auparavant, avec qui ils font constamment la guerre* .»[68]

Pour les Espagnols, les Indiens de la pointe de la Californie se différencient des Guaycuras, ceux de la baie de la Paix, de par son économie de pêche et du fait qu'ils ont des rapports pacifiques avec eux. Dans l'affrontement entre Guaycuras et Indiens maritimes du Sud, les Espagnols intervinrent traditionnellement en faveur des deuxièmes. C'est pourquoi, affirme le père J. Cortés, lorsque les Espagnols arrivaient sur les côtes de la Californie, les habitants les recevaient avec des poissons et des fruits et leur demandaient de tirer avec leurs arquebuses sur les Guaicuras[69].

Alors, si jusqu'à la date de son arrivée, on n'avait différencié que deux groupes d'Indiens pour la moitié sud de la péninsule, la seule connue à l'époque, quels critères utilise Kino pour en distinguer six, rien que pour la « nouvelle province » et juste quelques mois après son installation en Californie ? Cette atomisation des

---

[66] Sur la carte - image XXIV -, si l'on lit du nord vers le sud et de l'est vers l'ouest : Les Didios, Les Edues, Les Noes, Les Tibiries, Les Guaicures, Les Coras.

[67] Voir LEÓN-PORTILLA (1995), p. 72.

[68] « *Los indios que avia en este puerto eran disformes […] No eran indios maritimos como los otros que aviamos encontrado y traen con ellos continuas guerras* », dans « *Relacion sumaria del viaje que hiço a las Californias* », BN Madrid, Ms 18758-14, fol. 5r (en presse).

[69] Lettre à son Provincial, dans PÉREZ DE RIBAS (1645 (1992)), Livre VII, chapitre XII.

populations indigènes, répondait-t-elle aux intérêts administratifs de la Compagnie ?

À la regarder, cette carte suggère que les Jésuites avaient effectivement entamé l'administration de l'espace californien. Néanmoins, comme nous le savons, la prise en main de la Californie fut en cette occasion éphémère et très superficielle. Ils nommèrent « *Province de San Andrés »* la partie plus au nord, où, en réalité, il n'y avait qu'un emplacement précaire dit le Real de San Bruno – mais duquel les Jésuites se pressèrent aussi de faire un plan imaginaire[70] –, et « *Province de la Très Sainte Trinité »* celle du sud, aux environs du Real de Notre Dame de Guadalupe – en fait, un établissement plus que provisoire qui n'eut que trois mois d'existence.

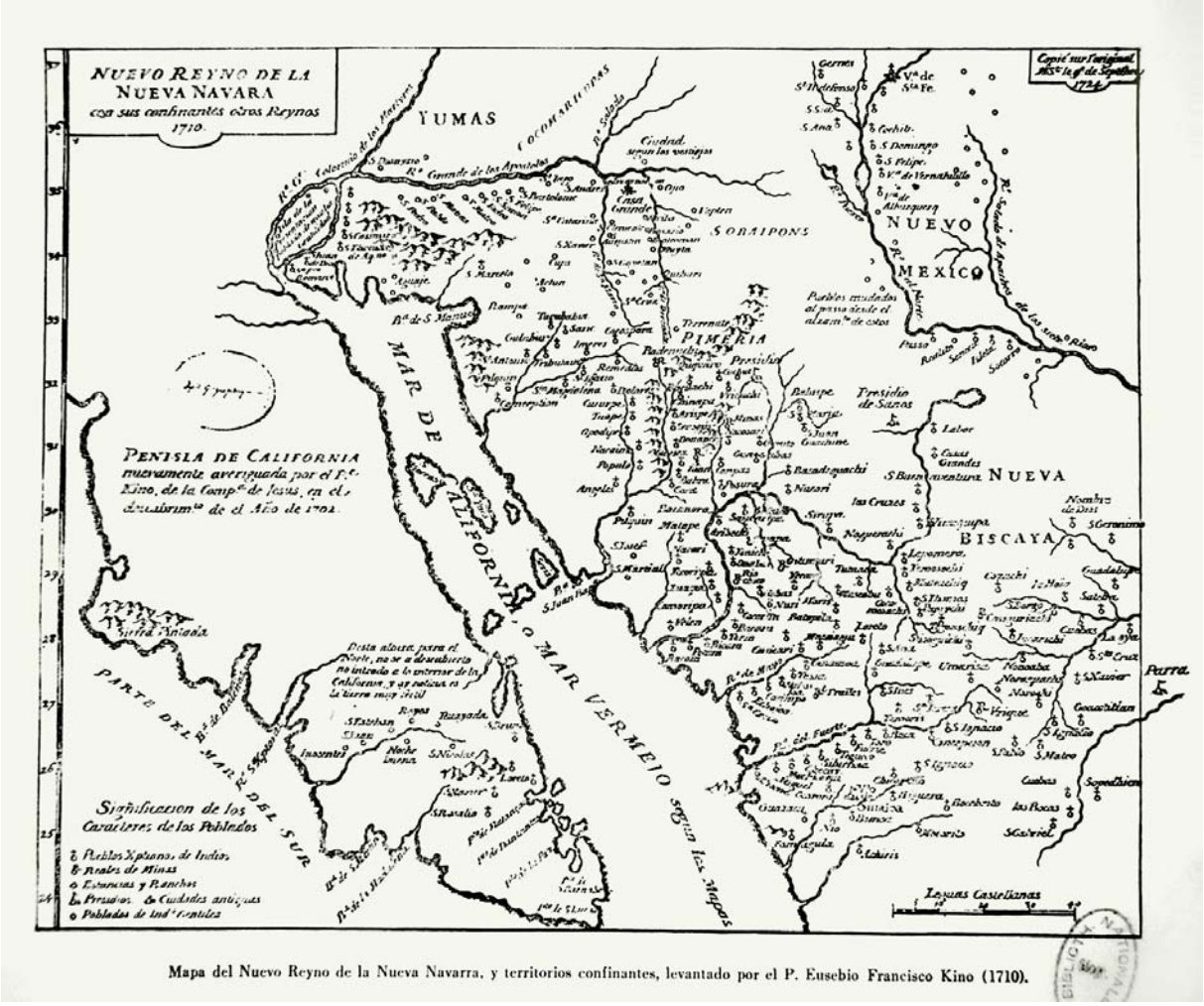
Kino dessina une dernière carte en 1710, l'année de sa mort [Image XXV]. Elle représente tout le nord ouest mexicain, la Californie y compris, avec ses villages d'Indiens chrétiens et d'Indiens païens, les *reales de Minas*, les *Estancias* ou fermes, les *presidios* où étaient les garnisons militaires et les vieilles villes[71]. Cet ensemble, qu'il baptisa le « *Nouveau Royaume de la Navarre* », ce qui, d'après León-Portilla, exprimait son désir de reproduire en Amérique la réalité géographique européenne : si la Navarre était entre l'Espagne et la France, entre la Nouvelle-Espagne et la Nouvelle-France, comme on l'appelait à l'époque, de manière diffuse, l'espace situé plus au nord, devait se trouver la Nouvelle Navarre[72]. Cet espace était présenté sur la carte comme un espace contrôlé fondamentalement par les Jésuites. Enfin, nous voudrions attirer l'attention sur le fait qu'aucun toponyme californien ne garde la trace d'une origine indigène quelconque.

---

[70] Voir le point 3 de ce chapitre et l'image XX.

[71] Malheureusement sur cette carte les détails sont peu visibles.

[72] Voir LEÓN PORTILLA (1989), p.121.



Mapa del Nuevo Reyno de la Nueva Navarra, y territorios confinantes, levantado por el P. Eusebio Francisco Kino (1710).

Image XXV : *Nuevo Reino de la Nueva Navarra*, E. Kino, 1710, dans BURRUS (1967).

* * *

Ce bref parcours de l'histoire de la toponymie californienne du XVIIe siècle montre d'abord la volonté des Espagnols de nommer les espaces nouvellement découverts. Cette nomination constitue un premier acte d'appropriation, qui peut se répéter indéfiniment sur les terres qui ne sont pas effectivement occupées. Pour l'espace californien, dont la conquête a mis plus d'un siècle et demi à se réaliser, seulement la divulgation, à travers la cartographie, de certains toponymes de lieux géographiquement importants a permis de les fixer au long des années.

Derrière les noms des lieux, il y a toujours une intention précise représentative de la culture et des circonstances rencontrées par ceux qui les baptisent. La toponymie peut avoir un caractère topo-descriptif, ce qui se révèle utile dans les

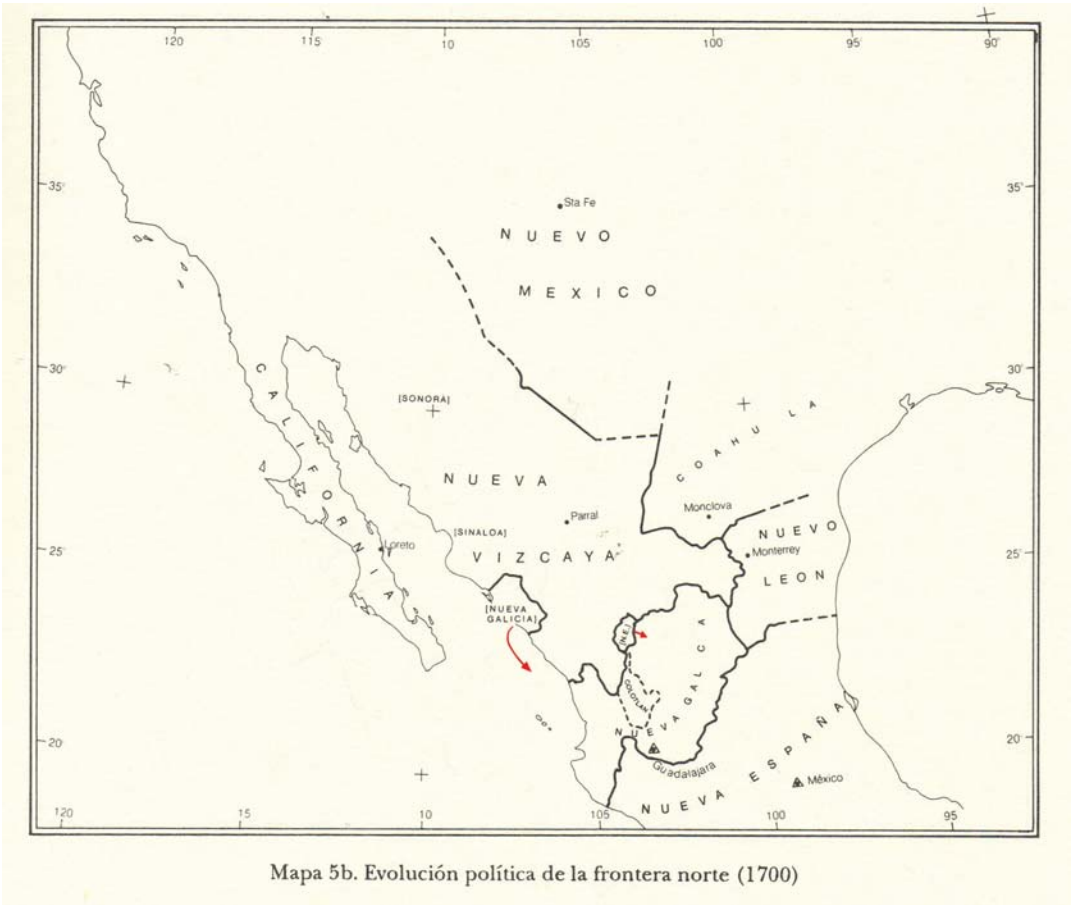
terres inconnues. Elle peut également dévoiler des motivations politiques : intégrer l'Histoire à l'Espace, le christianiser, établir des parallélismes géopolitiques entre des espaces distincts.

Certaines désignations peuvent servir à des manipulations diverses. Nous avons vu l'appareil sophistiqué de propagande qui se cache derrière la toponymie établie par la Compagnie de Jésus en Californie.

De surcroît, en Californie, la réalité spatiale indienne semble complètement anéantie : aucun lieu ne garde le souvenir d'une occupation antérieure à l'arrivée des Espagnols – ce qui n'est pas le cas par exemple dans les territoires continentaux contigus.

CHAPITRE 2 : LE NOUVEAU-MEXIQUE ET AU-DELÀ

Le Nouveau-Mexique était une province au nord de la Nouvelle-Biscaye dont les limites restèrent, tout au long de la période coloniale, imprécises et ouvertes. Malgré la taille incommensurable de ce vaste territoire, la présence espagnole s'y restreignait à quelques établissements isolés, des « îlots au milieu du désert »[1], autour de Santa Fe et de El Paso. Ce deux postes étaient reliés par le Río Grande del Norte, colonne vertébrale de la région [images XXVI et XXVII ; voir également l'image XXVIII dressée le 12 janvier 1727 par l'ingénieur Francisco Álvarez Barreiro, membre de l'expédition d'inspection des *présides* du Nord ouest dirigée par Pedro Rivera y Villalón (1724-1728)[2]]

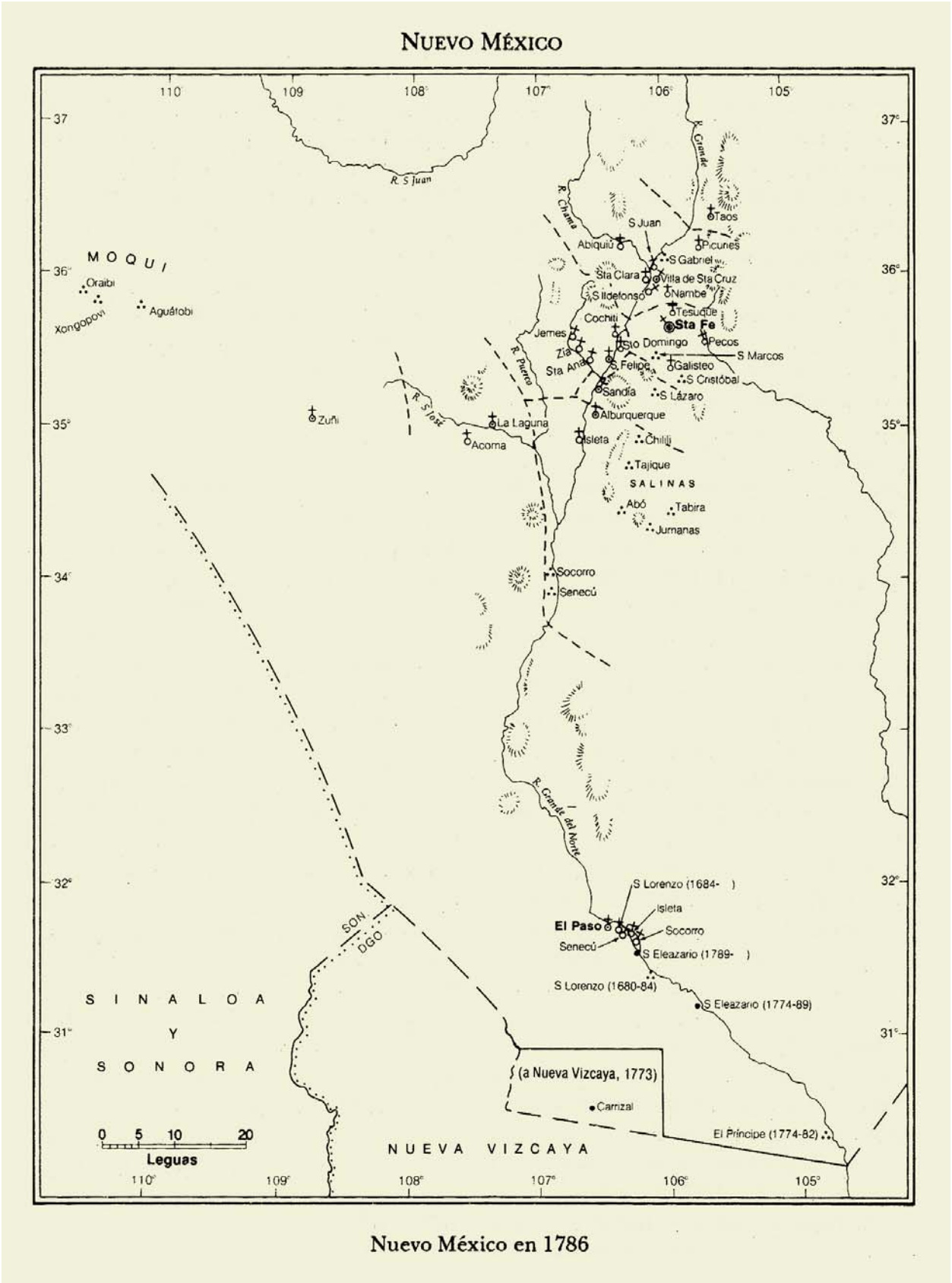


Mapa 5b. Evolución política de la frontera norte (1700)

Image XXVI : Évolution politique de la frontière Nord, dans GERHARD, (1993).

[1] Voir GERHARD (1993), p. 313.

[2] Elle fait partie d'une série de six cartes accompagnées d'un mémoire descriptif des territoires concernés (AGI, Guadalajara, 144).



Nuevo México en 1786

Image XXVII : Le Nouveau-Mexique, 1786, dans GERHARD (1993).



Image XXVIII : Carte descriptive du Nouveau Méxique, 1727 (AGI, MP-Mexico, 122).

La constitution du Nouveau-Mexique comme province américaine de la monarchie espagnole illustre bien le processus d'incorporation administrative à l'empire des espaces situés sur ses frontières .

Au XVIe siècle, l'attraction pour le Nord avait été intensément attisée par le retour inattendu d'Alvar Nuñez Cabeza de Vaca et ses compagnons au Mexique[3]. Rescapés d'une expédition échouée sur les côtes de Floride, ils avaient accompli pendant les années trente l'incroyable odyssée de traverser tout l'espace nord-américain d'est en ouest. Ils rapportèrent des nouvelles extraordinaires sur ces contrées lointaines, divulguant notamment l'existence des Sept Cités de Cíbola. En Amérique, l'intégration de mythes concernant des centres urbains magnifiques allait de soit, car la découverte de villes aussi somptueuses que Mexico-Tenochtitlan et Cuzco avait nourri chez les Espagnols des années durant l'espoir d'en retrouver d'autres aussi riches.

Tout au long du XVIe siècle, attirés par l'immensité des espaces inconnus et par toutes les possibilités qu'ils promettaient, les *conquistadores* organisèrent plusieurs explorations en direction du nord, vers l'intérieur des terres. Bien qu'on n'y trouva pas de traces de villes merveilleuses, on y découvrit, ce qui ne laissa pas indifférents les Espagnols, des Indiens sédentaires et agriculteurs habitant des villages aux maisons de terre. On les appela les Indiens Pueblo, soulignant par là leur type d'habitat – qui les distinguait d'autres groupes indigènes du Nord[4].

Don Juan de Oñate, en tant que *adelantado-gobernador*, amorça l'occupation définitive du territoire. En 1598, il partit de Santa Bárbara avec un convoi de 130 colons et remonta le cours du Río Grande[5]. À environ 36º de latitude nord, il fonda un établissement qu'il appelle San Juan de los Caballeros[6] et prit possession du Nouveau-Mexique[7]. Depuis son siège, transféré à San Gabriel dès 1599, Oñate se consacra à l'exploration de l'espace. Malgré la résistance des indigènes et la désertion de nombreux Espagnols

---

[3] Voir NUÑEZ CABEZA DE VACA (2001).

[4] Dans le journal de Hernán Gallego, membre de l'expédition de Francisco Sánchez Chamuscado et fray Agustín Rodriguez (1581), on peut lire : « *We found the houses very well planned and built in blocks, with mud walls, whitewashed inside and well decorated with monsters, other animals and human figures [...] The inhabitants have a great deal of crockery [...] all decorated and of better quality than the pottery of New Spain [...] There is not an Indian who does not have a corral for his turkeys, each of which holds a flock of one hundred birds [...] They have large cotton fields [...] They use shoes [...] These people are handsome and fair-skinned. They are very industrious and the best craftsmen found in New Spain [...] For a barbarous people the neatness they observe in everything is very remarkable* » , dans HAMMOND and REY (1966), p. 82-86 et 122, cité par SIMMONS (1979), p. 179. Sur la conquête du Nord voir également HINE (2000).

[5] Cette route ouverte par Oñate, différente de celle suivie par ses prédécesseurs dans l'exploration du Nord - Chamuscado et Espejo -, fut celle qui constituera plus tard le Camino Real de Tierra Adentro, dans CRAMAUSSEL (2000), p. 51-52.

[6] D'après fray Agustín de Vetancourt , le village fut « *llamado assi porque los de aquel pueblo ayudaron a los españoles a la primera entrada y fueron libres de tributo* » , dans VETANCOURT (1698) p. 100-101.

[7] « *Acte de prise de possession du Nouveau-Mexique, le 30 avril, 1598 par Juan de Oñate* » , dans HAMMOND & REY (1953), p. 329-336.

découragés durant les premières années, les soldats et les missionnaires contrôlèrent, de proche en proche, les établissements des Pueblos[8]. Les quelques pères originaires de la province franciscaine du Saint Évangile de Mexico qui étaient arrivés avec J. de Oñate y organisèrent les doctrines d'Indiens et les paroisses d'Espagnols. En 1617, l'administration de l'ordre séraphique érige ces nouveaux postes septentrionaux en *Custodia*, séparée mais dépendante de la province du Saint Évangile[9].

Le Nouveau-Mexique était né. Tout au long du XVIIe siècle, il se consolida en tant que province aux frontières ouvertes où le contrôle espagnol se bornait à quelques postes autour du Río Grande habités par des groupes d'Indiens plus au moins sédentarisés[10]. Cela montre que l'intégration formelle des provinces à la vice-royauté de la Nouvelle-Espagne, et par là à l'ensemble impérial, était antérieur à la véritable prise en main de l'espace qu'elles recouvraient. C'est-à-dire que la délimitation des provinces situées aux régions de frontière constituait une sorte de fiction juridique. On y désignait un territoire sur lequel s'effectuait postérieurement le programme de colonisation[11]. Du point de vue stratégique, il était important de déclarer l'appropriation de l'espace, même si elle était seulement partielle. Les nouvelles provinces s'intégraient ainsi à l'empire dans l'imaginaire collectif vis-à-vis de l'opinion publique et des pays « étrangers » potentiellement concurrents sur l'espace nord-américain. La cartographie diffusait cette image d'appropriation car, comme le dit J. B. Harley, « *les cartes ont anticipé l'empire* »[12].

1. Cartographier le Nord, 1602

Afin de montrer comment les Espagnols se sont représenté le « Nord » lors de leurs premières prises de contact avec cet espace, nous voudrions analyser deux cartes

---

[8] Voir GERHARD (1993), p. 316.

[9] Sur l'organisation de la colonisation du Nouveau-Mexique, voir SIMMONS (1979). Voir également GUTIERREZ (1991).

[10] D'après Vetancourt, en 1660 il y avait dans la *Custodia* du Nouveau-Mexique 24 000 personnes, « *chicas y grandes, indias y españolas* » , dans VETANCOURT (1698) p. 99. Avant le soulèvement indien de 1680, on y comptait 10 couvents franciscains et 23 villages principaux avec église franciscaine, dans *Ibid.,* chap. V et VI.

[11] Voir GUIDICELLI (2008).

[12] « *Autant que les canons et les navires de guerre, les cartes ont été les armes de l'impérialisme. Dans la mesure où les cartes ont servi à promouvoir la politique coloniale et où des territoires ont été revendiqués sur le papier avant d'être effectivement occupés, les cartes ont anticipé l'empire* » , dans HARLEY (1995), «Cartes, Savoir et Pouvoir», p. 26.

géographiques dressées suite à une exploration que l'*adelantado-gobernador* du Nouveau-Mexique, Don Juan d'Oñate, entreprit en 1601 depuis San Cristobal vers la *Tierra adentro*.

Les deux images que nous analyserons furent faites pendant l'enquête officielle menée à Mexico à propos de l'exploration du Gouverneur Oñate vers le Nord. À nouveau, c'est l'intérêt des autorités civiles pour l'espace américain qui est à l'origine de nos sources.

Ces cartes ne sont pas l'œuvre de missionnaires et elles dépassent de cette sorte le cadre de notre recherche. Néanmoins, ces images nous intéressent particulièrement car l'une, de facture indigène, est en elle-même une illustration de l'incorporation du savoir et des mythes indigènes à la géographie imaginaire des Espagnols, et l'autre, dressée par le cosmographe royal Enrico Martínez, montre la manière dont l'administration traite graphiquement l'information recueillie lors d'une *entrada* dans un nouvel espace. Ainsi, nous avons considéré comme pertinent de les inclure dans notre travail car elles sont susceptibles d'enrichir notre compréhension, tant sur l'image que l'on avait au XVIIe siècle de ce vaste espace inconnu et illimité qu'était le Nouveau-Mexique, que sur la manière dont on élaborait cette image. Par ailleurs, nous pensons qu'il peut être intéressant de comparer ces sources avec celles d'origine missionnaire afin de mieux situer la production des religieux dans un contexte de frontière plus ample.

L'expédition d'Oñate vers le Nord partit le 1er juillet 1601 de San Cristobal et fit demi-tour le 29 septembre de cette même année. Lorsque le neveu et *Maese de Campo* du Gouverneur du Nouveau-Mexique, Vicente de Zaldívar, arriva pour Pâques 1602 à Mexico avec plusieurs des soldats qui avaient participé à l'exploration dirigée par Oñate, et notamment avec un Indien fait prisonnier lors d'un affrontement dans les nouveaux établissements indigènes découverts, le Vice-roi ordonna au *Factor* Francisco Valverde de diriger une enquête sur l'expédition[13]. En avril 1602, « *afin d'établir la vérité et de prendre les mesures les plus adéquates pour le service de Dieu et du roi* », les témoins furent interrogés sur plusieurs points[14]. On les questionna principalement sur trois sujets. D'abord, les autorités s'intéressaient aux établissements du Nouveau-Mexique gouvernés

[13] Le poste de « *Factor* » avait normalement un rapport avec l'administration des Finances, nous ne savons pas à quoi correspond exactement dans ce contexte. Il se peut qu'il soit juste celui qui « fait » l'enquête au nom de l'administration vice royale.

[14] Cette enquête, « *Información que por comisión del Virrey hizo el factor Francisco sobre el nuevo descubrimiento que el gobernador Don Juan de Oñate hizo hazia la parte del norte delante de las provincias de Nuevo Mexico* » , est transcrite en anglais dans HAMMOND and REY (1953), p. 836-877. Nous avons travaillé à partir de ce texte en anglais.

par Don Juan d'Oñate : combien d'hommes « pacifiés » avait-il sous sa juridiction ? Quel type d'Indiens étaient-ils ? y avait-t-il de l'or ou de l'argent ? Puis, ils interrogèrent les témoins sur l'expédition de l'été 1601. En premier lieu, on leur demanda les motivations d'Oñate : quelles relations d'« *entrées* » précédentes avaient déterminé le Gouverneur à explorer « les plateaux des buffles » ? Pourquoi le Gouverneur a fait demi-tour sans avoir exploré plus loin? Seraient-ils prêts à participer à une autre expédition vers cette contrée? Ils durent également faire un rapport des événements et des choses vues. On tenta de se renseigner sur les ressources naturelles de la région : comment sont les buffles [voir l'image XXIX où l'on voit le dessin d'un buffle fait par Vicente de Zaldivar[15]] ? trouve-t-on des salines, des métaux ? Par ailleurs, on voulait connaître les groupes indigènes rencontrés, leur habitat, les relations avec eux. Enfin quelques questions cherchaient à prendre la mesure de ces nouveaux espaces : quelle était la distance à la mer et la latitude de San Gabriel[16] ? Avaient-ils vu ou avaient-ils eu des nouvelles sur le passage qui reliait la mer du Nord et celle du Sud ?

Le prisonnier indien, du nom de Miguel, fut également interrogé, mais comme il ne connaissait pas la langue castillane, on lui demanda de dresser une carte afin de pouvoir établir la communication entre lui et Valverde[17].

Parmi les cartes faites par des indigènes afin de communiquer avec les Européens colonisateurs – des cartes éphémères faites sur la terre, un bout de papier, etc, étaient couramment utilisées – seules ont survécu celles qui furent transcrites par les autorités pour lesquelles on les dessina. L'exemple le plus ancien pour l'ensemble de l'Amérique du

---

[15] Ce dessein est adjoint à la « *Relación de la jornada de las vacas de Cíbola* » , dressé par le sergent majeur Vicente de Zaldívar en la provincia de Nuevo Mexico, dans Patronato 22, R.13. On peut y lire : « *Descubrimos [...] una grandísima suma de vacas corcovadas, que encima de la espadilla tienen un codo de corcova, y hay más de doscientas leguas sucesivas de ellas, no sabemos lo que toman en ancho de tierra. Es ganado no muy bravo, corre poco, es mejor carne que la de esta tierra y es ganado mas crecido que no este de esta tierra* » , cité dans *El Hilo de la Historia* (2008), p. 115.

[16] San Gabriel fut la capitale du Nouveau-Mexique - lieu de résidence du gouverneur - entre 1599 et 1610. Puis, elle fut transférée à Santa Fe. La ville royale de Santa Fe de San Francisco de Asís, fut érigée sur les ruines du village indien de Kaupoge et formellement constituée en 1610 par le successeur d'Oñate, Pedro de Peralta.

[17] « *Pintura que por mandado de Francisco Valverde de Mercado factor de S.M hizo Miguel yndio natural de las provincias de Nuevo México del modo de las poblaciones de las dichas provincias con la declaración en ellas como el lo dixo y dio a entender por señas, y el nombre de los pueblos pronunciándolos como están escriptos* » , dans AGI, MP-Mexico, 50. Elle fait partie d'AGI, Patronato, 22, Ramo 4, « *Autos sobre la Conquista de Nuevo Mexico* » , fol. 172. Il s'agit d'une transcription faite par le notaire royal, Hernando Esteban, présent pendant toute l'enquête, le 11 mai 1602. L'interrogatoire de Miguel dans HAMMOND and REY (1953), p. 871-877.

Nord de ce type d'images est la carte dressée par l'Indien Miguel lorsqu'il fut questionné par les autorités de la vice-royauté le 29 avril 1602[18] [image XXX].

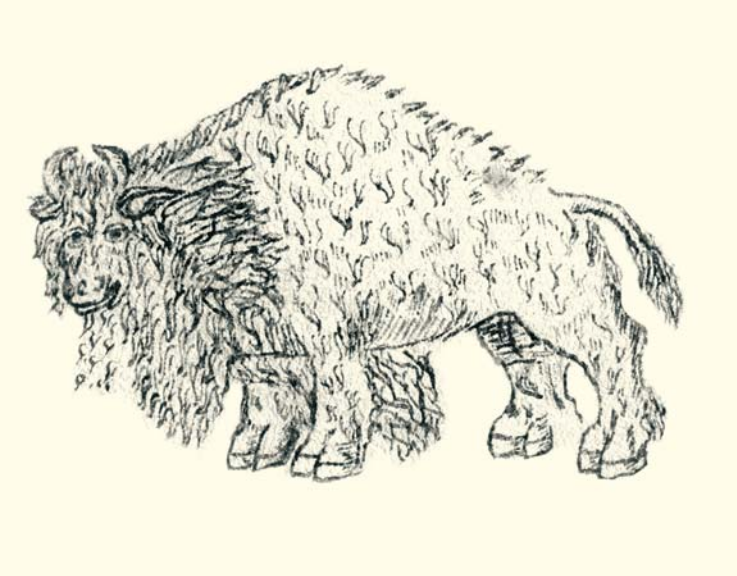


Image XXIX : Buffle, 1598 (AGI, MP-Estampas 1).

[18] Voir WOODWARD & LEWIS (1992), vol. II, p. 125-126.

Image XXX : « *Pintura que (...) hizo Miguel yndio... »* , 1602 (AGI, MP-Mexico, 50)**.**

En premier lieu, Francisco Valverde demanda à Miguel de signaler sur une feuille les villages de son pays. Miguel dessina des cercles de différentes tailles et « *d'une manière facile à comprendre* » il expliqua ce qu'ils représentaient. Le notaire royal, Hernando Esteban, transcrivit sur la feuille ce que l'Indien disait. C'est-à-dire, que la carte a deux auteurs : l'Indien Miguel faisant les dessins, et le fonctionnaire espagnol écrivant le texte. Ensuite Miguel traça des lignes ondulées et des lignes droites et indiqua par signes que celles-ci représentaient respectivement des fleuves et des chemins[19].

Au long de l'entretien, on se servit de la carte pour poser certaines questions au prisonnier. Il dit qu'il était né à Tancoa [à gauche de l'image] et que de ce lieu à l'endroit où il fut capturé et où il grandit il y avait vingt-deux jours de route, en comptant les jours avec des grains maïs. Ce furent les Indiens de Aguacane [à droite] qui le réduisirent en captivité lorsqu'il était enfant et qui l'amenèrent vivre avec eux[20]. De ce lieu jusqu'au grand établissement où les Espagnols le firent prisonnier, il comptait 15 jours de route. Cette « *poblazon grande* », où l'expédition d'Oñate le capture, est donc Tzanoa [en haut au centre]. De Tzanoa à Vyana [tout en haut à gauche] (« *no lo ha visto* »), Miguel avait entendu dire qu'il y avait 36 jours de route. Pourtant, de Vyana à Tancoa, « *de donde es natural* », il ne connaissait pas la distance. D'après ces réponses, on comprend que l'enquêteur tenta de prendre la mesure de l'espace. Par ailleurs, de Tancoa à Encuche [tout au gauche], où « il avait entendu dire » que l'on trouvait de l'or, il y avait quarante quatre jours de route[21].

---

[19] « *First the factor asked Miguel by signs to mark with pen and ink on a sheet of paper which he placed on a table the pueblos of his land. Miguel proceeded to mark on the paper some circles resembling the letter « O » , some larger than others; in a way easily understood he explained what each circle represented, an I (Hernando Esteban, royal notary), by order of the factor, wrote in each one of the circles that the Indian said represented, to make it clear. Then he drew lines, some snakelike and others straight, and indicated by signs that they were rivers and roads, they were also given names, according to his explanation. [...]. The factor ordered this picture map incorporated in this proceedings, and with it on the table, the Indian was asked by signs, as best we could, the following questions* » , dans HAMMOND and REY (1953), p. 872-873.

[20] Il y a néanmoins ici une contradiction entre ce qu'il dit lors de l'interrogatoire et ce qu'il a dessiné sur la carte. D'une part, l'on peut lire : « *Miguel indicated by signs that he was born in Tacoa, but in a battle between the Indiens of his land and those of Aguacane he was taken prisoner when he was a boy, that he was held captive there until the Spaniards came and the Indians of Aguacane and its district went to war against the Spaniards near the Great Settlement* », dans *Ibid.*, p. 875. Par ailleurs, sur l'image, au lieu dit Yahuicacha [à droit et en haut], il y a écrit : « *el indio se crio aqui* », c'est-à-dire, qu'il y grandit.

[21] « *With reference to the picture map, which was kept before him all the time, Miguel was asked how far it was between the various places. He said that from the pueblo of Tancoa, where he was born, to the place where he was taken captive and grew up, it was twenty-two days' travel, counting the days with kernels of corn. From the Great Settlement where the Spaniards took him prisoner to the place where he was held captive by the Indiens, it was fifteen days' travel. From his pueblo of Tancoa to Encuche, where old is found, it was forty-four days; from the pueblo of Tzanoa to Vyana, shown on his map, he heard that it was thirty-six days. He did not know how far it was from his pueblo of Tancoa to Vyana* » , dans *Ibid.*, p. 874.

Nous reviendrons sur cette légende concernant l'or, mais tentons d'abord de situer le dessin de l'Indien Miguel sur la carte de l'Amérique. *A priori*, juste d'après ce document, il est très difficile, voire impossible de savoir où se trouvent les lieux représentés sur l'image. Parmi ceux-ci, aucun ne constitue pour nous une référence. Dans son ensemble, l'image est extrêmement schématique. Nous ne savons pas quelle est son orientation. Il n'y a pas non plus d'indication d'échelle. Si l'on songe au nombre de jours qu'il faut pour se rendre (à pied ? à cheval ?) de certains des endroits à d'autres, nous pouvons supposer que l'espace concerné est assez vaste. Néanmoins, on ne peut pas faire un calcul même approximatif de l'étendue représentée car, à part le caractère vague de l'unité de mesure de l'espace utilisée (jours de route), il ne semble pas exister une proportion entre celle-ci et la distance à laquelle les lieux sont dessinés sur la feuille.

Néanmoins, d'après Woodward et Lewis, la carte aurait une clé de lecture. En bas et à gauche il y a quatre cercles qui, outre d'indiquer la route suivie par le convoi de Zaldívar, dans lequel l'Indien Miguel rentre du Nouveau-Mexique à Mexico, ils constitueraient une échelle indiquant la taille des établissements. L'Indien aurait voulu signaler qu'aucun village représenté sur la carte n'était aussi grand que la ville de Mexico, mais qu'ils étaient tous à peu près de la taille de Guadiana, Sombrerete et Zacatecas[22]. Toutefois, dans la transcription de l'interrogatoire, il n'y a aucune allusion qui permette de confirmer cette hypothèse, et l'on pourrait en lancer d'autres aussi hasardeuses. En effet, lisant de gauche à droite, la route suivie par Zaldívar est correctement indiquée, ces villes se trouvent dans cet ordre en voyageant du nord au sud. Si Miguel orienta de cette manière les établissements espagnols qu'il connaissait (mais qui l'a fait, Miguel ou le notaire Hernando Esteban?), on pourrait penser que la carte est ainsi orientée dans son ensemble. Les caractéristiques de l'image nous renvoient plutôt à la tradition cartographique pré-hispanique, qui multipliait les points d'orientation et qui rendait une image spatio-temporelle du territoire[23].

Les autorités de la vice-royauté en demandant de dessiner les villages de son pays à l'Indien captif tentèrent de se représenter un espace qu'ils connaissaient à peine. La carte

---

[22] «*The maps contains a key : one very large circle representing the population of the city of Mexico and three smaller but approximately equal ones representing the three settlements in what is now northwestern Mexico, via which Miguel's captors had brought him to their city. Assuming the contemporary transcript is a reasonable copy of Miguel's original, the message seems to be that none of the settlements in his land were as populous as Mexico City; they differed only slightly among themselves; and they were comparable to or slightly smaller than the three settlements in northwestern Mexico* » , dans WOODWARD & LEWIS (1992), vol. II, p. 126.

[23] Voir l'analyse d'Alessandra Russo de la Carte de Cuauhtinchan, dans RUSSO (2008), p. 97.

de Miguel n'était pas uniquement un outil de communication entre l'Indien et les Espagnols, elle était aussi une image d'un espace très méconnu des colonisateurs et connu partiellement par son dessinateur, car il dit ne pas avoir été dans certains des villages qu'il y a représentés. Les Espagnols n'ont jamais été dans certains des lieux représentés sur la carte, et ceci y est expressément signalé (par exemple à Cuchizca [en haut à droite], l'on peut lire « *esto dize no an visto españoles* »). Pourtant, nous savons que Tzanoa est le grand établissement où Miguel fut capturé par Zaldívar. Cette donnée nous permet, avec l'aide de la carte dressée par Enrico Martínez et du témoignage de Juan Rodriguez, un de membres de l'expédition d'Oñate interrogé également par F. Valverde, de localiser approximativement l'espace représenté par Miguel.



Image XXXI : *Rasguño de las provincias de la Nueva Mexico...* MARTÍNEZ, Enrico, 1602 (AGI, MP-Mexico, 49).

Enrico Martínez, cosmographe royal à la ville de Mexico[24], dressa une carte du Nouveau-Mexique à partir des informations recueillies lors de l'expédition de Don Juan d'Oñate de 1601[25] [image XXXI]. Cette carte montrait d'emblée un espace mesuré, en lieues et en degrés de latitude, orienté selon les points cardinaux, proportionné et symétrique[26]. Nous constatons tout de suite que c'est l'œuvre d'un cartographe. Au dos de l'image un petit texte nous offre quelques informations sur les sources utilisées par Martínez, ainsi que sur ce que la carte représente et sur le contexte dans lequel elle fut faite[27].

Tout d'abord, l'auteur dit avoir dressé la carte à partir des informations que Juan Rodriguez, un marin qui accompagna Oñate dans son exploration, lui a donné. Il se trouve que Juan Rodriguez fut un des témoins interrogés par Francisco Valverde en avril 1602 et que nous disposons donc de son témoignage. En effet, Juan Rodriguez était un marin d'origine portugaise compagnon d'Oñate depuis le début de la conquête du Nouveau-Mexique. C'est ainsi qu'il constituait une source directe d'information sur les nouveaux espaces découverts. Il les avait parcourus et il avait également recueilli des informations auprès des indigènes. Il est possible que la ressemblance entre la carte de Martínez et un portulan soit due à cette influence de Rodriguez. La rose des vents dessinée au milieu de l'image d'où l'on trace des rhumbs dans toutes les directions est très caractéristique des

---

[24] Enrico Martínez (1550/60-1632), né Heinrich Martin à Hambourg (Allemagne). Il fut également ingénieur hydraulique et imprimeur. Comme cartographe et cosmographe royale, il dressa trente-deux images de la côte pacifique de la Nouvelle-Espagne grâce aux informations collectées lors de l'expédition de S. Vizcaíno en Californie (1602). Auteur en 1606 de « *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de Nueva España* » , mélange de médecine et d'astrologie et une des première oeuvres imprimées à Mexico . De 1607 à 1635, Martínez fut le directeur technique et scientifique des travaux de drainage de la ville de Mexico.

[25] « *Rasguño de las provincias de la Nueva Mexico, hecho por Enrico Martínez, cosmógrafo. Comprende desde los 19 a los 42 grados de latitud norte »* , AGI, MP-Mexico, 49. Cette carte fait partie de AGI, Patronato, 22, R.12. fol. 945. Elle est suivie de la « *Relación Verdadera de lo subcesos que hubo en la entrada que hizo el adelantado y governador Don Juan de Oñate, en nombre de su magestad desde estas primeras poblaciones de la Nueva Mexico hasta la parte del Norte este año de 1601 »* , AGI, Patronato, 22, R.12. fol. 946 et suiv.

[26] Sur les conséquences de l'intégration de la méthode de projection de Ptolémée, notamment de la grille de coordonnées, sur le plan de la représentation cartographique, voir BESSE (2003), p. 131-135.

[27] À l'AGI, nous n'avons jamais eu accès à l'original de cette carte (il est possible de la consulter en ligne à travers le portail de PARES [http://pares.mcu.es], mais le dos de l'image n'y est pas non plus reproduit), c'est grâce au livre de Wheat que l'on a pris connaissance de la légende que l'image portait dans son dos. « *On the back of the map is a lengthy note [...] in the handwriting of his maker : « From the information given to me by Juan Rodriguez, a mariner who went with Governor Juan de Oñate on the new exploration, I have made this sketch with the brevity ordered by Your Excellency, hoping that it might serve until the other one is finished. This later one will show more clearly the way things are, not only how the newly discovered provinces are situated with reference to one other, but also how they lie with regard to the provinces and coastlines of New Spain, including all the necessary points on the east coast. (This will) provide a better understanding of the site of the land which the new settlement occupies. Up to this point I have determined that this land lies at 40 degrees north latitude, and in the point at which it is closest to the sea is on the coast of Florida in the Mexican Gulf. This Gulf is 220 leagues away (from New Mexico) measuring the distance by the shortest and straightest route » »* , dans WHEAT (1963), p. 30.

cartes marines de l'époque [28] . Par ailleurs, ce n'est peut-être pas un hasard que cet espace désertique soit traité et représenté comme s'il s'agissait d'un océan. Aussi vastes, vides et incommensurables l'un comme l'autre.

La carte est censée montrer où se situaient les « nouvelles provinces découvertes », que Martínez localisa à 40º de latitude nord et, d'après la légende qu'il écrivit au dos de la feuille, à 220 lieues du golfe du Mexique « *en prenant la route la plus courte et la plus droite »*. Le cosmographe royal affirma également avoir esquissé cette image afin de répondre rapidement à un commandement du vice-roi. Il dit qu'il ne s'agit que d'une ébauche provisoire pendant qu'il dressait une autre carte – ce qui expliquerait le nom de « *rasguño* » dans le sens d'esquisse donné à cette image. « *La future carte montrera*, affirmait-il, *où se trouvent les nouvelles provinces en relation à la mer, ce qui permettra une meilleure compréhension de leur situation géographique* ».

Ces informations nous font croire que la carte d'Enrico Martínez était celle que le vice-roi avait joint à une lettre urgente adressée au roi le 14 mai 1602 afin de le renseigner sur les toutes récentes découvertes faites par Oñate[29].

Par ailleurs, l'importance attribuée à la question de la distance entre les nouvelles terres découvertes et la mer se manifeste également à travers de l'image. Martínez introduisit une représentation, décalée par rapport au reste de la carte, des côtes du golfe du Mexique. Cette image des côtes est utilisée comme toile de fond d'une légende. La légende comprend une liste des noms des villages du Nouveau-Mexique. Cette nouvelle province et la mer du Nord (l'océan Atlantique) sont ainsi visuellement rapprochées. Nous croyons que dans l'immensité désertique et inconnue des terres septentrionales, les côtes, si éloignées qu'elles soient, restaient les points de repère. En outre, la distance entre les établissements du Nouveau-Mexique et la mer était probablement importante du point de vue stratégique. Il est possible qu'afin de tirer ces endroits de leur isolement on envisageait de les relier à l'océan.

---

[28] « *Les portulans, qui ne comportaient guère de références écrites ou dessinées à Dieu, aux divinités et aux monstres, étaient des relevés utilitaires des lignes des côtes dans lesquels les eaux côtières et la pleine mer étaient traversés de rhumbs (les routes magnétiques) tracés à la règle.*», dans CROSBY (2003), p. 23.

[29] « *Vicente de Zaldívar arrived here at Easter time, and his arrival made it necessary to draw up papers and to hold meetings to examine certain points. These conferences have absorbed a great deal of my time, since it was imperative to discuss these matters in general meeting of the* Audiencia *and, on different days, with other persons of experience in order to give your majesty a more complete report. Enclosed with this letter is a « Discussion and Proposition » about all that relates to this matter […] Later I will send a more extensive and detailed report […] Together with the document dealing with New Mexico, I am enclosing a sketch given me by Henrico Martínez, cosmographer, who was present at the consideration of this matter. In this sketch he gives a somewhat shorter direct distance to the North sea from the place newly discovered* », dans « Lettre du vice-roi, le comte de Monterrey, au roi, Chapultepec, 14 mai 1602 » (AGI, Patronato, 22, r.4), cité dans HAMMOND & REY (1953), p. 954-955,

Néanmoins, la distance estimée par Enrico Martínez entre les nouvelles terres découvertes et la mer n'est pas tout à fait la même que celle que Juan Rodriguez évoqua lors de son interrogatoire à Mexico. Il est probable que le cosmographe, sachant que le marin avait voyagé sans les outils nécessaires pour la mesure de l'espace, prit en compte une marge d'erreur. Pourtant, la différence entre les deux témoignages, celui de l'homme de terrain et celui du théoricien, est très importante. Le premier dit qu'il y a 400 lieues jusqu'à la mer du Nord et le deuxième 220[30]. Il est possible que Martínez ait voulu rapprocher expressément ces terres à la mer. Le calcul de Rodriguez semble, cependant, plus correct.

Par ailleurs, la légende comprise dans l'image du golfe dessinée par Martínez est en elle-même intéressante. Elle nous offre une liste de la plupart des villages du Nouveau-Mexique en 1602 :

« *Comme les villages du Nouveau-Mexique sont très proches les uns des autres, on ne peut pas bien écrire leur nom dans une si petite description. On a mis un numéro à chaque village et dans la table ci dessous on trouvera leurs noms à droite du numéro qui correspond à celui de l'image : 2-Calicu, 4-Socorro, 6-Nueva Sevilla, 7-San Juan, 9-Mesilla, 11-Pueblos del valle de Yuarí* (?)*, 12-San Cristobal, 13-San Felipe, 14-Santo Domingo, 15-Galisteo, 16-Los Pecos, 17-Tipotin* (?)*, 18-Santiago, 19-Santa Ana, 20-Zia, 21-Chicotin, 22-Mesillas, 24-Santa Clara, 25-San Gabriel, là où réside le gouverneur, 26-San Ildefonso, 27-San Marcos, 28-San Juan, 30-Picuries, 31-Sana, 32-Taos. Je ne connais pas le nom des villages dont le numéro manque sur cette table.*»[31]

Notons que la toponymie de ces villages, quatre ans après l'arrivé d'Oñate au Nouveau-Mexique, portait déjà une profonde trace hispanique et chrétienne. Cette toponymie cherchait à souligner l'emprise espagnole sur l'espace. Elle crée ainsi une « réalité » , si l'on peut dire, « irréelle » , car nous savons combien était faible et fragile

---

[30] « *Asked if he knew he latitude of San Gabriel, what they reckoned it to be at the new settlements, and how far he thought the latter were from the North or South seas, and, being shown a map and asked to give his observations, as an experienced navigator the witness answered that (…) the direction taken by Don Juan de Oñate on his expedition to the north was always east by a quarter northeast, and, discounting the zigzagging of the carts and the marching in circles, he believes that it could not have been more 2 degrees and a half, so he believes that the new settlement must be in 39 degrees (…) The witness said that as he travelled without compass, astrolabe, cross-staff or anything else for taking accurate measurements as a navigator would, but, judging by the trip he had made to discovery of the South sea with the present* maese de campo*, and by the reports they had received of it, this witness concluded that it was four hundred leagues to he North*», dans *Ibid.*, p. 871.

[31] « *Por quanto los pueblos del Nuevo Mexico estan muy juntos por tan estrecha descripción como esta no se pueden comodamente poner con cada uno su nombre, se a puesto junto a cada pueblo cierto numero con el qual ocurriendo a la siguiente tabla a la mano derecha del, se hallara el nombre de los pueblos : [...] De los demas pueblos cuyos numeros en la orden desta tabla faltan, no tengo noticia de sus nombres .*»

l'appropriation de cette contrée par les colons. La carte, fixant ces noms graphiquement, renforçait ce processus de saisie intellectuelle de l'espace.

Ces villages sont représentés sur la carte par un numéro, mais aussi par deux types de symboles, soit des triangles, soit une sorte de bâtiment composé de trois rectangles – ressemblant mais en plus petit à ceux qui sont utilisés pour signaler les villes espagnoles. Les triangles correspondent aux villages dont l'auteur ne connaissait pas le nom et qui ne figuraient pas sur la liste de la légende. Les villages au nom inconnu par Enrico Martínez étaient-ils ceux que les Espagnols n'avaient pas encore occupés?

Par ailleurs, le témoignage de Juan Rodriguez du 26 avril 1602 auprès des autorités de la vice-royauté, nous offre un tout petit peu de lumière sur l'habitat des Indiens.

Lorsque le facteur Valverde demanda à l'informateur d'E. Martínez comment était les gens « pacifiés » qui vivaient sous la juridiction de Don Juan d'Oñate, c'est-à-dire, les Indiens qui habitaient des deux côtés du Río Grande, Rodriguez dit que leurs maisons étaient construites d'adobe et qu'elles avaient entre trois et cinq étages[32]. Décrivant l'habitat des Escanxaques, marqué sur la carte en dessus du Río du Robredal et symbolisé par plusieurs petits rectangles collés les uns aux autres, Rodriguez dit que ces Indiens habitaient dans des huttes rondes faites de branches et de paille et couvertes pour la plupart avec des peaux de buffle[33]. Enfin, à propos de ce qui dans le dessin de Martínez s'appelle « *Pueblo del nuevo descubrimiento »*, l'endroit le plus septentrional atteint par l'expédition d'Oñate, le marin portugais affirma que les maisons y sont construites avec des poteaux plantés dans la terre et couverts de paille et qu'elles étaient larges à leur base et étroites en haut[34].

Bien que la description des différentes habitations fut succincte, il est évident que les Espagnols étaient sensibles à cette question concernant les demeures indigènes. Néanmoins, le cosmographe royal ne sembla pas intégrer cette distinction entre les habitats à sa représentation graphique car les symboles qu'il utilisa pour les dessiner ne correspondent nullement aux descriptions.

Par ailleurs, la carte d'Enrico Martínez montre bien l'importance des fleuves dans la représentation de l'espace. Ils constituaient l'élément prépondérant dans la nature du Nord : les points de repère par excellence et les sources d'eau dans un milieu désertique. C'est grâce à eux que nous pouvons comprendre la route suivie par Oñate – marquée sur

---

[32] Voir HAMMOND & REY (1953), p. 862.

[33] Voir *Ibid.*, p. 865.

[34] Voir *Ibid.*, p. 866.

la carte par une ligne discontinue. Il partit de Mexico et alla jusqu'au Nouveau-Mexique en passant par San Juan del Río, Zacatecas et Santa Barbara, il traversa ensuite le Río Conchos et le Río Nombre de Dios (très probablement l'actuel Río Balleza) jusqu'à arriver au Río (Grande) del Norte – appelé Río Bravo dans sa partie la plus orientale. Comme nous le savons, c'est autour du cours septentrional de ce fleuve qu'Oñate s'installa en 1598. En juin 1601, le convoie d'exploration commandé par l'*adelantado-gobernador* se dirigea, depuis les établissements du Nouveau-Mexique, vers le nord est. Il traversa le Río Salado (le fleuve Pecos) et remonta le Río de la Madalena (le Canadian River). Martínez indiquait que du point signalé sur la carte avec la lettre « A » jusqu'au « *Pueblo del nuevo descubrimiento* », la terre est plate et l'on y trouvait une grande quantité de buffles[35]. Pourtant, nous avons moins de certitude sur l'identification du trajet suivi lors de cette dernière phase de l'expédition.

Carl Irving Wheat dans son étude historique sur la cartographie de la partie de l'Amérique située à l'ouest du Mississippi analyse « notre » carte d'Enrico Martínez. Il nous apprend qu'elle constitue la plus ancienne des cartes de cette aire géographique faite à partir de l'observation directe du terrain[36]. Wheat pense que le Río del Robrodal, sur lequel se trouvaient les six cents *racherías* d'Escanxaques par où les expéditionnaires passent, est l'Arkansas River et que le « *Pueblo del Nuevo Descubrimiento »* , dernier établissement atteint par Oñate, est à 25 milles au sud est de l'actuelle ville de Wichita (Kansas, USA, 37° 42' N). Pour que cela soit possible le Río del Robrodal et celui au bord duquel se trouve le « village nouvellement découvert » doivent être le même fleuve puisque la ville de Wichita est sur l'Arkansas River. Il semble plus logique d'envisager que le Río del Robrodal soit l'actuel Cimarron River.

Nous tenons à faire ces précisions car, d'après la déclaration de Juan Rodriguez, c'est tout près du lieu où habitent les Escanxaques que l'Indien Miguel fut capturé par les Espagnols[37]. C'est-à-dire, que le village nommé Tzanoa sur le dessin de Miguel correspond aux « *600 rancherías d'Escanxaques* » de la carte de Martínez et que cet

---

[35] Nous pouvons lire la légende en haut et à gauche de l'image : « *Desde el punto « A » asta el pueblo del nuebo descubrimiento toda es tierra llana con muchas vacas que llaman de çinaloa* ».

[36] « *Apparently the earliest map now still in existence portraying actual, on-the-spot observation of any part of the American Transmississippi West resulted from this trek of Oñate to Quivira »* , voir WHEAT (1963), p. 29.

[37] « *When they* (the *maese de campo* with ten or twelve men) *came near the place, the Escanxaques from the large* rancheria *attacked them […] The skirmish lasted four or five hours, and thirty soldiers received light wounds. We captured a few women, eight or ten boys, and an Indian named Miguel, who was brought to this city by the* maese de campo*, Vicente de Zaldívar »* , voir HAMMOND ET REY (1953), p. 868.

endroit se trouve probablement quelque part sur le Cimarron River près de sa jonction avec l'Arkansas River dans l'actuel état d'Oklahoma, USA.

Cette localisation approximative de Tzanoa ne nous permet pas pour autant de situer l'ensemble du dessin de Miguel. Nous avons vu que la carte n'est pas orientée (ou plutôt elle a de multiples points d'orientation), que les distances semblent aléatoirement représentées, que le tracé est trop schématique. Nous pouvons penser, sachant où se trouve Tzanoa et les jours de route indiqués pour se rendre de certains villages à autres, que l'image représente un morceau d'espace qui correspond au sud de l'actuel état du Kansas, au nord des états d'Oklahoma et de Texas et qu'il atteindrait peut-être les états de Colorado et du Nouveau-Mexique, aux États-Unis[38].

Enfin, un dernier aspect, présent aussi bien dans la carte indigène que dans celle du cosmographe, nous semble remarquable. Les deux images signalent l'existence d'or. Enrico Martínez indiquait que, d'après les Indiens, sur le fleuve marqué avec un « B » habitent beaucoup de gens gouvernés par un grand seigneur et qu'il y avait de l'or, mais qu'aucun Espagnol ne l'a vu[39]. Juan Rodriguez, qui était l'informateur de Martínez, ne l'oublions pas, lors de son entretien avec Valverde raconta que de retour de l'expédition à la ville de San Gabriel, l'Indien captif Miguel, en s'exprimant par signes, dit qu'à deux jours et demi de route plus au nord de l'endroit atteint par les Espagnols, les Indiens obtiennent de l'or du fleuve et qu'ils font des lingots qu'ils échangent avec d'autres indigènes pour des couvertures et des peaux. Il dit également que là-bas, il y a un roi qui utilise des coupes en or et qui ne s'adresse qu'à deux ou trois personnes qui transmettent l'information au reste et qu'il porte une cape blanche. Juan Rodriguez affirme croire l'Indien parce qu'il avait raconté la même histoire plusieurs fois[40].

En effet, la version donnée par l'Indien Miguel à Francisco Valverde était assez proche de la version donnée par Rodriguez et apportait quelques détails importants. Valverde montra à Miguel un lingot d'or et d'autres métaux et lui demanda si l'on trouve de

---

[38] Woodward and Lewis font une proposition plus précise : « *The main network of rivers and trails seems to link places, peoples, and features as far apart as the upper Pecos Valley, either an east bank tributary of the Arkansas River in what is now northeast Oklahoma or the Trinity River south of Dallas, an another Texas River, and there is also an inset map (center left) of a reported placer mining region somewhere in what must have being Mexico. Excluding this Mexican detail, Miguel's map probably embraced more than 200.000 square kilometers. Since we do not have the original that Miguel drew, we can only speculate on what it looked like* », *dans* WOODWARD & LEWIS (1992), vol. II, p.126.

[39] « *Del rio B dizen los indios que es muy poblado y que ay un gran señor y que ay oro, mas nadie de los nuestros lo a visto ni rastro del* ».

[40] Voir HAMMOND ET REY (1953), p. 869-870.

ces choses sur sa terre ou dans les lieux marqués sur la carte. Miguel répondit qu'il avait entendu dire qu'il y avait de l'or dans le village d'Encuche, mais qu'il n'y étais jamais allé. Il disait cela plaçant le lingot d'or sur le cercle où était écrit Encuche et puis le passant par le lieu marqué comme Tancoa et par d'autres endroits, en disant, par des signes « faciles à comprendre », que les Indiens d'Encuche y rapportaient de l'or afin d'acheter de la viande et des peaux car ils n'en avaient pas. On lui demanda si l'or se trouvait dans le fleuve dessiné à côté d'Encuche et il répondit qu'il avait entendu dire qu'on l'extrayait d'une lagune au-delà d'Encuche et il marqua cette lagune sur le dessin. Toutefois, les fonctionnaires royaux remarquèrent une contradiction importante dans le témoignage de Miguel. L'Indien dit qu'il n'avait jamais vu de la poudre d'or, mais uniquement des lingots et des coupes, néanmoins il affirma avoir vu faire des lingots d'or à Tancoa lorsqu'il était adulte. En outre, il assura avoir été conduit à Aguacane étant enfant et n'être jamais retourné dans sa ville natale, Tancoa. Valverde et Esteban n'arrivèrent pas à faire comprendre à Miguel qu'il se contredisait[41].

En somme, les indications concernant un lieu où l'on trouverait de l'or venaient notamment de Miguel. Pourtant, Miguel ne connaissait pas personnellement cet endroit. Il dit, en se faisant comprendre par des signes et par le biais de l'image, avoir vu des lingots d'or, lorsqu'on lui en montre un. Mais son « discours » sur les conditions dans lesquelles il avait vu cet or, bien que « facile à comprendre », semble encombré de contradictions. Nous ne pouvons pas savoir aujourd'hui si ce mythe d'El Dorado adapté au Nouveau-Mexique avait aussi une vraie base indigène où s'il fut complètement crée sur le champ par Miguel, par les membres de l'expédition d'Oñate et par les enquêteurs. En tout cas, les Espagnols espéraient, depuis le retour de Cabeza de Vaca à Mexico et la divulgation de son expérience insolite, trouver de grandes et riches villes au Nord. Il est intéressant de voir que les autorités de la vice-royauté prenaient ce sujet très à coeur et qu'ils cherchaient à localiser ce lieu mythique sur des cartes et à y souligner l'origine indigène des informations. Cette origine serait-elle une preuve de leur authenticité ou plutôt une raison pour s'en méfier ?

[41] Voir *Ibid.*, p. 875-876.

* * *

Les données sur les espaces de frontière se prêtaient facilement à la controverse et à la spéculation car il s'agissait d'espaces méconnus. On y recherchait de la crédibilité s'attachant aux témoignages oculaires et aux sources indigènes. Cependant, ces sources d'origine indienne jouissaient d'un statut doublement ambigu. À l'époque elles constituaient une preuve d'authenticité et en même temps elles n'étaient pas fiables, il fallait les confirmer avec plusieurs autres sources . En tant que sources pour l'historien, elles sont déjà interprétés selon une grille occidentale – hiérarchisées, conditionnées par les intérêts des conquérants-colons, mais aussi par des raisons subjectives encore plus difficile à évaluer. Plus on contrôle l'espace, moins on dépend des sources indigènes .

L'expédition d'Oñate de 1601 suscita un grand intérêt auprès des autorités civiles. L'arrivé de Zaldívar, *Maese de campo* du gouverneur du Nouveau-Mexique, à Mexico accapara toute l'attention du vice-roi qui commanda immédiatement une enquête sur l'expédition et l'établissement d'une carte géographique des nouveaux espaces découverts. Toute l'information recueillie fut envoyée dans les plus brefs délais au monarque. L'administration coloniale ressentait donc le besoin de se représenter l'espace qu'elle comptait pouvoir gérer plus tard. Cherchant à avoir une image de ces frontières lointaines, trois questions fondamentales le préoccupaient : les richesses de la terre, les hommes, la mesure de l'espace. On demanda aux personnes pertinentes de dresser des cartes sur lesquelles ces trois pôles d'intérêt soient représentés. Qui furent ces personnes? D'abord, il fallait l'avis de ceux qui avaient l'expérience directe du terrain et, parmi ceux-là, les plus qualifiés pour offrir les meilleures informations : un marin, en tant que technicien habitué à s'orienter dans l'océan, et un Indien autochtone. Puis, on fit appel à un autre technicien de l'espace, mais cette fois-ci du point de vue théorique : on demanda à un cosmographe de rassembler les divers témoignages dans une carte géographique. Dans ce processus, d'une phase à l'autre, plusieurs distorsions se produisirent. Nous avons vu les divergences entre les mesures de l'espace du marin-explorateur et celles du cosmographe. Néanmoins, c'est la collecte d'informations auprès de l'indigène qui pose le plus grand nombre de difficultés. Les moyens de communication utilisés pendant son interrogatoire, gestes et images, nous apparaissent aujourd'hui comme peu fiables et comme susceptibles d'ouvrir la voie à toutes sortes d'interprétations.

La carte dressée par Miguel en constitue un exemple. Il s'agit d'un document hybride, un « objet métis », pourrions nous dire, dont les conditions de production témoignent du contexte de conquête et de violence dans lequel il fut créé[42]. Il a été fait par un Indien captif afin de répondre aux questions posées par les Espagnols. Il a été complété par la transcription en castillan de ce que l'Indien expliqua lors d'un entretien mené par signes et conduit grâce à des objets que les autorités espagnoles proposèrent à Miguel. Elle est donc fondamentalement déterminée par les intérêts des Espagnols. Néanmoins, du premier coup d'œil, nous devinons sa facture non occidentale car l'espace représenté n'y est pas quadrillé. Cela la distingue de la carte dressée par Enrico Martínez. Le dessin du cosmographe peut également être considéré comme un document de double origine dans la mesure où il intègre des mythes-savoir indiens. Pourtant, il fut dressé selon un système de coordonnées géométriques et respectant une échelle préétablie. Sa nature graphique est essentiellement occidentale. Nous pourrions nous interroger sur les implications que ce type de représentation de l'espace pouvait avoir sur son administration. D'après J.B. Harley, un territoire qui peut facilement être découpé sur le papier favorise l'exercice d'un pouvoir arbitraire sur lui[43].

En tout cas, ces deux cartes, qui ont la valeur d'être parmi les plus anciennes de l'Amérique septentrionale, montrent ce que les Espagnols cherchaient dans l'espace américain : les établissements indigènes, les métaux, les fleuves et les voies de communication. Toutes les deux veulent indiquer où se trouve ce que l'administration coloniale veut s'approprier, les hommes et les richesses, et comment arriver jusqu'à eux.

[42] Voir l'ouvrage « Planète Métisse » (2008) sortie à l'occasion de l'exposition du même nom qui a eu lieu au musée du quai de Branly (Paris) du 18 mars 2008 au 19 juillet 2009.

[43] Voir HARLEY (1995), p. 27.

2. Occuper Quivira, 1686

Nous avons vu dans le premier chapitre, qu'en 1620, fray Antonio de la Asunción situait la mythique région de Quivira en face de la Californie, quelque part au nord ouest de la Nouvelle-Espagne, près des côtes du Pacifique. Le père plaçait ainsi la légendaire île californienne, sur laquelle il cherchait à attirer l'attention du monarque, au sein d'un plus large espace mythique, entre les terres imaginaires d'Anian et de Quivira, d'une part, la Chine et le Japon des épices et des merveilles, de l'autre.

En 1686, fray Alonso de Posada, qui était alors procureur des Franciscains à la Cour de Mexico[44] et qui avait passé dix ans comme missionnaire et custode au Nouveau-Mexique[45], fut interrogé par le roi sur la stratégie à mener suite à l'arrivée des Français dans le golfe du Mexique – l'expédition commandée par La Salle avait alors débarqué dans la baie du Saint Esprit[46]. Le monarque, poussé par la présence des « étrangers », envisaga la prise en main de cet espace situé sur la frontière nord est de la Nouvelle-Espagne. À cette date, les marges nord orientales de l'empire espagnol en Amérique restaient encore fort méconnues, leur géographie relevait donc de l'imaginaire et on les appelait le pays de Quivira. Fray Alonso de Posada dans son rapport au roi situait la Quivira, de manière un tant soit peu imprécise, au-dessus du cours du Río Grande, à l'est du Nouveau-Mexique. C'est-à-dire, qu'en moins d'un siècle, depuis l'époque de la Asunción, l'image de la merveilleuse contrée de Quivira s'était déplacée vers l'est du continent de quelques milliers de kilomètres.

Ce mouvement de Quivira sur l'espace d'ouest en est se reflète également sur certaines cartes de l'Amérique parmi les plus diffusées. Abraham Ortelius et Gerard Mercator à la fin du XVIe siècle dessinaient la Quivira sur les côtes du Pacifique nord, tandis que Nicolas de Sanson dès le milieu du XVIIe et Guillaume Delisle au début du XVIIIe siècle plaçaient la Quivira au nord-est du Nouveau Mexique [Images I, XII].

Vers la fin du XVIIe siècle la présence « étrangère » s'est intensifiée en l'Amérique septentrionale, Anglais et Français s'y sont alors installés de manière continue. La

---

[44] Le Procureur des Franciscains à la Cour y était le représentant de l'ordre.

[45] D'après le *Diccionario de Autoridades* une « *Custodia* » était dans l'ordre de Saint François un ensemble constitué de quelques couvents, mais que par leur petit nombre n'atteignait pas le statut de province. Elle était gouvernée par un *Custodio*. Au Nouveau-Mexique, le « *Custodio* » était le juge ecclésiastique de l'ensemble de la province et celui qui y collectait la dîme car il n'y avait pas de diocésain, voir VETANCOURT (1698), p. 96.

[46] Il s'agit de l'actuelle Matagorda Bay (28º35'N), dans l'état de Texas, USA.

Nouvelle-France s'étalait autour du fleuve Saint Laurent, la région des Lacs, Terre-neuve et la baie d'Hudson, et les possessions anglaises correspondaient à l'actuelle côte Est des États-Unis [Image XXXII].

En 1678, Don Diego de Peñalosa, qui avait eu des problèmes avec les Franciscains, notamment avec fray Alonso Posada et avec l'Inquisition à Mexico pendant qu'il avait été gouverneur du Nouveau-Mexique, offrit ses services à Louis XIV, afin de permettre l'invasion française de Quivira et Teguayo[47]. Face à cette menace, le monarque espagnol, Charles II, cherche à se renseigner sur ces espaces inconnus et dont les noms avaient des résonances mythiques. C'est ainsi, qu'Il récupéra le mémorial adressé en 1630 à son prédécesseur, Philippe IV, intitulé « *Situación de Quivira et Teguayo, provincias cercanas de Nuevo Mexico* », écrit par fray Alonso de Benavides lorsqu'il avait quitté son poste de custode du Nouveau-Mexique[48].

[47] Sur Diego de Peñalosa, voir SCHOLES (1942).

[48] Voir BENAVIDES (1680).

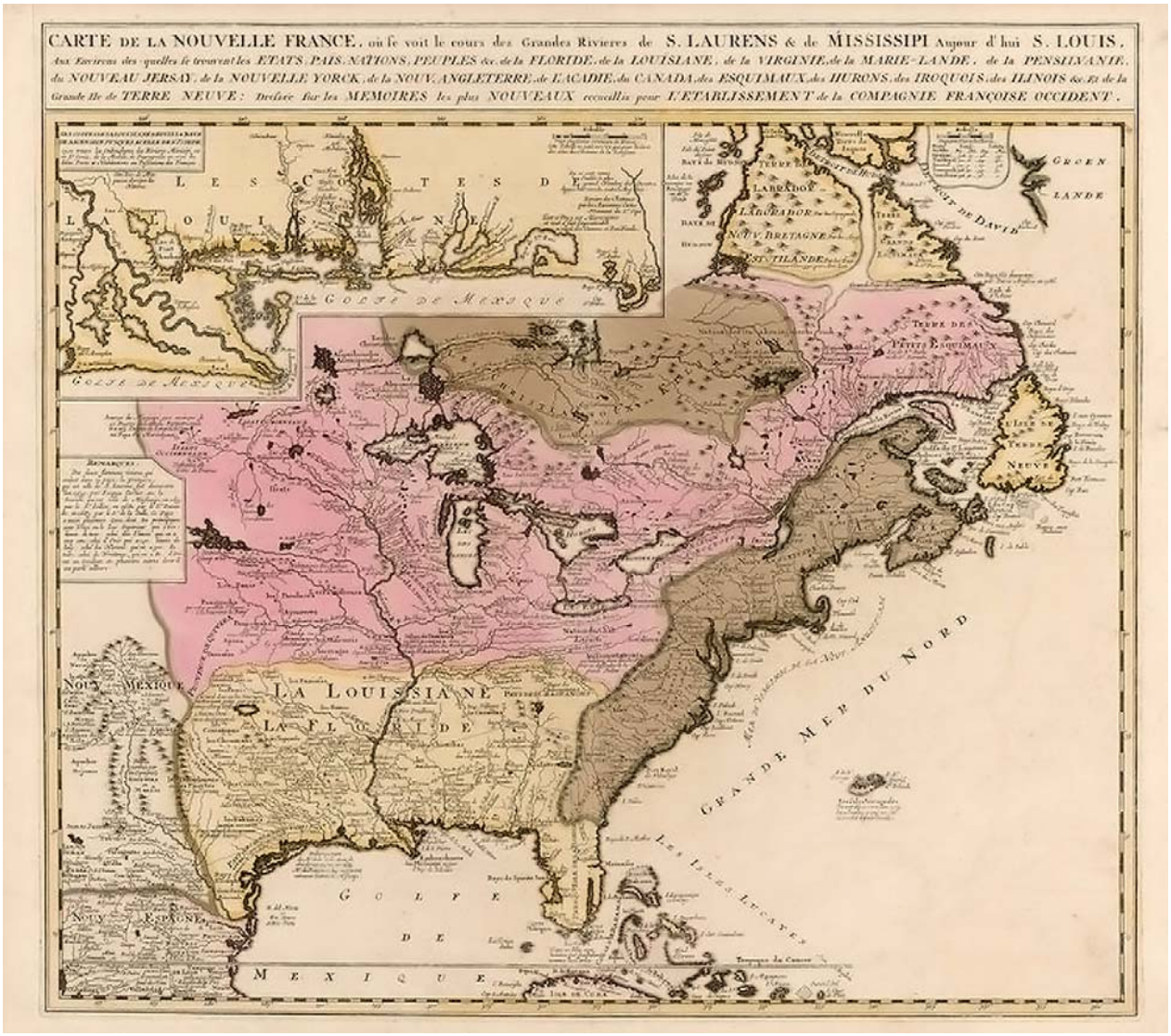


Image XXXII : *La Nouvelle-France*, DE FER, N., 1718 (?).

En 1685, l'arrivée des Français sur les lieux se matérialisa. La Salle et quelque deux cents colons français ratèrent leur objectif, l'embouchure du Mississippi, et débarquèrent sur la baie du Saint Esprit plus au sud. Les membres de l'expédition explorèrent la région environnante jusqu'à ce que leur poste, le fort Saint Louis, fut détruit par un groupe d'Indiens deux ans plus tard[49].

Le roi exigea, lors de l'apparition des Français sur cette scène, qu'un nouveau rapport sur ces régions soit fait afin de bien localiser Quivira et Teguayo. Il cherchait également un conseil stratégique bien précis : devait-on relier ces terres orientales avec le reste de la Nouvelle-Espagne par voie terrestre ou par voie maritime? Le vice-roi, le comte de

[49] Voir GERHARD (1993), p. 316. Les sources concernant l'expédition de La Salle ont été publiées en anglais dans WEDDLE (1987). Ce même auteur analyse ces sources et dresse un tableau général de la concurrence française au golfe du Mexique dans WEDDLE (1991). Voir également BANNON (2001), p. 94-102.

Paredes, demanda à fray Alonso de Posada de répondre à la requête royale. Le 14 mars 1686, l'ancien custode du Nouveau-Méxique conclut un rapport au même intitulé que celui de son prédécesseur fray de Benavides sur « *les nouvelles que l'on peut donner, d'après le meilleur calcul, des terres et des nations de tous les royaumes et provinces qui se trouvent en dessous du Nord, du côté du Nouveau-Mexique afin de donner satisfaction à la cédule royale de S.M* »[50].

En fait, fray Alonso de Posada dressa pour le roi une description de l'ensemble de l'Amérique du Nord. Comment construit-il l'image d'un espace dont il ne connaissait qu'une partie infime, voire qu'aucun Européen ne connaissait ? Quelles furent ses sources d'information ?

Il faut tout d'abord considérer que le père jouissait d'une riche expérience personnelle comme missionnaire, il était arrivé au Nouveau-Mexique en 1661 et il y avait travaillé pendant dix ans. Étant ministre au village Pecos, il sut grâce aux Indiens Apaches qui venaient échanger des cuirs et des esclaves de « nation » Quivira pour des chevaux, que dans le pays de Quivira il n'y avait pas de minerais d'or ni d'argent. En outre, les Espagnols qui s'étaient enfoncé vers l'intérieur des terres, et dont fray A. de Posada avait pu recueillir le témoignage direct, disaient également qu'à Quivira, il n'y avait pas de riches cités. C'est ainsi que par sa condition de missionnaire et de custode, rang qui sans doute le plaçait dans une situation privilégiée pour la collecte d'informations, fray Alonso de Posada avait accès aux données sur les terres lointaines par le biais des Indiens et des Espagnols qui s'y trouvaient. Il est intéressant de signaler que les informations qu'il reçut au long de ces années de travail sur le terrain démythifient l'image légendaire de Quivira. Ainsi, tout en conservant son appellation aux accents mythiques, le père élabore un discours plus rationnel sur cette contrée :

« *Ce que l'on présume d'après la raison la plus pertinente à la connaissance que l'on peut avoir de ces royaumes selon leur climat et leur physionomie, c'est qu'il est possible qu'il y ait quelques minéraux, que parmi les nombreux fleuves qui traversent ces terres, il en ait au moins un qui passe par dessus ces minéraux et que les naturels qui habitent sur*

[50] « *Las noticias que se pueden dar segun el mejor computo de tierras y naciones de todos los reynos y provincias que estan debajo del Norte de la parte del Nuevo Mexico en satisfaccion del ordenado por la cedula real de S.M* », dans « *Situación de Quivira et Teguayo, provincias cercanas de Nuevo Mexico, año de 1630* » , AGI, Estado, 43, N.1, fol 28r

ses rivières, obtiennent en nettoyant son sable un peu d'or ou d'argent, comme faisaient dans le passé ceux de cette Nouvelle-Espagne .»[51]

Il trouvait également une explication logique à l'image urbaine de la Quivira :

« *Chaque Indien a sa maison et ses terres de labour, c'est pour cette raison que les établissements s'étalent. Néanmoins, la population n'atteint pas ce que l'on croit* .»[52]

Par ailleurs, en ce qui concerne Teguayo, l'ensemble des nations indiennes du Nord estimait qu'il s'agissait d'une terre très peuplée par des groupes divers. Fray Alonso de Posada rapporta le témoignage de l'Indien Don Juanillo du village de Losemes, qui avait été captif à Teguayo pendant deux ans et qu'il avait rencontré quand il était ministre « dans cette frontière ». Don Juanillo disait qu'à Teguayo on parlait plusieurs langues et notamment celle que l'on parle au Mexique et aussi qu'il y avait une grande lagune. Fray Alonso de Posada intègra dans son discours le mythe indien sur Teguayo et le peuplement de l'Amérique :

« *On dit que de cette contrée arrivent, pas uniquement les Indiens mexicains qui n'étaient que les derniers venus, mais également toutes les autres nations qui à des moments différents ont peuplé ces terres* »[53].

Il est possible que la lagune située par les Indiens à Teguayo soit le Great Salt Lake dans l'actuel état d'Utah aux Etats-Unis. Fray Alonso de Posada expliquait que malgré la proximité traditionnellement imaginée entre Quivira et Teguayo, qu'il trouvait compréhensible car il s'agisait de terres inconnues, il y en avait entre elles deux beaucoup de distance. Bien qu'un « *grand nombre de cosmographes et d'astrologues confondent ce royaume de Teguayo avec la grande Quivira* »[54], disait-il, le premier serait à l'ouest du Nouveau-Mexique, vers la mer du Sud, et la deuxième à l'est, face à la mer du Nord. Le père avoua ne pas en être certain, mais, il considèra que Teguayo et Quivira se situaient à

---

[51] « *Lo que es presumible segun la razon mas congruente al conocimiento que se puede tener de aquellos reynos segun su temperamento es que puede haver algunos minerales, y que pasando por estos alguno de los muchos rios que corren por aquellas tierras los naturales que havitan sus riveras, limpiando sus arenas, saquen de ellas alguna parte de oro o plata, como antiguamente solian hacer los de esta Nueva España* », dans *Ibid.*, fol 12v.

[52] « *Cada yndio tiene una casa y junto a ella la milpa y sementeras que siembra y coge con que se dilata lo poblado, sin ser la poblacion la que se piensa* », dans *Ibid.,* fol 13r.

[53] « *Se dice que de aquella parte vinieron no solo los Yndios mexicanos que essos fueron los ultimos, sino tambien todas las demas naciones que en diferentes tiempos fueron poblando estas tierras »* , dans *Ibid.,* fol 17r.

[54] « *Muchos cosmografos y Astrologos confunde este reyno de Teguayo con la gran Quivira* », dans *Ibid.,* fol 17r.

la hauteur de 50º de latitude nord. L'origine de la confusion sur leur proximité viendrait du fait que l'on trouve les mêmes « vaches cibolas » des deux côtés[55].

Fray Alonso de Posada était un homme cultivé. Il avait occupé, outre le poste de custode du Nouveau-Mexique, celui de définiteur de la Province franciscaine du Saint Evangile de Mexico[56]. Lorsqu'il écrivit son rapport au roi, il était procureur des Franciscains à la Cour de Mexico. Il connaissait sans doute les cartes dressées en Europe sur l'espace nord américain. Il montra également avoir une bonne connaissance des chroniques du passé colonial, notamment de celle des expéditions de Don Juan de Oñate, qui restait à la fin du XVIIe siècle, c'est-à-dire, presque un siècle plus tard, la plus importante source d'information sur le Nord.

À partir de ce corpus de sources variées, directes et indirectes, écrites et orales, d'origine Européenne et Indienne, quelle était l'image que fray Alonso de Posada offrit de l'Amérique septentrionale au monarque ?

D'emblée et fondamentalement, pour notre père, il s'agissait d'un espace peuplé. La topographie des terres n'occupait qu'une place marginale dans son rapport. Prenant comme centre la ville de Santa Fe, qu'il situait à 37º de latitude nord – en fait, elle est à 35º 41' N – et à deux cents lieues de la mer vers l'occident, il traçait une circonférence imaginaire tout autour de la ville qui serait habitée, soit par des *nations* « amies », soit « ennemies » des Espagnols[57]. La frontière, aux contours un peu flous, entre ces deux catégories suivrait depuis El Paso vers l'est le cours Río Grande jusqu'à son embouchure sur le golfe du Mexique. La distance de Santa Fe à la mer suivant le cours du Río Grande était estimée par le père à cinq cents lieues, mais, d'après lui, elles n'avaient jamais été explorées dans sa totalité. Le point le plus au sud de cette sorte de frontière nord orientale serait la ville de Parras, où il y avait une présence espagnole stable. Vers l'ouest, la large ligne qui séparait amis d'ennemis se prolongerait par-dessous de Sonora jusqu'au Pacifique, le Real de Minas de El Parral en constituant la limite sud ouest.

Cet énorme espace apparaissait dans le récit du franciscain comme peuplé par une grande variété des nations indiennes, païennes, mais pacifiques. Dès El Paso vers l'est,

---

[55] « *Vacas cibolas* » est le nom donné aux buffles dans les sources coloniales. À l'origine de cette dénomination se trouve sans doute le mythe Sept Cités de Cíbola, villes qui devaient se trouvaient quelque part au nord du continent.

[56] « *Definidor* » est, d'après le *Diccionario de Autoridades*, celui qui, dans certains ordres religieux, fait partie du conseil de gouvernement de l'ordre.

[57] «*Y par abreve resumen pondremos la direccion de las naciones que estan debajo del Norte segun la Abuja de marear tomando la villa de Santa fee por centro de sus vientos*», dans « *Situación de Quivira et Teguayo, provincias cercanas de Nuevo Mexico, año de 1630* » , AGI, Estado, 43, N.1, fol 18v.

autour du Río del Norte (Río Grande), on trouvait d'abord, à Guadalupe, où il y avait un *presidio* et une mission, les Indiens Mansos, d'après fray Posada, non-agriculteurs. Ensuite allaient les Indiens Jumanas qui vivaient près de Junta de los Ríos (à la jonction du Río Grande et du Río Conchos) ; ils étaient agriculteurs et travailleurs aux mines de El Parral à cent lieues de distance. Autour du fleuve de las Nueces (Río Conchos ?), il y avait des Indiens amis et dociles car « *ils montraient un penchant pour devenir chrétiens* »[58] : Cayotas, Escanjaques, Ahijados. Suivant le cours du Río Grande, on atteignait le Río Salado (Río Pecos), et en se séparant du fleuve vers le Sud, à cent lieues, se situait le Real de Minas de Cuencamé. Les Ahijados avaient les Quiviras au nord et les Texas au levant. Les Indiens Texas vivaient à 28º de latitude nord et dans un « district » de cent lieues de sud au nord entre le Río de las Nueces (le fleuve Conchos ?) et le Río Grande et d'encore cent lieues du ponant au levant. Ils étaient à cinquante lieues de distance de la mer. Autour de la province de Parras, il y avait, disait le père, quelques Indiens « à cheval » qui « font du mal ». Après la région de Parras, le cours du Río Grande laissait au sud le Nouveau Royaume de Léon. L'embouchure de ce fleuve, entre Tampico et la baie du Saint Esprit, était, d'après le père, à 26º de latitude nord (en réalité, elle est à 25º 58' N).

En dessus de cet espace composé de plusieurs nations indiennes pacifiques, n'habitait qu'un seul groupe indigène, ennemi commun des Espagnols et des autres Indiens, les Apaches, qui s'étaleraient sur quatre cents lieues d'est en ouest et de deux cents lieues du nord au sud[59] :

« *La nation Apache considère que toutes les montagnes qui sont à l'intérieur et autour des provinces du Nouveau-Mexique lui appartiennent .*»[60]

Vers l'ouest, les Apaches se battaient avec les Sipias au nord de Sonora et la nation Conisas du Río Colorado leur était également soumise. Dans les villages Indiens, ils prenaient des prisonnières, ils tuaient les hommes, ils détruisaient les terres cultivées et ils prenaient les chevaux. La guerre avec les Espagnols était aussi constante. Pourtant, les Apaches qui habitaient à l'orient du Nouveau-Mexique étaient en paix avec les Espagnols afin de pouvoir leur vendre leurs cuirs. Les Apaches, disait fray Alonso Posada, étaient

---

[58] « *Mostraban inclinacion a ser cristianos* », dans *Ibid.*, fol 6v.

[59] Si l'on prend une lieue comme étant égale 5,5 Km, cela fait un espace habité par les Apaches de 2200 Km de long et 1200 Km de large !

[60] « *Todas las sierras que estan dentro y al rededor de las provincias del Nuevo Mexico las tiene esta nacion Apacha por suyas* », dans « *Situación de Quivira et Teguayo, provincias cercanas de Nuevo Mexico, año de 1630* » , AGI, Estado, 43, N.1, fol. 15v-16v.

gouvernés par celui qui parmi eux était le plus courageux à la guerre, et non pas par des princes naturels ni caciques. Ils ne étaient pas, ni idolâtres, ni superstitieux ; ils véneraient le soleil comme un père. Ils étaient monogames. Ils étaient habillés de cuir – chaussures et pardessus – ; et on les reconnaissait parce qu'ils portaient des arcs et des flèches « *à la mode turque* ».

Au-delà des Apaches, au nord est de la Floride, se trouvaient d'autres ennemis, les Anglais et les Français, qui occupaient les terres jusqu'au fleuve St. Laurent. Leur expansion était restreinte, disait le franciscain, par les Sierras Nevadas – les Apalaches.

À l'orient et à l'occident du Nouveau-Mexique, noyau de toute l'Amérique septentrionale, vers le 50e degré de latitude nord, on retrouverait les espaces mythiques où vivaient les Quiviras et les Teguayos respectivement. Néanmoins, à l'ouest, avant les Teguayos et après les Moqui, il y aurait les Yutas, seule nation qui faisait vraiment face aux Apaches. Au nord des Teguayos, on localisait une lagune et vers le 70e degré de latitude nord se situait le mythique passage d'Anian, passage maritime d'un océan à l'autre. Dans ce Nord immense, la seule voie de communication espagnole, souvent menacée par les Indiens, était le « *Camino de Tierra Adentro* » qui reliait le Mexique (via le Real de Cuencamé et celui de El Parral) avec El Paso et Santa Fe[61].

Cette description complète de ce que fray Antonio de Posada appelait « le Nord » mérite quelques commentaires. Tout d'abord, nous constatons que l'espace était, avant tout, les hommes qui l'habitaient. Malgré les taxinomies raffinées établies par fray De Posada, en réalité, il n'y avait que deux catégories importantes : les hommes amis, ceux qui ne constituaient plus un obstacle pour l'appropriation de l'espace, et les ennemis, la plus grande de toutes les difficultés à surmonter pour les Espagnols en Amérique. Dans ce sens, il est significatif que tous les adversaires d'origine indigène soient classés par le père sous un seul ethnonyme. Alors que les Indiens dits « amis » se divisaient en un nombre infini de groupes, l'ennemi n'était qu'un seul. « Apache » apparaît ainsi comme un nom générique pour indiquer qu'il s'agissait d'Indiens qui combattaient les Espagnols[62]. La description que le franciscain offrit de ces Apaches, par ailleurs beaucoup plus étendue que celle qu'il fit du reste d'indigènes, n'est pour autant très convaincante. Elle ressemble de près à celle d'autres groupes qui ailleurs en Amérique se sont opposés à la domination espagnole, nous pensons aux Araucans du Sud de Chili. Apaches et Araucans, barbares

---

[61] Sur le Camino Real de Tierra Adentro, voir CRAMAUSSEL, (2000).

[62] On pense que le terme « apache » est une traduction au castillan du terme zuñi *apachu* qui veut dire « ennemi » , dans *El Hilo de la Memoria* (2008), p. 142.

parmi les barbares, sont néanmoins traités par les sources coloniales avec un certain respect. Ils n'étaient pas uniquement de vaillants guerriers, ils présentaient également quelques traits, et non les moins importants, de la civilisation car ils étaient monogames, pas idolâtres et ils portaient des habits[63]. En outre, d'après fray Alonso de Posada, ce que distinguait les Apaches du reste des Indiens venait du fait qu'ils portaient les armes de la même manière que les Maures, ennemis par excellence des Espagnols. Néanmoins parmi les Apaches, ceux qui habitaient vers l'est se différenciaient des autres Apaches précisément parce qu'ils commerçaient avec les Espagnols[64].

Face à cette uniformité du côté des adversaires, il peut paraître surprenant que le père distingua autant de « nations », pour utiliser le terme de l'époque, d'Indiens pacifiques[65]. Sur la nature de ces taxinomies, notre récit est presque muet. Sans vouloir ici analyser en profondeur l'origine des classifications utilisées par les colons pour désigner les indigènes – nous ne disposons des sources nécessaires et ce n'est pas notre objectif fondamental – nous voudrions tenter de comprendre, dans la mesure du possible et à l'appui d'autres travaux, à quoi elles répondaient[66].

Chaque groupe semble se situer dans une zone géographique, mais la délimitation de ces zones était, dans le discours de fray Alonso de Posada, assez imprécise. Les Indiens Mansos étaient ceux qui habitaient la mission de Nuestra Señora de Guadalupe, c'est-à-dire, qu'ils étaient déjà intégrés à un des dispositifs de l'administration coloniale[67]. D'ailleurs « mansos » veut dire tranquille, domestiqué - mais nous ne pouvons pas être sûrs que cela explique le choix de l'ethnonyme. Il était de même pour les Jumanos, qui étaient ceux qui travaillaient aux mines d'El Parral. Aucun critère ethnographique ne fut

---

63 Le chroniqueur jésuite Alonso de Ovalle, intéressé en promouvoir une politique de paix sur les frontières chiliennes, véhicule, aussi bien dans son texte que dans ses gravures, une image très positive des ennemis des Espagnols, les Indiens dits Araucans, voir OVALLE (1969).

64 À propos des échanges commerciaux avec les Apaches, fray A. de Vetancourt, en décrivant le village de Pecos, dit « A *la rayz de este monte esta un llano donde los apaches traian piel de Sibolas, gamuzas y otras cosas a hazer cambio por mays, piedras de varios colores, que llaman chalchiguites y por tabaco y venian con sus requas de perros cargados mas de quinientos mercaderes cada año, este es el paso a los reynos de la Quivira* » , dans VETANCOURT (1698), p. 102.

65 « *Nación* en esa época, se refería sólo a conjuntos de individuos que vivían juntos y se asemejaban entre sí, y de los cuales se suponía que provenían, por lo tanto de una estirpe común; el grado de precisión o de conocimiento de causa con que se aplicaba ese término en la documentación era, entonces, sumamente variable » , voir CRAMAUSSEL, (2000)

66 Sur comment les Espagnols classifiaient les Indien, avec quel objectif et sous quel critères, voir *Ibid.*

67 D'après Vetancourt, le couvent de Nuestra Señora de Guadalupe comptait avec 30 religieux et plus de 2000 paroissiens, nombre que depuis la révolte des Indiens Pueblo de 1680 avait augmenté car ce couvent du sud du Nouveau-Mexique sert de refuge à beaucoup des rescapés des villages du Nord, dans VETANCOURT (1698), p. 97.

retenu par le père. Les Indiens semblent ici appartenir à une nation ou à une autre en fonction de leur rôle au sein du système d'administration de l'espace imposé par les Espagnols[68]. La différence entre Cayotas, Escanjaques et Ahijados est difficile à saisir, ils habitaient tous autour du fleuve Conchos et ils étaient tous sensibles à la christianisation, c'est-à-dire, qu'ils avaient déjà eu des contacts avec les pères. « Les Texas » nous semble une dénomination d'ordre générique qui concernait tous les Indiens de la frontière orientale en tant que grande étendue spatiale méconnue des Espagnols. Les groupes dits « Quiviras » et « Teguayos » étaient ceux qui habitaient les contrées mythiques aux mêmes noms. Du côté occidental, tout était encore plus imprécis. On trouvait des indigènes de deux catégories, ceux qui se battaient contre les Apaches, les Uthas, ou ceux qui étaient soumis aux Apaches, Conisas et Sipias. Quoiqu'il en soit, tout semble confirmer la thèse de Ch. Cramaussel, pour qui il n'existe aucune régularité ni aucune logique dans la configuration des « *naciones* » d'Indiens qui puisse nous mener à déduire des critères de « appartenance » ethnique dans le sens moderne du terme[69]. Le discours de fray de Posada s'accorde parfaitement au modèle décrit par Christophe Guidicelli, pour qui l'intégration des espaces de frontière à l'ensemble impérial passe par un double mouvement d'appréhension des sociétés indigènes qui l'habitent : d'abord, il serait nécessaire la création d'un espace général indifférencié peuplé de « barbares » (Chichimèques – ici Apaches), puis on classerait ces « barbares » dans une infinité d'unités contrôlées – par le biais notamment de la *encomienda* et la mission [70].

En deuxième lieu, les grandes lignes de la topographie nord américaine étaient décrites par fray Alonso de Posada de manière assez précise. Même s'il retint toujours le nom légendaire du passage d'Anian, en le situant à 70° de latitude nord, il lui octroya le statut de vérité géographique, car c'est à cette hauteur auquel finissent les terres continentales et que l'Atlantique et le Pacifique se rejoignent. Les plus importantes chaînes de montagnes étaient repérées et surtout les grands fleuves. Le Río Grande était le principal axe organisateur de l'espace de la frontière Nord. Le franciscain connaissait sa longueur et il mesura les distances d'un point à l'autre du cours du fleuve et la latitude de son embouchure avec juste une petite marge d'erreur.

---

[68] Chantal Cramaussel défend la thèse de que la division des Indiens en *naciones* faite par les Espagnols trouve son origine, fondamentalement, dans le régime de travail imposé aux Indiens, CRAMAUSSEL (2000), p. 292.

[69] Voir *Ibid.*, p. 292.

[70] Voir GUIDICELLI (2000) et (2009).

Par ailleurs, ce ne pas un hasard si Santa Fe était présentée comme le centre névralgique du continent. Il s'agissait d'un choix, si l'on peut dire, « ethnocentrique ». Santa Fé était depuis 1610 la capitale du Nouveau-Mexique et l'enclave espagnole située le plus au nord en Amérique[71]. Elle était également le siège de la custodie franciscaine de San Pablo du Nouveau-Mexique qui avait été dirigée par fray Alonso Posada. Si le père tenait à exprimer la distance qui sépare Santa Fe de la mer, ce qui peut sembler une donnée, un tant soit peu, extravagante pour un endroit aussi éloigné de l'océan, c'est que sans doute, les côtes étaient les repères fondamentaux lorsqu'il s'agissait de localiser un lieu dans l'immensité de l'Amérique septentrionale - un espace vaste et encore, en grande partie, inexploré. En fait, alors que la latitude de l'embouchure du Río Grande était mesurée correctement, à quelques minutes près, celle de Santa Fé est donnée avec un peu plus d'un degré et demi d'erreur.

Enfin, cette description du Nord était difficilement intelligible sans l'aide d'une carte. Nous croyons qu'elle fut écrite pour être lue face à une image de cet espace, et notamment pour remplir certains « vides » sur cette image. Il y avait, nous semble-t-il, l'intention chez son auteur de faire de son récit une source d'information cartographique[72].

Néanmoins, son objectif prioritaire, au moins celui expressément annoncé par fray Alonso Posada, était de répondre à la requête royale. Comment devait agir la Couronne ? Est-ce-qu'il était stratégiquement profitable d'ouvrir une voie de communication maritime avec les marges orientales de l'empire à travers de la baie du Saint Esprit ?

Cette baie était un endroit complètement isolé :

« *Car les royaumes peuplés par les Espagnols sont très loin et avant d'y arriver, on trouve beaucoup de barbares, des fleuves à grand débit et d'âpres montagnes .*»[73]

Par ailleurs, sur la côte, entre Tampico et La Floride, il n'y avait aucune présence espagnole. Il s'agissait donc d'une mauvaise stratégie, car en cas d'attaque maritime de la part des pirates, des vaisseaux étrangers ou d'offensive indienne, personne ne pourrait venir en aide à ces établissements. Son isolement rendait cette baie trop vulnérable, peu

---

[71] Depuis la rébellion des Indiens Pueblo en 1680 les Espagnols furent obligés de se retirer à El Paso. Ce ne serait qu'un 1692 qu'ils puissent retourner a Santa Fe.

[72] Sur le processus de création d'une carte à partir des descriptions géographiques selon la méthode suivi à l'atelier Delisle voir DAWSON (2000).

[73] « *Por estar tan retirados los reynos poblados de Españoles y tantos barbaros de por medio, tierras que atraviesan muchos rios crecidos y sierras asperas* », dans « *Situación de Quivira et Teguayo » ,* dans AGI, Estado, 43, N.1, fol 23v.

intéressante du point de vue commerciale et, en cas d'occupation étrangère, elle deviendrait même une menace pour Veracruz.

Fray Alonso de Posada pensait que la solution terrestre était plus avantageuse. De la Florida vers le nord l'espace était occupé par les Français et les Anglais, mais ces nations ne constituaient pas un véritable péril. Elles n'étaient jamais descendues plus au sud car les *Sierras Nevadas* (Apalaches) constituaient, d'après lui, une frontière naturelle. Ce que le franciscain conseillait au roi c'était de coloniser de la Floride vers le sud, c'est-à-dire, de peupler la Quivira. Dans ce dessein, dit le père, il faudrait des colons, des chevaux, des armées et des provisions. Et pour établir la communication entre cette région et la Nouvelle-Espagne, il faudrait ouvrir un chemin parallèle à celui de El Paso, ce qui serait possible en établissant un préside au fleuve de las Nueces (Conchos ?) avec mille soldats à cheval, la moitié fixés au poste et l'autre moitié mobiles pour explorer les terres. L'objectif primordial devait être la conquête et la conversion des Indiens. En outre, afin de récupérer leurs terres, toutes les nations indigènes s'allieront aux Espagnols pour lutter contre les Apaches.

La requête du roi à fray Alonso de Posada ne fut pas la seule entamée par le monarque comme conséquence de la présence française sur le nord du golfe du Mexique. Le « *Plan de l'entrée au lac où l'on abandonna à Monsieur La Salle* » [Image XXXIII] envoyé par Pedro Ronquillo, ambassadeur à Londres, avec un rapport sur le voyage de La Salle daté du 20 janvier 1687[74] prouve bien que d'autres mesures furent prises. En effet, entre 1687 et 1690 neuf expéditions, par voie de mer et de terre, partirent à l'exploration du territoire et à la recherche de La Salle. Finalement Alonso de León, gouverneur de Cohaila, trouva en 1689, les restes du fort Saint Louis et les cadavres de ses habitants tués par les Indiens. Un an après, De León et fray Damián Massanet, s'introduisirent dans les terres des Indiens Texas et établirent la première mission de l'ordre franciscain dans ce territoire. Une carte de très belle facture fut alors dressée par le gouverneur[75] [Image XXXIV]. Enfin, quelques années plus tard, à nouveau en raison de l'intensification de la présence française dans la région (comptoir de Natchitoches), les Espagnols réagirent et relancèrent l'occupation du territoire. En 1720, le marquis de

---

[74] Voir AGI, Mexico, 616 (Dossiers sur la « fortification de la baie du Saint Esprit »).

[75] « *Mapa del viaje que el año de 1690 hizo el gobernador Alonso de León, desde Coahuila hasta la Carolina, provincia habitada de Texas y otras naciones al nordeste de la Nueva España* » , dans AGI, MP-Mexico, 88 ; cette carte provient de AGI, Mexico, 617 où se trouvent également plusieurs dossiers sur la « fortification de la baie du Saint Esprit » .

Aguayo, gouverneur de Coahuila et Texas fit une expédition au Texas afin de renforcer la frontière avec la Louisiane française par le biais de l'établissement des missions et des présides. Parmi ces derniers, celui de Nuestra Señora de Loreto érigé dans la baie du Saint Esprit – cette même baie que fray De Posada vingt-quatre ans plus tôt déconseillait le monarque de peupler [Image XXXV] [76].

[76] « *Plano del presidio de Nuestra Señora de Loreto, en la bahía del Espíritu Santo de la provincia de Texas según la demarcación realizada por el marqués de San Miguel de Aguayo* » , dans AGI, MP-Mexico, 115 ; elle fait partie de AGI, Guadalajara, 117.



Image XXXIII : « *Planta de la entrada donde dejaron a M de La Salle (Bahía del Espíritu Santo)* » , 1687 (AGI, MP-Florida y Luisiana, 19).

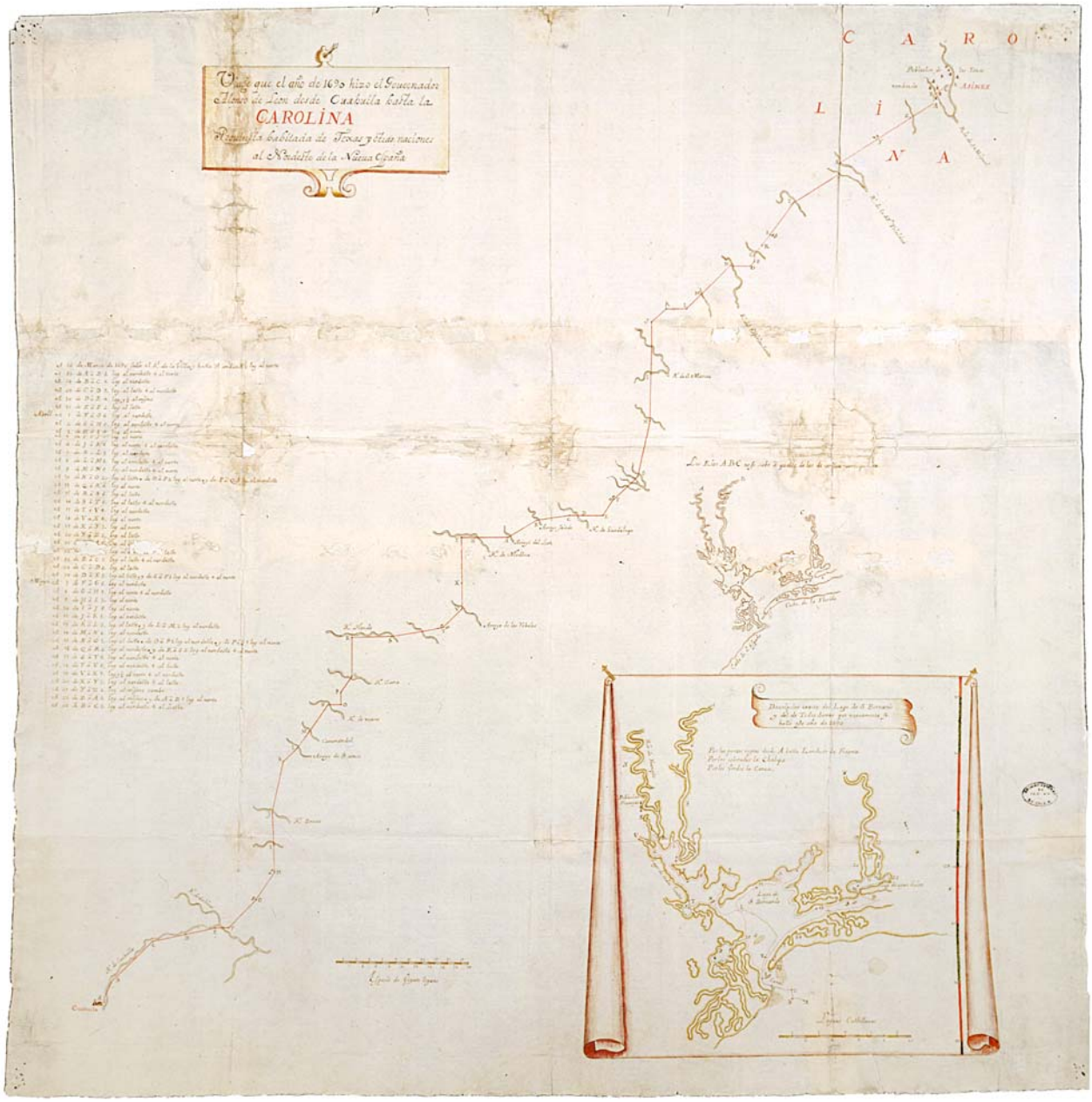


Image XXXIV : « Mapa del viaje que el año de 1690 hizo el gobernador Alonso de León » , 1690 (AGI, MP-Mexico, 88).

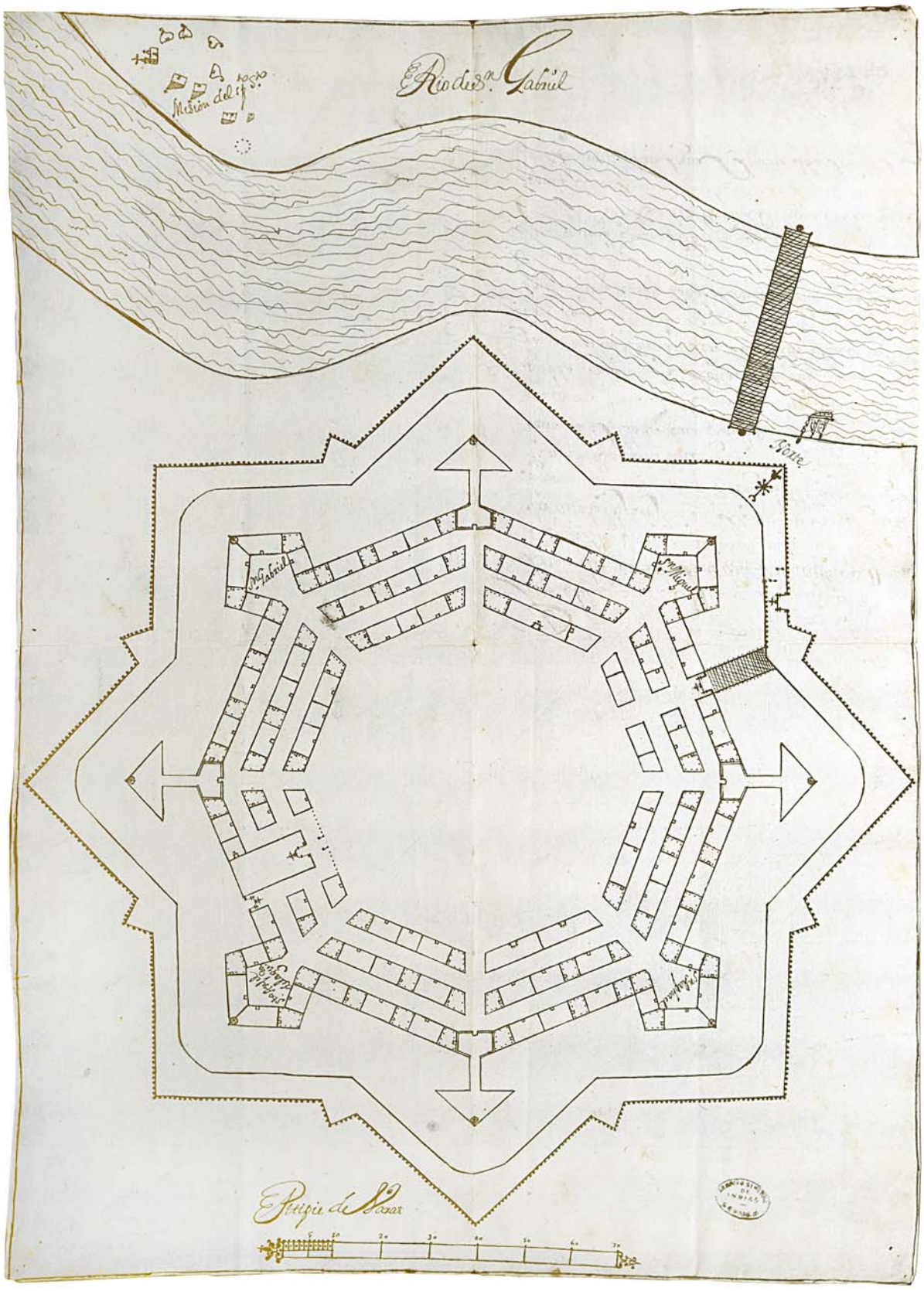


Image XXXV : « Plano del presidio de Nuestra Señora de Loreto » , 1722 (AGI, MP-Mexico, 115)

* * *

Il est intéressant de constater que fray Alonso Posada minimisait le danger que constituaient les Français sur les frontières nord orientales de la Nouvelle-Espagne, alors même que leur présence sur les côtes du golfe du Mexique était l'origine de la requête que lui adresse le roi. Cette question des nations « étrangères » ne semblait pas trop préoccuper le franciscain. Ce qu'il voulait transmettre au monarque c'était que le Nord de l'Amérique était désormais un espace assez bien circonscrit et dont les principaux accidents géographiques étaient repérés. Il n'était plus question d'une géographie mythique. Si certains lieux gardaient leurs noms de légende, la composante merveilleuse de ceux-ci a diminuée fortement si l'on songe aux récits du début du XVIIe siècle. Des critères plus rationnels prenaient de proche en proche leur place dans le discours. Toutefois, cette Amérique septentrionale était avant tout un espace peuplé par une infinité d'Indiens à conquérir et à évangéliser.

Délimiter les côtes servait à dessiner le contour et la taille du continent, mais c'étaient les terres qu'il fallait explorer et occuper. Ouvrir des voies de communication terrestre était primordiale dans ce processus, car l'emprise espagnole était, sur l'immensité de ce territoire, très faible. Le Real de Minas de El Parral était le dernier établissement espagnol du nord-ouest, et la ville de Parras du nord-est. Autour du Río Grande, il n'y avait que deux Presidios, celui de Guadalupe et celui de El Paso. Enfin, tout au nord, se situait la ville de Santa Fe, en l'occurrence dépeuplée, bien que le père ne fasse pas allusion à cette circonstance, depuis le soulèvement des Indiens Pueblo en 1680[77].

[77] Le père De Posada ne souffle pas un seul mot dans son récit sur le soulèvement des Pueblo qui fut pourtant un coup très importante pour l'ordre, avec 21 pères franciscains tués le même jour (10 août), et pour les Espagnols en général car tous les villages du Nord durent être abandonnés. Voir SIMMONS (1979).

CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE

Une bonne partie des vastes régions de frontière situées au nord de la Nouvelle-Espagne restait, au XVIIe siècle, très partiellement explorée par les Espagnols : à l'ouest, la Californie et le nord du Sonora ; au centre, hormis le *Camino Real de Tierra Adentro* que reliait Mexico avec Santa Fe, toutes les terres en dessus de El Parral ; à l'est, fort méconnu à l'époque, la ville de Parras marquait le point le plus au nord et le plus à l'est du continent qui fut sous contrôle des conquérants. Ces espaces inconnus avaient été pourtant convoités par les colonisateurs tout au long du siècle – avec plus ou moins d'intensité en fonction des lieux et des périodes. Nous avons voulu montrer qu'afin de se les approprier, les Espagnols eurent besoin, en premier lieu, de les imaginer. La seule existence des descriptions, écrites ou dessinées, concernant ces contrées pas encore intégrées à la vice-royauté – certaines ne le seront jamais –, nous permet d'affirmer que la première phase du processus d'appropriation fut de caractère intellectuel.

Toutes les représentations des ces espaces que nous avons analysées étaient faites pour être adressées au roi, par son commandement exprès, ou non. Dans cette correspondance entre le monarque et les Espagnols y installés, les religieux jouirent un rôle important car ils firent partie des explorations pionnières et ils étaient des hommes cultivés, voire, parfois, de vrais techniciens : des cosmographes. En outre, si le roi comptait contrôler ces nouveaux espaces grâce au travail missionnaire, les missionnaires avaient besoin du consentement et du financement du roi pour pouvoir le faire. Néanmoins, les religieux ne furent pas les seuls informateurs de l'administration péninsulaire. Ils partagèrent cette tâche avec d'autres acteurs : aventuriers, fonctionnaires, etc.

Les informations provenant des missionnaires présentaient une particularité par rapport à celles dressées par les civils. Elles étaient fortement conditionnées par l'objectif prioritaire qui les poussait à s'adresser au roi : obtenir que le monarque octroie à leur ordre respective le financement et la sanction pour l'administration des espaces découverts. Ce qui voulait dire se voir attribuer les moyens pour organiser l'évangélisation des populations indigènes à travers le dispositif de la mission. C'est ainsi, que les rapports et les cartes géographiques des nouvelles terres faites par les missionnaires cherchaient à attirer l'attention du monarque sur ces espaces en dressant un tableau très positif de ceux-ci. Ils comprenaient assez couramment des projets précis sur la façon de les gérer.

L'intégration des projets des ordres au sein de la politique expansionniste de l'empire, et à l'inverse, l'adoption par le roi du réseau missionnaire comme moyen de conquête de l'espace, instaura un système de dépendance réciproque qui stimule la souplesse et la capacité d'adaptation des stratégies des deux partenaires. Nous avons vu comment, en fonction notamment du manque de soutien royale, les plans pour la Californie de la Ascensión, ainsi que ceux des Jésuites se modifièrent avec le temps. Parallèlement, le roi oscilla constamment tout au cours du siècle entre la proclamation d'une politique de retraite et le soutien à la conquête[78]. Cette alliance forcée monarque-missionnaires se scella également sur les frontière de l'Amérique septentrionale, pas toujours mais souvent, par une très forte collaboration entre la milice et les religieux qui irait parfois jusqu'à l'intégration physique de la mission et du préside.

Quelle était, concrètement, l'image des frontières véhiculée par nos sources, ou pour l'exprimer autrement, de quoi se composait l'imaginaire des Espagnols, en l'occurrence des religieux, concernant ces régions ? Les premières représentations du siècle avaient une composante mythique très accusée – pensons notamment au témoignage de fray de la Asunción. Les espaces « vides » se remplissaient alors de lieux mythiques : îles où habitent des femmes guerrières, villes fabuleuses. Ces mythes ancrés sur le territoire américain dans les représentations des conquérants concernaient, en gros, soit des endroits aux richesses inouïes – Quivira, Cibola et tant d'autres – soit des voies de communications extraordinaires – le détroit d'Anian.

Par ailleurs, les terres étant vastes et inconnues, alors qu'ils ignoraient encore quel était le contour septentrional du continent américain, les Espagnols imaginèrent, sur ces frontières, qu'ils se trouvaient au seuil d'un autre « nouveau monde » plein de possibilités. En contrepartie, cette image d'un espace ouvert nourrissait sans cesse chez eux la peur de le voir occupé par des « étrangers » .

Dès le tout début, les représentations occidentales s'américanisent car on peut y décerner, non sans difficulté et de manière restreinte, leur double origine, européenne et indienne. Nous savons avec certitude que les Indiens furent interpellés de façon prioritaire

---

[78] Dans les premières années du XVIIe siècle, la Couronne encourage intensément l'exploration du Nord. C'est alors qu'on organise les fructueuses expéditions de S. Vizcaíno et de J. Oñate. En 1628, le monarque ouvre à nouveau une enquête sur l'espace californien qui ne se traduisit néanmoins dans aucune action concrète. En fait, les cédules royales de 1671 et 1686 cherchèrent à consolider l'appropriation des postes déjà conquis au lieu de promouvoir des nouvelles aventures. La Californie sera occupée aux années charnière entre le XVIIe et le XVIIIe, mais grâce aux efforts déployés par la Compagnie de Jésus. À cette même époque, le roi reprendre en main la exploration du continent lorsque la présence françaises s'intensifie au nord ouest de la Nouvelle-Espagne

au sujet des espaces qu'ils étaient les seules à pouvoir connaître. Cependant, le processus d'incorporation des mythes et du savoir indiens est aujourd'hui, dans les sources, très ambigu et nous avons peu d'éléments pour l'interpréter – rappelons nous l'interrogatoire de l'indien Miguel.

Par ailleurs, les mythes firent preuve de beaucoup de souplesse au fur et à mesure que le siècle avançait et que l'accumulation des expériences permettait d'approfondir les connaissances sur l'espace américain. Ils se déplacèrent à travers la géographie continentale et se modifièrent s'adaptant aux besoins et aux circonstances qui présentaient les nouveaux mondes. Ils perdirent notamment de l'intensité car doucement une approche plus rationnelle à l'espace, dans le sens où elle cherchait la vérification empirique, s'imposa (Kino, De la Posada). L'américanisation de l'imaginaire s'accentua car l'espace d'ordre mythique de la première moitié du XVIIe siècle se transforma vers les dernières décennies du siècle en un espace, fondamentalement, habité par des êtres humains, notamment par les indigènes. Mais aussi par les « étrangers » qui, depuis qu'ils s'étaient en effet installés sur les marges nord et nord-est de la Amérique, éveillaient beaucoup moins de fantasmes chez les ibériques qu'auparavant.

Néanmoins, les légendes gardèrent leur rôle et pas seulement celui de pôle d'attraction. Elles permirent aux conquérants, tout au long du siècle, de relier mentalement ces régions les unes aux autres et de penser l'espace de frontière à grande échelle : fray de la Asunción imagina la Californie à côté de l'Asie et en face de Quivira et du Nouveau-Mexique et fray De Posada réfléchit sur l'ensemble de l'Amérique septentrionale en se servant des mythes de Quivira et Teguayo.

Les auteurs des descriptions et des cartes que nous avons analysés étaient tous, ou presque, des religieux. Néanmoins, leur connaissances et la qualité et quantité de leurs expériences n'étaient pas équivalentes. Certains parmi ces hommes étaient des cosmographes, comme de la Asunción et Kino. Cependant, l'écart chronologique entre ces derniers, presque un siècle les sépare, différencie beaucoup leurs discours respectifs. Le jésuite, originaire du Tyrol, réfléchissait d'une manière plus rationnelle, plus « moderne ». D'autres pères n'étaient pas des « professionnels », mais ils étaient cependant des hommes cultivés qui maniaient avec désinvolture leurs connaissances géographiques. Même si tous avaient une expérience personnelle des régions qu'ils décrivirent et dessinèrent, certains, comme de la Posada et Kino, outre leur âge plus avancée, étaient des véritables « hommes de terrain », ce que se reflète dans la richesse de leurs témoignages. Par ailleurs, la plupart, voire tous, ces religieux étaient des

Européens et presque tous des hispaniques. Nous n'avons pas pu connaître les origines d'Alonso de Posada, était-il un créole ? Il serait intéressant de vérifier si l'américanisation progressive des représentations que nous avons observée, s'intensifie davantage chez les natifs de l'Amérique.

La volonté de mesurer et de quadriller les espaces, ainsi que de les nommer, fut également une constante séculière des représentations des Occidentaux. La cartographie fut le moyen le plus approprié pour exprimer cette volonté. Les cartes du XVIIe siècle concernant les frontières septentrionales de l'Amérique espagnole étaient, elles-mêmes, l'expression de l'appropriation intellectuelle de ces espaces. Cette image de conquête réussie diffusée par la cartographie ne correspondait pas cependant avec la prise en main matérielle de ces contrées, mais elle l'a précédée et probablement favorisée.

Afin de faire effective la saisie des terres et des hommes, les religieux élaborèrent, en fonction de l'image qu'ils s'en faisaient, des stratégies d'appropriation pour convaincre le monarque de subventionner leurs entreprises missionnaires. Ces projets, qui avaient tous pour but principal d'évangéliser les Indiens, ne consacraient pourtant qu'une attention marginale aux méthodes envisagés pour atteindre ce but. Les religieux se sont montrés hautement pragmatiques : parce qu'ils devaient également prendre en compte les intérêts, pas exclusivement apostoliques, de la Couronne, et parce qu'il s'agissait des contrées éloignées des centres de l'administration espagnole en Amérique, très faible ou nullement peuplées par les conquérants, il se préoccupaient prioritairement de trouver comment surmonter l'isolement de ces frontières. Ils pensaient à la manière d'occuper les terres et d'ouvrir des voies de communication et de commerce, terrestres, si possible.

Enfin, tous les hommes qui arpentèrent ces frontières jusqu'alors inexplorées et qui laissèrent un témoignage, parmi lesquels nos missionnaires, avaient conscience du caractère exceptionnel de leur expérience. Ils voulurent tous participer à la élaboration, parfois en la modifiant radicalement comme ce fut le cas de fray de la Asunción, de la représentation de ces espaces. Ils jouèrent souvent un rôle très important dans la diffusion de ces représentations – même si cette divulgation se déroula de manière inégale : aussi bien au niveau de la géographie pratique, celle que l'on apprenait de bouche à oreille, qu'à celui de la géographie savante – grâce notamment à leur rapport privilégié avec le monarque et aux non négligeables capacités de divulgation et de propagande des ordres religieux. Le désir manifeste d'appropriation desdits espaces inspira ces représentations, qui, de manière moins explicite, manifestèrent également la forte empreinte que l'Amérique laissa sur l'imaginaire des Occidentaux. Imaginer l'espace américain fut la

toute première étape qui permit aux Occidentaux de se l'approprier. On pourrait dire également, que cette première manipulation intellectuelle de l'espace américain par les Européens déclencha le processus vers leur inscription dans cet espace.

DEUXIÈME PARTIE : ESPACE ET APPROPRIATION

« *La primera conquista de este mundo nuevo con raçon parecio temeridad intentarla, como cosa, que en la imaginación allavamos imposible, que experimento la execucion* ».

Fray Juan Caballero Carrança, dédicace au roi Charles II, 1669.

INTRODUCTION

Nous nous proposons, dans cette deuxième partie du travail, d'analyser, à travers l'étude d'un cas précis, comment, dans la pratique, les missionnaires tentèrent de s'approprier des espaces de frontière situés au nord de la Nouvelle-Espagne. C'est ainsi que nous nous déplaçons jusqu'en Nouvelle-Biscaye car cette province se trouvait depuis la deuxième moitié du XVIe siècle en voie d'intégration à la vice-royauté. La Nouvelle-Biscaye était immédiatement contiguë au sud du Nouveau-Mexique et, bien que séparée par un bras de mer, à l'est de la Californie. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, son occupation progressive influença l'évolution des représentations de l'un et de l'autre. C'est uniquement lorsque l'avancement colonisateur atteignit l'extrémité nord-occidentale de la Nouvelle-Biscaye, vers le dernier quart du XVIIe siècle, que l'on commença à imaginer qu'il pouvait exister un passage terrestre vers la Californie. Parallèlement, ce fut grâce à la connaissance graduelle de la géographie du Nord, le cumul d'expériences du terrain que la composante mythique des représentations s'atténua et que l'imaginaire des espaces encore inexplorés s'américanisa – rappelons-nous que les lieux mythiques se déplaçaient par la géographie du continent vers les régions qui restaient encore inconnues, empruntant de plus en plus d'éléments d'origine américaine et, notamment, faisant place à une représentation de l'espace où l'homme américain, l'indigène, était l'élément prédominant.

Concrètement, nous allons étudier dans les pages qui suivent comment la Compagnie de Jésus, à travers l'implantation progressive d'un réseau de missions, participa à la colonisation de la Nouvelle-Biscaye. Nous analyserons les caractéristiques de ce réseau en tant qu'élément spécifique du dispositif général d'encadrement et de domination du territoire et des populations dans cette région située aux marges de l'empire espagnol en Amérique. C'est notamment à partir de la

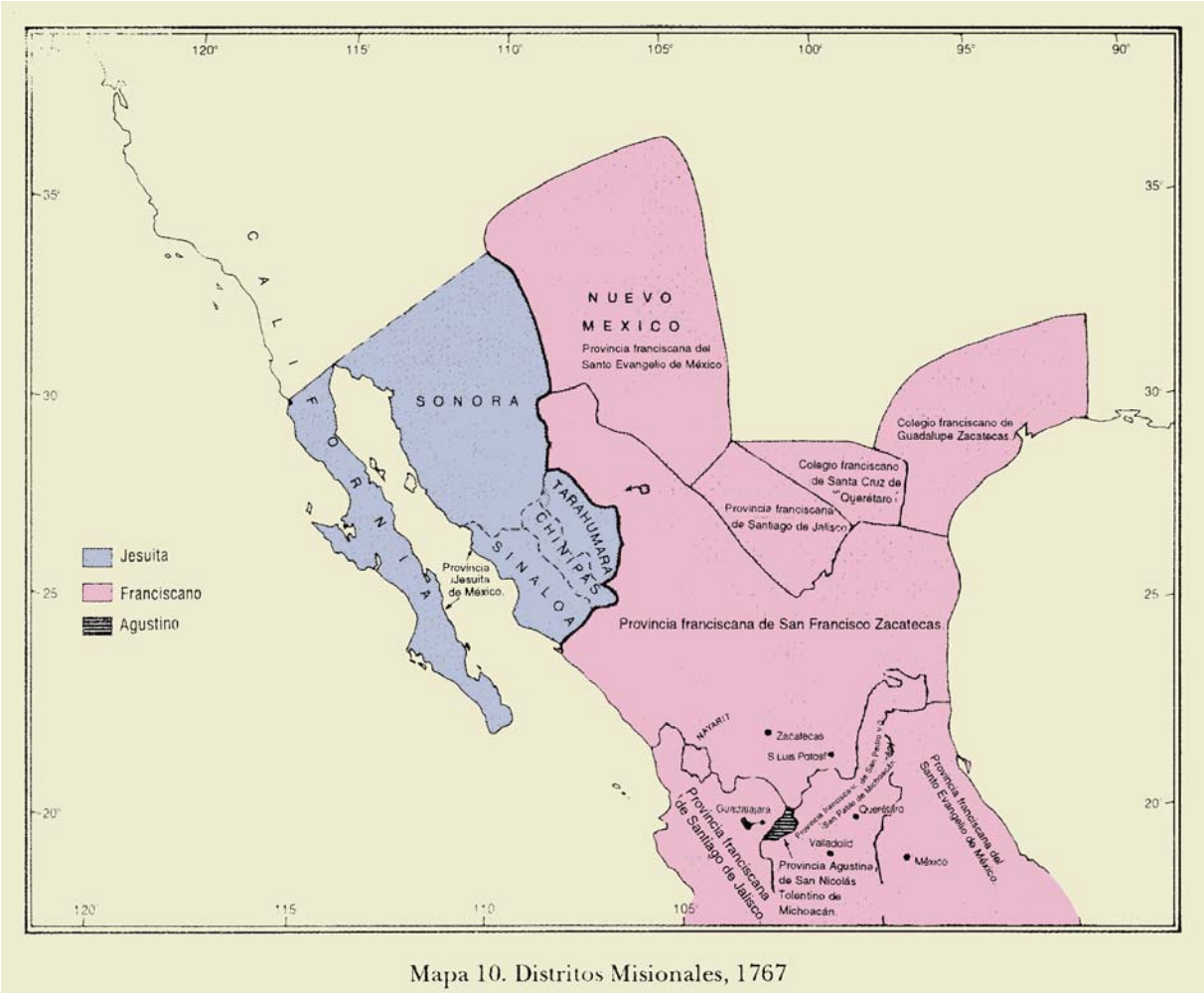
[1] Voir l'image XXVI.

fin du XVIe siècle et du début du XVIIe que la Couronne, face à l'échec de sa politique de guerre « à feu et à sang », inefficace contre les Indiens du Nord et trop coûteuse, se proposa, ici et sur d'autres espaces de frontière qui présentaient des caractéristiques comparables[2], d'occuper et d'exploiter les terres par le biais de la « pacification » des indigènes. Dans cette stratégie, le rôle de la mission en tant qu'espace d'évangélisation et de « civilisation » des populations autochtones s'avéra fondamental. La mission apparaît ainsi dans sa spécificité américaine. Sur les régions réfractaires à la conquête, les missionnaires devaient rassembler les Indiens dans des villages à la physionomie urbaine et hispanique afin de modifier leurs comportements. On érigeait des églises qui devenaient le centre de la vie des villages car les indigènes y étaient contraints d'écouter la doctrine régulièrement et à participer à toutes les fêtes rituelles du calendrier chrétien. En fait, la domination exercée par le missionnaire s'étendait sur tous les aspects de la vie des Indiens : ils devaient travailler (ils ne devaient pas uniquement labourer ses terres pour sa propre survie et celle de la mission, ils constituaient également une main-d'œuvre « pacifiée » pour les mines et pour les haciendas et *estancias* rurales des alentours), n'avoir qu'une seule femme, renoncer à ses anciens croyances et coutumes – notamment ne plus assister aux « beuveries ». C'est ainsi que la mission s'intègre dans un projet politique plus vaste, celui de la monarchie catholique, qui cherche l'occupation progressive des lieux et le façonnement des hommes et de l'espace.

Nous nous sommes centrés sur la praxis missionnaire jésuite, mais les franciscains était également présents en Nouvelle-Biscaye, même beaucoup plus tôt que les religieux de la Compagnie. Dans cette partie du travail, nous les avons évacués de l'axe principal de notre recherche, mais ils seront souvent présents à titre comparatif. Les postes missionnaires des frères mineurs situés dans cette région appartenaient à la province franciscaine de Zacatecas, qui comprenait un espace qui dépassait beaucoup celui de la Nouvelle-Biscaye [image XXXVI]. Il y avait quelques couvents, fondés dans la deuxième moitié du XVIe siècle, autour des premières exploitations minières du sud de la province, un établissement à Parral et un autre à San Francisco Conchos et quelques missions d'implantation tardive tout au nord, aux alentours de Casas Grandes [figure I]. Le choix de nous « limiter » à l'étude du système de missions mis en place par les jésuites se présenta plus cohérent car le réseau de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye constitua à lui seul une unité

[2] Pour le cas chilien, voir BOCCARA (1998).

indépendante à l'intérieur de l'administration de la province mexicaine de l'ordre. En outre, il se développa tout au long du XVIIe siècle de manière extraordinaire, occupant au fur et à mesure une grande partie de la province et intégrant un nombre de néophytes plusieurs fois supérieur à celui qui était du ressort des franciscains[3].



Mapa 10. Distritos Misionales, 1767

Image XXXVI. Districts missionnaires, 1767, dans GERHARD, (1993)[4].

Nous avons utilisé des sources diverses : aussi bien des documents administratifs internes à la Compagnie de Jésus – d'exigus *puntos de annua* jusqu'à des rapports complets de visite – que des chroniques destinées à un public externe. Ces chroniques ne sont pas uniquement très riches en informations, elles présentent

[3] En 1625, la Compagnie de Jésus avait à sa charge, en Nouvelle-Biscaye 94 470 Indiens, l'ordre de Saint-François 4 684 et les curés Beneficiados 2 409, voir *Razón y minuta de los Yndios que se administran en las provincias de la Nueba VIzcaya .... »*, dans HACKETT (1927), tome II, p. 152-158.

[4] Cette répartition méthodique entre les ordres de l'espace du Nord ne se confirme pas dans la vallée de Mexico et les régions environnantes, où l'on trouve des couvents des différents ordres mendiants les uns à côté des autres, voir RICARD (1933), notamment la carte. Remarquons également la primauté franciscaine dans l'ensemble de la Nouvelle-Espagne.

l'intérêt de constituer le véhicule privilégié du discours officiel de la Compagnie de Jésus. Dans un premier temps, nous avons voulu montrer l'expansion du réseau en termes quantitatifs (évolution du nombre de pères et d'« administrés ») afin de nous pencher ensuite, partant des résistances présentées par les terres et les hommes américains, sur les voies et le rythme de cette expansion. Nous avons traduit les résultats de ces analyses en plusieurs tableaux et cartes. En deuxième lieu, nous avons travaillé sur l'organisation spatiale interne du réseau missionnaire, portant un intérêt particulier sur son unité minimale – l'église-village de mission. Enfin, nous avons tenté d'évaluer les résultats de l'action des pères sur l'espace de la Nouvelle-Biscaye à travers la comparaison des réactions à l'intérieur de l'ordre, avec les jugements d'autres acteurs de la scène coloniale. Par ailleurs, nous avons rassemblé un petit corpus de cartes géographiques dressées par les missionnaires auquel nous avons consacré un chapitre à part.

La Nouvelle-Biscaye : une province sur les frontières

La Nouvelle-Biscaye du XVIIe siècle comprenait les actuels États mexicains de Durango, Sinaloa, Sonora, la quasi-totalité de Chihuahua et le sud de Coahuila ainsi que le sud de l'Arizona, États-Unis. Un espace de 415 000 km^2 traversé par la sierra Madre occidentale : vers l'orient s'étale l'*altiplano,* souvent interrompu par des cordillères abruptes ; vers l'occident, les flancs des montagnes se transforment en de fertiles plaines fluviales qui bordent la côte pacifique. Alors que l'*altiplano* est sec avec des grandes oscillations dans ses températures, la sierra, froide et pluvieuse, présente une dense végétation. À l'ouest de la province, les deltas irrigués sont de moins en moins fréquents au fur et à mesure que l'on avance vers le nord. Le paysage devient désertique. Le climat doux et humide de la côte sud devient, lui, progressivement plus extrême[5].

Avant l'arrivée et l'occupation-exploitation espagnoles, les Indiens de la Nouvelle-Biscaye étaient, dans une grande mesure, des agriculteurs – sur les plaines fertiles et densément peuplées situées entre la côte pacifique et les flancs de la sierra Madre –, ou mi-agriculteurs, mi-chasseurs-cueilleurs, pratiquant des activités itinérantes – sur les régions les moins abruptes de l'*altiplano,* beaucoup

[5] Pour un aperçu général de la géographie historique de la province de Nouvelle-Biscaye, voir GERHARD (1996), p. 15-52, 203-218 et 303-312.

moins habitées comparativement. Peter Gerhard estime qu'en 1519, avant l'arrivée des Espagnols dans la région, la population de Sonora et Sinaloa, à l'ouest de la cordillère, atteignait les 820 000 personnes – la vallée fluviale du Yaqui et celles qui lui succèdent vers le sud présentaient les plus fortes densités. En revanche, dans le reste de la province, à l'est de la sierra Madre, on ne comptait que 350 000 individus à la même date[6]. Ils vivaient tous en *rancherías* sur un territoire défini. Dans les zones stériles de la haute montagne ainsi que sur les côtes océaniques où les conditions de vie étaient plus difficiles, les Indiens se déplaçaient davantage, cherchant, selon la saison, les lieux les plus habitables.

Bien que l'occupation de l'espace fût encore très restreinte – quelques noyaux de population au sud –, les limites juridictionnelles de la Nouvelle-Biscaye étaient déjà établies avant le début du XVIIe : à l'est, la démarcation entre Saltillo (Nouvelle-Biscaye) et Monterrey (Nouveau-León) se fixa en 1596[7] ; quelques lieues au sud, à Mazapil, se trouvait la séparation avec la Nouvelle-Galice[8] ; un endroit dit « Punta », entre Durango et Nombre de Dios, signalait la limite méridionale du royaume ; au nord, la création de la province du Nouveau-Mexique, en 1600, à la suite de l'expédition de Juan de Oñate, dessina la division entre les deux provinces au long du Río Grande. Ainsi, la province la Nouvelle-Biscaye existait déjà sur le papier dès le début du siècle, mais elle était loin de constituer un espace sous contrôle de la monarchie[9].

---

[6] GERHARD (1996), p. 39.

[7] La frontière orientale de la vice-royauté reste, pendant la plupart de la période coloniale, relativement stable ; Saltillo et Monterrey demeurent des postes d'avancée, marchés d'esclaves et centres de production bovine et agricole pour l'approvisionnement des agglomérations minières situés plus au sud. Sur Saltillo et ses alentours voir MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 162-164.

[8] MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 161.

[9] Voir l'image XXVII, *Evolution politique de la frontière nord*.



Figure I : *Le Nord-ouest de la Nouvelle-Espagne à la fin du XVIIè siècle*

À la fin du XVIIe siècle, la colonisation espagnole s'était développée tout au long de l'espace de la Nouvelle-Biscaye [figure I], même si, trop souvent, il ne s'agissait que d'une occupation en « peau de panthère »[10] – des taches de « civilisation » au milieu de la « barbarie ». L'*hacienda,* et ses versions plus modestes, la *labor* et le *rancho*, ainsi que l'*estancia* de bétail, où habitaient quelques Espagnols avec leurs serviteurs, notamment des esclaves noirs, mais aussi des Indiens et des sang-mêlé, constituèrent, sur les frontières septentrionales, dans les régions qui n'étaient pas sous contrôle indigène, le type d'établissement rural prédominant. On en trouve aux alentours des mines qu'ils approvisionnaient, et il arrivait souvent que les miniers fussent aussi des agriculteurs et des éleveurs. Parfois, les haciendas, sous le contrôle des puissants hommes du Nord, deviennent de véritables seigneuries avec leur armée propre, leur prison, leur curé[11]. Sur la carte que nous présentons, nous n'avons pu, pour des questions techniques, figurer ces établissements ruraux, néanmoins l'image met clairement en évidence aussi bien le manque d'emprise urbaine dans la région que l'importance du minéral[12].

Vers la fin du XVIIe siècle, les *reales de minas* s'étalaient, notamment au long de la sierra et de l'*altiplano* depuis Zacatecas jusqu'au haut Sonora (plusieurs gisements avaient été ouverts dans la décennie de 1660 autour de Nacozari, qui devient un *real de minas* en 1700). Les *reales de minas* étaient des centres d'exploitation minière, mais aussi des centres commerciaux. Ils étaient entourés des *haciendas de beneficio,* où l'on travaillait les minéraux extraits en brut, et aussi des baraques des esclaves et des travailleurs libres. D'habitude, la topographie accidentée des régions montagneuses où se trouvaient les minéraux ainsi que le manque de planification urbanistique déterminaient des agglomérations avec une disposition désordonnée des rues et des bâtiments. L'essor minier attirait une population « flottante » qui se déplaçait au fur et à mesure que l'on découvrait des nouveaux gisements, toujours à la recherche d'une amélioration économique ou sociale (à la fin du siècle, les mines du Sud sont en décadence par rapport à celles

[10] Voir CALVO (2000).

[11] Sur ce sujet voir CHEVALIER (1952). Mota y Escobar affirme que tout le *real de minas* de Avino et celui de Peñol Blanco, avec leurs haciendas des alentours, leurs esclaves, leur église et leur curé appartenait à un seul propriétaire, « *hombre poderoso* », dit-il, dans MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 194.

[12] Nous n'avons pas représenté l'ensemble des exploitations minières de la Nouvelle-Biscaye, ce qui, par ailleurs, demanderait de dresser des cartes locales à plus petite échelle. Nous avons juste signalé quelques *reales de minas* importants afin de montrer l'avancement progressif du front minier.

du Nord, et au début du XVIIIe siècle, le *real* de Chihuahua, au nord-est de Parral deviendra le centre économique de la province). Cette population était composée d'Espagnols, d'esclaves noirs, d'Indiens, et par toutes sortes de « castes » nées des métissages entre ces trois groupes initiaux. Non seulement depuis la moitié du XVIe siècle l'occupation espagnole de la frontière devient une avancée multiraciale, mais aussi, d'après P. Gerhard, en 1650, une bonne partie du plateau central de la Nouvelle-Biscaye comptait déjà plus de Métis et des immigrants indigènes récents que des Indiens autochtones[13].

A vrai dire, la population indigène fut décimée, avant même l'arrivée physique des conquérants, par les épidémies de maladies d'origine européenne. Il est possible que les terribles pandémies qui ravagent le Yucatán et le Mexique central après la Découverte, gagnent vers le nord via les anciennes routes commerciales. Néanmoins, la première grande épidémie connue sur les frontières septentrionales date de 1577, puis celle de la dernière décennie du XVIe siècle au long du fleuve Nazas. Au début du XVIIe, ce fut le cœur de la sierra de Topía et de San Andrés qui fut touché et il est probable que les Indiens Tepehuanes furent atteints par ce même fléau juste avant de leur révolte. La diffusion de ces maladies fut favorisée par les congrégations des populations autochtones menées par les religieux dans le cadre de la mission. Nous transcrivons ici les données enregistrées par Peter Gerhard sur la population, approximative, de la Nouvelle-Biscaye dès l'arrivée de Cortés à Mexico jusqu'à la fin du XVIIe siècle [figure II][14].

	1519	1530	1600	1630	1700
NOUVELLE- BISCAYE					
Indiens	350 000	345 000	267 000	158 800	86 600
Autres	_____	_____	3 700	6 800	14 900
SONORA-SINALOA					
Indiens	820 000	430 000	310 000	90 000	50 000
Autres	_____	300	600	5 000	15 000

Figure II. Évolution de la population de la Nouvelle-Espagne d'après GERHARD (1996).

[13] GERHARD (1996), p. 43.

[14] GERHARD (1996), p. 39.

Nous constatons, d'une part, que la population indigène de Sonora et Sinaloa, deux fois supérieure en nombre à celle du côté est de la cordillère pour un espace de presque 100 000 km^2 plus petit, fut plus fortement décimée que celle du plateau oriental. D'autre part, que les Espagnols et les castes s'installèrent de manière plus progressive du côté ouest, mais, proportionnellement à la taille du territoire, en plus grand nombre.

Revenons sur notre carte [figure I]. À part la capitale, Guadiana, et le poste excentré de Saltillo, San Felipe y Santiago de Sinaloa reste la seule ville du Nord au cours du XVIIe siècle[15]. Si l'on suit la description de Domingo Lázaro Arregui, habitant et *estanciero* de Tepic, en 1621, cette ville, à 260 lieues de Mexico et à 170 lieues de Guadalajara, comptait cinquante chefs de famille espagnols, dont trente-six étaient des soldats de la Couronne. Il y avait une maison de la Compagnie de Jésus qui approvisionnait toutes les missions de l'ordre dans la région et où l'on administrait les sacrements aux voisins de la *villa* et à d'autres petits villages des alentours. En 1609, on peupla dans la vallée fluviale suivante, en direction du nord, celle de la rivière Fuerte (appelée à l'époque Carapoa ou Zuaque), le fort de Montesclaros où vivaient un capitaine avec ses soldats « *parce qu'il est plus avancé et dans un lieu mieux situé pour surveiller les missions* »[16]. La figure I illustre bien cette interaction entre missions et *presidios* : San Sebastián, San Hipólito, Tepehuanes et Cerro Gordo[17] sont disposés en ligne transversale depuis la côte pacifique jusqu'à l'*altiplano,* formant une sorte de barrière de contention pour protéger Guadiana et les postes miniers du Sud des possibles incursions des Indiens. C'est à partir de cette ligne imaginaire qui se développa vers le nord tout le réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus[18]. En faite, observant l'image, nous nous apercevons que les *presidios*, par ailleurs très peu nombreux pour la taille du territoire qui sont censés défendre, se situaient de la sorte qu'ils créaient un cercle de protection entourant l'ensemble de la province.

---

[15] Culiacán appartenait à la juridiction de la Nouvelle-Galice.

[16] ARREGUI (1946), p. 112

[17] San Sebastián et San Hipólito n'existent plus en tant que *presidios* à partir de 1685.

[18] Sur cette carte, nous n'avons représenté que les postes missionnaires situés à l'extrémité de la province. Nous avons signalé le poste de Matape, plus à l'intérieur des terres parce que la Compagnie y avait un collège à partir de la deuxième moitié du siècle.

Ces présides, qui pouvaient être soit des forts entourés de murailles, soit des garnisons non fortifiées établies dans des villages ou dans des *reales de minas*, naquirent dans la deuxième moitié du XVIe siècle pour protéger des attaques des Indiens le *camino real* qui permettait la communication entre Mexico et Zacatecas[19]. C'était la réponse militaire aux tactiques de guérilla empruntées par les Indiens du Nord, appelés de manière générique « *chichimèques* »[20]. Bien que, comme nous l'avons vu, dès la fin du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle, l'établissement de *presidios* ait accompagné la ligne d'avancement espagnole, ces postes militaires ne perdirent jamais leur rôle de défense des chemins. Notre carte de présentation [figure I] montre qu'ils furent érigés au long du *camino real de Tierra Adentro*. Le *presidio* de San Francisco Conchos (1685) fut conçu dans le but de protéger le couvent franciscain situé à côté (à la même date on fonda également le préside *Del Pasaje* et celui du *Gallo* entre Conchos et les mines de Cuencamé), mais aussi pour défendre les branches secondaires qui se développaient à côté de la route principale qui menait jusqu'à Santa Fe.

Le capitaine du *presidio*, en plus de ses responsabilités militaires, était *justicia* et magistrat et pouvait être percepteur d'impôts. De manière plus officieuse, il était également commerçant. En général, comme les *alcaldes mayores* des villes, c'était un agent du gouverneur, mais parfois, il était nommé par le vice-roi. Pendant la période coloniale, de nombreuses et diverses voix s'élevèrent contre l'inefficacité militaire des *presidios* dont les capitaines étaient parfois plus intéressés aux profits économiques qu'ils pouvaient tirer de leur position que par la défense du territoire[21]. Les *presidios* jouèrent au moins leur rôle en tant que centres de colonisation :

---

[19] Sur la naissance du *presidio,* voir POWEL (1944) et (1987).

[20] Le terme a évolué au cours du XVIe siècle. À l'origine, il désignait le tronc commun d'où étaient issues toutes les vagues migratoires qui avaient peuplé l'ensemble du territoire mexicain, pour désigner plus tard le plus terrible ennemi des Espagnols et des Indiens sédentaires, voir ROMÁN GUTIERREZ (1993), p. 310-325. Sur les sens de cette dernière acception de « chichimèque » voir GUIDICELLI (2000), p. 42-47.

[21] Entre autres, le père jésuite Francisco-Xavier DE FARIA (1981) et le *licenciado* Diego de Medrano, curé propriétaire de la cathédrale de Durango et vicaire général du même évêché, AGI, Guadalajara, 68, doc. 13. Par ailleurs, Le missionnaire jésuite Nicolás de Barreda écrit dans un rapport au roi daté de 1645 : « *Solo sirven los soldados de harrieros a los capitanes que para sus grangerias y sacas de generos los tienen asalariados con las pagas y sueldos de la Real Hazienda, imbiandolos dozientas y trezientas leguas a vender sal pescado, algodon y otras cosas, habiendo presidio en que pagando V.M veinte plazas no ay en occasiones en el un soldado, los quales por la mayor parte son mulatos y mestizos gente a proposito para servirse de ellos los Capitanes* », dans AGI, Guadalajara 68, fol. 5.

lorsque l'action militaire n'était plus nécessaire, les soldats qui s'y installaient avec leurs familles, travaillaient la terre et élevaient du bétail[22].

Néanmoins, le rôle militaire des *presidios* resta toujours nécessaire car la Nouvelle-Biscaye ne cessa jamais d'être, au moins pendant le XVIIe siècle, une province « *fronteriza* ». Les Espagnols avancèrent à travers son espace très progressivement, et pas toujours de manière durable, se heurtant systématiquement à la résistance des indigènes[23]. Résistance qui ne se borna pas aux premiers moments de la conquête, mais qui se manifesta également au sein des populations déjà sous contrôle des Espagnols depuis des années. La plus célèbre des « rébellions » indiennes en Nouvelle-Biscaye, par son extension, sa durée et ses répercussions sur l'entreprise de colonisation fut celle des Tepehuanes (1616-1619)[24], mais, comme le récit du père jésuite Joseph Neumann le met en évidence, l'*altiplano* vit en état de guerre presque constant tout au long du siècle[25]. Sur le versant oriental de la sierra, bien que la colonisation du territoire fût plus solide, l'avancée missionnaire eut toujours besoin d'être accompagnée aussi de celle de la milice. Et même après plus d'un siècle de domination espagnole, en 1740, sur les rives du fleuve Yaqui, les Indiens se soulevèrent contre cette domination[26].

Le *licenciado* Diego de Medrano, curé propriétaire de la cathédrale Durango et vicaire général du même évêché, s'adressa au roi en 1655 et 1660 sur un ton apocalyptique et d'extrême urgence pour l'informer du « délabrement » de la Nouvelle-Biscaye et de l'état « calamiteux » de la Nouvelle-Galice « *afin que ces royaumes ne chavirent pas, ni que l'on perde la Nouvelle-Espagne* »[27]. Il affirme qu'au-delà de Zacatecas, il n'y a pas un seul endroit qui soit tout à fait sécurisé, ce

---

[22] « *Se fundó este pueblo [el Gallo] con 30 familias de soldados reformados del mismo presidio. Hoy* [1777], *asciende su poblazón a 800 personas, que habitan en casas bajas de adobe, y con alguna, aunque poca regularidad, son aplicados a la labranza, pero las frecuentes irrupciones de los Apaches no les dejan prosperar como merecían* », dans MORFI (1958), p. 367.

[23] En parlant des mines de Mapimí, fray Agustín de Morfi dit « *En su origen fue misión visita de las del convento de franciscanos de Cuencamé ; creciendo su poblazón, se erigió en doctrina con tres pueblos dependientes llamados San Buenaventura, San Juan y San Bernardino, que se arruinaron en el alzamiento de la Tepehuna, y se ignora hoy hasta el lugar de su existencia* », dans MORFI (1958), p. 371.

[24] Sur la guerre des Tepehuanes voir GUIDICELLI (2000).

[25] Voir NEUMANN (1969).

[26] Voir CASTRO (1996) et HU-DeHART (1995).

[27] « *Para que no acaben de sosobrar aquellos reinos, ni se pierda la Nueva España* », AGI, Guadalajara, 68, doc. 13, fol. 1v.

qui provoque la panique généralisée et une terrible paralysie parmi les Espagnols :

« *Parce que nous avons appris, grâce à l'expérience, que la crainte et l'épouvante des invasions a des résultats plus funestes que les invasions en elles-mêmes car à cause de cette peur les* reales de minas *se dépeuplent, on ne cultive pas les champs et on n'élève pas le bétail*[28]*.* »

Cette guerre psychologique et physique favorisa le développement d'une société hautement militarisée où, outre les contingents des *presidios,* tout habitant était armé et susceptible d'être enrôlé par l'*alcalde mayor*, devenu, quand cela était nécessaire, chef de milice occasionnel. Néanmoins, la violence des rapports ne se manifesta pas uniquement dans les confrontations armées : la survie dans le Nord de l'institution de l'*encomienda* ainsi que l'esclavage des Indiens capturés lors de batailles – cependant interdit dans le reste des possessions – témoignent d'une « hispanisation dure »[29]. Mais il ne faut pas oublier qu'en même temps, non seulement certains groupes indigènes, dit amis, sont ralliés au camp espagnol et font partie des garnisons militaires, mais aussi qu'entre Espagnols et Indiens « barbares » se réalisent également des échanges commerciaux très profitables pour les deux partenaires :

« *De la sierra de Topía descendent quelques grands ours que les chichimèques tuent avec des flèches et ils vendent leurs peaux très bien tannées aux Espagnols en échange de tissus de bure, couteaux, couvertures et autres drogues*[30]. »

Les interactions entre les missions et le reste des établissements civils et militaires dans la progression de la colonisation de la Nouvelle-Biscaye au cours du XVIIe siècle n'auraient pas été possibles sans les voies de communication qui reliaient ces différents postes entre eux et avec le reste de la Nouvelle-Espagne, fondamentales dans l'intégration de la province [figure I].

---

[28] « *Porque por experiencia emos visto que el temor y el espanto de las ynvaçiones caussa mas noscivos efectos que las mismas ynvaçiones, y a esta caussa desampara la gente los Reales de Minas, no se cultivan los campos, no se realan los ganados »*, AGI, Guadalajara, 68, doc. 13, fol. 3v.

[29] Voir CALVO (2000).

[30] « *De la Serranía de Topía, de la cual bajan algunos osos grandemente crecidos y los matan los chichimecos con la flecha y venden a los españoles las pieles muy bien adobadas a trueque de sayal, cuchillos, frazadas y otras drogas »*, dans MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 203. Aux alentours de Saltillo, les Indiens vendent aussi aux Espagnols des pierres bézoards – pierres aux vertus médicinales, trouvées dans le ventre de certains animaux (des guanacos, des boucs) – même de fausses faites par eux, en échange d'outils et d'autres produits, dans MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 164.

Le *camino real de Tierra Adentro* reliait la ville de Mexico avec Santa Fe, située à 2 500 km de distance vers le nord. Au milieu du XVIIe siècle, les caravanes de chars tirés par des bœufs et chargés de marchandises lourdes et volumineuses (bois, fer, plomb, mercure, argent) mettaient six mois pour le parcourir – le temps nécessaire à la flotte des Indes pour faire l'aller-retour entre l'Europe et l'Amérique. Cependant, les convois qui traversaient la partie du chemin qui reliait le nord de la Nouvelle-Biscaye avec Santa Fe n'étaient pas encore très fréquents au XVIIe siècle et le Nouveau-Mexique pouvait rester isolé pendant six ou sept ans[31]. Par ailleurs, le *camino real* souffrit des grandes modifications au cours des années, marquées par le processus d'occupation du territoire et les différentes évolutions des régions[32]. Entre la deuxième moitié du XVIe siècle et le premier tiers du XVIIe siècle, le trajet le plus important fut celui de Zacatecas-Durango (Guadiana), mais, à partir de la décennie de 1630, avec l'essor économique de Parral, la route Zacatecas-Parral devint la plus fréquentée. À la fin du siècle, on remontait de plus en plus jusqu'à la région de Chihuahua, où les *estancias* agricoles et de bétail commençaient à se développer. Le *Camino Real* était la principale mais pas la seule voie d'approvisionnement et de commerce avec le Nord, il y avait également d'autres chemins, dits de *herradura* car plus accidentés et seulement accessibles aux troupeaux de mules. La route qui reliait Culiacán à Topía fut très importante pour le désenclavement de cette région minière dans les premiers moments de la colonisation de la Nouvelle-Biscaye. Plus tard, à partir du dernier quart du siècle, un chemin reliait, à travers la sierra Madre, Parral et les mines et les missions du haut Sonora. Néanmoins, chaque voyage impliquait de faire face à des nombreux obstacles : le passage par des régions non colonisées menacées par les assauts des Indiens, le terrain accidenté, le manque d'eau ou les crues, etc.

[31] Voir CRAMAUSSEL (2000), p. 52.

[32] Une étude approfondie dans CRAMAUSSEL (2000).

I. L'EXPANSION DU RÉSEAU MISSIONNAIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS DANS LA NOUVELLE-BISCAYE : 1591-1700

1. Les premiers jésuites en Amérique du Nord

Les premiers jésuites à accoster sur les terres continentales de l'Amérique du Nord furent appelés par la Couronne[33] pour soutenir l'expédition de Pedro Menéndez de Avilés qui, en 1555, avait été envoyé en Floride par le roi Philippe II en raison de la présence d'huguenots français sur les côtes de la péninsule. Avilés ravagea brutalement l'établissement français et fonda sur l'extrémité nord-orientale de la péninsule le fort de San Agustín[34]. Quelques mois plus tard, en juin 1566, deux pères et un frère partirent de San Lucar de Barrameda en direction de la Floride. À peine débarqué sur les côtes de la péninsule, le père Pedro Martínez se fit tuer par les Indiens[35]. Les deux autres jésuites, le père Juan Rogel et le frère Francisco Villareal y retournèrent au début de 1567, cette fois-ci accompagnés du gouverneur Menéndez de Aviles qui était allé les chercher à La Havane où ils s'étaient installés[36].

Jusqu'à l'année 1572, entre San Agustín et Santa Elena[37] – un autre fort érigé plus au nord par les Espagnols –, la Compagnie de Jésus établit deux missions parmi les Indiens de la Floride : la mission de Guale et celle de Santa Elena[38]. Néanmoins, l'action des pères se solda par l'échec et le martyre de deux pères et six frères lors de l'expédition entreprise en 1570-1571 vers Acajan[39], au nord. Ce furent

---

[33] Lettre de Philippe II au père général de la Compagnie de Jésus, datée du 3 mai 1566, ALEGRE (1956), tome I, livre I, chapitre I, p. 45-46.

[34] De très belles images du fort de San Agustín réalisées en 1595, dans AGI, MP- Florida y Luisiana, 3 et 4.

[35] ALEGRE (1956), tome I, livre I, chapitre I, p. 49. Néanmoins, il ne fut pas le premier religieux martyrisé sur les terres de la Floride. Trois dominicains et son interprète indigène, membres de l'expédition échouée de Tristán de Luna – qui fonda en 1559 le précaire établissement de Santa María Filipina sur la baie de Penascola, à l'ouest de la péninsule –, avaient été également tués par les Indiens.

[36] C'est à cette même date, entre 1566-1567, que la Compagnie de Jésus arriva au Pérou.

[37] Une belle image du fort de Santa Elena réalisée en 1595, dans AGI,MP-Florida y Luisiana, 6.

[38] ALEGRE (1956), tome I, livre I, chapitre II, p. 71-73.

[39] C'est dans cette région, actuel état de Virginie, à 25 km de ce qui fut l'éphémère mission jésuite de Acajan, que la Couronne d'Angleterre fonda, en 1607, Jamestown, son premier établissement sur les terres nord-américaines.

les franciscains qui prirent le relais dès l'année 1573 et tout au long du XVIIe siècle, l'évangélisation de la Floride resta entre les mains des frères mineurs.

2. L'arrivée de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne

Le projet jésuite en Floride toucha à sa fin lorsque se mit en place l'installation de la Compagnie en Nouvelle-Espagne. En 1571, le roi Philippe II sollicite des religieux au provincial de Castille pour « *l'instruction et la conversion* » des Indiens dans cette vice-royauté[40].

En 1585, avant d'entamer l'occupation des espaces de frontière au nord de la vice-royauté, la Compagnie de Jésus comptait déjà en Nouvelle-Espagne un collège dans la ville de Mexico où travaillaient 80 religieux ; une résidence à Tepoçotlan, à cinq lieues de Mexico, où 12 religieux apprenaient la langue otomie ; un collège à Puebla de Los Angeles, avec 18-20 religieux qui prêchaient et confessaient les Espagnols et les Indiens ; un autre collège dans la ville d'Antequera (Oaxaca) où 12 religieux confessaient et prêchaient parmi les Espagnols, les Noirs et les Indiens ; un collège à Valladolid, où 6 religieux assistaient les Espagnols et les Indiens ; une résidence à Pázcuaro, dépendant de ce collège, où 10 religieux apprenaient la langue tarasque et enseignaient la doctrine aux Indiens ; et une résidence à Veracruz, où 7 religieux enseignaient, prêchaient et confessaient les Espagnols, les Noirs et particulièrement les gens qui arrivaient avec la flotte[41].

En somme, à cette date, environ 151 jésuites travaillaient dans la Nouvelle-Espagne, occupés notamment par l'enseignement et la prédication tournés vers une population fondamentalement urbaine, composée d'Espagnols, d'Indiens et de Noirs – et sans doute, de toutes sortes de Métis. C'est-à-dire que les pères de la

---

[40] « *Os rogamos a vos, y a los otros Provinciales de la dicha orden que en estos reinos residen, señalásedes, y nombrásedes algunos religiosos de ella, para que fuesen a algunas partes de las nuestras Indias a entender en la instrucción y conversión de los naturales de ellas; y porque los que de ellos habéis nombrado, han sido para pasar a las nuestras provincias del Perú y la Florida (...) y tenemos deseo de que también vayan a la Nueva España (...) vos rogamos y encargamos que luego señaléis y nombréis una docena de los dichos religiosos, que sean personas de letras, suficiencia y partes que os pareciere ser necessarias (...) en la flota que este año a de partir* », Lettre du roi au père provincial de Castilla, Manuel López, à Madrid, mars 1571, dans ALEGRE (1956), tome I, livre I, chapitre V, p. 103-104.

[41] ALEGRE (1956), tome I, p. 507-511, Appendice de documents : « *Relacion de las casas, colegios, rentas y ocupaciones que la Compañía tiene en la Nueva España, hecha por orden del Arzobispo [18 de mayo 1586] »*. Contrairement aux collèges, les résidences n'ont pas de biens propres ; les jésuites y vivent d'aumônes et les collèges leur fournissent les biens que les aumônes locales ne peuvent offrir. Le provincial nomme le supérieur du collège – le recteur ; le recteur du collège nomme le supérieur de la résidence, dans CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p.47-48.

Compagnie s'étaient à peine consacrés à la tâche pour laquelle ils avaient été appelés à s'installer dans la vice-royauté : l'évangélisation des Indiens. Ils avaient particulièrement élargi leur apostolat vers d'autres secteurs de la population et ils s'étaient beaucoup concentrés sur l'enseignement. L'importance prise par les collèges et l'éducation au sein de l'ordre et la nécessaire possession de biens matériels et de ressources qui découlent de cette stratégique pédagogique ne faisait pas partie du projet initial d'Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus à peine quarante-cinq ans auparavant[42] :

« Ignace avait en effet imaginé au départ une Compagnie qui n'aurait d'autre lieu que le monde, une Compagnie essentiellement itinérante, qui ne posséderait rien en propre[43]. »

En 1585, l'ordre s'établit à Guadalajara et ensuite dans les deux autres villes du Nord : Durango (1589) et Zacatecas (1590). En 1590, le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, Don Rodrigo del Río y Loza, demanda des missionnaires au provincial de la Compagnie en Nouvelle-Espagne, Antonio de Mendoza, pour venir évangéliser les populations païennes dans cette province de frontière. L'historien jésuite du XVIIIe siècle Francisco Javier Alegre exprime ainsi l'importance de cette demande :

« *On nous offre en 1590 l'occasion de faire ce que nous désirions tant depuis beaucoup d'années : que nos ouvriers pussent s'occuper de la conversion des infidèles ; c'était là une des principales raisons qui menèrent le Roi Catholique à solliciter des pères pour la Nouvelle-Espagne et pour laquelle tant et de si sages maîtres, oubliant le confort des collèges d'Espagne, se sacrifièrent avec plaisir à de si pénibles et nombreux voyages*[44]*. »*

Le travail auprès des Indiens païens se présentait aux religieux comme la voie privilégiée pour atteindre le but ultime de la Compagnie : sauver l'âme de ses membres sauvant celle du prochain. La mission, qui consiste à œuvrer pour le salut

---

[42] La Compagnie de Jésus fut approuvée par le pape Paul III, le 27 septembre 1540, par bulle *Regimini militantis Ecclesiae*. En 1556, elle comptait déjà un millier de membres répartis en douze provinces, parmi lesquelles deux n'étaient pas européennes : Inde (1549) et Brésil (1553), cité par LABORIE (1998), p. 39, note 1.

[43] CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p.45.

[44] « *Entretanto se había proporcionado este año (1590) lo que había tantos que se deseaba, de poder nuestros operarios ocuparse en la conversión des los infieles, uno de los principales motivos que había tenido el Rey católico para solicitar su venida a Nueva España, y que había contribuido para que tantos y tan sabios maestros, dejadas las comodidades de los colegios de España, se hubieran sacrificado con gusto a las penalidades de tantos viajes* », dans ALEGRE (1956), tome I, livre III, chapitre II, p. 346.

de l'âme de son prochain, est présentée dans les constitutions de l'ordre comme le moyen pour atteindre la fin de la Compagnie[45]. Elle se pense également comme un déplacement, et le quatrième vœu, spécifique de l'ordre et essentiellement missionnaire n'est prononcé que par une petite élite de ses membres.

C'est ainsi que les intérêts impériaux, exprimés dans la demande du gouverneur de la Nouvelle-Biscaye auprès du provincial du Mexique, cherchant la « pacification » et l'occupation des espaces de frontière situés au nord de la Nouvelle-Espagne par le biais de la conversion-« civilisation » des populations païennes aux sein des missions coïncidaient avec ceux de la Compagnie de Jésus, qui considérait l'évangélisation des Indiens comme le moyen par excellence pour la pleine réalisation de la vocation jésuite. Afin de faire d'eux des sujets de la Couronne, les pères devaient convertir-« civiliser » les Indiens, les baptisant, leur enseignant la doctrine, les faisant participer aux rituels catholiques, les habituant à vivre regroupés dans des villages à la physionomie urbaine et à devenir, pour ceux qui ne l'étaient pas, des agriculteurs et des éleveurs de bétail.

Ainsi, malgré l'idéal missionnaire itinérant exprimé dans les *constitutions* de la Compagnie[46], en Nouvelle-Biscaye la mission se fixa : les jésuites prirent, dès le tout début, charge d'âmes dans des églises-villages de doctrine[47]. Au fur et à mesure, un réseau de missions se constitua et s'étala tout au long de l'espace de la province.

---

[45] « *La première Formula instituti, insérée dans la bulle d'approbation de la Compagnie par le pape Paul III (Regimini militantis Ecclesiae, 27 septembre 1540), assignait pour but à l'ordre « le profit des âmes [...] et la propagation de la foi, soit chez les Turcs, soit chez n'importe quels autres infidèles, même dans ces régions qu'on appelle les Indes...* » », dans Dictionnaire de Spiritualité (1974), tome VIII, colonne 1032.

[46] Sur l'idéal missionnaire jésuite d'après les constitutions de la Compagnie, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 86 et suivantes : « *La mission présentée comme disponibilité, pauvreté, itinérance et détachement constitue une forme d'idéal spirituel de la Compagnie. Au nom de ces principes, les jésuites ne doivent pas accepter de charge d'âmes. (...) Par sa prodigieuse expansion numérique, par l'influence grandissante des collèges et des tâches d'enseignement, la Compagnie ne se développe pas en accord avec cet idéal missionnaire mais celui-ci, inscrit dans les Constitutions reste influent sous sa forme d'idéal non atteint* », CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 89-90.

[47] Nous reviendrons sur ce sujet. Signalons déjà que ce choix de la prise en charge d'âmes dans des villages de missions, en contradiction structurelle avec l'idéal missionnaire de la Compagnie, a des précédents sur d'autres provinces ibéro-américaines de la Compagnie : au Brésil, depuis 1557, en plein accord et collaboration avec le gouverneur Mem de Sá, on rassemble les Indiens en *aldeias* où les religieux leur enseignent la doctrine – cette manière de faire fut imposée à Rome par les pères de la province, et elle constituait une solution vis-à-vis des Indiens, mais aussi vis-à-vis des missionnaires car, vivant eux aussi regroupés, ils faisaient face aux risques dûs à leur isolement, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 81, p. 105, p. 107, p. 122. À Juli, dans la province du Pérou, entre 1576 et 1581, les jésuites intégrèrent cet stratégie de fixation de la mission comme étant plus efficace que l'apostolat itinérant, voir HELMER (1984).

3. La dilatation du réseau missionnaire : une approche quantitative

Les premiers missionnaires jésuites venus exercer leur apostolat parmi les Indiens païens de la Nouvelle-Biscaye, les pères Gonzalo de Tapia et Martín Pérez, arrivèrent à la ville de San Felipe et Santiago de Sinaloa en 1591. C'est à partir d'ici que le réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus s'étala sur l'espace de la province. Nous avons rassemblé une série de documents divers, beaucoup parmi eux sont des documents à caractère administratif internes à l'ordre, ce qui nous permet de suivre l'évolution du nombre de pères et du nombre de personnes à leur charge tout au long du XVIIe siècle. La mise en relation de ces deux variables illustre comment le maillage missionnaire – des ministres fixés à des églises-villages assistant un certain nombre d'« administrés » – s'est étendu de long en large de la Nouvelle-Biscaye ; elle révèle également des aspects importants de la stratégie mise en place par la Compagnie de Jésus dans la gestion de cet espace. Afin de rendre plus claire l'analyse, nous présentons les résultats de nos recherches dans plusieurs tableaux que nous commenterons ensuite [figures IV, V, VI et VII]. Nous avons également dressé une carte qui illustre la localisation et l'extension des différentes régions administratives au sein du réseau des missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye afin de compléter les tableaux [figure III].



Figure III : *Régions administratives du réseau des missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye à la fin du XVIIè siècle.*

	1609	1614	1625	1640	1645	1662	1678	1699
Sinaloa et Sonora		17	18	28	50?	33	38	47
Missions de la Sierra		11	6	11	12	12	10	
Tepehuanes		5	6	4	?	4	4	
Parras-Laguna		5	6	3	3			
Tarahumara				3	5	5	14	
TOTAL	44	38	32	49	?	54	63	?

Figure IV. *Évolution du nombre de religieux dans chacune des régions administratives des missions jésuites de Nouvelle-Biscaye au XVIIe siècle*[48]*.* Les « Missions de la Sierra » sont Topía, San Andrés et Piaxtla. Seulement l'*Index Rerum* de 1614 spécifie le grade des jésuites concernés : tous les religieux sont des prêtres sauf dans la mission de Sinaloa, où, sur un total de 17 religieux, 4 étaient de coadjuteurs[49]. D'autres sources confirment qu'au long du siècle tous les missionnaires en Nouvelle-Biscaye étaient des prêtres.

[48] Sources utilisées pour l'élaboration de ce tableau : 1609 - lettre du vice-roi Luis de Velasco au roi Philippe III, dans ZAMBRANO (1979), tome IX, p. 568 ; 1614 - *Index Rerum,* envoyé par le provincial de la Nouvelle-Espagne au général de la Compagnie à Rome, Claudio Aquaviva, dans ZAMBRANO (1979), tome IX, p. 569-570 ; 1625 - « *Razon y minuta de los yndios...* », dans HACKETT (1926), vol. II, p. 152-158 ; 1640 - Rapport dressé par le père Juan Burgos sur l'« *État des missions du Mexique en 1640 »*, dans ZAMBRANO (1969), tome IX, p. 561; 1645 - Nicolás de Barreda, « *Aviso que un religioso de la Compañia de Jesus pretendiendo mayor servicio de Dios N.S, Christiandad, y buen govierno (...) embia de la provincia de Mexico en Nueva España* », dans AGI, Guadalajara, 68 ; 1662 - Rapport de visite des missions du Nord fait par le père Hernando Cabero, dans ALEGRE (1959), tome III, p. 353-358. ; 1678 - « *Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y Provincias de la Nueva Viscaya en la Nueva España echa el año de 1678 con ocasión de la visita general dellas que por orden del Padre Provincial Thomas Altamirano hizo el P. Visitador Juan Ortiz Zapata de la misma Compañía »*, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, (fol. 278r-415) . Il est également publié dans *Documentos para la Historia de México*, 4a serie, I, 301-419, mais nous n'avons pas pu consulter cette version. Nous avons dressé deux synthèses de ce rapport, voir les annexes II et III ; 1699 - Liste des églises-villages de Sinaloa et Sonora dressée par l'historien jésuite Charles Polzer où il ajoute à une relation établie par le père visiteur Juan de Almonacir en 1685 [Archivo Histórico de Hacienda, Temporalidades, 1126, expediente 4], les églises-villages fondées par la Compagnie entre cette date et la fin du siècle, dans POLZER (1976), p. 33-37.

[49] « *Il y a deux sortes de jésuites, les profès, qui ont prononcé les vœux solennels, et les coadjuteurs spirituels ou temporels qui n'ont prononcé que les vœux simples. Les deux dénominations que l'on rencontrera dans la correspondance, "pères et frères" recoupent un autre clivage, entre ceux qui, ordonnés prêtres, avaient le droit de dire la messe et les autres. Certains coadjuteurs spirituels sont prêtres, d'autres pas encore ; les coadjuteurs temporels n'accèdent jamais à la prêtrise* », dans LABORIE (1998), p. 40.

	1609	1625	1662	1678
Sonora et Sinaloa	20 000	85 420	35 902	49 536
Missions de la Sierra	10 000	6 061	3 851	2 658
Tepehuanes	3 000	1 412	2 356	1 150
Parras-Laguna	4 000	1 569		
Tarahumara			3 400	9 012
TOTAL	37 000	94 462	45 509	62 356

Figure V. *Évolution du nombre total de personnes administrées par les missionnaires jésuites dans chacune des régions administratives du réseau missionnaire de la Nouvelle-Biscaye au long du XVIIe siècle*[50].

	1625	1662	1678
Sonora et Sinaloa	4 745	1 087	1 303
Missions de la Sierra	1 010	320	265
Tepehuanes	235	589	287
Parras-Laguna	261		
Tarahumara		680	643

Figure VI. *Nombre moyen de personnes administrées par chaque religieux dans les différentes régions administratives du réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye*.

Dans le premier de ces tableaux [figure IV], nous observons que de 1609 à 1614 le nombre de missionnaires travaillant en Nouvelle-Biscaye diminue légèrement. Néanmoins, pendant ces années, le réseau avait grandi en nombre de postes car c'est alors qu'on constitua la mission de San Andrés (au sein de la région dite « Missions de la Sierra ») .

Onze ans plus tard, en 1625, malgré l'extension grandissant du réseau, notamment dans le Sinaloa, et bien que le nombre de néophytes concernés ait été plus de deux fois supérieur à celui de 1609 [figure V], le nombre de pères a encore diminué. L'augmentation du nombre total de néophytes sous l'administration des jésuites depuis 1609 s'explique parce qu'au Sinaloa le nombre d'Indiens de mission s'était multiplié par quatre – dans toutes les autres missions, la population baissa

[50] Pour les sources, voir la note précédente.

fortement. Toutes les violences de la conquête et de la colonisation – *encomienda*, esclavage – ainsi que la guerre des Tepehuanes jouèrent sans doute leur rôle dans cette diminution de la population. Néanmoins, les Indiens furent principalement décimés par les épidémies d'origine européenne. Les fléaux touchèrent également le Sinaloa, mais sa plus grande densité de population indigène compensa la chute démographique. Il faut également prendre en compte la fuite d'Indiens vers des endroits inaccessibles, lieux refuges, etc.

Bien que, dans l'absolu, le nombre de pères ait baissé depuis 1614, si on le compare aux fortes variations quantitatives de la population des missions, les effectifs missionnaires restèrent plus au moins stables : l'importante croissance de la population concernée par les missions au Sinaloa ne fait venir à cette mission qu'un seul père de plus. Celle des Tepehuanes, qui avait vu sa population décliner de moitié, compte néanmoins un père de plus.

En conséquence, nous entrevoyons dès maintenant que dans les missions de la Nouvelle-Biscaye n'existait pas une relation directe entre le nombre de pères et celui d'âmes à leur charge. Nous constaterons plus tard que le nombre de pères engagés était plutôt en rapport avec l'extension du maillage missionnaire sur l'espace. Mais si, dans ce premier quart de siècle, cela ne se vérifie pas, c'est parce que, pendant ces années, la Compagnie de Jésus modifia fondamentalement sa manière d'investir le territoire : au moins depuis 1625 et au moins au Sinaloa, là où le réseau s'étala particulièrement, les pères n'étaient plus regroupés par deux – comme cela avait été stipulé dans les premières ordonnances établies en 1610 pour les missions de la Nouvelle-Biscaye[51]. Ils y exercent désormais en solitaires. Voilà ce qui explique la diminution du total de pères missionnaires malgré l'expansion spatiale du réseau.

Par ailleurs, l'indépendance entre les variables « ministres » et « ouailles » se confirme également en 1625 dans les disparités que l'on trouve d'une mission à l'autre : si, au Sinaloa, en moyenne, chaque père a à sa charge 4 745 Indiens, dans la mission de Tepehuanes, la moyenne est de 235 [figure VI]. Il est possible que cet écart s'explique en partie par les différentes réalités géographiques et humaines d'un

[51] Publiées dans une traduction anglaise par POLZER (1976). En 1662, un nouveau texte normatif viendra renouveler celui de 1610 et on n'y trouvera plus d'allusion au fait que les pères doivent travailler deux par deux. Les ordonnances de 1662 sont également publiées en anglais par POLZER (1976), nous avons pu également consulter une copie qui se trouve à l'Archivo General de la Nación de México, mais elle n'est pas dans un très bon état de conservation et parfois illisible, dans AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47.

lieu à l'autre. À cette date, les postes missionnaires du Sinaloa se trouvaient dans les terres les plus basses des vallées fluviales qui coupent la région (Mocorito, Sinaloa, Fuerte, Mayo, Hiaqui), entre 0 et 200 mètres d'altitude. En outre, non seulement ces fleuves comptaient avec la plus forte densité de population de l'ensemble de la Nouvelle-Biscaye avant l'arrivée des Espagnols [figure II], mais les Indiens y étaient sédentaires et agriculteurs. Il est donc certain que le travail missionnaire était plus aisé que dans la région de Tepehuanes où, bien que les missions aient été situées dans les vallées ouvertes des fleuves Santiago, Ramos et Nazas, elles se trouvaient à une altitude comprise entre 1 500 et 2 000 mètres. En outre, toute cette région connaît, dans les années précédant le recensement de 1625 le soulèvement des Indiens Tepehuanes contre les Espagnols (1616-1619) au cours duquel huit missionnaires jésuites moururent et plusieurs églises furent profanées.

Entre 1625 et 1640, le nombre de religieux augmenta, dépassant même légèrement celui du début du siècle [figure IV]. Cette croissance des effectifs mis en place s'explique par l'extension grandissante du réseau missionnaire : la mission du Sinaloa s'étala jusqu'au Sonora, la Compagnie atteignit la région tarahumara, sur l'*altiplano,* et le maillage se développa également depuis la sierra de San Andrés vers le sud, sur la région très montagneuse du fleuve Piaxtla, sur les flancs de la sierra del Espinazo del Diablo (sud de la région des Missions de la Sierra).

Les chiffres avancées pour 1645 par le père Nicolás de Barreda sont à traiter avec précaution. À la même date, le père Andrés Pérez de Ribas, dans sa chronique sur les travaux de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye, affirme que l'ensemble des missions avait alors 65 pères[52]. Cette disparité entre les témoignages du père Barreda – qui évaluait les effectifs de la Compagnie dans la province à plus de 70[53] – et du père Pérez de Ribas pourrait s'expliquer par les différentes motivations de l'un

[52] PÉREZ DE RIBAS (1992), p. IV (Dédicace au roi) . Dans le mémorial que le père Pérez de Ribas écrit pour Juan Díez de la Calle, fonctionnaire royal dans la péninsule, il affirme qu'au Sinaloa travaillaient, en 1644, 35 pères, dans « *Memoria para Juan Díez de la Calle.... »*, BN Madrid, Mss 3000, fol. 230.

[53] En fait, Barreda se montre très confus à ce propos. Il avance aussi les chiffres de 100 et de 120 religieux pour l'ensemble de la Nouvelle-Biscaye, mais il est difficile d'interpréter s'il compte également les franciscains et les séculiers. Par exemple, il affirme que sur les 100 pères qui y travaillaient, 70 étaient des jésuites, et parmi les 30 restants, demeurant tous dans la région de Tepehuanes, il y avait également un nombre, non spécifié, de missionnaires appartenant à la Compagnie (c'est pour cette raison que dans le tableau nous avons mis un point d'interrogation dans la case correspondant au nombre de pères travaillant dans la région de Tepehuanes).

et de l'autre. Ils écrivent pendant une période de fortes pressions politiques pour séculariser les missions jésuites provenant du vice-roi – d'abord le marquis de Cadereyta, puis l'archevêque Palafox – et de l'évêque de Durango, Francisco Diego de Evia. En tout cas, ce que nous voulons retenir pour l'instant c'est qu'en raison de l'extension du réseau missionnaire dans le Sonora et dans la Tarahumara, en cinq ans, de 1640 à 1645, le nombre de pères a notablement augmenté – même si nous devons considérer la possibilité que les chiffres avancés par Barreda et Pérez de Ribas soient manipulés.

La période de 1645 à 1662 ne fut pas particulièrement expansive – même si le réseau n'arrêta de s'étendre sur l'espace du Sonora – et, surtout, la Compagnie perdit les missions de Parras en faveur du clergé séculier. De l'autre côté, le nombre d'Indigènes à charge de la Compagnie s'est divisé entre deux depuis 1625 [figure V]. Comme plusieurs documents l'attestent, les épidémies ont ravagé la population.

Les sources pour 1662 nous permettent de constater, à nouveau, la grande disparité dans le nombre d'Indiens encadrés, que, d'une région à l'autre, chaque missionnaire administre, même si, par rapport à 1625, cet écart s'est réduit : si, au Sinaloa, la moyenne d'administrés par père est de 1 087, dans les missions de la Sierra elle est de 320 [figure VI]. Les conditions géographiques et la culture des autochtones ne nous permettent pas d'expliquer d'une manière tout à fait satisfaisante ces différences. A cette même date, dans la mission de la Tarahumara, chaque religieux avait en moyenne à sa charge 680 personnes. Cette région, située dans l'*altiplano* n'était pas aussi abrupte que le cœur de la sierra, mais les missions étaient néanmoins installées entre 1 000 et 2 000 m d'altitude, ce qui ne devait pas rendre les communications d'un poste à l'autre très aisées. En outre, les Indiens, qui présentèrent une résistance très active à la colonisation espagnole, n'y furent encadrés par le système missionnaire qu'à partir de 1639-1640. En revanche, les Missions de la Sierra, où chaque père avait à sa charge un peu moins de la moitié d'administrés que dans la Tarahumara, se trouvaient parmi les plus anciennes de la Compagnie. D'ailleurs la région minière de Topía avait constitué un des premiers noyaux de colonisation espagnole dans la Nouvelle-Biscaye, et déjà, avant le XVIIe siècle, les franciscains et le clergé séculier s'occupaient de la « pacification » des populations. C'est ainsi qu'il ne nous a pas été toujours possible d'évaluer avec certitude, en attente d'études régionales plus approfondies, les raisons qui expliquent

les très importantes différences d'une mission à l'autre dans l'encadrement des Indiens. La forte baisse de la population des Missions de la Sierra depuis le début du siècle, due aux épidémies, fuites, etc., ainsi que l'intégration d'une partie des Indiens aux mines et aux haciendas, n'entraîna pas pour autant un regroupement des postes missionnaires – ce qui montre l'importance stratégique de l'occupation du sol. Nous croyons que cette chute démographique pourrait justifier le fait que les ministres de la sierra aient en moyenne beaucoup moins de personnes en charge qu'ailleurs dans le réseau.

D'après le rapport du visiteur Ortiz Zapata, notre source pour l'année 1678, des 62 356 « *administrés* » que les pères avaient alors en charge, 2 638 n'étaient pas des Indiens, mais des Espagnols ou « *tenus pour tels* »[54] et des serviteurs de ceux-ci de « *tout genre et de toutes les couleurs* ». Cette population non indienne, à qui les pères devaient administrer les sacrements et dire la messe, sauf rares exceptions, n'habitait pas dans les villages de mission, mais dans les *estancias*, les *presidios* et les *reales de minas*[55] . Bien que, la plupart du temps, ces lieux ne fussent pas formellement sous l'administration des Jésuites, les pères les prenaient en charge « *par charité* », pour suppléer un curé souvent très éloigné de ses ouailles. Normalement, les pères se déplaçaient vers cette population, mais il se pouvait aussi que ce fut ces non-Indiens qui venaient voir les pères dans les villages de mission. Néanmoins, une grande partie habitait la ville de San Felipe y Santiago de Sinaloa – 1 200 personnes des 2 638 demeuraient dans cette ville – qui se trouvait rigoureusement sous le ressort évangélique des pères. Par ailleurs, la Compagnie y possédait un collège où un père des alentours se rendait tous les quinze jours et s'occupait de l'enseignement des enfants de la ville. Ce collège était la *cabecera* de toutes les missions de la Nouvelle-Biscaye et tous les pères qui entraient et qui sortaient de ces missions y passaient. Par ailleurs, il y avait un autre collège de l'ordre au village de San José de Matape, au Sonora.

---

[54] Ortiz Zapata utilise des expressions comme « *gentes que en la tierra se reputan por españolas* ». Nous avons vérifié que le père Ortiz Zapata fait des erreurs de calcul entre les chiffres partiels et totaux qu'il enregistre dans son rapport, nous avons gardé les résultats tels qu'il les a transcrits parce que les différences ne sont pas importantes et qu'elles ne modifient pas les conclusions que nous pouvons en tirer.

[55] Ces exceptions étaient, d'après le recensement d'Ortiz Zapata, le village de San Ignacio, dans la mission du fleuve Piaxtla, entièrement composé de personnes « tenues pour espagnoles » et leurs serviteurs, et le village de Santiago Papasquiaro, mission de Tepehuanes, où la moitié était des Espagnols et l'autre moitié des Indiens.

Parmi les documents que nous avons consultés, aucun, hormis cette relation d'Ortiz Zapata, ne fait allusion à ces non-Indiens que les missionnaires de la Nouvelle-Biscaye prenaient en charge. La lettre du vice-roi de 1609 parle du nombre de « chrétiens » des missions ; le document de 1625 spécifie qu'il s'agit d'un rapport des Indiens baptisés dans la province ; et le catalogue envoyé à Rome par le visiteur H. Cabero en 1662 donne la population par églises-villages jésuites. Le fait que le rapport d'Ortiz Zapata soit plus explicite est peut-être dû au fait qu'il s'agit d'un document d'ordre interne à la province.

Cette visite fut, en quelque sorte, différente de celle du père Cabero (1662) car, d'une part, elle ne concernait que les missions et pas l'ensemble de la province, et, d'autre part, Ortiz Zapata, né à Zacatecas et ouvrier de la Compagnie dans les missions du nord[56], n'était pas un représentant du général dans la province, mais du provincial de la Nouvelle-Espagne, en l'occurrence le père Tomás Altamirano. Ainsi, bien que, très probablement, le rapport d'Ortiz Zapata ait été envoyé par la suite à Rome, il est le résultat d'une pratique du gouvernement interne à la province.

Même si encadrer des populations non indiennes n'était pas dans le projet initial de la Compagnie, les jésuites le faisaient déjà dans de nombreux endroits de la Nouvelle-Espagne et dans d'autres provinces ibéro-américaines de l'ordre comme le Brésil ou le Pérou où a priori ils s'étaient également installés afin d'évangéliser des Indiens païens. En conséquence, il semble logique de penser, bien que nous n'ayons pas trouvé d'autre trace, qu'en Nouvelle-Biscaye cette prise en charge des non-Indiens se fasse tout au long de la vie des missions car, dans cette région, il n'y avait pas beaucoup d'autres prêtres, outre les jésuites, et que ces Espagnols, servants, esclaves et autres qui occupaient également au fur et à mesure la province, avaient besoin d'assistance religieuse[57]. Le nombre de ces non-Indiens était certes très minoritaire par rapport à la totalité de la population des missions : en pourcentage, il représente 4,2 %, ce qui est tout à fait en accord avec les proportions de la population non indienne dans l'ensemble de la province, qui oscillent, en 1630, entre 4,2 % sur l'*altiplano* et 5,5% au Sinaloa et Sonora [figure II].

---

[56] ALEGRE (1960), tome IV, livre IX, chapitre II, p. 26.

[57] En 1605-1606, les voisins des mines de Caxco et d'Indehe, dans la voie qui relie Durango et Santa Bárbara, n'avaient pas suffisamment d'argent pour pouvoir se payer les services d'un curé beneficiado et c'était les pères de la Compagnie qui les assistaient « par charité », dans MOTA Y ESCOBAR (1940), p. 197.

Entre 1662 et 1678, bien que le nombre total de personnes sous administration religieuse de la Compagnie ait augmenté, plusieurs missions virent leur population diminuer, ce fut notamment le cas dans la mission de Tepehuanes, réduite à la moitié, et les missions dites « *de la sierra* » : Piaxtla, San Andrés et Topía. Il est également notable que ce soit dans ces missions que se trouvait la plupart de la population non indienne – en dehors de l'agglomération urbaine de San Felipe et Santiago de Sinaloa – concernée par le réseau de la Compagnie. Dans ces régions occupées par des mines et des haciendas dès les premiers moments de la conquête de la province et où les jésuites furent les derniers arrivés, le monopole de la Compagnie sur l'évangélisation des Indiens était un peu moins marqué que sur le versant côtier de la province, car il s'y trouvait quelques franciscains – les frères mineurs avaient un couvent à Topía – et quelques curés séculiers. Cela veut dire que le réseau missionnaire jésuite prend en charge des non-Indiens même dans des régions où d'autres représentants de l'Eglise sont présents.

Par ailleurs, une mission fut créée dans sa quasi-totalité dans les deux années qui précèdèrent la visite d'Ortiz Zapata : la Nouvelle Tarahumara (au nord du fleuve Conchos). Ce qui explique en bonne partie l'augmentation de la population totale dans l'ensemble du réseau. Le reste de nouveaux néophytes enregistrés en 1678 provenaient de la toute récente occupation de la Sierra Madre au nord et à l'est de Sinaloa et Sonora.

1678	moyenne	max.	min.
San Felipe y Santiago (Sinaloa)	970	1 855	150
San Ignacio Hiaqui (Sinaloa)	1 866	4 958	1 866
San Francisco Xavier (Sonora)	1 196	1 620	1 004
San Francisco Borja (Sonora)	1 105	1 749	415
Santa Cruz de Topía (Sierra)	350	407	207
Río Piaxtla o de Xiximes (Sierra)	251	529	102
San Andrés (Sierra)	147	198	108
Tepehuanes	287	509	171
Tarahumaras (ancienne)	766	1 047	386
Tarahumara (nouvelle)	532	1 316	182

Figure VII. *Nombre moyen, maximum et minimum de personnes administrées par chaque religieux dans les différents rectorats du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye dans l'année 1678*, d'après le rapport du père visiteur Juan Ortiz Zapata[58] .

Le rapport d'Ortiz Zapata nous permet de dresser un autre tableau plus spécifique pour l'année 1678. Nous constatons la disparité régionale déjà observée en 1625 et 1662 pour le nombre de personnes administrées par chacun des religieux. Les chiffres moyens confirment la division du réseau dans trois aires bien différenciées : le Sonora-Sinaloa (vallées fluviales à l'ouest de la sierra Madre), la Sierra-Tepehuanes (sud très montagneux de la Nouvelle-Biscaye) et la Tarahumara (l'*altiplano* sur le versant oriental de la sierra Madre, nord-ouest du fleuve Conchos). Ces données moyennes sont en relation directe avec le nombre total d'administrés dans chacune de ces régions [figure V]. C'est-à-dire que le nombre de personnes sous la responsabilité apostolique de chaque père répond, en partie, à une question démographique : les régions les plus peuplées, qui sont également, en général, les plus accessibles et celles où les Indiens étaient, avant l'arrivée des Espagnols, le plus sédentarisés sont, en termes quantitatifs, les moins bien encadrées. Peut-être justement parce que les difficultés pour le travail missionnaire y étaient moindres.

[58] Voir « *Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y Provincias de la Nueva Viscaya en la Nueva España echa el año de 1678 con ocasión de la visita general dellas que por orden del Padre Provincial Thomas Altamirano hizo el P. Visitador Juan Ortiz Zapata de la misma Compañía »*, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, (fol. 278r-415) . Voir également les annexes I et II.

Cependant, un regard aux colonnes du tableau correspondant au maximum et au minimum de nombre d'Indiens par missionnaire montre que les écarts étaient également très importants au sein d'un même rectorat[59]. Cela est particulièrement notable dans les rectorats de la province de Sonora et Sinaloa. En conséquence, la disparité ne s'explique pas uniquement par les différentes dynamiques régionales, d'autres variables locales jouent leur rôle : le développement des différents *partidos*[60] composant les rectorats, leur ancienneté, le nombre d'églises-villages qu'ils comprenaient, etc.[61]

Enfin, il est également révélateur de constater qu'en 1625, lorsque le réseau de missions de la Nouvelle-Biscaye était, en termes spatiaux, beaucoup plus restreint qu'en 1678, la Compagnie de Jésus comptait plus ou moins la moitié de pères pour une population presque du double. Ce qui, en plus d'illustrer l'importance de la chute démographique des Indiens, confirme que, dans la logique d'action de l'ordre en Nouvelle-Biscaye, le nombre de pères est indépendant du nombre d'Indiens, c'est-à-dire que le souci d'encadrement apostolique est secondaire par rapport à l'extension du maillage missionnaire et l'occupation du territoire. Même si au Sinaloa les conditions étaient favorables et les missions, comme nous le verrons, prospères, il est difficile d'imaginer un encadrement apostolique efficace si un seul père pouvait avoir à sa charge 4 958 âmes !

En 1678, la province de Sinaloa et Sonora comprenait quatre rectorats. Lorsque le XVIIe siècle touchait à sa fin, on en comptait sept. D'une part, en raison d'un réaménagement dans l'organisation des églises-villages devenus très nombreux[62] ; d'autre part parce qu'entre 1685 et 1699, le réseau jésuite, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail – « L'Espace Imaginé » –, s'étend sur la région dite de la « Haute Pimería », au nord-ouest du Sonora où la Compagnie – la figure du père Kino est ici fondamentale – crée une nouvelle mission. C'est ainsi que, dans la dernière année du XVIIe siècle, le Sinaloa et le Sonora comptaient à eux seuls 47 pères [figure IV].

---

[59] Chaque père avait à sa charge un *partido* composé de plusieurs églises-villages. Un rectorat intégrait plusieurs *partidos*. Nous reviendrons sur l'organisation interne du réseau missionnaire dans le point II. 2.

[60] Regroupement d'églises-villages sous la responsabilité d'un père.

[61] Pour plus de détails, voir les annexes II et III.

[62] Nous y reviendrons dans le point II. 2.

Vers la moitié du XVIIIe siècle, en 1744, le nombre de pères dans cette région est resté stable et il est également plus au moins le même qu'en 1678 sur les autres missions[63]. Néanmoins, le nombre total de missionnaires a augmenté jusqu'à 116 car le maillage de missions jésuites de la Nouvelle-Espagne s'est encore étoffé, investissant deux nouveaux espaces jusqu'alors non conquis par l'empire espagnol : la Basse-Californie et le Nayarit – enclave de résistance à l'intérieur de la Nouvelle-Galice.

* * *

La Compagnie de Jésus arrive tardivement sur le continent nord-américain, par rapport à son expansion dans le sud du continent (Brésil) et sur d'autres parties du monde (Chine, Inde) ; elle est également un peu en retard en Nouvelle-Espagne, et plus précisément dans la Nouvelle-Biscaye, par rapport à son installation sur d'autres régions de l'empire espagnol en Amérique (Pérou) et notamment par rapport à l'arrivée des franciscains et du clergé séculier dans cette province de la vice-royauté. En outre, une fois établi dans la Nouvelle-Espagne, vingt ans s'écoulent avant que l'ordre se consacre à l'évangélisation des païens, tâche pour laquelle le monarque l'avait appelée à s'y installer.

Cependant, à la fin du XVIIe siècle, la province jésuite de Nouvelle-Espagne comprend une grande partie de l'espace de cette vice-royauté qu'elle occupe au fur et à mesure grâce, fondamentalement, à l'établissement de collèges dans les villes et par le biais d'un réseau missionnaire dans la province de la Nouvelle-Biscaye. Elle devient également de plus en plus importante du point de vue des religieux qui y sont engagés : en 1660, 320 jésuites appartiennent à cette province[64], parmi lesquels 54 (en 1662) travaillent dans les missions, c'est-à-dire 17% de ses effectifs[65]. En 1744, rien qu'au Nord, on compte 116 pères (pour 525 jésuites dans l'ensemble de la

---

[63] 46 pères au Sinaloa et Sonora ; 33 pères entre les provinces de Tepehuanes et de Piaztla, qui correspondent aux trois anciennes missions dites « de la Sierra » plus la mission de Tepehuanes ; 14 missionnaires dans la Tarahumara ; 7 dans le Nayarit et 16 en Californie ; cela fait un total de 116 pères travaillant dans les missions de la Compagnie en Nouvelle-Espagne, dans BURRUS et ZUBILLAGA (1982), appendice I, p. 307-311. En 1748, le nombre total de religieux dans les missions du Nord était de 117, dans BURRUS et ZUBILLAGA (1986), appendice I, p. 591-599.

[64] *Dictionnaire de spiritualité* (1974), tome VIII, article Jésuites, colonne 1036.

[65] Le pourcentage de pères travaillant dans les missions augmenta progressivement de 7% dans le premier quart du XVIIe siècle, de 11 % vers le milieu du siècle, atteignant les 22 % vers le milieu du XVIIIe siècle.

province en 1722)[66]. A titre comparatif, dans les missions brésiliennes, en 1585, trente ans après la naissance des *aldeias* et trente-six ans après l'arrivée des jésuites, il y avait 13 ministres ayant à charge 10 000 Indiens[67], certes, sur un espace beaucoup plus restreint que celui de la Nouvelle-Espagne ; les « réductions » du Paraguay, paradigme de l'œuvre missionnaire de la Compagnie, comprises dans une région grande comme la moitié de la France, c'est-à-dire beaucoup plus petite que la Nouvelle-Biscaye, comptaient, lors de l'expulsion des jésuites de l'Amérique espagnole en 1767, 83 pères pour 110 000 indigènes[68] .

Le réseau missionnaire développé en Nouvelle-Biscaye à partir du XVIIe siècle fut l'un des instruments utilisés par la monarchie catholique pour tenter de s'approprier cette région aux frontières nord-occidentales de la Nouvelle-Espagne. L'idéal missionnaire de la Compagnie trouvait ainsi un champ d'application pratique au sein de la politique de la monarchie dans la région – qui cherchait la « pacification » des populations et le contrôle du territoire. L'analyse de l'évolution du nombre de pères et du nombre de personnes concernées par ce réseau, ainsi que celle de leur distribution sur l'espace, nous permet d'avancer quelques conclusions concernant la manière et les choix mis en place par l'ordre dans l'administration du territoire.

Nous avons constaté que, depuis la dernière décennie du XVIe siècle et jusqu'à la moitié du XVIIIe siècle, le maillage de missions s'étale progressivement : il y a de plus en plus d'églises-villages éparpillées sur la Nouvelle-Biscaye, chacune sous l'autorité d'un ministre de la Compagnie qui encadre un certain nombre de personnes, pour la plupart des Indiens. Le nombre total d'« administrés » par les missionnaires est en augmentation jusqu'au premier quart du siècle. Mais la chute démographique se fait sentir même avant 1625 dans toutes les missions sauf au Sinaloa, où la forte densité démographique et la vitalité du réseau permettent d'y intégrer davantage d'Indiens et de faire remonter le chiffre total de personnes concernées par l'ensemble des missions. Néanmoins, la moitié du siècle franchi, la population indigène des missions est partout décimée, et si, vers le dernier quart, on peut vérifier une légère hausse dans les chiffres totaux, c'est grâce à la poussée du maillage des missions. En somme, dans le dernier quart du siècle, le réseau est

[66] voir NEUMANN (1969), tableau p. 163.

[67] CASTELNEAU-L'ESTOILE, p. 48.

[68]Jean DELUMEAU, Encyclopaedia Universalis, entrée Jésuites.

beaucoup plus grand en extension, mais considérablement plus petit en nombre d'« administrés » que dans le premier quart du siècle.

D'autre part, il est certain que le nombre de pères engagés dans les missions de la Nouvelle-Biscaye n'est pas en relation au nombre de personnes encadrées par ce réseau. Nous avons vu qu'il arrive que dans des moments de chute démographique le nombre d'effectifs missionnaires augmente – par exemple, en 1662, la population est plus ou moins la moitié de celle de 1625 et les ministres sont, approximativement, le double – et que lorsque le réseau est à son maximum quant au nombre de néophytes, en 1625, il est à son minimum en nombre de pères.

La première situation s'explique parce que le nombre de pères était en relation directe avec l'extension spatiale du maillage et, en 1662, celle-ci était beaucoup plus importante qu'en 1625. La deuxième parce que c'était autour de 1625 que la Compagnie change, au moins dans la pratique, de stratégie, instaurant le modèle d'un seul père par établissement missionnaire, ce qui était une nouveauté dans la « *manière de faire* » de l'ordre – au Brésil et au Paraguay, ils travaillaient au moins deux par deux, et à Juli, dans la province péruvienne, tous les pères vivaient ensemble – et qui était même contraire à son esprit. L'isolement total des missionnaires rendait leurs conditions de vie matérielles et, notamment, spirituelles très fragiles car le risque de dissolution de l'« identité jésuite » des pères se multipliait[69]. Ce qui explique que tous les missionnaires de la Nouvelle-Biscaye étaient des prêtres et beaucoup parmi eux des profès à quatre vœux, c'est-à-dire qu'ils étaient les jésuites de plus haut rang au sein de l'ordre, ceux qui, par leur grand nombre d'années d'études et par le processus de sélection auquel ils avaient été soumis étaient les jésuites qui avaient le mieux intégré l'identité de l'ordre, les moins susceptibles de se diluer en milieu indigène.

L'indépendance entre les variables « nombre de pères » et « nombre d'ouailles » se confirme dans la grande disparité régionale que l'on trouve tout au long du siècle entre le nombre d'âmes en charge par père, qui peut présenter des écarts de milliers de personnes d'une mission à l'autre ! Il est néanmoins certain que les différentes caractéristiques géographiques ainsi que celles des groupes indigènes qui les habitaient expliquent en partie cette disparité. Nous avons pourtant constaté que cette disparité peut être aussi très importante parmi les différents pères

[69] Nous reviendrons sur ces questions dans la dernière partie de notre travail. Par ailleurs, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 94, p. 124 et suivantes.

qui composent un même rectorat, c'est-à dire parmi des pères qui habitent des lieux proches avec des caractéristiques similaires. Par ailleurs, soulignons également que, quand une église-village est établie, on n'abandonne pas le lieu, même si la population concernée diminue dramatiquement au cours du siècle.

Toutes ces constatations nous amènent à conclure que la stratégie d'appropriation des espaces empruntée par la Compagnie de Jésus au nord de la Nouvelle-Espagne privilégie l'occupation du territoire sur l'encadrement des néophytes et d'autres populations et aussi sur les conditions de vie de ses ministres. Il est plus important d'avancer sur l'étendue des espaces et le marquant par des croix des églises que d'encadrer efficacement une population qui, dans certaines régions, comme nous le verrons, est très loin d'être soumise au régime des missions malgré l'existence des églises-villages et la présence des pères. L'occupation est également plus importante que les risques spirituels encourus par les pères.

La spectaculaire chute démographique de la population indienne fait qu'à long terme l'encadrement jésuite se resserre considérablement : en 1625, un père, en moyenne, s'occupait au Sinaloa de 4 745 personnes, alors qu'en 1678, dans cette même province, le chiffre s'était réduit à 1 303. Il est possible que la Compagnie ait été très consciente de cette évolution démographique, tout à fait prévisible, dans le choix de sa stratégie.

Par ailleurs, nous avons également observé certaines distinctions régionales au sein de la Nouvelle-Biscaye. Sinaloa et Sonora comprennent à elles seules la quasi-totalité de la population concernée par le réseau de la Compagnie et un grand nombre de ses ministres. Les épidémies déciment partout les Indigènes, mais la forte et dense démographie de ces contrées compense légèrement, en relation à d'autres missions, les pertes. Les missions de la Sierra, ainsi que celle de Tepehuanes, au sud de la Nouvelle-Biscaye, semblent également avoir une dynamique commune : elles sont les moins étendues, les moins peuplées et les plus touchées par les épidémies. La Tarahumara, sur l'*altiplano*, fut colonisé tardivement et avec énormément de difficulté en raison de la forte et prolongée résistance indigène[70].

Enfin, un autre aspect important de la gestion des missions jésuites en Nouvelle-Espagne est celui de l'encadrement des populations non indiennes. Si les chiffres concernant ce groupe ne sont pas dans l'absolu très importants, et encore

[70] Voir NEUMANN (1969).

moins si on les compare à ceux concernant le nombre d'Indigènes, ils sont tout à fait représentatifs du pourcentage total de population non autochtone installée dans la Nouvelle-Biscaye. En outre, les jésuites prennent en charge ces non-Indiens, même aux endroits ou ils ne sont pas les seuls prêtres présents. En conséquence, nous pouvons penser que ces responsabilités des jésuites en tant que curés d'Espagnols et autres, faisaient partie du travail missionnaire en Nouvelle-Biscaye dans la même mesure que l'encadrement des Indiens. Retenons qu'il y avait, au sein même du réseau missionnaire, une église-village composée seulement d'Espagnols, San Ignacio du fleuve Piaxtla, et que Santiago Papasquiaro comptait une population moitié espagnole et moitié indienne.

II. L'OCCUPATION

1. Occupation et Résistance : les Voies et le Rythme d'expansion du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye

En observant la carte [figure VIII[71]], nous constatons qu'au début du XVIIe siècle, les jésuites s'étaient déjà installés tout au long du sud de la Nouvelle-Biscaye. Ils étaient présents à l'est, dans la région de Parras-Laguna, sur l'*altiplano*, dans la mission dite de Tepehuanes, sur les parties les plus abruptes de la sierra autour des mines de San Andrés et de Topía et dans la vallée fluviale du Sinaloa, à l'ouest de la cordillère. Cependant, on observe que, depuis 1600 jusqu'à la fin du premier quart du XVIIe siècle, le réseau de missions ne s'est pas développé pas avec la même intensité du côté oriental que du côté occidental de la province. Bien que la Compagnie de Jésus ait remonté légèrement la sierra et l'*altiplano* vers le nord grâce à l'agrandissement des missions qui y étaient déjà établies (quelques nouveaux villages viennent s'associer à d'autres déjà existants, notamment dans la mission de Tepehuanes), la véritable poussée du maillage missionnaire eut lieu dans le Sinaloa, à l'ouest de la cordillère. Les pères y occupèrent, tous les cours d'eaux, l'un après l'autre, jusqu'à celui du Yaqui, toujours commençant par les parties les plus basses et remontant, ensuite, les fleuves en amont. C'est ainsi qu'en 1625, le maillage missionnaire à l'est de la sierra Madre dépasse à peine les 26º de latitude nord (San Miguel de Bocas), tandis que, sur le versant occidental, il est proche de 29º de latitude nord et atteint déjà l'intérieur de la province de Sonora.

Entre 1625 et 1635 se confirme ce dynamisme des missions occidentales par rapport aux orientales : le réseau avance dans le Sonora, s'éloignant de la côte et se dirigeant vers les vallées des fleuves Sonora, Horcasitas et Moctezuma, toujours selon les mêmes critères : du sud au nord, et des lieux les plus bas vers les plus hauts.

---

[71] La figure VIII illustre les voies et le rythme d'expansion du réseau des missions jésuites en Nouvelle-Biscaye, mais il n'y existe pas de correspondance entre le nombre de triangles et le nombre d'églises-villages de missions. Parallèlement, nous avons signalé quelques *reales de minas* et les principaux *presidios*, leur localisation et l'époque à laquelle ils furent fondés. Ils montrent les lieux atteints par les colons Espagnols. Cependant, nous n'avons nullement prétendu représenter toutes les exploitations minières, ni l'ensemble des garnisons militaires de la province. Les haciendas et les *estancias*, beaucoup plus difficiles à situer sur une carte, progressent en parallèle aux mines, *presidios* et missions.

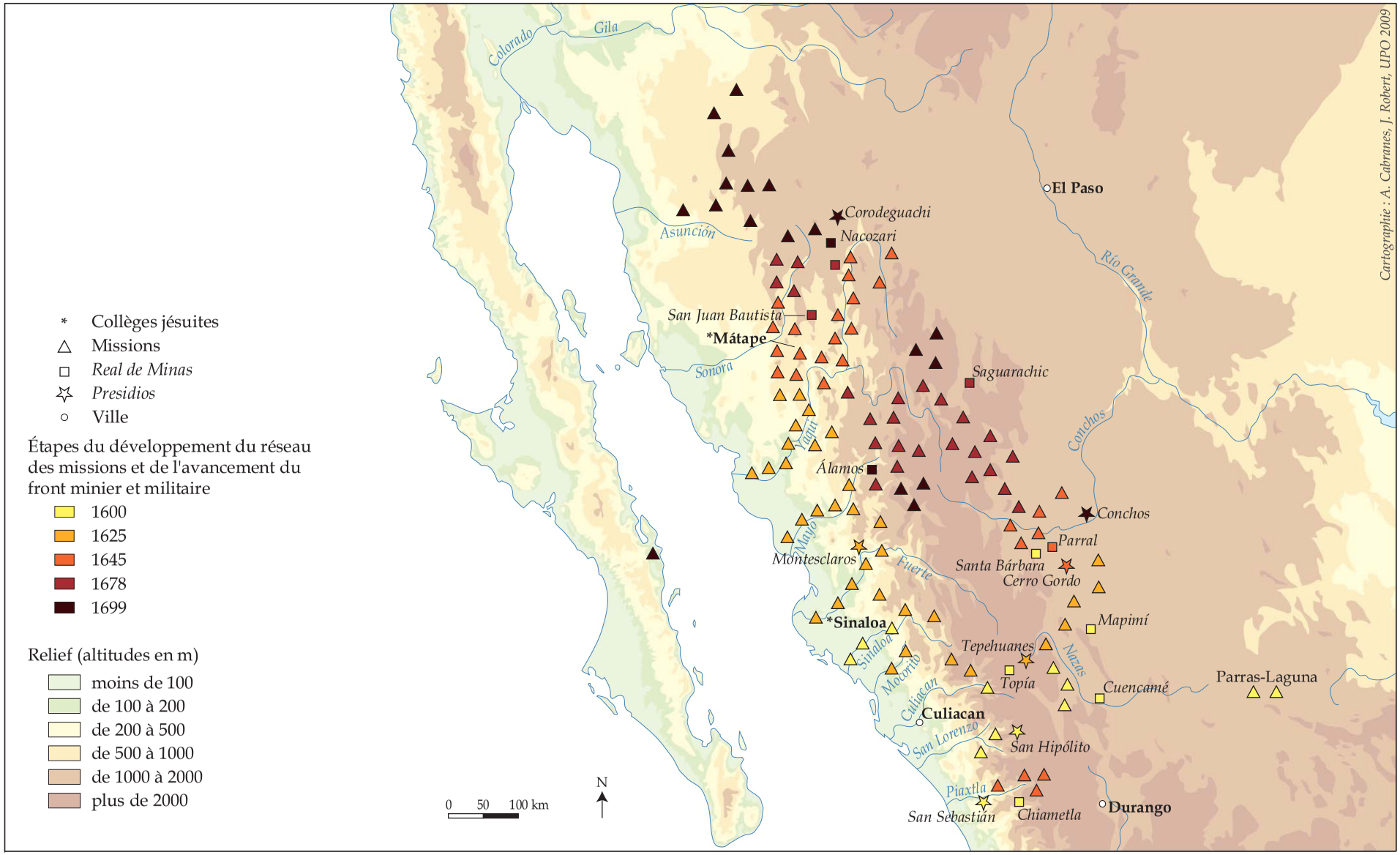


Figure VIII : *Expansion chronologique du réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye au XVIIè siècle.*

C’est à cette même période que se produit une extension du maillage depuis les missions de la sierra de San Andrés vers le sud : les pères s’installent sur la vallée du fleuve Piaxtla, dans une région montagneuse et difficile d’accès à l’ouest de la ville de Durango, au nord de la région minière de Chiametla – exploité dès avant le début du XVIIe siècle[72].

Lorsque l’occupation de la Haute Sonora est bien avancée, vers 1639-1640, la Compagnie de Jésus arrive à établir les premières missions dans la Tarahumara, dans la région au nord-ouest du *real de minas* d’El Parral, progressant ainsi sur l’*altiplano*, en direction du nord.

Ensuite, l’expansion du réseau missionnaire connaît, pour la première fois depuis sa naissance, une sorte de stagnation : de 1645 à 1676-1678, il n’y a quasiment eu aucune fondation d’église-village jésuite dans la Nouvelle-Biscaye, la Compagnie a même perdu, vers la fin des années 1640, ses missions autour de la ville de Parras et la région de Lagunera. Tout au long de cette décennie, l’ordre subit de fortes pressions politiques visant la sécularisation de ses missions. Celles de Parras furent ainsi perdues, et même si la justice finit par trancher en faveur de l’ordre, on préféra de ne pas les récupérer. Il est possible que la situation excentrée de la région de Parras par rapport au reste du réseau ait joué dans cette décision.

Rappelons également que, pendant ces années, la Compagnie commence à s’intéresser à la Californie et à être présente dans les expéditions organisées depuis le Sinaloa et le Sonora vers cette contrée encore fort méconnue[73].

Les années 1676-1678 se caractérisent par un puissant élan missionnaire. Dans une très brève période de temps, les jésuites occupèrent ce qu’ils appelaient « la Nouvelle-Tarahumara », s’aventurant ainsi encore plus au nord, sur l’*altiplano.* Par ailleurs, le maillage des missions s’étala sur les parties les plus montagneuses de la cordillère afin de relier les missions de Sinaloa et Sonora à celles de la Tarahumara (ce processus ne se conclura que dans la première moitié du XVIIIe siècle).

Après ces années de grande expansion et avant 1687, on ne fonda pas d’autres établissements hormis les deux missions-*presidios* californiennes, San

[72] C’est dans cette région, entre 1579 et 1587, qu’eut lieu le premier essor minier dans la Nouvelle-Biscaye, voir ALVAREZ (1992).

[73] Nous renvoyons à la première partie de ce travail, « *L’Espace imaginé* ».

Bruno et Nuestra Señora de Guadalupe, qui eurent, comme nous le savons, la vie courte (1683-1685).

Néanmoins, l'intérêt pour la Californie et la recherche du passage par terre depuis la Nouvelle-Biscaye déterminèrent la direction prise par la dernière poussée du réseau missionnaire pendant le XVIIe du siècle : il s'étala sur les cours d'eaux intermittents situés dans l'extrémité nord-occidentale du Sonora, il s'approche, davantage à l'intérieur des terres, du grand fleuve Gila. Les postes missionnaires les plus éloignés de Durango – point de départ de l'occupation – étaient alors, et ils le restèrent toujours pendant l'existence du réseau car ce dernier n'avancera jamais plus au nord, ceux de San Xavier del Bac et et San Cosme del Tucson (Arizona, USA, 32º 13' de latitude nord), à plus de 1 000 km de distance de la capitale de la Nouvelle-Biscaye !

Par ailleurs, en 1697, les pères Salvatierra et Piccolo avaient fondé la première mission permanente en Californie, Nuestra Señora de Loreto. Pendant le XVIIIe siècle, le réseau missionnaire de la Compagnie s'étendra sur toute la longueur de la péninsule californienne.

C'est également au XVIIIe siècle, à partir de 1722, lorsque la milice réussit à pénétrer au cœur de la sierra del Nayarit – enclave non conquise à l'intérieur de la Nouvelle-Galice, que les Franciscains avaient, pendant plus d'un siècle, tenté d'évangéliser sans trop de succès –, que la Compagnie de Jésus prend le relais des frères mineurs, intégrant cet espace à son réseau de missions.

Analysons maintenant les raisons qui expliquent les particularités de cette expansion. Tout d'abord, les caractéristiques physiques et humaines de l'espace américain, tel qu'il était avant l'arrivée des jésuites et des autres conquérants-colons, déterminèrent, en partie, les voies empruntées par l'expansion du maillage de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye.

Pour ce qui est de l'espace physique, en premier lieu, nous constatons que les cours d'eaux furent privilégiés comme artères d'occupation. Ces derniers sont des lieux accessibles, qui favorisent la communication entre les établissements qui les longent ; le ravitaillement en eau y est assuré et, en outre, souvent, c'est là où se trouvaient déjà les peuplades indiennes préhispaniques :

« *Nous faisons la description de cette province* [Sinaloa] *à partir de ses fleuves parce que la plupart de la population est installée aux bords de ceux-ci, et ils descendent depuis la grande sierra des Tepehuanes jusqu'à la mer du Sud.*[74] »

Le dynamisme du réseau du côté occidental de la sierra s'explique en conséquence par sa plus grande densité de population – les Indiens y sont également les plus sédentarisés de la province –, sa plus grande accessibilité et sa plus grande fertilité.

En deuxième lieu, nous observons que la colonisation se développa en général en sens ascendant, c'est-à-dire d'aval en amont. C'est le cas pour l'occupation progressive des fleuves et des rivières. Par ailleurs, à exception des régions méridionales de la sierra – Topía et San Andrés – déjà conquises par les Espagnols depuis la deuxième moitié du XVIe siècle, ce sont les parties les plus escarpées de la cordillère que l'on investit le plus tardivement. Ce ne fut que dans le dernier quart du XVIIe siècle que l'on commence à relier, par l'extension du réseau missionnaire sur la sierra, l'*altiplano* avec le Sinaloa et le Sonora (processus qui ne finira qu'au cours du XVIIIe siècle).

Autre caractéristique des plus notables du développement du maillage de missions jésuites au long du XVIIe siècle fut sa progression du sud au nord de la Nouvelle-Biscaye. Une seule fois, vers les années 1630, l'extension prend le sens inverse : de San Andrés vers le sud-ouest, lorsqu'on établit des missions autour du fleuve Piaxtla[75]. Il est donc certain, et cela se constate de manière très claire sur la figure VIII, que le réseau missionnaire avança parallèlement à l'avancée générale de la colonisation espagnole. L'installation de la Compagnie dans le sud de l'*altiplano* et dans la sierra autour de Topía fut même plus tardive que celle des autres acteurs de la colonisation : conquérants-militaires-aventuriers, miniers et *hacendados* ; elle fut même postérieure à celles du clergé séculier et d'autres ordres religieux – les franciscains fondent un couvent au village indien de Topía, au nord des mines, en 1555[76].

---

[74] « *Cuéntase esta provincia por ríos, porque las más de las poblaciones están a la riberas de ellos y corren de la serranía grande de los tepehuanes y van a dar a la mar del Sur* », dans O'GORMANN, (1945), p. 191.

[75] L'avance missionnaire des années 1630 vers le sud se fit accompagnée par la milice, jusqu'à cette date « l*a aspereza de los caminos había cerrado la puerta a las armas españolas y a los ministros del evangelio* », dans ALEGRE (1958), tome II, livre VI, chapitre IX, p. 429.

[76] MOTA Y ESCOBAR (1640).

Cette concordance entre l'action missionnaire et celle du reste de l'appareil de conquête et de colonisation de l'empire se vérifie à plusieurs autres niveaux. Par exemple, à Topía la présence des églises-villages jésuites joue un rôle important et pas uniquement comme instrument de « pacification » des populations indigènes : en 1678, le poste jésuite de San José Canelas ne compte que 40 personnes à sa charge, mais le père visiteur Ortiz Zapata espère « *qu'il ne se détruise pas complètement parce qu'il convient beaucoup au trafic et communication entre nos missions et il est d'utilité au commun des passagers et des* reales de minas *qu'il y a aux alentours, particulièrement à celui de Santa Cruz de Topía qui se trouve à 5 lieues de distance.*[77] » Le réseau missionnaire de la Compagnie est donc intégré au sein d'un réseau plus large comprenant l'ensemble des postes et des voies occupés par les Espagnols.

De l'autre côté de la sierra Madre, dans les provinces du Sinaloa et du Sonora, le quadrillage et l'encadrement missionnaire ne furent nullement possibles sans l'intervention préalable de la milice. La contestation indigène à la conquête rythma la marche expansive des Espagnols, en général, et du réseau jésuite en particulier. Tous les groupes d'Indiens habitant les vallées fluviales du Sinaloa et du Sonora montrèrent de l'opposition aux conquérants : le maillage missionnaire jusqu'au fleuve Yaqui marche en parallèle à celui des troupes du capitaine Hurdiade – c'est à cette époque que l'on installe un *presidio* sur le fleuve Fuerte[78] – et l'arrivée des ministres dans le Sonora vers les 1640 est contemporaine aux « *capitulaciones de poblamiento* » octroyées par le vice-roi au successeur d'Hurdiade, Don Pedro de Pareo.

---

[77] « *No se destruia por ser de artas conveniencias asi para el tragino y comunicacion de nuestras misiones, como para utilidad comun de los pasageros y Reales de Minas que tienen en su contorno especialmente el de Santa Cruz de Topia de donde dista cinco leguas* », dans ORTIZ ZAPATA, AGN, Historia, 19, exp. 34 (fols. 414r-414v).

[78] Les lettres annuelles de 1610 à 1614 provenant du Sinaloa rendent bien compte de la collaboration entre les jésuites et la milice, voir ZAMBRANO (1972), tome IV, p. 417-425, 441-449 et p. 449-463 ; voir également ALEGRE (1956), vol. I, p. 493-496. À titre d'exemple, nous transcrivons un extrait de la lettre annuelle de 1610 : « *No ha ayudado poco para la conversión y mudanza de toda aquella gente, el Fuerte que llaman de Montesclaros, a que se ha dado principio este año, en medio de toda la provincia, sobre lo alto de un cerro muy fuerte, al cual, ciñe por una parte el mismo río, y por otra unas grandes llanadas, donde se puede apasentar mucho ganado. Y cuando los enemigos ocupasen por algún tiempo aquestos llanos, dentro de las cercas o muros del mismo fuerte, pueden estar muchos ganados y caballos, por ser el sitio que han cercado capacísimo [...] En las cuatro esquinas del fuerte, están otros cuatro torreones fuertes que sirven no sólo de ornato y hermosura, sino de espanto a los indios, los cuales están en esto enfrenados, y los españoles más quietos y seguros, de que han de gozar de más paz en adelante, que hasta aquí han gozado* ».

La résistance des groupes indigènes à la colonisation fut générale dans la province et soutenue tout au long du siècle : même après plusieurs années de vie sous le contrôle colonial, les Indiens contestaient cet assujettissement – rappelons uniquement la plus importante, par sa durée, son intensité et son impact, de ces « rébellions », celle des Indiens Tepehuanes entre 1616 et 1619[79]. Par ailleurs, toute la région Tarahumara présenta une résistance particulièrement efficace aux Espagnols et elle ne fut occupée, comme nous pouvons facilement le constater en observant la carte ci-dessus, que bien après le côté est de la province[80]. Ici, les jésuites arrivèrent épaulés par les forces armées[81] et immédiatement après l'occupation des mines et les débuts de l'exploitation agricole et d'élevage : le débarquement des jésuites dans la Basse Tarahumara (1639-1640) fut postérieur à la fondation du *real de minas* d'El Parral (1631) – et même les franciscains n'y arrivèrent qu'en 1642. Les nombreuses découvertes minières dans la décennie de 1660 précèdent, dans la Haute Tarahumara, l'installation des missions de la Compagnie, qui ne se fit néanmoins pas sans l'assistance de la milice[82]. Mais la coopération était mutuelle et souvent ce sont les autorités civiles qui sollicitent l'arrivée des pères : en 1652, le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, Don Diego de Faxardo, propose au roi d'établir dix missions dans la Haute Tarahumara, en état de guerre permanent, afin d'« *instruir y domesticar* » les Indiens[83].

Encore dans la décennie de 1680, « *encouragés par le mauvais exemple des Indiens du Nouveau-Mexique* », les Indiens des missions situées aux environs du *Real* de San Juan Bautista de Sonora préparent un soulèvement contre les

---

[79] Christophe Giuidicelli a étudié la guerre des Tepehuanes dans le cadre de sa thèse doctorale. Cette guerre inattendue et de grande ampleur laissa « *l'espace d'un moment la parole aux Indiens »*, voir GUIDICELLI (2002) p. 490. Elle contribua à radicaliser durablement l'encadrement de la province. C'est alors que l'on fixa un *presidio* à côté de Santa Catarina de Tepehuanes.

[80] La chronique du père Joseph Neumann sur les missions jésuites dans la Tarahumara est, en bonne partie, une chronique de guerre et, ne serait-ce que le titre « Révoltes des Indiens Tarahumars » [l'original en latin est *Historia seditionum quas Adversus Societatis Iesu Missionarios eorumq Auxiliares, moverunt Nationes Indicae, ac potissimum Tarahumara in America Septentrionali, Regnoque Novae Cantabriae, jam toto ad Fidem Catholicam propemodum redacto*] en dit long sur le contenu du récit et sur le caractère instable de l'occupation de cette région, voir NEUMANN (1969).

[81] NEUMANN (1669), chap. I.

[82] « *Du haut d'un défilé étroit et dangereux, par où les Espagnols allaient passer, l'ennemi voulait les surprendre laissant tomber sur eux une pluie de roches et de flèches; après quoi, colonne en marche, ils iraient attaquer les missions et les lieux de culte* », NEUMANN (1969), p. 72.

[83] AGN, Jésuites, I, 16, exp. 8.

missionnaires jésuites et les colons espagnols[84]. Même les Indiens des fleuves Mayo et Yaqui, assujettis depuis 1614-1625, se rebellent contre les missionnaires, en 1740[85].

On peut également bien mesurer combien l'avancement colonisateur fut rythmé par les possibilités de résistance armée des indigènes dans la liste chronologique et par missions des pères martyrisés par les Indiens. Elle révèle la cadence et la géographie de l'opposition de ceux-ci à l'occupation de leurs territoires et elle nous permet de lire en négatif le tempo et les lignes de l'avancement du réseau missionnaire[86].

La participation de l'action missionnaire dans l'ensemble de l'entreprise de conquête et de colonisation de la province de la Nouvelle-Biscaye ne se borna pas aux premiers moments de l'occupation des espaces, le travail des Indiens de mission auprès des Espagnols dans les mines et dans les haciendas, attesté par des sources diverses à différents moments du siècle, prouve que le réseau missionnaire se stabilise là où le reste des acteurs coloniaux sont également présents et, en sens inverse, que l'exploitation économique des terres occupées par les Espagnols n'est possible que grâce aux Indiens « pacifiés » et « civilisés » par les missions. Comme nous pouvons également l'observer dans la figure VIII, la fixation des garnisons militaires permanentes était aussi nécessaire pour la consolidation de la présence espagnole dans la province.

Au Sinaloa, l'encadrement missionnaire offrit aux Espagnols, depuis la première heure, une main d'œuvre indigène « civilisée », même si les témoignages des ministres et la politique de la Compagnie sur cette question restent toujours teints d'ambivalence.

---

[84] « *Información levantada a pedido de los vecinos del Real de San Juan Bautista de Sonora sobre las sublevaciones Indígenas, 1686 »*, dans AGN, Jésuites, II-10, exp. 38, transcrit dans CASTRO (1996), p. 135-138.

[85] « *Resumen anónimo de noticias sobre los levantamientos Indios de Sonora y Sinaloa »*, dans AGN, Historia, 17, exp. 26, fol. 158r-163r, transcrit dans CASTRO (1996), p. 145-148.

[86] En 1594, le père Gonzalo de Tapia fut tué au Sinaloa ; dans la mission de Tepehuanes, en 1616, les Indiens tuèrent huit missionnaires : Hernando de Tovar, Diego de Orozco, Bernardo de Cisneros, Luis de Alavés, Juan del Valle, Hernando Santarén, Juan Fonte et Gerónimo de Moranta. En 1628, Giulio Pasquale, et, en 1632, Manuel Martins furent tués à Chinipas (Basse Tarahumara) ; Corneille Beudin, en 1651, et Giàcomo Antonio Basile, en 1652, autour de Papigochi (Haute Tarahumara) ; en 1690, les pères Juan Oritiz de Foronda, à Yepomera, et Manuel Sanchez, à Tutuaca (Haute Tarahumara).

Dans la *Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa de 1601*, écrite par un des premiers pères à se rendre dans cette région, nous pouvons lire à propos des Indiens :

« *Ceux qu'on a fait partir de cette terre et que l'on a transplantés dans des lieux où l'on a pu les éduquer s'en sont très bien sortis : eux dans les métiers qui leur ont été assignés, elles dans les tâches ménagères et la couture ; de ce fait, le service de cette province est très convenable et il est très estimé et recherché ; c'est pour cette raison que dans le passé se sont commis beaucoup d'injustices et des infractions aux lois*[87]*.* »

Les Indiens des missions travaillaient, partout dans la province, pour les Espagnols. Néanmoins aussi bien les ordonnances de 1610 que celles de 1662 dressées pour la réglementation de la vie dans les missions de la Nouvelle-Biscaye interdisaient aux missionnaires de participer au *repartimiento* d'Indiens pour les haciendas minières et agricoles[88].

Domingo Lázaro Arregui affirme, en 1621, que les Indiens de Sinaloa travaillent comme saisonniers dans la province de Culiacán afin de gagner le nécessaire pour avoir de quoi s'habiller, ce qui n'est pas pourtant, ajoute-t-il, parmi leurs coutumes[89].

Le père Geronimo de Figueroa, qui écrit, en 1662, depuis la mission de San Pablo, dans la Basse Tarahumara, un rapport sur son travail dans cette mission pendant les dix années précédentes se plaint dans sa missive de perdre beaucoup

---

[87] « *Y así los que se han sacado de esta tierra y transplantado en otros lugares bien educados han salido muy bien, ellos en los oficios en que los han puesto, y ellas en la labor y costuras ; de donde nace ser muy cómodo el servicio de esta provincia y lo estiman en mucho y procuran, y por haberlo sido se han hecho en tiempos pasados muchas injusticias y desafueros* », dans O'GORMANN, (1945), p. 181.

[88] Publiées toutes les deux dans une traduction à l'anglais dans POLZER (1979). Celles de 1662 se trouvent également dans, AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47.

[89] « *Salen muy de hordinario desta provincia en quadrillas, y vienen a la de Culiacán a servir algunas semanas o meses y ganar sayal para vestirse, aunque ellos de su natural andan todos desnudos salvo aquellos que dijimos Nures »*, dans ARREGUI (1946), p. 112. Le désir des Indiens de se procurer des habits est évoqué fréquemment : « *Algunos también, y no pocos an salido de la Provincia a Reales de Minas y otros lugares fuera della, con codiçia los indios de ganar su vestido, porque hay poca ropa en ella, y en su gentilidad los varones no se vestian, pero desde que se hacen cristianos y una vez se vistieron, sienten mucho el hallarse desnudos y ban a buscar y ganar el vestido »*, *Memoria para Juan Díez de la Calle sobre los establecimentos de religiosos en América por el padre Andrés Pérez de Ribas,* 1644 ou 1646, BN Madrid, Ms. 3000, folio 230.

d'Indiens à cause de l'*encomienda* et du service personnel octroyés par le roi. Il participait donc à ce système, mais contre son gré[90].

Un autre document plus tardif, le rapport rédigé par le père visiteur Ortiz Zapata, en 1678, permet de mesurer l'importance, dans toute l'étendue de la province, du travail des indigènes dans les mines et dans les haciendas aux alentours des missions. Le père y consigne qu'en dépit du désir des ministres une partie de la population des missions de Tepehuanes n'était pas fixée aux églises-villages qui la composaient car beaucoup d'Indiens partaient travailler pendant de longues périodes aux mines d'El Parral. À cette date, dans la mission de Topía, les Indiens qui y restaient encore étaient au service des Espagnols et, d'après le visiteur, ne venaient au village que les dimanches et les jours fériés. D'après Ortiz Zapata, au Sinaloa, et notamment à Santa Rosa de Bacum, la chute démographique ne fut pas uniquement due à la peste, mais aussi à la forte émigration vers les mines. Aux missions de Sonora, les Indiens attachés aux missions jésuites se rendaient périodiquement aux *reales de minas* et dans les haciendas pour travailler et aussi afin de vendre leurs récoltes, de manière qu'ils commençaient, ce qui semble plutôt convenir à Ortiz Zapata, à disposer de l'argent[91]. En outre, nous savons grâce au témoignage d'un autre missionnaire que ce type de commerce entre Indigènes et Espagnols date, au moins, du début du siècle :

« *Pour un couteau de boucher et même pour un fer à cheval, ils offrent un grand sac de maïs, ou la moitié, plus des haricots ; c'est cela et de petites pierres, des grelots et des aiguilles qui servent par ici comme monnaie, bien qu'ils commencent à connaître et à estimer l'argent* [92]. »

C'est ainsi que les Indiens, au moins au Sinaloa et au Sonora, ne travaillaient pas uniquement pour les Espagnols, ils le faisaient également dans le cadre de la mission. Le commerce de l'excédent convenait tout à fait aux pères qui voyaient ainsi prospérer leurs missions et ses Indiens se « civiliser ».

---

[90] Voir AGN, Jesuites III, 15, exp. 13. Le père Joseph Neumann regrette également que les Indiens partent travailler chez les Espagnols : « *Et on ne peut nier que de très gros obstacles entravent les conversions, du fait que les Indiens, à peine initiés au christianisme et amenés à vivre dans des villages, sont aussitôt appelés par les Espagnols aux travail des mines. Tandis que, si les Indiens ne veulent pas embrasser la foi catholique, les Espagnols reconnaissent n'avoir aucun droit sur eux* », NEUMANN (1969), p. 169.

[91] Voir AGN, Historia, 19, exp. 34. S'adresser également à l'annexe II.

[92] « *Por un cuchillo carnicero, aún por una herradura dan un gran costal de maíz, o medio y más frisoles, y esto cuentecillas, cascabeles y agujas, es la moneda que por acá corre, aunque ya van conociendo la plata y estimándola* », dans O'GORMANN (1945), p. 184.

Les textes normatifs de 1610 et 1662 laissent transparaître l'ambivalence de l'attitude que les pères entretenaient en Nouvelle-Biscaye vis-à-vis du reste de la société coloniale. Le premier règlement stipule que les ministres doivent chercher à avoir des bonnes relations avec les Espagnols, en général, et avec la milice, en particulier. Quant aux Indiens, ils doivent gagner le suffisant pour s'habiller et pour être indépendants afin de mener une vie organisée et politique. C'est-à-dire que non seulement les pères mais aussi les Indiens doivent s'intégrer au sein de la société coloniale de la province. Néanmoins, comme nous l'avons déjà signalé, ce même code stipule que les missions doivent rester à l'écart du système d'exploitation de la main-d'œuvre indigène, le *repartimiento* ou l'*encomienda*[93].

Les ordonnances établies par le père Hernando Cabero en 1662 renforcent, d'une part, la ligne déjà signalée en 1610 : on cherche la collaboration et le consensus avec le reste des Espagnols tout en tentant de préserver l'indépendance de la Compagnie. D'autre part, elles doivent réguler une nouvelle réalité : les missions sont devenues de véritables espaces de production et de commerce. On ne doit rien y vendre aux laïcs de la production agricole et du fruit de l'élevage dans les missions, sauf, dit le texte, s'il reste un excédent qui le permet[94].

Enfin, outre la résistance de l'espace et la concordance avec les possibilités conquérantes du reste de la société coloniale, un autre aspect important conditionna les voies et le rythme d'expansion du réseau missionnaire jésuite. Ce furent les propres moyens dont disposait l'ordre qui déterminèrent la croissance ou la stagnation du réseau. La politique de sécularisation des missions entreprise depuis la fin des années 1630 par les vice-rois Caidereta et Palafox, qui a dû consommer une grande partie des énergies de la province, fut-elle en rapport avec la quasi paralysie dans l'expansion du maillage missionnaire entre 1645 et 1678 ?

Par ailleurs, les ordonnances de 1610, qui interdisent aux missionnaires de prendre l'initiative de faire des *entradas* ainsi que celle de construire des maisons pour les pères et des églises sans la permission des supérieurs, mettent en évidence que la poussée du maillage ne se faisait pas de manière aléatoire, notamment, parce qu'elle entraînait des dépenses importantes pour l'ordre. La Compagnie était tout à fait dépendante de l'aumône royale, qui finançait le voyage des pères depuis

[93] Voir POLZER (1976).

[94] Voir AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47 ou dans sa version anglaise POLZER (1976).

l'Europe et qui entretenait les églises des missions des ornements nécessaires au culte[95].

Mis à part cet assujettissement financier à la Couronne, la Compagnie jouit dans certaines de ses missions de la Nouvelle-Biscaye des ressources suffisantes pour entretenir la naissance et le démarrage de « nouvelles conversions ». C'est-à-dire que la croissance du maillage missionnaire était également en relation directe à sa propre capacité d'auto-reproduction, qui ne se bornait pas aux aspects purement financiers liés à la production agricole et à l'élevage du bétail dans les missions : le rôle joué par certaines personnalités fut également très important. Le dynamisme du réseau dans le dernier quart du siècle est sans doute à relier à l'arrivée de missionnaires européens – non espagnols – dans les missions de la Nouvelle-Biscaye. L'occupation de toute la Haute Tarahumara entre 1676 et 1678 fut entamée notamment par des pères d'origine centre-européenne.

Par ailleurs, nous avons déjà vu comment l'expansion de la Compagnie à partir de 1685 sur la partie supérieure du Sonora, dite la « Haute Pimería » fut stimulée par le désir d'occuper la Californie par voie terrestre. La véritable installation dans la péninsule par la voie maritime dans les toutes dernières années du siècle fut possible grâce à l'intense activité d'exploration déployée par le père Eusebio Kino et aux fortes possibilités économiques de l'ordre. Ce dernier disposait de milliers de têtes de bétail pour coloniser les terres et entretenir des nouvelles missions plus au nord et pour, plus tard, approvisionner, depuis le Sinaloa, par bateau les postes californiens manquant de tout[96].

Un autre exemple peut illustrer cette sorte de croissance « organique » des missions. Le rapport dressé en 1697 sur l'état temporel des missions tarahumaras par celui qui était alors leur père visiteur, Joseph Neumann, consigne, par exemple, que dans le rectorat de San Joaquín et Santa Ana, le *partido* de San Borja, administré par le père recteur Francisco de Colada et composé par cinq églises-

---

[95] Voir par exemple la lettre adressée en 1681 par le père provincial Tomás de Altamirano au vice-roi afin de relancer une demande de ministres entamée en 1666 afin de poursuivre l'occupation de la Haute Tarahumara ; le roi, pour sa part, avant de financer ce type de requête cherchait à vérifier le travail des missionnaires : bien qu'il « *manda se acuda a estas nuebas combersiones para la extension de la santa fee catholica por otras tiene ordenado y cometido al superior gobierno de VE el que reverifique con ynformazion e instrumentos autenticos como son presisos e inexcusables los dichos padres »*, dans AGN, Jesuitas, I, II, exp.1. Un autre exemple du contrôle royal sur la mise en place des effectifs missionnaires, dans AGN, Jésuites, I, 16, exp. 8 : Diego de Faxardo, gouverneur de la Nouvelle-Biscaye doit, en 1652, par requête royale, attester de la non prise en charge des Indiens de la Tarahumara par le clergé séculier, mais par les ordres franciscain et, surtout, jésuite.

[96] Voir la première partie, « L'Espace Imaginé».

villages d'administration – S. Borja, Stª Ana, S. Xavier Puruachic et Soguerichic –, dispose de 1 000 têtes de gros bétail, 400 têtes de menu bétail, 25 juments, 200 poulains et pouliches, 12 mules, 20 jeunes mulets, 100 arrobes de maïs d'aumône des ouailles et 100 arrobes de maïs de récolte. Ce *partido* ne dépensait, pourtant, que 100 têtes de bétail, 100 arobes de maïs et 100 pesos. Une fois établis les crédits et les débits de chacun des *partidos* qui composaient alors les deux rectorats de la Haute Tarahumara, le père Neumann conclut que, dans l'ensemble, il ne se font pas de dépenses inutiles et qu'on y jouit de moyens suffisants : l'aumône royale envoyée depuis le Mexique pour les besoins des pères, plus l'aumône des Indiens en maïs vendu, pour payer les servants et les ornements des églises.

En fait, ces « moyens suffisants » permirent également que le rectorat de Guadalupe, un rectorat plus récent de a Tarahumara, continue à s'étendre dans l'espace. Le *partido* de Tutuaca, vacant de missionnaires depuis six ans et comprenant les villages de Tutuaca et Yepachic comptait lors de la visite de 1697 « *cinquante têtes de bétail offertes par les autres pères pour que le poste arrive à démarrer, et une jument et trois chevaux*[97] ». Celui de Cahurichic, également sans père pour l'administrer depuis six ans et composé de trois villages d'administration : Cahurichic, Pasiaxeachic et Pagueachic compte aussi du bétail et des chevaux offerts par d'autres pères du même rectorat.

* * *

Les voies empruntés par le maillage de missions jésuites en Nouvelle-Biscaye, ainsi que son rythme de croissance dépendent pendant tout le XVIIe siècle du constant bras de fer joué entre l'espace américain, ses terres et ses hommes, et les forces de conquête et colonisation déployées par l'empire espagnol, parmi lesquelles l'action de la Compagnie de Jésus.

Dans un espace dominé par la présence de la sierra Madre, la topographie du terrain détermina forcement l'avancée colonisatrice des jésuites : les pères cherchèrent d'abord les lieux les plus accessibles à proximité des sources d'eaux,

[97] *« Tiene unas 50 rezes ofrecidas de otros padres para su principio, una 10 yeguas y 3 cavallos. »,* dans « Informe de las misiones de la Taraumara, buena de sus pueblos, ministros, hazienda, gatos y recibos segun la visita hecha por el padre visitador Joseph Neumann hasta febrero de 1697 », AGN, Jesuitas II, 10, exp. 34, fol. 5v.

lesquels, par ailleurs, étaient – ce qui convenait tout à fait au travail des missionnaires – les plus densément peuplés avant leur arrivée.

D'autre part, les possibilités de résistance armée des groupes indigènes, qui s'avèrent très importantes partout, mais notamment sur l'*altiplano*, délimitèrent en grande mesure le sens et la vitesse du développement du réseau missionnaire au cours du siècle. L'affrontement, manifeste ou larvé, entre Espagnols et indigènes[98] imposa aux missionnaires dès leur arrivée en Nouvelle-Biscaye la collaboration avec la milice. La milice, à son tour, se servait du travail des pères pour la « pacification » du territoire. Cette réciprocité entre militaires et jésuites est très explicite dans les documents, de caractère interne ou externe, produits par l'ordre. Nous verrons néanmoins plus tard comment les relations entre les jésuites et les capitaines de *presidio* ne furent pas aussi bonnes à tout moment. À la même époque où la colonisation de la Tarahumara exigeait une étroite collaboration entre militaires et religieux, au Sinaloa, la prospérité économique des missions provoquait l'indignation des capitaines militaires, entre autres. Par ailleurs, il est également pertinent de rappeler que les Franciscains, les premiers à s'intéresser à la conquête du Nord depuis les premières explorations dirigées par fray Marcos de Niza dans les années 1530, envisageaient une conquête spirituelle sans armes. Il est vrai que la difficile expérience des frontières du Nord entraîna des changements dans les stratégies des frères mineurs. Nous verrons dans la troisième partie de ce travail que déjà, à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle, le père fray Juan de Focher justifie la collaboration des franciscains avec la milice.

Les rapports entre les missions, les mines et les haciendas – qui concernent particulièrement l'utilisation des Indiens de mission comme main-d'œuvre pour les exploitations espagnoles, mais aussi avec les Espagnols pour le commerce du maïs, du blé, du coton et du bétail produit dans les missions – qui furent également indispensables pour les uns et pour les autres, semblent beaucoup moins nettement acceptés par les membres de l'ordre que leur relation avec les forces armées. Cette relation avec la milice se justifiait, dans la conscience des pères ainsi que légalement, grâce au principe de la « guerre juste » contre les indigènes qui résistaient à la prédication de la parole divine. Dans les sources jésuitiques, ces

[98] Ces deux catégories peuvent comprendre une population assez hétérogène par sa culture et par son phénotype car, parmi les Espagnols, il y en avait de métis et des Indiens dits « amis » et parmi les Indiens, on trouve souvent certains individus qui avaient particulièrement bien intégré les codes des conquérants.

rapports économiques avec la société coloniale, étaient-ils en partie proscrits par les textes normatifs de l'ordre concernant la Nouvelle-Biscaye afin de se réserver l'usage de la main-d'œuvre indigène ? Ils apparaissent tantôt comme une imposition regrettable due au contexte particulier de la province, tantôt comme quelque chose de convenable pour l'éducation des Indiens qui intégraient ainsi plus facilement des mœurs – s'habiller, utiliser de l'argent – propres à la « civilisation ». Ne fut-ce pas là, plus tard, la principale accusation faite à l'encontre des jésuites que d'être à la fois les défenseurs et les détracteurs de la civilisation[99] ?

Enfin, le réseau missionnaire de la Compagnie s'étalait lorsqu'il en était financièrement capable – pour cela l'aumône royale ne suffisait pas, les missions avaient également besoin de produire – et grâce, souvent, à la participation de pères dynamiques. En ce sens, l'arrivée de religieux « étrangers » fut déterminante pour la poussée du réseau dans le dernier quart du siècle.

2. Compartimenter le Réseau de Missions

Le réseau de missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye se divisait en différents rectorats (les documents administratifs de l'ordre utilisaient indistinctement le nom de « rectorat » ou de « mission »). Chacun de ces rectorats était, à son tour, composé de plusieurs *partidos* (que parfois on nommait également « missions »[100]) et chacun de ces *partidos* de plusieurs églises-villages dont l'une était la *cabecera* et les autres les « visites ».

Chaque *partido* était sous l'administration d'un père dont la résidence principale se trouvait dans la *cabecera*, bien que le missionnaire ait censé été en perpétuel mouvement d'une église-village à l'autre du *partido,* rendant visite à l'ensemble de ses ouailles. En fait, souvent, plusieurs ou toutes les églises-villages d'un même *partido* comptaient une maison pour le père. Un parmi tous les ministres qui composaient le rectorat était le recteur, ou père supérieur.

[99] Voir CALVO (2000), p. 33.

[100] Nous utiliserons dorénavant les termes « rectorat » et « *partido* » au lieu de celui de « mission » pour éviter les possibles confusions.

Comme nous l'avons déjà vu, parmi les personnes qui étaient sous la charge spirituelle des pères il y avait quelques non-Indiens[101]. Ces non-Indiens ne vivaient que très rarement dans les églises-villages de mission. Ils habitaient plutôt dans les *reales de minas*, dans les *presidios*, dans la ville de Sinaloa, dans les haciendas et même parfois dans des villages qui, bien qu'assignés au clergé séculier par le roi, étaient assistés, dans la pratique, par les jésuites. Il se pouvait aussi que ces lieux n'eussent même pas, par manque d'argent pour le payer, un curé *beneficiado*, et que la Compagnie les prît en charge « charitablement »[102].

C'est-à-dire que, dans certains rectorats, un, plusieurs ou tous les *partidos* avaient sous leur ressort évangélique d'autres « agglomérations » outre celles des églises-villages de la Compagnie. Dans certains cas, c'était le père qui se déplaçait vers cette population non indienne, rendant visite aux haciendas, *reales*, etc. Dans d'autres, c'était ces non-Indiens qui allaient à l'église du village, où vivait le père, écouter la messe et se faire administrer les sacrements[103].

D'après les textes administratifs de l'ordre, chacune des églises-villages était constituée, par essence, d'une église et d'une maison pour le père – comme nous le verrons dans le point suivant, la physionomie de ces deux bâtiments, notamment celle de l'église, pouvait être très différente d'un lieu à l'autre – auxquelles s'associaient un certain nombre de personnes – scrupuleusement recensées de manière individuelle et par « familles ». Même la population « absente » – cela voulait dire qu'elle ne se rendait plus aux offices religieux pour y écouter la doctrine – y était méticuleusement inventoriée.

Par ailleurs, de manière presque systématique, et notamment dans les rapports des visites, les jésuites consignaient les distances existantes d'une église-village à l'autre – ou, plutôt, la distance de la *cabecera* à chacune des églises-villages dites

---

[101] Voir le chapitre II de cette partie du travail, « L'expansion du réseau... ».

[102] C'est le terme utilisé par le père Ortiz Zapata dans son rapport de visite de 1678, dans AGN, Historia, 19, exp. 34.

[103] Par exemple, d'après le texte d'Ortiz Zapata, le petit *real de minas* de San Francisco Saguarachic, intégré au rectorat de la Nouvelle Tarahumara et fondé peu avant la visite du père et en même temps que la Compagnie de Jésus s'installait dans la région, comptait, en 1678, 30 Espagnols qui n'avaient pas de curé et qui se rendaient au *partido*, en l'occurrence celui de San Bernabé Cuziguriachic, afin que le missionnaire leur administre « charitablement » les sacrements, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 320. Voir également les annexes I et II. Par ailleurs, Il était relativement courant, nous y reviendrons plus tard – point II.3 –, que certaines églises du réseau jésuite fussent très fréquentées par une population non indienne en raison de la somptuosité des fêtes qu'on y célébrait ou à cause des dévotions rayonnantes que quelques images miraculeuses réveillaient dans les alentours, voire dans l'ensemble du royaume.

« visites » –, d'un *partido* à l'autre, d'un rectorat à l'autre. La source la plus complète dont nous disposons sur l'administration de l'espace par la Compagnie de Jésus, la relation de l'ensemble des missions de la Nouvelle-Biscaye dressée en 1678 par le père visiteur Juan Ortiz Zapata[104] – à un moment ou l'expansion du maillage a presque atteint, mis à part l'extrémité nord-ouest du Sonora, l'espace californien et celui du Nayarit, son maximum – nous permet de dégager certaines caractéristiques de l'organisation spatiale du réseau [figure IX].

[104] AGN, Historia, 19, exp. 34.

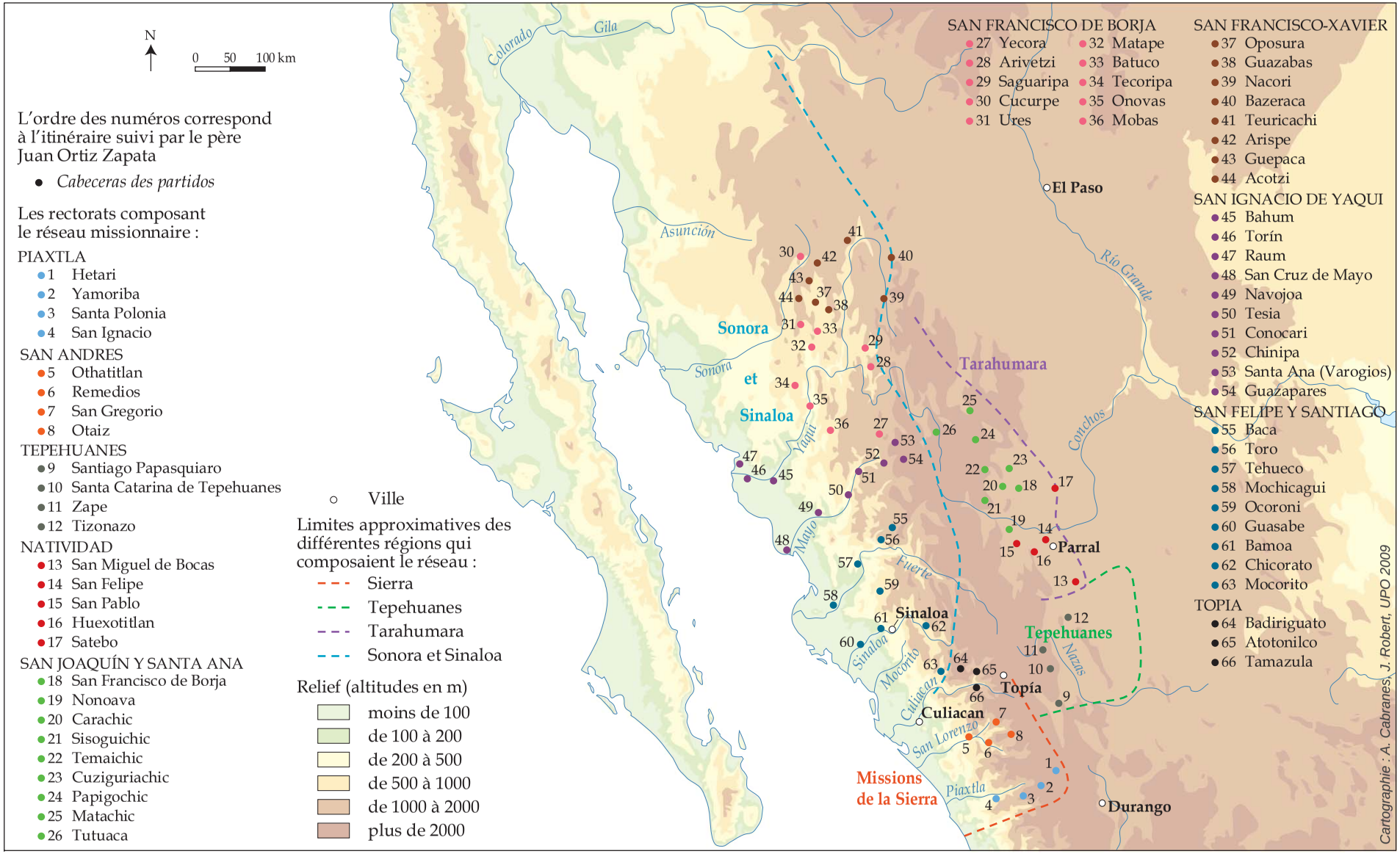


Figure IX : *Cabaceras du réseau des missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye, 1678 (d'après la visite du père Juan Ortiz Zapata)*

En 1678, le réseau missionnaire comptait 183 églises-villages de mission (dont 66 étaient des *cabeceras* et 117 des visites) qui se distribuaient entre 10 rectorats[105]. Les rectorats de la sierra (Piaxtla, Topía, San Andrés), celui de Tepehuanes et celui de la Basse ou Ancienne Tarahumara avaient entre 10 et 14 églises-villages chacun, regroupées entre 3 et 5 *partidos* par rectorat. Tous les rectorats de la « province » de Sinaloa et Sonora et ceux de la Haute ou Nouvelle Tarahumara comptaient chacun entre 21 et 35 églises-villages qui s'organisaient en 8, 9 ou 10 *partidos* par rectorat. Malgré ces écarts dans la « taille » des rectorats, la distribution spatiale et par père des églises-villages était, dans l'ensemble du réseau, assez homogène. D'une part, chaque *partido,* ce qui veut dire chaque ministre, avait sous son ressort entre 2 et 6 églises-villages – ou autre type d'« agglomération ». D'autre part, la distance entre la *cabecera* et les visites d'un *partido*, était, partout, au minimum d'une lieue, pour les églises-villages les plus proches de la *cabecera,* et de 12 au maximum pour les plus éloignées.

Cette relative homogénéité quant au nombre d'églises-villages et à l'espace qu'un seul père gère est d'autant plus intéressante si l'on songe que, comme nous l'avons vu auparavant, le nombre d'individus à qui chaque missionnaire doit assistance apostolique est très hétérogène en fonction des moments et des lieux. C'est-à-dire que nous constatons encore une fois qu'en Nouvelle-Biscaye la Compagnie de Jésus cherche principalement l'occupation du territoire : il est plus important de marquer le plus possible l'espace des croix des églises – en fonction des distances qu'un seul ministre qui se déplace à pied ou en mule peut embrasser – qu'encadrer les populations d'une manière équilibrée et efficace.

Contraint par tous les motifs que nous avons tenté de développer dans le point précédent (point II. 1), l'ordre n'a pas pu à tout moment, bien qu'il ait cherché à le faire, s'étendre de façon complètement régulière et rythmée sur l'ensemble de la province. Il a voulu, sans succès, se répandre vers le nord de l'*altiplano* en même temps qu'il le faisait sur les vallées fluviales de l'occident, et, dès qu'il a été possible, il a cherché à relier ces deux parties du réseau, établissant des postes dans les lieux les plus montagneux de la cordillère qui les séparait. Si nous jetons un coup d'œil à la figure IX qui représente les *cabeceras* du réseau missionnaire en 1678, nous apercevons approximativement – car l'ensemble des villages n'est pas représenté par souci de clarté – que le maillage d'églises-missions est plus au moins également

[105] Pour plus de détail, s'adresser aux annexes II et III.

serré dans l'ensemble du territoire qu'il encercle ; territoire qui est néanmoins contrasté humainement et physiquement.

2.1 La souplesse

La formation d'un rectorat pouvait être plutôt progressive ou plutôt brusque. Par exemple, les rectorats qui composaient la province de Sinaloa et de Sonora avaient vu le nombre de leurs *partidos* se multiplier au fur et à mesure au cours du siècle, tandis que le rectorat de San Joaquín et Santa Ana dans la Haute ou Nouvelle Tarahumara se constitua entièrement entre 1676 et 1678.

En revanche, l'ensemble d'églises-villages qui composaient un *partido* étaient, en termes généraux et partout, de fondation contemporaine, même si, quelquefois, de nouveaux postes plus tardifs se rattachaient à un *partido* déjà existant[106].

Il arrivait qu'avec le temps, certains *partidos* se réorganisaient. Par exemple, au Sinaloa, entre 1662 et 1685, l'église-village de Tesia, visite du *partido* de Nabojoa, devient *cabecera* d'un nouveau *partido* comprenant l'autre ancienne visite de Nabojoa, l'église-village de Caiamoa, plus tout ce qui était, en 1662, le *partido* de Conicari (Conicari, Comayagui, Tepagüi). Pour sa part, Nabojoa ne perde pas son statut de *cabecera*, mais son *partido* n'est plus composé par les « visites » de 1662 mais uniquement par l'église-village de Corimpo, ancienne « visite » du *partido* de Santa Cruz del Mayo[107]. Toutes ces églises-villages étaient situées le long du fleuve Mayo et furent fondées entre 1614 et 1622, bien avant donc tous ces changements. Les réorganisations qu'elles subirent ne firent ni augmenter ni diminuer le nombre de *partidos*, c'est-à-dire le nombre de pères assignés au fleuve Mayo – toujours fixé à trois. Ce qui change fondamentalement, d'une date à l'autre, c'est que les villages étaient regroupés autrement. Notamment, Tesia, qui était juste une église-village « visite » et qui devient la *cabecera* d'un grand *partido* dont les villages se situent tous dans partie montagneuses du Mayo et non pas dans la plaine fluviale comme ceux qui constituent les *partidos* plus occidentaux du rectorat.

Cette souplesse dans la structure du maillage au niveau des *partidos* se confirme sur l'échelon supérieur, celui des rectorats, mais cela ne signifie pas que le

---

[106] L´église-village de Santa Lucia qui, en 1678, n'était qu'un *xaca*l, fut fondée vers 1670 alors que le reste du *partido* auquel elle appartenait, celui de San Pedro Hetari, dans le rectorat du Río Piaxtla, se forma en 1630, voir les annexes I et II.

[107] Pour plus de clarté voir la figure IX.

réseau fut constamment réaménagé : beaucoup de *partidos* et de rectorats ne se modifièrent pas au cours du siècle. Il nous semble que ces restructurations répondaient à des critères de commodité géographique. Très probablement avec l'expérience du terrain, les pères reconsidéraient quelles options était les plus pratiques pour une meilleure administration de leurs églises-villages.

Par exemple, le *partido* des Reyes de Cucurpe appartenait, en 1662, au rectorat de San Francisco-Xavier de Sonora, mais le provincial Francisco Ximenez (août 1674-juillet 1676) l'intègre sous le ressort de celui de San Francisco de Borja de Sonora[108], probablement afin de désenclaver Cucurpe, séparé par des chaînes montagneuses du reste des *partidos* de son rectorat d'origine (voir la figure IX) Néanmoins, en 1685, il est retourné sous le ressort du rectorat de San Francisco-Xavier de Sonora, entraînant avec lui également un autre *partido* du rectorat de San Francisco de Borja, celui de Ures[109].

Lorsque les rectorats devenaient trop grands en nombre de *partidos,* on les divisait. La province de Sinaloa et de Sonora qui, en 1678, comptait quatre rectorats, en avait sept en 1699. Outre la création, entre 1687 et la fin du siècle, à partir de « nouvelles conversions », du rectorat de Nuestra Señora de los Dolores au nord-ouest du Sonora, les quatre *partidos* de la sierra fondés au sein du rectorat de San Ignacio de Yaqui, vers 1676-1678, étaient devenus un nouveau rectorat, celui de Santa Inés de Chinipas de Sinaloa. Par ailleurs, le rectorat de San Francisco-Xavier de Sonora, auquel s'étaient rattachés, comme nous l'avons vu, deux partidos provenant de celui de San Francisco Borja (Cucurpe et Ures), finit par perdre cinq partidos qui servirent à constituer un nouveau rectorat, celui des Santos Mártires de Japón de Sonora[110].

Le nom donné à ce rectorat mérite une petite incise. Vingt-six missionnaires catholiques furent crucifiés à Nagasaki, Japon, le 5 février 1597, sur commandement des autorités nipponnes, qui craignaient l'expansion grandissante du catholicisme sur l'île. Parmi les vingt-six missionnaires, trois étaient des jésuites, qui furent canonisés en 1629. Les vingt-trois autres l'avaient déjà été en 1627. Il est

---

[108] Voir le rapport d'Ortiz Zapata : AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 336r.

[109] Comparer le catalogue des missions fait par le père visiteur-provincial Hernando de Cabero en 1662 , dans ALEGRE (1959), vol. III, p. 353-358, avec la liste dressée par POLZER (1976) à partir de la relation faite en 1685 par le père visiteur Juan de Almonacir.

[110] Comparer le rapport du visiteur Ortiz Zapata, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, avec la liste des rectorats de Sonora et Sinaloa à la fin du siècle dressée par POLZER (1976).

remarquable de constater l'intérêt de la Compagnie à relier le Japon et le Sonora à travers la toponymie. Peut-être l'ordre cherchait-il à attirer l'attention des pères tués par les Indiens dans le nord de la Nouvelle-Espagne, pourtant jamais reconnus comme des saints par le Saint-Siège[111].

Par ailleurs, ce qui, en 1678, était la Nouvelle Tarahumara, ou rectorat de San Joaquín et Santa Ana, s'était transformé, en 1697, en deux rectorats. Celui d'origine avait perdu quelques villages, ceux situés les plus au nord, qui, avec quelques nouvelles conversions, avaient formé le rectorat de Guadalupe[112].

En conséquence, il nous semble que lorsqu'un rectorat comptait au-delà de dix *partidos,* on réaménageait la distribution du réseau pour en créer un nouveau. Il est donc possible d'envisager que dans l'ensemble du réseau, non seulement, comme nous l'avons vu, chaque père avait sous sa responsabilité un espace plus au moins homogène en taille et en nombre d'églises-villages, mais aussi qu'un recteur ou père supérieur était nécessaire, au moins, pour dix pères-*partidos*. Toutes ces réorganisations du réseau relevaient sans doute beaucoup plus que de simples questions de géographie, elles font appel à des aspects démographiques, à la croissance du personnel missionnaire, ou du moins à une plus grande efficacité (meilleure connaissance du terrain), en d'autres termes, à une modification des paramètres de l'administration de la foi dans ces univers.

L'avis du recteur était nécessaire avant d'entamer une « *entrada* » aux populations païennes non converties, de construire les maisons des pères ou des églises, de déplacer les Indiens et d'avoir des rapports avec les autorités civiles. Ce rôle de surveillance du travail missionnaire assigné au recteur fut établi par les ordonnances de 1610 et confirmé par le règlement de 1662[113].

Par ailleurs, en 1678, le réseau comptait également deux pères visiteurs parmi ses effectifs, chacun assigné à une partie différente du territoire. Les ordonnances de

---

[111] Sur la difficulté rencontrée par les ordres pour faire canoniser leurs martyrs respectifs dans le nord de la Nouvelle-Espagne, voir GUIDICELLI et RAGON (2000).

[112] Comparer le rapport du visiteur Ortiz Zapata, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, avec celui dressé pour la Tarahumara par le père Neumann, dans AGN, Jesuitas II, 10, exp. 34.

[113] voir AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47. Traduites en anglais dans POLZER (1976). Le rapport établi par le recteur de San Joaquín y Santa Ana, le père Neumann, en quittant son poste, en 1690, montre ce rôle de surveillance exercé par les supérieurs : à Coyachic, il n'y a plus de gens à cause des deux *reales de minas* qui se trouvent à côté du village, « *que parece mas hazienda del campo que mission* ». Neumann considère qu'il faut envoyer un nouveau père car l'actuel, le père Miguel de Ortega, est discrédité par les Espagnols en raison du manque de travail spirituel, « ya no puede tener permanencia ni es del redil de la Compañia nuestra », dans AGN, Misiones, 26, exp. 68, fol. 312r.

1610 ne mentionnent pas l'existence de ce type de charge. Il se pouvait qu'à cette époque les missions de la Nouvelle-Biscaye n'avaient pas besoin de visiteurs à l'intérieur du réseau, qui était alors relativement peu étendu sur l'espace. Néanmoins, en 1662, on trouve quelques réglementations précisant quel était le rôle des visiteurs. Ceux-ci étaient les suppléants du provincial pendant le déroulement des visites et aussi pour les affaires extraordinaires et urgentes, comme pouvait l'être le déplacement d'un ministre. Ils devaient faire deux visites tous les trois ans afin de rendre un avis sur les stratégies à suivre et à corriger. Ils vérifiaient les livres de recensement et les livres de comptes de chaque mission et dressaient un rapport sur l'état des sacrements, des églises et du comportement du père. C'est également le visiteur qui s'occupait des relations avec le capitaine-gouverneur sur les « *pacificaciones y entradas*[114] ».

Il ne semble pas qu'il existe une relation directe entre les critères de division du maillage missionnaire et les districts assignés à chaque père visiteur, souvent composés de deux ou trois rectorats contigus dans l'espace. Il y avait ainsi, par exemple, le visiteur des missions de la Sierra ou le visiteur de la Tarahumara. Le père visiteur était ministre dans un des *partidos* qui composaient un des rectorats sous son ressort.

Enfin, une restructuration d'autre ordre était possible au sein du réseau de missions : de grandes variations dans le nombre de personnes attachées à une église-village pouvaient entraîner des réorganisations au sein des *partidos*, notamment des changements dans la hiérarchie des églises-villages qui le composaient. Comme nous l'avons signalé plus haut, une des églises-villages de chaque *partido* était la *cabecera* et les autres les visites. La *cabecera,* qui était normalement le premier établissement du *partido* à avoir été constitué « en forme de village chrétien » donnait presque toujours le nom à l'ensemble du *partido*. Ce village principal devait également être exemplaire en ce qui concernait les séminaires d'enfants[115], et si dans les villages de visite on n'avait pas encore érigé une église, les Indiens devaient se rendre à la *cabecera* pour écouter la messe. Les *cabeceras*, ou lieux de résidence du père, étaient les villages le plus peuplés et ceux qui avaient

[114] Ordonnances pour les missions établies par le père Hernando de Cabero, dans AGN, Jesuites, I, 16, exp. 47. Traduites en anglais dans POLZER (1976).

[115] Ordonnances de 1610 établies par le père visiteur des missions de la Nouvelle-Biscaye Rodrigo de Cabredo, dans POLZER (1976).

la meilleure église du *partido*[116]. C'est pour cela que si un village constitué comme *cabecera* de *partido* voyait chuter sa population de manière très importante, il perdait son statut de *cabecera* en faveur d'un autre village. À l'inverse, si un village de visite se développait plus rapidement que la *cabecera*, il pouvait devenir la nouvelle *cabecera*[117].

Nous nous demandons si cette hiérarchie des lieux, imposée par les jésuites sur l'espace de la Nouvelle-Biscaye, avait un précédent préhispanique ou si elle était complètement étrangère à l'organisation spatiale des groupes autochtones avant l'arrivée des ministres. Pourquoi les pères choisissaient-ils un village comme *cabecera* et pas un autre ? Ces lieux jouissaient-ils déjà d'un statut politique, commercial, religieux, ou les trois en même temps, qui les distinguaient des autres postes des alentours ? Nous n'avons pas trouvé dans les documents de la Compagnie concernant ces missions au nord de la Nouvelle-Espagne de nombreux ou de très explicites témoignage qui le prouvent[118], néanmoins, comme cela est bien connu, en Amérique, les Espagnols, en général, et les religieux, en particulier, ont souvent réinvesti les espaces sacrés indigènes afin de favoriser l'identification et la soumission des populations autochtones aux nouveaux pouvoirs[119]. Nous reviendrons sur cette question dans le point qui suit, consacré à l'origine et au développement des églises-villages de mission fondés par la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye.

Récapitulons sur les critères qui semblent avoir déterminé la manière dont les jésuites ont compartimenté leur réseau de missions. L'unité administrative la plus

---

[116] Il faut dire que, d'après le rapport de Ortiz Zapata dressé en 1678, beaucoup de « visites » avaient plus au moins la même population que la *cabecera* et une église aussi belle et aussi bien décorée.

[117] Dans le rectorat de San Andrés, le *partido* de San Ygnacio de Othatitla avait vu changer sa *cabecera* à plusieurs reprises ; Ortiz Zapata note dans son rapport de 1678 : le village de Piaba « *el qual ha sido algun tiempo cabecera de todo el partido, mas por ser poca la gente que en el ha quedado se ha buelto a poner el de Otatitlan que lo fue antes* » ; dans le rectorat de la Nouvelle Tarahumara, le *partido* de San Bernabé Cuziguriachic comprend un village de visite appelé Coyachic ou San Ignacio, et Ortiz Zapata rapporte « *estase con determinacion por ser golpe de gente el que hay en este pueblo de poner en el la cavezera* », dans AGN, Historia,19, exp. 34, fol. 292r et fols 319v-320r respectivement.

[118] Le père Adamo Gilg s'adressant au père recteur du collège de Brunn (Moravie), en 1692, écrit : « *Besides that, in the year just past, 1691, I collected the Tepokas, who also belong to the Sera country, into a village in the very same place where formerly the devil as described above had appeared to them, and there I performed the holy sacrifice of the mass* », dans GILG (1965), p. 46.

[119] Néanmoins Pierre Ragon a montré que « *l'implantation d'un lieu de culte chrétien sur le site d'un sanctuaire préhispanique peut tout aussi bien être l'aboutissement d'une évangélisation par substitution que celui d'une christianisation par éradication* », dans RAGON (1996).

petite à l'intérieur de ce réseau était l'église-village, point de départ. Ensuite, elle pouvait être *cabecera* ou visite de *partido*. Nous nous pencherons sur l'organisation propre à ces églises-villages, cadre de vie des Indiens, dans le point suivant. Chaque *partido* était constitué par un ensemble d'églises-villages – ou autres types d'agglomérations – gérés par un seul ministre. Nous avons pu constater que, dans la pratique[120], sur l'ensemble du territoire occupé, chacune de ces unités de base embrassait un espace relativement homogène – en lieues et en nombre d'églises-villages concernées. En revanche, nous l'avions vu dans le point précédent, ces *partidos* étaient très hétérogènes quant au nombre de personnes qui se trouvaient sous leur ressort respectif. Ces deux constations nous amènent à conclure une nouvelle fois que, pour les jésuites, sur les frontières nord-occidentales de la Nouvelle-Espagne, l'impératif de l'occupation de l'espace – matérialisé notamment dans la figure du père et celle de la croix des églises qu'il administre – l'emporte sur l'encadrement apostolique des Indiens. C'est ainsi que, dans la pratique missionnaire de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye, avancer de plus en plus sur le territoire en tentant de consolider un maillage de missions régulièrement serré tout au long de son étendue a prévalu sur la mise en œuvre d'un système équilibré quant au nombre de néophytes que chaque père pouvait avoir en charge.

Le rassemblement d'un certain nombre de *partidos* sous la responsabilité d'un père supérieur ou recteur révèle que l'ordre avait besoin de contrôler le déroulement du travail missionnaire. La pratique met en évidence qu'un recteur gérait un nombre maximal de *partidos*. C'est-à-dire que la Compagnie de Jésus tentait de placer aussi bien ses ministres que ses ministres supérieurs de manière plus au moins homogène sur l'espace.

Au cours des années se produisirent des réaménagements dans la structuration du réseau missionnaire ; ces changements semblent répondre fondamentalement à deux variables : d'une part, la croissante extension du réseau et le nombre grandissant de pères ; d'autre part, l'expérience du terrain, notamment de ses caractéristiques physiques, qui confirmait certaines options comme plus commodes du point de vue des communications.

Nous arrivons ainsi à une dernière question, et pas parmi les plus simples à aborder : est-ce que les caractéristiques humaines de l'espace de la Nouvelle-

[120] À notre connaissance, aucun texte normatif de l'ordre ne stipule quelque chose à ce propos.

Biscaye, comme la dénomination des certains rectorats le laissent comprendre (Tepehuanes, Tarahumaras) a déterminé la structure interne du réseau de missions? Dans d'autres termes, est-ce que les missionnaires ont tenu compte des caractéristiques ethnographiques des groupes indiens concernés lorsqu'ils se sont mis à gérer l'espace ? Est-ce que la grille administrative qu'ils plaquent sur les terres comprises dans la province de la Nouvelle-Biscaye est héritière d'une réalité humaine préhispanique ?

Les plus récents travaux concernant cette question montrent bien que les critères qui ont inspiré les pouvoirs coloniaux dans le processus de classification des Indiens dans une myriade de « nations » étaient divers et instables, ne s'appuyant que très vaguement sur la réalité sociale et culturelle des populations[121]. D'après ces travaux, l'étude du processus de création des « nations » par le pouvoir colonial permet fondamentalement d'éclairer le rôle, la fonction et la place des Indiens dans l'organisation sociale et économique de la province.

Nos sources ne nous permettent pas d'approfondir cette problématique. Les deux visites de l'ensemble de la province dont nous disposons, celle du père Hernando de Cabero, en 1662[122], et celle du père Ortiz Zapata, en 1678[123], n'offrent que de succinctes informations à ce propos, difficiles à interpréter et qui devraient être confrontées à d'autres documents pour qu'elles aient de la valeur.

Disons que la seule donnée concernant les Indiens, enregistrée systématiquement par les rapports de 1662 et 1678 et que l'on pourrait considérer comme étant de caractère ethnographique, est celle de leur langue. Les deux visiteurs notent la langue parlée par les Indiens de chaque *partido*, et sous la plume d'Ortiz Zapata, la langue d'un groupe se confond souvent avec la « nation » à laquelle ce groupe appartient[124]. C'est ainsi que des Indiens parlant la langue tarahumara seraient des Tarahumaras.

---

[121] Voir notamment la thèse de doctorat de Christophe Guidicelli où il montre, grâce à l'analyse de la géopolitique indienne lors de la guerre des Tepehuans (1616-16199), comment le paysage humain de la Nouvelle-Biscaye était beaucoup plus fluide que ce que les taxonomies coloniales, établies afin de quadriller administrativement les populations de la province, laissent imaginer. Voir GIUDICELLI (2000) et l'article plus récent (2009). Chantal Cramaussel a montré la relation directe qui existait entre les classifications faites par les Espagnols des groupes indigènes et le système de répartition de la force de travail des Indiens dit l'*encomienda,* CRAMAUSSEL (2000).

[122] Voir ALEGRE (1959), vol. III, p. 353-358. La carte qui va avec, dans BURRUS (1967), nous l'avons reproduite dans le point IV.2 de cette deuxième partie.

[123] Voir AGN, Historia,19, exp. 34.

[124] Le rapport de Hernando de Cabero n'utilise jamais le terme « nation ».

Il est vrai que, de manière générale, un premier mode de classement des indigènes par les pouvoirs coloniaux, et notamment par les religieux, distinguait les grands ensembles et s'appuyait sur la langue[125]. Pour ce qui est des différents compartiments du maillage de missions de la Compagnie, les seuls rectorats qui semblent être plus au moins homogènes linguistiquement sont ceux qui portent le nom du groupe indigène qu'ils sont censés recouvrir : le rectorat de Tepehuanes et ceux de Tarahumaras[126].

Cette cohérence n'est qu'apparente car nous savons, d'une part, que ces groupes linguistiques s'étalaient bien au-delà des limites de ces rectorats[127] et, d'autre part, que certaines divisions à l'intérieur de ces rectorats répondaient à des critères qui n'avait rien à voir avec une quelconque distinction ethnographique[128].

Le reste des rectorats ne portaient pas le nom d'un groupe indigène et ils comprenaient chacun d'entre eux des Indiens parlant des langues différentes – ou au moins enregistrées comme des langues différentes, alors qu'elles n'étaient peut-être que des variantes dialectales. En termes généraux, nous pourrions dire que la

---

[125] GIUDICELLI (2000), p. 62.

[126] Les « nations » sont des entités génériques susceptibles d'être divisées à leur tour en d'autres « nations » en fonction de critères différents et erratiques. Néanmoins, les « nations » Tepehuan et Tarahumara ont été relativement peu fragmentées. En ce qui concerne les Tarahumara, cela s'expliquerait par sa colonisation relativement tardive et parce qu'elle fut intégrée, dans un premier temps, à l'administration coloniale par le biais de la gestion missionnaire qui privilégiait des critères linguistiques dans ses classifications. En revanche, comme Chantal Cramaussel l'a analysé pour la région de Santa Bárbara, les *encomenderos* fragmentaient les groupes indiens davantage pour favoriser les *repartimientos*, voir CRAMAUSSEL (2000) et (2006). Néanmoins, comme Christophe Giudicelli le souligne, les Tepehuán ont été soumis aux différentes modalités du régime de travail colonial, au même titre que l'ensemble de leurs voisins, mais ils n'ont pas été divisés en sous-nations pour autant, voir GIUDICELLI (2000), p. 90.

[127] Par exemple, tous les *partidos* récemment constitués dans le rectorat de San Ignacio de Yaqui, dans le Sinaloa, lors de la visite d'Ortiz Zapata, qui étendirent les limites de ce rectorat vers les régions escarpées de la sierra Madre permettent ainsi de faire communiquer le Sinaloa avec la région Tarahumara. Cette région que l'on appela Chinipa, Varogios et Guazapares et dont les Indiens étaient censés parler le varogia et le guazayepo, est en fait peuplée de Tarahumaras. Ortiz Zapata affirme que la langue varogia « *según se ha reconocido es lo mismo que la Taura aunque varia algo principalmente en la gramática* » (AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 377) et la langue guazayepo est la même que la varogia « *aunque ya mas paresida a la de los Taraumares por confinar mas cerca con esta nacion y aun comunmente los naturales se reputan por Taraumares »* (AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 379v-380r). Voir également GIUDICELLI (2000), p. 77. Par ailleurs, dans plusieurs *partidos* des rectorats du Sonora, beaucoup d'Indiens sont enregistrés comme étant de « nation » pima ou parlant la langue pima, appelée parfois, et notamment dans le rapport de 1662, Nevome, « *que en poco baria de la Tepehuana »*, (AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 330r).

[128] C'est notamment le cas des Salineros, étudiés en profondeur par Christophe Giudicelli dans sa thèse, GUIDICELLI (2000), p. 90-119 . Les Salineros comme groupe n'apparaîtront dans les sources qu'à partir de 1630, voire 1640 pour désigner des Indiens considérés jusqu'alors comme des Tepehuanes habitant la région de Las Salinas, autour du Bolsón de Mapamí, afin de les isoler comme un corps rebelle à l'intérieur de la masse indienne tepehuana sous contrôle. Il s'agirait donc d'une définition politique de l'ennemi, voir ALVAREZ (2000), qui propose la même explication pour ce qui est des Tobosos, qui seront, en fait des Indiens Conchos non soumis.

langue caita semble être la plus parlée dans le Sinaloa, le ore dans le Sonora et le xixime et l'acaxe dans les rectorats de la sierra (Topía, San Andrés et Piaxtla). Pour plus de détails, nous renvoyons aux annexes (II et III) où nous avons systématisé le rapport fait par Ortiz Zapata.

Avant de passer au point suivant et afin de l'anticiper, nous voudrions signaler qu'autant Hernando de Cabero qu'Ortiz Zapata enregistrent scrupuleusement, *partido* par *partido*, voire village par village, si les Indiens sont déjà *ladinos*, c'est-à-dire, s'ils ont déjà appris la langue mexicaine, voire l'espagnole[129]. Disons au passage qu'en 1662 c'était déjà plus ou moins le cas dans l'ensemble du réseau. En 1678, uniquement dans les missions récemment constituées, les Indiens ne connaissaient encore aucune de ces deux langues. D'après le père Ortiz Zapata, dans certains villages où l'on a rassemblé des Indiens de « nations » différentes ou provenant de *« parcialidades »* distinctes, parlant donc des langues différentes, le mexicain *« corrupto o de la tierra »* était utilisait comme *lingua franca*[130].

* * *

En somme, les critères qui déterminèrent la manière dont le réseau de missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye fut compartimenté prenaient essentiellement en compte la commodité géographique, l'espace qu'un ministre pouvait embrasser en se déplaçant à pied ou à dos de mule pendant un jour, l'espace et le nombre de ministres qu'un père supérieur était capable de gérer et, de manière vague et diffuse, les caractéristiques linguistiques des populations concernées par le réseau.

---

[129] À Santiago Papasquiaro « *hay en el catorce familias de naturales, gente mui ladina y que ya no hablan la lengua tepehuana sino en mexicano y aun en castilla »*, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, p. 295r.

[130] Au village de San Juan de Badariguato, dans le *partido* de Tamazula, rectorat de Topía, le père visiteur observe que les Indiens sont *ladinos* et qu'ils sont souvent au service des Espagnols, ne viennent au village que les dimanches et les jours fériés ; leur langue « *naturelle »*, dit Ortiz Zapata, était en partie l'Acaxe et en partie la Tetebaca car ces deux *nations* se sont mélangées dans le *partido,* mais maintenant, ils parlent entre eux la langue mexicaine, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, p. 407v. À propos du village de San Lorenzo de Oguera, *partido* de Bamoa, rectorat de San Felipe y Santiago, dans le Sinaloa, Ortiz Zapata écrit : « *En este pueblo conservan todavia los nombres de sus parcialidades que unos se llaman Cahuimetos que aunque serranos son mui resabido y otros Ohueras, mas bosales »*. Ils conservent les deux langues, mais ils parlent la mexicaine « *como corre en la tierra* », dans AGN, Historia, 19, exp. 34, p. 400r/v.

3. L’église village

Nous avons choisi la dénomination d’église-village pour les postes missionnaires de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye, parce que, comme nous le verrons, beaucoup parmi ces postes n’étaient pas de vrais villages dans le sens où nous le comprenons communément, c’est-à-dire des agglomérations de population dans des noyaux à la physionomie plus au moins urbaine. L’établissement d’une église, même si elle n’était parfois qu’une simple chaumière, était le seul élément indispensable pour la fondation d’un « village » de mission. Parfois cette église restait pendant toute la vie de la mission comme le seul composant du poste missionnaire assimilable à un village.

3.1 « Reducción » versus Mission volante

La création de postes missionnaires fixes n’était pas prévue dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. La mission idéale était conçue dans les textes fondateurs de l’ordre comme mission itinérante. Cette mission en constant mouvement permettrait aux jésuites d’intervenir sur le monde sans avoir besoin pour autant de s’attacher aux affaires temporelles d’une telle entreprise[131]. Néanmoins, la pratique de l’évangélisation des Indiens sur l’espace américain oblige la Compagnie à modifier et à adapter son idéal missionnaire : la mission volante s’y montrait inefficace, notamment sur des régions de frontière, où les autres dispositifs de l’appareil du pouvoir impérial n’étaient pas encore établis ou leur emprise était faible sur un espace mal maîtrisé.

Les religieux réalisèrent très tôt – d’abord au Brésil où, depuis 1557, se met en place le regroupement de Indiens en *aldeias*[132], puis à Juli, dans la province du Pérou, où l’on « *réduit* » les Indiens dès 1576[133] – que la conversion des païens au catholicisme exigeait un cadre de contrôle permanent car dès que les pères quittaient les communautés qu’ils avaient évangélisées, les Indiens, pour l’exprimer dans les mots souvent utilisés par les religieux, retournaient dans leurs anciennes mœurs et coutumes. C’est ainsi que la mission en tant qu’espace de vie collective et

[131] Voir CASTELNEAU (2000), p. 87-90

[132] Voir CASTELNEAU (2000), p. 105 et suiv.

[133] Voir HELMER (1984), p. 107-131.

sédentaire, où se met en place un programme de « civilisation »-évangélisation des Indiens, naît sur le sol américain[134].

Lorsque la Compagnie arrive en Nouvelle-Biscaye, l'ordre comptait déjà avec l'expérience brésilienne, péruvienne et aussi philippine[135]. Par ailleurs, pour ce qui est de la Nouvelle-Espagne, l'ordre franciscain avait également ressenti le besoin de « *reducir* » les Indiens dans des villages délimités et compacts dès les premières années de la conquête de la Nouvelle-Galice, lors qu'il prend en charge, à partir de 1540, les indigènes survivants de la côte pacifique[136]. C'est ainsi que la question d'organiser des missions itinérantes ne semble pas se poser pour les missionnaires appelés en Nouvelle-Biscaye, d'autant plus que l'empreinte urbaine hispanique de la province était alors et resta toujours très faible. Comme il n'y avait pas de collèges de la Compagnie à proximité d'où articuler les missions volantes et où retourner ensuite, l'installation de postes missionnaires où pouvoir « *reducir »* les Indiens s'imposa comme une nécessité[137].

Disons également que cette politique du regroupement concernait également les populations espagnoles et autres. Les autorités hispaniques cherchaient à inscrire toutes les personnes sous leur ressort dans une communauté locale formellement constituée, même en péninsule. Ceux qui s'y refusaient étaient socialement des personnes malfaisantes. Tamar Herzog montre dans un article récent que « *la volonté de réformer le statut des personnes et des territoires par l'installation forcée des errants et vagabonds (« vagos et vagabundos ») était général*[138] ». Être considéré comme vagabond n'impliquait pas tant la mobilité des personnes que leur statut indéfini, du fait qu'elles échappaient au contrôle des institutions politiques, religieuses et sociales. Par exemple, à la mission de Zahara

---

[134] Sur la portée et les objectifs de la mise en œuvre de ce nouveau type de pouvoir « civilisateur », voir les très intéressantes pages que consacre à la question Guillaume Boccara dans sa thèse sur l'ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial, dans BOCCARA (1998), p. 226 et suivantes.

[135] Voir GIRARD, LABORIE, PENNEC, ZÚÑIGA (2007).

[136] Voir GERHARD (1996), p. 43.

[137] Le besoin de s'installer par le biais de la fondation de collèges fut envisagé par Ignace de Loyola, fondateur de l'ordre : « *La Compagnie ne cherchera pas seulement à aider le prochain en se rendant dans une région ou dans une autre, mais également en résidant de façon continue en certains lieux, comme c'est le cas dans les maisons et les collèges* », Ignace de Loyola, Constitutions, dans Écrits, Paris, 1991, p. 155, cité par COPETE et VINCENT (2007), p. 263, note 6. L'impossibilité de fonder des collèges sur une province où il n'y avait presque pas de villes oblige à sédentariser les missions de la Nouvelle-Biscaye.

[138] Voir HERZOG (2007), p. 517.

de los Atunes – *almadraba*[139] du duc de Medina Sidonia sur la côte gaditane –, les ministres de la province andalouse de la Compagnie avaient affaire, en 1557, à une population qualifiée de *vagabonde* ou « *sin ley ni rey* ». Les jésuites, appelés par les seigneurs et financés par eux, y travaillaient auprès de ces gens venant de différents lieux de la péninsule afin de les « pacifier » et de les « domestiquer », agissant sur leurs coutumes « sauvages » de sorte que les *almadrabas* fonctionnent bien et que l'on puisse en tirer des bénéfices économiques[140]. Ce tableau et le langage utilisé par le père Santivañez, chroniqueur de la province bétique de la Compagnie de Jésus, ne va pas sans rappeler ce que l'on connaît des missions des frontières du Nouveau Monde. En Amérique, les Indiens non hispanisés, même les sédentaires agricoles, étaient considérés comme des sauvages vivant dans des « *despoblados* » et des « *montes »*, qui, comme l'affirme Tamar Herzog, était des termes synonymes dans le langage juridico-politique de l'époque[141].

Cela ne veut pas dire pour autant que partout sur ces espaces des frontières américaines on arrive à intégrer tous les Indiens à des communautés missionnaires « civilisatrices ». Par exemple, dans la vice-province chilienne de la Compagnie, sur la frontière sud du royaume du Chili, cristallisée depuis 1598, lors de la retraite des Espagnols des villes les plus méridionales, autour du cours du fleuve Bío-Bío, la Compagnie de Jésus doit se conformer à des missions volantes. Il est vrai que, d'une part, les jésuites comptaient sur la ligne de frontière avec deux collèges, celui de Buena Esperanza et celui d'Arauco, d'où partaient les missionnaires qui faisaient des *entradas* pendant un temps limité en territoire ennemi[142] ; mais, d'autre part, la faiblesse des Espagnols dans le rapport de forces militaires avec les Indiens Araucans, ne permit plus aux premiers de s'établir au-delà de la ligne du Bío-Bío. En revanche, sur l'archipel de Chiloé, isolé par la mer et très éloigné des bases jésuites situées aux limites du Bío-Bío, les pères s'installèrent de manière stable[143].

---

[139] Lieu de pêche au thon.

[140] Voir SANTIVAÑEZ (1965).

[141] Voir HERZOG (2007), p. 532.

[142] Le père Alonso de Ovalle explique en quoi consistent les missions au sud du Bío-Bío : « *Y lo más que se puede hacer es ir a confesar a los enfermos cuando nos llaman y entonces al vuelo, y de paso doctrinarles y administrarles otros sacramentos* », dans OVALLE (1969), livre VIII, ch. XXVI.

[143] Pour les missions chiliennes, voir OVALLE (1969), livre VIII, et BOCCARA (1998).

Par ailleurs, bien que la fixation de la mission en Nouvelle-Espagne et dans des autres endroits s'imposât dans la pratique, les différences lors des débats qui animèrent la XVIe Congrégation provinciale en Nouvelle-Espagne (1662) entre le père visiteur Hernando de Cabero (1661-1665), provincial du Nouveau Royaume de Grenade (1658-1661 et 1665-1668) , et les pères de la Nouvelle-Espagne montrent que la tension entre l'idéal missionnaire et la pratique de la mission sur le terrain était toujours présente au sein de l'ordre au milieu du XVIIe siècle.

Le père Hernando Cabero considéra que, dans la province de la Nouvelle-Espagne, les missions répondaient aux caractéristiques définissant les doctrines et non pas à celles qui définissaient les missions car les pères s'y occupaient de l'administration évangélique des populations et ne s'y consacraient plus à entamer de nouvelles conversions. Il exprima son désir que l'on y intègre la manière de faire de l'ordre en Nouvelle-Grenade :

« *Où les pères missionnaires sortent d'un collège principal disposés avec tout ce qu'il faut pour faire des missions pour un temps limité, rendant ensuite ceux qu'ils ont convertis au clergé séculier. Ils n'y s'occupent plus des néophytes et rentrent ainsi au collège d'où ils sont sortis*. »[144]

Les pères de la province de la Nouvelle-Biscaye n'admirent pas les propositions du visiteur, alléguant plusieurs raisons : d'abord parce que, traditionnellement, en Nouvelle-Espagne, les missions étaient permanentes et beaucoup de missionnaires illustres avaient participé à la construction de ce système ; deuxièmement, parce qu'il n'y était pas possible de procéder de la même manière que dans la province de Santa Fe car les missions du Sinaloa étaient à presque 400 lieues de distance de Mexico, ce qui empêchait les pères d'en sortir et d'y rentrer facilement ; en troisième lieu, parce que ni l'ensemble de la province ni aucun des collèges en particulier ne pouvaient fournir aux missionnaires tout ce dont ils avaient besoin pour leur travail apostolique car ils étaient entre 60 et 70 pères – alors que le nombre total de pères pour l'ensemble de la province de Santa Fe n'atteignait même pas ce chiffre ; en outre, argumentèrent les pères mexicains, le roi ne financerait plus les missionnaires s'ils n'administraient pas les Indiens nouvellement convertis ; quatrièmement, parce que, sans la permission des vice-rois de la Nouvelle-Espagne, les pères ne

[144] « *En la cual, los padres misioneros, salen de un colegio principal aviados de todo lo necesario; y hacen correrías por tiempo limitado; y entregan los que van convirtiendo al ordinario; y, sin cuidar más de los convertidos, se vuelven dichos misioneros al colegio de adonde salieron* », dans ZAMBRANO (1972), tome V, p. 12

pouvaient pas entamer des entrées dans les populations païennes au risque de soulever des affrontements ; cinquièmement, parce qu'il n'y avait pas de prêtres séculiers pour s'occuper des Indiens déjà convertis ; en sixième lieu, parce que se consacrer aux néophytes était également une action honorable et apostolique ; enfin, parce que laisser les missions voulait dire renoncer aux 45 129 âmes sous l'administration de la Compagnie et à la considérable aumône royale dont la province profitait – si importante que les pères franciscains et les pères mercédaires avaient manifesté les années précédentes au monarque leur désir de récupérer les missions de la Compagnie[145].

Enfin, avant de passer au point suivant, nous voudrions signaler que la plupart des postes missionnaires fondés par les jésuites dans la Nouvelle-Biscaye existent encore. Cette permanence en dit long sur le rôle joué par la Compagnie dans le façonnement de l'espace de la région.

3.2 La naissance d'une église-village

La création de postes missionnaires fixes avait pour but la formation de villages à la physionomie urbaine et hispanique organisés en rues autour d'une église et d'une maison pour le père. L'objectif était de « *reducir* » les Indiens à ces villages, ce qui voulait dire, principalement, de les contraindre à « fréquenter » l'église, c'est-à-dire à écouter la doctrine, à recevoir les sacrements, à participer aux fêtes chrétiennes, etc. Au fur et à mesure, les ministres devaient arriver à mouler les coutumes et les consciences des Indigènes afin de faire d'eux des chrétiens et de les intégrer, ainsi transformés, au sein de la société coloniale.

La fondation d'un village se matérialisait dans la construction d'une église : l'établissement d'une croix étant la première et essentielle manière de marquer le territoire. Cette procédure n'était pas exclusive des jésuites, les autres ordres religieux agissaient pareillement[146]. Avant de s'installer, les missionnaires tentaient, avec plus au moins de succès, d'intéresser les populations et de les attirer vers eux : les ministres offraient des cadeaux, de la nourriture ou entamaient des échanges

---

[145] Voir ZAMBRANO (1972), tome V, p. 122-123.

[146] D'après fray José Arlegui, ex-provincial et chroniqueur au XVIIIe siècle de la province franciscaine de Zacatecas, fray Gerónimo de Mendoza, missionnaire de l'ordre séraphique dans les années 1570 « *en cada una de las poblaciones levantaba cruces de madera, dándoles a entender* [aux Indiens] *lo que a su salvación convenía* », dans ARLEGUI (1851), partie I, chap. VI, p. 24.

commerciaux avec les Indiens des alentours[147]. Non seulement, les pères devaient éviter de soulever l'animosité des Indiens, ils avaient également besoin de leur participation pour ériger l'église, même si, dans sa première phase, celle-ci n'était qu'une chaumière couverte de paille (*xacal*).

La construction d'une église était un acte ressortissant aussi bien de l'administration religieuse de la Compagnie que de l'administration civile car si la mise en œuvre dépendait fondamentalement du père – bien que, en fonction de la résistance offerte par les indigènes, la collaboration militaire ait été nécessaire –, le permis du vice-roi et le financement de la *hacienda real* étaient indispensables.

Dans un mémoire adressé à Díez de la Calle, chargé au Conseil des Indes de synthétiser et de « mettre en forme » toutes les informations arrivées sur les espaces impériaux, l'ex-missionnaire et ex-provincial de la Nouvelle-Espagne (1638-1641), le père Andrés Pérez de Ribas, qui se trouvait alors en Europe comme procureur de la Province, explique ainsi comment l'on y fondait des villages de mission :

« *On construit une église dans une nation que l'on vient de convertir et on la met sous la protection du roi. Cela est fait par les principaux caciques de la nation avec la permission et l'ordre du vice-roi. La Caisse Royale de Mexico finance deux tableaux, un ornement d'autel et de prêtre, un calice, une cloche et des instruments dont on enseigne à jouer aux enfants de ces nations que l'on choisit parmi ceux qui assistent aux séminaires et qui jouent volontiers dans l'église servant à entretenir la paix avec ces nations.*[148] »

Les jésuites s'appuyaient sur les chefs indigènes pour l'érection des églises, comptant ainsi assurer et légitimer leur établissement parmi les groupes et sûrement favoriser les conversions parmi le reste de la population. Outre les caciques, les

---

[147] Nombreux sont les témoignages qui attestent soit de la résistance des Indigènes qui fuient les pères dès qu'ils s'approchent, soit de leur intérêt pour ce que les ministres ont à offrir ; parfois aussi les indigènes montrent un intérêt sélectif et ne prennent que ce qui les intéresse. Le père visiteur Ortiz Zapata note dans son rapport de 1678 à propos du poste de San Miguel de Vavispe, dans le rectorat de San Francisco Xavier de Sonora : « *aunque esta en frontera de muchos, asi Conchos como Sumas, que muchas veces acuden a dichos pueblos para comerciar sus generos y aunque el ministro tal vez y muchas les predique y trate de su reduccion a nuestra santa fee, no asisten por no aver llegado sin duda su ora* », dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 355r.

[148] « *Se edifica iglesia en nacion que de nuevo se convierte y pone de bajo del amparo real lo qual hacen los principales caciques de la nacion con instrumento publico que se açeta con orden de virrey. Se da de la Casa Real de su Magestad en Mexico lo que es menester para una o dos imagenes de pintura en lienço, para un ornamento de altar y sacerdote, caliz, campana e instrumentos músicos que aprenden los muchachos destas naciones que se sacan para seminarios y ellos de buena gana, i tambien sirven en la iglesia y aun de conservar en paz a estas naciones* », dans Memoria para Juan Díez de la Calle sobre los establecimientos de religiosos en América por el padre Andrés Pérez de Ribas, 1644 ou 1646, BN Madrid, Mss 3000, folio 230.

pères ciblaient en priorité les enfants, qu'ils considèrent comme le secteur de la population le plus maniable.

Par ailleurs, retenons également l'importance accordée aux fournitures matérielles, et notamment aux instruments musicaux, dans la création d'une église-village. Ils constituèrent les outils nécessaires pour mener à bien le programme de « civilisation »-évangélisation-« pacification » des Indigènes[149].

Le rapport dressé par le père visiteur Ortiz Zapata en 1678 rend compte, bien que brièvement et d'une manière pas toujours facile à interpréter, des projets de futures proches fondations au sein du réseau de missions de la Nouvelle-Biscaye. Le visiteur rapporte, par exemple, que sur la limite septentrionale du rectorat de San Joaquín et de Santa Ana, constitué, comme nous le savons, dans les années qui précédaient immédiatement la visite d'Ortiz Zapata, au bord du fleuve Papigochi, dans la Tarahumara, les pères avaient « signalé » et « disposé » les *rancherías* de la « nation » Ova en trois postes le long du cours d'eau séparés de 3 à 12 lieues les uns des autres et l'on y trouvait déjà quelques Indiens baptisés. En fait, quarante Indiens qui venaient de ces lieux s'étaient rendus à Matachic, une des églises-villages du rectorat, où ils avaient été catéchisés et baptisés. Rentrant ensuite chez eux, ils y avaient élevé des croix[150]. Par ailleurs, à la même date, au rectorat de San Ignacio de Yaqui, dans le Sinaloa, on trouvait également ces sortes de « *pre-partidos* » à proximité du *partido* de Santa Teresa de Guazapares, qui était aussi de très récente fondation. La Compagnie n'y attendait que l'aumône royale qu'elle avait déjà sollicitée pour assigner des pères aux postes et pour construire les églises. Néanmoins, on avait déjà non seulement choisi la dévotion de chacun des villages en leur associant un saint chrétien, mais aussi la hiérarchisation des villages : le rapport de Zapata consigne ceux qui seront les *cabeceras* de chaque *partido*[151].

Ainsi, préparer le terrain pour l'érection d'une église-village missionnaire consistait, d'une part, à attirer vers les ministres les populations païennes par le biais

---

[149] Le père Nicolás de Barreda écrit en 1645 : « *Las iglesias y las casas son todas de adoves y tierra, cubiertas por la mayor parte de paxa. El adorno de las iglesias, retablos, calizes, ornamentos, y campanas, assi lo que de esto ha dado V.M que ha sido lo suficiente a cada doctrina, como lo que han puesto los ministros, que hablando de los de la Compañía, y lo mismo deben de hazer los otros, gastan cada año la mitad de sus limosnas en las Iglesias, causa de tener estas missiones no ricas pero si decentes halaxas para celebrarse los divinos officios* », dans AGI, Guadalajara 68, fol.6.

[150] Voir AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 327r. Néanmoins ce *partido* ne se constituera jamais.

[151] Voir AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 381r-382v. Seulement un de ces deux « *pre-partidos* » semble avoir en effet été formé.

de la captation de médiateurs, notamment des caciques ou d'autres personnes jouissant d'une autorité parmi les Indiens ; d'autre part, de quadriller l'espace à l'avance en prévoyant une certaine organisation spatiale des villages-missions.

Est-ce que ce quadrillage tenait compte d'une réalité pré-hispanique ? Quels étaient les critères d'élection des sites où l'on érigeait les églises-villages de mission ? La toponymie indigène de la quasi-totalité de ces églises-villages semble indiquer que les missionnaires s'installèrent là où il y avait déjà des rassemblements de population autochtone et qu'ils récupéraient ces noyaux de population pour les intégrer dans leur réseau missionnaire en associant un nom chrétien au nom d'origine indienne. Quelques témoignages directs le prouvent également : le père Joseph Neumann, dans son dernier rapport en tant que recteur du rectorat de San Joaquín y Santa Ana, daté de 1690, affirme que bien qu'il ait jouit pendant son mandat de la permission pour fonder des nouveaux postes, ils ne l'avait pas fait « *par manque de villages et parce que l'on ne trouvait pas plus de cinq familles réunies* »[152]. C'est-à-dire que l'existence des « villages » indiens antérieurs semble être une des conditions nécessaires pour la fondation d'un poste missionnaire. Cette ambiguïté quant à l'origine indienne ou jésuitique des villages n'est pas exclusive de la Nouvelle-Biscaye – elle a été constatée dans des autres provinces de la Compagnie[153].

D'autre part, l'enregistrement systématique par Ortiz Zapata – mais aussi par des autres pères dans d'autres rapports – des conditions géographiques des villages, proximité et importance des sources d'eau ainsi que topographie environnante, montre bien que les pères choisissaient, logiquement, des endroits viables, où l'on pouvait semer et avoir accès à l'eau. Dans des régions où

[152] « *por falta de pueblos, como el no hallarse cinco familias juntas* », dans AGN, Misiones, 26, exp. 68, fol. 311r.

[153] Pour ce qui est des *aldeias* brésiliennes, voir CASTLENEAU-L'ESTOILE (2000), p. 48.

l'approvisionnement était difficile, les jésuites n'étaient pas les seuls à tenir compte de ce critère écolo-économique[154].

Enfin, nous constatons également l'intérêt stratégique de la Compagnie à réinvestir des espaces où elle avait échoué précédemment : par exemple, le *partido* de Santa Ynes de Chinipa fut fondé à nouveau en 1676 après avoir été abandonné en 1632 à la suite de la mise à mort par les Indiens des pères Julio Pasqual et Manuel Martínez[155]. Même si les pères ne réussissaient pas à établir des postes lors des premières tentatives, il était important de créer un précédent.

Par ailleurs, même s'il est risqué de l'établir catégoriquement, il nous semble que la naissance de certains villages suivait une voie, pour ainsi dire, « extraordinaire » – différente de celle décrite jusque-là et que l'on pourrait appeler « voie ordinaire ». Le rapport d'Ortiz Zapata s'attarde rarement à expliquer l'origine des villages, ce qui nous fait penser que lorsqu'il le fait, c'est parce que les circonstances de fondation étaient en quelque sorte différentes de celles du reste. Ainsi, nous apprenons que le village de Santa Lucía, fondé en 1670 et intégré au *partido* de San Pedro Hetari, rectorat du fleuve Piaxtla qui existait depuis les années 1630, fut « *formé des* naturales *originaires du village de San Pablo, d'où ils s'étaient enfuis. Comme ils se sont procuré la protection de la justice et du gouvernement séculier, on n'a pas pu les* reducir *à nouveau audit village. C'est pour cette raison que l'on a décidé de les laisser là-bas et d'y fonder un nouveau village*[156] ». Le village de San Nicolas, dans le *partido* de Santiago Papasquiaro, rectorat de Tepehuanes, est peuplé par des Indiens de « nation » xixime « *qui avaient été « réduits » sous la protection d'une* hacienda *appartenant au général Cristoval*

---

[154] Sur la fondation de Nombre de Dios dans la province de Zacatecas, fray Gerónimo de Mendoza « *conociendo que el sitio en que estaban, aunque abundante de aguas, era inutil para la siembra, por cuya causa temía que los recien convertidos padeciesen muchas necesidades, salió a buscar parage donde con más conveniencia pudiesen conseguir con el sudor de su rostro el sustento natural [...] y bajaron todos al referido sito, donde con la mayor comodidad que se pudo, fabricaron sus pajizas chozas, y repartieron entre todos las tierras necesarias para sus huertecillas, disponiendo en el pueblo cuatro distintas parcialidades de otros tantos capitanes, que eran cabezas de aquellos indios, a quienes los demás obedecían gustosos. En medio edificaron una iglesia capaz para el concurso de la gente, en donde se recogió toda, y desde ese día le pusieron por noombre al pueblo San Francisco del Nombre de Dios* », dans ARLEGUI (1851), part I, chap. VI, p. 27.

[155] Voir AGN, Misiones, 26, exp. 68, fol. 377.

[156] « *Es nuevamente formado de naturales del pueblo de San Pablo que alli se retiraron y hallando amparo en las justicias y govierno secular no se han podido reducir a dicho pueblo con que se han tomado por expediente dexarlas en aquel puesto donde avecindados an poblado nueba poblacion*», dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 288r.

Narvaez et qui avaient fondé un village avec la collaboration des gouverneurs et de la justice[157] ».

Dans les deux exemples, les jésuites intègrent dans leur réseau des villages nés dans un cadre colonial qui les précède. Ces villages ne sont pas des villages indiens originaires, ils ont été fondés en raison des diverses contraintes exercées par les pouvoirs coloniaux. Les pères de la Compagnie, arrivés plus tard, récupèrent ces structures dans leur propre intérêt.

D'autres villages semblent avoir été formés à partir de populations venues d'ailleurs[158]. Il est possible que cette pratique ait été plus fréquente que ce que le rapport Ortiz Zapata permet de vérifier, car les deux exemples où le visiteur se montre explicite à ce propos concernent des villages de fondation très récente lors de la visite du père. Cette circonstance pourrait expliquer qu'il leur consacre quelques lignes de plus. Les nombreux villages du Sinaloa, notamment du rectorat de San Felipe et Santiago, qui, d'après Ortiz Zapata lui-même, étaient constitués d'Indiens provenant de différentes *parcialidades*[159] et parlant des langues différentes, pourraient avoir été également fondés à partir de déplacements des populations de divers endroits. Pourtant, nous ne pouvons pas l'affirmer avec certitude, d'autant plus que le critère linguistique, comme nous l'avons vu, n'est pas très fiable et que l'on ne sait pas très bien à quoi le père fait référence lorsqu'il utilise le mot *parcialidades.* Par ailleurs, il faut songer que la Compagnie de Jésus ne disposait pas des effectifs ni des moyens pour entamer des déplacements de populations et que l'aide des civils et militaires ait été dans ces cas nécessaire.

---

[157] « *Los cuales haviendose reducido alli al abrigo de una hacienda que al presente es del General Christoval Nevarez formaron pueblo coperando a ello los señores Governadores y Justicias* », dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 295v.

[158] Par exemple celui de San Francisco Xavier de Reyboco, fondé en 1673 et attaché au *partido* de San José de Matapé qui avait éte constitué en 1629 au sein du rectorat de San Francisco de Borja de Sonora, dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 341v. Ou dans le même rectorat que celui de San Mateo, en 1673, à propos duquel Ortiz Zapata écrit : « *Hace formado este pueblo asi de algunos como de otros de varios pueblos que alli se han agregado y fixado domicilio [...] aunque la gente da algo mas en que entender al minstro por haverse formado de variedad de ella como se dijo arriba de otros pueblos de donde no son los mejores que suelen truirse* », dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 335v.

[159] Par exemple au *partido* de San Pedro Guazabe ou de Concepción de Bamoa. Pour plus de détails voir les annexes.

3.3 L'évolution d'une église-village

Les églises-villages missionnaires, qui, pendant leurs premiers années d'existence, n'étaient constituées que par une chaumière couronnée d'une croix situées au milieu d'une certaine agglomération de *rancherias* indiennes, étaient censées évoluer au cours des années et devenir de véritables villages hispaniques, avec des maisons en terre constituant des rues. La maison du père et surtout l'église devaient également devenir des bâtiments plus solides et permanents. Le plus important était d'arriver à construire des églises les plus somptueuses possibles : à trois nefs, fournies de riches ornements, jouissant d'une chapelle de chanteurs et de musiciens aux divers instruments (flageolets, bassons, harpes, guitares) et hébergeant de belles images, miraculeuses si possible. Enfin, tout ce qui permettrait de célébrer les fêtes chrétiennes avec splendeur et qui inciterait aux dévotions rayonnantes.



Image XXXVII. Église de San Pedro Aconchi, rectorat de San Francisco Xavier de Sonora.

Entre la première phase et la dernière, l'église-village pouvait passer par des stades intermédiaires. Et si cette évolution idéale avait un rapport avec la chronologie, il ne s'agissait pas exclusivement d'une question de temps. Certains postes restent toujours dans la première ou dans une des phases intermédiaires. C'est ainsi que, pour ce qui est de la physionomie des postes missionnaires, le rapport d'Ortiz Zapata peint, en 1678, un tableau du réseau très hétérogène d'un lieu à l'autre.

Au Sinaloa et au Sonora toutes les églises, hormis celles des nouvelles fondations, sont qualifiées par le visiteur comme étant « bonnes » ou « très bonnes » par leur taille, leur décoration, la qualité de leurs objets de culte et la disposition d'une chapelle de chanteurs et d'instrumentistes. C'était uniquement ici que l'on trouvait quelques églises « à trois nefs ». Au rectorat de San Ignacio de Hiaqui, aux églises d'Asunción de Tepagüi et de Santa Ines de Chinipa, les samedis de grandes congrégations d'Indiens étaient organisées pour dire le chapelet. Trois *partidos* du rectorat de San Felipe et Santiago abritaient au sein de leurs églises des images miraculeuses de la Vierge, qui attiraient des dévotions grandissantes aux alentours, même parmi les Espagnols qui fréquentaient également ces églises (à San Pedro Guasabe, à Asunción de Ahome, à San Miguel de Mocorito). En fait, la proximité de la ville de San Felipe y Santiago favorisait les contacts entre Indiens et Espagnols.



Image XXXVIII. Intérieur de l'église de San Miguel de Mocorito, rectorat de San Felipe et Santiago de Sinaloa.

Le père visiteur Ortiz Zapata établit un lien direct entre le degré de « civilisation »-évangélisation atteint par les populations indiennes – qu'il mesure en fonction de leur adoption de la langue mexicaine, voire espagnole, ainsi que par la physionomie de leurs églises-villages – et le contact des Indiens avec les Espagnols. D'après lui, dans ce rectorat de San Felipe et Santiago, les Indiens vivent de manière

policée car ils y « imitent » beaucoup les Espagnols qui habitent dans la ville[160]. C'est ainsi qu'en 1678, à Concepción de Baca, comme dans beaucoup d'autres villages du rectorat de San Felipe et Santiago, les Indiens, bien que de langue caïta, sont *ladinos,* c'est-à-dire parlent la langue mexicaine et aussi l'espagnol. Ils mènent une vie policée car ils ont des maisons en terre « *copiant les peuplades d'Espagnols qu'ils ont vues*[161] ». À San Miguel de Oposura, dans le rectorat de San Francisco Xavier de Sonora, les Indiens sont *ladinos* « *par la proximité des Espagnols*[162] » ; ils travaillent dans les mines du real de San Juan Bautista de Sonora où ils échangent leurs moissons par des habits ; au demeurant, ces Indiens « *andan bien tratados* ».



Image XXXIX. Ruines de l'église de Nío, partido de Guasave, rectorat de San Felipe et Santiago de Sinaloa.

Les rectorats de la sierra et celui de Tepehuanes, parmi lesquels se trouvaient quelques-unes des plus vieilles églises-villages du réseau missionnaire, n'apparaissent pas dans la description d'Ortiz Zapata aussi dynamiques que celles du versant ouest de la sierra. La chute démographique s'y ressentait plus que nulle part ailleurs dans les missions de la Nouvelle-Biscaye, et bien que les Indiens

[160] Sur le phénomène mimétique dans le contexte colonial, notamment dans des régions de frontière, voir HAVARD (2007), p. 539-573. Le mimétisme fut perçu par les colons comme une marque d'acculturation, alors qu'il faut le considérer comme une mise en action de la pensée amérindienne.

[161] « *Imitando las poblaciones que han visto de Españoles* », dans AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 384v.

[162] « *Por la cercania que tienen a españoles que viven en dicho real de San Juan donde comunmente ayudan a la lavor de las minas, con lo qual y las copiosas cosechas que tienen de sus semillas granjean el vestido y andan bien tratados* ». Voir AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 349v.

fussent également déjà très « civilisés » grâce, notamment, à leur intégration au travail au service des Espagnols dans les mines et dans les haciendas, les églises-villages ne semblaient pas, selon les termes du père visiteur, aussi rayonnantes qu'au Sinaloa et au Sonora. Les églises y sont plus au moins « bonnes », parfois simplement « spacieuses », certaines étant toujours en « construction » ; les villages n'ont pas la physionomie urbaine, ni des maisons en terre. D'ailleurs, comme au *partido* de San Juan de Badariguato, les Indiens étaient toujours au service des Espagnols et ne venaient au village que les dimanches et les jours fériés[163]. Néanmoins, au rectorat de Tepehuanes, l'image miraculeuse de Notre Dame de Zape, profanée lors de la guerre de 1616-1619, « *jouit dans tout ce royaume d'une grande dévotion et on lui a offert beaucoup de bijoux et de robes*[164] ».

Le nouveau rectorat de Tarahumares, fondé entre 1674 et 1678, était, lorsque Ortiz Zapata s'y rendit, encore peuplé d'un grand nombre d'Indiens païens et quelques villages n'avaient même pas d'église[165]. Celles déjà érigées étaient des chaumières en paille ou de très petites églises. En revanche, l'Ancienne Tarahumara, rectorat beaucoup plus jeune que ceux de la sierra ou celui de Tepehuanes, car la plupart de ces *partidos* datent de 1639-1640, comptait, en 1678, des églises de toute sorte : « petites », « bonnes » et « très bonnes ». Celle de Huexotitlan, par exemple, avait de très bons *pasos* pour la semaine sainte et on y célébrait de belles fêtes avec une grande assistance d'Espagnols[166].

* * *

En somme, de l'église-village, dans son stade premier, à celui qui ressemblerait à son stade idéal, nous trouvons au sein du réseau missionnaire de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye des possibilités diverses : les postes missionnaires n'étaient donc pas pareils partout. La physionomie de ces postes semble être en relation directe

---

[163] Voir AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 407r.

[164] « *Tiene en todo este reino mucha devocion y se le han dado muchas joyas y vestidos* », AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 298r. Voir aussi GUIDICELLI et RAGON.

[165] Sur les églises de la Tarahumara, voir ROCA (1979). Une étude critique de cet ouvrage, dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1993), p. 545-561.

[166] Voir AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 305r.

avec le degré d'évangélisation et de « civilisation » atteint par les populations rattachées : une église riche est preuve de la vitalité de la communauté chrétienne qui la compose ; un village constitué en rues et aux maisons en terre montre l'intégration d'un habitat et des coutumes hispaniques. Le père Ortiz Zapata, à une seule exception près[167], manifeste l'influence positive que la proximité des Espagnols exerce sur ces églises-villages. Les échanges commerciaux entre Indiens et Espagnols, le travail des indigènes dans les mines et dans les haciendas, la fréquentation des églises des villages de mission par les Espagnols sont considérés par le père visiteur comme favorables à la « civilisation » des autochtones. Cela enrichit les missions et permet aux Indiens de « copier » cette population espagnole, facilitant ainsi leur apprentissage de la langue et des mœurs et coutumes hispaniques.

Nous tenons à souligner cette cohabitation et connivence entre les jésuites et les autres acteurs de la société coloniale, exprimée de manière explicite dans le rapport de visite du père Ortiz Zapata, malgré quelques passage plus ambigus – comme nous l'avons déjà signalé, cette ambiguïté dans les relations et dans les jugements des Espagnols est très courant dans le discours des pères. Rappelons qu'au même moment, dans les beaucoup plus célèbres missions de la province de Paraguay[168], qui n'étaient quantitativement pas plus importantes que celles de la Nouvelle-Espagne[169], la Compagnie isole ses postes du reste de la population coloniale afin de protéger les Indiens de leur influence nocive, arrivant à bâtir un véritable monopole sur ces Indiens dans des espaces hermétiques et autosuffisants.

De quoi dépendait-il que l'église d'un village nouvellement fondé puisse s'améliorer ? La question financière était fondamentale. Le père Joseph Neumann, quittant pour la première fois son poste de recteur de la Tarahumara, écrivait dans son rapport daté de 1690 que beaucoup parmi les églises du rectorat de San

---

[167] À San Miguel de Oposura, où on a vu qu'en termes généraux la proximité du *real de minas* était favorable, « *no faltan algunos que por lo que se les pega de la vecindad de la gente que suele haber ordianariamente no mui buena de los Reales de Minas dan algo que entender al ministro para su govierno y asistencia a la iglesia* », AGN, Historia, 19, exp. 34, fol. 349v.

[168] Voir HAUBERT (1967).

[169] Les missions paraguayennes occupaient un espace grand comme la moitié de la France, beaucoup plus petit donc que celui qui comprenait le réseau de la Nouvelle-Biscaye. Lors de l'expulsion des jésuites, en 1767, il y avait au Paraguay 38 *reducciones* concernant 110 000 indigènes et 83 pères, dans Jean DELUMEAU, Enciclopaedia Universalis, entrée « Jésuites ». D'après le catalogue des missions mexicaines de la Compagnie de 1748, le réseau comptait Nouvelle-Espagne 117 postes missionnaires auxquels était assigné le même nombre de pères, dans BURRUS et ZUBILLAGA (1986), appendice I.

Joaquín et Santa Ana, fondées entre 1674 et 1678, restaient toujours des chaumières recouvertes de paille. C'était pour « *aider ces pauvres missions de la Tarahumara*[170] » que Neumann et le père Salvatierra, alors recteur des missions de la sierra, se battaient pour les bénéfices d'une mine d'argent de la sierra de Guazapares octroyés par le gouverneur et capitaine de Sinaloa, Don Diego de Aviros, aux missions de la Compagnie et que les Espagnols de Parral voulaient s'approprier alléguant que la mine était située dans le ressort juridictionnel de la Nouvelle-Biscaye et pas sous celui du Sinaloa.

Néanmoins, ce même rapport signale qu'au village de Cariachic, on était en train de construire une jolie église à trois nefs grâce à l'aumône des Indiens, utilisée pour payer le maître de chantier[171]. C'est-à-dire que les évolutions n'étaient pas les mêmes d'un village à l'autre et que cela dépendait des ressources que les pères arrivaient à mobiliser.

Quelques années plus tard, entre 1723-1724, lorsque Neumann rédige sa chronique sur les « révoltes » des Tarahumaras, l'église de Cariachic est devenue le centre de célébration des fêtes religieuses le plus important de la région[172].

Par ailleurs, certaines églises avaient une physionomie particulière : sur ces régions où la présence coloniale restait toujours menacée, quelques lieux de culte devenaient de vraies fortifications défensives. L'église d'Echoguita, également construite par Neumann, « *avait l'air d'une forteresse, avec deux tours, des remparts*

---

[170] « *ayudar estas pobres missiones de la Tarahumara* », dans AGN, Misiones, 26, exp. 68, fol. 311r.

[171] Voir AGN, Misiones, 26, exp. 68. En fait, Neumann renouvela encore deux fois son poste de recteur pour être ensuite nommé trois fois consécutivement visiteur de toute la Tarahumara. Pendant ce temps, il construisit les églises des autres villages et il les fit décorer, les dotant de tous les objets sacrés. Mais il se souciait avant tout de l'église de Carachic : « *Il lui procura, en plus d'un riche mobilier argenté et artistement orné, des vases et des ornements sacrés en abondance. Pour solenniser les litanies de Notre Dame, chantées tous les samedis, et pour rehausser la célébration des autres jours de fête, on disposait ordinairement d'un orgue et de musiciens avec différents instruments de musique* », dans NEUMANN (1969), p. 133.

[172] « *Les fêtes les plus solennelles à Cariachí sont celles de la Semaine Sainte. Tout le monde s'étant confessé durant le carême, on célèbre très religieusement les offices, on érige un calvaire et on fait une procession de deuil avec des pénitents qui se flagellent pieusement le dos. [...] la solennité de la Fête-Dieu, avec la procession du Saint Sacrement autour des prés verdoyants du village, où l'on préparait quatre autels très bien ornés. Cette fête attirait une foule incroyable d'Indiens, et on célébrait avec une telle joie que, dès le début, attirés aussi par cette nouveauté, les Espagnols eux-mêmes affluaient, car nulle part ailleurs dans ces régions il n'existait une fête pareille* », dans NEUMANN (1969), p. 134-135

et quelques arcades sur la terrasse ; de sorte qu'un petit nombre d'hommes pouvait la défendre contre n'importe quelle attaque de l'ennemi[173] ».

Vers 1723-1724, la Haute Tarahumara ne manquait plus d'églises ni de maisons confortables pour les pères, mais les Indiens y restaient dispersés. Les missionnaires les visitaient fréquemment, prêchant et baptisant leurs enfants. À l'occasion des principales fêtes de l'année, ils les invitaient « *à se rendre dans les autres missions afin qu'ils apprennent la douceur chrétienne, désapprennent les vices et les mœurs païens, et vivent une meilleure vie en général*[174] ». C'est-à-dire que les résultats au sein du réseau étaient inégaux. Ces inégalités faisaient que certains lieux étaient préférés par des missionnaires, notamment le Sinaloa et le Sonora où le travail auprès des indigènes était plus fructueux[175].

---

[173] Voir NEUMANN (1969), p. 81. Nous avons également évoqué cette question dans la première partie de la thèse lorsqu'on a abordé l'assimilation de la mission au *presidio*, notamment sur les lignes de front de l'avancée coloniale. Il faut également rappeler que les premiers monastères érigés dans la vallée du Mexique, lors du début de la colonisation du Mexique, étaient également des forteresses, voir RICARD (1933), p. 196-199.

[174] NEUMANN (1969), p. 145.

[175] Nous ne voudrions pas finir ce chapitre sans faire un rapprochement rapide entre le système d'occupation de l'espace mis en place par les jésuites et celui des franciscains. Dans la province franciscaine de la Nouvelle-Galice, les frères mineurs érigèrent des couvents (*cabeceras)* où vivaient entre 2 et 6 religieux qui s'occupaient de l'administration de 4 à 11 villages de visite situés entre 6 et 16 lieues de distance du couvent, voir le rapport des couvents adressé par fray Pedro de Parrilla, procureur général de la province de la Nouvelle-Galice, au roi, en 1627, dans AGI, Guadalajara, 68, doc 10 (a). Ces couvents était parfois érigés avec la participation des autorités civiles. Ce fut le cas de Huaxicori, fondé après la guerre des Tepehuanes. La documentation sur la fondation de Huaxicori montre que, parmi les critères d'élection du site, il y avait sa proximité avec le *presidio* d'Acaponeta, les possibilités qu'il offrait pour l'exploitation agricole, l'existence d'une peuplade indigène originaire, voir AGI, Guadalajara, 69, doc. 59.

III. LES RÉSULTATS : JUGEMENTS EXTERNES, RÉPLIQUES DES JÉSUITES

1. De la Ménace de Sécularisation à la Remise en cause par les Créoles : Pérez de Ribas versus Nicolás de Barreda

L'expansion croissante des missions de la Compagnie de Jésus au nord-ouest de la Nouvelle-Espagne éveilla des réactions diverses parmi le reste des pouvoirs coloniaux. Dès 1636, certaines autorités civiles et religieuses de la vice-royauté, considérant que les ministres y avaient déjà accompli leur travail, cherchèrent à séculariser une partie du réseau missionnaire jésuite.

Il était stipulé que l'action missionnaire devait se restreindre à encadrer les populations d'Indiens païens pendant dix ans, le temps de les convertir et de les initier à la vie « civilisée » et chrétienne. Pendant ce temps, les Indiens intégrés aux missions étaient exemptés de payer la dîme ecclésiastique et le tribut au roi. Les dix ans passés, les religieux devaient céder leurs villages de mission au clergé séculier qui les administreraient en tant que curés de paroisses considérées désormais comme chrétiennes. Néanmoins, bien que les pressions exercées par les vice-rois et par l'évêque de Durango n'aient pas manqué, dans la pratique, au long du XVIIe siècle, la sécularisation des doctrines missionnaires en Nouvelle-Biscaye fut rare. Vu avec distance, nous pouvons donc considérer que, dans son ensemble, le travail de la Compagnie n'était alors véritablement pas mis en cause ni par l'ensemble de la société ni par le roi et que les menaces de sécularisation des missions avaient même, provenant de la plus haute instance de pouvoir de la Nouvelle-Espagne, une force toute relative.

En 1636, le vice-roi marquis de Cadereyta, désireux de contrôler plus strictement les finances de l'Etat, se proposa d'expulser les jésuites du Sinaloa et d'y créer un nouvel évêché : l'Eglise séculière récupérerait ainsi la dîme et l'*Haciendа Real* percevrait le tribut des « naturels ». Ce projet fut énergiquement repris en 1642 par son successeur, Juan de Palafox y Mendoza, vice-roi de Nouvelle-Espagne et archevêque de Mexico entre juin et novembre de cette même année[176].

[176] Un autre conflit a opposé Palafox y Mendoza à la Compagnie de Jésus à propos d'un legs fait à l'ordre de Puebla de los Angeles, duquel Palafox était l'évêque depuis 1640. En 1639, Hernando de Laserna fit donation aux jésuites de Puebla de quelques haciendas de bétail sans payer la dîme correspondante à l'Église – la Compagnie de Jésus était exemptée par décision papale de payer cet impôt ecclésiastique –, déclenchant ainsi un long litige entre les deux parties.

Par ailleurs, l'évêque de Durango, voulant élargir son espace de contrôle et augmenter les recettes de son évêché, s'appropria en 1641 huit doctrines franciscaines et quatre jésuites. Bien que ce conflit ait tourné en faveur des religieux, la Compagnie de Jésus finit par abandonner ses missions sécularisées autour de la région de Parras.

Dans ce contexte de pressions politiques à l'encontre de la consolidation du réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye, l'ex-ministre au Sinaloa (1602-1620), ex-recteur du Collège jésuite de Mexico (1626-1632, 1637-1638, 1641-1643), ex-recteur de la *Casa Profesa* (1632-1637) et ex-provincial de la Compagnie en Nouvelle-Espagne (1637-1641), le père Andrés Pérez de Ribas fut envoyé comme procureur de la province en Europe où Il devait la représenter dans la VIIIe Congrégation de l'ordre à Rome. En fait, le père Pérez de Ribas passa d'abord deux ans à Madrid afin de défendre auprès du roi les intérêts de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye. En 1645, il publia *Historia de los Triumphos entre las Gentes más bárbaras del Orbe,* qui constitue un véritable plaidoyer du travail missionnaire dans la région. Cette chronique et celle du père Alonso de Ovalle, *Histórica Relación del Reino de Chile*, publiée à Rome juste un an plus tard[177], furent les premiers ouvrages consacrés aux travaux de la Compagnie de Jésus en Amérique, ainsi que les premiers consacrés au Chili et à la Nouvelle-Biscaye. Néanmoins, ils ne connurent pas un grand succès éditorial à l'époque[178].

Bien que ces chroniques aient concerné toutes les deux des régions de frontière et qu'une même motivation anima les deux auteurs – faire connaître auprès du public européen deux espaces marginaux, et notamment l'« important » labeur en faveur des intérêts de la chrétienté et de l'empire que la Compagnie de Jésus y accomplit –, aussi bien l'« image » que le discours historique que ces textes

---

[177] Le père Ovalle s'était rendu à Rome pour représenter en tant que procureur la vice-province chilienne.

[178] Cet apparent manque d'intérêt pour ces ouvrages pourrait peut-être s'expliquer, en partie, par l'attitude rétive de la Couronne espagnole à la diffusion des informations sur le Nouveau Continent. En 1582, une cédule royale interdisait la réédition des anciens textes sur la conquête ainsi que la publication de nouvelles descriptions des terres américaines. Le XVIIe siècle espagnol connut donc un grand vide éditorial, voir CRAMAUSSEL, (1998), p. 182. Il faut attendre la fin du XIXe siècle, voire l'arrivée du XXe pour que l'intérêt pour ces ouvrages se réveille : *Histórica Relación* fut partiellement traduit en anglais au XVIIIe, réédité au Chili vers la fin du XIXe et à nouveau en 1969 par l'Instituto de Literatura Chilena ; *Historia de los Triumphos* a connu cinq rééditions, toutes au XXe siècle, celle de 1992 en version fac-similé et la dernière, de 1999, en anglais. Une étude critique des éditions de 1944 et 1992 dans ROZAT (1995).

construisent de ces espaces sont très contrastés[179]. Néanmoins, un point les rapproche : les deux chroniqueurs affichent une sorte de fierté à proclamer dès les premières pages de leurs ouvrages la marginalité spatiale des pays dont ils parlent. Dans leurs récits, cet éloignement accorde un caractère épique au travail des missionnaires.

Nous devons garder à l'esprit qu'en tant que procureurs, Pérez de Ribas et Ovalle se sont rendus en Europe afin d'obtenir des appuis politiques et économiques pour leur province respective auprès du roi et du général de la Compagnie et, éventuellement, auprès des familles nobles préoccupées par leur salut[180]. Ils devaient également tenter d'éveiller des vocations missionnaires parmi les novices qui peuplaient les collèges jésuites européens[181]. En fait, tous les deux rentrèrent en Amérique avec un convoi de nouveaux recrutés pour leurs provinces. Nous pensons que l'analyse de ces ouvrages exige de prendre en compte aussi bien ces aspects liés à la présence des pères à Madrid et à Rome que les contextes politiques locaux américains, en l'occurrence pour ce qui est de la Nouvelle-Biscaye, celui de la menace de sécularisation des missions.

D'une part, *Historia de los Triumphos* est un ouvrage à caractère édifiant : il intègre la vie exemplaire des vingt pères martyrisés par les Indiens dans les missions du Nord. Cette motivation hagiographique est également très politique car l'auteur, non seulement tente de mettre en valeur les sacrifices faits par l'ordre dans l'évangélisation de la Nouvelle-Biscaye – et de justifier ainsi la permanence des missions –, mais il vise aussi à obtenir du Saint-Siège la sanctification des ministres martyrisés[182].

D'autre part, l'« Histoire » écrite par Pérez de Ribas est celle du « triomphe de la foi parmi les plus barbares de l'orbe », c'est-à-dire celle de la conquête, en partie

---

[179] Nous nous restreindrons ici à évoquer brièvement certains aspects de l'oeuvre de Pérez de Ribas, par ailleurs analysée en détail par Guy Rozat, voir ROZAT (1995). Néanmoins, il nous a semblé intéressant de mettre en relation les deux chroniques car nombreux sont leurs points en commun, et peut-être pas le moins important leur publication simultanée en Europe – simple coïncidence ou acte de propagande orchestrée par la Compagnie de Jésus? En outre, c'est seulement l'approche comparative de ces deux ouvrages qui nous a permis de mesurer l'importance des contextes politiques, en l'occurrence bien différents, celui du royaume du Chili et celui de la Nouvelle-Biscaye – pourtant tous les deux des frontières de l'empire –, dans le discours construit par chacun des auteurs.

[180] Voir MALDAVSKY (2009).

[181] Voir MALDAVSKY (2002) et (2007).

[182] Voir GIUDICELLI et RAGON (2000).

déjà accomplie, par la Compagnie de Jésus des plus sauvages parmi les Indiens du (Nouveau) Monde. D'après lui, l'action missionnaire a modifié l'espace de manière essentielle : « *On peut enfin affirmer que Babylone s'est transformée en Jérusalem*[183] », car Pérez de Ribas imagine cet espace comme une frontière de confrontation entre Dieu et le démon[184].

Le père tient également à exprimer en termes quantitatifs le succès de cette conquête, notamment dans sa dédicace au roi : 300 000 âmes converties, 80 églises construites, 65 prêtres engagés dans les missions.

Ainsi, d'après Pérez de Ribas, les missionnaires ont occupé l'espace – le marquant de croix, d'églises – et ont modifié les coutumes sauvages des Indiens qui, à présent, deviennent monogames, travaillent, s'habillent et ne pratiquent plus les beuveries rituelles.

Cette efficacité du travail de la Compagnie justifierait sa permanence sur la Nouvelle-Biscaye. Pérez de Ribas plaide dans sa chronique pour une stratégie d'intégration des espaces où l'ordre, suivant la milice qui devrait avancer en tête, pacifiant le territoire au fur et à mesure et sauvegardant ce qui resterait derrière, s'occuperait des Indiens.

En 1645, la même année de la publication d'*Historia de los Triumphos* à Madrid, Nicolas de Barreda, missionnaire jésuite à San Andrés rédige un « avis » qu'il adresse au roi, où, totalement à l'encontre de ce que son supérieur manifeste dans sa chronique, il décrit l'échec de l'entreprise évangélisatrice dans l'ensemble de la Nouvelle-Biscaye[185]. Suivant la tradition *arbitrista*, très caractéristique du XVIIe siècle hispanique, il propose au monarque un projet (*aviso*) pour améliorer l'administration de la province en faisant des économies[186].

---

[183] « *Y finalmente podemos dezir que Babilonia queda convertida, y troncada en Ierusalem* », dans PÉREZ DE RIBAS (1992), Livre VII, chap. XI.

[184] Voir ROZART (1995). Disons en passant qu'en revanche Alonso de Ovalle présente la frontière chilienne – où le rapport de forces est de manière très nette, et surtout depuis 1598, en faveur des indigènes – comme un espace de communication entre Espagnols et Araucans. Voulant légitimer cette représentation, il véhicule une image très positive des Indiens.

[185] « *Aviso que un religioso de la Compañia de Jesus pretendiendo mayor servicio de Dios N.S, Christiandad, y buen govierno (...) embia de la provincia de Mexico en Nueva España* », AGI, Guadalajara 68. Chantal Cramaussel a consacré un article à ce texte, voir CRAMAUSSEL (1997).

[186] Sur l'*aviso* compris comme genre littéraire caractéristique des contextes de frontière, voir SOLA (2005).

Tout d'abord, il insiste sur la menace permanente et grandissante que représentent les Indiens de la Nouvelle- Biscaye, qui, loin d'être « pacifiés », sont de mieux en mieux préparés pour faire la guerre aux Espagnols[187]. Il dénonce l'inefficacité des *presidios* face à cette menace et critique sévèrement leurs capitaines, uniquement préoccupés par les profits économiques qu'ils peuvent tirer de leur poste.

En outre, d'après Barreda, le travail des ministres auprès des Indiens n'a eu aucun effet car n'ayant réussi à les rassembler et à les fixer aux postes missionnaires, ils restent dispersés et toujours en manque de sacrements. Par ailleurs, il porte un regard impitoyable sur les Indiens, qu'il considère comme des brutes loin de toute humanité et très limités pour apprendre[188].

D'abord, disons qu'il est peu courant de trouver chez un missionnaire un tel jugement puisque son propre travail d'évangélisation présuppose la perfectibilité des Indiens. Par exemple, Pérez de Ribas, qui, dans le titre de son ouvrage n'hésite pas à considérer les Indiens de la Nouvelle-Biscaye comme les plus barbares que l'on puisse rencontrer – sans doute, en partie, par des raisons de « marketing » –, soutient néanmoins qu'ils ont la capacité suffisante pour comprendre la parole divine et que leurs réticences s'expliquent fondamentalement par leur manque de volonté[189]. D'autre part, Barreda se contredit car non seulement il reconnaît que les Indiens assistent le dimanche à la messe[190], mais aussi qu'ils tissent déjà partout

---

[187] « *Cercados de enemigos en este Reyno de Nueva Vizcaya en las Indias de Nueva España, esperamos o tememos un general alzamiento de todas las naciones de Indios que ay en el de que ya muchas confederadas nos sobre saltan* », dans AGI, Guadalajara, 68, fol.1

[188] « *Brutos [...] tan lejos están de lo que puede llamarse trato humano [...] qué pueden aprender gentes de tan corta capacidad en juntarse quando mucho media hora sabado y domingo* », dans AGN, Guadalajara, 68, fol. 3.

[189] Pérez de Ribas reconnaît même chez les Indiens de la Nouvelle-Biscaye quelques coutumes, ni bonnes, ni mauvaises, mais « *indifférentes* » (la chasse, les jeux, la natation). Cette dénomination des coutumes comme étant « *indifférentes* » n'est certainement pas anodine. La tradition chrétienne utilise le terme *adiaphora* pour dénommer ce qui était de nature indifférente, c'est-à-dire ce qui avait un caractère casuel et donc accessoire en termes de salut ou de religion. Vers le début du XVIIe, un jésuite de Mandurai, Roberto Nobili, par le biais de ce concept, transfère des pratiques et des croyances de l'hindouisme, jadis considérées comme religieuses, vers le domaine du social, voir ZUPANOV (1996). Il est intéressant de constater que la plupart des coutumes des indigènes de la Nouvelle-Biscaye que Pérez de Ribas considère comme « *indifférentes* » ont pourtant très souvent un caractère rituel marqué : Pérez de Ribas, lui-même, souligne que ces jeux servaient aux Indiens comme entraînement pour la guerre. Veut-il, à l'instar de Nobili, interpréter ces coutumes comme des coutumes civiles? Ou, au contraire, attirer l'attention sur elles afin que le lecteur se demande si elles sont vraiment de nature « *indifférente* »?

[190] AGN, Guadalajara, 68, fol.2.

dans les missions des draps en laine et en coton, ensuite commercialisés par les jésuites, même dans la sierra, aux Tepehuanes et dans la Tarahumara[191].

En conséquence, nous pouvons penser que si la conversion des Indiens était, dans ce milieu du XVIIe siècle, loin d'être aussi réussie que ce que proclamait Pérez de Ribas – nombreux étaient les témoignages rendant compte des difficultés du travail missionnaire et des survivances parmi les Indigènes de leurs anciennes coutumes et croyances –, les jésuites, épaulés par tout l'appareil de conquête et de colonisation de l'empire espagnol, contraignaient déjà une partie des Indiens de la Nouvelle-Biscaye à se rendre aux offices et à travailler dans la production de manufactures destinées au commerce colonial.

Pour remédier à la dégradation de la province et parvenir à une conversion efficace des populations indigènes, Nicolas de Barreda propose au roi, outre la réforme des *presidios,* de « *reducir* » tous les Indiens*,* à l'aide de la milice, dans quelques lieux choisis près des villes espagnoles de Durango, Parral, Culiacán et San Felipe et Santiago[192]. Chaque village de doctrine serait administré par deux pères en matière spirituelle et par un capitaine-justice avec vingt soldats en matière temporelle[193]. Ce projet, qui devrait être exécuté avec la plus grande discrétion[194] et rapidité sous la supervision de Juan de Palafox y Mendoza[195], permettrait d'augmenter considérablement les finances royales car les Indiens seraient distribués au service des Espagnols par le biais du *repartimiento* et pourraient ainsi payer le tribut à la Couronne. En outre, les dépenses royales en personnel

---

191 Au Sinaloa, on fait des « *mantas, colchas, paños y otros texidos tan curiosos como lo que se hacen en la provincia de Campeche, aunque todo con trabajo y dadivas de los ministros* ; *del Nuevo Mexico se traen mantas, gamuzas y piñones, todo lo cual y lo más que en adelante aprendieran estando en forma de pueblos tendrá muy gran salida* », dans AGN, Guadalajara, 68, fol. 3.

192 « *Congregar y reducir de las grandes distancias en que vive derramada a cada nacion y hazer de cada una, una poblacion en la parte mas conveniente* », dans AGN, Guadalajara, 68, fol. 1.

193 Pour plus de détails sur la modalité de la réforme proposée par Barreda, voir CRAMAUSSEL (1997).

194 « *La mayor importancia de este aviso es el disimulo en quien aca mandare V.M* », dans AGN, Guadalajara, 68, fol. 7.

195 Don Juan de Palafox y Mendoza, alors évêque de Puebla de los Angeles, devait s'occuper de mettre en place le projet proposé par Barreda sans que le vice-roi ni le gouverneur de Guadiana fussent au courant. Cette exigence, que nous trouvons, un tant soit peu extravagante, doit être rapportée au fait que le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye soutint les intérêts de la Compagnie face aux prétentions du clergé séculier. À ce propos, voir la lettre du père Francisco Montero adressée en 1649 au père provincial Andrés de Rada, lui demandant de remercier personnellement le gouverneur, Don Diego de Faxardo, de son intercession en faveur de la Compagnie dans le conflit qui l'opposa à l'évêque pour l'administration de l'espace missionnaire, car, finalement, « *la causa de nuestras missiones (queda) en el mejor estado que hasta oy an tenido* », dans AGN, Jesuitas I-17, exp. 51.

missionnaire seraient notablement réduites car 14 ministres suffiraient pour évangéliser la Nouvelle-Biscaye.

Comment expliquer qu'un tel projet, complètement à l'encontre des intérêts de la Compagnie, ait été fait par un jésuite? Devons-nous considérer les propos de Barreda, qui, au demeurant, envisageait la sécularisation des missions, voire la quasi-disparition de l'ordre sur la scène de la Nouvelle-Biscaye, dénués de tout intérêt? Etait-il naïf et sincère lorsqu'il décrivait l'état de la province ou cachait-il des intentions politiques précises?

Tout d'abord, Barreda réussit – et nous nous demandons comment il y arriva – à faire parvenir cette lettre en Espagne. Quels contacts avait-il pour que la missive ait pu, dès la sierra de San Andrés, échapper aux circuits de la correspondance de l'ordre? Celle-ci était contrôlée et aucun missionnaire ne pouvait s'adresser aux autorités civiles et religieuses sans passer par ses supérieurs[196]. Le désir de discrétion, plusieurs fois exprimé par Barreda, est très probablement en rapport avec son infraction aux normes.

Ce non-respect des préceptes était rare chez un jésuite car, d'une part, le fonctionnement hautement hiérarchisé de l'ordre le rendait compliqué, et d'autre part, cela supposait qu'il n'avait pas assimilé l'« identité » propre à la Compagnie[197]. Pourtant, Nicolas de Barreda était père profès de trois vœux, ce qui voulait dire qu'il avait déjà fait de longues études au sein de l'ordre et qu'il avait été l'objet d'une stricte sélection. Il appartenait aux rangs supérieurs des membres de la Compagnie, comme c'était le cas de tous les jésuites assignés à exercer l'apostolat dans le réseau des missions de la Nouvelle-Biscaye. Néanmoins, il est intéressant de souligner que, bien qu'en 1646 Nicolas de Barreda ait été signalé pour prononcer

---

196 Ces deux dispositions sont bien explicitées dans les ordonnances établies en 1610 pour les missions de la Nouvelle-Biscaye, voir POLZER (1976). Sur l'importance de la correspondance dans le fonctionnement de la Compagnie, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 61 et suiv. Nous avons trouvé un exemple du contrôle et de la censure de la correspondance au sein de l'ordre dans les considérations sur le travail missionnaire écrites en 1662 par le père Gerónimo de Figueroa dès le *Partido* de San Pablo, dans la Tarahumara, après avoir y exercé pendant dix ans. Toutes ses réflexions autour de l'importance du bien-être matériel, qu'il considère comme la base d'appui du travail spirituel, et sur l'insuffisance de l'aumône accordée par le roi pour subvenir auxdits besoins matériels sont, sur le document, barrées par la main de quelqu'un d'autre, dans AGN, Jesuites, III, 15, exp. 13.

197 Intégrer la Compagnie exigeait l'incorporation de cette « identité jésuite ». Cela se faisait notamment pendant de longues années de formation qui visaient également à écarter ceux qui n'en étaient pas capables, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 65 et suiv.

son quatrième vœu, il ne dut jamais le faire parce qu'il n'en reste aucune trace dans les archives de l'ordre[198].

Même si, d'emblée, c'est ce qui surprend davantage – d'autant plus que la chronique de Pérez de Ribas affirme tout le contraire –, le contenu « politiquement incorrect » du « rapport Barreda » vis-à-vis de sa propre institution ne se trouve pas dans son évaluation négative des résultats atteints par le travail missionnaire de la Compagnie. Non seulement, comme nous l'avons montré, son propre récit est percé de contradictions à ce propos, mais également d'autres jésuites partageaient ce type de considérations – nous y reviendrons. Au sein de la Compagnie, il n'était pas interdit d'alerter sur la « stérilité de la vigne », d'autant plus que la logique de recherche de résultats y était nettement présente[199]. Certes, ce genre de considérations restait souvent dans les cercles internes de l'ordre, mais pas toujours.

Nous croyons que Barreda, *natural* de la ville de Mexico[200], manipule le contexte de mise en question de la permanence de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye qui scande le débat politique de la province pendant les années de 1630-1640, pour exprimer au monarque son malaise face à la méfiance que les supérieurs de l'ordre et, en général, toute l'administration impériale, manifestent face au recrutement des natifs d'Amérique. Son projet tient notamment à rendre possible la gestion de la province de la Nouvelle-Biscaye avec la seule participation des missionnaires créoles[201].

En premier lieu, comme nous l'avons vu dans une autre partie de ce travail[202], très probablement, Nicolás de Barreda exagère dans son « avis » le nombre de missionnaires affectés en Nouvelle-Biscaye, ou, au moins, il se montre imprécis à ce

---

198 Comme le signale Chantal Cramaussel, il est presque certain que cette disparition est en relation directe avec la rédaction de la lettre de juillet 1645, voir CRAMAUSSEL (1997), p. 39. En fait, on ne sait rien sur Barreda hormis qu'en 1646, le père Vicente Carafa informait le provincial du Mexique que Barreda, avec d'autres pères jésuites, étaient signalés de par leur âge pour devenir profès à quatre vœux, mais qu'il fallait considérer s'ils étaient en mesure « *por la doctrina o por la lengua índica* » de « *promoveantur ad quatuor* », voir ZAMBRANO (1972), tome IV, p. 33.

199 Voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 91.

200 C'est lui-même qui l'affirme, voir AGI, Guadalajara, 68, fol. 3 (« *en la ciudad de Mexico, mi madré* ») . Dans le *Dictionnaire* de Francisco Zambrano, nous ne trouvons aucune autre information que celle signalée plus haut dans la note 24 : rien sur sa naissance et sa mort, ni sur sa formation.

201 « *Solo repito lo que dixe en le numero quinto pliego segundo, que si se applicasse el medio de las reductiones a otras provincias, assi en estas indias de Nueva España como en las del Peru, Paraguai, etc, bien se ve en que summa se diminuiria el gasto en passar religiosos de España y otras provincias* », voir AGI, Guadalajara, 68, fol. 3

202 Point I. 3. de cette deuxième partie, *La dilatation du réseau missionnaire : une approche quantitative*.

propos car non seulement il avance différents chiffres, mais il passe aussi, sans prévenir, du recensement de jésuites au recensement du total de religieux tous ordres confondus (plus de 70, 100, 120 ?).

Il tente de convaincre le roi qu'un telle dépense, qu'il essaie de magnifier, est complètement superflue car, grâce à son projet, on parviendrait à rassembler tous les Indiens dans sept villages de mission (rappelons que, d'après Pérez de Ribas, à cette date il y en avait quatre-vingts), et quatorze pères suffiraient pour les administrer (alors que Pérez de Ribas affirme que soixante-cinq ministres travaillent à cette date en Nouvelle-Biscaye). Cette drastique réduction du nombre de ministres est une proposition d'autant plus surprenante que le manque et le besoin de religieux est un leitmotiv de toute la littérature missionnaire pendant l'ensemble de la période coloniale. De cette manière, continue Barreda, le monarque économiserait d'importantes sommes car il n'aurait pas du tout besoin de faire venir des ministres de l'Europe – même pas pour les Philippines, qui pourraient être apprivoisées depuis l'Amérique[203] :

« *Pour les postes de ministres et pour d'autre type de postes, il y a, Seigneur, suffisamment de sujets, car les Indes, éloignées de vos yeux royaux, se sont beaucoup agrandies [...] Nous ne sommes pas des Indiens, Seigneur, nous sommes fils de parents et grands-parents nés en Espagne, nous sommes des vassaux fidèles de votre majesté et non pas ses ennemis*[204] ».

Cette volonté de se distinguer des Indiens et de souligner sa nature hispanique, très caractéristique de l'argumentaire créole contre les accusations les plus courantes dirigées à leur encontre, expliquerait le dur jugement que, par ailleurs, Barreda porte à l'égard des Indigènes – qui, comme nous l'avons souligné, n'est pas très représentatif de la mentalité missionnaire.

En deuxième lieu, l'auteur exprime explicitement la discrimination à l'égard des créoles au sein des ordres religieux : d'après lui, ils ne pouvaient intégrer librement

---

[203] Cette revendication se trouvait, dès la fin du XVIe siècle dans le discours d'autres religieux créoles : l'ordre des augustins, très fortement créolisé en Nouvelle-Espagne, demande à plusieurs reprises au roi de ne pas faire venir des missionnaires de l'Espagne pour les Philippines car l'on considérait que, dans la province, il y avait suffisamment de pères pour pouvoir subvenir aux besoin des îles, dans RUBIAL GARCÍA (1989), p. 25

[204] « *Sobran señor, sobran sujetos para ministros, y otros puestos en la Nueva España, que estan muy crecidas las indias, sino que estan lejos de vuestros Reales ojos (...) que no somos Indios, hijos somos de padres y avuelos nacidos en España, vasallos somos fieles de V.M y no enemigos* », AGI, Guadalajara, 68, fol. 3.

que l'ordre de la Merci, car, dans le reste des ordres, on n'acceptait qu'un créole pour deux péninsulaires[205].

La naissance d'une conscience créole et l'antagonisme hispano-créole au sein des ordres a été étudié dans le cadre de la vice-royauté du Pérou pour Bernard Lavallé. L'auteur montre que les premières manifestations du créolisme conventuel apparaissent partout en Amérique dans les derniers décennies du XVIe siècle. Face à la forte poussée du nombre de créoles, les péninsulaires demandèrent à Rome l'instauration d'un système d'alternance, attribuant le pouvoir conventuel alternativement aux créoles et aux péninsulaires. Cette **«** alternance » fut la manifestation la plus visible de cet antagonisme hispano-créole[206]. Néanmoins, les jésuites ne vécurent pas les luttes capitulaires pour le monopole du pouvoir car ils n'avaient pas de chapitres provinciaux et que les nominations émanaient directement de Rome.

Comme Aliocha Maldavsky le rappelle, la Compagnie de Jésus s'était déjà, avant même son arrivée en Amérique, confrontée à la question du recrutement des locaux. Sa position oscillait souvent entre l'ouverture et la méfiance vis-à-vis de ce genre de candidats, ce qui ne rendait pas son attitude très claire. Cependant, la caractéristique « politique du personnel » de l'ordre fondée sur une logique de répartition de ses membres en fonction de leurs qualités et de leur degré au sein de la hiérarchie interne conçoit très tôt une « géographie de talents ». Au ministère des Indiens, les Américains formeront les péninsulaires en langues autochtones et les péninsulaires apprendront aux créoles la « manière de faire » jésuite[207]. Cette complémentarité entre les deux groupes ne faisait pas l'économie de la suspicion vis-à-vis des Américains. Néanmoins, la créolisation de toutes les provinces

---

[205] Les mercedaires, avant même 1550, admettaient non seulement des créoles mais aussi des métis, *voir* LAVALLÉ (1982), p. 395. Barreda soutient que « *Todas las otras* (religiones) *van con grande cuenta en recibir a los nacidos en Indias, que llaman criollos, y algunos con tanta que para recibir uno de ellos han de recibir dos de España, que dicen gachupines* », dans AGI, Guadalajara, 68, fol. 3. Néanmoins, dans les ordres conventuels, les créoles deviennent, dès le premier quart du XVIIe plus nombreux que les péninsulaires. Au sein même de la province mexicaine de la Compagnie de Jésus, en 1626, 44 % des pères et 19 % des frères étaient des créoles et, en 1653, les chiffres ont augmenté jusqu'à 58 % et 36 % respectivement, voir LAVALLÉ (1982), p. 741. Barreda, lui-même, affirme que des 12 ministres qu'il y a dans les missions de la sierra, 10 sont des créoles, dans AGI, Guadalajara, 68, fol. 3.

[206] Une étude sur la « créolisation » de l'ordre des augustins en Nouvelle-Espagne, dans RUBIAL GARCÍA (1989), voir notamment le chap. 3. Les provinces mexicaines de cet ordre se séparent de celle de la Castille dès 1605.

[207] Voir MALDAVSKY (2000), tout le chapitre 3 sur « la constitution d'un personnel missionnaire (1576-1637) » au sein de la province jésuite du Pérou.

américaines de la Compagnie fut, bien que tardive par rapport aux autres ordres arrivés plus tôt dans le Nouveau Monde, grandissante au long du XVIIe siècle : lorsque Barreda s'adressa au roi, la moitié approximativement des pères et un quart des frères de la province mexicaine étaient américains. À la fin du siècle, ils étaient majoritaires partout et dans les deux catégories[208].

Combien le témoignage de Barreda correspondait-il à un sentir plus au moins généralisé parmi les religieux créoles de la Compagnie qui ne disposaient pas d'un espace, aussi bien au sens littéraire que figuré, pour exprimer leur incommodité et leurs revendications? Nous devons considérer que tous les jésuites américains ne s'exprimaient pas d'une même voix. Alonso de Ovalle, né à Santiago de Chile, créole de la même génération que Barreda, serait, par son éloge de la nature[209] et des hommes chiliens[210], un des idéologues de la défense et de l'illustration du créole face aux critiques des Espagnols. Cependant, *Historica Relación* n'exprime nullement un clivage entre péninsulaires et non-péninsulaires dans la vice-province chilienne de la Compagnie. Il est certain que la chronique d'Ovalle destinée à la publication ne pouvait pas exprimer ce type de conflits, mais, de toute manière, Ovalle, né dans une famille riche, noble et influente du royaume du Chili, n'a pas dû connaître de discrimination en raison de son origine créole[211], bien au contraire, il était un père important dans sa vice-province, distingué par sa culture et élu pour la représenter en Europe[212].

---

[208] Voir LAVALLÉ (1982), p. 738-742, et tout le chapitre V de la troisième partie.

[209] Voir LAVALLÉ (1982), p. 929-951. On pourrait s'interroger dans quelle mesure cette fascination pour la géographie chilienne est le propre d'Ovalle ou de tous les chroniqueurs qui écrivent sur elle, voir GAUDIN (2002-2003). Il est néanmoins certain que le discours d'Ovalle est caractéristique du sentir créole dans sa présentation du Chili comme une entité bien différenciée et individualisée à l'intérieur de la vice-royauté du Pérou.

[210] Voir LAVALLÉ (1982), p. 951-964. Nous croyons que son exaltation des Indiens Araucans est également à mettre en relation avec le contexte de rédaction de son ouvrage. *Histórica Relación del Reyno de Chile*, publié en 1646, cherche à défendre et à relancer la politique de « pacification » voulue quelques années auparavant par le père jésuite Luis de Valdivia. Pour convaincre le roi de mener une politique d'entente avec les Araucans, matérialisée dans l'organisation des parlements réguliers avec eux, il fallait les présenter comme des partenaires dignes. Ovalle avait même fait publier un opuscule anonyme à la cour de Madrid qu'il intégrera ensuite dans sa chronique où il condensait ses propositions dans une une louange au célèbre parlement de paix tenu à Quillín en 1641 entre Araucans et Espagnols.

[211] Alonso de Ovalle naît à Santiago de Chile le 27 juillet 1601 ou 1603. Son père était le capitaine Don Francisco Rodriguez del Manzano y Ovalle, né à Salamanque, et sa mère Doña María Pastene, fille du général Juan Baptista Pastene, noble de Genève.

[212] Le fait d'avoir été procureur témoigne de son importance car « *le procureur personnifie le lien entre le centre et la périphérie et explicite les discussions locales. Avec le général, c'est la seule figure importante de l'ordre qui soit élue par ses pairs, ce qui lui donne une légitimité supplémentaire* », voir MALDAVSKY (2005), p. 274.

Qui était ce mystérieux Nicolas de Barreda ? Est-ce que ses origines sociales pourraient nous aider à mieux interpréter son avis ? Son créolisme militant semble dépasser le cadre de son propre ordre et montrer une prise de conscience plus large.

Considérons également que les créoles n'étaient pas forcement marginalisés par la hiérarchie jésuite : Juan Ortiz Zapata, visiteur général des missions de la Nouvelle-Biscaye en 1678, était né à Zacatecas[213]. Ce qui montre que la promotion des Américains était possible au sein de la Compagnie de Jésus[214].

Enfin, Barreda regrette, sous prétexte des frais que cela entraîne, l'arrivée en Amérique de jésuites provenant de toute l'Europe – hispanisant leurs noms, ils échappaient aux lois de la Couronne[215]. On observe que le pourcentage des jésuites « étrangers » dans les missions de la Nouvelle-Biscaye – et au Chili – est de plus en plus important au cours du XVIIe siècle, notamment dans le dernier quart du siècle[216]. Devons-nous interpréter ce phénomène comme faisant partie d'une stratégie de l'ordre visant à diluer une confrontation de plus en plus intense entre péninsulaires et créoles ? Serait-elle la manière, comme le jugement de Barreda le laisse entendre, de freiner le nombre croissant de créoles au sein des provinces américaines de l'ordre, compensant ainsi l'essoufflement de l'élan missionnaire péninsulaire et en se servant du renouveau spirituel du centre de l'Europe[217] ? La quasi-totalité de ces

---

[213] ALEGRE (1960), tome IV, livre IX, chapitre II, p. 26.

[214] Tous les évêques augustins du premier quart du XVIIe siècle en Nouvelle-Espagne étaient des créoles, dans RUBIAL GARCÍA (1989), p. 27. Preuve qu'ils n'étaient pas non plus victimes de discrimination au sein de l'administration de l'Église séculière.

[215] « *Certes, la législation de la Couronne a été hésitante au sujet des étrangers, Charles V ayant été relativement plus ouvert que ses successeurs [...] La norme demeure néanmoins, tout au long du XVIIe siècle, la répression de ce genre d'émigration, même si la Couronne sait parfaitement que ses ordres sont loin d'être exécutés à la lettre* », voir ZUÑIGA (2002), p. 42.

[216] Une cédule royale de 1674 permet que le tiers des expéditions missionnaires vers l'Amérique soit composé d'étrangers. Luis Gonzalez Rodriguez liste les missionnaires « germaniques » qui suivirent le chemin du Mexique. De 1680 à 1767, il recense plus d'une centaine de missionnaires, dont 35 de la province de Bohême, dans NEUMANN (1969), p. 5, note 6. Voir également ODLOZILIK (1945) et surtout le volume collectif édité par KOHUT et TORALES PACHECO (2007) où plusieurs travaux montrent l'importance quantitative et qualitative des religieux de langue allemande dans les missions des frontières de l'empire espagnol américain.

[217] Rappelons le rôle de la Compagnie de Jésus dans la reconquête catholique de l'empire germanique. Les provinces allemandes de l'ordre vivent, dès la fin du XVIIe siècle un véritable essor, dépassant en nombre de membres les provinces hispaniques et même celles de la France, de l'Italie et du Portugal ensemble, voir KOHUT et TORALES PACHECO (2007), Introduction de Karl Kohout, p. XXI.

« étrangers » furent destinés aux missions dans des régions de frontière[218], beaucoup parmi eux furent en outre des missionnaires « illustres », soit en raison des longues années passés aux missions – avaient-ils une meilleure résistance physique ? Étaient-ils particulièrement « vertueux » ? Est-ce que leur expérience contre le luthéranisme les rendait plus compétents ? – ; soit parce qu'ils jouissaient de postes à responsabilité ou encore grâce à leur formation spécifique, notamment en cartographie – ce qui, aux confins du monde connu s'avérait très utile –, mais aussi en musique, en botanique, en mathématiques, etc. Le soin grandissant mis par la Compagnie dans le recrutement en Europe de religieux spécialisés visait-il à s'assurer leur rôle prépondérant au sein des missions face aux créoles de plus en plus nombreux ?[219] La Compagnie visait-elle une répartition des tâches entre péninsulaires, étrangers et créoles ? Les étrangers seraient-ils les « spécialistes » des missions ?[220] N'oublions pas cependant que chaque missionnaire fut, dans le contexte de la Nouvelle-Biscaye, un *frontierman* qui devait être capable de tout faire.

Ces hypothèses demanderaient une étude approfondie, mais l'existence d'une consciencieuse « politique du personnel » de la Compagnie qui tient compte des

---

[218] KOHUT et TORALES PACHECO (2007), introduction de Karl Kohout, p. XV. L'article de Torales Pacheco compris dans ce volume montre que seuls les coadjuteurs temporels d'origine allemande restent dans les collèges des villes, les pères étaient tous envoyés en mission.

[219] Marie-Lucie Copete et Bernard Vincent avancent cette hypothèse de la spécialisation croissante de la mission en province bétique, voir COPETE et VINCENT (2007). Comme le territoire andalou était maîtrisé dès la fin du XVIe siècle, une partie grandissante de l'activité missionnaire serait devenue, au fil du XVIIe siècle, l'affaire de missionnaires prestigieux agissant, soit en milieu urbain, soit dans des expéditions à grand rayon. Le contexte des frontières impériales américaines est, de ce point de vue, différent, mais il est probable qu'avec les années, le besoin de spécialistes dans tel ou tel domaine soit devenu important pour une plus grande efficacité dans l'administration de l'espace. Beaucoup parmi les jésuites « étrangers » venus en Nouvelle-Espagne étaient des missionnaires illustres : cartographes et administrateurs réputés, et il y eut même, comme nous le verrons dans la troisième partie de notre travail, un médecin. Pour ne citer que quelques exemples : les pères Neumann, Kino, Gilg, Ratkay, Salvaterra, Steinhöffer, Pfefferkorn, Nentuig, Keller...

[220] Le témoignage du père Adamo Gilg est fort intéressant à ce propos : « *For there are in these American lands two kinds of Missiones. Some are already splendidly organized and properly provided with everything but pisces non sunt pro Lombadis, for such as these the European Provinces should not be solicitous. Other Missiones, on the contrary, are either not yet begun or were recently founded for which, as experience shows, foreign Patres have always been sought ; so that the farther away they come from, the farther they are shoved out to the frontier post. Just for that reason, these (latter) should be such a men as one can spare, and should rather prefer to retain them in their homeland, than to grant them to other Provinces for their Missiones. That foreign Jesuits are sent here from time to time is probably very useful to the Indien, as well as to the European Province : to the former indeed, because not everyone is suited to every office ; and to the latter so that our novices in Germany may resolve on generous deeds right from the beginning, and when thay are not heard [When their requests are not granted] they may the more patiently bear lesser dangers and vexations in their homeland* », père Adamo Gilg, lettre au recteur du collège jésuite de Brunn, Moravie, depuis la mission de Santa María del Pópulo, 1692, dans *The Seri Indiens in 1692...* (1965), p. 47-48.

origines et des lieux de recrutement des membres[221] les rend envisageables[222]. Rappelons que la forte poussée spatiale du réseau missionnaire dans le dernier quart du XVIIe siècle (occupation de la « Nouvelle » Tarahumara, de la Pimerie et premiers établissements en Californie), stimulée sans doute en partie par les menaces de sécularisation du réseau et par les critiques grandissantes contre l'oisiveté des pères[223] (nous y reviendrons), fut notamment mise en œuvre par des missionnaires étrangers particulièrement bien préparés. Est-ce que ce renouveau du personnel missionnaire faisait partie d'une stratégie de la Compagnie cherchant à revitaliser l'élan missionnaire dans la Nouvelle-Biscaye dans un contexte de mise en cause de son action ?

Mises à part ces questions effleurées au cours de notre enquête, il est important de souligner que Barreda (le créole) et Pérez de Ribas (le péninsulaire) représentent des approches différentes de l'espace américain. Le premier considère que, grâce à un système de gestion plus rationnel, basé sur une concentration maximale des populations indiennes, la Nouvelle-Biscaye pourrait être exclusivement administrée par des Espagnols natifs de l'Amérique. Il pense davantage à établir des liens avec les Philippines – qui pourraient également être gérées par des Américains – qu'avec l'Europe. En revanche, Pérez de Ribas défend l'avancement sur le territoire, *ad infinitum*, l'enlevant, au fur et à mesure et grâce au travail missionnaire auprès des indigènes, d'entre les mains du démon.

Quel fut l'impact à long terme des plaidoyers de Pérez de Ribas et Barreda ? D'après Chantal Cramaussel, la Couronne prit le rapport du missionnaire de San Andrés très au sérieux car une cédule royale de 1646 reprenait ses principales propositions, notamment celle de la réduction des Indiens de la Nouvelle-Biscaye à

---

221 Dans le contexte ibéro-américain, cette stratégie a été mise en évidence par Charlotte de Castelneau-L'Estoile et par Aliocha Maldavsky grâce à leurs analyses respectives des catalogues du personnel des provinces brésilienne et péruvienne de la Compagnie, voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), chap. V et MALDAVSKY (2000), chap. III.

222 Bernard Lavallé constate qu'au moment de l'expulsion de l'ordre, dans la vice-royauté du Pérou, le pourcentage des créoles avait baissé de façon assez nette dans certaines provinces de la Compagnie : « Était-ce le résultat simplement de la politique missionnaire, ou bien, à la longue, la preuve d'une certaine désaffection des créoles pour la Compagnie au XVIIIe siècle, du fait même que le *criollismo* ne pouvait pas s'exprimer en toute liberté comme dans les autres communautés? », dans LAVALLÉ (1982), p. 739, note 1.

223 Il existe des témoignages des débats internes à l'ordre concernant le besoin de relancer des nouvelles conversions, voir le débat qui eut lieu en 1662 entre le visiteur H. Cabero et les pères missionnaires de la province mexicaine, dans ZAMBRANO (1972), tome V, p. 113-144 ; voir également l'avis d'un visiteur de la région de Topia (1668-1671), dans AGN, Jésuites, I, 16, exp. 47.

quelques bourgades[224]. Le célèbre adage, « *se acató pero no se cumplió* » expliquerait que cette cédule ne fut pas appliquée en Amérique.

Néanmoins, nous pensons que l'existence de cet édit royal ne peut pas faire oublier que, tout au long du XVIIe siècle et encore pendant une partie du XVIIIe siècle l'expansion de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne fut appuyée financièrement par la Couronne pour qui l'avancée sur le territoire était une priorité. Le projet Barreda supposait un repli de la Compagnie sur l'espace de la Nouvelle-Biscaye et l'abandon de nombreuses églises-villages déjà fondées. Cette mesure allait tout à fait à l'encontre de la stratégie générale de la Compagnie – même si, au cours du XVIIe siècle, d'autres voix s'élevèrent au sein de l'ordre en faveur du rassemblement de villages[225] – et à l'encontre également de celle du monarque car, comme nous l'avons vu, aussi bien pour l'une que pour l'autre, l'occupation de l'espace l'emportait sur l'encadrement des populations. Les croix des églises érigées au fur et à mesure en Nouvelle-Biscaye, tout fragiles qu'elles furent, marquaient l'occupation du territoire, même si, dans certains cas, ce ne fut que de manière symbolique. Jusqu'à ce que son poids politique et économique ne fut pas jugé comme dangereux pour les intérêts royaux, et cela n'arriva que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, l'ordre de Saint Ignace constitua un des outils impériaux pour l'exploration, l'occupation et la « pacification » des espaces nouvellement découverts. Dans ce sens, soulignons, une nouvelle fois, que les missions de la Nouvelle-Biscaye ne furent pas sécularisés jusqu'à l'expulsion de l'ordre[226], et même alors, certaines passèrent aux mains d'autres religieux, les franciscains. Rappelons également que l'activité missionnaire de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye fut

---

[224] Cette cédule fut découverte à l'AGN (Reales Cédulas duplicados, v. 52, ff. 160-177v) par Elisa Villalpando, cité par CRAMAUSELL (1997), note 39.

[225] Un père anonyme, missionnaire à Topía, écrivit entre les années 1668 et 1671 un *aviso*, adressé à ses supérieurs, proposant certaines mesures afin de promouvoir économiquement les missions. Il plaida le rassemblement de villages, qu'il dit être voulu par le roi, particulièrement à Topia, San Andrés et Xiximes, c'est-à-dire dans les rectorats de la sierra, car « *no son para la Compañia y los Padres della, misssiones y pueblos de poca gente: es un reventadero. Es un destierro. Es un como remar en Galera* », dans AGN, Jesuitas I, 17, exp 41, fol. 2r . Néanmoins, les motivations de ce père n'étaient pas les mêmes que celles de Barreda : pour lui, les « *congregaciones* » permettront de constituer de nouvelles conversions et de sauver un plus grand nombre d'âmes. La redistribution de l'aumône royale des sites qui disparaîtraient vers les nouvelles missions de païens permettrait le financement d'une telle entreprise.

[226] En 1681, Bartolome de Escañuela, évêque de Guadiana, tenta à nouveau de séculariser les missions les plus prospères du Sinaloa et du Sonora, mais le gouverneur de la province défendit les intérêts des jésuites et rien ne fut fait, dans DUNNE (1958).

défendue pendant les années des fortes pressions provenant des vice-rois, par les gouverneurs de la province Don Francisco Bravo et Don Diego de Faxardo[227].

L'essor des missions jésuites en Nouvelle-Espagne trouva des défenseurs et des détracteurs et suscita des discours discordants au sein même de l'ordre.

2. Des Missions pas très Apostoliques ?

En 1657, le père Francisco Xavier de Faria, missionnaire au Sinaloa et au Sonora, adresse au vice-roi un « *Apologético defensorio y puntual manifiesto* »[228] afin de riposter aux accusations publiques faites à l'encontre de la Compagnie par un des capitaines de la province. L'ordre y était remis en question pour ses richesses, l'oisiveté de ses membres, sa pratique du commerce, ses mauvais traitements infligés aux Indiens et sa désobéissance au vice-roi[229]. D'après Francisco Xavier de Faria, ces accusations faisaient preuve de la mauvaise foi du capitaine : le fond du conflit, l'animosité des capitaines des *presidios*, provenant du refus des missionnaires de commercer avec eux. Par ailleurs, ces capitaines, répondait de Faria, ne faisaient leur travail, qui consistait à agir pour la « pacification » du territoire, que s'ils pouvait en tirer un profit économique [230].

La confrontation entre la Compagnie et la milice, dévoilée par le plaidoyer de De Faria ne fut pas toujours à l'ordre du jour au Sinaloa – rappelons l'étroite collaboration entre militaires et jésuites dans les premiers moments de la conquête de la région[231] – ; elle ne concernait pas non plus l'ensemble de la Nouvelle-Biscaye

---

[227] Lettre du gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, Don Francisco Bravo, au vice-roi de la Nouvelle-Espagne, le marquis de Cadereita, sur l'entrée des jésuites à la nouvelle conversion des Indiens de la nation Tarahumara, rapport fait par commandement du roi, dans AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 22 ; Lettre du gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, Don Diego de Faxardo, au roi en réponse à la requête royale sur le travail de conversion du clergé auprès des Tarahumaras (24 avril 1652), dans AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 8.

[228] AGN, Historia, 316. Publié par l'Universidad Autónoma de Sinaloa en 1981 avec une introduction de Peter M.Dunne.

[229] « *Dicen que tenemos grandes cosechas de maizes, de trigos, de frixoles, que hazemos exorbitantes siembras, que tenemos gran copia de ganados, mucho numero de mulas, grande almazen de texidos que vivimos en unos palacios, que es grande el aparato y magestad con que caminamos. Y finalmente que nos hemos apoderado de Zinaloa, que somos los que dominamos aquestas tierras* », DE FARIA (1981), p. 108.

[230] De Faria soutenait que sous prétexte d'arrêter les Indiens échappés des villages, les capitaines à la tête de la milice s'y rendaient pour commercer avec les Indiens restés dans les missions, mais que les missionnaires ne leur permettaient pas de le faire, dans DE FARIA, (1981), chap. 15 et 16.

[231] Par ailleurs, de Faria défend la collaboration avec la milice, malgré sa critique conjoncturelle de l'inefficacité de cette collaboration.

– à cette même date, les pères travaillaient étroitement avec les militaires dans la « pacification » de la Tarahumara, de l'autre côté de la cordillère[232].

Par ailleurs, d'autres voix s'élevaient alors contre l'inefficacité et la corruption des troupes : dans un rapport au roi dressé en 1655 et renouvelé en 1660, Diego de Medrano, curé titulaire de la cathédrale de Durango et vicaire général du même évêché proposa de suivre l'exemple de la Compagnie dans sa soigneuse « politique du personnel » missionnaire et d'épurer également le recrutement des capitaines des *presidios*[233]. D'ailleurs et malgré son appartenance au clergé séculier, Medrano n'hésita pas à louer les travaux de l'ordre et il alla même jusqu'à proposer d'organiser des doctrines jésuites au long d'une ligne défensive contrôlée par une milice efficace comme remède contre les attaques des Indiens « ennemis » et la décomposition de la province qui en découlait.

C'est ainsi que nous observons que les clivages contre et pour l'action jésuite en Nouvelle-Biscaye ne rangeaient pas tout le temps et partout les mêmes secteurs de la société coloniale : les alliances et les confrontations variant en fonction des circonstances du lieu et du moment. De cette manière, tout au long du siècle, nous trouvons des détracteurs et des défenseurs de la Compagnie parmi le clergé séculier, les gouverneurs civils, les militaires, etc.

Pour ce qui est de Francisco Xavier de Faria : il construit sa défense de l'ordre, notamment en soulignant les sacrifices faits et les difficultés endurées par les missionnaires dans leur vie sur les frontières, nous y reviendrons largement dans la troisième partie de notre travail. Et il insiste, cherchant sans doute à mettre en relief les difficultés du labeur des religieux auprès des Indiens, sur les résultats mitigés de leur action :

---

[232] Voir NEUMANN (1969), chap. 1.

[233] « *Los yncombenientes que trae la mudança de sugetos sin experiencia de distintos dictamenes y condiciones contienelos la doctrina y santos exemplos de la apostolica religion de la Compañia de Jesus que ocuppados tiene mas de sesenta ministros tan unidos para la educacion de los Yndios como para su patrocinio y defensa de vejaciones, cuidando assi mesmo de que labren los campos para su sustento y bestuario, sin permitirles ociosidad ni que ninguno falte a su ministerio* », *Rapport sur l'état dans lequel se trouvent les Royaumes de la Nouvelle-Galice et de la Nouvelle-Biscaye en raison des invasions, morts et vols que les Indiens barbares de ces provinces ont perpetrés et perpètrent*, dans AGI, Guadalajara, 68, doc. 13, fol. 5r.

« *Combien on se réjouit lorsqu'on voit un Indien prier le pater ou un petit barbare louer Jésus-Christ, tellement nous sommes consternés de voir, la plupart du temps, notre travail s'évanouir*[234]*.* »

Faible évangélisation des Indiens à laquelle il faut remédier : « *Notre obligation est de cultiver et non pas de laisser la stérilité se reproduire*[235]. »

Faria, Pérez de Ribas et Barreda montrent que, face aux autres – les trois témoignages furent adressés à un public externe à l'ordre, notamment au roi et au vice-roi –, l'auto-évaluation du travail missionnaire était fortement conditionnée par les contextes politiques dans lesquels ils se produisirent. Mais nous retrouvons également cette disparité de jugements sur leurs propres résultats dans la correspondance interne à l'ordre. Par exemple, en 1639, le père Lorenzo de Figueroa écrivait à son supérieur depuis sa mission de Temuco (Tehueco), au Sinaloa, afin de l'informer sur les progrès accomplis auprès des Indiens pendant cette année. Ces lettres, que tout missionnaire était censé écrire tous les ans et à partir desquelles on rédigeait la « lettre annuelle » de l'ensemble de la région que l'on envoyait ensuite à Rome, étaient des *puntos de annua*. Elles étaient en général de courts résumés, parfois vraiment courts, parfois un peu plus prolixes, où l'on enregistrait le nombre de baptisés et le nombre de mariages effectués au long de l'année dans le *partido.* Les pères pouvaient également noter l'état des églises sous leur responsabilité, la manière dont on célébrait le culte, et même quelques impressions sur le déroulement de leur travail. Ces *puntos de annua* n'avaient aucune prétention littéraire, ni, en général, le caractère édifiant propre aux lettres annuelles qui étaient destinées à être lues dans les collèges de la Compagnie en Europe et qui étaient susceptibles de faire partie des ouvrages publiables sur les travaux de l'ordre[236]. Disons donc qu'elles étaient moins formatées et un peu plus

---

[234] « *Pues quanto nos gloriamos de ver un indio rezar un padre nuestro, y a un barbarillo decir un alabado sea jesuchristo, tanto nos atribula el ver nuestro trabaxo las mas vezes desvanecido* », DE FARIA (1981), p. 73.

[235] « *Es nuestra obligacion cultivar, mas no hazer producir a la esterilidad* », DE FARIA (1981), p. 77.

[236] Nous en avons trouvé ce type de lettres (*puntos de annua*) au « fond jésuite » de l'AGN, au Mexique. Nous pensons que ces lettres ont dû rester dans les cercles internes de l'administration de la province mexicaine de l'ordre.

libres[237]. C'est ainsi que Lorenzo de Figueroa n'hésite pas à écrire, comme seule information complémentaire aux chiffres de l'année :

« *Tout peut se résumer à des pénuries, des travaux à cause du débordement des fleuves, famine, maladie et mortalité*[238]. »

Cependant, cette même année 1639, depuis le *partido* de San Ignacio, situé aussi dans le Sinaloa, où les choses ne devaient pas se passer de manière très différente, le père Diego Bander Zuper[239] dresse un tableau beaucoup plus optimiste, car il considère que, petit à petit, les Indiens sont vraiment en train de changer leurs mœurs[240]. En revanche, en Tarahumara, le père Guillermo de Figueroa ne se montrait pas, en 1688, très enthousiaste :

« [sauver des âmes] *C'est la seule consolation qu'ont, peuvent et doivent avoir les pères dans ces missions qui sont comme des déserts peuplés*[241] *.* »

À lire l'une ou l'autre lettre, nous garderons des impressions très différentes de l'état d'esprit des missionnaires face à leur propre travail.

Revenons aux accusations faites à l'encontre de la Compagnie. Il est certain, comme le laissent entendre les propres ordonnances établies pour les missions de la Nouvelle-Biscaye par le père visiteur Hernando Cabero en 1662 que les missions, au moins dans certaines régions, étaient devenues des espaces de production et de commerce. Des clauses, inexistantes dans les ordonnances de 1610, visant le contrôle de la production agricole et d'élevage ainsi que les ventes aux laïcs, nous semblent le prouver suffisamment[242].

---

[237] Liberté toute relative car « *n 1547, le secrétaire d'Ignace de Loyola, Polanco, adresse à toute la Compagnie de Jésus une instruction que développe avec minutie "les règles" de la correspondance précisant le type de lettres que l'on doit écrire, les sujets qu'il faut aborder, le style qui doit être utilisé* », dans CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 64.

[238] « *Todo se reduçe a lastimas, trabajos con las grandes salidas de los rios, hambres, enfermedad y mortandad* », AGN, Jesuitas, III, 15 (c).

[239] Que l'on trouve aussi sous le nom de Diego Vandersipe, mais dont le véritable nom était Jacques Van der Zyepe, né dans la ville de Gand, en 1583, « flamenco de nación », dans ZAMBRANO (1975), tome XIV, p. 465-494.

[240] Les Indiens « *se van adelanto en buenas costumbres* », dans AGN, Jesuitas III, 15, exp. 8 ; et ils « *van dejando sus vicios de la gentilidad* », dans AGN, Jesuitas, II, 10, exp. 5.

[241] « *Este es el único consuelo que tienen y pueden y deben tener los padres en estas misiones que son como desiertos poblados »*, dans AGN, Jesuitas, III, 15.

[242] Voir AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47 ou, en anglais, POLZER (1976).

D’autre part, nous disposons d’un riche témoignage, sans doute très intéressé – comme pouvaient également l’être les accusations des capitaines contre lesquelles Faria tenta de se défendre – qui illustre le regard d’un franciscain sur le système missionnaire jésuite tel qu’il se développait au Sonora et au Sinaloa. L’expédition en Californie dirigée par Francisco de Lucenilla échoua dans les premiers jours de juillet 1668 sur les côtes du Sonora, au nord du fleuve Yaqui, tout près de la mission jésuite de Rauni, la plus proche de la côte pacifique parmi les missions de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye. Fray Juan Caballero Carranço, un des deux religieux de l’ordre de Saint François, qui faisait partie de l’équipage, écrit le récit des événements. Les rescapés sont d’abord accueillis et soulagés par les jésuites, mais, d’après Carranço, bientôt se fait sentir la méfiance des uns envers les autres. Le frère passe quatre mois à traverser le Sonora et le Sinaloa avant d’arriver à Guadiana, où, en mai 1669, il finit de rédiger un « avis » où il propose au monarque les « remèdes » à appliquer pour une meilleure administration de cette région – nous sommes donc ici face à un autre religieux plongé dans la tradition « *arbitrista* » hispanique[243]. Toute la réflexion du frère est animée par sa rivalité avec la Compagnie de Jésus et, en fin de compte, il préconisa d’expulser l’ordre de la région, de séculariser les missions déjà constituées et de laisser l’évangélisation des populations païennes ou « nouvelles conversions » entre les mains des frères mineurs. Il dénonce le monopole exercé par les jésuites sur la main-d’œuvre indigène et sur le marché, ainsi que l’abandon du travail apostolique auprès des Indigènes en faveur du pur intérêt économique des

[243] « *Estuvimos descansando aqui* [à Rauni] *unos quince dias donde fuimos regalados y asistidos con todo cariño. [...] sienten muncho que vaian otros eclesiasticos a sus misiones a ver su modo de vida, y con este sentimiento les dura poco el cariño, y derraman luego el veneno. [...] Andado e venido mui despacio aciendo el viaje y assi cuidadoso lo e notado para solicitar el remedio* », dans *Relación verdadera de el estado que tiene la gentilidad y christiandad en las provincias de Sonora y Sinaloa*, BN Madrid, ms : 18758 13, fol. 2r-2v. Une publication de l’ensemble des écrits de fray Juan Caballero Carranço est en cours de préparation par Thomas Calvo et nous.

missions[244]. D'après lui, le manque d'encadrement des Indiens y est frappant. En outre, fray Caballero regrette que la plupart des « pères noirs » soient des « étrangers » et qu'il n'y ait sur ces terres, accaparées par la Compagnie, presque pas d'Espagnols[245].

Toutes ces critiques témoignent, involontairement de la part de leur auteur, du rayonnement des missions nord-occidentales et de la mainmise des jésuites sur cet espace. Au long de ce travail, nous avons déjà montré à plusieurs reprises les fortes productions que les jésuites tirent de leurs *haciendas* et *estancias*. Rappelons en premier lieu qu'aussi bien le père Kino que le père Neumann purent étendre le réseau des missions dans la Pimería et la Tarahumara grâce au grand nombre de têtes de bétail dont leurs missions disposaient, capables d'entretenir les besoins des nouvelles fondations. Par ailleurs, Nicolas de Barreda avoue qu'en 1645, partout dans les missions de la Nouvelle-Biscaye, les Indiens tissaient des draps de qualité que les jésuites intégraient ensuite dans les réseaux du commerce international. Un dernier témoignage d'un missionnaire de Topía (un visiteur) qui doit être daté entre 1668 1671 servira à illustrer davantage cette prise de possession de la Nouvelle-Biscaye par les jésuites. Ce père conseille à son provincial, afin de faire des économies, que le transport de 2 000 jeunes taureaux qui descendent annuellement depuis les missions de Sonora jusqu'à Parral afin d'être vendus, soit financé par la Compagnie et non pas par les *hacendados* de Parral[246].

---

[244] « *Vive en estas partes un P[adr]e solo que llaman misionero, este administra de dos a cuatro pueblos lo mas comun. Unos a poca distancia, otros a muncha segun las comodidades que ay. En cada pueblo de estos tienen estos PP[adr]es manadas de ovejas e de carneros, de cabras, de vacas, de yeguas, de mulas y gallinas, tienen sementeras de maiz, de trigo, de frijol y todas semillas, tienen telares y curtiderias y en suma, lo ordinario, es estar en servicio de cada P[adr]e de estos todos los indios pequeños y grandes y tal vez an menester mas, que como no tienen todos los oficios que son necesarios en una republica, ocupados en sus menesteres, faltan munchas veces indios que agan lo que an menester, siendo assi que ay PP[adr]es que tienen tres y cuatro mil personas de doctrina y administracion. Con lo qual estos PP[adr]es son los que venden los ganados para comer y todos los demas vastimientos, y no menos las mulas y demas cosas necesarias en una republica, pues ay munchos que tienen tienda en sus casas, y los mas se valen de los seglares que viven en los r[eale]s de minas para tenerlas y expender sus generos. Todos los que avitan en estas provincias es preciso que recurran a los PP[adr]es para comprar que comer, que sino lo acen pereceran, pues solo ellos tienen que vender bastimientos porque solo ellos ocupan todos los indios* », dans *Relación verdadera de el estado que tiene la gentilidad y christiandad en las provincias de Sonora y Sinaloa*, BN Madrid, mss : 18758 13, fol. 8r.

[245] Voir *Relación verdadera de el estado que tiene la gentilidad y christiandad en las provincias de Sonora y Sinaloa*, BN Madrid, mss : 18758 13, fol. 14r.

[246] Voir AGN, Jesuitas, I, 17, exp. 41. Sur les développement des *estancias* de bétail de la Compagnie, voir GONZALEZ RODRIGUEZ (1993), p. 136-142.

Revenant sur le texte du franciscain, une dernière observation nous semble intéressante. Fray Caballero se plaint du recours constant des jésuites à la justice comme arme dissuasive contre tous ceux qui songeaient à s'opposer à eux[247].

Un de ces longs procès entamés par la Compagnie afin de se défendre des accusations faites sur la manière dont les Indiens étaient traités dans leurs missions fut mené par Antonio Gonsales de Velasco, procureur de l'Audience de Guadalajara entre 1676 et 1678[248]. Le procureur rassembla une longue série de témoignages pour prouver que les pères n'infligeaient pas de « mauvais traitements » à « leurs » indigènes, autrement dit, qu'ils ne leur enlevaient pas leurs terres, qu'ils ne les châtiaient pas et qu'ils ne les obligeaient pas à travailler sans les payer. En fait, la défense tenta également de convaincre le président de l'Audience que les accusations portées par le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye et par Francisco de Luque, « *justicia* » de la même province et « favori » du gouverneur, avaient plus à voir avec une querelle qui avait eu lieu entre le recteur du collège jésuite de la ville de Sinaloa et Francisco de Luque qu'avec la réalité. Le religieux avait excommunié Luque car il vivait en concubinage.

Quoi qu'il en soit dans ce cas précis, il est vrai que les ordonnances de 1662 concernant les missions, qui, comme tout ce genre de réglementation servaient à illustrer la voie à suivre par les missionnaires, se faisaient également l'écho des critiques reçues à propos des excès de violence exercés par les ministres à l'égard des Indiens, leur recommandant ainsi de « bien les traiter ». Elles stipulaient qu'il ne fallait donner des coups de fouet aux indigènes qu'avec modération, car sinon ils cesseront d'aimer le père ; de ne pas les mettre aux ceps ni aux fers, et « *si, par commandement du ministre, on mettait un Indien aux ceps, il faut éviter de les mettre au cou, et qu'il dorme avec »*[249]. Elles recommandaient également de les traiter « doucement », et de ne pas les faire travailler plus que ce dont ils avaient besoin pour leur propre survivance ; de les laisser libres de se déplacer et de les protéger des Espagnols, de ne pas les faire participer au *repartimiento* pour les agriculteurs et les mineurs. Ces ordonnances dévoilent un aspect intéressant de l'administration jésuite de la Nouvelle-Biscaye qui contredit l'affirmation, récurrent dans le discours

[247] Voir *Relación verdadera de el estado que tiene la gentilidad y christiandad en las provincias de Sonora y Sinaloa*, BN Madrid, ms : 18 758 13, fols 13v-14r.

[248] Voir AGI, Patronato, 232, R.4

[249] « *Si por orden del padre ubiere de ponerse algun indio en el cepo no sea de cabeza, ni duerma en él* », dans AGN, Jesuites, I, 16, exp. 47.

des pères, selon laquelle les Indiens se soumettaient facilement à la loi évangélique. Les pratiques hautement coercitives ici décrites traduisent les grandes difficultés des pères pour le contrôle des populations, dues sans doute à l'immensité de l'espace et au grand nombre de néophytes qu'un seul père, en déplacement constant d'une église-village à l'autre, avait sous sa responsabilité.

Afin de préciser davantage ce climat de jugement de la Compagnie et les réactions qu'il entraîna au sein de l'ordre, nous voudrions faire appel à un dernier document où un missionnaire anonyme écrivant depuis Topía entre 1668-1671 développe deux argumentaires défendant les intérêts jésuites dans la Nouvelle-Biscaye. D'autant plus intéressant que l'un était adressé à ses pères supérieurs et l'autre à l'opinion publique[250].

Les « remèdes » qu'il propose aux supérieurs afin d'apaiser les critiques faites à l'encontre des ministres en raison du « service personnel » exigé des Indiens et le manque de prédication dans les missions étaient les suivants : ne pas faire moudre du blé aux indigènes dans un but lucratif ; contrôler que les pères n'aient pas de serviteurs, ni de femmes de ménage ; qu'ils n'aillent pas visiter des femmes et qu'ils modèrent les dépenses ; que l'on sème et que l'on commerce juste ce qui est nécessaire pour vivre et si l'on en fait de plus, payer les Indiens pour leur travail. Comme consigne générale, il conseille :

« *D'être généreux dans les missions avec les Indiens car cela soulage la conscience et c'est cher à Dieu. Si nous devons quelque chose aux Indiens, nous serons justes à leur égard et, à tout moment, caritatifs, miséricordieux et prodigues, notamment si l'on tient compte de tout ce que l'on a dans les missions : terres cultivées et bétail, c'est grâce à eux. C'est ainsi qu'il est très aisé, et pas difficile, d'être libéraux envers eux et de leur porter secours à tout moment*[251]. »

Il éveille ainsi une mauvaise conscience au sein de l'ordre, mais il rappelle également un aspect beaucoup plus pragmatique : si les missions produisent beaucoup de richesses, elles risquent de ne plus être considérées comme des missions et de perdre l'aumône que le roi leur octroie, autrement dit, elles pourraient

---

[250] Voir AGN, Jesuitas, I, 17, exp 41. Le document n'est pas daté, mais l'on peut en déduire par son contenu qu'il fut écrit entre 1668 et 1671.

[251] « *En missiones el ser liberales con los Indios es mas seguro en conciencia, y grato a Dios, porque se exercita con ellos, o la justicia, si algo les debemos, o la caridad, misericordia y limosna y mas considerando que todo quanto tenemos en missiones, tierras, siembras y ganados es con su ayuda, lo qual, no solo no dificulta, antes grandemente nos facilita el ser liberales con ellos y socorrerles en todo* », dans AGN, Jesuitas I, 17, exp 41, fol. 3r-3v

être sécularisées. On voit clairement que la principale accusation à l'égard des missions de la Compagnie au Sinaloa et au Sonora tout au long du XVIIe siècle est d'être devenues des unités de production et de commerce grâce à l'exploitation de la main-d'œuvre indigène, délaissant complètement le travail apostolique auprès des Indiens. Cela recoupe directement la menace de sécularisation qui plane alors au-dessus des missions, notamment celles du versant occidental de la sierra Madre.

Notre missionnaire anonyme insiste sur le devoir d'évangélisation et d'encadrement apostolique des populations indigènes : il incite les supérieurs à contraindre les ministres à étudier les langues autochtones afin d'enseigner la doctrine, à prêcher les jours signalés du calendrier chrétien et à administrer les sacrements.

D'un autre côté, ce même père dresse deux plaidoyers publics, réfutant le désir de sécularisation des missions manifesté par l'évêque de Guadiana, don Juan de Gorospe y Aguirre, et les accusations présentées par l'Audience de Guadalajara au gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, don Joseph García de Salcedo, sur le « service personnel » imposé aux Indiens par les pères de la Compagnie. Il est intéressant de souligner combien l'argumentaire diffère de celui adressé aux supérieurs de l'ordre à propos des mêmes sujets.

D'après lui, on ne doit pas séculariser les missions car celles qui constituent les frontières (« *sirviendo como frontera* ») de l'avancement espagnol sur l'espace septentrional de la Nouvelle-Espagne ont besoin de l'aide matérielle, pour leur survie et leur développement, des missions plus anciennes qui restent derrière. C'est-à-dire que pour défendre la préservation du réseau missionnaire dans son intégralité, il avance une justification d'ordre géostratégique qui concerne les intérêts impériaux en Amérique du Nord. Ensuite, comme tant d'autres pères qui prennent la plume pour la défense du travail missionnaire de l'ordre, il rappelle les sacrifices accomplis jour après jour pour les ministres qui vivent dans les missions[252].

Pour ce qui est du « service personnel » exigé aux Indigènes, le religieux de Topía considère :

---

[252] « *Y vivan entre gentes barbaras, haciendose niños para aprender las primeras letras y rudimentos de las lenguas (trabajo y pension inestimable, y no remunerable en esta vida) por el bien de mas pobres y desamparados Indios, barbaros y de verdad pobrissimos y cortissimos, por salvarlos, passando grandes trabajos, soledades, cuydados, necessidades, cansancios y peligros de vida, de alma, y cuerpo, que de todo esto abundan de ordinario las misiones* », dans AGN, Jesuitas I, 17, exp 41, fol. 4r.

« *Que, d'après le droit naturel, divin et humain, les Indiens sont obligés de servir et assister les pères car les pères les servent le jour et la nuit*[253]. »

Néanmoins, il soutient que la Compagnie est contre le « service personnel » et que tout travail « extraordinaire » réalisé par les Indiens sera payé. Outre l'ambiguïté de ces propos, toutes les réflexions autocritiques adressées à ses supérieurs sur sa pratique dans les missions sont complètement évacuées du discours qu'il adresse à l'Audience de Guadalajara.

* * *

L'extraordinaire développement du réseau missionnaire de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye au cours du XVIIe siècle incita les autres acteurs coloniaux de la province à l'analyse et à la critique des résultats atteints par son action.

Par ailleurs, le propre système de gestion de l'espace pratiqué par la Compagnie prévoyait également l'auto-évaluation périodique du travail accompli.

Les rapports que chaque ministre devait dresser annuellement sur l'état d'« avancement » de sa mission montrent à eux seuls l'impératif de résultats qui gouverne la logique de l'ordre. Un survol de ces documents nous laisse l'impression qu'en Nouvelle-Biscaye le regard que les jésuites portaient sur eux-mêmes oscillait entre l'exaltation de la vitalité des missions et la mise en avance de leur fragilité, car, bien que la tendance générale soit de répondre aux expectatives de l'institution, rendant toujours un bilan en termes de progrès, d'autres sensibilités s'exprimaient également en sens inverse.

D'autre part, les menaces de sécularisation provenant des autorités civiles et ecclésiastiques de la vice-royauté planèrent toujours sur le développement du réseau missionnaire jésuite, notamment pendant les années 1630-1640 et à nouveau pendant les années 1680. Cette menace fut doublée, surtout à partir de la deuxième moitié du siècle et tout particulièrement vis-à-vis de la région de Sinaloa et Sonora, de fortes critiques concernant l'essor économique des missions, possible grâce à l'exploitation de la main-d'oeuvre indigène et en dépit des devoirs apostoliques des ministres envers les Indiens.

---

[253] « Es considerable y digno de atender que en todo derecho natural, divino y humano estan los Indios *perse* et *exse* obligados a servir y acudir a los padres pues los padres les sirven de dia y de noche », dans AGN, Jesuitas I, 17, exp 41, fol. 4r.

Rappelons que nos analyses précédentes des stratégies empruntées par la Compagnie, ainsi que de leurs effets, confirment, d'une part, la subordination de l'encadrement apostolique des populations à l'avancement sur le territoire, et d'autre part, l'inégalité des résultats selon les lieux : les missions les plus peuplées, les plus riches, les plus intensément intégrées dans l'économie coloniale étaient, d'après les propres documents administratifs de l'ordre, celles de Sinaloa et Sonora.

Face aux menaces et aux accusations, la Compagnie réagit doublement : de manière interne et de manière publique.

Parmi les réactions à l'intérieur de l'ordre, le règlement de 1662 pour le gouvernement des missions prit en compte de nouveaux enjeux et établit la façon de contrôler les possibles débordements. Par ailleurs, un discours à la fois moralisateur et pragmatique, fut également charpenté autour de ces années par certains missionnaires.

Les réponses adressées à l'extérieur de l'ordre avaient un caractère bien différent de celles conçues pour l'intérieur – ce qui montre combien cette distinction est importante lorsqu'on interprète des sources provenant de la Compagnie. Nous nous sommes particulièrement penchés sur les répliques rhétoriques élaborées par certains missionnaires, mais l'ordre fit également face aux attaques reçues par le biais de la justice. Elle recourt à la voie judiciaire afin de rétablir sa réputation et d'affirmer sa présence et son rôle dans l'administration de l'espace de la Nouvelle-Biscaye. Le discours officiel par excellence sur les missions du Nord fut celui d'*Historia de los Triumphos* du père Andrés Pérez de Ribas où il défend l'action missionnaire comme le moyen, prouvé par le grand succès obtenu jusqu'alors, d'occuper l'espace. Néanmoins, à la même date, la voix du père Nicolas de Barreda – dont le degré de représentativité nous reste encore méconnu – exprime une remise en question des stratégies d'administration de la Compagnie par les religieux créoles de l'ordre, notamment de sa « politique du personnel » et du besoin de dilatation constante du réseau.

À partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, lorsque les critiques s'accroissent et ciblent davantage l'abandon des tâches évangéliques au profit des intérêts économiques, l'argumentaire jésuite mettra l'accent sur les difficultés et les sacrifices endurés dans les missions. Le plaidoyer du père Francisco-Xavier de Faria en est paradigmatique. Néanmoins, la justification géostratégie des missions dans le cadre

de l’ensemble de la politique impériale dans la région restera à l’ordre du jour dans la défense que la Compagnie construit d’elle-même.

Il faut dire aussi qu’au cours du siècle, le travail apostolique des jésuites en Nouvelle-Biscaye fut également valorisé de manière très positive par de nombreux administrateurs civils et ecclésiastiques et que même ses détracteurs manifestèrent de l’admiration pour l’efficacité des « pères noirs ». Les techniques d’administration de l’espace généralisées par la Compagnie les plus admirées par partisans et adversaires furent la « politique du personnel » – qui assurait la formation, la sélection des missionnaires – et les « lettres annuelles ». Celles-ci, d’une part, imposaient au sein de l’ordre une dynamique de recherche de résultat régulier et un système de contrôle serré, et, de l’autre, servaient à nourrir l’appareil d'édification et de propagande, tout à fait nécessaire à son fonctionnement, aussi bien à l’intérieur qu’à l’extérieur de la Compagnie.

Enfin, nous pensons que si, malgré sa mise en cause, semble-t-il assez fondée, par d’autres acteurs de la société coloniale, la Couronne n’a pas touché au système d’appropriation de l’espace mis en œuvre par les jésuites (bien au contraire, elle l’a appuyé tout au long du siècle), c’était parce qu’il jouait un rôle primordial dans le contrôle de l’espace au sein de la politique impériale en Nouvelle-Biscaye.

IV. QUELQUES CARTES DRESSÉES PAR DES MISSIONNAIRES : LA MESURE DE L'ESPACE

1. *Carte anonyme des missions nord-occidentales* [image XXXX]

Cette carte anonyme et non datée se trouve dans le fond jésuite de l'*Archivo General de la Nación* (Mexico)[254]. Très probablement accompagnait-elle un document écrit, mais elle se trouve aujourd'hui conservée isolément. Même si, trop souvent, nous nous trouverons condamnés à rester sur le plan de la conjecture, nous ne devons pas pour autant renoncer à son analyse.

La carte représente le maillage des missions de la Compagnie de Jésus du versant occidental de la sierra Madre, dès Culiacán (en haut à gauche) jusqu'au fleuve Sonora (*Río de Uri*). D'après l'extension du maillage – le fleuve Sonora n'est pas encore occupé par l'ordre –, nous pensons qu'elle doit dater de 1645 approximativement.

C'est une image très schématique et assez confuse au premier regard d'un espace circonscrit par la cordillère (à gauche) et l'océan (qui se trouverait tout à droite) et traversé par une suite de fleuves tout au long desquels se situent les églises-villages des missions (ce sont les noms des lieux qui se trouvent pour la plupart soulignés). La distance en lieues (« *leg.*») d'un poste et d'un fleuve à l'autre, ainsi que le nom des pères chargés des postes (au-dessous des noms des lieux) y figurent également[255].

En bas et à gauche de l'image, verticalement, l'auteur a noté l'extension maximale du réseau : « *De Mocorito jusqu'à Uri, il y a 126 lieues »*, ainsi que d'autres renseignements de caractère géographique (tout en bas et tout à gauche) : 1 : « *Tous les fleuves courent du nord au sud* » ; 2 : « *La grande sierra* (courant) *d'orient au ponant »* ; 3 : « *La mer du sud rentre de plus en plus dans les terres et la terre* s'enfonce au fur et à mesure selon qu'on avance vers le nord » ; 4 : « *Cette terre, où pendant sept mois il fait chaud, constitue, plus au moins, une seule terre »*[256].

---

[254] Voir AGN, Jesuitas, II, 12, exp. 2.

[255] Nous voudrions attirer l'attention sur le fait que la plupart des pères portent à cette date des patronymes hispaniques.

[256] « *De Mocorito hasta Uri hay 126 leguas* » ; «*Todos los ríos corren de norte a sur »* ; « *La Sierra grande de oriente a poniente »* ; « *El mar del sur se va ciñendo, la tierra metiendo hacia el norte »* ; « *La tierra siete meses de calores es toda una mas o menos* ».

Probablement, cette carte fut-elle dessinée par un religieux travaillant dans la région, éventuellement un visiteur qui l'a parcourue, et adressée aux supérieurs de la province mexicaine afin d'illustrer le développement, la localisation spatiale et les caractéristiques géographiques les plus importantes du réseau missionnaire au Sinaloa et au Sonora. Néanmoins, l'auteur ne semble pas avoir une grande culture cartographique ou, en tout cas, elle est un peu décalée pour l'époque.

Non seulement la carte est orientée à l'orient comme c'était l'habitude au Moyen Âge, mais, en outre, l'auteur considère, ainsi que la cartographie le diffusa jusqu'à la fin du XVIe siècle, que la mer du sud – l'océan Pacifique – se trouvait, comme son nom l'indique, au sud[257]. Ces deux aspects expliquent que nous soyons aujourd'hui, un tant soit peu, déboussolés face à cette image. L'idée d'un océan situé au sud conduit l'auteur à affirmer que tous les fleuves circulent du nord au sud et que « la mer du sud serre de plus en plus la terre ». En outre, ni l'échelle ni les coordonnées géographiques ne sont indiquées.

En conséquence, il est vraisemblable que l'auteur n'était pas un spécialiste : un cosmographe. Nous avons l'impression que l'intérêt du père n'était pas autant de représenter avec précision et justesse un espace géographique que de rendre l'image d'un espace occupé et mesuré, c'est-à-dire quadrillé et contrôlé par la Compagnie de Jésus. Cette carte semble être un document administratif de l'ordre qui systématise graphiquement la dilatation du maillage de missions, ainsi que l'identité des pères qui y étaient assignés. Elle a également pu constituer un outil d'orientation sur le terrain.

[257] La carte d'Abraham Ortelius dite *América Sive Novi Orbis Nova Descriptio,* datée de 1573, correspond avec cette image de l'Amérique, mais dans celle que lui-même établit en 1589 dite *Maris Pacifi*c, la côte Pacifique de la Nouvelle-Espagne a déjà été assez redressée vers le nord [images I et II respectivement, dans le premier chapitre de la première partie du travail].

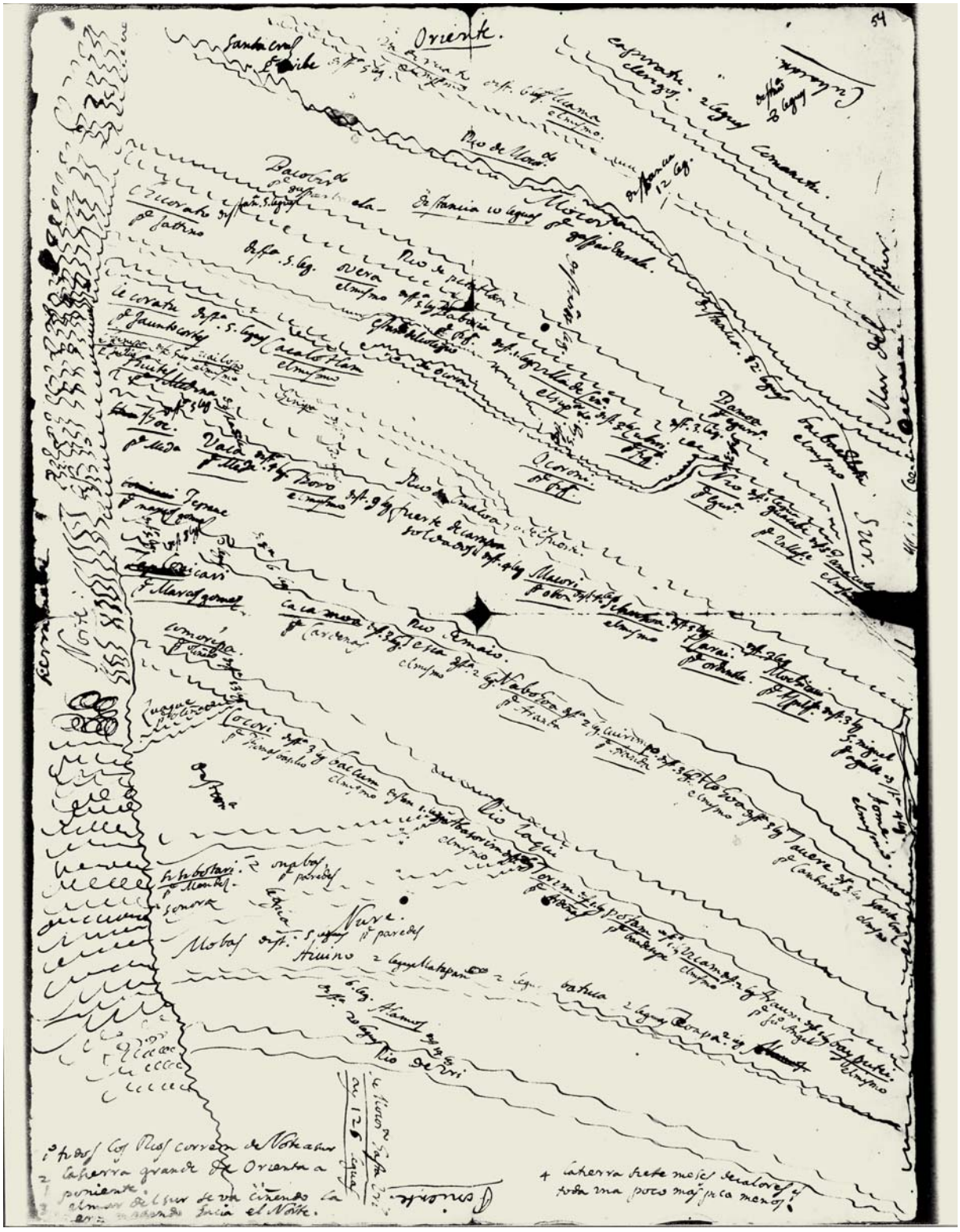


Image XXXX. Missions nord-occidentales, anonyme, vers 1645 (AGN, Jesuitas, II, 12, exp. 2).

2. *Carte anonyme 1662* [image XXXXI].

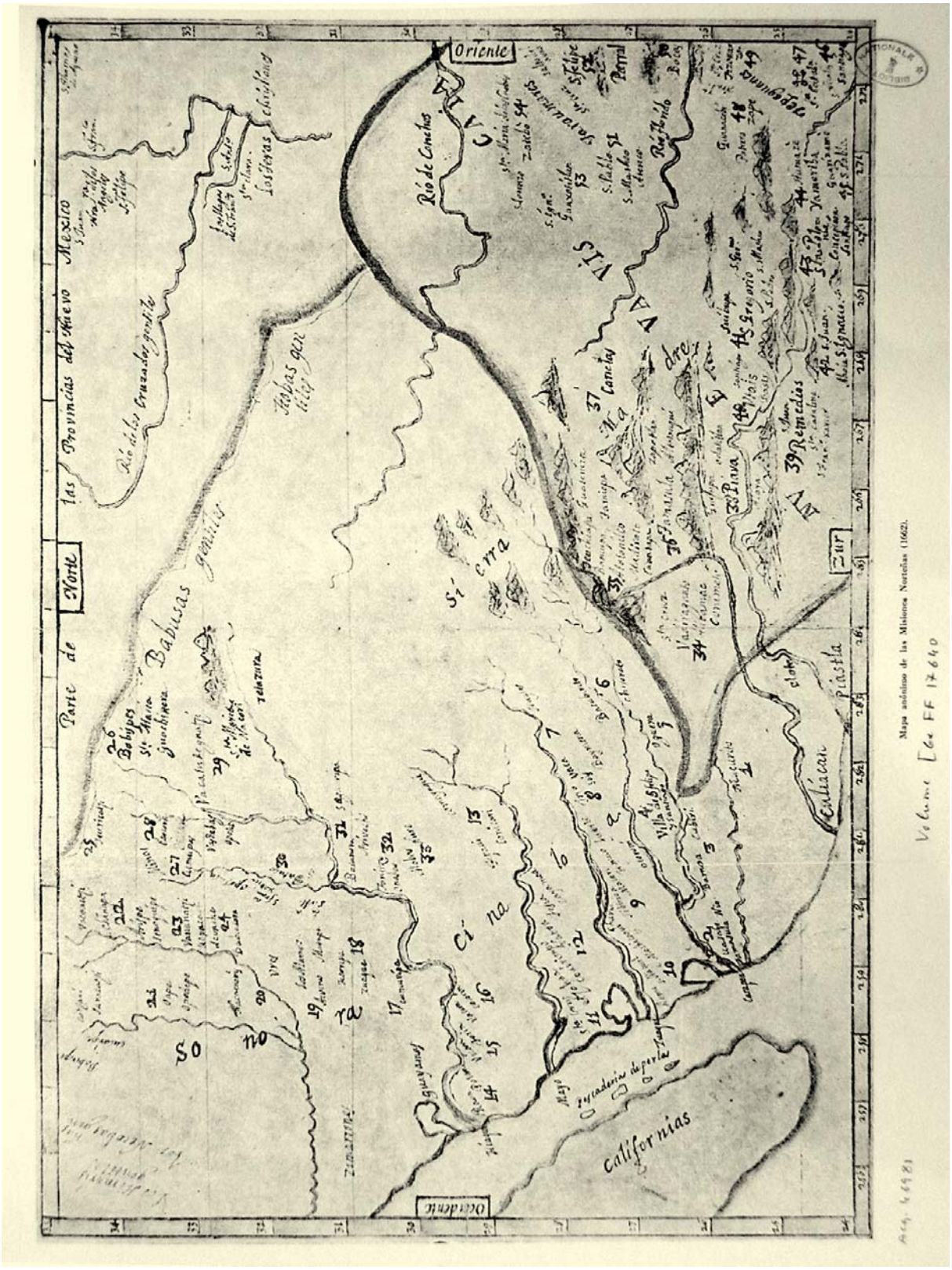


Image XXXXI. Missions jésuites en Nouvelle-Biscaye d'après la visite du père H. Cabero, 1662, dans BURRUS (1967).

Cette carte, comme la précédente, est anonyme. Néanmoins, nous pouvons très bien la situer dans un contexte concret car elle accompagnait le rapport sur les missions septentrionales dressé et envoyé ensuite à Rome en 1662 par le visiteur général, puis provincial, de la Nouvelle-Espagne, le père Hernando Cabero[258].

Bien que l'image, soit d'un point de vue technique plus élaborée – non seulement en raison de sa date plus tardive, mais aussi parce que l'auteur avait très probablement des connaissances cartographiques plus riches et plus en accord avec celles de son temps – et qu'elle embrasse un espace plus grand – il s'agit ici d'une vue générale du réseau missionnaire et pas uniquement d'une partie de celui-ci –, elle fut faite dans le même but que celle que nous avons analysée précédemment : illustrer la dilatation du réseau de missions.

La carte est orientée au nord et l'espace placé sur la grille sphérique des parallèles et méridiens (les données sont relativement exactes : les degrés en longitude se mesuraient alors depuis le méridien de Tenerife vers l'est. C'est la raison qui explique que la grille de méridiens ne coïncide pas avec celle qu'on utilise de nos jours). Tous les postes missionnaires de chaque *partido* (*cabecera* et *visitas*) y sont situés et chaque *cabecera* de *partido* porte un numéro qui renvoie au rapport du visiteur Cabero. Dans ce rapport, Cabero annote à côté de chaque numéro le nom du père qui administre le *partido* et celui des églises-villages de chaque *partido*, ainsi que les distances qui séparent les postes entre eux, le nombre d'administrés à la charge de chacun des ministres et les montants de l'aumône royale destinés au salaire de ces derniers ainsi qu'au séminaire de leurs *partidos* respectifs.

Par ailleurs, en regardant l'image, nous pouvons constater que le réseau des missions ne se développa pas beaucoup entre 1645 – date approximative de la carte précédente [image XXXVII] – et 1662 : on y voit juste quelques nouveaux postes plus avancés au nord du Sonora.

Ce qui nous semble intéressant de souligner ici, c'est que l'espace représenté est divisé en trois régions : la Nouvelle-Biscaye, les provinces du Nouveau-Mexique, Sonora et Sinaloa. Les deux premières sont décalées vers le sud et vers l'est du fait de la surestimation de la largeur de l'Amérique septentrionale et de la sous-estimation de ses dimensions nord-sud, deux erreurs qui ne furent progressivement corrigées qu'avec l'exploration du continent et la progression des techniques

[258] Également écrit « Cavero ». La carte a été publiée dans BURRUS (1967) et le rapport dans ALEGRE (1959) , tome III, 353-358.

cartographiques. En outre, l'auteur de la carte n'hésite pas à placer sur l'image certains des postes de la custodie franciscaine du Nouveau-Mexique, même s'ils n'appartenaient pas à la Compagnie. Il s'agit sans doute de présenter l'ensemble du territoire « conquis » au nord de la Nouvelle-Espagne. De cette manière, on a l'impression que les terres occupées par les païens au nord-est de la Nouvelle-Biscaye (on lit : « *Babusas gentilés* » ; « *Hobas gentilés* ») sont cernées par la conquête et l'occupation du Nouveau-Mexique.

Nous voudrions faire un rapprochement rapide entre cette carte et celle de la Nouvelle-Biscaye dressée cinq ans après, en 1667, par le gouverneur de la province Antonio Oca Sarmiento [image XXXXII][259]. Le gouverneur joint à cette image, afin de l'illustrer (« *para más bien dar a entender* ») un avis qu'il envoie au vice-roi à qui il propose de construire une ligne défensive (en marron) de tours (« *atalayas* ») comme « remède » contre les attaques des Indiens. Cette ligne de forts que l'on peut observer sur la carte était donc un projet, pas une réalité spatiale. Nous voudrions notamment attirer l'attention sur le fait que tous les points rouges signalent indistinctement les *reales de minas* (Parral, Cuencame), les peuplades d'Espagnols (Guadiana, Saltillo) et les villages de mission – qui sont très majoritaires et qui appartiennent tous à la Compagnie de Jésus, hormis ceux au-dessus de la ligne imaginaire des tours, lesquels sont des postes sous ressort des franciscains (Nuebo Mexico, Casa Grande, San Francisco [Conchos]). C'est-à-dire que tous ces points représentent, indépendamment des caractéristiques propres à chacun des lieux qu'ils figurent, les emplacements de l'occupation espagnole dans la province. Ainsi, nous pouvons penser que, même pour un civil, les églises-villages de mission constituaient, dans la même mesure que les autres « noyaux urbains », le symbole de l'appropriation de l'espace par les Espagnols. En conséquence, mis à part la représentation de son projet de géostratégie militaire, la carte de Oca Sarmiento ne se différencie pas essentiellement de celles dressées par les missionnaires : elle montre l'occupation de l'espace.

[259] La carte dans AGI, Mexico, 615 bis (provient de AGI, Guadalajara, 29, R. 4, N.37) ; la lettre du gouverneur est publiée dans HACKETT (1923-1937), vol. 2, p. 188-192.



Image XXXXII. La Nouvelle-Biscaye, OCA SARMIENTO, Antonio, 1667 (AGI, Mexico, 615 bis)

3. *Croquis de la Barranca de Babaroco, vers 1681* [image XXXXIII].

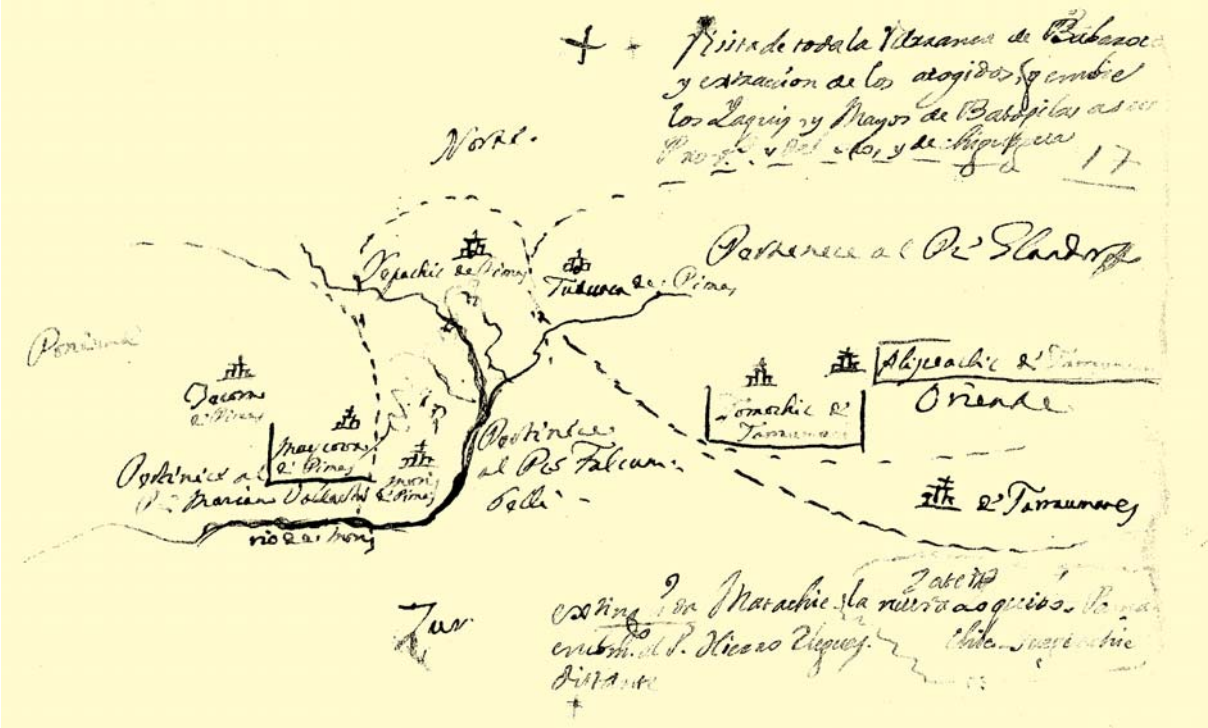


Image XXXXIII. Croquis de la Barranca de Babaroco par le père visiteur, vers 1681 (AGN, Jésuites, I, 2, exp.1)

Cette carte semble être un croquis esquissé à main levée par le père visiteur des missions situées dans la Barranca de Babaroco, au nord-nord-ouest de la Barranca del Cobre, entre les Etats actuels de Sonora et Chihuahua. Cette région reliait alors les missions de la Tarahumara à celles du Sonora. Cette carte accompagne une lettre envoyée au vice-roi par le provincial de la Nouvelle-Espagne, Tomás Altamirano (1676-1680), sollicitant des ministres pour les nouveaux postes de la Tarahumara. Afin d'appuyer sa demande, Altamirano joint plusieurs rapports de différents pères travaillant dans la région, c'est là où se trouvait cette image[260].

Elle fut donc finalement destinée à un usage externe, mais nous ne croyons pas qu'elle fut réalisé dans ce but car on a l'impression, aussi bien par son contenu – un espace restreint et hors d'un contexte plus général –, que par le tracé – rapide et

[260] Le dossier du provincial est compris à son tour dans un long expédient (incomplet) sur la procédure d'assignation des pères qui comprend, à son tour, plusieurs autres documents provenant des autorités civiles : « *Testimonio de lo resuelto en Junta General de 16 sep 1681 sobre el envío de seis misioneros a diversas comunidades tarahumaras, tepehuanes y coras* », dans AGN, Jésuites, I, 2, exp.1.

pas très soigné – ainsi que par les annotations, qu'il s'agit d'une ébauche et d'un outil de travail.

D'après l'auteur, le fleuve Moris (celui qui constitue l'axe de l'image) représenterait la ligne séparant les Indiens Tarahumaras, à l'est, des Pimas, à l'ouest ; les missions, figurées par un bâtiment couronné d'une croix, se situent d'un côté et de l'autre du fleuve ; les lignes discontinues marquent les limites des aires contrôlées par chaque père – « appartiennent au père Glaadorff : Tutuaca de Pimas, Tomochic de Taraumares, Alijeachic de Taraumares ; appartiennent au père Falcon Belli : Yepachic de Pimas, Moris de Pimas ; appartiennent au père Mariano Valeactro (?) 0: Maicova de Pimas, Yecora de Pimas ».

Deux petits textes, bien que difficiles à interpréter, offrent quelques informations supplémentaires. En haut : « *Visite de tout le ravin de Babaroco et retranchement des réfugiés* (*?*) *; j'ai envoyé les Yaquis et les Mayos de Batopilas à leurs provinces et de l'or* (?) *et de Chihuahua* » ; en bas : « *Matachic disparue, je mets sur la responsabilité du père Hierro, à deux lieues de distance, le nouveau Zatena et j'enlève* (*?*) = *Pamachic* = *Gueguachic* »[261].

En conséquence, nous dirions que l'auteur était un père visiteur de la région – tout récemment occupée par la Compagnie en cette année 1680 – et qu'il cherchait à représenter l'agencement de l'espace qu'il était en train de mettre en place lors de sa visite. C'est lui qui répartit les pères sur le territoire et qui décide du déplacement des populations.

Le père Altamirano se sert plus tard de cette image pour montrer l'appropriation effective de l'espace et épauler ainsi sa demande d'aumône royale pour subvenir aux frais.

[261] « *Visita de toda la barranca de Babaroco y extraccion de los acogidos, que embie los Yaquis y los Mayos de Batopilas a sus provincias, y del oro (?) y de Chiguagua* » « *Extinguida Matachic, encomiendo al padre Hierro, 2 leguas distante, la nueva Zatena y quito (?) =Pamachic=Gueguachic* ».

4. *La Tarahumara, Juan María Ratkay, 1683* [image XXXXIV].

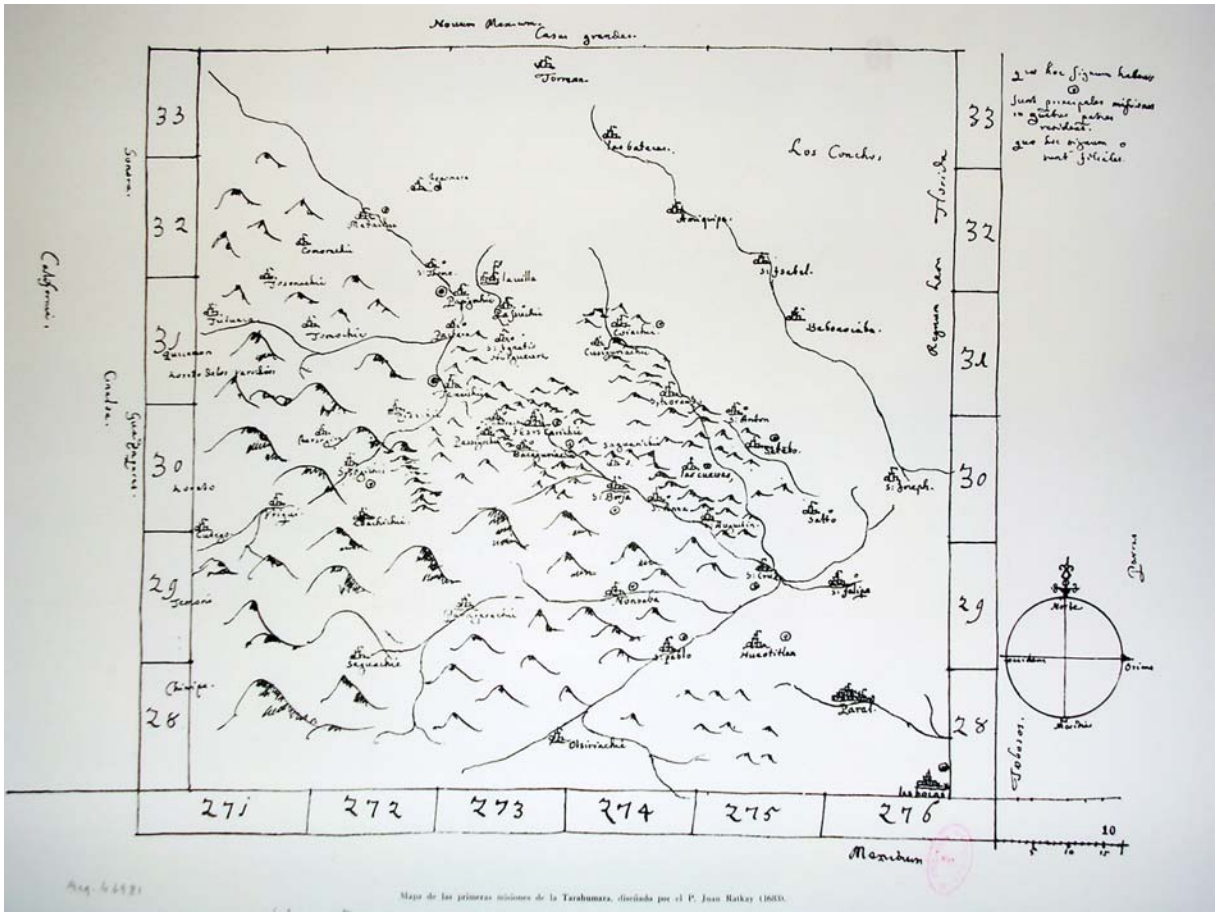


Image XXXXIV. La Tarahumara, RATKAY, Juan María, 1683, dans BURRUS (1967).

Le père Juan María Ratkay, croate ou autrichien d'origine [262], dessina cette carte afin d'illustrer sa « *Relatio Tarahumarum Missionum Eiusque Tarahumare Nationis Terraeque Descriptio* », qui se trouve aux archives romaines de la Compagnie de Jésus[263]. Il envoya cette « relation » en Europe en 1683, depuis la Tarahumara, où il travaillait dans les missions tout récemment fondées depuis 1680, année de son arrivée en Nouvelle-Espagne[264] (plus précisément, il fut assigné successivement aux postes de Tutaca, San Javier et Jesús Carichic).

[262] Voir ZAMBRANO (1973), p. 405.

[263] Sous la côte : Mex. 17, ff. 494-505, cité par BURRUS (1967) où cette carte se trouve reproduite.

[264] Il fit tout son voyage en Amérique, jusqu'à la Tarahumara, avec le convoi où se trouvait aussi le père Joseph Neumann, dans ZAMBRANO (1973), p. 405.

Présentant l'espace dans un cadre bien délimité, aux limites duquel les autres provinces sont suggérées[265], cette image individualise une région du réseau de missions de la Compagnie, la Tarahumara, la situant en même temps au sein d'un ensemble territorial plus grand. Cette région s'y trouve également orientée et mesurée : cordonnées géographiques intégrées au cadre, boussole et échelle (en bas à droite).

Ratkay n'était pas un cosmographe de métier, mais, pendant les deux ans qu'il attendit à Séville avec les pères Kino et Neumann, la flotte qui devait les conduire en Amérique, ils suivirent une formation spécifique pour les missions, où ils apprirent à dresser des cartes ainsi que des notions d'astronomie et de mathématiques.[266]

Comme dans les images analysées précédemment, les villages de mission, symbolisés par une église, s'étalent sur l'espace, notamment le long des cours d'eau. Ici, la hiérarchie des postes – *cabecera*-visites – est représentée (la légende, en haut et à gauche, indique que les cercles avec un point à l'intérieur sont les *cabeceras* et les cercles simples les visites).

[265] En dehors du cadre, on peut lire « Mexico » au sud, « Guadalajara », « Sonora », « Guadiana » et « Californie » à l'ouest, « Nouveau-Mexique » et « Casas Grandes » au nord et « Parras » et « Tobosos » (qui n'est pas un lieu, mais un groupe d'Indiens) à l'est.

[266] Cité par NEUMANN (1969), p. XLI . Nous y reviendrons dans la troisième partie du travail.

5. *Les Seris, Adamo Gilg, 1692* [image XXXXII].



Image XXXXV. Les Seris, GILG, Adamo, 1692, dans BURRUS (1967).

Adamo Gilg était un père morave venu en Nouvelle-Espagne en 1687. En réponse au désir du père Kino, qui avait sollicité des renforts auprès du provincial, il fut tout de suite envoyé aux nouvelles missions du nord du Sonora. En 1688, il s'installa à Santa María del Pópolo, poste abandonné depuis qu'une forte épidémie y avait ravagé la population et chassé son fondateur, le père Juan Fernandez, en l'année 1683. Le père Gilg mourut dans ce même village après dix-huit ans de mission et de nombreuses expéditions vers le nord-ouest, notamment auprès du père E. Kino[267].

Cette carte géographique intitulée « *Delineavit Hanc Geographicam Mappam & Anno 1692 Mense Februario in Provinciam Bohemia transmisit P. Adam Gilg, Socis Jesu Misionario inter Seros* » fut donc dessinée par le père Gilg, missionnaire parmi les Seris et envoyée en février 1692 avec une lettre adressée au recteur du collège de Brunn, en Moravie, province de Bohème[268].

D'après le père Gilg, qui est, comme le destinataire de la lettre, très féru des sciences mathématiques et de l'art de la cartographie, cette carte jointe au texte avait été dressée par lui-même afin de décrire « dans le langage adéquat » cette partie du monde – l'Amérique du Nord et plus précisément le Sonora[269].

Il affirme que le calcul de la latitude y était facile à faire à tout moment de l'année, mais qu'il ne disposait ni du temps ni de l'équipement nécessaires pour mesurer la longitude. Néanmoins, grâce à son savoir cosmographique, il dressa sur sa carte une grille de méridiens[270].

Dans le récit qui accompagne l'image, Adamo Gilg affirme sa volonté de décrire la carte, mais il se tourne très vite vers le portrait des Indiens Seris, le sujet principal de l'ensemble de la relation.

« Seri », dit le père, n'est pas un nom indien, mais espagnol, il désigne « *la nation de l'Amérique du Nord qui habite l'extrémité des côtes occidentales* ».

---

[267] Voir « *The Seris Indiens...* » (1965), p. 34-38.

[268] La carte est publiée dans BURRUS (1967) et la lettre, traduite à l'anglais et éditée par Charles C. Di Peso et Daniel S. Matson, dans « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 33-56.

[269] Voir « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 49.

[270] « *I only say this, that one hundred and forty-nine degrees of longitude must be figured between me and Prage ; and, accordingly, my village, María del Populo, lies at 245 degrees 40 minutes of longitude, if the firs meridian is drawn through the Canary Island Tenerife, and Prague is at 34 degrees 40 minutes of longitude* », dans « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 50. Malgré ces affirmations, sur la carte, Stª Mª del Populo est située à 250º de longitude.

Lorsqu'il écrit, dit-il, les missionnaires, malgré la résistance indigène, sont en train de déplacer les Seris vers l'intérieur et de les rassembler avec les Pimas[271].

En haut et à gauche de la carte, le père Gilg dessine un groupe d'Indiens Seris. L'image apparaît assez stéréotypée (ces Indiens rappellent les figures de T. De Bry), bien qu'elle soit destinée à illustrer la description des Seris que donne le texte : ils sont nomades « *comme les gitans* »[272] (on les voit en route) et cueilleurs (les fruits des cactus sont là pour l'indiquer) ainsi que pêcheurs ; ils font constamment la guerre à leurs voisins (ils portent des arcs) ; ils ne s'habillent pas, mais il se couvrent un peu et chaussent des sortes de sandales « *comme celles des Romains* »[273] ; ils se perforent le visage, notamment le nez, et se peignent le corps, portent des bracelets et se coiffent de différentes manières.

D'après Adamo Gilg, les Seris se montrent, notamment par leur inconstance, très réfractaires à l'évangélisation, mais, en revanche, ils ne sont ni idolâtres ni vicieux. Cet avis du père correspond assez bien au dessin, un peu aseptisé, que le missionnaire fait d'eux sur la carte.

Pour ce qui est de l'espace géographique représenté, retenons principalement sa distribution entre les différents pères (ligne discontinue qui signale la compartimentation du réseau des missions), ainsi que le fait que leur « nationalité » soit consignée (deux sur onze sont péninsulaires, trois américains et cinq « étrangers » [274]).

En somme, la carte nous semble montrer un espace contrôlé : occupé, mesuré, aménagé, où les hommes – les Indiens – constituent l'élément fondamental, mais aussi le plus difficile à saisir.

---

[271] Voir « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 41.

[272] Voir « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 43.

[273] Voir « *The Seris Indiens...* » (1965). p. 54.

[274] Nous n'arrivons pas à déchiffrer l'origine du onzième père.

* * *

Tout au long du XVIIe siècle les religieux jésuites ont dressé des cartes afin de représenter le réseau de missions qu'ils étaient en train de constituer en Nouvelle-Biscaye. Ces cartes illustraient souvent un rapport écrit, une description destinée à l'administration de l'ordre ou aux provinces européennes curieuses des nouvelles du Nouveau Monde. Elles permettaient de rendre une image graphique, rapidement lisible et interprétable, de l'appropriation de cet espace. La Nouvelle-Biscaye, province aux frontières de l'empire, apparaissait ainsi mesurée et occupée. D'une carte à l'autre, on peut suivre l'expansion progressive du réseau.

Ces représentations de la province faites par des religieux, où leurs églises-villages de mission étaient l'élément fondamental, ne semblent pas différer pour l'essentiel de celles faites par les civils car, dans l'imaginaire général, les missions, sorte de noyaux urbains, constituaient des marques de l'avancement conquérant des Espagnols.

Les cartes ont également été des outils de travail pour les missionnaires : la répartition du territoire entre les différents pères, les divers agencements de l'espace ont été représentés graphiquement.

Au fil du temps, la cartographie missionnaire se professionnalise. Il y a là, sans doute, l'effet de l'évolution générale de cette science, mais on observe également que les missionnaires, notamment des « étrangers », étaient de mieux en mieux préparés pour dresser des cartes et certains étaient de véritables cosmographes.

Enfin, les cartes que nous avons analysées illustrent un phénomène que nous avons déjà observé au long de ce travail : la régionalisation du réseau missionnaire. À l'exception de la carte qui accompagne le rapport du père visiteur de la province, Hernando Cabero, les autres ne concernent qu'une partie du réseau missionnaire, celle où l'auteur de l'image travaillait. Et même celle de Cabero divise le territoire en trois régions. La cordillère sépare l'est de l'ouest, distinguant notamment le Sinaloa et le Sonora du reste ; la Tarahumara et la Pimería deviennent également avec le temps des sous-régions au sein du réseau.

CONCLUSIONS DE LA DEUXIÈME PARTIE

Nous nous sommes consacrés dans cette deuxième partie du travail à analyser comment, par le biais de la constitution d'un réseau de missions, la Compagnie de Jésus, au cours du XVIIe siècle, a cherché à s'approprier l'espace de Nouvelle-Biscaye. Cette province située au nord nord-ouest de la vice-royauté de la Nouvelle-Espagne était, essentiellement, un espace de frontière : marqué par la vitalité de la résistance indigène à la colonisation et par le manque d'emprise coloniale, notamment urbaine.

Le processus d'appropriation de l'espace mis en place par les jésuites en Nouvelle-Biscaye s'intégrait dans l'ensemble de la politique impériale de conquête et colonisation de la monarchie hispanique. L'impératif missionnaire de l'ordre s'accordait parfaitement au projet de la Couronne : la « pacification » des Indiens grâce à leur évangélisation et « civilisation » dans des espaces de mission comme moyens de contrôle du territoire.

Cette insertion de l'action de la Compagnie dans le cadre de l'entreprise coloniale de l'empire espagnol place l'ordre dans une situation de dépendance économique et administrative vis-à-vis du monarque et de collaboration avec les autres acteurs présents dans la région. L'interaction entre jésuites, militaires, *hacendados*, miniers et autres est teintée d'ambiguïté dans les documents émanant de l'ordre, notamment en ce qui concerne le travail des Indiens de mission auprès des Espagnols : tantôt il est nié ou regretté, tantôt il est considéré comme profitable pour la conversion des Indiens.

Il est néanmoins évident que l'extension du réseau missionnaire se développa en parallèle à celle des autres institutions coloniales de la frontière : *presidios*, *reales de minas* et *haciendas*. Le rythme et les voies empruntées par le maillage des religieux dépendait en bonne partie de la capacité de l'ensemble de l'appareil colonial à faire face à la résistance de l'espace américain. La vitalité des missions reposait également sur les possibilités économiques et humaines de l'ordre.

Les stratégies d'appropriation et de gestion de l'espace propres à la Compagnie furent en Nouvelle-Biscaye le résultat du cumul d'expériences antérieures et de l'adaptation au contexte particulier de la province. L'un comme l'autre menèrent les jésuites non seulement à agir différemment que dans d'autres lieux où l'ordre s'était installé, mais aussi à s'écarter des principes qui constituaient leur idéal missionnaire.

L'occupation de l'espace fut la grande priorité de l'action des religieux : « dessiner un maillage opérationnel du territoire »[275] afin de le maîtriser l'emporta sur la qualité de l'encadrement apostolique. Pour ce faire, l'ordre fixa la mission dans des églises-villages et il en constitue un réseau en constante expansion. L'articulation de ce réseau, qui récupérait en partie la réalité indigène antérieure à la conquête – en même temps qu'il la disloquait à jamais –, reposa fondamentalement dans l'espace, en nombre de lieues, que les ministres en poste étaient capables d'embrasser : les religieux furent amenés à s'occuper individuellement d'un ensemble d'églises-villages (*partido)* auquel s'associait un nombre très variable de personnes, en fonction des lieux et des moments. On soigna particulièrement la « qualité » du personnel missionnaire engagé car ce système de gestion de l'espace entraînait des risques physiques et spirituels pour les ministres. Cette « politique du personnel » doit être considérée comme une stratégie de l'ordre cherchant à rendre de plus en plus efficace l'administration de l'espace.

Tout au long du siècle, les jésuites évaluèrent et représentèrent l'appropriation de l'espace en termes quantitatifs : nombre d'âmes baptisées, nombre de lieues occupées, distances d'un poste à l'autre, etc. La mesure constante et régulière de l'espace qu'ils occupaient au nord de la Nouvelle-Espagne se manifesta notamment dans l'élaboration fréquente, notamment à partir du dernier quart du siècle, de cartes géographiques de leur réseau missionnaire.

Enfin, les résultats de la gestion de la Compagnie ne furent pas identiques sur l'ensemble du territoire : différentes régions s'individualisent au sein du réseau. Le versant occidental de la sierra Madre se distinguait de l'*altiplano*, d'un point de vue géographique et démographique, déjà avant l'arrivée des Espagnols. C'est là que se développèrent les missions les plus prospères et, en conséquence, les plus remises en question par les concurrents divers des jésuites qui dénonçaient le délaissement des devoirs apostoliques des pères, admirant en même temps leur efficacité en matière de gestion du territoire.

Malgré les critiques, les pressions, les résultats inégaux, la Couronne continua, encore pendant longtemps, à soutenir la gestion jésuite de l'espace en Nouvelle-Biscaye car elle participait aux intérêts de la monarchie : avancer sur le territoire et encadrer les indigènes. Le fait que les missions n'aient pas été sécularisées montre que dans la stratégie de conquête de la Couronne, les jésuites remplissaient la tâche

[275] Voir COPETE et VINCENT (2007) à propos de la province andalouse de l'ordre.

qu’on attendait d’eux : occuper le territoire et « pacifier » les Indiens, même si, la réalité était loin d’être aussi fructueuse que le discours officiel de la Compagnie, construit dans de clairs buts de propagande afin d’obtenir des appuis politiques et économiques.

TROISIÈME PARTIE : VIVRE SUR LES FRONTIÈRES

« *Cercados de riesgos, seguidos de tribulacion, acompañados de desconsuelo, acoçados de muchos peligros, que en estas tierras son tan ciertos, como ordinarios, ya para la salud, ya para la vida, ya para la honrra, solo nos resta después de el de Dios, el consuelo de su Capitan y Presidio* ».

Francisco-Xavier De Faria, *Apologético defensorio y puntual manifiesto*, 1657.

INTRODUCTION

Nous nous proposons dans cette dernière partie du travail de rendre compte de quelques aspects de la vie des religieux qui travaillaient sur les frontières du nord de la Nouvelle-Espagne. Nous avons vu dans les deux parties précédentes que les manipulations intellectuelles et matérielles que les religieux firent des ces espaces frontaliers afin de se les approprier aboutirent à l'insertion progressive des pères dans le monde qu'ils cherchaient à contrôler. Ici, nous verrons que lesdits espaces furent créateurs des comportements et d'expériences de vie caractéristiques. L'analyse de ces derniers nous permettra d'approfondir la question de l'intégration des missionnaires dans ces marges américaines de la monarchie. Par ailleurs, sans vouloir effacer certaines particularités régionales, nous considérons dans les pages qui suivent le Nord de la Nouvelle-Espagne dans son ensemble car nous avons trouvé des forts parallélismes entre le vécu des pères habitant des régions très éloignées les unes des autres. Nous ne nous restreindrons pas non plus à un seul ordre : Jésuites et Franciscains seront traités aussi bien indistinctement que de manière comparative.

Nous avons tenté de saisir certains éléments de la vie quotidienne des pères marqués par les conditions que leur imposait le milieu, notamment celles qui dérivaient de leur isolement. Cette approche de la vie « réelle » des missionnaires nous permet de contraster nos résultats avec les récits exemplaires diffusés par les chroniques hagiographiques des ordres. Au cours de cette recherche, nous avons découvert également un monde souvent plus complexe que celui que véhicule le binôme *civilisation* versus *barbarie* utilisé couramment par les contemporains pour rendre compte des frontières américaines de la monarchie. Nous y verrons, d'une part, des Indiens dynamiques sachant utiliser l'*acculturation* comme une arme de

résistance et, d'autre, des missionnaires cherchant l'efficacité dans le contrôle de l'espace au risque de frôler l'hétérodoxie religieuse.

Nous avons utilisé des documents divers (correspondance, chroniques, ordonnances, etc.), parfois fragmentaires et épars. La littérature missionnaire qui est, comme nous le savons, très codifiée ne s'attaque pas volontiers dans la sphère du personnel. Nous avons pu nous servir de divers témoignages directs provenant des missionnaires eux-mêmes, mais d'autres éléments nous ont été dévoilés par des sources indirectes. Dans certains cas, nous avons complété nos analyses par des exemples - que nous avons trouvés pertinents - provenant d'autres frontières.

Nous avons considéré que la vie des missionnaires travaillant sur des espaces frontaliers se caractérisait par un grande précarité matérielle et physique ainsi que par un certain laxisme religieux. Sur ces régions mal maîtrisées par les Espagnols, les distances et la menace constante des Indiens rendaient les déplacements particulièrement pénibles, d'autant plus que les conditions physiques et climatiques du Nord étaient souvent extrêmes. Nous verrons que c'était lors de leurs déplacements que les missionnaires risquaient le plus d'être attaquées par les Indiens. Parmi les agressions que les religieux étaient susceptibles d'endurer, nous avons choisi, par son caractère exceptionnel et peu connu, l'expérience de la captivité. Au cours de nos recherches, il nous a apparu qu'un autre aspect très important de la vie dans les missions – et également peu travaillé – était le poids de la maladie. Les épidémies qui ravagèrent les populations indiennes offrirent l'occasion aux pères de devenir les nouveaux guérisseurs des communautés qu'ils tentaient de contrôler. Nous nous sommes ainsi penchés sur l'étude d'un livre de médecine écrit par un missionnaire et destinée à la pratique médicale dans les missions. Cette étude nous a mené à nous interroger parallèlement sur l'incorporation du savoir indigène au corpus des connaissances occidental ainsi qu'à sa diffusion. En outre, la maladie à également hanté les missionnaires : les difficiles conditions de vie qu'ils subissaient accéléraient l'usure physique des pères qui désiraient pour certains quitter leurs postes, voire rentrer en Espagne. Par ailleurs, nous avons constaté le souci des institutions des ordres pour prévenir et contrôler les risques spirituels qu'encouraient les missionnaires vivant isolés en milieu indigène. Nous avons ainsi compris que l'idéal missionnaire des ordres mendiants était doublé d'une perception négative de la mission - ressentie ici comme un espace dangereux où le religieux pouvait facilement se perdre. L'examen d'un manuel du missionnaire

franciscain ainsi que de la suite d'ordonnances établies pour le gouvernement du réseau des missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye nous a permit de comprendre en quoi consistait le manque de rigueur religieux dans le comportement des missionnaires.

I. LA PRÉCARITÉ MATÉRIELLE ET PHYSIQUE

1. Description : on ne vit pas dans les missions comme on vit dans les collèges et toutes les missions ne se valent pas.

En décembre 1633, fray Juan del Castillo, procureur général de la province franciscaine de Xalisco[1], demanda au roi licence et aumône pour faire venir des religieux péninsulaires dans les couvents des « nouvelles conversions » de la province : Huaynamota, Huaximic, Amatlan, Ayotuxpan et Huaxicori[2]. D'après le père, ces « nouvelles conversions » se trouvaient sur la frontière. En effet, ces couvents se situaient autour de la Sierra del Nayar, qui demeurait comme une enclave insoumise, refuge des apostats et de toute sorte de persécutés de la justice coloniale à l'extrémité nord-occidentale de la Nouvelle-Galice[3].

Le procureur expliqua au monarque les raisons du manque de personnel missionnaire dont souffraient les couvents récemment fondés. Même si peut-être ce manque était relatif, et que la demande de fray Juan del Castillo doit s'inscrire également dans un contexte où les religieux péninsulaires cherchaient à compenser le nombre des créoles qui se trouvaient déjà majoritaires dans la province franciscaine de Xalisco[4], les arguments avancés par le procureur sont de grand intérêt pour notre propos.

Tout d'abord, il affirme que les Espagnols étant peu nombreux dans l'ensemble de la province, très peu entraient en religion : « *il est rare de voir un frère novice,*

---

[1] La province franciscaine de Xalisco se constitue comme entité indépendant de celle de Michoacan en 1606.

[2] Voir AGI, Guadalajara, 67, « *Fray Juan del Castillo, religioso de la orden... ».*

[3] Sur les stratégies missionnaires de l'ordre de Saint François pour tenter de contrôler cette région, ainsi que sur les stratégies de résistance des Indiens voir PERON (1997) et (2005) ; les témoignages de fray Francisco del Barrio (1604) et de fray Antonio Arias Saavedra (1673) sur leurs entrées respectives dans la Sierra del Nayarit sont publiés dans CALVO (1990). Un autre franciscain, fray Juan Caballero Carranço, écrit un récit en 1669 sur son expérience à l'intérieur du Nayarit, dans BN Madrid 18758 13 (en presse). Voir également la chronique du jésuite José de Ortega écrite en 1730, sur la conquête et *reducción* del Nayarit par la Compagnie de Jésus au XVIIIe siècle, dans *Apostólicos Afanes*, ainsi que l'introduction à la dernière édition de cet ouvrage de CALVO et JÁUREGUI (1996).

[4] Mylène Péron a montré néanmoins que la créolisation de la province de Xalisco fut moins affirmée et plus tardive que dans les autres provinces de l'ordre, voir PERON (2005), p. 91-104.

même au couvent de cette ville [Guadalajara] »[5]. En deuxième lieu, la province franciscaine du Saint Evangile ne fournissait pas de ministres parce que « *les religieux doivent venir de leur plein gré et qu'ils ne veulent pas rompre avec leur province car ici plus de travail est nécessaire, presque partout il fait très chaud et on ne s'y se déplace pas aisément* »[6]. Ceux qui étaient venus dans la province de Xalisco étaient ensuite rentrés dans la leur en raison de sa « plus grande commodité », les couvents de Xalisco étant très éloignés les un des autres, situés dans des « *terres très montagneuses et au milieu des Indiens barbares et chichimèques, il existe un véritable risque de perdre la vie* »[7]. À leur demande, l'Audience de Guadalajara avait même envoyé des arquebuses et des munitions aux religieux de la province afin qu'ils puissent défendre les Indiens s'étant convertis.

Outre la question de l'épuisement de la vocation missionnaire chez les Franciscains[8], ce qui nous semble intéressant de souligner, c'est la distinction entre la vie dans les couvents situés dans des régions non contrôlés par les pouvoirs coloniaux, ici le Nayarit, et la vie dans les couvents de la province du Saint Évangile au Mexique central, où la population espagnole était beaucoup plus nombreuse, les conditions climatiques moins dures, les déplacements plus aisés. En outre, là on ne risquait pas de mourir tué par les Indiens, ni on n'avait besoin de porter des armes.

On trouve chez les missionnaires jésuites ce même recours à la comparaison avec les conditions de vie dans les collèges pour rendre compte de leurs propres conditions de vie dans les missions :

« *Nous* [les missionnaires] *sommes tous à leur disposition* [à celle des Indiens], *aussi bien le jour que la nuit, qu'il pleuve, que le vent souffle fort, qu'il fasse froid,*

---

[5] « *Que es cosa rrara el ber un fraile novicio aun en el convento de esta ciudad* », dans AGI, Guadalajara, 67, « *Fray Juan del Castillo, religioso de la orden... »,* fol. 1v. Le noviciat fut officiellement fondé à Guadalajara en 1612.

[6] « *Por ser voluntario el aver de venir y no quererse desnaturalisar de la dicha su provincia por no venir a esta que es de tierra mas trabajosa y casi toda caliente y poco acomodada para pasar con comodidad* », dans AGI, Guadalajara 67, « *Fray Juan del Castillo, religioso de la orden... »,* fol. 1r.

[7] « *Tierras de serranias y asperas entre Indios barbaros y chichimecos con evidente riesgo de la vida* », dans AGI, Guadalajara, 67, « *Fray Juan del Castillo, religioso de la orden... ».* fol. 1v.

[8] Mylène Péron a mis en évidence comment dans la province de Xalisco l'ordre franciscain s'institutionnalise, notamment à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, ainsi que l'essoufflement de l'intérêt des religieux, aussi bien péninsulaires que créoles, pour le front missionnaire dans des régions de frontière, voir PERON (2005), p. 91-104. Robert Ricard signale que déjà depuis la première moitié du XVIe siècle les Franciscains avaient des difficultés pour recruter des religieux pour se rendre en Nouvelle-Galice à cause « de la stérilité du pays et de la barbarie des indigènes », dans RICARD (1933), p. 101.

qu'il neige, que les fleuves grossissent, que le soleil brûle, qu'on étouffe de chaleur, que nous soyons malades, que nous risquions nos vies dans les chemins à cause des ennemis ou d'autres raisons car il n'y a personne pour nous remplacer. Dans les collèges le travail d'un religieux vaut celui d'un seul religieux, dans les missions, chaque religieux travaille pour dix ou encore plus .»[9]

En 1737, c'était toujours la différence entre les provinces franciscaines qui comptaient un front missionnaire et celles qui n'en avaient pas qui déterminait les possibilités de recrutement des unes et des autres. L'ex-provincial de la province franciscaine de Zacatecas, fray José Arlegui se plaignait de ce qu'« *ils sont tellement peu nombreux ceux qui désirent être religieux dans cette province, qu'il est nécessaire d'en demander dans d'autres provinces lorsqu'on ne dispose pas d'effectifs suffisants ; les missions et les indicibles peines des religieux dans ces conversions sont la cause de cette différence* »[10].

Arlegui lui-même exaltant l'action des premiers évangélisateurs de la province, rappelle la solitude et le régime alimentaire terrifiant qu'enduraient ceux qui partaient aux conversions[11]. La diète frugal des jésuites qui vivaient dans les missions du Sinaloa et du Sonora est également évoquée, en 1657, par le père Francisco-Xavier de Faria : « *le gland et les hérissons qu'au Mexique non seulement nous mépriserions, mais que nous ne verrions même pas, sont ici l'ornement, le bénéfice et la joie de nos tables. La viande séchée et dure de la vache et du taureau, qui ne rentrent jamais dans nos réfectoires de Mexico, est ici notre mets principal et le*

---

[9] « *Todos nosotros somos suyos, de dia y de noche, que llueva, que ventee, que haga frio, que caiga nieve, que crescan los rios, que abrace el sol, que se ahoguen de calor, que estemos enfermos, que corramos riesgo de la vida por los enemigos en los caminos, o por otra causa, porque no ay quien supla por nosotros. En los colegios uno hace por uno, en las missiones uno hace por diez o por muchos »*, voir les *Puntos de Annua* écrits par le père G. de Figueroa depuis la Tarahumara le 14 novembre 1668, dans AGN, Jesuitas, III-15.

[10] « *Son tan pocos los que aspiran a ser religiosos en esta provincia que faltando algunas veces los necesarios, es preciso solicitarlos en otras, siendo la causa de esta diferencia las misiones que la provincia tiene y los indecibles trabajos que sus religiosos pasan en sus conversiones, y como los padres de los que habían de pretender el hábito tienen noticia de estos prolongados martirios, llevados del natural amor que profesan a sus hijos, les persuaden eficazmente que de ser religiosos no sea en esta provincia, en cuyas misiones se padecen tantas miserias y fatigas* », dans ARLEGUI (1851), p. 94.

[11] À propos de fray Gerónimo de Mendoza qui réalisa vers 1573 les premières « entrées » depuis Zacatecas et San Martín (Sombrerete) aux Indiens païens : « *En estos continuos afanes ejercitó algunos meses su espíritu siempre ocupado en la conversión de los infieles, sin más compañía que la de un español soldado, y la de un indio mexicano, que le asistían en sus jornadas y trabajos, si usar otro alimento que las groseras comidas que los gentiles usaban, que las ordinarias eran víboras, ratones y algunas veces conejos o venados, sin más guiso que el que les daba el fuego, la que los bárbaros le ofrecían con mucho gusto* », dans ARLEGUI (1851), p. 26.

potage ordinaire qui nous nourrit »[12]. Il est néanmoins intéressant de signaler, en raison du contraste que cela représente avec le témoignage de De Faria, que dans le code établi par le père Hernando de Cabero en 1662 pour le gouvernement des missions de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye il est proscrit de faire de dépenses superflues pour les repas des jours de fête qui sont limités à huit assiettes dont quatre de viande au maximum ![13]

Il est très probable que le régime alimentaire des missionnaires ne fût pas très varié, mais les pères devaient manger plus ou moins en fonction des moments et des lieux. Le père Joseph Neumann affirmait que dans les nouvelles fondations de la Tarahumara lors des premières années des mission, au début de la décennie de 1680, chaque missionnaire devait se procurer et préparer lui-même les repas[14]. En revanche, le père Kino raconte qu'avant de partir en expédition, il se rendait aux *estancias* de bétail que la Compagnie disposait dans la Pimerie où l'on tuait plusieurs animaux afin de les manger et de préparer les denrées pour le voyage[15].

Il semble avéré, d'autres témoignages le confirment, que les condition de vie des ministres étaient plus précaires dans les fondations missionnaires récentes que dans celles qui avaient déjà un certain nombre d'années. Il est logique de croire qu'un village de mission qui comptait avec une production agricole et d'élevage pour sa propre survie, voire davantage, ainsi qu'une maison pour le père était plus confortable qu'un poste nouveau ou le père dormait dans un *xacal*. À propos de l'habitat des ministres, le père de Faria nous a laissé une description assez précise de ce qui était la maison d'un père travaillant dans le Sinaloa vers la moitié du XVIIe siècle : faites en brique cru (*adobe*), d'un seul étage ; à chaque côté du vestibule – où le père accueillait les Espagnols et les autres personnes qui lui rendaient visite – une chambre : une pour le ministre, l'autre pour un autre religieux en passage par la mission ; derrière le vestibule, la cour où se trouvaient trois pièces faisant office de

---

[12]« *La bellota y los erizos que en Mexico no solo arrastraramos, sino que ni aun los vieramos, aquí son el adorno, el aseo y la alegria de nuestras mesas. El tasajo duro de vaca o toro, que jamas entra en nuestros refectorios de Mexico, es aqui el plato principal y la olla ordinaria de nuestro sustento* », dans DE FARIA (1981), p. 104-105.

[13] « *Superfluous expenses for food on our feast will be avoided. On none of our feasts will more than four dishes of meat be provided in addition to the two plates before and the two desserts of fruit. This applies even when externs are present since they never give Ours more than two plates of meat over an above the main serving* », dans POLZER (1976), p. 72.

[14] Voir NEUMANN (1969), p. 29.

[15] Voir KINO (1702), dans BURRUS (1967), p. 152.

bureaux ; le tout entouré d'une enceinte en brique cru ; afin de les protéger du soleil, ces maisons avait également des petits porches à l'entrée construits soit en brique cru soit de branches[16].

Nous avons déjà évoqué l'*Apologético defensorio* du père De Faria dans la deuxième partie de notre travail. Il fut écrit afin de défendre la Compagnie de Jésus des accusations faites à son encontre par le Capitaine du *presidio* de Sinaloa[17]. L'auteur insiste sur les conditions de vie extrêmement difficiles des missionnaires envoyées sur les frontières afin de contrebalancer les critiques d'oisiveté et d'enrichissement lancées par les militaires : d'une part, la solitude et l'isolement, causent de nombreux dangers, parmi lesquels la difficulté d'obtenir la confession et le risque de mourir sans le Saint Sacrement : « *rien que cette dernière année de cinquante six* [1656]*, deux de nos défunts frères moururent seuls sans avoir eu le temps d'être secourus par leur voisins* »[18]. Il signale d'autre part, les obstacles climatologiques et ceux liés au terrain qu'il fallait surmonter lors de chaque déplacement :

« *Les déplacements incessants de village en village, sous le soleil qui grille et brûle jusqu'aux arbres sauvages, par des chemins coupés de précipices, à minuit et à midi, sans un moment de repos. Les montures s'exaspèrent, les bêtes s'épuisent, même les Indiens qui nous accompagnent s'ennuient, et il n'est que le missionnaire qui ne se fatigue, ne se lasse ni ne défaille* .»[19]

---

[16] « *Son nuestras casas de adobe sin altos ningunos, de un solo orden. Llamase sala lo que en Mexico llaman saguan, que es la primera entrada de las casas. Aquí llaman salas a estos saguanes porque en el que assiste de ordinario el padre y en ellos recive a los españoles i todo genero de gente que nos visita. Estos saguanes o estas salas de ordinario tienen a un lado y otro dos aposentos, el que sirve de retiro i dormitorio al ministro i otro para recivir a cualquier sacerdote o religioso. En algunos pueblos donde ai mas comodidad suele aver mas aposentos para mas padres [...] Esta sala o saguan da entrada a lo que llaman patio en la Nueva España i en esta tierra corral. En este corral o patio tienen los missioneros compartido tres o quatro aposentos para varias oficinas de la casa. Esto todo se cierra con una cerca de adobes, como conviene a casa de religiosos. Tienen por antepecho estas casas unos portalillos que aca llaman ramadas, en algunos pueblos son de adobe, en otros de vara. Son para defensa de los ardientes bochornos del sol* », dans DE FARIA (1981), p. 143-144.

[17] Voir le chapitre III. 2 : *Des Missions pas très Apostoliques?*

[18] « *Pues solo este año pasado de cinquenta y seis fueron dos nuestros difuntos hermanos que murieron solos sin poder ser con tiempo socorridos de sus vezinos* », dans DE FARIA (1981), p. 78.

[19] « *El continuo movimiento de pueblo a pueblo con soles que retuestan y abrasan los mismos sylvestres arboles por caminos llenos de precipicios y derrumbaderos, a media noche y a medio dia, sin descansar con quietud un momento. Desesperarse las cavalgaduras, canssarse las bestias, aburrense los indios mismos que nos acompañan, y solo el missionero, ni se cansa, ni se aburre ni se desmaya* », dans DE FARIA (1981), p. 79.

Cette question des difficultés et des périls rencontrés lors des déplacements, dus non seulement aux accidents du terrain et à l'insécurité des chemins, mais aussi aux grandes distances que chaque missionnaire devait parcourir pour « administrer » l'ensemble de l'espace de son *partido*, est sans doute une des plaintes les plus récurrentes des missionnaires. En 1613 (ou 1615), dans une lettre adressée à un supérieur, le père A. Ep--galezianu (?) protestait car dans la *Barranca* de Topía, qui s'étalait au long de 30 lieues de distance, il ne restait que le père Santarén. Lui-même, assigné au poste de Santiago Papasquiaro, ne pouvait pas aller l'aider car il n'avait plus les conditions physiques nécessaires pour s'y rendre. C'était ainsi, concluait-il, qu'il était impossible d'y quadriller efficacement l'espace[20]. Par ailleurs, Joseph Pallares se plaint au provincial Bernabé de Soto le 24 avril 1689 depuis son village de Batopilas, dans la Tarahumara, car il ne peut pas assister ses ministres voisins en raison des difficultés dans les déplacements :

« *Mes pères voisins de Loreto et Caurichic sont à une journée de distance à travers la Sierra si l'on marche pendant toute la journée sans arrêt, sans pouvoir donc éviter les pires heures de soleil. C'est ainsi, que je souffre pendant toute la journée d'une forte migraine qui me provoque autant de douleur que par moments je donnerais mon âme à Dieu. L'autre possibilité qui me reste est de faire nuit en route dormant en plein air sans autre abri que mon manteau. De cette manière, je me sens mieux au fur et à mesure que le froid et la glace de ces montagnes s'emparent de moi, c'est qui est encore pire .*»[21]

Joseph Pallares affirmait se déplacer souvent à pied car le relief était tellement accidenté que si les mules trébuchaient, il était sûr de finir au fond du ravin. Nous avons vu dans la deuxième partie du travail qu'au sein du réseau missionnaire jésuite de la Nouvelle-Biscaye, il était rare que les villages de visite se trouvassent à plus de 10-12 lieues de la *cabecera*. D'après les père Neumann, sauf dans les régions très montagneuses, on pouvait parcourir au dos de mule jusqu'à 10 lieues par jour[22]. C'est-à-dire, qu'un ministre pouvait atteindre – en moyen et pour les

---

[20] Voir AGN, Jesuites II, 7, exp. 1.

[21] « *Mis padres vecinos de Loreto y Caurichic distan una jornada de sierra, por bien que se ande todo el día, y no se puede excusar padecer todo el rigor del sol. Y con esto hago la jornada tan atropellado de la jaqueca, que a ratos estoy para dar el alma a Dios, según me veo apurado del dolor. O he de hacer noche en lel campo, sin más abrigo que mis frazadas, y se escapa esta pena penetrado del frio y hielo de estos altos , que es mucho peor »*, dans GONZALEZ RODRIGUEZ, (1992), p. 139-140.

[22] Voir NEUMANN (1969), p. 13.

régions les plus accessibles – le village le plus éloigné de son *partido* sans avoir besoin de passer la nuit en route.

Les distances entre les *partidos* – d'un père à l'autre – étaient plus variables. Certains ministres se trouvaient très près les uns des autres, à 3 ou 4 lieues de distance – par exemple dans quelques endroits du Sinaloa. D'autres vivaient plus enclavés à plusieurs jours de route (3/4) de leurs voisin le plus proche[23]. Par ailleurs l'isolement des missionnaires était également dû à la lenteur des communications, aussi bien en ce qui concernait la correspondance[24] que les approvisionnements[25].

Bien que la proximité d'un autre ministre fût une source de consolation pour les missionnaires, il pouvait exister également des querelles entre les pères : entre les supérieurs et les visiteurs pour des questions de compétences ou encore entre les ministres pour des motifs personnels. Le père Diego Angelo Marra écrivit en 1677 depuis Matape, dans le Sonora, au provincial Thomas Altamirano parce que le père Antonio Suárez fut expulsé de son *partido* de Sahuripa par le recteur et par un autre père, sous prétexte qu'il avait engagé des relations avec des personnes « indésirables ». Ils l'abandonnèrent ensuite dans un autre village où il faillit mourir. Angelo Marra, qui s'adressa au provincial afin qu'il clarifie l'affaire, le ramena finalement le faire soigner au collège de Matape où il demeura pendant quatre mois[26].

Si la vie dans les missions de la Compagnie du versant occidental de la Sierra Madre était précaire et compliquée, elle l'était moins que sur ses pentes orientales car les missionnaires, découragés par le manque de résultats apostolique, par les guerres constantes, par la difficulté qu'il avait à regrouper les Indiens, préféraient travailler au Sinaloa et au Sonora plutôt que dans la Tarahumara. Le père Joseph Neumann, qui écrivit en 1730, rapporte que dans les premières années de la conquête de la Haute Tarahumara, dans le dernier quart du XVIIe siècle, les religieux venus se joindre aux pères José Tardá et Tomás de Guadalajara, pionniers en cette

---

[23] Voir les annexes II et III.

[24] Le père Truxillo affirme en 1651 que la lettre du provincial qu'il est en train de répondre a pris un an pour lui parvenir, dans AGN, Jesuitas, II, 4.

[25] Francisco-Xavier de Faria se plaint de que le vin du Mexique arrive déjà abîmé dans les mission en raison de la distance que les sépare de ce capital de la Nouvelle-Espagne, dans DE FARIA (1981), p 102.

[26] Voir ZAMBRANO, t. III, p. 284-288.

région, « *se découragèrent devant les moeurs barbares des Indiens et leur manque de bonne volonté devant la foi chrétienne et le baptême. Ils demandèrent et obtinrent de passer aux missions de la Province de Sonora, où de nombreux Espagnols étaient occupés aux mines d'argent* »[27]. Vers la fin du siècle, des années particulièrement violentes du fait de la guerre permanente avec les Indiens, « *certains de nos missionnaires* [Piccolo, Illing, de la Peña, Fernandez] *s'étaient rendus ailleurs, dans l'espoir d'une moisson plus abondante dans des provinces où l'on croyait trouver des populations mieux disposées à recevoir la foi* »[28] et « *d'autres missionnaires esquivaient ces postes, prétextant le manque de sécurité et de stabilité. Ils pensaient aussi que le résultat ne correspondait pas à la peine qu'on s'y donnait, si ce n'est toutefois le bénéfice du baptême pour les enfants qui mouraient avant de perdre la grâce baptismale* ». En 1714 encore, lorsque la Tarahumara était déjà en voie d'intégration aux territoires de la vice-royauté « *on envoya un père mexicain pour se charger de cette mission, mais à peine y restait-t-il un an, alléguant la rigueur du froid et d'autres inconvénients pour sa santé; il lui manquait, peut-être, le courage d'affronter les multiples difficultés que présente parfois la vie du missionnaire* »[29].

Néanmoins, la « stérilité de la vigne » ne décourageait pas tous les religieux : le père Adamo Gilg considérait sa vie parmi les Seris, au nord ouest du Sonora, où les résultats de la mission apostolique étaient plus que mitigés, comme la vraie voie vers la sainteté[30].

---

[27] Voir NEUMANN (1969), p.25.

[28] Voir NEUMANN (1969), p.125.

[29] Voir NEUMANN (1969), p. 159.

[30] « *May God grant that I may do much good among this bestial tribe. It indeed would be more joyous to preach the gospel to other heathen, where more fruit is to be be hoped for, but it would also be more dangerous on account of vain glory* », dans « The Seri Indiens in 1662 as described by Adamo Gilg, S.J » (1965), p. 56.

2. Les attaques : quelques histoires de captivité

Les espaces frontaliers offraient certes aux missionnaires l'occasion d'atteindre « la gloire du martyre », car la résistance des Indiens à l'assujettissement des Espagnols faisait vivre ces régions dans un état constant de guerre, latent ou manifeste, et rendait envisageable pour les religieux la possibilité de mourir comme des martyrs, victimes de l'« *odium fide* »[31]. Le père Joseph Neumann, après quarante trois ans de vie missionnaire dans la Tarahumara, exprime dans la dédicace de sa chronique adressée au provincial de Bohême, son désir, toujours renouvelé, de mourir en martyre :

« *Demandez pour moi cette fin heureuse et tant désirée. J'avais espéré l'obtenir lors du triple soulèvement de ce peuple tarahumar, mais je ne l'ai pas méritée [...] En effet, lorsqu'on vit et que l'on persévère parmi tant de dangers de mort, les occasions, certes, ne manquent point de perdre la vie pour la gloire de Dieu, soit en versant son propre sang, soit d'une autre façon, selon le bon plaisir de Dieu* .»[32]

Tout au long du XVIIe siècle, un nombre important de religieux fut tué par les Indiens alors qu'ils tentaient de les soumettre au système des missions. Les chiffres les plus importantes furent atteints lors de la guerre des Tepehuanes, où, en 1616, huit jésuites moururent entre les mains des indigènes, et pendant la guerre des Pueblo, au Nouveau-Mexique, qui fit, en 1680, vingt et une victimes dans les rangs des franciscains[33].

Durant leur vie sur les frontières, les missionnaires étaient susceptibles d'expérimenter un autre type d'accident – moins attendu, sûrement moins courant et sans doute moins glorieux, mais peut-être plus intéressant pour nous car, restant en vie, les religieux purent témoigner. Il arrivait en effet qu'ils tombaient captifs des Indiens, voire des corsaires – selon les contextes.

Au cours de nos recherches dans les archives, nous avons découvert trois récits de captivité rédigés par les victimes elles-mêmes. Ils proviennent de lieux très éloignés les uns des autres et sont liés à des conjonctures distinctes, ils ne sont donc pas immédiatement comparables. Pourtant, le rapprochement de ces récits, tous concernant des espaces frontaliers et des religieux, permet de restituer un vécu

---

[31] Sur les martyrs du Nord voir GIUDICELLI et RAGON (2000).

[32] Voir NEUMANN (1969).

[33] Voir SIMMONS (1978).

bien particulier et saisissant. Au passage, il nous permet aussi de mettre en évidence certaines caractéristiques du statut dont jouit le missionnaire.

Notre premier cas nous oblige à quitter le Nord de la Nouvelle-Espagne et de nous déplacer jusqu'à un autre espace frontalier, le sud du Chili. Nous avons décidé de inclure cet exemple dans notre récit car, comme nous le verrons, les parallélismes avec les exemples mexicains que nous développerons par la suite sont nombreux. Par ailleurs, la rareté des relations de captivité exige de rassembler les sources. Le père franciscain Bartolomé Pérez Merino fut capturé par les Indiens dits Araucans lors de la guerre de 1598 où toutes les villes Espagnoles au sud du fleuve Bío-bío, sur la frontière méridionale du royaume du Chili, furent à jamais perdues.

Le père Pérez Merino avait rejoint dans la ville de Valdivia au cortège du provincial franciscain venant d'Osorno – une autre ville située plus au sud –, et qui continuait son voyage vers le nord. Un dimanche après-midi, le convoi arriva à la ville de la Impérial et de là, deux jours plus tard, il se rendit à un endroit nommé Curalava afin de rejoindre le gouverneur [Martín García Oñez y Loyola] avec qui les religieux comptaient terminer leur périple – croyant ainsi bénéficier d'une plus grande sécurité[34]. Néanmoins, le mercredi à l'aube, trois cents Indiens à cheval attaquèrent le poste et tuèrent le gouverneur « *à côté de sa tente, en outre, dans le Real*[35] *quatre autres personnes au moins moururent. Le reste de la troupe s'enfuit vers le ravin, tous se jetèrent dans le précipice, la plupart se noyèrent et, nous sommes embarrassés de le raconter, on les tuait comme s'ils étaient des cochons »*[36].

Pérez Merino eût plus de chance et bien que blessé, les Indiens ne le tuèrent pas – à moins qu'ils l'aient fait plus tard, mais on ne connaît pas la fin de l'histoire :

« *Je suppliai celui qui m'avait blessé de me laisser en vie, mais il ne voulait pas ; finalement je lui dit, entre autres bonnes raisons que je lui donnais, que je*

---

[34] Le gouverneur faisait le tour des villes du sud du royaume afin de superviser quelques incidents qui y étaient survenus et qui laissaient pressentir un soulèvement des Indiens, voir OVALLE (1969), Livre VI, chapitre XIV, p. 274-277.

[35] Le mot « *real* » a ici le sens de camp militaire.

[36] « *Junto a su toldo, que si no, fueron mas de otros quatro que alli y en todo el Real murieron. Los demas uyendo a la barranca se despeñavan unos a otros y se ahogaron los mas y los matavan como a puercos que es verguença contarlo* », dans AGI, Chile, 64, « *Traslado de la carta original que escrivio el P(e) Bar (me) Perez Merino captivo entre los yndios, su fecha a 25 de dizi (e) de 98* ». L'attaque au poste de Curalava est raconté par le chroniqueur jésuite Alonso de Ovalle, voir OVALLE (1969), Livre VI, chapitre XIV, p. 274-277. Néanmoins, Ovalle ne fait pas mention de Pérez Merino, il consigne uniquement la mort des autres religieux franciscains du convoi : le père provincial, fray Juan de Tobar, son secrétaire, fray Miguel Rosillo et le frère lai Melchor de Arteaga. Pérez Merino atteste également de ces décès dans sa lettre.

n'étais pas un soldat, mais un prêtre et c'est ainsi qu'il ne me tua pas ; il me déshabilla, il m'attacha les mains derrière le dos et j'étais là, dans le Real même, observant ainsi les événements lorsque deux Indiens à demi-ladinos[37] *de l'Imperial arrivèrent et l'un d'eux me connaissait.* »[38]

Ce même jour, le religieux fut offert en propriété à un Indien qui devint son « *guenumilla* » (son maître). Celui-ci lui donna un « *buen tratamiento »* : non seulement il le protégea des autres Indiens qui désiraient le voir mort, mais encore il lui rendit ses habits, lui donna une écritoire (*escribanía*), trois ou quatre livres, parmi lesquels le bréviaire de son provincial tué lors du soulèvement, et quelques feuilles pour que le père puisse écrire. En fait, la lettre de Pérez Merino, écrite le vendredi et adressée à « Vm » (le vice-roi du Pérou ?), fut rédigée pendant sa captivité, qui durait alors depuis deux jours, car son maître indien cherchait à obtenir une rançon des Espagnols :

« *Mes Seigneurs, cet Indien demande, pour prix de mon rachat, un cacique appelé Milla Calquin qui a été fait prisonnier dans cette ville et qui est parent de ce gentil millaguenu* [mon maître], *et que la femme de Milla Calquin revienne avec la réponse. Pour l'amour de Dieu, soyez généreux avec Milla Calquin pour qu'on dise ici que vous l'êtes par respect de ma personne [...] Je reste dans l'attente d'une réponse, l'angoisse au coeur, comme peuvent l'imaginer tous ceux qui, comme moi, se verraient captifs .*»[39]

Retenons quelques aspects de cette histoire : Pérez Merino fut épargné par les Indiens du massacre des Espagnols, d'abord parce qu'il était prêtre et ensuite parce qu'étant parent d'un capitaine, les Indiens comprirent qu'il pouvait servir de monnaie

---

[37] L'Indien « *ladino* » était celui qui parlait l'espagnol.

[38] « *Le rogue al que me yrio me diesen la vida y no queria, al fin le dije, entre otras buenas raçones, que no hera soldado que hera padre y assi no me mato ; desnudome y atome las manos atras y estando ainsi en el propio Real mirando el subceso en medio del, llegaron dos indios medio ladino de la Ymperial y el uno me conocia »*, dans AGI, Chile, 64.

[39] « *S(res) mios este yndio pide por mi rescate un cacique llamado Milla Calquin que esta preso en esa ciudad que es pariente de este buen millaguenu y benga con la respuesta la muger de Milla Calquin. Regalenle a Milla Calquin por amor de Dios porque aca diga que por mi respeto le regalan mucho (...) Quedo esperando respuesta con aquellas ansias en este coraçon que cada qual puede juzgar si estubiera ,si se viera como yo captivo »*, dans AGI, Chile, 64. Ici le récit contredit la chronique d'Ovalle car d'après le jésuite Millacalquín est un des caciques victorieux de cette journée de Curalava, voir OVALLE (1969), Livre VI, chapitre XIV, p. 276.

d'échange[40]. En fait, le fort degré d'intégration des Indiens dans l'univers des colons (la langue, les méthodes, les objets) est tout à fait remarquable. Dans ce récit inhabituel ce qui retient également l'attention c'est l'émoi, la peur du protagoniste, son désir de rester en vie : non seulement il a été le témoin de l'attaque des indigènes, mais il a également assisté à une « beuverie » dans la vallée de Ranguilco, où les guerriers Indiens « dansaient » autour des têtes du gouverneur Martín García Oñez y Loyola et de Guzmán – un autre captif tué devant ses yeux. Nous pouvons nous demander où est ici l'idéal de martyre, dans quelle mesure celui-ci n'est pas aussi de la rhétorique ? Cet idéal, exprimé constamment dans les chroniques – voir plus haut la dédicace du père Neumann –, semble se heurter à la réalité d'une véritable mort entre les mains des Indiens quelque part aux confins de l'Amérique.

Nous avons déjà évoqué dans la première partie de ce travail l'expérience de fray Francisco de los Ríos, capturé par le corsaire hollandais Yoris van Spilbergen en 1615 lors l'attaque des vaisseaux de Nicolás Cardona qui rentraient à Acapulco après une expédition en Californie[41]. Le rapport des faits dressé par le protagoniste des événements date de 1619. Le franciscain y affirme venir « sans s'arrêter » de Ternate, dans les îles Moluques, jusqu'à Madrid afin de voir le roi et de lui faire une relation de ce qu'il a vu et vécu, notamment de lui rendre compte de ce qu'il a fait au service de la monarchie :

« *J'ai déjà parlé à Votre Majesté, mais je ne suis pas satisfait de notre rencontre car ce jour là, nous étions très pressés et il y avait beaucoup de monde. Je supplie votre majesté d'entendre cette relation que je lui rends par écrit* »[42].

Lorsque l'expédition fut attaquée par les Hollandais, fray De los Ríos décida de rester dans son navire, au lieu de s'enfuir « comme certains », afin d'attendre la volonté de Dieu : « *en me disant que c'étaient là les perles que j'étais venu*

---

[40] « *Y lo que les ha hecho darme la vida fue dezirles un yanacona, que hera de Diego Rodriguez, que me conocía, que soy sobrino del cap(n) ____ y assi le aseguro mi rescate* », dans AGI, Chile, 64.

[41] Voir AGI, Indiferente, 1447. S'adresser au point 2.1 : *La Californie, une île merveilleuse au carrefour de la planète* et aux images IV, V et VI.

[42] « *Hable a V. Mag(d) mas fue de suerte que no quede satisfecho por la demassiada prissa y mucha gente que en aquel dia acudio, suplico a V. Mag(d) se sirva de oyr esta relacion que por escripto hago* », dans AGI, Indiferente, 1447 (Peticiones y Memoriales) .

chercher »[43] (souvenons nous que Cardona s'était rendu en Californie afin de pêcher des perles). Du 26 octobre, jour où le religieux fut capturé, au premier novembre, Spilbergen guette au 21º de latitude nord, le passage de la flotte de Manille pour s'en emparer, mais comme elle n'arrivait pas et qu'une attaque se préparait aux Philippines, il se dirigea, avec ses cinq navires, vers Ternate où huit autres vaisseaux hollandais qui s'y étaient rendus par le cap de Bonne Espérance le rejoignirent. Fray de los Ríos profita de ce temps-là pour tenter de convaincre ses ravisseurs protestants de leur erreur confessionnelle et une conversation théologique fut entamée entre les deux parties.

Les Hollandais stationnant pendant quinze jours face à Manille attendaient vainement des vents favorables :

« *Ils me demandèrent si Manille était aussi grande que Cadix et moi, interprétant bien la question, je leur répondis, rendant service à Votre Majesté, qu'elle était six fois plus grande que Cadix et qu'elle était fortifiée et bien approvisionnée d'artillerie et que la disposition des ports était telle que pas même une ombre n'y rentrait de côté .*»[44]

Ils partent ainsi jusqu'aux Moluques, à l'île de Ternate où les Hollandais avaient quelques postes (la ville de Malajo et les forts de Tacome et Talangame) :

« *Une nuit, ils m'attachèrent au pont du navire avec un anneau en fer attaché à la gorge, quatre chaînes et de lourds fers aux pieds ____ . Ils me laissèrent ainsi onze nuits et onze jours sans me donner rien à manger autre qu'un peu de biscuit et une carafe d'eau* »[45].

Finalement, même si vingt vaisseaux hollandais se rassemblent pour prendre les Philippines, rien de décisif ne se passe. Selon lui, fray Francisco de los Ríos joua un rôle majeur dans les événements en informant Manille des intentions des Hollandais et en exhortant la population à faire face aux ennemis. C'est ainsi, qu'il

---

[43] « *Disiendo que aquellas eran las perlas que yo avia salido a buscar* », dans AGI, Indiferente, 1447 (Peticiones y Memoriales).

[44] « *Me llegaron a preguntar si Manila era tan grande como Cadiz y yo que repare en la pregunta respondi sirviendo a V. Mag(d) que como seis vezes Cadiz y que estaba murada y muy artillada y que los puertos estaban de suerte que no podia entrar mas de una sombra de lado* », dans AGI, Indiferente, 1447.

[45] « *Una noche me prendieron y pussieron en el dique del navio con una argolla de hierro a la garganta, quatro ramales de cadenas y unos pessados grillos a los pies __ Me tubieron onze noches y dias sin darme a comer mas que un poco de vizcocho y un jarro de agua* », dans AGI, Indiferente, 1447.

demanda au roi de gratifier ses parents, « vieux et pauvres », en remerciement pour pour son action en faveur des intérêts de la monarchie.

Laissons de côté la question de la crédibilité de l'histoire, qui semble un peu embellie par fray de los Ríos, conscient de la valeur et du caractère exceptionnel de son expérience, cherche à en tirer un profit personnel – avec succès au demeurant puisqu'un peu plus tard le Conseil des Indes lui accorda une gratification. Nous voudrions souligner en revanche l'intérêt qu'avaient les pirates de ne pas tuer le religieux, qu'ils pouvaient utiliser plus tard comme informateur. Dans quelle langue échangeaient-ils ? Pourquoi le libérèrent-ils ? Et que dire de la désinvolture du franciscain dans une situation aussi extrême, surtout si l'on songe qu'avant d'être engagé comme prêtre des vaisseaux de la famille Cardona, il avait mené une vie conventuelle. Il s'agit ici d'un récit élaboré *a posteriori*, quatre ans après les faits - sans doute moins saisissant que celui de fray Pérez Merino.

Notre dernier rapport de captivité, celui du père jésuite Rodrigo del Castillo, est en lui-même le plus riche de détails ; en outre, l'affaire rebondit et nous disposons d'échos postérieurs[46]. Del Castillo, missionnaire à San Miguel de Bocas[47] – village situé à la lisière des missions Tepehuanes et Tarahumaras dans la Nouvelle-Biscaye –, adressa en juin 1667 une lettre au père Général de la Compagnie lui racontant ce qu'il avait vécu.

À l'occasion d'un miracle opéré par Saint François-Xavier au *real de minas* d'Indé, le père, accompagné des jeunes chanteurs de sa chapelle, se rendit au village voisin du Tizonazo faire un sermon. Il voulait célébrer le saint, étendre sa dévotion et, aussi, « se consoler » quelques jours auprès du père Recteur (des Tepehuanes) Bernabé de Soto, qu'il n'avait pas vu depuis plus d'un an[48] – il est donc

---

[46] Le récit en premier personne se trouve en AGN, Misiones 26, exp. 39, et il est également reproduit dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 261-268. Le père Guillermo de Figueroa, dans ses « puntos de annua » concernant les missions Tarahumaras pendant les années 1666-1668, relate l'épisode et fourni des informations sur Del Castillo permettant de mieux saisir les faits, voir AGN, Jesuitas, III, 15. Par ailleurs, dû sans doute, au caractère exceptionnel et bouleversant de l'événement, aussi bien le chroniqueur jésuite du XVIIIe siècle Francisco-Xavier Alegre que Francisco Zambrano, auteur d'un dictionnaire bio-bibliographique des pères de la Compagnie en Nouvelle-Espagne, comprennent le récit de Del Castillo dans leurs ouvrages respectifs, voir ALEGRE (1959), t.III, p. 289-291 et ZAMBRANO (1972), t. V, p. 25-33.

[47] Une relation sur la vie quotidienne à San Miguel de Bocas, village du Rectorat de la Basse Tarahumara, écrite par le père Rodrigo del Castillo dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p.249-260. Le père del Castillo était créole de Puebla de los Ángeles où il rentre dans la Compagnie en 1649.

[48] Le village de mission du Tizonazo appartenait au Rectorat de Tepehuanes, Rodrigo del Castillo y avait passé quelques mois avant de s'installer à San Miguel de Bocas où il résidait depuis 1652.

très probable que del Castillo soit resté toute l'année seul avec « ses » Indiens sans avoir vu aucun autre père. Le 17 juin 1667, alors qu'il retournait dans sa mission avec un convoi de seize personnes (indigènes de mission et soldats du *presidio* du Cerro Gordo), tous furent attaqués par des Indiens alors qui disposaient à faire une sieste dans un endroit dit « *La Encina de la Paz* ». Signalons que pour ce déplacement – la distance entre San Miguel et Tizonazo était de 14 lieues[49] –, le religieux se fit accompagner par les soldats - le préside de Cerro Gordo était proche de sa mission. Ce qui en dit long des risques qu'on encourrait lors des voyages.

Seuls le père et un des enfants de chœur échappèrent à la mort :

« *Je me suis approché de lui en disant « cable, cable » ce qui dans sa langue veut dire « je suis prêtre » [...] Un Indien tout à fait ladino de Tizonazo, maintenant soulevé avec l'ennemi et capitaine d'un escadron, avait tout vu. Il courut vers moi et il me dit « vous ne me reconnaissez pas père? Je suis Juanillo, le frère d'Agustina [cette Indienne était mariée à un Tarahumar servant dans ma maison]. Ne craignez rien, mon père, nous tous qui sommes ici sommes tous* ladinos *et chrétiens. Donnez-moi le chapeau et le chapelet »*»[50].

Victorieux, les cent cinquante Indiens (« *plus tard j'eus l'occasion de les compter* ») défilent devant le père, demandant sa bénédiction (« *tous très contents s'approchaient de moi pour que je mis mes mains sur la tête de chacun d'entre eux* »). Ils s'emparèrent de l'argent (« *tejos de plata* »), des bêtes, des selles et l'un d'eux enleva à Rodrigo del Castillo le chapelet, le bréviaire, un livre et son cahier de prières (cela devait constituer tout ce que le père portait comme bagage).

Vers 13h, ils partent : les Indiens donnent au religieux une ombrelle et un cheval pour la route[51]. À trois lieues, au pied de la Sierra de Santa Ana, ils s'arrêtent pour laver le sang et la chevelure de la tête d'un des décapités. Ils poursuivent ensuite par un chemin très accidenté jusqu'à un vallon où se trouvait un poste

---

[49] Voir l'annexe II.

[50] « *Fuime para él diciéndole « cable, cable », que en su lengua quiere decir « soy sacerdote » (...) Lo cual visto por un indio de Tizonazo, muy ladino, que al presente alzado y en compañía del enemigo venía por capitán de su escuadra, corrió para donde yo estaba y díjome : « ¿conocesme padre? Yo soy Juanillo, hermano de Agustina [Estaba esta india casada con un tarahumar, paje de casa]. No temas padre, que todos los que aquí venimos somos ladinos y cristianos. Dame el sombrero y el rosario* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 262.

[51] « *Sería la una del día cuando empecé [a] andar a pie en medio de ellos hasta que , fatigado del sol, rendido del camino, me pusieron un caballejo muy flaco »*, dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 263.

indigène et là, ils font cuire un des bœufs qu'ils avaient volés. Puis, ils s'enfoncent davantage dans la sierra qui devient de plus en plus accidentée.

Vers 18h, Joanillo, capitaine des Indiens de la « nation » Cabeza, demande à Rodrigo del Castillo de la terre sainte et le père lui en donne[52]. Désormais, le père reste auprès du capitaine de la Ligue des Indiens, lequel s'occupe de ce que le jésuite puisse faire la prière et le rassure[53].

Les Indiens interrogent le père sur l'état des forces militaires des Espagnols, mais ils semblaient déjà connaître presque tout à ce propos : ils veulent savoir où se trouvait le sergent-major Valerio Cortés ainsi que le gouverneur, « *ici ils regrettèrent ne pas avoir été informés plus tôt du voyage de Sa Seigneurie* »[54] ; ils lui demandent combien de soldats il y avait au *presidio* du Cerro Gordo, mais ils arrivent à faire le calcul tous seuls sans que le père ait besoin de répondre[55].

Par ailleurs, Rodrigo del Castillo affirme que les Indiens croyaient que l'origine d'une épidémie (« *cocolitzli* ») qui avait tué plusieurs d'entre eux était une malédiction prononcée par des pères franciscains qu'ils avaient capturés auparavant « *et que c'était la raison pour laquelle ils ne lui manquèrent jamais de respect et qui fit qu'aucun d'eux n'osa regarder ce qu'il portait dans ses sacs ni toucher à sa personne ou lui manquer de courtoisie* »[56].

Le lendemain, samedi au lever du soleil, ils recommencent à marcher jusqu'à ce que vers 17h les espions découvrent, du haut de la sierra, le troupeau de chevaux des soldats de Cerro Gordo dans un endroit dit « *Cueva Tlapenque* », à quatre lieues du *presidio,* et, plus loin, les soldats à pied. Les Indiens préparent l'assaut, mais

---

[52] « *Dile la tierra de San Pablo que llevaba* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 264.

[53] « *A la oración me llevó a su lumbrada y púsome por gran regalo una silla caballar en el suelo, en que me reclinase. Hizo un asado y puso en él un pedazo de cabrito - que nos robaron -, y cuando le pareció estaba asado, me lo dió para que cenase* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 264.

[54] « *Aquí mostraron pesar de que se les hubiese escapado la noticia del viaje de su señoría* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 264.

[55] « *Y quiso Dios que el mesmo que lo preguntó, antes de responderle yo, hizo la cuenta de cuarenta, y fue discurriendo cuántos habría en el presidio y cuántos estarían en la caballada y cuántos habrían salido con el capitán al real de Indehé* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 264.

[56] « *La causa porque nunca me perdieron el respeto ni se atrevió alguno a ver que llevaba en la bolças ni tocar a mi persona con descortesía ; antes viéndome una mano ensangrentada -del indizuelo que mataron junto a mí, por haberle yo sacado la flecha- en le primer aguaje trajeron agua y admirados me lavaron la mano. Y viendo no estava herido se consolaron y me la limpiaron con un cabestro doblado* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 26

avant de lancer l'attaque ils demandent au père de les bénir[57] et de proposer au caporal des Espagnols de rendre les chevaux sans se battre. Celui-ci refuse la proposition, mais le père s'interpose entre les deux armées et réussit à éviter une nouvelle tuerie[58]. À la tombée de la nuit, les soldats rentrent à pied au *presidio* et le père, déjà libéré, reste, une lieue plus loin, dans l'estancia des Nuñez.

Pour sa part, Bernabé de Soto, le père recteur de Tizonazo, qui avait appris la nouvelle un jour après les faits, suivit la piste du père pendant deux jours au terme desquels il le retrouva. Puis, ils rentrent ensemble à San Miguel de Bocas : Rodrigo del Castillo avait besoin de la compagnie et de la consolation du recteur « *car revenant à moi, il m'encouragea à rapporter ce qui m'était arrivé étant tout seul, regardant tous ces corps innocents dont les cadavres froids sans pitié ils avaient écrasé les têtes à coup de pierres* »[59].

Le père del Castillo se sent tout de même soulagé d'avoir été respecté comme prêtre par les Indiens, car, autrement, il serait mort comme un misérable que l'on abat pour le voler et pas *in odium fide* – puisque ces Indiens étaient des chrétiens.

Le père Guillermo de Figuroa rapporte ces mêmes événements dans les « *puntos de annua* » de la Tarahumara qu'il rédige le 14 novembre 1668. Il insiste sur le fait que Rodrigo del Castillo fut respecté par les Indiens en raison de sa condition de prêtre[60]. Néanmoins, notre religieux ne sort pas indemne de l'épisode : très fortement bouleversé au point de perdre quelque peu la raison, il meurt soudainement un an après, en août 1668[61].

---

[57] « *Vino a mi el capitán general y quitándose el plumero de la cabeça, la baxo para que le pussiese las manos en ella y luego vinieron todos uno a uno prometiéndose buen suceso pues ya iban benditos* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 266.

[58] «*Corrí a este tiempo en la mula, y parándome en medio entre los enemigos y soldados, me preguntaron ¿qué quería? Díjeles que pues ya se llevaban la caballada, dejasen aquellos hombres. Movióles Dios los corazones »*, dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 266-267.

[59] « *Pues volviendo en mi avivó el sentimiento al discurso lo que, sin él, me había pasado y sentido solo, mirando tantos cuerpos inocentes a cuyos cadáveres fríos no perdonaron mazándoles las cabezas con piedras* », dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1992), p. 264.

[60] « *Cosa es reparable: a sacerdote o religioso que sea y reconoscan, no le ponen las manos, ni flechan, ni hieren, ni matan, con ser los mas de ellos gentiles y barbaros »*, dans AGN, Jesuites, III, 15.

[61] « *Con todo muchos dias estuvo enfermo y vivio y vivia tan assustado del caso y alrido de los Indios que qualquiera nacion o Indios que viesse le assustaban y atemoriçaban (...) Una hora antes que muriesse dixo por dos vezes: que lindos niños, que lindos niños. Andaban por alli sin duda los Angeles Santos que le assistian para llevarselo »*, dans AGN, Jesuites, III, 15

* * *

Conscients du caractère extraordinaire de leurs expériences de captivité, ces religieux en font le récit aux autorités civiles et religieuses : certains parce qu'ils sont intéressés et cherchent de la reconnaissance, d'autres pour des raisons touchant à leur sécurité.

Les trois pères furent capturés pendant des déplacements – c'était donc lors des voyages qu'ils risquaient le plus d'être attaqués – ce qui met en évidence le caractère précaire de la conquête du territoire. Dans ce sens, il n'est pas anodin qu'aussi bien Pérez Merino que del Castillo cherchent à voyager accompagnés par des convois militaires. La durée de leurs captivités respectives fut inégale : Pérez Merino, dont le destin nous reste inconnue[62], et del Castillo endurèrent deux jours de captivité ; de los Ríos en revanche dut rester dans les vaisseaux hollandais environ un mois. Pourtant, les trois récits ont un souci chronologique très marqué ; les religieux comptent avec précision le temps passé pendant qu'ils étaient prisonniers, notamment le jésuite qui nous fait sentir les heures s'écouler. C'est que pour eux, la captivité semble avoir durer une éternité. Il est également frappant de constater qu'à aucun moment ils ne paraissent perdus : il connaissent les espaces qu'ils parcourent et fournissent des indications géographiques très précises mesurant l'espace et nommant les lieux. Les connaissances géographiques de de los Ríos étaient théoriques, et peut-être acquises *a posteriori* – quatre ans se sont passés depuis qu'il fut capturé par Spilbergen –, mais les autres, les missionnaires « de terrain » ne semblent pas être déboussolés – au moins au sens littéral du terme.

Par ailleurs, nous constatons à travers ces expériences le haut degré d'efficacité de la résistance indigène. Les Indiens sont organisés, bien informés et manipulent avec désinvolture une bonne partie de l'arsenal culturel des colons qu'ils se sont réapproprié (ils sont même chrétiens!). Les Hollandais semblent bien moins avisés puisqu'ils organisent une grande attaque qui mobilise un nombre très considérable d'effectifs et qui échoue (il est vrai, néanmoins, qu'ils s'étaient emparés du butin des Cardona).

Enfin, on soulignera le statut privilégié des pères qui sont a chaque fois épargnés du massacre en raison de leur condition de prêtre. D'une part, les ennemis

[62] Le fait qu'Alonso de Ovalle n'ait aucune connaissance de la captivité de Pérez Merino pourrait indiquer qu'il fut finalement tué.

ont réalisé le poids des religieux au sein de la société coloniale – leur prestige, leurs connaissances – et le profit qu'ils pouvaient en tirer en tant que ravisseurs. D'autre part, nous aborderons cette question au point suivant, on voit ces missionnaires entourés d'une aura de sacralité qui peut aller jusqu'à apeurer les kidnappeurs. Les religieux ont réussi, au moins dans le nord-ouest mexicain, à se forger une réputation de chamans. Disons avant de passer au point suivant que ce relatif respect par les pères de la part des Indiens contraste avec le caractère anti-chrétien et anti-clérical des nombreuses « révoltes » indiennes survenues au cours du siècle dans le Nord, où les indigènes tuèrent les pères et profanèrent les églises et les objets de culte.

3. La Maladie

Nous voudrions montrer maintenant le rôle déterminant joué par la maladie dans la vie des missionnaires assignés sur les frontières. D'une part, la maladie des indigènes, notamment les épidémies hautement mortelles qui ravagent les populations indiennes, qui exigent des religieux se transforment en médecins, voire en chamans. D'autre part, la maladie des pères, fait courant dans ces régions aux conditions de vie difficiles, qui limite le temps passé dans les missions et qui devient même l'argument principal de ceux qui souhaitent quitter leurs postes.

3.1 Le « Florilegio Medicinal » du père Juan de Esteyneffer (1712)

Écrivant l'Histoire de la Tarahumara, le père Joseph Neumann, qui était alors visiteur des missions jésuites de cette région, note que vers 1700, au début de la stabilisation de la province : « *Il nous manquait seulement un médecin pour soigner à l'occasion les Pères malades. Plus tard ce besoin fut largement satisfait avec l'arrivée du Frère Johannes Esteyneffer de la Province de Bohème, où il avait été reçu par la Compagnie, étant déjà médecin très compétent. Il fut une aide précieuse pour nos Pères dans les Provinces de Sonora, Sinaloa et Tarahumara, non seulement par ses interventions adroites et son savoir, mais aussi par son livre érudit, écrit en espagnol, qui a pour titre : « Florilegio Medicinal ». Cet ouvrage, approuvé par la Faculté de Médecine de l'Université de Mexico, très apprécié des médecins, fut imprimé là-bas même. Distribué ensuite dans ces régions éloignées du*

monde, il a été très utile, fournissant des remèdes populaires pour retrouver la santé »[63].

Juan de Esteyneffer naît en 1664 en Moravie. À vingt-deux ans, et ayant déjà fait ses études en médecine[64], il rentre dans la Compagnie de Jésus à Brno, dans la province jésuite de Bohème. Il ne prononce jamais le quatrième voeu et reste toute sa vie coadjuteur temporel. En 1691, le procureur de la province mexicaine de l'ordre, Juan de Estrada, vient en Europe afin de recruter des missionnaires et, un an plus tard, il rentre en Nouvelle-Espagne avec trente-trois religieux parmi lesquels se trouvait Esteyneffer.

Après avoir été infirmier au collège jésuite de San Pedro y San Pablo de la ville de Mexico, le frère Esteyneffer part en Europe entre 1696 et 1699[65]. Lorsqu'il retourne en Nouvelle-Espagne, il est envoyé dans les régions nord-occidentales de la vice-royauté pour devenir médecin itinérant au sein du réseau des missions que la Compagnie avait constitué au cours du XVIIe siècle. Selon ses propres dires, il était le premier médecin à exercer dans ces missions du nord-ouest[66]. Il sillonne d'abord le Sinaloa et ensuite, avec le père cosmographe Eusebio Kino, la Haute Pimería (nord ouest du Sonora). En 1704, le père Provincial, en l'occurrence le père milanais Gian María de Salvaterra, missionnaire distingué et fondateur des toutes nouvelles missions californiennes, où, le frère Esteyneffer s'est probablement également rendu, l'amène avec lui à Mexico comme procureur général. À partir de 1707, il est de retour au Sonora dans la mission de Mátape – où les Jésuites avaient un collège – avec le père cartographe et écrivain Adam Gilg, qui était, comme lui, originaire de la Moravie. Le frère Esteyneffer meurt neuf ans plus tard, en avril 1716, au village de mission de Yécora, dans le Sonora.

La première édition de l'anthologie médicale dressée par Esteyneffer date de 1712 et fut publiée par l'École de Médecine de la ville de Mexico sous le titre

---

[63] NEUMANN (1969), p. 153. La dernière édition du *Florilegio Medicinal* est assez récente, elle date de 1978, et fut également prise en charge par l'Académie Nationale de Médecine du Mexique. Elle intègre une riche étude de Mª del Carmen Anzures y Bolaños.

[64] « *En su juventud había estudiado por algún tiempo la medicina y cirugía practicando en el famoso hospital de los huérfanos de Viena y siguiendo las lecciones del célebre Boerhaave en química y botánica en Leida* », José Mariano DAVILA Y ARRILLAGA, dans OROZCO Y BERRA, Diccionario Universal de Historia y Geografía, 7 vol. et 3 vol. des apéndices, México, 1840-1855, apéndice 2, p. 306 ; cité par ANZURES Y BOLAÑOS dans son introduction à l'oeuvre de J. ESTEYNEFFER (1978).

[65] Il était y allé comme compagnon du confesseur du vice-roi, cité par Luis González Rodriguez, dans NEUMANN (1969), p. 152, note 41.

[66] ESTEYNEFFER (1978), dans « Prologue aux lecteurs », p. 154.

« *Florilège médicinal de toutes les maladies, fait à partir de plusieurs auteurs classiques pour le bien des pauvres et de ceux qui sont en manque de médecins, particulièrement pour les provinces lointaines que les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus administrent* »[67]. C'est-à-dire, que l'ouvrage de Esteyneffer était destiné à la pratique médicale sur les espaces de frontière en fonction d'une spécificité qui distinguait ces espaces d'autres endroits, en l'occurrence, le manque de médecins. Les contraintes dues à cette pénurie étaient, d'après le frère, « *impossibles à concevoir pour ceux qui habitent les villes et les lieux d'abondance et de culture* »[68]. Lui, qui a travaillé pendant treize ans auprès des pères missionnaires, « *désirant continuer à les aider au-delà du terme* »[69] de sa vie et « *ne pouvant humainement se rendre dans autant de missions si éloignées comme il voudrait* »[70], décide de dresser un *Florilège Médicinal*. C'est ainsi, que Esteyneffer, conscient par son expérience de l'utilité de son travail, rédige un manuel de pratique médicale, à partir de son vécu sur les frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne, qui permet à l'ouvrage de se propager dans le temps et dans l'espace.

Le caractère éminemment utilitaire de l'ouvrage se manifeste d'emblée par sa structure. Il est composé de trois parties. La première, la plus longue, est consacrée aux maladies, avec la description des causes, des symptômes et des remèdes de chacune d'entre elles : les maladies vont des plus courantes, comme le mal de tête ou de dents, jusqu'aux plus graves comme la pneumonie ou l'obstruction de la rate, en passant par des maladies à caractère psychique comme la « *Mélancolie hypocondriaque* » ou la frénésie et le délire. La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à la chirurgie, traite de la manière d'intervenir sur des différents tumeurs, blessures, ulcères et fractures et les façons de saigner les malades et de leur appliquer des sangsues. La dernière partie dresse un catalogue de médicaments et de recettes pour les fabriquer. Le processus de préparation des sirops, des huiles de différents végétaux, pilules diverses, onguents, etc. y est détaillé.

---

[67] « *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios, y clasicos autores, para vien de los pobres y de los que tienen falta de medicos en particular para las provincias remotas, en donde administran los RR. PP Missioneros de la Compañia de Jesus ».*

[68] « Esto no lo pueden ni aun concebir los que habitan allá las ciudades y lugares de abundancia y cultivo, dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace aux pères missionnaires », p. 130.

[69] « *Por no poder humanamente hallarme en tantas y tan dilatadas misiones como verdaderamente deseara* », dans ESTEYNEFFER (1978), « Prologue aux lecteurs », p. 146.

[70] « *Deseoso de ayudar aun mas alla de los terminos de mi vida* », dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace aux pères de la Compagnie, missionnaires », p. 130.

En outre, comme l'auteur l'affirme lui-même, le *Florilège* fut rédigé dans un langage simple, non seulement parce que Esteyneffer se sentait linguistiquement limité par le fait que l'espagnol n'était pas sa langue maternelle, mais aussi parce qu'il s'adressait principalement à un public non spécialiste, en l'occurrence, les missionnaires[71].

L'ouvrage reflète les connaissances et les pratiques médicales européennes de la deuxième moitié du XVIIe et du début du XVIIIe siècles, basées sur les théories classiques d'Hippocrate et de Galien, et sur les enseignements des médecins contemporains tels que Sydenham et Boerhaave – de qui Esteyneffer avait été le disciple à Vienne –, adaptés à la réalité du nord de la Nouvelle Espagne et enrichis des connaissances et des pratiques de la médecine indigène. La conception de la maladie est chez Esteyneffer d'origine européenne fondée essentiellement sur la théorie hippocratique des humeurs[72]. En revanche, une partie des remèdes et des médicaments – des herbes médicinales et des substances d'origine animale curatives – sont américaines[73].

Certaines des maladies répertoriées, telles que la « blessure par arme empoisonnée »[74], font également écho au contexte spatial dans lequel s'élabore le livre, qui fut très probablement écrit progressivement au fil des voyages d'Esteyneffer.

---

[71] ESTEYNEFFER (1978), dans « Prologue aux lecteurs », p. 153.

[72] Élaborée peu à peu par Hippocrate (460 env.- env. 370 av. J.-C.) et les auteurs du Corpus Hippocraticum, puis par Galien (129 - env. 201), la doctrine médicale de la théorie des humeurs a joué un rôle prépondérant dans l'histoire de la médecine jusqu'à la fin du XVIIIe siècle environ. La théorie humorale considère que la santé de l'âme comme celle du corps réside dans l'équilibre des humeurs — sang, phlegme, bile jaune, bile noire — et des qualités physiques — chaud, froid, sec, humide — qui les accompagnent. Toute maladie, due à un dérèglement du jeu de ces éléments, est ainsi susceptible d'une explication purement physique. C'est à une telle causalité que l'Antiquité recourt pour rendre compte notamment de la mélancolie, dans Sophie SPITZ, Encyclopaedia Universalis (2009), article « Théorie des Humeurs ».

[73] Par exemple pour préparer des purges pour des gens robustes, le frère Esteyneffer propose : «*Chicalote o Cardo Santo campestre : Varios por estas Provincias de Sonora y Cinaloa usan de la semilla que los Indios de Sonora llaman el Chicalote y otros la llaman (pero impropiamente) el Cardo Santo, que en la flor se parece a las adormideras blancas. Esta semilla, para usar de ella, se tuesta antes suavemente, y luego molida, se da de ella media cucharada, o lo que pesa medio tomin, poco más o menos, en una taza de caldo, o en agua caliente, por la mañana en ayunas, y hace obrar por arriba y por abaxo con bastante fuerza »*, ESTEYNEFFER (1978), *Catálogo de Medicamentos*, p. 744. Par ailleurs, Esteyneffer conseille la peau du coyote pour soigner la paralysie et sa viande frite contre les convulsions : « *Abrigar todo el tiempo de la enfermedad la parte enferma con pieles de zorro, o de de liebre, o de corderitos o de coyotes, en particular después de las unturas que se hicieren »* (dans ESTEYNEFFER (1978), p. 186) ; « Untar varias veces al día la parte enferma con el aceite o, a falta de él, con sebo en el cual se haya frito flor de manzanilla, raíz de lirios, lombrices, carne de zorra o de coyote, o de lo que se hallare de estos ingredientes » (dans ESTEYNEFFER (1978), p. 196)

[74] ESTEYNEFFER (1978), livre II, chapitre XXVII, p. 636.

Son expérience relativement longue du nord de la Nouvelle-Espagne permet au frère d'acquérir une expertise thérapeutique et botanique d'origine indigène assez étonnante. Il connaît les plantes que l'on trouve et celles que l'on ne trouve pas dans chaque partie des immenses espaces qu'il parcourt et il propose différentes solutions pour la préparation des recettes en fonction de l'endroit où habite le missionnaire censé se servir du *Florilègio*. Dans le livre II, chapitre XXVII, on lit :

« *Dans ces terres, on trouve beaucoup d'antidotes et de remèdes contre les blessures vénéneuses comme la contre-herbe, plusieurs petites fèves et gommes, comme celle un peu rougeâtre qu'on appelle Xua en langue Opata et que l'on trouve abondamment dans la province de Sonora ; dans la Tarahumara la* Xicamilla de Julimes *est très appréciée ainsi que d'autres qui sauvent d'une morte presque certaine ceux qui sont empoisonnés. Un médecin herboriste qui assiste dans nos collèges à Mexico connaît toutes ces herbes. De Philippines viennent aussi des pierres dites de la couleuvre qui se sont avérées très efficaces* .»[75]

C'est ainsi qu'outre les médicaments autochtones, les missionnaires en utilisaient parfois d'autres venant de loin, comme ces « *pierres de la couleuvre* » d'origine philippine. Ou l'Herbe du Paraguay (*hierba mate*) que Esteyneffer conseille à plusieurs reprises pour provoquer le vomissement[76]. Les recettes proposées par Esteyneffer montrent également que dans les missions, les ministres étaient susceptibles de compter avec des herbes médicinales d'origine européenne (feuilles de peuplier, glands, bourrache, fleur d'oranger, oignons, pommes, coings, pouliot, etc.) ou asiatique (le cardamome, le cumin, le clou de girofle, la cannelle, etc.). Les cultivaient-ils ? Les missions possèdent-elles un potager médicinal ? Ou tout provenait-il du commerce ? Il est certain que les missionnaires commandaient de nombreux médicaments à Mexico[77] et qu'ils disposaient dans leurs petites

---

[75] « *En las heridas de armas envenenadas, o en la mordeduras o picaduras de animales ponzoñosos u de perros rabiosos conviene observar la misma cura (...) Muchos otros antidotos o medicinas contra las ponzoñosas heridas se hallan por estas tierras, como es la contrahierva, varias habillas y gomillas, como es una gomilla algo colorada que llaman en lengua opata Xua de la cual hai abundancia en la provincia de Sonora; en la Tarahumara es mui alabada la xicamilla de julimes y otras muchas que libran a los heridos con ponzoña de la muerte casi infalible. De todas ellas tiene conocimiento en Mexico un medico hervolario que assiste nuestros colegios en dicha Corte. De todas ellas tiene conocimiento en Mexico un médico herbolario que asiste en nuestros colegios. Tambien de Philipinas vienen unas piedras que llaman de la culebra, bien experimentadas* », dans ESTEYNEFFER (1978), livre II, chapitre XXVII, p. 636-638.

[76] Voir ESTEYNEFFER (1978), p. 263, 746, 837.

[77] Voir GONZÁLEZ RODRIGUEZ (1993), p. 522-533.

pharmacies des plantes utilisées par les Indiens[78]. Ce commerce planétaire de produits pharmaceutiques[79] octroie à Esteyneffer une large perspective spatial qu'il manifeste également en cherchant des équivalents avec des régions situées à l'autre bout du continent américain et qu'il ne connaît pas personnellement. Par exemple, dans son glossaire de mots mexicains[80], lorsqu'il explique ce qu'est l'« *atole* », il donne ensuite son équivalent péruvien, la « *mazamorra* »[81]. Quoi qu'il en soit, cette souplesse de l'ouvrage conçu pour pouvoir être utilisé dans des lieux divers manifeste à nouveau de son caractère hautement utilitaire.

En somme, le *Florilège*, par l'intention qui l'anime, témoigne d'un désir d'adaptation et de contrôle des nouveaux espaces en voie d'appropriation, mais aussi, par son contenu, il révèle le poids de ces espaces dans les formes prises par cette appropriation. Il constitue une preuve de l'intégration des connaissances médicales d'origine indigène au corpus européen qui, de cette manière, s'américanise. Il sert également à la diffusion de ce savoir indien car le *Florilegio Medicinal* fut un ouvrage à succès.

Entre la première édition de 1712 et la dernière datée de 1978, il y en eu sept autres : la deuxième en 1719 à Amsterdam, la troisième en 1729 à Madrid, la quatrième en 1732 à Mexico, la cinquième encore à Madrid en 1755, la sixième qui date de 1887, au Mexique et deux éditions du XXe siècle, une adaptation de Vargas Rea intitulée « *Abogados para toda clase de enfermedades del florilegio medicinal* » et une traduction à l'allemand en 1973. Trois aspects nous semblent intéressants à retenir : d'abord, le fait que l'ouvrage fut, rien qu'au cours du XVIIIe siècle, trois fois réedité en Europe – bien que ces éditions fussent destinées à l'Amérique, elle

---

[78] « *For the benefit of the sick, I had a little dispensary of various indigenous plants and some medicines which I had had sent to me from Mexico City* », dans PFEFFERKORN (1949), p. 278.

[79] D'après Timothy Walker, les Jésuites monopolisaient le commerce transcontinental de drogues et de médecines à travers l'empire colonial portugais. WALKER, Timothy., «*The Early Modern Globalization of Ayurveda : Portuguese Dissemination of Drugs and Healing Thecniques from South Asia on Four Continents, 1670-1830 »*, Communication présentée à l'EHESS en Juin 2007.

[80] Ce glossaire (« *Algunos nombres Mexicanos, lo que significan en Castellano según se ha podido averiguar*» est compris dans l'édition de 1729, mais pas dans la première édition du livre consultable dans « google.books ». Carmen Anzures Bolaños ne l'a pas reproduit dans son édition de 1978.

[81] « Atole *: Es como las puches, o poleadas, que se hace del maiz, se llama en el Peru Mazamorra »*, dans ESTEYNOFFER (1729),« *Algunos nombres mexicanos, lo que significan en castellano según se ha podido averiguar »,* entre l'index et la première page*.* Un autre exemple dans ce même glossaire : « Panocha *: Es lo mismo que la chancaca, aunque algo más noble, por ser de mas limpio melado : esto es lo mismo que lo que llaman en el Perù rapadura*»

témoignent de l'importance de l'oeuvre[82] ; puis, que l'arrêt net en 1755 de toute réédition pendant plus d'un siècle est sans doute à mettre en relation avec l'expulsion de l'ordre des territoires américains et de sa suspension postérieure, plus qu'avec une perte soudaine d'intérêt pour l'ouvrage ; enfin, à titre comparatif, deux chroniques jésuites concernant des espaces frontalier comme celles des pères Alonso de Ovalle sur le Royaume du Chili et Andrés Pérez de Ribas sur le nord-ouest de la Nouvelle-Espagne, pourtant beaucoup plus connues de l'historiographie contemporaine que l'œuvre de Esteyneffer, furent publiées une première fois en Europe vers le milieu du XVIIe et ne furent plus rééditées jusqu'au XIXe, voire XXe siècles.

L'édition du *Florilegio Medicinal* de 1729 fut achetée dans sa presque totalité par le marquis de Villapuente, bienfaiteur des missions des Philippines et de la Californie, qui la distribua ensuite entre les missionnaires des diverses régions[83].

La quatrième édition, celle de 1755, fut faite par le père Juan Francisco de Castañeda, Procureur Général des provinces des Indes à Madrid, et membre de la province jésuite de Quito. Il rajouta une dédicace aux missionnaires des fleuves Marañón et Amazonas à qui il adresse cette réédition « c*ar les herbes utilisés par l'auteur naissent abondamment dans ces forêts* »[84]. La dédicace du père Castañeda est un peu troublante car la flore de ces contrées tropicales est très différente de celle du septentrion de la Nouvelle-Espagne. S'agit-il d'un argument rhétorique pour diffuser le livre parmi les religieux de l'Amérique du Sud ? Rappelons néanmoins que le *Florilegio* est un ouvrage souple, qui propose différentes possibilités pour composer les recettes en fonction des ingrédients dont les utilisateurs potentiels pouvaient disposer. Même s'il est particulièrement adressé aux régions du nord de la Nouvelle-Espagne, beaucoup des composants sont d'usage commun ou proviennent du commerce.

---

[82] Nous ignorons si le livre de Esteyneffer fut utilisé en Europe. Il serait intéressant de suivre plus de près la piste de ces éditions européennes - *a priori* destinées à l'Amérique - afin de s'interroger sur la circulation et les usages des savoirs scientifiques provenant du Nouveau Monde. Sur ce sujet voir le volume collectif *Connaissances et Pouvoir* (2005), et plus précisément sur les connaissances médicales voir l'article, compris dans cet ouvrage, de BUSTAMANTE GARCÍA, p. 169-189

[83] ESTEYNEFFER (1729), cité également par María del Carmen Anzures y Bolaños, dans ESTEYNEFFER (1978), p. 22.

[84] « *pues las hiervas de que con frequencia el autor se vale se crian en essos bosques con abundancia* », dans ESTEYNEFFER (1978), p. 143-144.

L'importante diffusion du *Florilegio* se mesurer également aux nombreuses missions jésuites qui en comptaient un exemplaire, comme le montre l'inventaire de leurs biens, au moment de l'expulsion de l'ordre, en 1767. On y en trouve partout dans les missions du nord ouest mexicain : de la Californie à la région dite des « Tepehuanes » en passant par le Sonora, le Sinaloa et le Nayarit, mais aussi, par exemple, le jésuite d'origine allemand, Juan Jacobo, apothicaire, chirurgien et missionnaire parmi les Indiens appelés Mojos, en avait un au collège de Chuquisaca en Bolivie[85].

La propagation du *Florilegio Medicinal* dépasse même les intentions de son auteur qui l'avait conçu pour être utilisé dans des régions aux conditions matérielles de vie précaires. Le père Neumann affirme qu'il s'agit d'un ouvrage très apprécié des médecins et l'historien du XIXè siècle Mariano Dávila y Arrillaga prétend que le livre de Esteyneffer fait connaître aux médecins les usages des plantes propres aux régions du nord du Mexique[86]. Le père Castañeda, responsable de la quatrième édition, affirme que « *le Florilège ne fut pas uniquement sollicité dans les provinces lointaines par beaucoup et avec beaucoup de persévérance, mais aussi dans les villes et même dans l'emporium mexicain* »[87]. En outre, d'après Carmen Anzures y Bolaños, responsable de la dernière édition, le *Florilège* continue à être utilisé dans certaines régions du Mexique et du Sud des Etats Unis et elle raconte avoir rencontrée une dame âgée, née d'une lignée de guérisseuses, qui se servait, au moins jusqu'en 1978, d'un exemplaire du XVIIe siècle hérité de sa mère.

Par ailleurs, plusieurs témoignages, outre celui du père Neumann, attestent de l'importance de l'ouvrage dans la vie dans les missions. À la fin du XVIIIe siècle, le père d'origine germanique Ignaz Pfefferkorn, dans sa description de la province de Sonora, parlant du *Florilège,* écrit :

---

[85] dans ESTEYNEFFER (1978), Introduction de Carmen Anzures y Bolaños, p. 26. Voir aussi NEUMANN (1969), p. 153, note 42.

[86] José Mariano DAVILA Y ARRILLAGA, dans OROZCO Y BERRA, *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, 7 vols et 3 vols de appendices, México, 1840-1855, appendice 2, p. 306, cité par Carmen Anzures y Bolaños, ESTEYNEFFER (1978), p. 29.

[87] « *Que no solo en los lugares remotos, sino en las ciudades y aun en el Emporio Mexicano lo solicitaron (el Florilegio) tantos y con tal empeño (...) »*, dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace de Castañenda », p. 142. Il serait intéressant de s'interroger sur cette sollicitation du *Florilegio* dans des villes. Esteyneffer semble réussir un ouvrage extrêmement pratique, une bonne synthèse, dans un langage simple et en castillan, qui réunissait pathologies, pharmacopée et chirurgie dans un seul volume facile à transporter. Par ailleurs, la question des ingrédients autochtones au Nord ne semble pas poser un véritable problème car, d'une part, le frère propose pour chaque composition plusieurs alternatives ; et d'autre, il est avéré qu'il existait un commerce d' herbes médicinales très développé.

« *Le livre concernait particulièrement des maladies endémiques de la Nouvelle-Espagne et il m'aida beaucoup au traitement des maladies de mes Indiens. C'était un livre extrêmement pratique car il ne prescrivait que des remèdes de bonne femme et des herbes bien connues* »[88] .

Dans une autre relation, celle-ci du Sinaloa, écrite également après l'expulsion de l'ordre de la Nouvelle-Espagne, on peut lire :

« *Dans les missions, il ne fallait pas négliger les malades et il était nécessaire soit de leur administrer des médicaments, soit de préparer ces médicaments selon les recettes d'un auteur en médecine comme le célèbre frère Steineffer* »[89].

Ces deux rapports, parmi beaucoup d'autres, prouvent le rôle du livre comme outil de travail des missionnaires en tant que médecins et non seulement en tant que patients. Esteyneffer affirme lui-même avoir écrit le *Florilège* afin de satisfaire le désir de beaucoup de pères missionnaires qui lui avaient demandé de le faire pour leur bien et pour celui de des *pauvres* Indiens qu'ils administraient.

Cette « mission médical » auprès des Indiens païens – concept que j'ai emprunté à I. Zupanov qui à écrit récemment un très bel article à ce sujet concernant les missions catholiques dans l'Asie du Sud à l'époque moderne[90] – est clairement proclamée dans les premières pages du *Florilège, car* Esteyneffer ouvre sa dédicace aux ministres de la Compagnie citant l'évangile :

« *Soignez les malades et annoncez-les que le Royaume de Dieu est arrivé à tous* ».

Il se réjouit ensuite d'avoir été envoyé comme « *compagnon des apôtres afin de participer aux soins des fidèles souffrants* »[91].

Le lien étroit établit par Esteyneffer entre soins médicaux et évangélisation dévoile les buts clairement prosélytes de la thérapie jésuite qui cherchait, par son

---

[88] « *El libro trataba particularmente de las enfermedades endémicas en Nueva España y me ayudo mucho en el tratamiento de las enfermedades de mis indios. Era un libro en extremo práctico, puesto que solamente prescribía remedios caseros y yerbas bien conocidas* », dans PFEFFERKORN (1949), p. 278, cité par Carmen Anzures y Bolaños, ESTEYNEFFER (1978), p. 27.

[89] « En las misiones era necesario no descuidar a los enfermos ministrándoles algunas medicinas, o bien sacadas de algún autor de medicina como el célebre hermano Steineffer », dans AMSI, Miscelánea I-G cité par Carmen Anzures y Bolaños, ESTEYNEFFER (1978), p. 28.

[90] Ines ZUPANOV, (2008) p. 263-300.

[91] « *«Curad a los enfermos y anunciadles que se ha acercado y venido a todos el Reyno de Dios [...] Celebro mi dicha, porque haviendome embiado (y ya con decir que fui embiado, digo que soy misionero) y destinado la obediencia por compañero de los apostoles para coadjuvar a la cura de los fieles dolientes, fue intimarme aquella primera parte de el precepto dado por Christo a sus operarios* », dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace aux missionnaires », p. 127-128.

efficacité médicale, à attirer les païens vers la conversion au catholicisme. Dans sa dédicace aux missionnaires du fleuve Marañón-Amazonas, le père Castañeda, qui avait fait rééditer le livre en 1755, l'exprime très précisément :

« *L'utilité de ce livre est bien expliquée par son auteur, car la guérison d'un accident ouvre les portes des consciences et offre un signe de charité* .»[92]

La réalité de telle pratique médicale est confirmée par ailleurs par la présence dans les missions de nombreux outils destinés à la préparation des onguents, des potions, etc, tels que des tamis, des mortiers en métal, des petites boîtes rondes et convexes – « *on y trouve d'habitude* », dit le frère, « *de petites boîtes en écaille pour les poudres* »[93] – des pressoirs, des flacons, des marmites, des cuillers en bois, des écumoires, des outils pour mesurer.

L'ouvrage de Esteyneffer n'a pas été le premier dans son genre. Les herbes médicinales américaines attirent l'attention des Occidentaux dès les premiers moments de la Conquête et déjà parmi les membres de la deuxième expédition de Colomb se trouvait un médecin, Álvarez Chanca qui avait pour tâche de reconnaître les plantes du Nouveau Monde[94]. Dans la décennie de 1570, Philippe II encourage une longue expédition en Amérique, dirigé par le médecin Francisco Hernández afin d'élaborer un herbier médicinal de toute l'Amérique grâce à la récupération du savoir indigène[95]. En outre, plusieurs livres de médecine, publiés à Mexico, mais aussi en Europe, consignèrent depuis la moitié du XVIe siècle les propriétés de la flore autochtone et certains furent écrits, comme le *Florilège* de Esteyneffer, pour favoriser

---

[92] « *La utilidad de este libro, el mismo autor bien la explica, pues la curacion de un accidente abre la puerta de la voluntad y da señas del afecto (...)* », dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace de Castañenda », p. 143. Le père Pfefferkorn, dans sa description du Sonora, écrite à la fin du XVIIIe siècle depuis l'Europe, après l'expulsion de l'ordre des territoires américains de la monarchie, se montre assez explicite sur l'importance du rôle médical des missionnaires : « *The vigilant care of the sick was one of the most important concerns of the missionary [...] He did not content himself with looking after their souls ; he also looked after their comfort, their needs, and the restoration of their health* », dans PFEFFERKORN (1949), p. 278.

[93] « *Como suele haver unas caxitas de carey para los polvos* », ESTEYNEFFER (1978), « Catalogue de Médicaments », p. 757.

[94] VIESCA TREVIÑO, Carlos et MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando (1990), p. 175-201.

[95] Sur les avatars des richissimes informations collectées et systématisées par Hernandez à des buts pratiques , voir BUSTAMANTE GARCÍA, (2005) p. 169-189 .

la pratique de la médecine là où il n'y avait pas de médecins[96]. Par exemple, le « *Tratado breve de medicina* », dressé également par un religieux, le père augustin fray Agustín de Farfán et publié au Mexique en 1592, fut fait, d'après son auteur :

« *Avec l'intention d'être utile à ce royaume et à ces républiques aidant aux pauvres gens qui ne peuvent pas profiter du secours des médecins lorsqu'ils sont malades car ils habitent dans des villages d'Indiens ou dans des* haciendas *à la campagne et n'ayant pas la possibilité de se faire soigner par des tiers personnes* .»[97]

Ce qui semble distinguer l'oeuvre de Esteyneffer fut sa diffusion, car aucun des livres antérieurs de médecine destinés à la pratique local de cette science n'a été réédité, le cas échéant, avant le XXe siècle[98].

Le frère Esteyneffer réuni son savoir médical ramené de l'Europe avec le savoir, essentiellement pharmaceutique, d'origine indigène qu'il acquiert pendant les années passées comme praticien sur les frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne. Son ouvrage trouve une utilité immédiate non seulement à niveau local, dans les régions auxquelles il était destinée, mais aussi, du à son caractère hautement pratique et à son adaptabilité, ailleurs : dans des villes, dans d'autres contrées lointaines de l'Amérique, peut-être en Europe. Ce qui nous intéresse particulièrement est qu'il fut exploité à des fins apostoliques. C'est-à-dire que l'intégration du savoir indigène, portant ici sur la flore et ses vertus, a favorisé l'appropriation par les religieux de l'espace et des âmes[99].

---

[96] Pedro Arias de Benavides publia en 1567 à Valladolid, après huit ans d'expérience médicale au Méxique et au Guatemala, « *Dos secretos de Cirujía a Peso* ». Entre 1570 et 1620 plusieurs oeuvres de médecine furent publiées au Méxique : celle de López de Hinojosos, celle de Farfán, « *La verdadera Medicina* » de Juan de Barrios, la plus moderne et complète parmi toutes, ou encore celle de Francisco Ximénez, « *Quatro libros de la Naturaleza*», voir SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán, (1990) p. 159-174.

[97] « *Con animo de aprovechar a este reyno y republicas del y aiudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de medicos para remedio de las enfermedades que padece estando en pueblos de indios y haziendas de campo y no teneiendo posibilidad de curarse por manos de terceras personas* », DE FARFÁN (1944). Pedro García de Farfán, sévillan de naissance, fut, avant de rentrer en religion et changer son nom par celui de Agustín, le premier médecin à obtenir son titre dans l'Université de la Nouvelle-Espagne. Il écrivit également un traité de chirurgie en 1579, dans TRABULSE (1983), vol. I, p. 44.

[98] L'oeuvre de Nicolas de Monardes (1545) destinée à un public européen fut plusieurs fois édité en Europe au long du XVIe siècle.

[99] Un exemple intéressant de l'activation d'un savoir scientifique, en l'occurrence mathématique, à des buts évangélisateurs est celui joué par les Jésuites en Chine à l'époque moderne, voir ROMANO (2004).

3.2 Le chamanisme à rebours

Dans le contexte américain, voire des empires coloniaux de l'Époque Moderne, le rôle des religieux dans la production, la diffusion et la circulation des savoirs fut très important. L'intérêt pour la thérapeutique indienne se manifeste chez dès les premiers moments de la conquête : il n'est pas négligeable qu'au collège franciscain de Santa Cruz de Tlatelolco, fondé en 1536, il existait une chaire de médecine indigène[100]. L'exercice des soins médicaux auprès des indigènes comme moyen de promotion du catholicisme fut également pratiqué dès le début de la colonisation[101]. Cette « mission médicale », a été analysée par Ines Zupanov pour la même époque dans l'Asie du Sud appartenant à l'empire portugais, grâce notamment a une abondante correspondance jésuite abordant ce sujet très explicitement. Les sources missionnaires du XVIIe siècle provenant des frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne font fréquemment allusion, bien que d'une manière parfois indirecte et souvent peu prolixe, à l'attention portée par les religieux sur tout ce qui concernait la médecine-magie indigène : les herbes médicinales et leur utilisation[102], le statut des *hechiceros* ou chamans – prêtres-sorciers, à la fois devins (intermédiaires entre la communauté humaine et les forces magiques du monde invisible), thaumaturges et thérapeutes. Elles nous permettent également d'entrevoir la signification du rôle médical joué par les missionnaires auprès des populations qu'ils cherchaient à évangéliser.

Les « *puntos de annua* » écrits par les pères jésuites depuis leurs postes offrent ce genre de renseignements. Gerónimo de Figueroa, dans son rapport rédigé depuis les missions de la Tarahumara (1662) considère comme « digne d'être dit » que dans cette région se trouve une herbe, nommée par lui « purge de St. Paul », très efficace contre la syphilis (*morbo gálico*)[103]*.* Un des premiers pères à se rendre

---

[100] Voir TRABULSE (1983), vol.I, p. 42 et VIESCA TREVIÑO, Carlos (1985) qui aborde l'intégration du savoir médical européen par les médecines indigènes de Tlatelolco.

[101] Le chroniqueur franciscain du milieu du XVIe siècle fray Toribio de Benavente o Motolinía aborde déjà le profit apostolique qui s'en tirait de la construction d'hôpitaux, voir MOTOLINÍA (1971), chap. 51 : «*Prosigue la materia del aprovechamiento en hacer monasterios y hospitales, y servirlos y ejercitarse en las obras de misericordia, y en la guarda de los mandamientos, dándose à la oración ; y lo que más es hacen votos de perfección »*, p. 159-161.

[102] L'intérêt des missionnaires pour la connaissance des ressources médicales autochtones dans GONZALEZ RODRIGUEZ (1993), p. 514-522.

[103] Voir, AGN, Jésuites, III, 15, exp. 13.

au Sinaloa dresse une description de la province où l'on lit : « *la terre qui se trouve entre la mer et la sierra est plate, fertile et très peuplée aussi bien de gens que de forêts où il pousse beaucoup de bois du Brésil, des gaïacs, de la racine de Mechoacan, et d'autres herbes et arbres médicinaux* »[104] et plus loin « *les caciques sont couramment des médecins qui les soignent avec plusieurs herbes et médicaments simples [...] et ils payent leur travail avec des draps, des plumes, de la verroterie et du coton* »[105]. Dès la mission de San Ignacio del río Yaqui y Mayo (1693), dans le Sinaloa, le père Agustín de Guzman se fait écho du besoin de médecins comme moyen de neutraliser le pouvoir de ces personnes « principales » : « *comme dans ces terres il n'y a pas des médecins, ils* [les Indiens] *appellent l'*hechicero *pour qu'il les soigne par la médiation du diable* »[106]. Parfois, l'affrontement avec ces médecins-magiciens prenait des formes très drastiques : le père Vicente del Águila, assigné au *partido* de Guasave, dans le Sinaloa, n'hésite pas à brûler en 1639 la maison de l'*hechicero* : « *j'ai voulu incendier et embraser les pêchés de sorcellerie qui y furent faits* »[107].

Quelques années avant, ce même père, rédacteur de la lettre annuelle du Sinaloa de 1614, écrit : « *C'est pour cette raison, selon l'avis de certains, que l'on appela les Espagnols* yorim*, du verbe* yore*, qui vaut dire guérir, car ils guérissaient les malades* »[108]. Le chroniqueur de la Compagnie, Francisco-Xavier Alegre est encore plus explicite lorsqu'il rapporte les missions de l'ordre en Floride : « *les malades, bien que barbares, sensibles à autant et aussi continues démonstrations d'amour, semblaient commencer à aimer leurs médecins et à devenir plus dociles aux sages conseils de ceux-là* »[109] Cette attention aux malades, cette « charité » qui

---

[104] « *La tierra que hay entre la mar y la sierra es llana, fértil y muy poblada así de gente como de arcabucos donde hay mucho brasil, guayacán, raíz de Mechoacán y otras yerbas y árboles medicinales* », dans O'GORMANN (1945), p. 179.

[105] « *Los piles, Hoc est, principales, suelen ser de ordinario médicos que los curan con varias yerbas y medicinas simples (…) páganle su trabajo con mantas, plumas, cuentas y algodón* », dans O'GORMANN (1945), p. 184.

[106] « *Que como esta tierra esta tan destituida de medicos y medicinas y no saven sino llamar al hechicero que los cure por arte del diablo* », dans AGN, Misiones, 26, exp. 13.

[107] « *Como quemando y abrasando los pecados que alli se hizieron de encantacion* », dans AGN, Jesuitas, III, 15 (b).

[108] « *De aquí, según dizen algunos, nació el llamar a los españoles yorim, del verbo yore, que quiere dezir sanar; porque sanaban los enfermos* », dans ALEGRE (1956) vol. I, p. 493-496.

[109] « *Los enfermos, aunque bárbaros, sensibles a tan continuas demostraciones de amor, parecían comenzar a mar a sus médicos, y a hacerse más dóciles a sus sabios consejos* » dans ALEGRE (1956), t. I, livre I, chap. II.

cherchait à s'attirer la confiance et le respect des païens n'était pas l'apanage des stratégies de la Compagnie de Jésus. Fray Antonio de la Ascensión, carme déchaux qui avait accompagné l'expédition de Sebastián Vizcaíno de 1602 en Californie, s'adressant au roi sur la manière de « pacifier » et de peupler la Californie propose que « *l'on approvisionne les religieux de toutes les choses nécessaires [...] et de quelques cadeaux, notamment pour qu'ils puissent les offrir aux malades s'il y en avait* »[110]. Par ailleurs, l'importance et le développement des hôpitaux franciscains, érigés systématiquement à côté de leurs couvents, en dit long sur le rôle de la médecine et de la charité dans le processus d'évangélisation et de contrôle des populations indigènes[111].

Il est également remarquable que, dans des nombreux récits exemplaires rédigés par les missionnaires jésuites[112], le moment de la conversion et de la guérison du païen coïncident, établissant ainsi un lien direct entre le salut de l'âme et la santé du corps. L'intercession des reliques ou des images de saints, notamment de Saint Ignace et de Saint François-Xavier, véritables saints thaumaturges du

---

[110] « *A los religiosos se les proveerá de todo lo necesario (…) y algunas cosas de regalo en particular para que tengan con qué regalar a los enfermos si los hubiere…* », dans « *Relación descriptiva … »* (1620), publiée par DEL PORTILLO (1982), p. 410.

[111] Inés Zupanov montre comment l'hôpital jésuite de Goa, dans l'Inde, fonctionnait comme une véritable mission, voir ZUPANOV (2005), p. 266. Par ailleurs, soulignons : premièrement, que le Concile de Trente (1545-1563) déclara que tous les hôpitaux dépendaient de l'Église ; deuxièmement que tous les monarques espagnoles encouragèrent vivement la fondation d'hôpitaux en Amérique afin d' « exercer la charité chrétienne» ; enfin, que les normes générales établies par le III Concile Mexicain (1585) pour le gouvernement des hôpitaux exigeaient d'instruire les malades dans la religion chrétienne, voir MURIEL (1960), p. 259, 262, 264. Déjà en 1532, Pierre de Gand, dans une lettre à Charles Quint au sujet de l'infirmerie indigène établie par les Franciscains près de leur couvent de la ville de Mexico écrivait « *Es mucho refriego para los pobres y necesitados y ayuda para la conversión porque conocen la caridad que entre los christianos se usa y ainsi son convidados a la fe y querernos bien y conversar con nosotros* », cité par RICARD (1933), p. 193, note 2.

[112] Ces *exempla* étaient des petites récits édifiants utilisés afin d'illustrer les sermons. Après le Concile de Trente (1545-1563), la Compagnie de Jésus participe activement au renouveau des *exempla* médiévaux . Les *exempla* modernes ne se limitaient pas aux textes anciens, ils se nourrissaient sans cesse de nouvelles narrations recueillis par les missionnaires et les évangélisateurs et rapportés dans les lettres annuelles. Ils furent utilisés pour l'édification des fidèles européens, voir DEHOUVE (2004), notamment les p. 66-69.

panthéon jésuite, dans des rétablissements ou dans des accouchements, fait également partie des lieux communs de ce type de récits[113].

Enfin, nous voudrions signaler que dans le premier règlement établi pour les missions de la Nouvelle-Biscaye en 1610, il est explicitement indiqué que les missionnaires doivent, deux fois par an, lors des assemblées de chaque rectorat – nous reviendrons sur ces préceptes - solliciter à la *Hacienda Real* ce dont ils avaient besoin – y compris les médicaments pour les malades[114].

Malgré ces nombreux et divers témoignages de l'activité médicale des religieux, nous n'en avons pas trouvé un seul où cette activité soit décrite expressément. Il se peut, d'une part, qu'elle faisait partie de la culture triviale des missionnaires, de ces ficelles du métier sur lesquelles on n'a pas besoin de parler explicitement. Néanmoins, pour ce qui est des missions jésuites du nord-ouest mexicain, une autre raison a du peser dans ce silence.

Tout d'abord, la pratique de la médecine était problématique au sein de l'ordre pour des raisons institutionnelles. D'après Loyola et les fondateurs, l'assistance médicale ne devait être qu'un auxiliaire dans les processus de conversion au catholicisme[115]. Néanmoins, en Asie du Sud, la correspondance analysée par I. Zupanov montre sa centralité dans les procédures missionnaires des jésuites. En outre, il existait une interdiction canonique d'exercer la médecine pour les prêtres en raison de l'inconvenance que supposait le travail manuel et le contact avec les corps

---

[113] « *El primero (de dos casos que ha visto) es que a una niña de la doctrina picó en un pié una víbora ponzoñosa. Causábale ansias mortales el veneno y ella, temerosa de la muerte, pidió a su madre el rosario de la Virgen. El cual, cuando fui luego a verla, tenía puesto al cuello, y con una tierna devoción asido con ambas manos, como dando a entender que, si le soltaba, se moriría. Edifióme mucho su devoción y, compadecido de los dolores grandes que padecía, viendo que la iba trabando la ponzoña, fiado en nuestro Señor y en la reliquia de la tierra de San Pablo que llevaba conmigo, mandé que le quitasen todas las yerbas medicinales, que ellos usan por antídotos en semejantes ocasiones, para que más campease la virtud divina des remedio que le aplicaba, y por el consiguiente se confirmase en nuestra santa fe. Hiciéronlo así, y dándole a beber en una poca de agua la tierra, y lavada la parte lesa con la mesma agua, la exhorté a que invocase con todo afecto al apostol San Pablo, implorando su auxilio, y que presto se levantaría con entera salud. Fue nuestro [Señor] servido, por los méritos de su santo apostol, concedérsela* », Puntos de Annua de l'année de 1662, écrits par Rodrigo del Castillo, père missionnaire au *partido* de San Miguel de Bocas, Rectorado de la Tarahumara Antigua, dans GONZÁLEZ RODRIGUEZ (1992), p. 256-257.

[114] « *At this time the Fathers should disclose their temporal needs, e.g. clothing, Mass wine, medicines for the sick, etc so that in lands so remote and poor the alms which the King our Lord has designated in the Royal Treasury of Mexico can be used to fill these needs. Because we profess religious poverty, these* memorias *will be remitted to the procurator general of Mexico duly signed by the Superior so that all will come with the blessing of obedience »*, POLZER (1976), p. 64.

[115] Voir ZUPANOV (2008), p. 264.

des malades[116]. L'édite de 1163 « *Ecclesia abhorret a sanguine* » défendait aux ecclésiastiques de réaliser des opérations chirurgicales. Par ailleurs, les médecins de la Renaissance européenne qui arrivèrent au Nouveau Monde méprisaient les chirurgiens qu'ils considéraient comme des ignorants[117]. Souvenons-nous à ce propos que l'ouvrage de Esteyneffer, celui qui servit dans autant de postes missionnaires, comprenait un traité de chirurgie. En 1576, Allessandro Valigiano, à l'époque visiteur de toutes les missions de la Compagnie sous le patronage portugais en Asie, demande au pape Grégoire XIII un permis spécial pour que les physiciens jésuites puissent pratiquer la médecine en Asie du Sud. La dispense papale, « *Unigenti Dei filii* » spécifiait que l'on pouvait utiliser des médecins jésuites en cas de manque de médecins séculiers[118].

Dans les régions septentrionales de la Nouvelle-Espagne où s'était développé le réseau missionnaire de la Compagnie, il n'y avait pas, en effet, de médecins. Pourtant, tous les ministres qui y exerçaient étaient des prêtres. Comme nous le savons, l'isolement des religieux, les dangers spirituels que leur travail pouvait entraîner exigeaient qu'ils fussent choisis parmi les jésuites les plus complets, ceux qui avaient le mieux assimilé l'identité de l'ordre. Le frère Esteyneffer resta toute sa vie, par sa manifeste volonté d'exercer la médecine, coadjuteur temporelle[119], refusant même d'accéder au désir de certains pères, comme celui de Kino, de le faire accéder à la prêtrise[120]. Il est donc certain, que la pratique de la médecine auprès des Indiens ne devait pas être un sujet à aborder très ouvertement. Dans ce sens, le livre de chirurgie inclus dans le *Florilegio* semble problématique si l'on songe que l'exercice de la médecine nécessitant l'usage des mains était spécifiquement interdite aux prêtres.

C'est peut-être en raison de ces ambiguïtés autour de la pratique médicale au sein de l'ordre, ou peut-être juste par manque de personnel adéquat que la

---

[116] En 1574, « *Alessandro Valignano had doubts about allowing Pedro Afonso to continue practing surgery, although technically Afonso was not a priest, but only a temporal coadjutor : « Although this work is very necessary, I am not sure that it is proper for him to continue to cure with his own hands »* , dans ZUPANOV (2007), p. 269.

[117] AGUIRRE BELTRÁN (1992), p. 33.

[118] ZUPANOV (2007), 263-264 et 269.

[119] Il veut « *coadyuvar a la cura de los dolientes en esas regiones desamparadas* », dans ESTEYNEFFER (1978), « Dédicace aux pères missionnaires », p. 128.

[120] ESTEYNEFFER (1978), Introduction de Carmen Anzures y Bolaños, p. 12.

Compagnie de Jésus attend aussi longtemps, environ un siècle après que ses premières missions se soient établies au nord de la Nouvelle-Espagne, pour y envoyer un médecin, alors que le succès de Esteyneffer, de son activité médicale et de son oeuvre écrite, attestent de la nécessité que l'on y en ressentait.

Une autre raison pouvant expliquer le manque de clarté autour du rôle médical joué par les missionnaires tiendrait à la porosité culturelle qu'il entraînait. Zupanov a démontré comment en Asie du Sud la participation systématique des pères jésuites aux cérémonies d'exorcisme comme moyen de favoriser les conversions a stimulé à long terme les croisements religieux permettant aux cérémonies de transe-possession, caractéristiques de la « *technology of the self* » sud asiatique, de devenir un important trait du catholicisme local ainsi qu'aux saint catholiques de s'approprier des attributs des saints hindous.

Il est probable que la pratique médicale auprès des Indiens, qui exigeait non seulement des connaissances botaniques des espaces américains, mais aussi, comme Zupanov le rappelle, de comprendre comment la santé et la maladie y étaient construites culturellement, permît aux missionnaires de mieux confronter la concurrence des « *hechiceros* » ou chamans qui étaient des guides spirituels et des guérisseurs en même temps et auxquels les pères, dans leur but d'évangélisation et « civilisation » des Indiens, devaient se substituer[121]. Si l'on croit le témoignage du père Joseph Neumann, dans la Tarahumara cette concurrence était bel et bien ressentie par ces prêtres-sorciers indigènes qui s'adonnaient à « *persuader les Indiens d'abandonner leurs villages, de s'éloigner des cloches dont le son attirait les maladies. Ils leur disaient aussi que le baptême contaminait les enfants, que les missionnaires étaient les sorciers et magiciens des Espagnols* »[122].

Les Indiens établirent bien une relation entre l'arrivée des pères et celle des maladies. Dans la médecine indigène, les concepts qui se réfèrent à la maladie ont un contenu profondément émotionnel et les causes sont ordonnées à une explication d'ordre mystique [123] : si les pères avaient le pouvoir d'apporter la maladie, ils avaient

---

[121] « *Los piles, Hoc est, principales, suelen ser de ordinario médicos que los curan con varias yerbas y medicinas simples y lo más ordinario con chuparles, con algunas supersticiones para engañarlos fingen que chupándoles les sacan del cuerpo cabellos, puntas de flechas, gusanos, pedernales, conchuelas y otras baratijas, con las cuales dicen los han hechizado sus enemigos, metiédoselas en los cuerpos sin que los sientan ; páganle su trabajo con mantas, plumas, cuentas y algodón* », dans O'GORMANN (1945), p. 184.

[122] Voir NEUMANN (1969), p. 61.

[123] Voir AGUIRRE BELTRÁN (1992), p. 43-45.

également le pouvoir de la faire partir[124]. Dans un contexte de désarticulation du monde indigène, où la propagation d'épidémies hautement pathogènes parmi les populations autochtones était un élément de poids, les missionnaires ont su manipuler à leur faveur les émotions et les croyances des Indiens[125].

Le *Florilège médical* comprend des remèdes contre les « *hechicerías* », preuve que parmi les actes thérapeutiques des pères se trouvait celui qui consistait à désensorceler quelqu'un ou une partie du corps de quelqu'un - ce qui ne laisse pas de rappeler les pratiques d'exorcisme menées par les jésuites dans l'Asie du Sud. Dans le chapitre LXXXV du livre premier du *Florilegio*, le père Esteyneffer écrit : « *La racine dite* chacaana *que l'on rapporte du Nouveau Mexique*[126] *constitue un remède très efficace contre les sorcelleries. Après avoir fait une bouchée de l'ensorcellement, on prend un peu de cette racine diluée dans l'eau ou dans le vin. Et dans le cas où une partie du corps extérieur se trouve ensorcelée, on y fait une incision et l'on y applique ladite racine mâchée ou l'on y frotte avec de la poudre de la dite racine* »[127].

L'exorcisme, qui est la technique qui permet l'expulsion du démon du corps de quelqu'un qui a été possédé parce qu'il a commis un péché, était pratiqué couramment par les prêtres catholiques à l'Epoque Moderne. Cependant les actes visant à désensorceler concernaient les guérisseurs et les sorciers et ils étaient

---

[124] Le récit de captivité de Rodrigo del Castillo, rapporté ci-dessus, illustre bien ce propos.

[125] Le récit du père Adamo Gilg est très éloquent : « *It is almost like a miracle that so many children and adults although they are otherwise healthy, die soon after the reception of holy baptism ; for which reason I feared that the Indiens might put an evil interpretation on such frequent deaths to the detriment and decline of the Christian faith, or frighten one another away from the holy sacrament of regeneration, as being something which kills the people ; however, that is not what happens, but on the contrary many very old people, among them even a man from the big island Sera [Tiburón Island], have either crawled to me shortly before their end, or had themselves brought here so that they might be baptized by me before their death, and each time this took place soon thereafter to their comfort* », dans *The Seri Indiens* (1965), p. 44-45.

[126] Voici encore une preuve du commerce d'herbes médicinales.

[127] « *Muy experimentado remedio para contra las hechicerías es una raíz que traen del Nuevo Mexico, que llaman chacaana. De esta raíz, habiendo tomado algún bocado del hechizo, se toma un tantito en agua o en vino. Y cuando se hallare hechizada alguna parte del cuerpo exterior, se saja un poco aquel lugar y se aplica de la dicha raíz mascada, o se refriega dicho lugar con el polvo de dicha raíz* », et il rajoute un autre remède : « También hallan alivio los hechizados con sahumerios con romero, o con ruda, o con hipéricon, o que beban el agua cocida de una de estas hierbas », dans ESTEYNEFFER (1978), livre I, chap. 85, p. 526.

condamnés par l'Inquisition[128]. Cette ambiguïté laissait peut-être l'espace aux missionnaires de frôler l'hétérodoxie : combien ces pratiques, non étrangères à la tradition européenne, étaient-elles imprégnées du monde indigène qu'elles essayaient de contrôler[129] ?

D'après Serge Gruzinski, dans ces années, de nombreux religieux – notamment les *dieguinos* (franciscains déchaussés) arpentaient les campagnes de la Nouvelle-Espagne multipliant les miracles – entre autres celui de guérir les cas désespérés –, agissant « dans la plus stricte orthodoxie, ils ont incarné une sorte de chamanisme tridentin qui combattait sur leur propre terrain les magies indiennes, métisses et blanches tout en servant irréfutablement les intérêts des groupes dominants »[130].

Par ailleurs, le très riche et très suggestif article de Carmen Bernand sur les stratégies jésuites de contrôle de l'irrationnel et des émotions dans l'évangélisation des Indiens de la Nouvelle-Grenade montre bien comment les missionnaires s'y sont appropriés le rôle de chamans – au prix de se comporter comme tels – grâce notamment à leur habilité pour la manipulation des passions lors de leurs performances médicales et à l'occasion des sermons[131].

---

[128] AGUIRRE BELTRÁN (1992), p. 40-42. Par ailleurs, l'histoire de Giovani Battista Chiesa, curé d'un village du Piémont italien à la fin du XVIIe siècle illustre bien le rôle d'exorciste, à la fois courant et ambigu, des prêtres de l'Epoque Moderne, voir LEVI (1989). Les Franciscains pratiquaient également l'exorcisme comme premier étape de leur travail apostolique. Le « manuel » du missionnaire de fray Juan de Focher explique ainsi la procédure à suivre : « *Y para que sepáis lo que queremos hacer hacer con vosotros, queremos exorcizaros ; es decir, queremos conjurar al demonio y arrojarlo de vosotros, para que no os impida recibir el bautismo a su tiempo* [...] Y así, los veinte días sigientes al exorcismo instruyaseles cuidadosamente », dans FOCHER (1960), p. 135-137.

[129] En tout cas, les chamans du Sinaloa devaient de suivre des procédures similaires à celle décrite par Esteyneffer, car le frère dit qu'il s'agit d'un « *muy experimentado remedio...* » dans ESTEYNEFFER (1978), livre I, chap. 85, note 39, p. 529. En outre, ressemble beaucoup à celle décrite par Gonzalo Aguirre Beltrán : la succion ou *techichinaliztli* était une technique thérapeutique généralisée dans le monde indigène : « *La succión se verifica aplicando la boca directamente sobre la región que se presume enferma, o bien interponiendo entre ella y la boca un carrizo hueco. En todos los casos el médico agorero extrae la enfermedad, digamos el espíritu de la enfermedad, materializado en diversos objetos pequeños que, según la región y el grupo étnico, pueden ser navajas de pedernal, pedazos de papel, sabandijas, etc »*, dans AGUIRRE BELTRÁN (1992), p. 57.

[130] Voir GRUZINSKI (1985), p. 115.

[131] « *Lourd est pourtant le prix de cette puissance : frôler constamment cet univers de violence affective n'est-il pas pour le prêtre le plus grand péril auquel il soit exposé? »*, voir Carmen BERNAND (1989).

* * *

Sur les frontières septentrionales de la Nouvelle-Espagne, dans les conditions de précarité matérielle et de résistance indigène au contrôle missionnaire que nous avons évoquées, les pères ont cherché à se substituer aux chamans afin de séduire les Indiens. Pour devenir des guérisseurs efficaces, l'exercice de la médecine, interdit aux prêtres, était nécessaire. Les religieux ont du intégrer le savoir médical des indiens et s'imprégner de leur culture, frôlant probablement l'hétérodoxie. La gestation et la diffusion du *Florilegio Medicinal* du père Esteyneffer, oublié par l'historiographie de la Compagnie de Jésus si prolixe sur d'autres champs de l'activité missionnaire, montre bien tous ces aspects liés à la vie des pères sur les frontières.

3.3 L'usure physique des religieux : les lettres de désistement ou *Indepetae* à rebours

En 1572, l'ordre franciscain créa un *Comisaría General de Indias* qui s'occupa désormais d'organiser le recrutement de religieux pour l'Amérique. Le commissaire désignait les recruteurs qui devaient parcourir les provinces franciscaines espagnoles exhortant les frères à partir en mission. Dans la pratique, les recruteurs étaient très fréquemment les procureurs des provinces américaines, venus afin de solliciter des missionnaires, et ils ne se déplaçaient que rarement, réunissant les expéditions par correspondance épistolaire avec les provinciaux. Ces derniers connaissaient les candidats car c'était auprès du provincial que les religieux exprimaient souvent leur volonté de partir en mission[132]. Néanmoins, ceux-ci pouvaient manifester leur envie de partir aux Indes à tout moment, indépendamment de l'activité publicitaire du recruteur. Pour cela, ils adressaient une lettre au Commissaire Général des Indes. Ces lettres de demande des Indes de l'ordre franciscain ont à présent disparu des archives[133].

Par ailleurs, en ce qui concernait le profil idéal du missionnaire, les statuts généraux de l'ordre promulgués à Ségovie en 1621 stipulaient que les candidats aux

[132] Voir BORGES MORÁN (1977), p. 127-145.

[133] Voir BORGES MORÁN (1977), p. 217-219.

missions devaient associer « volonté, exemplarité et science ». Le débat sur les conditions requises pour devenir missionnaire s'ouvrit à nouveau lors de la fondation des Collèges de mission dans la décennie de 1680. En 1682, le ministre général de l'ordre considéra que tout aspirant devait montrer « intégrité de moeurs, science et zèle évangélique ». Le règlement établi en 1686 pour ces Collèges de missions exigeait que tous les collèges de ce genre fondés en Amérique ne fussent accessibles qu'aux volontaires qui avaient déjà passé deux ans au moins dans un Collège de mission péninsulaire et avaient montré tout au long de ces années une vocation missionnaire (l'appartenance à un Collège de mission était déjà un soit un critère de sélection)[134].

Avant 1563, le recrutement missionnaire chez les Frères mineurs se faisait pour une période de temps indéfini – les candidats avaient l'intention de se consacrer aux missions à vie. Pourtant, en 1563 une cédule royale visant à prévenir les abandons, à ouvrir la possibilité d'un repos, ainsi qu'à rendre moins définitive la décision de partir en mission, interdit aux missionnaires, tous ordres confondus, de rentrer en Europe avant dix ans de service. Les statuts des collèges franciscains de 1686 cherchent à imprimer un sens positif à cette disposition en la présentant comme un privilège au lieu d'une restriction[135]. En revanche, d'après Pedro Borges Morán, les jésuites ne se servirent jamais de cette loi[136].

Le corpus de lettres de demande des Indes, dites lettres *Indipetae,* conservées aux archives romains de la Compagnie de Jésus montre qu'au sein de l'ordre de Saint Ignace existait une véritable administration centrale des vocations depuis Rome. L'analyse de ces lettres a suscité plusieurs études sur les vocations missionnaires ainsi que la politique de recrutement de l'ordre. Les candidats jésuites

---

[134] Voir BORGES MORÁN (1977), p. 304. Les collèges de mission « *deben considerarse como específica y directamente destinados a las misiones de fieles en España y a la práctica de una vida más perfecta por parte de sus miembros. Favorecieron el alistamiento misional americano en el sentido de que representaron unos centros habitados por religiosos activamente impregnados de celo por la salvación de las almas y, por lo mismo, inicialmente dispuestos a favor de las misiones de Indias* ». Entre les collèges américains et les espagnoles « *existía cierta dependencia de origen, identidad de ideales, semejanza en la práctica de la vida religiosa y a veces cierta adopción de los americanos por los españoles* », dans BORGES MORÁN, p. 215.

[135] Voir BORGES MORÁN (1977), p. 205-208.

[136] Voir BORGES MORÁN (1977), p. 207.

aux Indes devaient être volontaires, montrer une disponibilité total sur la destination et concevoir leur démarche comme définitive[137].

Même si les religieux de la Compagnie ne retournaient pas en Europe, il n'était pas courant qu'ils restent jusqu'à la fin de leurs jours dans les missions – au moins sur les frontières du nord de la Nouvelle-Espagne. Les conditions de vie dans ces espaces étaient trop sévères et souvent, pour des questions de santé et d'usure physique, les missionnaires finissaient leurs carrières dans un des nombreux collèges que l'ordre avait dans la province. Pérez de Ribas, pour ne citer qu'un exemple célèbre, exerça comme missionnaire au Sinaloa entre 1604-1620, année où il fut déplacé pour question de santé au collège de Tepotzotlán – il avait alors cinquante-cinq ans et il était malade depuis 1611. Le Général Aquaviva, le 30 juin 1609, dans sa lettre au père Rodrigo de Cabredo le nommant provincial de la Nouvelle-Espagne pendant que celui-ci faisait la visite général de la province considère qu'« *il serait convenable que ceux qui ont passé beaucoup de temps dans les missions retournent aux collèges et que d'autres qui ne se sont pas encore exercé dans celles-ci partent* » [138]. C'est-à -dire, qu'il était convenable que tous les religieux jésuites de la Nouvelle-Espagne vécussent, au moins pendant une période, dans les missions, mais que ceux qui y travaillaient depuis longtemps pussent se reposer dans les collèges. D'après le père Neumann, le but principal de la fondation d'un collège jésuite dans le Real de Chihuahua en 1718 « *est celui de former les nouveaux missionnaires dans l'apprentissage et la maîtrise des langues autochtones, très difficiles et très différentes. Les professeurs seraient d'anciens missionnaires, épuisés par l'âge ou la maladie et ne pouvant plus continuer dans les missions* »[139].

Certains missionnaires exprimaient son désir de prend une pause. Le père A. Ep__galezianu (?), compagnon du père Santarén dans l'évangélisation de la vallée de Topía s'adressant à un de ses supérieurs, manifeste d'une curieuse manière son envie de quitter la mission : « *Je me suis déjà laissé laver les pieds par les mains du*

---

[137] Sur les vocations missionnaires au sein de la Compagnie de Jésus, voir DE CASTELNEAU-L'ESTOILE (2007) et MALDAVSKY (2007) et l'ensemble de la première partie du volume collectif , « *Missions religieuses modernes* » consacré à la « Formation, Vocation, Destination » des religieux qui partaient en mission.

[138] « *Será bien que muchos de los que han estado tiempo en las misiones, vuelvan a los colegios y vayan otros que no se han ejercitado en ellas* », dans ZAMBRANO (1972), t. IV, p. 408-409.

[139] Voir NEUMANN (1969), p. 153.

Christ dans ces travaux et Il sait combien me reposerait de pouvoir me retirer pour me couper les ongles »[140]. Il est néanmoins certain qu'il y a eu des pères qui sont restés toute leur vie dans des postes missionnaires, et nombreux parmi ceux originaires du centre de l'Europe (Neumann, Gilg, Kino, Esteyneffer, etc.). Ils sont ainsi devenus des missionnaires exemplaires car les années passées sur les frontières octroyaient aux religieux du prestige et du respect de la part de leurs coreligionnaires.

Au cours des nos recherches dans les Archives Générales des Indes (Séville), nous avons trouvé plusieurs lettres de désistement des Indes provenant de religieux franciscains. Ces lettres attirèrent notre attention car elles témoignent de l'essoufflement de la vocation missionnaire. Ces demandes rendent un visage plus humain aux pères missionnaires et contredisent le discours officiel, caractéristique de tous les ordres religieux, centré dans le récit hagiographique de ceux qui vivaient sur les frontières tentant d'évangéliser les Indiens.

Une étude plus approfondie de ce genre de lettres pourrait offrir des résultats systématiques, mais nous pouvons déjà avancer quelques constatations. Sur l'ensemble des liasses qui correspondent à la rubrique « Lettres et Dossiers de Personnes Ecclésiastiques »[141] du territoire concerné par l'Audience de Guadalajara entre la fin du XVIe siècle et la moitié du XVIIIe, les demandes de quitter les Indes n'apparaissent qu'à partir des dernières années du XVIIe[142]. Elles mettent en cause le modèle d'abnégation missionnaire véhiculé par les chroniques et les récits exemplaires.

Plus précisément, il s'agit de lettres de religieux des provinces franciscaines de Xalisco et de Zacatecas adressés au Conseil des Indes sollicitant une « *licence pour retourner en Espagne* ». Invariablement le Conseil requiert l'avis du Commissaire Général des Indes de l'ordre installé à Madrid. Et dans certains cas, celui-ci demande, auprès des provinces américaines, la vérification des arguments avancés par les auteurs des missives.

---

[140] « *Ya yo me he dejado labar los pies por manos de Xpo en estos trabajos y save el quanto me holgaria de retirarme a cortarme las uñas* », dans AGN, Jesuitas II, 7, exp.1

[141] « *Cartas y expedientes de personas eclesiásticas* »

[142] Nous avons consulté les liasses AGI, Guadalajara, 65, 66, 67, 68, 69, 209 et 210 et nous n'avons pas trouvé ces lettres que dans les liasses AGI, Guadalajara, 69 et 209, correspondant aux années 1687-1699 et 1641-1741 respectivement.

Les justifications avancées par les franciscains désirant rentrer en Europe étaient trois : les dix ans passés dans les missions – si c'était le cas – ; le manque de santé – toujours – ; et la nécessité d'assister leur famille – couramment. Soulignons que chez les jésuites, l'attachement aux familles était également une des causes le plus communes des cas de désistement avant le départ[143].

C'était au Conseil des Indes, à l'administration civile donc, de trancher définitivement, mais nous ne disposons pas de ces décisions. Néanmoins, l'avis du commissaire se trouve rajouté aux lettres des religieux et nous croyons qu'il était déterminant dans la suite des événements. Voyons quelques exemples.

Fray Miguel de Jauregui habitant depuis quatre ans, dès 1699, au couvent de Zacatecas désirait retourner à Burgos car il disait souffrir nombreuses maladies corporelles qui ne le permettaient pas d'assister autrui. Fray Lucas Alvarez de Toledo, alors commissaire général de l'ordre à Madrid écrit au Conseil des Indes en 1703 : « *les religieux de ces royaumes* [péninsulaires] *que passent à ceux des Indes en missions le regrettent facilement et, sous divers prétextes, ils sollicitent de retourner aux provinces d'où ils sont sortis. Il n'y a aucune preuve dans le tribunal de mon commissariat des raisons avancées par Jauregui alors que la procédure commune est de se présenter avec des témoignages authentiques des prélats de ces royaumes qui justifient de l'impossibilité d'assister [...] Que l'on ne lui concède pas la licence jusqu'à que les dix ans stipulés par les lois royales se soient écoulés* .»[144]

La question des années passées en mission était déterminante : si les religieux y étaient restés pendant plus de dix ans, le commissaire ne pouvait pas refuser la demande. Mais il pouvait proposer une troisième voie. Le commissaire fray M. Herrero reconnaît que fray Pedro Becerro, religieux qui en 1698 veut rentrer en Europe après vingt-six ans de travail dans la province de Xalisco, a la loi en sa faveur. Néanmoins, il voit un inconvénient :

---

[143] Voir DE CASTELNEAU-L'ESTOILE (2007), p. 35.

[144] « *Pero debo poner a la consideracion del consejo que los religiosos que de estos Reynos pasan a los de las Indias en misiones con facilidad se arrepienten y con varios pretextos solicitan el regreso a las provincias de donde salieron y de los motivos de Jauregui no ay noticia alguna en el tribunal de mi comisariato, siendo común estilo que en semejantes casos se ocurra a el con authenticos testimonios de los Prelados de aquellos Reynos que aseguran la justificacion de la imposibidad de asistir (...) No se le concediese la licencia hasta que dicho religioso aya cumplido los diez años que disponen las Reales leyes* », dans AGI, Guadalajara, 209.

« *Ils sont très nombreux les religieux qui ont sollicité de rentrer dans ces royaumes et ils seront davantage si l'on ne met pas une limite, étant donné le grand besoin d'eux qu'il y a là-bas et les dépenses non négligeables qu'ils imposent à Sa Majesté. Il me paraîtrait convenable que, lorsque les causes soient légitimes et suffisantes, on leur concède une licence pour venir en Espagne pour une durée limitée à un ou deux ans pour qu'ils puissent s'occuper de leurs affaires et qu'une fois tout arrangé, ils rentrent aux Indes à leurs dépens*. »[145]

Cette option eut une application réelle car Fray Alberto Antonio de Guadalupe demande en 1745 à s'incorporer à nouveau à la province de Zacatecas qu'il avait quittée en 1742 afin de rétablir sa santé en Espagne[146].

Dans certains cas où les missionnaires n'avaient pas accomplis les dix ans de service obligatoire, le commissaire cherchait à authentifier les déclarations des demandeurs. Fray Julian de Chaimillas, commissaire général des Indes à l'époque, interpellé à propos de fray Martín de Alfaro qui 1696 sollicite de retourner en Espagne bien que il n'ait pas encore travaillé pendant dix ans dans la province de Xalisco, écrit : « *je vais m'informer écrivant à sa province de la maladie qu'il dit souffrir. Il ne me semble pas très crédible qu'il compte venir assister sa mère et ses frères, car il est pauvre »*. En revanche, s'agissant de fray Pedro de Liendo, à qui les médecins ont interdit de travailler dans les missions de la province de Zacatecas, le commissaire ne peut pas lui refuser de retourner chez lui lorsqu'il en fait la demande en 1698[147].

Les religieux qui n'avaient plus la volonté d'être missionnaires demandaient parfois à être transférés dans des autres provinces américaines moins exigeantes quant aux conditions de vie, ce qui ne semble pas aussi problématique que le retour en Europe. Le procureur concède aux Frères Juan de Ugarte, Juan de Losada et Francisco Alvarez qui, pour des questions de santé, sollicitent de quitter leurs

---

[145] « *Pero se me ofrece un reparo [...] y es que son muchissimos los religiosos que han pedido passar a estos Reynos y seran innumerables los que en adelante lo solicitaran sino se les pone alguna limitacion, siendo tan considerable la falta que hacen alla y no menos los gatos de su Magestad que a sus expensas la ha de suplir. Me pareciera ser medio muy conveniente el concederles la lizencia para venir a España por tiempo limitado como de uno o dos años para sus negocios siendo legitimas y suficientes las causas, y que despues de haverlos dado expediente , se vuelban otra vez a las Yndias a sus expensas* », dans AGI, Guadalajara 69.

[146] Voir AGI, Guadalajara, 209.

[147] Voir AGI, Guadalajara, 69.

provinces respectives pour aller dans d'autres qui leur promettaient une vie plus calme[148].

* * *

Ces lettres seraient-elles une preuve d'une gestion inefficace, en comparaison de la Compagnie de Jésus, des vocations missionnaires chez les Franciscains?[149] Nous verrons dans le chapitre suivant que des voix franciscaines s'élevèrent dès le dernier quart du XVIe siècle pour améliorer le système de recrutement au sein de l'ordre. Il est certain que les mesures prises pour le contrôle des vocations missionnaires sont assez tardives, n'arrivant que dans la décennie de 1680 avec la fondation des Collèges de mission. Est-il possible que le désenchantement des Frères mineurs, présents depuis le tout début de la conquête et majoritaires en Amérique, soit davantage mis en relief lorsqu'il est confronté au pragmatisme qui inspire la gestion de la Compagnie de Jésus ? Ou sommes-nous simplement face à un témoignage d'une plus grande liberté d'expression au sein de l'ordre de Saint-François ? Quoi qu'il en soit, ces demandes de retour des Indes mettent en évidence l'usure des pères qui travaillaient dans les missions.

Certaines questions effleurent à la fin de ce chapitre. Nous avons montré que dans la pratique – dans leur isolement du terrain –, les missionnaires des régions du Nord ressentaient leurs conditions de vie comme étant particulièrement difficiles : non seulement ils devaient endurer les désagréments liés au climat, à la morphologie du terrain, aux agressions des Indiens, aux maladies diverses, ils devaient également être capables de tout faire – même des actes médicaux. Le témoignage de Johannes Ratkay qui prit trois ans pour arriver de Prague à la Tarahumara (1678-1681) est riche en informations sur la formation nécessaire pour être missionnaire dans le Nord. Lui et Joseph Neumann restèrent deux ans à Séville jusqu'à qu'ils réussirent à s'embarquer dans la flotte qui les mena en Nouvelle-Espagne. Pendant ce temps, dit-il, « *nous nous occupions, non seulement*

[148] Voir AGI, Guadalajara, 209.

[149] Il arrivait aussi qu'il se produisit de déséquilibres dans le système jésuite de gestion des vocations, voir DE CASTELNEAU-L'ESTOILE (2007).

d'astronomie et de mathématiques, mais aussi de travaux manuels, fabriquant toutes sortes d'objets pour l'avenir : des boussoles, de cadrans solaires avec leur étui. D'autres arrangeaient des vêtements, ou bien apprenaient la soudure et la ferblanterie, la distillation, la sculpture ou le façonnage au tour. Tout ceci, afin de gagner l'affection des païens sauvages et pouvoir ainsi plus facilement leur inculquer la vérité de la foi chrétienne »[150].

Le malaise des missionnaires s'exprime de manière radicale lorsqu'ils manifestent leur désir de quitter leur poste – ce qui, à croire les commissaire général des Indes des Franciscains, était assez fréquent. Nous devons penser, qu'après tout, ces pères étaient des déracinés vivant dans un monde qui leur était totalement étranger – la fascination, voire le choc de la découverte de ce monde peut en partie se déceler grâce à la profusion de descriptions paysagistes et « ethnographiques » qu'ils nous ont léguées. Néanmoins, la nostalgie de la terre d'origine n'est pas évoqué directement par les religieux, mais avaient-ils l'espace, la possibilité de l'exprimer ? Les lettres de demande de retour en Espagne que nous avons vu ne constituent-elles un indice ? On pourrait poser la question dans le sens inverse, pouvait-on s'acclimater au Nord de la Nouvelle-Espagne à cette époque ? Question difficile à répondre. Il semble que les possibilités d'insertion des missionnaires variaient en fonction des lieux. Dans les régions aux conditions de vie moins pénibles – par la géomorphologie de l'espace moins abrupte et par une emprise plus efficace de la colonisation –, les missionnaires semblaient moins mécontents. En revanche, la Tarahumara resta toujours un endroit peu convoité par les ministres ; pourtant, certains religieux, par leur activité inépuisable au long de très nombreuses années, nous laissent l'impression de s'être particulièrement bien adaptés.

[150] RATKAY, Iohannes, S.I. (1680), « *Carta al P. Nicolás Avancini. México, 16 de noviembre 1680* », dans Welt-Bott, nº 28, p.77-81, cité par NEUMANN (1969), p.

II. LES RISQUES SPIRITUELS

L'isolement dans des milieux indigènes que la vie sur les frontières imposait aux religieux était perçu par ceux-ci comme spirituellement dangereux. Confrontés aux difficultés de leur activité missionnaire sur les marges, les pères risquaient de ne pas suivre l'observance religieuse et de voir leurs moeurs se dissoudre. Les institutions des ordres, soucieuses de ces risques de déviance du comportement, tentèrent d'y remédier.

Dans ce chapitre, nous voudrions dégager, à travers l'analyse des moyens utilisés pour les contrôler, quels risques spirituels étaient identifiés. Tout d'abord, nous présenterons un « manuel » du missionnaire dressé dans le dernier quart du XVIe siècle par le père franciscain Juan de Focher, mais encore d'actualité dans la deuxième moitié du XVIIe. Puis, nous suivrons les préceptes concernant le comportement des pères dans la suite d'ordonnances établies au cours du XVIIe pour les missions de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Biscaye.

1. L'« Itinéraire » de fray Juan de Focher (1573) ou comment rassurer les missionnaires.

En 1573 l'« *Itinéraire catholique des missionnaires qui partent convertir des infidèles* »[151] du père franciscain Juan de Focher fut publié à Séville dans une édition préparée par fray Diego de Valadés[152], membre de la même province américaine du Saint Évangile. Le père Focher était décédé l'année précédente et Valadés fut chargé par les supérieurs de l'ordre de recueillir tous les écrits de son coreligionnaire et de les préparer pour l'imprimerie. Fray Focher était originaire d'Aquitaine, dans le royaume de France. Avant de rentrer dans l'ordre franciscain, il était déjà docteur en droit par l'université de Paris. Il arriva en Nouvelle-Espagne quelques années après l'installation des Espagnols, vers 1532, et bien qu'il participât aux missions parmi les Indiens, il était avant tout un intellectuel, professeur au collège de Tlatelolco. Il y devient une figure célèbre par son savoir : on le consultait assidûment, y compris des laïcs et des religieux d'autres ordres, sur les difficultés rencontrées dans les premiers

[151] « *Itinerario católico de los misioneros que marchan a convertir infieles* ».

[152] Fray Diego de Valadés était métis et fut procureur général de l'ordre franciscain à Rome auprès du pape Grégoire XII. Il écrivit une *Rhetorica Christiana* publiée à Rome en 1579.

moments de l'évangélisation du continent américain, notamment sur ce qui concernait l'administration des sacrements aux indigènes et notamment pendant les années antérieurs au Concile de Trente (1545-1563), avant que les normes canoniques fussent établies[153].

Focher écrivit nombreux traités afin de répondre aux problèmes qu'on lui présentait, mais parmi ceux-là, seule l'« *Itinéraire »* fut publié. Dans son édition, Fray Valadés reconnaît « *avoir corrigé de nombreuses erreurs, l'avoir augmenté et perfectionné rassemblant de nombreuses données d'ici et de là* »[154]. Néanmoins, le père Antonio Eguiluz, auteur de l'édition bilingue latin (langue originelle du texte)-espagnol que nous avons utilisée, analyse l'apport de Valadés pour conclure qu'il se limita essentiellement à des questions formelles[155].

D'après son éditeur, l'« *itinéraire* » était un recueil de normes pour l'« *office le plus important* » exercé par les religieux : celui de la prédication[156]. L'ouvrage fut publié afin de remédier au manque d'efficacité qui avait régné dans cette matière car « *l'honnêteté ne fait pas d'elle même de bons évangélisateurs* ». Afin que ceux-ci soient bien instruits, l'« *itinéraire* » se présente comme une systématisation de l'expérience cumulée dans la matière permettant de résoudre les problèmes concrets de la praxis missionnaire[157].

Le manuel du père Focher se divise en trois parties. La première concerne la formation des missionnaires, ce sont les « Principes Fondamentaux » ou « *doctrine et instruction de ceux qui vont convertir des infidèles* » ; la deuxième est consacrée à l'évangélisation : « *ce que le ministre doit faire avec chacun des infidèles qui embrassent la foi en fonction de ses qualité et son âge »* ; et la troisième, appelée les « Nouveaux Chrétiens » porte directement sur les espaces frontaliers et cherche à

---

[153] Voir FOCHER (1960), Introduction du père Antonio Eguiluz, O.F.M, p. XII.

[154] « *Además de corregir los errores en que abundaba, procuré aumentarlo y perfeccionarlo, acumulando numerosos datos, no menos útiles que necesarios, recogidos de una y otra parte »*, dans FOCHER (1960), *Dédicace*, p. 9-10. Diego de Valadés dédicace le livre à Fray Francisco Guzmán, commissaire général des Indes de l'ordre franciscain.

[155] Voir FOCHER (1960), Introduction du père Antonio Eguiluz, O.F.M, p. XVII-XXXII.

[156] « *Como quiera que entre todos los oficios de la religión cristiana sea el de predicar a las gentes el de mayor responsabilidad* », dans la dédicace écrite par fray Diego Valadés, dans FOCHER (1960), p. 8.

[157]« *Ya que no bastaría con destinar para esta empresa a varones probos, si no constara estar los mismos medianamente impuestos en las sagradas letras y en los ritos de la religión cristiana, para lo cual ayudará no poco el conocimiento exacto del presente libro* », dans la dédicace écrite par fray Diego Valadés, dans FOCHER (1960), p. 11.

spécifier « *sous quelles conditions doivent être réduits par la guerre et les armes des chrétiens les barbares appelés Chichimèques ; et comment doivent se comporter les ministres de l'Église dans la réduction, l'administration des sacrements et l'organisation temporale de ceux-ci* ».

Pour ce qui est des principes fondamentaux, retenons en premier lieu qu'un bon missionnaire (« *idoine »*) doit, avant tout, être chaste car il sera mis à l'épreuve sur des régions où les Indiens, barbares, ne s'habillent pas[158]. Voici donc un premier péril, la promiscuité du milieu. En revanche, sur ces espaces marginaux, où il n'y a pas de « *peuples chrétiens* » où se ravitailler, les franciscains ne doivent pas craindre de ne pas suivre la règle s'ils emportent avec eux de l'argent et des denrées ou s'ils ont besoin, pour des questions de sécurité, de s'habiller en séculier[159]. On voit donc bien qu'une partie du manuel de Focher cherche à rassurer spirituellement les missionnaires confrontés à des conditions de vie particulières.

En 1669, ce souci de contrevenir à la règle franciscaine, qui exigeait de ne pas vivre que de l'aumône, était toujours présent[160]. Cette crainte montre bien comment les religieux percevaient les conditions de vie dans les frontières. Fray Juan Caballero Carranço se faisant l'écho d'un déclin de la vocation missionnaire au sein de son ordre, s'appuie sur Focher afin de rappeler que « *ce qui n'est pas licite devient licite en cas de besoin »*[161]. Il se montre davantage explicite que son frère du XVIe siècle, affirmant que les religieux ne doivent pas redouter de pécher car on est également susceptible de pécher dans la vie conventuelle, et dans celle-ci il n'y a pas la compensation de gagner des âmes[162].

---

[158] « *Pero en esta región de las Indias deberá sobre todo estimar grandemente la castidad y estar firme en la misma porque, aquí, entre los infieles, no suelen ordinariamente los hombres cubrir sus cuerpos con vestidos. (...) El que fuere luz por la claridad de su competencia científica, tendrá el segundo requisito de dicha idoneidad* », dans FOCHER (1960), p. 27.

[159] Voir FOCHER (1960), p.31-35.

[160] « *Nacera el escrupulo a mi ver en los prelados y en los subditos de considerar los munchos y mui rigurosos preceptos que tenemos los religiosos de mi P[adr]e s[an] Fran[cis]co por la regla que no parece se pueden observar en estas ocupaciones* », dans « *Relación verdadera de el estado... »* , fol. 12r.

[161] « Quod non est, de regulis iuris *: porque lo que no es lícito, lo convierte en lícito la necesidad »*, dans FOCHER (1960), p. 35.

[162] « *Si por Dios nos ponemos en riesgo de perder a Dios, Dios nos sacara libres de el riesgo (...) No se diga pues que este ministerio tan s[ant]o a de ser ocasión de que se pierda algun religioso, quando sera ocasión de que tantas almas se ganen* », dans « *Relación verdadera de el estado...* », fol. 11v-12r.

Rappelons que la question de comment faire face aux besoins matériels des missionnaires dans un espace où il n'y avait pas de villes se posa également au sein de la Compagnie de Jésus et que les Jésuites, malgré l'idéal exprimé dans les *Constitutions* de l'ordre du missionnaire itinérant et détaché des affaires temporelles, constituèrent en Nouvelle-Biscaye le réseau de missions stables et économiquement viables que nous connaissons.

Parmi les principes fondamentaux établis par Focher soulignons également celui de la « légitime défense des missionnaires » : non seulement ils peuvent être épaulés par des séculiers pour défendre la foi, les biens de l'Église ou conquérir des territoires occupés par des païens, mais ils sont également autorisés à participer activement à la « guerre juste »[163]. En effet, d'après fray Focher, la guerre contre les Chichimèques était juste car ces Indiens entravaient les voies publiques, sacrifiant un grand nombre de chrétiens qui y circulaient et tyrannisant les non chrétiens, de sorte qu'on ne pouvait plus voyager par ces chemins[164]. Ce que lui permet de justifier légalement l'esclavage des indigènes : ceux qui sont capturés pendant une guerre juste deviennent, de plein droit, les esclaves de leurs vainqueurs[165]. Nous constatons que l'« expérience chichimèque » a profondément modifié l'approche franciscaine de l'espace et des hommes américains. Depuis le dernier quart du XVIe siècle, les Frères mineurs s'éloignent de l'utopie millénariste qui imprégnait les premiers évangélisateurs de l'ordre. Ceux-ci voulaient préserver les Indiens de tout contact avec les Espagnols croyant ainsi que grâce à l'évangélisation pacifique des indigènes une nouvelle chrétienté naîtrait sur le sol américain[166].

Par ailleurs, l'évangélisation des Chichimèques, ces Indiens qui vivaient aux marges de l'empire et qui présentaient une résistance efficace aux armes espagnoles, oblige les religieux à s'occuper de leur l'organisation temporelle en les

---

[163] *De la légitime défense des missionnaires*, dans FOCHER (1960), p. 38-61.

[164] « *Ha habido quien ha dudado de la licitud de la guerra contra los Chichimecas. No sólo obstaculizan éstos las vías públicas, sino que sacrifican multitud de cristianos que pasan y caminan por ellas y ejercen una cruel tiranía sobre los no cristianos, de suerte que apenas es posible viajar por dichos caminos ni dar cumplimiento a las comisiones del rey* », dans FOCHER (1960), p. 348.

[165] « *Los que han sido hechos prisioneros en una guerra justa pasan a ser, por derecho de gentes, siervos de quien los cautivó y no les está permitido darse a la fuga sin incurrir en pecado. (...) Así, pues, si se les redujera mediante la guerra a los infieles Chichimecas, pasarían a ser siervos de quien se apodera de ellos. Pero estos señores, (...), quedarían obligados a atenderles especialmente en lo que se refiere a sus almas* », dans FOCHER (1960), p. 335 .

[166] Voir MARAVALL (1994) et PHELAN (1972).

ressemblant dans des villages afin d'en faire des chrétiens[167] et des sujets de la Couronne[168].

Toutes ces difficultés du terrain – Indiens insoumis, manque d'emprise coloniale, isolement – obligent, en outre, à soigner davantage le recrutement des religieux destinés aux frontières[169].

Le modèle de missionnaire que propose l'« itinéraire » est celui du « *frontier man* » capable de s'adapter et de tout faire : s'il est nécessaire, le religieux franciscain s'habillera en séculier et participera à la guerre ; sur les frontières, il n'est pas seulement évangélisateur, il doit aussi organiser, dans les aspects les plus pratiques, des villages indiens.

---

[167] « *Tratar primeramente de atraer a los gentiles con suma afabilidad, manifestada en palabras y obras, a los gentiles al conocimiento del verdadero Dios (...) Resulta, pues, ventajosísimo el congregarlos por pueblos de lugar en lugar (...) Con este objetivo es preciso señalarles, entre los más adelantados, maestros que todos los días y a horas determinadas les vayan enseñando la doctrina cristiana y los rudimentos de nuestra santa fe (...)* », dans FOCHER (1960), p. 372-374.

[168] « *Dios en sus cosas guarda siempre un orden. De ahí que, una vez reducidos estos salvajes que llamamos Chichimecas, para que no vivan bajo la cruel tiranía a que estaban sujetos antes de la reducción, sea necesario trazar para ellos un régimen de vida ; para que tanto los señores como los súbditos sepan cómo deben habérselas en el punto concreto de los tributos. (...) Está bien que los caciques reciben de sus vasallos la contribución tasada por el rey* », dans FOCHER (1960) p. 363.

[169] « *Suplico, lo segundo a los Ministros Provinciales, a quienes, por privilegio especial compete destinar para este ministerio sujetos aptos, escojan aquellos cuya capacidad esté comprobada por una habitual práctica de la virtud, una al menos mediana preparación intelectual, madura edad y una prudencia y sagacidad de ánimo acopladas en un espíritu vivo y sutil* », dans FOCHER (1960), p. 376-377.

2. De la lutte contre l'isolement au contrôle des affaires temporelles : les ordonnances pour les missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye

La suite d'ordonnances établies pour le gouvernement des missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye a été publiée dans les années soixante-dix dans une traduction anglaise par Charles W. Polzer[170]. L'historien états-unien voulait, par l'analyse de ces textes normatifs, montrer comment, au cours du XVIIe siècle la mission devient une institution sociale complexe. Nous nous sommes servis des ordonnances publiés par Polzer mais notre but ici est autre[171]. Nous n'avons pas l'intention d'analyser l'ensemble de règlements dans toute leur portée, nous dégagerons uniquement, parmi les normes promulguées, celles qui cherchaient à contrôler le risque de dissolution de l'« identité jésuite » des pères assignés dans les postes missionnaires ainsi que les possibles déviances dans leur comportement.

Le premier code pour les missions du Nord fut celui instauré en 1610 par le père Rodrigo de Cabredo, arrivée en Nouvelle-Espagne en tant que visiteur général de la province l'année précédente (après sa visite, en 1611, il fut nommé provincial et il y exerça jusqu'à 1616 -il avait également été provincial du Pérou entre 1598 et 1604). Rappelons nous qu'à cette date, le réseau de missions de la Compagnie en Nouvelle-Biscaye avait déjà presque vingt ans d'existence et qu'il s'était déployé rapidement tout au long du sud de la province : quarante-quatre pères y travaillent à l'évangélisation de trente sept mille néophytes. Par ailleurs, nous sommes à l'époque du mandat du père Général Claudio Aquaviva (1581-1615), qui se caractérisa par « *une intense activité de gouvernement de la part du centre de l'ordre, qui tente de* « régulariser *» et d'unifier les pratiques intellectuelles, spirituelles et administratives des différentes provinces »*[172].

---

[170] Voir POLZER (1976).

[171] Les ordonnances de 1662 sont les plus exhaustives et les plus importantes, car celles d'après ne constituent que de petits ajouts ou ne cherchent qu'à insister sur certains aspects déjà promulgués, nous les avons également consultées dans leur version manuscrite et originale. Elles se trouvent dans AGN,Jesuitas, I, 16, exp. 47.

[172] Voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), Introduction. Par ailleurs, la version définitive des textes fondateurs de l'ordre venait d'être arrêtée quelques années auparavant, aussi pendant le gouvernement de Aquaviva : *Règles* (1580), *Constitutions* (1594), *Ratio Studiorum* (1599) Les *Constitutions* prévoient l'existence de règlements particuliers. Ce qui suppose une reconnaissance explicite, au sein de la Compagnie, d'une tension entre l'acceptation de la diversité et l'exigence de l'uniformité, dans CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 83-85.

C’est ainsi, qu’en 1609, le visiteur et le vice-provincial de la Nouvelle-Espagne convoquèrent une assemblée (« *junta* ») à Durango de tous les pères missionnaires afin de « *établir les choses et nommer un supérieur de toutes les missions* »[173]. Les résultats de cette réunion se matérialisent dans le texte normatif de 1610 qui avait comme objectif explicite de gouverner ceux qui habitaient loin des communautés et des collèges afin qu’ils préservent la perfection religieuse[174]. Comme de Castelneau-L’Estoile l’a montré dans son analyse du règlement proclamé par le visiteur Guveia pour les *aldeias* jésuites du Brésil (1586), les normes sont principalement des « techniques de soi » qui visent à aider les missionnaires à ne pas se perdre dans leur isolement en milieu indigène, loin de la communauté jésuite parmi des populations considérées comme des pécheurs[175].

Ce texte ne concerne pas l’ensemble de la province, mais spécifiquement le réseau missionnaire. Seize points codifient la vie dans les missions entre 1610 et 1662 - date à laquelle fut promulgué un deuxième code qui substitua cette première normative.

La première règle du recueil de Cabredo stipulait que les missionnaires devaient travailler deux par deux, un subordonné à l’autre, de manière que celui qui était le responsable du « *partido* » commandait l’autre :

« Cette stricte hiérarchie fait que ces deux individus parviennent, malgré leur isolement, à reconstituer une Compagnie en modèle réduit .»[176]

On prévoyait ainsi également une surveillance mutuelle et on limitait les occasions de conflit entre deux hommes isolés[177]. Dans le cas où cela n’était pas

---

[173] « *Para assentar las cosas, y dejar un superior de todas, conforme a el orden de V.P* » Lettre de Martín Peláez, vice-provincial au père Général Claudio Aquaviva, dans ALEGRE (1957), Tome II, Livre V, chap. IV, p. 199. D’après Charles Polzer, « *This junta marks the first organized stage in the development of the missions of the northwest* », dans POLZER (1976), p. 15.

[174] « *These special regulations [...] will govern Ours in such a way that although they live outside our communities and colleges they will be governed as if in them since it is holy obedience that places them in these works [...]. All the aforementioned means, by which religious perfection is preserved, will aid in the salvation of souls without disturbing the attainment of the two purposes for which God instituted and called this Society as soldiers in his militia* », dans POLZER (1976), p. 65.

[175] Voir CASTELNEAU-L’ESTOILE (2000), p. 123 et suiv.

[176] Voir CASTELNEAU-L’ESTOILE (2000), p. 127.

[177] « *Pour aider le jésuite à faire son salut, le règlement doit l'aider à ne pas tomber dans le péché. Il faut donc éviter les occasions, éviter la solitude. Se dessine alors une sorte de clôture imaginaire formée par le regard du compagnon toujours présent. Surveillance mutuelle, contrepoint à l'ouverture au monde extérieur auquel invite l'idéal missionnaire de la Compagnie. L'ennemie est ici désigné comme étant la femme indienne, incarnation du péché de chair. Cette clôture imaginaire constituée par le regard et la correction fraternelle est à nouveau la marque de l'intériorisation du code dont on a vu qu'il était une constante de ce règlement* », dans CASTELNEAU-L’ESTOILE (2000), p. 129.

possible en raison du manque de missionnaires, les pères devaient aller de temps en temps se consoler et se conforter auprès du père du *partido* voisin[178].

Nous savons que malgré ces normes, en Nouvelle-Biscaye, dans la pratique, les pères pratiquèrent toujours individuellement aux postes missionnaires, au moins déjà depuis 1625 et au moins au Sinaloa. Cette manière de faire qui s'imposa rapidement dans l'ensemble du réseau missionnaire de la Nouvelle-Biscaye était donc en contradiction avec les textes théoriques de la Compagnie et plaçait les religieux dans un isolement total. D'autres préceptes cherchaient à briser le fort isolement qui découlait de cette vie solitaire renforçant les liens entre les missionnaires et le reste de la communauté jésuite.

D'une part, le onzième point du règlement de 1610 prescrivait que le supérieur du rectorat (le recteur) devait rendre visite une fois par an à tous les pères de sa juridiction. C'était l'occasion pour que chacun de ces missionnaires lui donnât un rapport écrit sur l'état temporel et spirituel de son *partido* car la correspondance était également une partie essentielle du travail identitaire[179].

D'autre part et symétriquement, la prescription numéro quatorze prévoyait, deux fois par an et pendant huit jours, des assemblées de l'ensemble des pères de chaque rectorat afin que ceux-ci renouvelassent leurs exercices spirituels, renouvelant ainsi leur engagement dans la Compagnie et réitérant leur identité jésuite. Pendant ce temps, les religieux pouvaient discuter de leurs expériences personnelles et c'était également l'occasion pour que le supérieur choisît un des pères pour qu'il fasse une conférence qui promût aussi bien l'observance et la perfection religieuse, que le zèle[180].

En somme, ce premier code cherchait notamment à lutter contre l'isolement des pères qui dans la pratique était total et plus fort que dans des autres provinces de la

---

[178] Voir POLZER (1976), p. 61.

[179] Voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 126.

[180] « *The fathers who are attached to each of the missions* cabeceras *under separate governance will meet with their Superior twice annually at a suitable place where all may assist without going a long way from their districts. Thus gathered together for a period of at least eight days, they will keep a common order with full observance of the distribution of religious exercises as is done in the colleges of the Society. During this time the fathers will discuss and treat of the means by which they can better promote Christianity among these peoples (...) Moreover, there shall be a conference given to the community by a father designated by the Superior ; the conference will deal with religious observance and perfection, and the zeal for them ; this will be applied to the exercise of our ministries which seek holiness in living »*, dans POLZER (1976), p. 64.

Compagnie, car nulle part ailleurs les pères restaient seuls sur les postes missionnaires.

En 1661, le père Hernando de Cavero (ou Cabero) fut nommé visiteur et provincial de la Nouvelle-Espagne (il avait été provincial du Nouveau Royaume de Grenade les trois années précédentes). Nous savons que suite à sa visite, le père Cavero dressa un rapport de l'ensemble du réseau de missions de la Nouvelle-Espagne accompagné d'une carte géographique qui illustrait le texte. Par ailleurs, le 20 septembre 1662, le nouveau visiteur et provincial convoqua une nouvelle assemble de missionnaires au Collège jésuite de Guadalajara.

À l'occasion de cette assemblée, de nouvelles règles pour les missions furent établies : les missionnaires lui avaient exprimé la difficulté de continuer à appliquer les normes de 1610 car les circonstances avaient énormément changé depuis dans la Nouvelle-Biscaye[181].

En effet, non seulement le réseau de missions s'était considérablement développé (44 pères pour 45 509 Indiens), et notamment en surface (grande expansion dans le Sinaloa et le Sonora et début de l'occupation de la Tarahumara), mais aussi, comme les normes de Cavero le laissent comprendre le fonctionnement des missions était devenu beaucoup plus complexe car celles-ci s'étaient transformées en véritables unités de production et de commerce (le code de 1662 comptait avec 51 règles). Par ailleurs, on ressentit le besoin de légiférer sur les compétences spécifiques des pères supérieurs – recteurs et visiteurs –, sûrement en raison des conflits survenus dans le passé, et de constituer un calendrier officiel de fêtes religieuses à respecter.

Même si plusieurs autres textes postérieurs insistent ou rajoutent quelques points au règlement Cavero, il restera comme le code de référence pour tout l'avenir des missions jésuites en Nouvelle-Espagne. Désormais chaque *partido* devait compter avec un exemplaire pour qu'il fût lu fréquemment[182]. Encore en 1705, celui qui avait été un des fondateurs des missions californiennes de la Compagnie et qui

---

[181] « *Because these missionaries presented me with the great difficulty they have in practicing some of these rules and because some rules are no longer applicable because so many years have gone by and circumstances have changed* », dans POLZER (1976), p. 66.

[182] « *De estas ordenaciones haya copia en cada partido para que los padres missioneros que en el estuvieren las puedan leer frequentemente y tambien para que el superior las lea con ellos y vea si se guardan. Y se advierta que solo estas son las que an de quedar en observacion pues todas las demas que dexaron escritas los padres visitadores y provinciales pasados quedan puestas en este compendio* », dans AGN, Jesuitas, I, 16, exp. 47.

était devenu en 1704 provincial, le père Gian María de Salvaterra, ordonna de respecter le règlement du père Cavero dans les fondations récentes en Californie[183].

Le code de 1662 ne fait plus mention du regroupement des religieux deux par deux et, même si persistent la préoccupation de relier les missionnaires au reste de la communauté jésuite et de veiller à leur discipline religieuse à travers de la correspondance – très surveillée –, les assemblées périodiques, le renouveau des Exercices Spirituels, etc.[184], de nouvelles préoccupations l'emportent.

D'une part, il faut contrôler le plus possible la promiscuité avec les Indiens et notamment avec les femmes indiennes – « *incarnation du péché et tentation permanente* »[185]. Premièrement, aucun missionnaire doit aller confesser ou exercer n'importe quel autre ministère tout seul ; pour des raisons de décence et de sécurité, il doit toujours être accompagné du *fiscal* ou d'autre Indien[186]. Deuxièmement, aucune Indienne, même s'agissant d'une enfant, ne peut rentrer dans la maison du missionnaire – le service nécessaire doit être réalisé par des hommes ; elles ne peuvent pas non plus se faire confesser par le missionnaire sans la présence publique d'une personne âgée[187].

D'autre part, plusieurs mesures prises cherchent à corriger de possibles « débordements » dus à la prospérité économique des missions ou aux excès de violence envers les Indiens. Ainsi, les points 5 et 6 obligent les missionnaires à bien recenser les biens matériels dont ils disposent et ils les défendent de se procurer des choses inutiles[188] ; le point 37 leur rappelle leurs voeux de pauvreté[189]. Il est également interdit de faire des profits économiques par le biais de taxes imposées aux Indiens[190] ou par la vente aux laïcs des produits agricoles ou d'élevage, sauf au

---

[183] Voir ZAMBRANO (1972), t. V, p. 113-144.

[184] Voir les points 18 et 20, dans POLZER (1976), p. 69-70.

[185] Voir CASTELNEAU-L'ESTOILE (2000), p. 123. Ce risque est également pris en compte par le visiteur Guveia au Brésil (1586).

[186] Voir le point 2, dans POLZER (1976), p. 66.

[187] Voir les point 19 et 38 dans POLZER (1976), p. 69 et 72.

[188] Voir POLZER (1976), p. 67.

[189] « *None of Ours will send as a present to any lay person any product of the land without permission of the superior because the rules pertaining to the vow of poverty (i.e. that one may neither give nor receive anything without permission) are no less in force on the missions than in the colleges. In the more ordinary cases each one will consult his superior about what can be done* », dans POLZER (1976), p. 72.

[190] Voir le point 8, dans POLZER (1976), p. 68.

cas où il y en reste pour vendre. C'est ainsi qu'il ne faut semer que le nécessaire pour la survie des Indiens et des pères et ne pas avoir plus de bétail que ce dont on a besoin[191]. En outre, les missionnaires ne doivent pas s'endetter, du moins sans la permission du supérieur[192].

Par ailleurs, les pères sont sommés de « bien traiter » les Indiens et de ne leur infliger des coups de fouet qu'avec modération ; il est, en termes généraux, interdit d'utiliser des ceps et des fers – et dans le cas où le père soit obligé de mettre un Indien au cep, il ne doit pas le faire à la tête et il ne doit pas le laisser dormir avec[193].

Enfin, l'article 48, concernant le maintien de la modestie religieuse, interdit aux pères de s'habiller de manière prétentieuse ou de porter des armes.

Au demeurant, le règlement de 1662 cherche à définir les limites des pratiques temporelles des missionnaires et à prévenir parmi eux le laxisme moral et le manque d'observance religieuse. Cependant, certaines de ces dispositions paraissent ambiguës car elles interdisent une pratique qu'elles permettent par la suite sous certaines conditions. Les ordonnances qui seront promulguées par la suite continueront à vouloir contrôler les conséquences du développement matériel des missions. Nous avons vu que tout au long du siècle et notamment à partir des années quarante, les missions de la Compagnie de Jésus seront fortement critiquées par plusieurs secteurs de la société coloniale en raison notamment de leurs richesses et du manque de travail apostolique des missionnaires. Nous pouvons donc soupçonner que le visiteur Cabero cherche à proscrire des comportements qui n'étaient pas rares chez les religieux jésuites de la Nouvelle-Biscaye.

En 1678, le visiteur Zapata, qui par ailleurs dressa un riche rapport des missions que nous avons analysé en profondeur au cours de la deuxième partie de ce travail, insiste sur quelques points déjà établis en 1662. Le premier article de son règlement exige que les affaires temporelles des missions soient dirigées de manière à promouvoir les vrais buts spirituels tels que le soin des âmes, ainsi qu'à bien garder la discipline religieuse en ce qui concerne personnellement les missionnaires (par le biais des assemblées, du renouveau d'exercices, etc) et en ce qui concerne

---

[191] Voir les point 22 et 42, dans POLZER (1976), p. 70 et 73.

[192] Voir le point 43, dans POLZER (1976), p. 73.

[193] « *Should an Indian have to be placed in the stocks at the order of the Father, he will not be placed in them by his head, nor will he be forced to sleep in them* », dans POLZER (1976), p. 68 (point 9).

les Indiens (s'efforçant de bien leur expliquer la doctrine, de faire des sermons le dimanches, etc.)[194].

Dans une lettre de 1681 concernant le transfert des pères d'un poste missionnaire à un autre lors des changements ou des décès, le père provincial Bernardo Pardo rappelle qu'en accord avec les voeux de pauvreté, le bétail et tout ce que produisent les missions appartient à la province ou au collège duquel le missionnaire ressort et qu'ils ne sont pas à vendre.

Enfin, le père visiteur Juan de Almonacir (1681-1684)[195] et les pères provinciaux Juan de Palacios (1698)[196] et Antonio Xardón (1710)[197] ressentent le besoin de réitérer la législation sur le manque d'observance sur plusieurs points : les missionnaires doivent respecter les Indiens et ils ne doivent pas commercer avec les laïcs.

* * *

Ce parcours des mesures prises au long du XVIIe siècle afin de préserver les missionnaires de la dissolution spirituelle met en évidence l'évolution subie au cours du temps dans la vie dans les missions de la Nouvelle-Biscaye. Si la préoccupation pour le maintien de l'observance religieuse reste toujours le souci fondamental des législateurs de la province, les menaces ne furent pas toujours les mêmes. Au début du siècle le risque semble provenir notamment de l'isolement des pères dans un milieu indigène. Dès les années 1662 l'importance prise par les affaires temporelles dans les missions et le laxisme moral qui en découle est explicitement mis en valeur dans la suite des textes normatifs promulgués à partir de cette date. Ce laxisme du point de vue religieux n'est pas facile à saisir sur le terrain, néanmoins la réitération normative des supérieurs de l'ordre tout au long du siècle rappelant constamment

---

[194] « *Father Provincial enjoins with much efficacy that the temporal affairs of our missions be conducted in such a way as to promote the proper spiritual goals such as the care of souls. A great deal of special care should be taken in religious discipline, in the exercise of prayer, examen, spiritual reading, and the account of conscience together with the observance of our Institute and the orders of superiors regarding the good government of our missions* », dans POLZER (1976), p. 81.

[195] Voir POLZER (1976), p. 89.

[196] Voir POLZER (1976), p. 90-91.

[197] Voir POLZER (1976), p. 92-95.

aux pères de contrôler leurs pratiques temporelles et commerciales et les contraignant à renouveler périodiquement leur engagement avec l'ordre prouve que ce laxisme, ou au moins le risque de ne pas se comporter avec le rigueur exigé des religieux, était bien présent.

CONCLUSIONS DE LA TROISIÈME PARTIE

Les difficultés matérielles et spirituelles vécues par les missionnaires, nourrissent, au sein même des ordres religieux, une représentation négative de la mission qui coexiste néanmoins avec leur idéal missionnaire – car aussi bien chez les Franciscains que chez les Jésuites celle-ci constitue la plus haute activité à laquelle on puisse se consacrer.

Les espaces frontaliers au nord de la Nouvelle-Espagne où se sont développés les missions, de même que les autres espaces frontaliers du continent américain, ont généré pour ceux qui y assistaient des conditions de vie semblables ainsi que des comportements et des situations parallèles, malgré les énormes distances d'un lieu à l'autre et malgré certaines différences que nous avons voulu également mettre en relief.

Les missionnaires ont été exposés à des agressions de divers ordre. Les récits de captivité que nous avons analysés, par leur caractère extraordinaire, dévoilent certains aspects de la vie des frontières moins visibles dans des autres sources plus codifiées. Nous avons ainsi aperçu des Indiens qui ont résisté au pouvoir des colons en partie grâce à leur fine connaissance de la culture de ces derniers et à leur grande capacité d'adaptation[198]. Par ailleurs, le fait que les missionnaires aient toujours été capturés lors de déplacements met en évidence la vulnérabilité du contrôle espagnol de ces espaces.

Les difficultés et les risques lors des déplacements furent toujours évoqués par les propres religieux comme une des grandes épreuves de leur vie comme missionnaires et décourageaient beaucoup de se rendre sur ces régions. Souvenons nous également que fray Focher justifie la guerre contre les chichimèques par le principe d'entrave à la voie publique.

Par ailleurs, la violence de la maladie fut également une autre protagoniste des frontières. La maladie a surtout atteint les Indiens, mais aussi les pères. Les fortes épidémies qui ont décimé les populations indigènes ont offert l'occasion aux religieux de manipuler le contexte en leur faveur. Les missionnaires ont cherché à se substituer aux guérisseurs autochtones grâce à la pratique d'une médecine plus efficace qui intégrait savoirs locaux et savoirs européens. La collecte et l'intégration

[198] Concernant ce sujet nous renvoyons aux travaux d'« ethnogènese » dans des espaces de frontière de Guillaume Boccara et Christophe Giudicelli, voir BOCCARA (1998) et (2002) et GIUDICELLI (2000) et (2009).

des connaissances d'origine indigène ont été, dans la vie sur les frontières, immédiatement utiles pour les missionnaires. Par ailleurs, l'usure physique des pères vivant sur les frontières a contribué à l'essoufflement des vocations ainsi qu'a des dérèglements dans la gestion de celles-ci, au moins au sein de l'ordre franciscain.

En effet, la vie dans les missions exigeait une préparation, notamment de caractère spirituel, mais aussi une formation matérielle car le missionnaire devait devenir un homme de frontière capable de s'orienter et de dresser des cartes, de construire des habitations, de soigner les malades, enfin de connaître divers métiers qui le permissent d'y survivre et d'y mener son activité évangélisatrice et « civilisatrice ».

Il est intéressant de souligner que le manuel du missionnaire franciscain cherche à encourager les religieux destinés aux frontières pour en faire d'eux d'hommes d'action sans craindre de ne pas observer la règle, sûrement en raison de la perte du dynamisme missionnaire aux sein de l'ordre. En revanche, les multiples ordonnances établies pour le gouvernement des missions jésuites de la Nouvelle-Biscaye ne semblent pas empêcher les pères de se comporter avec un laxisme grandissant du point de vu religieux. En outre, nous savons avec certitude que les ministres ont pratiqué la médecine malgré l'édit papale interdisant les prêtres de le faire.

CONCLUSIONS

Le processus de colonisation du Nord de la Nouvelle-Espagne s'est développé progressivement au cours du XVIIe siècle de manière non linéaire, se heurtant à la résistance d'un milieu inconnu et réfractaire de par sa taille, sa géographie et les groupes humains qui l'habitaient. C'est ainsi qu'avec le temps, le cumul progressif d'expériences modifia, en les adaptant, les formes empruntées par ce processus. L'idiosyncrasie des différentes régions détermina également des chronologies, des modalités et des résultats inégaux d'un lieu à l'autre au sein de ce vaste espace. Néanmoins, la politique impériale et la matrice hispanique dessinèrent des traits communs pour l'ensemble de la conquête des frontières septentrionales : la « civilisation »-évangélisation des populations comme moyen de « pacification » du territoire et d'intégration des Indiens ; l'occupation « urbaine » de l'espace par l'établissement d'églises-villages de mission, de *reales de minas* et de *presidios* ; l'exploitation des ressources naturelles – minières, agricoles et d'élevage – et humaines – par le biais de l'*encomienda*. Les missionnaires jouèrent un rôle de poids dans chacune de ces trois facettes de l'action des Espagnols sur l'espace américain. Leur homogénéité en tant que groupe spécifique au sein de l'ensemble de l'appareil impérial de conquête, n'effaça pas pourtant, outre la personnalité de chacun des ordres, des factions ou des individualités diverses – par leurs origines, leurs formations et leurs expériences - qui laissèrent leur trace caractéristique sur le processus de colonisation.

Ainsi, les différentes manipulations de ces espaces en vue de leur appropriation par les conquérants-colons, en l'occurrence des religieux, ont généré des réponses nouvelles et proprement américaines qui mettent en évidence l'insertion de ces religieux dans le milieu. Les mythes concernant de riches et paradisiaques contrées provenant de la tradition occidentale, qui ont été le moteur des explorations ainsi que les outils permettant d'imaginer le monde inconnu face auquel ces hommes se trouvaient, se sont graduellement américanisés. Les représentations intégrèrent de plus en plus d'éléments provenant de la tradition indienne et perdirent notamment de leur dimension légendaire en faveur des données empiriques collectées sur place. D'autre part, le développement de la cartographie au XVIe siècle, ainsi que l'intégration du savoir indigène de l'espace américain permirent aux religieux d'élaborer des cartes des régions encore inexplorées ; ce qui, en soit, constituait déjà une première saisie de

celles-ci. Outre les cartes, les missionnaires produisirent des nombreux outils intellectuels – fruit de l'assimilation de leur expérience du terrain au savoir d'origine occidental qu'ils maniaient – destinés à l'appropriation des régions marginales où ils travaillaient – comme en témoignent le traité de médecine et le manuel missionnaire que avons analysés. Ces productions mettent en évidence la prise de conscience des besoins concrets nés de la pratique missionnaire ainsi qu'une volonté d'efficacité. Elles remplirent sur place et immédiatement leur fonction. Souvent, elles ont également servi de canal de diffusion des nouvelles expériences et connaissances.

La « créolisation » grandissante des représentations progressa parallèlement à l'articulation d'un système concret d'appropriation de l'espace. Les religieux quadrillèrent l'espace à travers le dispositif de la mission, lequel prit sur les frontières sa forme proprement américaine : elle devint un espace de « pacification » des Indigènes par le biais de leur « civilisation »-évangélisation, un moyen d'occupation du territoire et, au moins au sein du réseau jésuite de la Nouvelle-Biscaye, un instrument d'exploitation économique de ces régions. La mise en œuvre de ce système se fit grâce à l'appui de la Couronne et en concordance avec les autres acteurs coloniaux présents sur la scène du Nord. L'analyse, d'une part, des projets de colonisation que les religieux adressaient au monarque et, de l'autre, des sources administratives internes à la Compagnie de Jésus dévoile la priorité accordée par les missionnaires, en détriment d'un encadrement évangélique efficace des populations, à l'occupation et à l'avancement sur le territoire à travers la construction d'un réseau d'églises-villages en constante expansion. Les jésuites empruntèrent des stratégies d'action efficaces : ils collaborèrent avec la milice et les autres colons tout en gardant leur autonomie – grâce à leurs fortes capacités économiques et à leur puissant appareil de propagande ; ils surent notamment, par une « politique du personnel » subtile, adapter leurs hommes au terrain.

La prise en main des marges septentrionales de la Nouvelle-Espagne, étonnante si l'on songe aux effectifs déployés, était tout à la fois, non seulement fragmentaire et inégale, mais aussi très fragile – les capacités de résistance du milieu s'avèrent puissantes. Les conditions de vie précaires des missionnaires déterminèrent une représentation négative de la mission chez les religieux – coexistant avec l'idéal missionnaire des ordres. Un nombre non négligeable de pères exprimèrent, souvent sans détour, leur désir de quitter la mission. Nous devons donc considérer que leur intégration dans les espaces du Nord était, malgré les apparences, mitigée. Par

ailleurs, la saisie effective de l'espace se fit au prix des stratégies peu orthodoxes du point de vue du religieux : la pratique de la médecine qui supposait une forte intégration des pères dans les communautés indiennes et une intimité – y compris corporelle – avec les indigènes ; la prise en main des aspects temporales liés à l'exploitation économique de l'espace ; l'incorporation de pratiques fortement coercitives envers les populations autochtones. Nos sources, parfois ambiguës et contrastées, nous ont ainsi dévoilé un monde travaillé par les contradictions.

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI) - Séville.

Guadalajara : 49 ; 66-69 ; 133-135 ; 138-141 ; 209.

Patronato : 22 ; 30 ; 232.

Estado : 43.

Indiferente : 1447

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN) - Mexico.

California : 63-64 ; 83.

Jesuitas : I-11 ; I-16 ; I-17 ; II-4 ; II-7 ; II-10 ; II-12 ; II-29 ; II-31 ; III-15 ; IV-7 ; IV-11 ; IV-18 ; IV-72.

Misiones : vols. 25-26.

Historia : 15 ; 17 ; 19 ; 393. 359

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (BNM) - Madrid.

Mss : 18758 13 ; 18758 14 ; 2468 ; 2957 ; 3000 ; 3203.

.....

ASUNCION, fray Antonio de la, « *Derrotero cierto y berdadero para navegar desde el cavo Mendocino que es de altura de 42 grados hasta el puerto de Acapulco por la costa de la mar del Sur, hecho quando se hizo el descubrimiento desde el dicho cavo Mendocino al dicho puerto de Acapulco que se hizo por horden del Señor Conde de Monterey, birrey de la Nueva España, el año de 1602 siendo General Sebastián Bizcayno de la armada que fue a hacer dicho descubrimiento. Hecho por el padre fray Antonio de la Ascensión, religioso descalço de N.ª S.ª del Carmen, que fue por segundo cosmógrafo del dicho descubrimiento* », B.N Madrid mss 3203.

BARREDA, Nicolás, « *Aviso que un religioso de la Compañia de Jesus pretendiendo mayor servicio de Dios N.S, Christiandad, y buen govierno (...) embia de la provincia de Mexico en Nueva España* » , AGI, Guadalajara 68.

CABALLERO CARRANÇO, fray Juan, « *Relación sumaria del viaje que hiço a las Californias el Capitán Francisco de Lucernilla »* (BN Madrid mss. 18758 14).

- « *Relación verdadera de el estado que tiene la gentilidad y christiandad en las provincias de Sonora y Sinaloa y en las demas hasta Guadalajara ; con los remedios mas eficaces* » , BN Madrid mss. 18758 13.

- « *Viaje y entrada que hiço el padre lector Fray Juan Caballero Carranco a el Nayari* » , BN Madrid mss. 18758 13.

Memoria para Juan Díez de la Calle sobre los establecimientos de religiosos en América, BN Madrid, Ms 3000, fol. 230.

ORTIZ ZAPATA, Juan, « *Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y Provincias de la Nueva Viscaya en la Nueva España echa el año de 1678 con ocasión de la visita general dellas que por orden del Padre Provincial Thomas Altamirano hizo el P. Visitador Juan Ortiz Zapata de la misma Compañía »* , AGN, Historia, 19, exp. 34, (fols 278r-415).

DE POSADA, fray Alonso, « *Situación de Quivira et Teguayo, provincias cercanas de Nuevo Mexico, año de 1630* », AGI, Estado, 43, N.1.

Sources imprimées

ALEGRE, Francisco-Xavier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Burrus, Ernest, S.J., et Zubillaga, Félix , S.J. (éd.), IHSJ, Rome, 1956-1960, 4. vols.

Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de Mexico, Calvo, Tomas et Jauregui, Jesús (éd), Mexico, 1996.

ARLEGUI,José *, Crónica de la provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, Mexico 1851 [1737].

ARREGUI, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia*, Sevilla, 1946.

ASUNCION, fray Antonio de la, « *Relación breve en que se da noticia del descubrimiento que se hizo de la Nueva España en la Mar del Sur, desde el puerto de Acapulco, hasta más adelante del cabo Mendocino, en que se da cuenta de la riquezas y buen temple y comodidades del reino de Californias y de cómo podrá Su Majestad a poca costa pacificarle e incorporarle en su Real Corona y hacer que en él se predique el Santo Evangelio, por el padre fray Antonio de la Ascensión, religioso carmelita descalzo que se halló en él y como cosmógrafo lo demarcó »*, dans del Portillo, Álvaro de, *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California*, Madrid, 1982, pp. 398-415.

BENAVIDES, Alonso de, *Memorial que Fray Iuan de Santander de la Orden de san Francisco, Comisario General de Indias, presenta a la Majestad Catolica del Rey don Felipe Cuarto nuestro Señor…*, Madrid, 1680.

BLAEU, Joan, *Atlas Mayor of 1665*, Taschen, 2005.

DE BRY, Théodore, *Le Théâtre du Nouveau Monde. Les grands voyages de Théodore de Bry*, présenté par Bouyer, Marc et Duviols, Jean-Paul, 1992.

BURRIEL, Andrés Marcos, S.J., *Histoire naturelle et civile de la Californie*, 1767.

CABERO, Hernando, *Rapport de visite des missions du Nord*, dans ALEGRE (1959), t. III, pp. 353-358.

CARDONA, Nicolas, *Descripciones geográficas e hidrográficas de muchas tierras y mares del norte y sur, en la Indias, en especial del descubrimiento del Reino de California,* introduction de Pilar Hernández Aparicio*,* Madrid, Turner Libros, 1989 (1632) *.*

- « *Memorial impreso de Nicolas de Cardona relatando sus servicios en relación con el descubrimento de California »*, dans del Portillo, Álvaro de, *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California*, Madrid, 1982, apéndice X, pp. 431-439.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, 2006 (1611).

Diccionario de Autoridades, Gredos, Madrid, 1990 (1737).

ESTEYNEFFER, Juan de, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios, y clasicos autores, para vien de los pobres y de los que tienen falta de medicos en particular para las provincias remotas, en donde administran los RR. PP Missioneros de la Compañia de Jesus*, Academia Nacional de Medicina, 1978. Anzures y Bolaños, Mª del Carmen (éd).

DE FARIA, Francisco Xavier, *Apologético defensorio y puntual manifiesto*, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1981.

FOCHER, Juan, O.F.M, *Itinerario del misionero en America*, P. Eguiluz, Antonio O.F.M. (éd), Madrid, 1960 (Sevilla, 1574, par fray Diego Valadés).

GUADALUPE, fray Andrés de, *Historia de la Santa Provincia de los Angeles de la regular observancia, y orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662.

« *Información que por comisión del Virrey hizo el factor Francisco sobre el nuevo descubrimiento que el gobernador Don Juan de Oñate hizo hazia la parte del norte delante de las provincias de Nuevo Mexico »*, dans Hammond, George P., and Rey,

Agapito, *Don Juan de Oñate : Colonizer of New Mexico, 1529-1628*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1953, pp. 836-877.

KINO, Eusebio, *Kino's historical memoir of Pimeria alta, a contemporary account of the beginnings of California, Sonora, and Arizona by father Eusebio Francisco Kino, S.J, pioneer missionary explorer, cartographer and Ranchman, 1683-1711*, Bolton, Herbert Eugene (éd)., University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1948.

- *Correspendencia del P. Eusebio Francisco Kino con la Duquesa de Aveiro y otros documentos*, Burrus, Ernest. J., (éd.), Madrid, 1964.

- « Carta del padre Eusebio Francisco Kino al padre visitador Antonio Leal, 8 abril 1702 », dans Burrus, Ernest. J., *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, 1567-1967*, Purrua, 1967.

- « Carta del padres Eusebio Francisco Kino dirigida al padres procurador Juan de Estrada el 2 de noviembre 1708 », dans Burrus, Ernest. J., *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, 1567-1967*, Purrua, 1967.

- *First from the gulf to the Pacific : the diary of the Eusebio Francisco Kino – Atondo peninsular expedition*, *December 14, 1684 - January 13, 1685*, Mathes, W. Michael (éd), Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1969.

- *Kino's biography of Francisco Javier Saeta*, Polzer, Charles W. and Burrus, Ernest. (éd), Jesuit Historical Institute, Roma; St. Louis University, 1971.

- *Cartas a la Procura de Misiones*,Pérez Alonso, M.I. (éd.), Mexico, 1987.

- *Las misiones de Sonora y Arizona, comprendiendo la crónica titulada « Favores Celestiales » y la « Relación diaria de la entrada al noroeste »*, Porrua, Mexico, 1989.

MORFI, Fray Juan Agustín de, *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México*, Viajes por Norteamérica, Biblioteca Indiana, Madrid, 1958.

- *Diario y Derrotero (1777-1781)*, Monterrey, 1967.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente o, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, O'Gorman, Edmundo (éd.), UNAM, Mexico, 1971.

NEUMANN, Joseph, *Révoltes des Indiens Tarahumars (1626-1724)*, González Rodriguez, Luis (éd.), Paris, 1969.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar, *Naufragios*, Barrera López, Trinidad (éd), Alianza editorial, 2001.

ORTA, Garcia da, *Colloques des simples et des drogues de l'Inde*, Messinger Ramos, Sylvie et Ramos, António (éd.), Actes Sud, 2004.

OVALLE, Alonso de, *Histórica Relación del Reino de Chile, Instituto de Literatura Chilena,* 1969 (1645).

PALLAS, Gerónymo, *De Roma a Lima :* « *Mision a las Indias* »*, 1619 (Razón y Visión de una Peregrinación sin Retorno)*, Hernández Palomo,José, Madrid, 2006.

PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los Triumphos de nuestra santa fee entre las gentes mas barbaras del orbe*, 1992 (1645).

- *History of the Triumphs of Our Holy Faith amongst the Most Barbarous and Fierce Peoples of the New World*, Reff, Daniel T. (éd.), The University of Arizona Press, Tucson, 1999.

PFEFFERKORN, Ignaz., S.J, *Description of Sonora*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1949 (1795).

« *Razon y Minuta de los yndios que se administran en las provincias de la Nueba Vizcaia por los Vicarios Veneficiados y rrelixiosos de San Francisco y Compañía de Jesus que hoy estan bautizados* [1625] », dans Hackett, Charles Wilson, *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and approaches thereto, to 1773*,(1926), vol. II, pp. 152-158.

Relación de la Provincia de Sinaloa, dans le Boletín del Archivo General de la Nación, O'Gorman, Edmundo (éd), Mexico, 1945, t. XVI, nº2, pp. 173-194.

SALVATIERRA, Juan María, S.J*, Misión de la Baja California 1690'-1720'*, Bayle, C. (éd.), Madrid, 1946.

« The Seri Indiens in 1662 as described by Adamo Gilg, S.J. » , translated and edited by Charles C. Di Peso and Daniel S. Matson, dans *Arizona and the West. A quarterly Journal of History*, vol. 7, 1965, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 33-56.

SANTIVAÑEZ, Juan de, S.J, *Historia de la Compañía de Jesús*, Biblioteca Universitaria de Granada, cajas B-48, B-49 et B-50. Parte I, libro 2º, capítulos XVIII y XIX *dans* Antón Solé, Pablo, « Los Pícaros de Conil y Zahara. Estudio histórico sobre los jesuitas y las Almadravas del Duque de Medina Sidonia enla segunda mitad del siglo XVI », Cadiz, 1965

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales ymonarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, León Portilla, Miguel (éd), UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Mexico, 1975.

VENEGAS, Miguel, S.J., *Noticia de la California y de su Conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente sacada de la Historia manuscrita, formada en Mexico año de 1739 [...] Añadida de algunos mapas particulares*. Madrid, 1757, 3. vols.

VETANCOURT, Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucessos exemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de la Indias*, Mexico, 1698.

ZÁRATE SALMERÓN, fray Jerónimo, *Relaciones de todas las cosas que en el Nuevo México se han visto y sabido, así por mar como por tierra desde el año de 1538 hasta el 1626*, Documentos para la Historia de Mexico (DHM), 3ª serie, t. IV, Mexico, 1856.

Bibliographie

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, FCE, Mexico 1992 (1963).

ALBERRO, Solange, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Armand Colin, 1992.

ALVAREZ, Salvador, « Chiametla : una provincia olvidada del siglo XVI », dans *Trace*, nº 22 (1992), pp. 9-24.

- *La hacienda-presidio en el Camino Real de Tierra Adentro. Historia y cultura. Chihuahua*, INAH-National Park Service, 1997.

- « Agricultores de paz y cazadores-recolectores de Guerra : los tobosos de la Cuenca del Río Conchos en la Nueva Vizcaya », dans *Nómadas y sedentarios en el norte de México, México*, Hers, M.A., Mirafuentes, J.L., Soto, M.D., et Vallebueno, M. (éd.), UNAM, 2000, pp. 305-354.

Atlas of North America, H.J. De BLIJ, éd., Oxford University Press, 2005.

ATONDO RODRIGUEZ, Ana María et ORTEGA SOTO, Martha, « Entrada de los colonos españoles en Sonora Durante el siglo XVII », dans *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, Ortega Noriega, Sergio et Del Río, Ignacio (éd.), México, 1993, pp. 95-136.

BANNON, John Francis, *The Spanish Bordelands frontier*, 1513-1821, University of New Mexico Press, 2001 (1970).

BARCO, Miguel del, *Historia Natural y Crónica de la Antigua California (Adiciones y Correcciones a la Noticia de Miguel de Venegas)*, León-Portilla, Miguel(éd.), UNAM, Mexico, 1988.

BARNES, Thomas C., NAYLOR, Thomas H., POLZER, Charles W., *Northern New Spain. A Research Guide*, The University of Arizona Press, 1981.

BERISTAIN DE SOUZA, José, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, UNAM, 1980 (1816).

BERNABEU ALBERT, Salvador (coord) , *Historia, grafía e imágenes de Tierra adentro : nueve ensayos sobre el norte colonial*, Mexico, 1999.

- (éd.) *El Septentrion novohispano : ecohistoria, sociedades et imágenes de fontera*, CSIC, Madrid, 2000.

- (coord) *El gran norte mexicano : indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, CSIC, Sevilla, 2009.

BERNABEU ALBERT, Salvador et SOLANO, Francisco (coord), *Estudios nuevos y viejos sobre la frontera*, CSIC, Madrid, 1991.

BERNAND, Carmen, « Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle-Grenade », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 1989, t.101, pp. 789-815.

BERNAND, Carmen et GRUZINSKI, Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols. Fayard, 1993.

BERNIS, Jeanne, *L'Imagination*, Paris, PUF, 1961, col. « Que sais-je ? » nº 649.

BISHKO, C. J., « The Iberian Background of Latin American History: recent progress and continnuing problems », dans *Hispanic American Historical Review* vol. 36, nº1, fév-1956, pp 30-50.

BESSE, Jean-Marc, *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, ENS Éditions, 2003.

BOCCARA, Guillaume, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention de soi*. L'Harmattan, 1998.

- « Colonización, Resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas , dans *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas*. Siglos XVI-XX, 2002.

BOLTON, Herbert E., « La misión como institución de frontera en el septentrión de Nueva España«, dans *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Solano, Francisco de et Bernabeau, Salvador (coord), CSIC, Madrid, 1991 pp. 45-60. Publié pour la première fois dans American Historical Review, vol XXIII (October, 1917).

- « The Location of La Salle's Colony on the Gulf of Mexico », dans *Southwestern Historical Quarterly*, nº 27, janvier 1924, 171-189.

- *Kino's Historical memoir of Pimeria Alta (1683-1711)*, University of California Press, 1948.

- *Rim of Christendom, A Biographiy of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, New York, Russell and Russell, 1960.

- *Spanish Explorations in the Southwest*, 1572—1706, New York, 1963 (1916).

BORGES MORÁN, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.

BOURDELAIS, Patrice et LEPETIT, Bernard, « Histoire et Espace », dans *Espaces, jeux et enjeux*, Auriac, Franck et Brunet, Roger (coord), Fayard, 1986, pp. 17-25.

BOUZA, Fernando, *Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, 1999.

BROC, Numa, *La Géographie de la Renaissance*, Paris, 1980.

BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo : le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America : secoli XVI-XVII*, Roma, 2004.

BUISSERET, David, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los Nuevos Mundos en la Europa del Renacimiento*, Paidós, 2004.

BURRUS, Ernest. J, *Kino Reports to Headquarters, correspondence of Eusebio F. Kino*, S.J, Institutum Historicum Societatis Jesu, Roma, 1954.

- *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain*, Tucson, Arizona, Pionner's Historical Society, 1965.

- *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús*, 1567-1967, Purrúa, 1967.

- *Kino and Mange – explorers of Sonora et Arizona – their vision of the futur – a study of their expeditions and plans with an appendix of thirty documents*, Rome and Saint Louis, 1971.

BURRUS, Ernest, S.J., et ZUBILLAGA, Félix, S.J., *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús*, Porrua, 1982.

- *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769, Mexico*, UNAM, 1986.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, «Plinio y Discórides frente al Nuevo Mundo : Problemas de método y sus consecuencias en los resultados de la primera expedición científica a suelo Americano (siglo XVI) «, dans *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIème-XVIIème siècles) France, Espagne, Portugal*, Castelneau-L'Estoile, Charlotte et Regourd, François (éd.), Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 169-189.

CAILLOIS, Roger, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1938 (2e éd.), col. « *Les Essais* » nº VI.

CALDERÓN QUIJANO, José Antonio, *Cartografia historica de la Nueva Galicia*, Escuela de Estudios Hispano Americanos (Sevilla)-Universidad de Guadalajara (Mexico), 1984.

CALVO, Thomas, *Los Albores de un Nuevo Mundo. Siglos XVI-XVII*, Mexico, 1990

- *L'Amérique ibérique de 1570 à 1910*, Nathan, 1994.

- « Les univers religieux dans le Mexique du XVIIè siècle, à travers la chronique de fray Antonio Tello », dans *Caravelle*, 62, 1994, p. 81-96.

- « *Croix miraculeuses et frontières religieuses: de la Méditerranée au Pacifique (XVIème-XVIIIème siècles)* », dans *Cahiers des Amériques Latines*, 33, 2000, 15-31.

- « El norte de México, « la otra frontera » : hispanización o americanización (siglos XVI-XVIII) », dans *Historias*, 45, abril 2000, 21-43.

- « Nueva Galicia, Nueva Francia hacia 1600 : algunas claves para observar nuevos espacios », dans *Relaciones*, 100, vol. XXV, Colmich, otoño 2004.

- *Vivre dans la Sierra Zapotèque du Mexique. Vaincre la défaite*, 1647-1707, L'Harmattan, 2009.

Cartografía histórica del encuentro entre dos mundos, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México, Dirección General del Instituto Geográfico Nacional de España, 1992.

CASTELNAU- L'ESTOILE, Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil*, 1580-1620, Lisbonne-Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

- « Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIè siècle », dans *Misions Religieuses Modernes, Notre lieu est le monde*, Fabre, Pierre-Antoine et Vincent, Bernard (coord), École Française de Rome, 2007.

CASTRO, Felipe, *La rebelión de los Indios y la paz de los españoles*, Historia de los pueblos indígenas de Mexico, (1996).

CHARTIER, Roger, *Culture écrite et société : l'ordre des livres : XIVè-XVIIIè siècle*, Paris, 1996.

CHEVALIER, François, *La formation des grandes domaines au Mexique. Terre et société aux XVI-XVII siècles*. Paris, 1952.

CHIAPELLI Fréd.i, (éd), *First images of America. The impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California Press, 1976, 2 vol.

CIORANESCU, Alexandre, *L'Avenir du passé*, Gallimard-N.R.F., 1972, col. « Les Essais », nº CLXXI.

La Compañía de Jesús en Mexico. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972), Mexico, 1972.

CRAMAUSSEL, Chantal, « Un projet de réductions indigènes pour la Nouvelle Biscaye. L'avis de Nicolas de Barreda, missionnaire jésuite à San Andrés en 1645 », dans *Des*

Indes occidentales à l'Amérique Latine, Berthe, Jean-Pierre, Calvo, Thomas et Musset, Alain (éd.), ENS Éditions, 1997.

- « Un desconocimiento peligroso: la Nueva Vizcaya en la cartografía y los grandes textos europeos », dans *Relaciones*, 75, vol. XIX, Colmich, verano 1998.

- « De la Nueva Galicia al Nuevo México por el camino real de tierra adentro », dans *El septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Salvador Bernabéu Albert, éd., CSIC, Madrid, 2000. pp. 39-73.

- « De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya », dans *Nómadas y Sedentarios en el Norte de Mexico*, Hers, M.A., Mirafuentes, J.L., Soto, M.D., et Vallebueno, M. (éd.), UNAM, 2000, pp. 275-305.

- « Tierra adentro y Tierra afuera, el Septentrión de la Nueva España », dans *Mexico en el Mundo Hispánico*, Mazin, Oscar, (éd.), 2000, pp. 69-81.

- *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en los siglos XVI y XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

COPETE, Marie-Lucie et VINCENT, Bernard, « Missions en Bétique. Pour une typologie des missions intérieurs » dans *Misions Religieuses Modernes, Notre lieu est le monde*, Fabre, Pierre-Antoine et Vincent, Bernard (coord), École Française de Rome, 2007.

Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIè-XVIIIè siècles). France, Espagne, Portugal, CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte et REGOURD, François (éd.), Presse Universitaires de Bordeaux, 2005.

CROSBY, Alfréd. W., La mesure de la réalité. La quantification dans la société occidentale (1250-1600), 2003.

DAINVILLE, François de, *La Géographie des Humanistes*, Paris, 1940.

DAWSON, Nelson-Martin, *L'Atelier Delisle. L'Amérique du Nord sur la table à dessin*, Québec, 2000.

DECORME, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, 2 vol., Mexico, Robrédo, 1941.

DEEDS., Susan M., *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indiens under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, University of Texas Press, Austin, 2003.

DEHOUVE, Danièle, *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, Paris, 2004.

Desde los confines de los imperios ibéricos : los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas, KOHUT, Karl et TORALES PACHECO, María Cristina (éd.), Madrid, Frankfurt, 2007.

Dictionnaire de spiritualité, article « Jésuites », tome VIII, Paris, Beauchesne, 1974.

DUNNE, Peter Masten, *Pioneer black robes on the west coast*, Berkely and Los Angeles, 1940.

- *Pioneer Jesuits in northern Mexico*, Berkely and Los Angeles, 1944.
- *Las Antiguas Misiones de la Tarahumara*, Mexico, 1958.

DUVIOLS, Jean-Paul, *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyage de Christoph Colomb à Bougainville*, Paris, Promodis, 1986.

ELLIOTT, John H, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

- « La Historia Comparativa », *Relaciones*, 77, vol. XX, COLMICH, 1999.

FOUCAULT, Michel, « Revenir à l'histoire », dans *Représentations*, 2, 1991, p. I-VIII, Université de Tokyo.

FLORESCANO, Enrique, « Colonización, ocupación del suelo y «frontera« en el norte de Nueva España, 1521-1750«, Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX), dans JARA, Álvaro (éd.), Colmex, Mexico, 1969, pp. 43-76.

GAUDIN, Guillaume, *Espace et conquête. Le Royaume du Chili (1540-1558). Gerónimo de Bibar et les premiers chroniqueurs chiliens*, Mémoire de Maîtrise, 2002-2003, Université de Paris-X Nanterre.

GERHARD, Peter, *Pirates in Baja California*, Mexico, 1963.

- *Pirates on the West Coast of New Spain 1575-1742*, Glendale, 1960.

- *La Frontera Norte de la Nueva España*, Mexico, UNAM, 1996.

GIL, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

GIRARD, Pascal, LABORIE, Jean-Claude, PENNEC, Hervé et ZUÑIGA, Jean-Paul, « “Frailes mozos y de pocas letras?” Quatre ordres religieux (Augustins, Dominicains, Franciscain, Jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605 », dans *Misions Religieuses Modernes, Notre lieu est le monde*, Fabre, Pierre-Antoine et Vincent, Bernard (coord), École Française de Rome, 2007.

GIUDICELLI, Christophe, Guerre, *Identités et métissages aux frontières de l’Empire : la guerre des Tepehuán en Nouvelle Biscaye (1616-1619)*, 641 p. Thèse : Études ibériques et ibéroaméricaines : Paris III, Sorbonne Nouvelle : 2000.

- « Les sociétés indiennes et les « frontières » américaines de l'empire espagnol (XVIe-XVIIe siècle). Une ébauche historiographique », dans *Société, colonisation et esclavage dans le monde atlantique. Historiographies des sociétés coloniales américaines*, 1492-1898, Ruggiu, François-Joseph et Vidal, Cécile (éd.), Rennes, Les Perséïdes, 2008, pp.143-190.

- « Encasillar la frontera. », dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Giudicelli, Christophe, Mis en ligne le 09 juillet 2009. URL : http://nuevomundo.revues.org/index56802.html

GIUDICELLI, Christophe et RAGON, Pierre. « Les martyrs ou la vierge ? Frères martyrs et images outragées dans le Mexique du Nord (XVIe-XVIIe siècles) », dans *Cahiers des Amériques Latines*, 33, 2000, 33-55.

GONZÁLEZ RODRIGUEZ, *El noroeste novohispano en la época colonial*, UNAM, 1993.

- *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, 1992.

GREENBLATT, Stephen, *Ces Merveilleuses Possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVIème siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1996.

GRUZINSKI, Serge, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale. XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, 1985.

- « Normas cristianas y respuestas inígenas : apuntes para el proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España », dans *Del dicho al hecho… Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, Mexico, 1989.

- *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Éditions de la Martinière, 2004.

GUTIERREZ, Ramón A., *When Jesus came, the Corn Mothers went away. Marriage, Sexuality and Power in New Mexico*, 1500-1846, Standford, 1991.

HACKETT, Charles Wilson, *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and approaches thereto, to 1773*, Bandelier, Adolph F. A and Bandelier, Fanny R. (éd.), 3 vols., Carnegie Institution of Washington Pub. 330, 1923-1937.

HALE, John R., *L'Âge des Découvertes*, Time-Life Books, 1970.

- *Renaissance Europe. The individual and Society. 1480-1520,* Harper Torchbooks, 1973.

HAMMOND, Georges. P. et AGAPITO REY, (éd.), *Don Juan de Oñate : Colonizer of New Mexico, 1529-1628*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1953.

- *The rediscovery of New México 1580-1594 : the exploration of Chamuscado, Espejo, Castaño de Sosa, Morlete, and Leyva de Bonilla and Humaña, Albuquerque* : University of New México Press, 1966.

Handbook of North American Indians, Alfonso Ortiz éd., Smithsonian Institution, Washington, vols 9 et 10, 1979 et 1983.

HARLEY, Brian, « Cartes, savoir et pouvoir », dans *Le pouvoir des cartes*, Gould, P. et Bailly, A. (éd.), Anthropos, 1995, pp. 19-51.

- « Déconstruire la carte », dans *Le pouvoir des cartes*, Gould, P. et Bailly, A. (éd.), Anthropos, 1995, pp. 61-85.

-« Relire les cartes de la découverte de Christophe Colomb » dans *Le pouvoir des cartes*, Gould, P. et Bailly, A. (éd.),1995, pp. 87-107.

HAUBERT, Maxime, *Des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Hachette, 1967.

HAUSBERGER, « La violencia en la conquista espiritual : las misiones jesuitas de Sonora », dans J*ahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30, pp. 27-54.

- « La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano », dans *Estudios de historia novohispana*, vol. XVII, Mexico, 1997, pp. 64-106.

HAVARD, Gilles, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècle », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, mai-juin 2007, pp. 539-573.

HELMER, Marie, « Juli (1576-1604) et les premières expériences missionnaires des jésuites au Pérou », dans *Église et Politique en Amérique Hispanique (XVIe-XVIIIe siècles) : éléments pour un débat* (Actes de la table ronde organisée à la Casa Velazquez, Madrid, les 30 et 31 mars 1981), Bordeaux, 1984, pp. 107-131.

HENNESSY, Alistair, *The Frontier in Latin American History*, Éd.ward Arnold, 1978.

HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús et MORENO JERÍA, Rodrigo (coord), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767 : cambios y permanencias*, Sevilla, EEHS, CSIC, 2005.

HERZOG, Tamar, « Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne », dans Annales, EHESS, mai-juin 2007.

El Hilo de la Memoria. Trescientos años de presencia española en los actuales Estados Unidos, GONZÁLEZ DÍAZ, Falia et LAZARO DE LA ESCOSURA, Pilar, (éd.) Ministerio de Cultura, 2008.

HINE, Robert V. et FARAGHER, John M, *The American West. A New Interpretative History*, Yale University Press, 2000.

HINTON, Thomas, « Cultural visibility and the Coras », dans *Themes of Indigenous acculturation in Northwest Mexico*, Tucson, 1981, pp. 1-3.

HU-DeHART, Evelyn, *Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los Yaquis durante la Colonia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mexico, 1995.

JACOB, Christian, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Albin Michel, 1992.

JARA, Álvaro, *Guerre et société au Chili : essai de sociologie coloniale : la transformation de la guerre d'Araucanie et l'esclavage des indiens du début de la conquète espagnole aux débuts de l'esclavage légal (1612)*, IHEAL, Paris, 1961.

- (éd.), *Tierras nuevas, expansión territorial y occupación del suelo en América, siglos XVI-XIX*, El Colegio de México, 1969.

Jesuítica Californiana : 1681-1764, impresos de los RR.PP Eusebio Francisco Kino, … [et al.], MATHES, Michael. W, (éd.), Madrid, Porrúa, 1998.

KISH, George, *La carte, image des civilisations*, Paris, 1980.

KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico, 1535-1639*, Mexico, UNAM.

KOPYTOFF, Igor, *The African Frontier. The Reproduction of Tradicional African Societies*, Indiana University Press, 1987

LABORIE, Jean-Claude, *La mission jésuite du Brésil. Lettres & autres documents (1549-1570)*, Paris, 1998.

LAVALLÉ, Bernard, *Recherche sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Péru. L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIe-XVIIe siècles)*, Atelier National de Reproduction de Thèses, Université de Lille III, 1982.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, « El ingenioso don Francisco de Ortega, sus viajes y noticias californianas, 1632-1636 », dans Estudios de Historia Novohispana, Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, v. III.

- *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, UNAM, Mexico, 1985.

- *Hernan Cortés y la mar del sur*, Madrid, 1985

- *Cartografía y Crónicas de la Antigua California*, UNAM, Mexico, 1989.

- *La California Mexicana. Ensayos acerca de su Historia*, UNAM-UABC, Mexico, 1995.

LEVAGGI, Abelardo, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, Madrid, 2002.

LEVI, Giovanni, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Gallimard (1989).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Myth and Meaning*, Schocken Books, New York, 1995 (1978)

- *Tristes Tropiques*, Plon, 1955.

MAGRIÑA OCAMPO, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722*, INAH, Mexico, 1999.

MALDAVSKY, Aliocha, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, Thèse : Histoire : Paris-X Nanterre : 2000.

- « Quitter l'Europe pour l'Amérique : mode d'emploi d'une quête missionnaire au début du XVIIe siècle », dans *Transversalités*, Revue de l'Institut Catholique de Paris, octobre-décembre 2002, nº84, p. 153-172.

- « Le général et le décamètre. Limites de province et territoires de mission dans la Compagnie de Jésus au Pérou au début du XVIIe siècle », dans *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIe siècles) France, Espagne, Portugal*, Castelneau-L'Estoile, Charlotte et Regourd, François (éd.), Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 265-284.

- « Les indipetae et l'organisation des expéditions aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle », dans *Misions Religieuses Modernes, Notre lieu est le monde*, Fabre, Pierre-Antoine et Vincent, Bernard (coord), École Française de Rome, 2007.

- « Società urbana e mobilità missionnaria: i milanesi e la missione lontana all'inizio del seicento », dans *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 6 (1/2009), p. 159-184.

MATHES, W. Michael, *Californiana I. Documentos para la Historia de la Demarcación Comercial de California : 1583-1632*, 2 vols, Madrid, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1965.

- *Californiana II. Documentos para la Historia de la Demarcación Comercial de California : 1611-1679*, 2 vols, Madrid, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1970.

- « Early California Propaganda : The works of Fray Antonio de la Ascensión », dans *California Historical Quarterly*, vol. 50, nº 2, juin 1971, pp. 195-205.

- *The Peral Hunters in the Gulf of California 1668, Summary Report of the Voyage made to the Californias by Captain Francisco de Lucenilla : Griten by Father Juan Cavallero Carranco*, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1973.

- *Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el Océano Pacífico : 1580-1630*, Mexico, 1973.

- *La Geografía mitológica de California: orígenes, desarrollo, concreción y desaparición*, Academia Mexicana de la Historia, Guadalajara, 1985.

MARAVALL, Jose Antonio, « La utopia politico-religiosa de los Franciscanos en Nueva España », dans *Estudios Americanos*, vol. I, nº 2, Enero, 1994, pp. 199-227.

MAZÍN, Oscar, *L'Amérique espagnole*, XVIè-XVIIIè siècles, Paris, 2005.

Missions Religieuses Modernes « Notre lieu est le monde », études réunis par P-A FABRE et B. VINCENT, Collection de l'école française de Rome- 376, 2007.

MOLINARI, José Luís, « Juan Steineffer y su Florilegio Medicinal », dans *Estudios*, Buenos Aires, t. LXVII (1941), pp. 37-50 et 217-230.

MONNET, Jérôme (coord), *Espace, Temps et Pouvoir dans le Nouveau Monde*, Anthropos, 1996.

MUNDY, Barbara E., *The mapping of New Spain, Indigenous cartography and the maps of the Relaciones Geograficas*, Chicago, 1996, 281 p.

MURIEL, *Josefina, Hospitales en la Nueva España*, Mexico, 1960.

NAVARRO GARCÍA, Luís, S*onora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, 1967.

NICOLET, Claude, *L'inventaire du Monde*, Fayard, 1988.

Nómadas y Sedentarios en el Norte de Mexico, Hers, M.A., Mirafuentes, J.L., Soto, M.D., et Vallebueno, M. (éd.), UNAM, 2000.

NORDMAN, Daniel, *Frontières de France. De l'espace au territoire. XVIe-XIXe siècle*, Gallimard, 1998.

ODLOZILIK, Otakar, « Czech Missionaries in New Spain », dans *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 25, No. 4, (Nov., 1945), pp. 428-454, Duke University Press.

O'GORMANN, Edmundo, *La Invención de América*, FCE, Mexico, 1995.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, « La penetración de los Españoles en Sonora », dans *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, Ortega Noriega, Sergio et Del Río, Ignacio (éd.), México, 1993, pp. 11-40.

- « El sistema de misiones jesuíticas, 1591-1699 », dans *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, Ortega Noriega, Sergio et Del Río, Ignacio (éd.), México, 1993, pp. 41-94.

- « Crecimiento y crisis del sistema misional : 1688-1767 », dans *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, Ortega Noriega, Sergio et Del Río, Ignacio (éd.), México, 1993, pp. 137-185.

- *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México 1530-1880*, UNAM, 1993.

OWENS, Robert. R., « The Myth of Anian », dans J*ournal of the History of Ideas*, vol. 36, nº 1, Jan.-Mar., 1975. pp. 135-138.

Planète métisse, sous la direction de GRUZINSKI, Serge, musee du quai de Branly, Actes du Sud, 2008.

PERON-NAGOT, Mylène, « Dos visitas episcopales del siglo XVII en la Sierra del Nayarit. Intereses en juego y límites se la conquista espiritual del occidente mexicano », dans *Relaciones*, 69 (1997), pp. 43-90.

- *La province franciscaine de Xalisco: une action missionnaire dans l'occident mexicain (1530-1859)*, Thèse de doctorat. Université de Paris-X Nanterre, 2001 ; publiée sous le titre *Le Mexique, terre de mission franciscaine (XVIe-XIXe siècle). La province de Xalisco*, L'Harmattan, 2005.

- « Chroniques franciscaines (XVIè-XIXè siècles) : une connaissance orientée », dans *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIe siècles) France, Espagne, Portugal*, Castelneau-L'Estoile, Charlotte et Regourd, François (éd.), Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 255-264.

PHELAN, John Leddy, *El Reino Milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, 1972.

POLK, Dora. B., *The island of California. A History of the myth*, University of Nebraska Press, 1995.

POLZER, Charles W., « The Franciscan entrada into Sonora – 1645-1652 – a Jesuit chronicle », dans *Arizona and the West*, 14 (1972), pp. 253-278.

- *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*, University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1976.

- *The Jesuit missions of northern Mexico*, Taylor & Francis, 1991.

POLZER, Charles W., BARNES, Thomas C., et NAYLOR, Thomas H., *Northern New Spain. A Research Guide*, The University of Arizona Press, 1981.

PORRAS MUÑOZ, Guillermo, *La frontera con los Indios de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, Mexico, 1980.

DEL PORTILLO, Álvaro, *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California*, Madrid, 1982.

POWEL, Philip Wayne, « Presidios and Towns on the Silver Frontier of New Spain, 1550-1580 », dans *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, n. 2, mai 1944, pp. 179-200.

- *La guerra chichimeca : (1550-1600)*, FCE, Mexico, 1977.

- *Capitán mestizo : Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, 1980.

- « Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600 », dans Estudios de Historia Novohispana, vol. 9, UNAM, 1987, pp.19-36.

RAGON, Pierre, « L'histoire du « Sacromonte » d'Amecameca (Mexique) », dans *Espace, Temps et Pouvoir dans le Nouveau Monde*, Monnet, Jérôme (éd.), Anthropos, 1996, pp. 49-69.

RANDLES, W.G.L, *De la terre plate au globe terrestre, une mutation épistémologique rapide, 1480-1520*, Paris, 1980.

RICARD, Robert, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, 1933.

RÍO, Ignacio del, « Les missions jésuites de Basse Californie (1697-1702) », dans *Destin croisés (Cinq siècles de rencontres avec les amérindiens)*, Paris, 1992, Unesco, Albin Michel, pp. 151-161.

RODRIGUEZ SALA, Mª Luisa, *La expansión del Septentrión Novohispano (1614-1723)*, UNAM, Instituto estatal de documentación de Coahuila, 1997, 2t.

ROJAS, Beatriz, *Los Huicholes en la Historia*, CEMCA- COLMICH-INI, Mexico, 1993.

ROMÁN GUTIERREZ, José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, El Colegio de Jalisco, 1993.

ROMANO, Antonella, « Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin », dans *Annales HSS*, juillet-août 2004, nº 4, pp. 729-756.

ROCA, Paul. M, *Spanish Jesuit Churches in Mexico Tarahumara*, University of Arizona Press, 1979.

ROZAT, Guy, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1995.

RUBIAL GARCIA, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, Mexico, UNAM, 1989.

RUSSO, Alessandra, « À travers l'image. Invention et fabrique des métissages », dans *Planète métisse*, Gruzinski, Serge (coord), musee du quai de Branly, Actes du Sud, 2008.

SALLMANN, Jean-Michel (coord), *Visions indiennes, visions baroques : les métissage de l'inconscient*, PUF, 1992.

- *Charles Quint. L'empire éphémère*, Payot, 2000.

SANCHEZ, Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, PUR, 1996. [Thèse pour le Doctorat d'Etat préparé sous la direction de M. le Professeur G. Baudot, Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, 1987/1988, 6 vol.].

SCHOLES, France V., *Troublous Times in New Mexico, 1659-1670*, Historical Society of New Mexico, Publications in History, vol. 11, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1942.

SEED., Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World*, 1492-1640, Cambridge University Press, 1995.

SIMMONS, Marc, « History of Pueblo-Spanish Relations to 1821 », dans *Handbook of North American Indians*, Sturtevant, William C. (éd.), Washington (D.C.), Smithsonian Institution, 1979, vol. 9, pp. 178-193.

SOCOLOW, Susan M., « Spanish Captives in Indian Societies : Cultural Contact Along the Argentine Frontier, 1600-1835 », dans *Hispanic American Review*, 72 :1, 1992.

SOLA, Emilio, *Los que van y vienen. Información y fronteras en el Méd.iterráneo clásico del siglo XVI*, Universidad de Alcalá, 2005.

SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán, « Médicos y libros en el primer siglo de la colonia », dans *Historia General de la Medicina en Mexico*, Beltrán, Gonzalo et Morenos de los Arcos, Roberto (éd), Academia Nacional de Méd.icina, UNAM, 1990, t. II, pp. 175-201.

SPICER, Edward H., « Jésuits and Yaquis : 1617-1767 », dans *The Yaquis. A Cultural History*, The University of Arizona, Tucson, 1980, pp. 5-57.

Tres Siglos de Historia Sonorense, ORTEGA NORIEGA, Sergio et DEL RÍO, Ignacio (cord.), UNAM, Mexico, 1993.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, 1982.

TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú*, 1882.

TRABULSE, Elías, *Historia de la Ciencia en Mexico*, Conacyt/FCM, 1983, 5 vol.

TURNER, Fréd.erick J., « El significado de la Frontera en la Historia Americana », dans *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Solano, Francisco et Bernabeu, Salvador CSIC, Madrid, 1991, pp 9-44. Publiée pour la première fois dans « Proceedings of the State Historical Society of Winsconsin », décembre 1893: « The Signifiance of the Frontier in American History ».

VALLEBUENO, Miguel, « El poblamiento del valle de Santiago Papasquiaro hasta 1743 », dans *Transiciones*, nº 8, juillet 1991, pp. 19-29.

VIESCA TREVIÑO, Carlos et MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando, « Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática », dans *Historia General de la Méd.icina en Mexico*, Aguirre Beltrán, Gonzalo et Morenos de los Arcos, Roberto (éd.), Academia Nacional de Méd.icina, UNAM, 1990, t. II, pp. 175-2001.

VIESCA TREVIÑO, Carlos, « Los medicos indígenas novohispanos ante la medicina europea », dans La ciencia Moderna y el Nuevo Mundo, Peset, José Luis (éd.), CSIC, Madrid, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Éduardo, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », dans *Mémoire de la tradition* [47e Congrès international des américanistes, Tulane, 1990], Becquelin, Aurore et Molinié, Antoinette, Dehouve, Danièle. (coord)

WAGNER, Henry R., *Spanish Voyages to the Northwest Coast of America in the Sixteenth Century*, San Francisco, 1966 (1929).

- *The Spanish Southwest*, 1542-1794, Maurizio Martino, 1937

- *Cartography of the Northwest coast of America to the year 1800*, Amsterdam, 1968.

WEBER, David J., *The Spanish Frontier in North America*, Yale University Press, 1992.

- « Turner, los boltianos y las tierras de frontera , dans *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, Solano, Francisco et Bernabeu, Salvador CSIC, Madrid, 1991, pp. 61-84. Publié pour la première fois en American Historical Review 91 (January 1986).

WEEDLE, Robert S., *La Salle, the Mississippi, and the Gulf (The Primary Documents)*, Texas A&M University Press, 1987.

- *The French Thorn. Rival explorers in the Spanish Sea 1682-1762*, Texas A&M University Press, 1991.

WHEAT, Carl. I., *Mapping the Transmississippi West*, 1540-1861, vol. one, « The Spanish Entrada to the Louisiana Purchase, 1540-1804 », San Francisco, The Institute of Historical Cartography, 1957-1963.

WHITE, Richard, *The Middle Ground : Indiens, Empires et Républiques dans la région des grands lacs*, 1650-1815, Anacharsis, 2009 (1991).

WEIGAND, Phil. C., « Mexicaneros, tecucales, coras, huicholes y caxanes », dans *Trace* 15, 1989, CEMCA, México.

WOODWARD, David et LEWIS, G. Malcom, *The History of Cartography*. Volume two, book three : Cartography in the Traditional African, American, Artic, Australian, and Pacific Societies, The University of Chicago Press, 1992.

ZAMBRANO, Francisco, SJ, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Mexico, 1972.

ZUÑIGA, Jean-Paul, *Espagnols d'outre-mer. Emigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVIIème siècle*, EHESS, Paris, 2002.

ZUPANOV, Ines G., *Missionary tropics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.

- « Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », dans *Annales HSS*, nov-déc 1996, nº 6, pp 1201-1223.
- « Conversion, illness and possession. Catholic missionary healing in early modern south Asia », dans *Divins Remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Purusartha, 27, 2008, pp. 263-300.

ANNEXE I : CARTOGRAPHIE DE LA CALIFORNIE

Liste chronologique des cartes représentant la Californie et leur choix (insularité ou non)

1573, *América Sive Novi Orbis Nova Descriptio*, ORTELIUS, Abraham [Image I] : péninsule

1589, *Maris Pacifici*, ORTELIUS, Abraham [Image II] : péninsule

1590, *Orbis Terrarum*, PLANICIUS, P. [Image VII (a)] : péninsule

1596, *America Sive Novus,* DE BRY, T. et BENZONI, G. [Image VIII (a)] : péninsule

1625, *The North part of America*, BRIGGS, H. [Image IX] : île.

1629, *Californie*, LÓPEZ DE VICUÑA, Juan, (AGI, MP-Mexico, 6) [Image X] : hésite

1636, *America Septentrionalis*, JANSON, J. (J. Janszz) [Image XI] : île

1640, *America septentrionalis,* BLAEU, J. [Image XIII] : péninsule

1656, *Le Nouveau-Mexique et la Floride*, SANSON, N. [Image XII] : île

1683, *Delineación de la Nueva Provincia de San Andrés del Puerto de la Paz...*, (AGI, MP-Mexico, 76) [Image XXIV] : île

1696-1697, *Teatro de los trabajos apostólicos de la Compañía de Jesús*, KINO, E., dans LEÓN-PORTILLA (1989) [Image XXI] : île

1700, *L'Amérique septentrionale*, DELISLE, G. [Image XVII] : hésite

Vers 1700, Anonyme, (BN Madrid, Ms 2957) [Image XVIII] : hésite

1701, *Passage par terre à la Californie*, KINO, E., (AGI, MP, Mexico, 95) [Image XIV] : péninsule

1703, *Representatio America Borealis*, SCHERER, H. [Image XVI] : île

1710, Nuevo Reino de la Nueva Navarra, E. Kino,, dans BURRUS (1967) [Image XXV] : péninsule

ANNEXE II : RELATION DES MISSIONS DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS DANS LA NOUVELLE-BISCAYE D'APRÈS LA VISITA DU PÈRE JUAN ORTIZ ZAPATA, 1678 (AGN, HISTORIA, 19, exp. 34, fol. 287r-415v).

Cabecera de chaque *partido.*

Les distances indiquées en lieues sont toujours en relation à la *cabecera* de chaque *partido*.

Le visiteur Ortiz Zapata se trompe presque systématiquement en faisant les additions du nombre de personnes administrées : le total qu'il propose pour un *partido* n'est pas égal à la somme des églises-villages qui le composent, etc. Nous avons choisi, par souci de clarté et parce que cela n'entraîne pas de modifications substantielles dans l'interprétation des données, de laisser les chiffres qu'il enregistre.

Nous avons respecté l'orthographie des noms des villages tel quelle est dans le document.

.....

1. MISSION DEL RÍO PIAXTLA, que dicen de Xiximes, 1 006 administrés.

1.1 MISSION DE SAN PEDRO HETARI. Père *Fancisco de Médrano* : 237 personnes chrétiens . Il n'y reste aucun païen. C'est la première des missions, elle est à 26-27 l (lieues), de mauvais chemin de Guadiana.

San Pablo Hetari : dans le flanc d'une haute montagne ;« *que años antes fue mui cuantioso de gente y hoy como todos los demas de naturales está muy moderado »* (fol. 287v), 15 familles (104 personnes) ; église adaptée au nombre d'ouailles, spacieuse (« *acomodada* », « *capaz* »).

À 8 l à l'ouest,

San Pedro Guarizame : dans une petite pleine dans le flanc d'une montagne un peu moins haute ; 9 familles (41 personnes) ; église spacieuse.

À 12 l à l'est,

Santa Lucía : le site est moins montagneux , il se trouve dans le chemin qui mène de Guadiana au Real de Minas de Copala ; récemment fondé (« *Es nuevamente formado de naturales del pueblo de San Pablo que alli se retiraron y hallando amparo en las justicias y govierno secular no se han podido reducir a dicho pueblo con que se han tomado por expediente dexarlas en aquel puesto donde avecindados an poblado nueba poblacion »* , fol. 288r) ; 15 familles (82 personnes) ; l'église est un *xacal.*

À 30 l de très mauvais chemin, à l'ouest de San Pablo - bien que du dernier village, San Pedro de Guarizame au premier du partido, *San Bartholome de Humase,* il n'y ait que 7 l.

1.2 PARTIDO DE SANTA CRUZ DE YAMORIBA. Père *Pedro de Utera* : 102 personnes : *90* chrétiens + 8 familles (20 personnes)« *que por haber estado algun tiempo este partido sin ministro se han ausentado »* (fol. 289r).

Santa Cruz de Yamoriba :« *situado en puesto mas esqueto que los demas aunque cercado de cerros »* (fol. 289r) ; 14 familles (48 personnes) ; église spacieuse.

À 5 l avant d'arriver à Yamoriba,

San Bartholome de Humase : au pied d'une haute montagne qui l'entoure ; 12 familles (42 personnes); église spacieuse.

À 40 l au sud ouest,

1.3 MISSION DE SANTA POLONIA. Père J*uan Bolton*, 139 personnes.

Santa Polonia : au flanc de la Sierra Madre dans un site moins mauvais que les précédents ; 25 familles (65 personnes) ; chrétiens ; église spacieuse.

À 2 l à l'est,

Concepción : 15 familias (50 personnes).

À 4 l à l'est,

Nuevo de Santiago : 5 familles (14 personnes) ; « *el qual mudado de sitio mas distante donde antiguamente estaba se puso a distancia de quatro leguas de la cabecera siendo antes mui quantioso de gente solo a quedado con »* (fol. 290r).

À 4 l,

PARTIDO DE SAN YGNACIO. Père *Pedro Ximenes* : 529 personnes.

San Ygnacio : au flanc de la Sierra Madre dans un site moins mauvais que les précédents ; 18 familles« *todas o las mas de personas que en la tierra se reputan por españolas y con criados »* (fol. 290r) (133 personnes) ; église spacieuse.

À 7 l au nord,

San Gerónimo Aolia (?) : 60 familles (200 personnes) ; église spacieuse.

À 4 l au sud,

San Juan : 24 familles (72 personnes).

À 4 l au sud, deux villages administrés par charité car ils sont proches et leur *beneficiado* se trouve loin :

San Francisco Cacaibajan (Cabazán): 10 familles (34 personnes).

Et a l'ouest,

San Agustín: 12 familles (36 personnes).

À 4 l au sud,

1 *Estancia* de grand bétail : 1 famille d'Espagnols et leurs domestiques (15 personnes).

À 10 l,

1 *Estancia* de grand bétail appartenant à un prêtre du clergé séculier qui a 42 domestiques.

Les Estancias sont également administrés par charité car leur curé est a plus de 20 lieues.

.....

À 30 l au nord de la Mission du Río Piaxtla et à 70 l à l'occident de Guadiana,

2. MISSION DE SAN ANDRÉS : en plein milieu de la Sierra ; il n'y en reste aucun païen ; plusieurs langues : sobaiba, aiage (?) et xixime« *la qual solo los naturales hablan entre si »* (fol. 291v) ; mais en général, tous parlent la langue mexicaine et connaissent la doctrine dans cette langue (*yohoma mexicano*) et plusieurs parmi eux comprennent et parlent le castillan; 591 administrés.

2.1 MISSION PARTIDO DE SAN YGNACIO DE OTHATITLA. Père *Francisco de la Plaza :* 160 personnes.

À 34 l au nord de San Ignacio de Xiximes,

Otatlitan : au bord du Río de las Vegas (San Lorenzo-Los Remedios) ; 10 familles, (28 personnes).

À 5 l à l'ouest,

Piaba :« *el qual ha sido algun tiempo cabecera de todo el Partido, mas por ser poca la gente que en el ha quedado se ha buelto a poner el de Otatitlan que lo fue antes »* (fol. 292r) ; 3 familles (10 personnes).

À 12 l à l'ouest,

Alaya : 12 familles, 40 personnes.

À 11l au nord,

Puejupa (Guejupa) : 3 familles, 12 personnes.

7 *Estancias* : « *de gente que se reputan por españolas »* (fol. 292r) ; 1 famille par *estancia* ; 60 personnes en tout.

À 10 l au nord-est, en amont du Río de la Vegas (Remedios),
2.2 PARTIDO DE SAN YLDEFONSO DE LOS REMEDIOS. Père *Gerónimo de Estrada* : 198 personnes, sans inclure 8-10 familles qui son absentes,« avec l'espoir de quelles rentrent au village ».
San Yldefonso de los Remedios : 17 familles (65 personnes).
À 3 l au sud,
Santa Catalina : 21 familles (88 personnes).
À 3 l a l'ouest en aval du fleuve,
Puesto del Palmar composé de 3 *estancias* : 6 familles « *de todo género de gente entre amos y criados* » (fol. 293r), 45 personnes en tout.

À 28 l à l'est du village de Otatitlan,
2.3 MISSION DE SAN GREGORIO. Père *Fernando de Barrio*, **Recteur** de la Mission de San Andrés et ***Visitador*** de toutes les Missions de la Sierra : 125 personnes + 12-13 personnes« *que andan remontadas »* (fol.293v).
San Gregorio : 10 familles, 50 personnes.
À 7 l a l'ouest,
Village del hermano de Soibupa : 6 familles, 24 personnes.
À 1 l au nord,
San Pedro : 9 familles, 24 personnes.
À 1 l à l'est,
San Matheo de Tecaijas : 9 familles, 25 personnes.

À 14 l au sud-est,
2.4 MISSION DE SANTA MARÍA DE OTAIZ. Très mauvais chemins ; vacant de père, suppléant Fernando de Barrio Nuebo« *aunque con muchisimo trabajo* » (294v) : 108 personnes.
Santa María de Otaiz : « que haviendo sido antiguamente quantioso hoy tiene » 8 familles (28 personnes).
À 10l au sud,
Santiago Batzotri : 4 familles, 10 personnes.

[«par charité»]

À 8l,

Presidio de San Hipólito : 10 familles« *de los que se tienen por españoles »* (fol. 294r), 60 personnes en tout.

À 11 l de mauvais chemins,

Le Real de Guapijuge : 12 personnes et pas de curé.

.....

À 30 l à l'est et à 30 l au nord-est de Guadiana,

3. MISSION DE TEPEHUANES : au flancs de la même Sierra ; les gens sont de nation tepehuana et ils sont chrétiens ; 1 150 administrés.

3.1 PARTIDO DE SANTIAGO PAPASQUIARO. Le *premier* de toute la Mission ; père *Diego Saenz* : 509 personnes en 8 l. de distance.

Santiago Papasquiaro : site bon (« *muy ameno »*) au bord du Río Papasquiaro ; 14 familles (63 personnes), « *gente muy ladina y que ya no hablan la lengua Tepehuana sino en Mexicano y aun en Castilla »* ; église« *mui linda, capaz y muy bien adornada »* ; pareil pour la maison du père ; plus 5 familles, 54 personnes« *de las que en esta tierra se reputan por españolas »* (fol. 295r).

À 3 l à l'est,

San Andrés de Atotonilco : site paisible où se rejoignent le Río de Papasquiaro et Santa Catalina (Río Ramos); 13 familles (66 personnes) ; les gens sont *ladinas* , bonne église ornée.

À 3 l à l'ouest,

San Nicolas : Xiximes ; 29 familles, 146 personnes ;« *los cuales haviendose reducido alli al abrigo de una hacienda que al presente es del General Christoval Nevarez formaron pueblo coperando a ello los señores Governadores y Justicias »* (fol. 295v).

Estancia à côté de San Nicolas.

Estancia à côté de Atotonilco qui appartient aux héritiers du général Juan de Barrasa.

Entre les deux,

8 Ranchos peuplés d'Espagnols« *y de otros generos de gente »* : 17 familles (160) personnes.

À 10 l au nord,

3.2 MISSION DE SANTA CATALINA : père *Francisco Buñuelos*, **Recteur** de toute la mission , un village et le *Presidio* de soldats: 226 personnes.

Santa Catalina : à 1l de la Sierra Madre, d'où il sort le chemin de Topia ; *tierra* caliente ; site paisible près du Río de los Ahorcados ; 24 familles, 108 personnes ; 3 autres familles, 52 personnes, appartiennent au village, mais« *andan ausentes en el Real del Parral y sus contornos y otras partes con titulo de trabajar en la mina, de ordinario tienen poca asistencia en el pueblo y aunque los padres han trabajado mucho en reducirlas, se ha conseguido poco. Suelen a temporadas venir unas y se ban otras »* (fol. 296v). Depuis quelque peu, il n'y en reste aucun païen, mais les gens sont des plus belliqueux parmi ceux de cette nation et on a beaucoup travaillé avec eux. Bonne et belle église ornée.

À 3 l au sud,

Presidio de Tepehuanes : des soldats et des autres gens, 9 familles, 66 personnes.

À 4 l. vers Santa Catalina,

Estancia et *Ranchos* : leurs habitants sont compris parmi ceux du *Presido.*

À 12 l au nord ouest,

3.3 MISSION DE NUESTRA SEÑORA DE ZAPE. À l'intérieur de la Sierra ; père *Francisco de Mendoza* : 171 personnes.

Nuestra Señora del Zape (anciennement San Ignacio) : dans une colline au bord d'un fleuve à grand débit qu'on appelle de Nassas (Río Nazas) ; au pied d'un rocher « *a cuya falda estan unos ojos de agua mui saludables asi por su naturaleza como por haver estado alli la ymagen de Nuestra Señora donde la arrojaron en tiempo de la guerra los Tepehuanes* », (fol. 297v-298r) ; 17 familles, 52 personnes ; bonne église où se trouve l'image miraculeuse de Notre Dame de Zape « *con quien se tiene en todo este reyno mucha devocion y se le han dado muchas joyas y vestidos »*, (fol. 298r).

À 3 l au nord sur le même fleuve,

Señor San José (anciennement San Simón) : 35 familles, 113 personnes, chrétiens mais qui furent parmi les plus rebelles ; 6 personnes« absentes » ; église spacieuse.

« *A este partido suelen ocurrir algunos gentiles de la sierra que llaman de Ocotlan. No son en cantidad pues en espacio de quatro años se ha bautizado veinte personas. Pero asi, bautizados como gentiles hay cantidad retirada en dicho pueblo*

de Ocotlan. Han pedido que entren pasdres a su admnistracion y que le ayudaran y haran yglesia y casa par el efecto » (fol 298v).

À 14 l au nord-est de Zape,

3.4 MISSION DE SAN JOSÉ DEL TIZONAZO. père *Francisco de Vera* : 199 personnes.

San José del Tizonazo : à 13 l de mauvais chemin (« *aspero y fragos »*) du Río de las Nazas et à 1 l du Real de Indehe, site paisible avec beaucoup de plaines à la vue ; 17 familles (83 personnes). « *Yndios nuebamente parados en el de las naciones de Sinaloa y Sonora a quienes en nombre de su Magestad dio asiento de pueblo en este puesto el señor governador de la Vizcaya por haver hecho castigo general en la Nacion Salinera por su delictos y continuos alzamientos y traiciones que era la gente que antes le poblava »* (fol. 299r) ; ils parlent la langue Ore « *que es la de Sonora en la qual al presente les administra dicho padre »* (fol. 299v) ; bonne église ornée.

Au sud ouest,

Santa Cruz del Río Nasas : à une demi lieue du fleuve, bon site, Indiens de nation tepehuana, beaucoup d'entre eux *ladinos* ; ils sont en train de construire l'église ; 31 familles (84 personnes) ; 8 familles absentes (32 personnes) « *que andan trabajando en ambas partes y a tiempos buelven a su pueblo »* (fol. 300) ; 116 en tout.

.....

Á 14 l au nord ouest du Tizonazo le premier *Partido* de

4. MISSION DE TARAUMARES ANTIGUOS dite LA NATIVIDAD : 3 818 administrés

4.1 MISSION DE SAN MIGUEL DE BOCAS. Père *Pedro de Escalante* - **Visiteur** de cette mission et de celle des Tepehuanes : 386 personnes.

San Miguel de la Bocas : près du Río Florido, un bon site, plat ; 60 familles (236) personnes de nation Tarahumara, chrétiennes, langue tarahumara ;« *a veces suelen acudir algunos gentiles a bautizarse y asentar su avitacion en este pueblo, aunque despues que se ha dado doctrina de nuebo a esta gente y asentadas las misiones que hoy estan pobladas en la tierra adentro son pocos los que salen para este efecto »* (fol. 301r) ; bonne église ornée.

10 Estacias o Ranchos aux alentours, administrés par charité parce que les curés de Indehe et San Bartolomé et le Oro à qui appartient l'administration sont loin ; 150 personnes.

À 24 l au nord,
4.2 MISSION DE SAN FELIPE. père *Fancisco de Valdés* : 878 personnes + 150 = 1 010.
San Felipe : à 12 l du Real de Minas de El Parral, dans une plaine au bord du fleuve à grand débit de Concha (Río de Conchos) ; 82 familles (312 personnes), chrétiens ;« *tienen por la maior parte sus casas de terrado, crian obejas y algunos ganado mayor y casi todos caballada »* (fol. 302r) ; bonne église ornée.
À 6l en amont du fleuve du coté ouest,
Santa Cruz : site plat, 110 familles (455 personnes), chrétiens, bonne église ornée.
À 7 l au nord ouest,
San José o Salto de Agua (« *de nueba poblacion »*) : site plat et bon ; 23 familles (101 personnes) ; xacal, ils sont en train de finir l'église.
7 Estancias :« De Españoles y otros que se reputan por tales en la tierra y criados », 17 familles (150 personnes de « *todos colores, sexos y edades» ;* « *ninguna hasta el día de hoy ha sido agregada a feligresia ninguna de clerigo, sino administradas siempre por los padres ministros de estas misiones* ») (fol. 303r).

À 17 l au sud, le fleuve Conchos en amont ,
4.3 PARTIDO DE SAN PABLO. Père *Martín de Prado* : 633 personnes
San Pablo : Indiens de nation tepehuana mélangés avec quelques Tarahumaras ; dans une vallée fertile, 86 familles (380 personnes) ; chrétiens« *en donde se reconoce mas es en la celebridad de sus fiestas que hacen con lucimiento. Es su modo de vivir político teniendo por la maior parte sus casas terrado y ganado mayor y menor, casi todos caballadas. Acuden a este pueblo algunos gentiles, Tepehuanes y Tarahumaras de la sierra de Ocotlan cuios avitadores actualmente piden con instancia repetida ministros par que dentro de sus tierras les administren ; y de Humaniza y Novachic que tambien desean ministro de la Compañia como los otros. Año ha havido que se han catequizado y bautizado quarenta adultos »* (fol. 303v) ; très bonne église.

À 2 l le fleuve en amont,

San Juan de Atotonilco : un site aussi bon que le précédent, Indiens de nation tepehuana ; 32 familles (113 personnes) ; en train de construire une église aussi bonne que celle de San Pablo (« *a competencia* »).

Le fleuve en aval,

San Matheo : Indiens Tarahumaras, chrétiens ; bonne église ; 30 familles (120 personnes).

À 7 l à l'orient, un peu au nord,

4.4 PARTIDO DE SAN GERONIMO GUEXOTITLAN. Père *Gabriel del Villar*, **Recteur** de cette mission et Père Manuel Gutierrez de Arteaga, compagnon : 180 familles (754 personnes).

San Gerónimo Guexotitlan : Tepehuanes avec quelques *rancherías* de Tarahumaras, au bord du ruisseau Huejotitlan ; 4 l au sud du fleuve Conchos ; à 15 l de El Parral ; site fertile ; *ladinos* ; les fêtes aussi bonnes que dans un village d'Espagnols, en particulier celle de Nuestra Señora de la Candelaria, vierge de leur congrégation, à laquelle assistent nombreux voisins et beaucoup d'Espagnols ; très bonne église très ornée d'argent *y* « *para la Semana Santa los pasos de la pasion de Nuestro Redentor »*, façon de vivre policée ; une épidémie a tué beaucoup de gens dans cette dernière année, 80 familles (320 personnes).

Sous l'administration de San Gerónimo, à 5 l au nord,

San Ygnacio et, plus loin, San Xavier : au bord du fleuve Conchos, Indiens Tarahumaras, bonnes églises, celle de San Xavier est bien ornée, fête de l'apôtre San François-Xavier ; 100 familles prenant en compte une *Estancia* d'Espagnols, 434 personnes en tout. Quelques Indiens communient et ont une dévotion particulière pour la Reine des Anges. Quelques païens veulent « *entrar al catecismo »* , on espère « *agregar* » prochainement ceux de la Sierra de Xicoriba.

À 30 l au nord de Guexotitlan et à 16 l. au nord de San Felipe,

4.5 PARTIDO DE SAN FRANCISCO XAVIER DE SATEBO : père *Juan Sarmiento* : 287 familles (1 047 personnes) + *estancias* et *ranchería* = 1 134 en tout.

San Francisco Xavier de Satebo : site paisible au bord d'un petit fleuve qui prend son nom de celui du village ; Tarahumaras,« *no tan ladina y reducida como los de los otros Partidos »* (fol. 306v), à présent ils vont écouter la doctrine avec moins de

difficulté car le ministre à réussi à restreindre les *borracheras* ; l'église est vieille et construite pendant la guerre, ils sont en train de construire une autre ; 144 familles (516 personnes).

À 1 l à l'est,

Rancheria San Antonio : « *que se reputa por de este pueblo que llaman* de las Cuevas » : pas loin du Río de San Pedro, bon site ; habitants pas très *frequentes a las cosas de la Yglesia*, amélioration grâce au ministre de Satebo « *mientras su magestad es servido de despachar limosna para que se ponga ministro a parte en este paraje para que su continua asistencia consiga el que se acabe una Yglesia y casa que hasta ahora esta mui en sus principios »* (fol. 307v) ; 54 familles (242 personnes), Tarahumaras.

À 12l à l'ouest,

San Lorenzo : Tarahumaras, pas complètement convertis (ils n'oublient pas les beuveries) ; petite église et maison du père « *a donde acuden los niños a la doctrina a rezarla y los demas adultos se juntan las fiestas a rezar tambien »* (fol. 308r), 89 familles (286 personnes).

Autour de Satebo,

quelques petites *estancias* d'Espagnols qui appartiennent à son administration : 60 personnes +

Rancheria Tarahumara dans un site qu'on appelle San Francisco Xavier : 7 familles (27 personnes).

.....

À 6 l au nord,

5. MISSION NUEVA DE SAN JOAQUIN ET SANTA ANA : 5 194

5.1 PARTIDO DE SAN JOAQUIN ET SANTA ANA : pas beaucoup, mais il y reste des païens ; père *Francisco de Zelada* : 212 familles (1316 personnes dans 10 lieues dont 76 qui avaient déjà été baptisées dans la Mission de Natividad, c'est-à-dire, 1240 nouvellement baptisées).

À 14 l au nord ouest du Partido de Satebo,

San Francisco de Borja Tayegachic ou « *Lo de Don Pedro »* : site plat et paisible ; 60 familles (376 personnes récemment converties) ; langue Tarahumara ; bonne et petite église, « *aunque de prestado »*, maison pour le père.

À 3 l à l'est, au bord du même fleuve,

Yeguiachic ou première *ranchería* : site plat et paisible ; 67 familles (504 personnes) ; bonne et petite église,« *aunque de prestado* », maison pour le père.

À 3 l à l'ouest,

Nuestra Señora de Guadalupe, avant Saguarichic : site plat entre deux ruisseaux ; 55 familles (286 personnes) ; la meilleure église du *partido* ; les Indiens se sont montrés particulièrement chrétiens, ils ont demandé *temastiani* propre, ils assistent à la doctrine même si le père n'y est pas « *cosa queno suelen usar con tanta facilidad en los demas pueblos de visitas »* (fol. 312r).

À 4 l au sud,

San Francisco Xavier, avant Paruaguichic : au bord d'un fleuve, site paisible ; 33 familles (150 personnes); église et maison du père.

À 12 l au sud, à l'intérieur de la Sierra,

5.2 PARTIDO DE NONOABA OU DE NUESTRA SEÑORA DE MONSERRAT. Père *Francisco de Arteaga* : 91 familles (322 personnes + 30 personnes = 352 personnes baptisées,« *aunque algunos se han ausentado y otros muerto »* [fol. 313v]).

Nonoaba, aujourd'hui **Nuestra Señora de Montserrat** car il est encerclé de montagnes : dans une vallée paisible au bord d'un fleuve dit Umarisac ; 58 familles, (209 personnes) ; conversion récente ; bon xacal *de prestado*, manque de cloche et d'ornementation, petite maison pour le père.

À 5 l au nord,

Paraguichic, aujourd'hui Nuestra Señora de Copacaba : dans la même sierra, au bord du Río de Nonoaba ; 33 familles (113 personnes) ; petit xacal, il y a encore des païens.

À 6 l,

Humarisac : beaucoup de païens qui demandent à être baptisés, on espère fonder un bon village de chrétiens.

À 6 l au nord,

Ranchería : 12 familles (30 personnes baptisées) ; « *queda esta adjudicada a este partido de Nonoaba mientras se dispone reducirla suabe y eficazmente a alguno de*

estos pueblos mas quantiosos aumentandose con la reduccion de otras rancherias de gentiles que tienen no lexos. Creciendo el partido se pueda prover de nuebo ministro que la administre », (fol. 313v).

À 7 l au nord, dans le chemin de Jesús Carichi, autres *rancherías* de païens « *que asi mismo quedan adjudicadas a este Partido mientras se da mejor forma para su reduccion y administracion »* (fol. 313v).

À 16 l au nord du village de Nonoaba,

5.3 PARTIDO DE JESUS CARICHIC. Père *Diego de Contreras* : 706 baptisés.

Guanicarichic, aujourd'hui **Jesús Carichic** : plusieurs *rancherías* dans un espace de 6 l au bord d'un ruisseau dans une vallée fertile à l'intérieur de la sierra ; petite maison pour le père « *de prestado* » ; en train de refaire l'église ; « *la gente que habita alli y sus rancherias que como tan a los principios no se han podido reducir aun a comun havitacion* » (fol. 314v) ; 109 fammilles (558 personnes comprises celles de Paquibeta, Tamiña y Santiago). À 2 l le fleuve en aval, il y restent des païens, mais d'après les *naturales*, pas beaucoup.

À 3-4 l à l'ouest,

San Luis Gonzagua Tagirachic : 8 familles (41 personnes chrétiennes, le reste sont des païens à baptiser) ; xacal *de prestado*.

À 3 l au sud,

Concepción de Papigochic : 13 familles (77 personnes) ; xacal *de prestado*.

À 4 l au sud,

San Casimiro Bocarinachic : 33 personnes chrétiennes, mais l'on dit qu'il y a beaucoup de païens ; église *de* prestado ; aux alentours quelques *rancherías* de païens « *que se procurara con la ayuda del Señor ir reduciendo »* (fol. 315r).

Vers le sud, dans le chemin de Nonoaba,

Teguayguaachi. « *se puso por nombre San Buenaventura por haverse ese dia adjudicado a este partido* » (fol. 315v).

À 9-10 l au nord ouest,

Nuestra Señora de Loreto : quelques Indiens ont été baptisés, mais il y en reste beaucoup qui demandent à se baptiser.

À 13-14 l au sud-ouest,

5.4 PARTIDO DE NOMBRE DE MARÍA, ANTES DE SISOGUICHIC. Père *Antonio de Oreña* : 182 baptisés.

Santísimo Nombre de María, dit avant en langue tarahumara **Sisoguichic** : au bout d'une vallée paisible à la forme d'une demi lune pas très large entourée de montagnes et au bord d'un bon ruisseau ; 74 familles (179 personnes chrétiennes, mais au début elles n'étaient pas très disciplinées) ; un xacal-église et une petite maison pour le père, mais on a presque fini une église *de terrado*, il n'en manque que les portes, et on veut construire une maison pour le père ; beaucoup de personnes ne sont pas baptisées« *en las quales se ha reconocido hace resistencia el demonio pues huyen a la vista de los padres y oir su doctrina, mas con los parlamentos que por medio de los christianos se les solicita darse, espero en el Señor su reduccion »* (fol. 316v-316r).

À 4 l au nord ouest,

Asunción de Nuestra Señora, Echoguita dans leur langue : 9 personnes baptisées ; lorsque le père arrive, les Indiens fuient.

À 2 journées à l'ouest, le père« *se alarga »*,

Cutego : confine avec Guazapares, où il assiste un ministre de la Compagnie,« *quiera el Señor que de alla o de aca se les de doctrina a esta gente que dicen ser mucha dandose la mano los ministros* », (fol. 317r).

À 13-14 l de Nombre de María de Sisoguichic,

5.5 PARTIDO DE SAN JOSÉ TEMAICHIC. Père *José de Guevara* : 203 personnes

San José Temaichic : à la sortie de la même sierra, à la sortie d'une gorge, dans une vallée paisible un poste que « *hasta hoy no ha estado de asiento*», le père Guevara accompagné du ministre de San Bernabé Cusiguariachi « *ba disponiendo la gente para el bautismo* » ; 20 familles, 150 personnes chrétiennes ; petite habitation pour le père, on couvre à nouveau le xacal-église « *que en este puesto años ha hizo el venerable padre Antonio Bacilo »* (fol. 317r).

À 4-5 l à l'ouest,

San Marcos Pictrachic : plus enfoncé dans la sierra ;« *que se compone de la gente que por espacio como de legua y media en una cañada mui amena y de mui fecundo suelo donde siembran maiz esta esparcida* » (fol. 318r) ; 4 familles (11 personnes chrétiennes, le reste sont des païens).

À 3 l,

un village avec beaucoup de gens dits Tarahumar Pachera qu'on a nommé Santa Rosa de Santa María : aucun chrétien, plus résistance qu'ailleurs, *mas « con el buen exemplo de sus vecinos y zelo de sus ministros se espera su reduccion* » (fol. 318r-318v).

À 7-8 l à l'est, dans le chemin entre Cuziguariachic et Temachic

San Juan de Tozaboreachi : plusieurs *rancherías* qui sont dans ce chemin ; 30 familles (92 personnes chrétiennes) + beaucoup, des païens ; un petit xacal décent comme église et une petite maison pour le père.

À 10-11 l au sud-est de Temaichic de chemin plat

5.6 PARTIDO DE SAN BERNABE CUZIGURIACHIC : père *José Fardá*, **Recteur** de toute la Mission : 236 familles (801 personnes + 30 = 912 personnes)

San Bernabé Cuziguriachic : en dehors de la Sierra Madre, dans une petite plaine dans une gorge très fertile « *por espacio de tres leguas en variedad de rancherias viven y siembran sus milpas los naturales que forman dicho pueblo »* (fol. 319r) ; 97 familles (327 personnes tout récemment baptisées) ; petite église en terre, mais suffisante et ornementé ; il y reste des païens, mais pas beaucoup.

Au nord-ouest,

Coyachic, aujourd'hui San Ignacio : Indiens Tarahumaras qui parlent cette langue, ils vont à la *cabecera* ; « *estase con determinacion por ser golpe de gente el que hay en este pueblo de poner en el la cavezera* », (fol. 319v-320r) ; petite église et maison pour le père ; des païens aux alentours.

À 9 l au nord de la *cabecera*,

San Miguel Napahehichic : 18 familles (92 personnes chrétiennes, le reste sont des païens) ; petit xacal-église.

À 4 l,

Real de Minas de San Francisco Saguarichic : petit, récemment peuplé par des Espagnols ; 30 personnes qui n'ont pas de curé et qui vont au *Partido* pour que le ministre les administre par charité.

À 14-15 l au nord de Cuziguriachic de chemin plat,

5.7 PARTIDO DE PAPIGOCHIC EN LA PURÍSIMA. Père *Nicolas de Ferrer* : 450 personnes, dont 296 baptisés à nouveau.

Papigochi : Dans une jolie plaine au bord du fleuve Papigochic (on dit qu'il est l'origine du Higuiaqui qui traverse la Sierra Madre et débouche dans la mer du Sud) ; gens les plus belliqueux parmi les Tarahumara, poste très peu convoité en raison des *alborotos* qui a eu cela fait quelques ans (mort des pères Cornelio Godines et Antonio Tacome Bacilio – le premier au village de Papigochic et le deuxième dans la ville d'Aguilar, dont les ruines sont à une lieue de distance, beaucoup de soldats et de habitants furent tués) ; plusieurs *rancherías* dans 5-6 l. au bord du fleuve des terres cultivées qui offrent des riches moissons de maïs ; 77 familles (224 personnes) ; on a récupéré les ruines pour le xacal et la maison du père.
À 1 l et demi au sud,
San Cornelio Paguirachic : 9 familles (33 personnes chrétiennes) ; beaucoup de païens ; les conversions n'avancent pas aussi rapidement qu'on le souhaite.
À 3-4 l au nord,
Santo Thomas de Villanueba, avant Tojorare (?) : 34 familles (860 personnes) ; petit xacal ; beaucoup de païens.
À 4-5 l à l'est de la *cabecera*,
San Pablo de Basuchi : 36 familles (100 personnes chrétiennes) ; petit xacal.

À 18 l au nord du village de Papigochic,
5.8 PARTIDO DEL TRIUNFO DE LOS ANGELES DE MATACHIC. Père *Tomás de Guadalajara* : 608 personnes + 40 personnes baptisées pendant la visite = 748 .
San Rafael de Matachic : dans une plaine, on y voit le Río Papigochic là où il se rejoint avec celui qui vient de la ville d'Aguilar augmentant ainsi son débit ; 109 familles (335 personnes chrétiennes distribuées en plusieurs *rancherías* au bord du fleuve au long de 5 l). ; église décente, petite maison pour le père *de prestado*.
À 2 l au nord,
San Miguel de Temeichic : au bord du même fleuve ; 16 familles (64 personnes chrétiennes distribuées en plusieurs *rancherías* au long de 1 l) ; xacal-église ; beaucoup de païens.
À 1 l et demi au nord et à 5 l de la *cabecera*,
San Gabriel de Yepomera : site plat au bord d'un ruisseau qui se rejoint pas loin au Río Papigochic, la terre est fertile ; les gens sont distribués en plusieurs *rancherías* au long de 3 l ; 44 familles (18 personnes baptisées et chrétiennes) ; xacal-église.
À 6 l au nord ouest,

San Pablo Ocomorachic : au bord du même ruisseau qu'à 5-6 l se rejoint au Río Papigochic et qu'on appelle Río Otiagui, site plat au bord de la Sierra Madre ; 49 familles (91 personnes chrétiennes) ; beaucoup de païens ; « *hasta hoy no ha tenido forma de pueblo christiano aunque los que han recibido el bautismo han acudido con afecto a la cabecera* » (fol. 324v).

À 22l au nord oest de San Rafael de Matachic de mauvais chemin de montagne,
5.9 PARTIDO DE JESÚS DEL MONTE TUTACA, situé en plein milieu de la sierra ; les gens sont de nation Tepehuana ; il y a beaucoup de païens, mais ils ont demandé le baptême, le père Tomás de Guadalaxara les à visité « par charité » ; « *Hoy con ocasion de la visita general que se ha hecho de estas misiones y esperanza de ministro que admisitre, se han bautizado muchos y se espera que se bautizaran muchos mas quedando el partido bien compartido en sus pueblos para la asistencia del ministro y administracion de sus feligreses* » (fol. 326r) ; dans le *Camino Real* qui passe par la Sierra de El Parral, à 10-12 l. du *partido* de Sonora, Mission et juridiction de Sinaloa ; 226 personnes baptisées.
Jesús del Monte Tutaca : 30 familles de chrétiens ; xacal-église, xacal-maison.
À 6-8 l à l'est,
San Evangelista de Tosanachic : 6 familles (35 personnes) ; xacal-église.
À 10 l à l'ouest,
Santiago Yepachi : 10 familles (40 personnes).
à 3-4 lieues,
San Juan Bautista Maguina : 6 familles (25-30 personnes chrétiennes).

NACIÓN DE LOS OVAS, où il y a quelques baptisés : au bord du Río Papigochic, dès Matachic jusqu'au *Partido* de Saguaripa (village de Teopari de nation Ova chrétiens). 40 Indiens de différents villages sont allés à Matachic et ont été catéchisés et baptisés. Quand ils ont retourné chez eux, ils ont levé des croix et ils ont choisi des *fiscales.* Le père Tomás de Guadalaxara a fait une *entrée* avec les *visitador* Ortiz Zapata. À 2 l. *Ranchería* Natora, quelques baptisés par le Visiteur Ortiz Zapata, d'autres par le curé du Real de San Yldefonso Ostimuri et d'autres par le père Antonio Suarez.
Les *Rancherías* de los Ovas « *quedan en mui buena disposicion y señalados puestos para tres pueblos* » (fol. 328r) : 230 personnes chrétiennes

San Simón Baypon o Bacaniyagua : 32 familles (92 personnes).
À 3 l le fleuve en amont,
San Matias Orosaqui : 19 familles (60 personnes chrétiennes).
À 10-12 l le fleuve en amont,
San Andrés de Xiripa : 17 familles (57 personnes)

À 6 l de Xiripa et 4 l de Yepomera,
quelques *rancherías* au bord d'un ruisseau, la principale s'appelle Negarachic : 21 chrétiens de nation Tarahumar.« *Cerca de esta rancheria hay otras de mucha gente que se pueden reducir a dos o tres pueblos y caen cerca de San Pablo Omara, con que andadando el tiempo se vendra fundar otra mision* », (fol. 328v).

.....

PROVINCIA DE SINALOA ET SONORA ET LEURS MISSIONS

Sur le versant ouest de la Sierra Madre et sur les vallées et plaines entre la Sierra et l'océan Pacifique. Du côté de la Sierra et vers le nord, les missions de Sonora confinent avec celles des Tarahumars. La dernière mission de ceux-ci est Jesús del Monte Tutuaca et la dernière de Sonora, San Yldefonso Yecora. Entre les deux *Partidos* il y a « *nuebas conversiones con que han quedado continuadas las unas y otras misiones »*, (fol. 329r).

6. MISSION DE SAN FRANCISCO DE BORJA DE SONORA : 10 871 personnes
6.1 PARTIDO *DE NUEVA CONVERSIÓN* DE SAN YLDEFONSO DE YECORA. Père *Pedro Matías Goñi* : 409 personnes d'administration *todas nuevamente convertidas* .
San Yldefonso de Yecora : site plat et paisible au bord d'un ruisseau ; langue Pima « *que en poco baria de la Tepehuana* » ; 119 familles, 356 personnes distribuées entre ce village et toutes ses *rancherías* au long de 3-4 l au bord du ruisseau où ils ont leurs *milpas* ; il n'y reste pas des païens « *aunque por la una y otra parte de la Sierra se entiende hay mucha gentilidad »* (fol. 330v) ; église : murs de torchis et couverts de xacal, « *de prestado con determinacion de hacer una mui buena Yglesia* », (fol. 330v) ; maison confortable ; les Indiens ont également fait des maisons de terre pour eux-mêmes *viviendo en policia christiana*.
À 10-12 l à l'est de mauvais chemin,

San Francisco de Borja de Muicoba : site paisible au bord d'un ruisseau où les Indiens ont leurs *sementeras*, la terre est fertile et les moissons riches ; ils ont aussi fait des maisons en terre « *aunque andan esparsidos en las rancherias referidas por el cuidado de sus milpas* » (fol. 331r) ; 45 familles (153 personnes chrétiennes), il y reste 110 personnes connues sans baptiser ; église : bon xacal ; maison : xacal *de prestado* ; à 14 l. de mauvais chemin de la mission tarahumara de Jesús del Monte Tutuaca.

À 20l de mauvais chemin,

6.2 PARTIDO DE SAN FRANCISCO XAVIER DE ARIVETZI. Père *Natal Zambrano* : 890 personnes + quelques Espagnols et leurs domestiques qui habitent quelques petits *Reales de Minas* des alentours qui vont à la messe et pour les sacrements ici ou au *Partido* de Saguaripa.

San Francisco Xavier de Aribetzi : site paisible, plat avec un fleuve pas loin à grand débit pendant la saison de pluies ; le gens chrétiens depuis longtemps, langue Ore, la plupart *ladinos*, « *y aunque en distancia de tres a quatro leguas tienen repartidas sus sementeras, la mas de la gente havita en el pueblo en casas de terrado* » (fol. 332v) ; petite et jolie église avec des ornements et une « *capilla de cantores con ynstrumentos de clarin, chirimias, arpa y guitarra* » ; la plupart des Indiens sont bien habillés ; 169 familles (476 personnes).

À 9 l au sud ouest,

San Ygnacio Bacanora : les gens comme ceux de San Francisco Xavier, langue Egudeve ; 73 familles (243 personnes); bonne église.

À 6 l à l'est de la *cabecera*,

Santa Rosalía de Omapa : site paisible, 6 *rancherías* qui ont au long du fleuve dans 3-4 l leurs terres de maïs ; 76 familles, 101 personnes qui viennent d'être converties ; langue Pima.

À 4-5 l au nord du village de San Francisco-Xavier de Aribetzi,

6.3 PARTIDO DE SANTA MARÍA DE LOS ÁNGELES DE SAGUARIPA. Père *Domingo Miguel* : 1 749 personnes ; le père réside à Teopari, où quelques païens sont allés demander le baptême *avecinandose* dans le même village « *y aunque no son muchos, toda la nacion es comun [...] y se esta con disposicion de escoger puesto y poner padre que la administre si su magestad librase limosna* » (fol. 336r).

Santa María de los Ángeles de Saguaripa : au bord d'un fleuve du même nom, dans une plaine en dehors de la Sierra ; 234 familles (682 personnes) ; langue Ore ; *ladinos* ; maisons en terre ; jolie église à trois nefs avec de riches ornements et de l'argent pour l'autel et des chanteurs et des instruments pour célébrer les fêtes, « *los muchachos de la doctrina son en cantidad y acuden con puntualidad a ella a toque de campana a tarde y mañana como es costumbre* », (fol. 334v).

À 14 l à l'est,

Tecopari : à l'intérieur de la Sierra, nation Obas, gens qui viennent d'être *reducidas* ; 106 familles (369 personnes) ; église : xacal avec les murs en torchis *de prestado.*

À 9 l au nord ouest,

San Mateo : à l'intérieur de la Sierra, entouré de montagnes, au bord du Río Hiaqui ; « *Hace formado este pueblo asi de algunos como de otros de varios pueblos que alli se han agregado y fixado domicilio [...] aunque la gente da algo mas en que entender al minstro por haverse formado de variedad de ella como se dijo arriba de otros pueblos de donde no son los mejores que suelen truirse »* (fol. 335v) ; la langue es Hire ; xacal ; 231 familles (596 personnes).

À 60 l au nord-ouest de Saguaripa,

6.4 PARTIDO DE LOS REYES DE CUCURPE : avant, il appartenait à la Mission de San Francisco Xavier, mais lorsque le père Francisco Ximenez était Provincial (entre août 1674 et juillet 1676), il décida de le placer sous le ressort de la Mission de San Francisco de Borja. Il est près de la Mission de San Francisco Xavier : à 10-12 l du *Partido* de Guepaca et à 13-14 l au nord ouest du *Partido* de San Pedro Aconchi. Trois villages dans une vallée fertile à côté d'un fleuve qui déboucha avec celui de Sonora dans la mer du Sud. Père *Gaspar Tomás* : 989 personnes . Il y a beaucoup de païens « en face » – des Indiens Seris- jusqu'à la mer du Sud qui est à trois jours de chemin.

Cucurpe : 120 familles (329 personnes) ; langue Hegue ; bons chrétiens « *aunque como mas retirados no tan ladinos como los de los otros pueblos* » (fol. 336v) ; habillés ; bonne église : ornements, vases sacrés, chanteurs/instruments pour les fêtes.

À 5 l au Sud,

San Miguel Toapec : au bord du même fleuve, dans la même vallée ; 106 familles (240 personnes) ; le même type de gens qu'à Cucurpe ; ils ont en train de construire une nouvelle église.
À 7-8 l au sud de ce village,
Asumpción de Opodepe : au bord du même fleuve, dans la même vallée ; 95 familles (320 personnes) ; le même type de gens qu'à Cucurpe ; ils ont en train de construire une nouvelle église.

À 7 l au sud du dernier village de Cucurpe - Asumpción de Opodepe,
6.5 PARTIDO DE SAN MIGUEL DE HUERES. Père Francisco Xavier de Sozo : 1 266 personnes.
Santa María Nacamexi : premier village de ce *partido,* à 10 l au nord de la *cabecera* ; dans une plaine près du fleuve qui vient de Cucurpe et qui se rejoint à celui de Sonora avant de déboucher dans la mer du Sud ; 122 familles (362 personnes du même genre que celle de Hueres). On a commencé à construire une église.
San Miguel de Hueres : dans une plaine près du Río Sonora ; 280 familles (904 personnes) ; langue Pima, en partie, *ladinos* « *que entienden en castilla los naturales y algunos hablan en esa lengua* » (fol. 338r) ; grande église à 3 nefs, une de meilleures chapelles de chanteurs (ceux-ci savent tous lire et écrire).
À 4-5 l,
La vallée dite avant *de la Horca* et maintenant de Nuestra Señora del Populo – où le fleuve Sonora et Cucurpe se rejoignent – « *hace dado citio para su asistencia y formar pueblos, por las Justicias de su Magestad y Capitanes, de los Yndios de la nacion Seri que hasta ahora no han tenido asiento [...] señalando por ahora este puesto por visita del Partido de Ures a cargo del padre Juan Fernandez y se espera en breve con la divina gracia la reduccion de esta gente hasta la misma costa del mar del Sur que dicen dista como dos jornadas del valles del Populo y lo mismo dista solo tres leguas por el mar segun dicen los que lo han navegado y visto de la California »* (fol. 339r).

À 10 l au sud-est de Hures,
6.6 PARTIDO DE SAN JOSÉ DE MATAPÉ. Père *Daniel Angelo Marras*, **Recteur du college** de Matape, accompagné par le père *José Osorio* : 1 431 personnes

San José Matape : **collège de la Compagnie** ; 164 familles (482 personnes + 82 appartenant à l'*hacienda* de Santiago Toapa, agrégée à ce village) ; le gens « *anda mui bien tratada asi por lo que logran de su trabajo en el servicio de la minas y haciendas del contorno como por que venden sus semillas* »*,* (fol. 339v), langue Hegue ; une de plus belles églises à 3 nefs, plusieurs autels, images *de bulto y de pincel*, celle qui a le plus d'ornements et d'argent, chanteurs pour célébrer les fêtes de manière solennelle.

À 3l au sud ouest,

Santa Cruz (de Nacori) : nation Contla ; 140 familles (394 personnes) ; ils parlent la langue Ova entre eux, mais avec les autres ils parlent la langue Hegue ; même type des gens qu'à Matape. Eglise commencée, mais pas finie parce que le bois est loin ; très bons chanteurs (*chirimías, bajones, arpa et guitarre*).

À 6 l au nord ouest,

Asunción de Nuestra Señora de los Álamos : 92 familles (165 personnes) ; langua Egue ; église commencée, mais pas finie pour la même raison ; chanteurs. Parmi les 92 familles, 30 sont des Indiens Pimas récemment baptisés « *y aunque estan agregadas a este pueblo tienen su abitacion como a tres leguas de distancia a donde se pretende formar pueblo de nuebo y hacer Yglesia por si* » (fol. 341r) ; 150 baptisés et plus de 300 qui demandent à être baptisés « *y esta con resolucion de catequisarlos y bautizarlos con esperanza de que otros muchos que estan en frontera se iran con la ayuda del Señor reduciendo* », (fol. 341r).

À 8-10 l au sud-est de la *cabecera*,

San Francisco Xavier de Reboyco : 111 familles (330 personnes) ; récemment fondé; nation Obalos, les Indiens ont été ramenés de terres très éloignées afin de peupler ce village ; « *quando esto se escribe se han bautizado cinco y se tienen otros dies en catequismo »* (fol. 341v) ; l'église a été commencée -difficulté à cause de la distance où se trouve le bois – ; maisons en terre, vie policée et chrétienne.

À 8 l à l'est de San José de Matape,

6.7 PARTIDO DE SANTA MARÍA DE BATUCO : site plat, vallée fertile ; père *Juan Fernández Cabero*, **Recteur** de la Mission de San Francisco de Borja : 1 296 personnes. Ce *partido* est le plus proche à celui de Saguaripa qui est à 20 l. au nord ouest

Santa María de Batuco : dans un col, près d'un bon fleuve -le même que celui d'Aposura- ; 129 familles (428 personnes) ; langue Hegue ; habillés ; travailleurs dans les mines et autres établissements d'Espagnols ; très *ladinos* ; maisons en terre, façon de vivre policée, quelques uns élèvent du bétail ; bonne et riche église avec une de meilleurs chapelles de chanteurs de la province.

À 1 l au nord,

San Xavier de Batuco : dans la même vallée à vue du fleuve ; 160 familles, parmi lesquelles quelques unes qui travaillent dans le *Reales de Minas* des alentours et qui sont parfois là-bas, parfois dans le village (480 personnes du même genre qu'à Santa María de Batuco) ; bonne église avec de beaux autels.

À 13-14 l,

Santa Ana et San Joachin : 142 familles (388 personnes «*los mas de estos mui perros y mui ladinos [...] estan de prestado haciendo su Yglesia*», [fol. 343v]) .

À 16 l au sud-est de San José de Matape,

6.8 PARTIDO DE SAN FRANCISCO DE BORJA DE TECORIPA : père *Nicolas de Villafañe* : 1 141 personnes en 20 l « de district ».

San Francisco de Borja Tecoripa : site plat à 5 l du *Real de Minas* de San Miguel Arcangel ; 85 familles (269 personnes) ; langue Pima ; bonne église avec bons ornements, tableaux, vases sacrés, chanteurs.

À 8 l au sud,

San Ygnacio de Subague : 163 familles (415 personnes) ; même langue et coutumes qu'à Tecoripa ; bonne église, chanteurs.

À 10 l au sud,

San Pablo de Cumuripa : 166 familles (450 personnes) ; même langue et coutumes qu'à Tecoripa ; bonne église, chanteurs.

Au nord ouest, « *tienen aquestos pueblos en su frontera quantiosa gentilidad de la nacion Pima o Nebomes bajos de donde suelen venir muchos de ellos [...] hanse bautizado en espacio de tres años entre parbulos y adultos 250 personas* » (fol. 345r).

À 10 l au sud-est du village de Tecoripa,

6.9 PARTIDO DE SAN YGNACIO DE ONOVAS. Père *Juan Almonisa* : 1 365 personnes ; quelques païens Pimas dans sa frontière.

San Ygnacio de Onabas : dans une colline et à son pied le grand Río Hiaqui ; 263 familles (865 personnes) ; langue Pima o Nebomes ; habillés ; lengua mexicana ; maisons en terre « *y aun las tienen dispuestas en alguna forma de calles* » (fol. 345v-346r) ; on est en train de finir une église à trois nefs, bien ornementée, chanteurs, etc.
Santa María del Populo de Tonitze : au bord du même fleuve, dans un site plat ; 161 familles (510 personnes) ; langue Egue ; le gens comme ceux de San Ygnacio ; maisons en terre et rues. On a fini une bonne église.

À 11 l au sud ouest,
6.10 PARTIDO DE NUESTRA SEÑORA DE MOBAS : père *Alonso de Victoria* : 415 personnes .
Santa María de Mobas : site plat en haut d'une colline près d'un bon fleuve dit de Mobas ; 108 familles (308 personnes) ; langue en partie Hegue et en partie Pima ; *ladinos humildes* ; bonne église : ornements, images, chanteurs, etc.

À 5l au sud-est,
San Joachin et Santa Ana : 40 familles (108 personnes, un peu moins *ladinos* que celles de Mobas) ; leur propre langue c'est la Teparantana, mais ils ne l'utilisent plus, maintenant il y en a qui parlent en Hegue et d'autres en Caita ; bonne église.

.....

7. MISION DE SAN FRANCISCO XAVIER DE SONORA. La première de la province de Sonora si l'on rentre par le nord par le *Camino Real de Casas Grandes*-El Parral ; la dernière si l'on rentre par le sud par la province de Sinaloa, à 10 l à l'est de la Mission de San Francisco de Borja (à l'ouest, le *Partido* de Oposura, le premier de cette Mission, est à moins de 20 l de Santa María de Batuco). 9 419 personnes.
7.1 PARTIDO DE SAN MIGUEL DE OPOSURA. Père *Juan Martínez*, **Recteur** de toute la Mission : 1 620 personnes ; il n'y a pas de païens.
San Miguel de Oposura : 30 l au nord du *partido* de Saguaripa ; site plat au bord d'un fleuve à grand débit en saison de pluies ; à 7 l du *Real de Minas* de San Juan Bautista de Sonora *le plus important de cette province et connu par ses riches minéraux* ; 237 familles (334 personnes *ladinas car ils habitent près des Espagnols)* ;

Indiens travailleurs dans les mines du Real, où ils changent aussi leurs moissons par des habits *et « andan bien tratados »* ; «*no faltan algunos que por lo que se les pega de la vecindad de la gente que suele haber ordianariamente no mui buena de los Reales de Minas dan algo que entender al ministro para su govierno y asistencia a la iglessia »* (fol. 349v) ; langue Ore ; une de plus belles églises, elle vient d'être finie avec ses « *columnas sapatas canes* (?) *y cubierta de tablones, mui ajustada y con primor de varias molduras labrada ; tiene ricos ornamentos y plata labrada para el adorno ; la capilla es copiosa y mui buena, acompañada de todos instrumentos »* (fol. 350r).

À 7 l,

Nuestra Señora de la Asunción Amipas : à 5l du *Real de Minas* ; 307 familles (887 personnes) ; langue Ore ; le gens comme ceux de Oposura ; bonne église, mais plus petite ; une de meilleurs maisons pour le père de toutes les Missions.

À 12-13 l à l'est du village de Oposura,

7.2 PARTIDO DE SAN FRANCISCO XAVIER DE GUAZAVAS : père *José de Cobarrubias* : 1 146 personnes ; pas de païens.

San Francisco Xavier de Guazaba : site plat paisible au pied de la Sierra au bord d'un ruisseau qui croît en saison de pluies ; 197 familles (632 personnes) ; langue Ore ; bonne église « *con crucero mui bueno en madera* », ornements et chapelle de chanteurs ; bonne maison ; maisons des habitants en terre.

À 8 l au nord,

San Ygnacio de Opotu : 144 familles (424 personnes) ; langue Ore ; le gens pareils qu'à Guazaba ; bonne église, mais plus petite; maison pour le père ; « *en la doctrina se tiene particular cuidado aun quando esta ausente el ministro* » (fol. 352r).

À 12-13 l au sud-est de Guazabas,

7.3 PARTIDO DE SAN LUIS GONZAGA DE BACA DE GUATZI OU DE SANTA MARÍA DE NACORI. Père *Luis Davila* : 1 081 personnes.

Santa María Nacori : 146 familles (450 personnes) ; langue Ore ; le gens ont les mêmes coutumes que ceux de Guazabas et ils ont le même type d'habitations ; ils sont en train de faire une église.

À 4 l à l'ouest et 8 l à l'est de Guazabas,

San Luis Gonzaga Bacatu de Guizatzi : lange et gens comme à Nacori ; 126 familles (370 personnes) ; bonne église.
À 7l au sud,
Santo Tomás de Sareba : « *A donde se redujo un pueblo antiguo llamado Setasura* » (fol. 353r) ; 87 famille (262 personnes) ; quelques familles de nation Obas viennent d'être converties et *reducidas* à ce village « *con que en este partido se tiene puerta a nuebas conversiones de gentiles y por sus tierras el camino a la de Taraumares es de pocos dias »* (fol. 353r).

À 14 l au nord du dernier village de Nacori, Bacatu de Guatzi,
7.4 PARTIDO DE SANTA MARIA BACERACA, dit VAVISPA. Père *Pedro de Silva* : 1430 personnes.
San Juan de Guachimera : premier village, et à 5 l au sud de la *cabecera* : 160 familles (508 personnes), le gens comme les autres ; bonne église, bien ornée et avec chapelle de chanteurs.
Santa María Bazeraca : au bord d'un bon fleuve ; 127 familles (399 personnes) ; langue Ore ; gens comme dans les autres *partidos*; maisons en terre, bonnes moissons; bonne église mais on va la refaire, elle est bien ornée et elle a une chapelle de chanteurs.
À 3-4 l au nord,
San Miguel de Vavispes : 133 familles (402 personnes) ; le gens comme les autres. Tous chrétiens, pas de païens « *aunque esta en frontera de muchos, asi Conchos como Sumas, que muchas veces acuden a dichos pueblos para comerciar sus generos y aunque el ministro tal vez y muchas les predique y trate de su reduccion a nuestra santa fee, no asisten por no aver llegado sin duda su ora »* (fol. 355r). Juste à côté se trouve la « farouche et belliqueuse nation des Apaches » dans la province du Nouveau-Mexique.

À 35 l au nord-ouest,
7.5 PARTIDO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE DE TURICATZI. Père *Juan Antonio Estrella* depuis 10 ans : 1 050 personnes.« *Esta este partido en frontera de gentilidad Pima, Janos y Sumas y estos ultimos actualmente piden el bautismo* » (fol. 357r)

San Ygnacio Quiquiatzi (Cuquiarachi) : à l'intérieur de la Sierra, sur une colline qui finit sur une belle vallée ; 117 familles (380 personnes) ; langue Ore ; le gens *bien tratados* grâce à ce qu'ils gagnent dans les mines et à leurs bonnes moissons de maïs et coton (grande fertilité de la terre).

À 5 l. au nord ouest,

Santa Rosa de Tibideguatzi : 69 familles (214 personnes) ; le gens pareil ; église commencée ; « *son nuebamente reducidos a esta poblacion habiendolos sacado de parte donde por vivir retirados no era posible su administracion* » (fol. 356v).

À 5 l au sud-est,

San Francisco Xavier Cuchuta : 68 familles (227 personnes), le gens pareil ; église commencée.

À 8 l,

Nuestra Señora de Guadalupe de Teuricatzi : qui donne le nom à l'ensemble du *partido* même si ce n'est pas la *cabecera* ; 61 familles (224 personnes), le gens pareil.

À 13-14 l au sud-ouest,

7.6 PARTIDO DE NUESTRA SEÑORA DE LA ASUMPCION DE ARISPE : « *esta en frontera y tiene a vista mucha gentilidad de la nacion Pima* » (fol. 358v) ; père *Felipe Esgrecho* : 1 004 personnes.

Nuestra Señora de Arispe : en haut d'une colline près d'un bon fleuve et vallée ; 146 familles (416 personnes) ; langue Ore ; gens *bien tratada* (des habits grâce à leur travail dans les Mines et leurs moissons) ; une de plus belles églises avec de ornements de soie et tissu, chapelle de chanteurs.

À 5 l au nord,

San José (de Chinapa) : 113 familles (393 personnes), le gens pareil ; jolie église ornée.

À 7 l au nord et à 12 de la *cabecera*,

San Miguel de Bacuachic : 65 familles (195 personnes) ; beaucoup parmi ceux qui sont ici *avezindados* étaient païens Pimas de la frontière ; le gens pareil ; jolie église ornée.

À 8 l au sud-ouest,

7.7 PARTIDO DE SAN LORENZO DE GUEPACA. Père *Juan Muñoz de Burgos* ; tous sont des *antiguos christianos* ; quelques Seris et Pimas païens *descendent* à vendre leurs marchandises, mais personne essaie de les baptiser. En tout, 973 personnes + à 1 l de Benamichi, *Hacienda de Minas* et d'autres avoisinées aux alentours où il y a 70 personnes entre maîtres et domestiques de toutes les couleurs = 1043 personnes.

Ygnacio Senoguipa : en haut d'une colline, près d'un bon fleuve « *que aprovechan sus naturales sangrandole en varias partes para el riego de sus tierras* » (fol. 359 r) ; 130 familles (367 personnes) ; à 9-10 l au sud se trouve la *cabecera* ; langue Hegue.

À 6 l au sud de Senoguipa et à 4l. au nord de la *cabecera*,

Nuestra Señora de los Remedios de Banamichi : 128 familles, 338 personnes ; langue Hegue ; même genre de gens ; en train de construire une église.

À 5 l au sud,

San Lorenzo de Guepaca : au bord du même fleuve, « *que por un ojo de agua que tiene por nombre Sonora lo dan a toda la provincia »* (fol. 360r) ; langue Ore ; la plupart de gens sont *ladinos* et *bien tratada ;* maisons de terre ; bonne église et bien ornée et avec chapelle de chanteurs.

À 3 l au sud,

7.8 PARTIDO DE LA CONCEPCION DE BABICORA, maintenant DE SAN PEDRO DE ACONCHI : père *Juan Fernandez* : 1 025 personnes.

San Pedro Acotzi (Aconchi) : sur une colline sur le fleuve et vallée de Sonora ; 128 familles (580 personnes) ; langue Ore ; le gens comme ceux de Guapaca ; jolie église, ornée et avec chapelle de chanteurs.

À 4 l au sud,

Purísima Concepción de Bavicora : 155 familles (445 personnes) ; jolie et bonne église, ornée et avec chapelle de chanteurs ; en frontière de païens Seris et Pimas, lesquels, même s'ils viennent à ces villages, ils ne se baptisent pas « *por no dejar sus tierras »* (fol. 361v).

8. MISSION DE SAN YGNACIO DE HIAQUI : elle est contiguë à celle de San Francisco de Borja de Sonora ; ses *partidos* se distribuent au long des fleuves Hiaqui et Mayo : 19 560 personnes.

À 30-36 l au sud ouest du *partido* de Mobas (Mission de San Francisco de Borja),

8.1 PARTIDO DEL ESPIRITU SANTO DE CORIN, NOMBRE DE SANTA ROSA DE BAHUM. Père *Antonio Oreña* : 847 personnes.

Espíritu Santo de Corin : premier village, à 3 l. de la *cabecera* ; le même type de gens et d'église (très bien ornée et avec chapelle de musiciens) que ceux de la *cabecera* ; 113 familles, 307 personnes.

Santa Rosa de Bahum : site plat à vue du Hiaqui ; le gens « *hoy la tiene el señor mui humillada y parte desechos algunos pueblos y acabada mucha de la gente que en años pasados habia que era numerosa y asi por las pestes que parecen haver havido como por la salida de muchisimios a las minas que viven ya desnaturalizados de ellas »* (fol. 364v) ; langue Cahoita (la plus courant au Sinaloa) ; certains sont *muy ladinos* ; les maisons en terre, vie policée et chrétienne ; très bonne église, très bien ornée et avec chapelle de musiciens ; 169 familles (510 personnes).

À 6 l,

8.2 PARTIDO DE SAN YGNACIO DE TORIN. Le père depuis 10 ans *Andrés de Serbantes* : 2 349 personnes.

San Ygnacio : langue, gens, coutumes pareil. On est en train de construire une nouvelle église parce que les deux précédentes sont tombées (très bien ornementées, chanteurs, etc.) ; 354 familles (1070 personnes).

À 2 l à l'ouest,

Santísima Trinidad de Vicam : 423 familles, 1 271 personnes ; église très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 3 l à l'ouest et à 3 l de la mer,

8.3 PARTIDO DE NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE RAUM : père *Diego Marquina* : 4 958 personnes.

Nuestra Señora de la Asunción de Raum : 1 184 familles (3231 personnes) ; le gens comme les autres ; en train de finir une église car l'antérieur était *maltratada* , très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

1 l à l'est,

Santísima Trinidad de Potan : 430 familles (1133 personnes) ; (tout pareil)

À 2 l au nord ouest, de l'autre côté du Hiaqui,

Nuestra Señora de Belen : récemment fondée d'Indiens Guaiamas « *los quales algunos años ha que han ido acudiendo a este partido atraidos de la divina providencia para recibir el santo bautismo y hoy nuebamente escogiendo el citio en que asisten han formado nuebo pueblo en frontera de otra mucha gentilidad de Nebomes o Pimas bajos* » (fol. 367v) ; 217 familles (564 personnes) ; on leur administre en langue Caita, celle des Hiaquis, car ils la parlent, cependant entre eux « *tienen particular lengua con que se hablan*» (fol. 368r) ; l'église est encore *de prestado*.

À 33-34 l au sud-est,

8.4 PARTIDO DE SANTA CRUZ DE MAYO. Père Diego Antonio Sabanso : 4 767 personnes.

Santa Cruz de Mayo : au bord du Río Mayo, un des grands fleuves de la Province de Sinaloa, il vient de la Sierra Madre et débouche dans la Mer du Sud qui est à 3 l. du village ; le site est plat ; les Indiens Mayos ; langue Caita ; on refait l'église car l'ancienne est tombée, elle est très très bien ornée et avec chapelle de musiciens ; 971 familles (2 803 personnes).

À 4 l au nord,

Espíritu Santo Echonoba (Etzohoa): 620 familles (2164 personnes); le gens pareils ; une très bonne église à trois nefs, très bien ornée et avec chapelle de musiciens, mais un peu vieille.

À 7 l au nord-est

8.5 PARTIDO DE ASUNCIÓN DE NABOHOUA. Père *Luis de Sandoval* depuis 24 ans et **Recteur** de toute la Mission de San Ygnacio : 1 313 personnes.

Nuestra Señora de Nabohua (Navojoa) : site plat au bord du Río Mayo entouré de vastes plaines ; 56 familles (172 personnes) ; langue Caita ; le gens comme les autres et comme tous ceux de cette nation « *son andariegos y suelen ausentarse de sus pueblos, por lo general acuden con puntualidad a su doctrina* » (fol. 370r) ; bonne église, très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 2l et demi-3l à l'ouest,

Concepción de Covirmpo (Coirimpo) : 366 familles (1140 personnes) ; tout comme dans la *cabecera* : église très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 4 l. au nord-est,

8.6 PARTIDO DE SAN YGNACIO DE TESIA : père *Antonio Leal* : 917 personnes.

San Ygnacio de Tesia : au bord du fleuve Mayo dans un site plat ; 169 familles (497 personnes) ; langue et coutumes comme celles des autres *partidos* ; bonne nouvelle église, très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 4 l à l'est,

Santa Catharina de Cayamoa : site plat au bord du même fleuve près de la Sierra de Macoyave ; 127 familles (420 personnes) ; église très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 6 l au sud-est,

8.7 PARTIDO DE SAN ANDRÉS DE CONICARI. Père *Antonio Menéndez* : 1 305.

San Andrés de Conicari : au bord du Río Mayo, le site est plat mais déjà aux flancs de la Sierra ; 94 familles (413 personnes) ;« *la lengua es particular, si bien una parcialidad de este pueblo es de mayo en la nacion y en la lengua »* (fol. 373v) ; très belle église, très bien ornée et avec chapelle de musiciens.

À 5 l au nord ouest,

Asunción de Tepave : site dans la sierra, près d'un bon ruisseau ; la langue est différente de celle des autres villages, ils comprennent les langues Tepave et Caita bien qu'ils ne les parlent pas ; belle église à trois nefs très bien ornée et avec chapelle de musiciens; dévotion particulièrement rayonnante au sein du *partido* « *pues todos los sabados se congregan de su voluntad a rezar el rosario de la virgen en la yglesia al toque de las animas* » (fol. 374v) ; à 7l au nord ouest, appartenant à ce village, une *ranchería*, San Bartolome de Batacosa, avec une petite église à trois nefs et 10 familles ; en tout 135 familles (368 personnes).

À 7l. au nord de la *cabecera*,

Asunción de Nuestra Señora de Mocaya (où de Comayagui) : site à l'intérieur de la Sierra, élevé, en y voit le fleuve Mayo ; « *los naturales son algo toscos y serranos, inclinados algo a la embriaguez. Pero sin embargo acuden con puntualidad a su*

doctrina » (fol. 375v) ; bonne église ; langue particulière, Macoyahui (il y a donc 3 langues dan le *partido*) ; 60 familles (524 personnes).

À 25 l à l'Est de très mauvais chemin,

8.8 PARTIDO DE SANTA YNES DE CHINIPA. Père Nicolas de Prado : 890 personnes.

Santa Ynés de Chinipa : au milieu de la Sierra, dans la vallée étroite du Río Fuerte ; fondé à nouveau car cela fait quelques années qu'il se dépeupla en raison de la « *inquietud* » des Varoimos, leurs voisins ; 155 familles, 580 personnes ; grande dévotion à la Vierge se rassemblant tous les samedis pour dire le chapelet ; église *de prestado*, ils vont bientôt en faire une nouvelle ; des païens aux alentours qui vont, de proche en proche, *reduciendose* grâce au ministre.

À 6 l à l'est,

Nuestra Señora de Guadalupe de Boragios (Tairachi) : « *si bien sus naturales no se tienen por Boragios sino por Huos* (?) » (fol. 377r) ; dans leur langue ce village s'appelle Tayrachi et c'est ici où dans le passé les « barbares rebelles » tuent les pères Julio Pasqual et Manuel Martínez [1632] ; au bord du fleuve Chinipa ; 85 familles (290 personnes) ; la langue dans les deux villages est Varogia « *y segun se ha reconocido es lo mismo que la Taura aunque varia algo principalmente en la gramatica* » (fol. 377v) ; beaucoup de païens aux alentours ; église *de prestado*, ils vont bientôt en faire une nouvelle.

À 17l au nord de Santa Ynés de Chinipas et à 6 l. de Nuestra Señora de Guadalupe de très mauvais chemins,

8.9 PARTIDO DE NUESTRA SEÑORA DE LORETO DE VAROGIOS. Père *Fernando Peconu* : 560 personnes.

Nuestra Señora de Loreto de Varogios (Semutayepo) : dans une petite vallée en haut de la Sierra près d'un ruisseau ; le gens sont comme ceux du *Partido* de Santa Ynes ; dans leur langue ce village s'appelait Sinoyeca ; petite ermite *de prestado*, ils veulent en faire une église ; 57 familles (269 personnes) ; aux alentours beaucoup de païens.

À 5l de mauvais chemin,

Santa Anna (de Tecaprichi) : 89 familles (300 personne)s ; beaucoup païens aux alentours.

À 20 l au sud-est de Loreto et 10 l tout droit vers l'est de Santa Ynés, très mauvais chemins,

8.10 PARTIDO DE SANTA TERESA DE GUAZAPARES : 1 634 personnes, pas de ministre assigné jusqu'aujourd'hui ; les pères Fernando Pecoro et Nicolas de Prado ont commencé les conversions ; le père Bautista Copart est déjà choisi pour son administration.

Santa Teresa de Guazapares : dans leur langue, Guazayepo ; en haut de la Sierra dans une vallée étroite entourée de montagnes ; le gens comme ceux des autres *partidos* ; nouvelles conversions ; « *la lengua es la misma aunque ya mas paresida a la de los Taraumares por confinar mas cerca con esta nacion y aun comunmente los naturales se reputan por Taraumares* » (fol. 379v-380r) ; église *de prestado* ; ils veulent en faire une plus grande et une maison pour le père ; païens aux alentours ; 254 familles (814 personnes).

À 3 l au sud-est,

Pueblo de Santa María Magdalena de Temoris : site plus bas, petit et bon ruisseau ; 186 familles (585 personnes); le gens pareil ; païens aux alentours

À 5 l au nord de la *cabecera*,

Nuestra Señora del Valle Humbroso : site bas, vallée étroite, entouré de montagnes et de deux ruisseaux ; 76 familles (235 personnes) ; langue et coutumes pareilles ; église *de prestado*, mais ils veulent en faire une autre.

En dehors de ces *partidos*

À 7l à l'est de Guazapares, les villages suivants où l'on veut former une nouvelle mission (on a déjà demandé de l'aumône au roi) et où l'on a baptisé 49 enfants et vieux :

Guazaromes , qui sera la *cabecera*, consacré à San Ygnacio ; à 5 l à l'est, *Sustengo*, des saints martyrs du Japon, Juan Pablo et Diego (les pères de la Tarahumara-Sisoguchi ont ici également baptisé car ce poste se situe sur la limite entre la Tarahumara et Sinaloa) ; à 3 l au sud-est, *Zerocari*, à San Francisco Xavier qui pourra inclure le village-*ranchería* de Seguichi.

Au nord au milieu de la Sierra, limitrophe avec les Tepehuanes de Tutuaca et les Pimas de Yecora, où l'on a baptisé 38 enfants : Guecami, sera la *cabecera,* « *por ser el puesto más acomodado para la administracion y asistencia del ministro* »,

consacré à San José, à 15 l de mauvais chemin de Loreto ; à 3-4 l au nord, Goagrachi, sera consacré à l'apôtre San Pablo ; à 6 l à l'est, San Pedro Xiguiriepo. Tous les villages sont de Varogios et le dernier de Xirguirepos, est limitrophe à l'est avec les Tarahumares. Il y a 3 213 baptisés dans ces nouveaux villages.

.....

À 25-30l de San Ygnacio,

9. MISSION DE SAN FELIPE ET SANTIAGO : la première dans ces provinces si l'on rentre en allant vers le nord et la dernière si l'on rentre par Sonora par le chemin de El Parral. L'ensemble des *partidos* qui la composent sont situés au long de deux grands fleuves : Río Grande de Carapoa (Río Fuerte) et celui de la ville de San Felipe et Santiago (Río Sinaloa), cette ville fut le premier établissement dans ces provinces. 9 689 personnes.

À 25-30 l du *partido* de Coricari, Mission de San Ygnacio et à 30 l au sud ouest de celui de Santa María de Temoris, dans la même Mission,,

9.1 PARTIDO DE CONCEPCIÓN DE BACA : père Gonzalo Navarro, **Recteur** de toute la Mission du collège de Sinaloa, situé à 35 l au nord de ce *partido* : 888 personnes

Concepción de Baca : en dehors de la Sierra, site plat au bord de la Caroapa (Río Fuerte) ; 199 familles (548 personnes) ; langue Caita, *ladinos* qui parlent la langue mexicaine et même la espagnole ; bonne église très ornée et avec chanteurs, etc. ; vie policée : maisons en terre « *imitando las poblaciones que han visto de Españoles* » (fol.384v).

À 4-5 l au nord-est,

Santiago de Guires (Huites) : au flanc de la Sierra, au bord du même fleuve ; 55 familles (304 personnes) ; même type de population que dans la *cabecera* ; très bonne église à trois nefs avec de piliers travaillés en soie.

À 4 l au sud ouest du village de Baca,

9.2 PARTIDO DE SAN JOSÉ DE TORO : père *José de Tapia* : 890 + 30 = 910 personnes

San José de Toro : 134 familles (360 personnes) ; langue Caita, mais ils sont *ladinos* ; vie policée, *casas de texado.* Bonne église bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 6 l au nord-est,

San Ygnacio de Soes : ruisseau qui sort de la Sierra qui vient de Tubares et qui débouche sur le fleuve Coroapa ; site à l'entrée de la Sierra ; 34 familles (380 personnes du même genre que celles de la *cabecera*) ; langue particulière, le Tzoe, mais ils parlent souvent la Caita et beaucoup parmi eux la mexicaine ; ils confinent avec les Tubares – qui sont leur parents-; bonne église.

À 6 l au sud-est,

Santa Catalina Baitre (Baimena) : à l'intérieur de la Sierra, dans un site plat au bord d'un ruisseau ; la langue un peu différente de celle des Tzoes ; tout le reste, pareil, ils confinent également avec les Tubares, parmi lesquels certains sont venus se faire baptiser ; 59 familles (165 personnes) ; très bonne église.

Estancia de San Pedro, *Hacienda* du collège de Sinaloa : 10 familles de *naturales* (30 personnes).

À 8-9l au sud,

9.3 PARTIDO DE LA VISITACIÓN DE TEHUECO. Le père depuis quelques années, *José Ximenes*, mais on l'a assigné à un autre poste. Il attend l'arrivée du père Francisco de Sepulveda pour quitter le poste : 1 456 personnes.

Villa de Carapoa ou *fuerte* de Montesclaros : premier village, à 5 l. au nord de la *cabecera* ; 66 soldats ; premier poste peuplé dans ces provinces, les premiers habitants furent tués par les Indiens ; 75 familles de *naturales*, (282 personnes), comme celles de la *cabecera* + *avecindados* 24-25 familles (132 personnes) « *los unos y los otros reputados por tales* » (Espagnols ?) ; la ville est sur un site plat ; elle est consacrée à San Ygnacio ; petite église, ils veulent la faire plus grande.

Visitación de Tehueco : au bord du même fleuve (Sinaloa), qu'ici, on appelle aussi de Tehueco ; site plat ; 234 familles (782 personnes) ; langue Caita ; ils vont à la doctrine « *aunque no faltan en este ni en los demas pueblos de este partido echiceros e intrumentos del demonio* » (fol. 388r) ; bonne église bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens ; *ladinos*, la plupart parlent en mexicain et même en castillan ; vie policée, maisons en terre, ils imitent beaucoup aux Espagnols.

À 5 l au sud de la *cabecera*,

Asunción de Givirijoa (Sibirioa) : 185 familles (624 personnes) ; langue et coutumes comme celle de Tehueco ; bonne mais vielle église.
À 10 l au sud ouest de la *cabecera*,
San José de Charay : 194 familles (636 personnes) ; église.

À 4 l au sud-ouest du dernier village du *partido* de la Visitación de Tehueco,
9.4 PARTIDO DE SAN GERÓNIMO DE MOCHICAGUI. Père José Ximenez : 1 855 personnes.
San Gerónimo de Mochicagui : au bord du fleuve Carapoa dont le débit devient ici plus important en raison de la proximité de la mer ; site paisible ; 180 familles (551 personnes) ; langue Caita, mais *ladinos* en langue mexicaine et castillan ; vie policée, maisons en terre ; église à trois nefs « *mui pintada y en particular la techumbre con canes* (?) *sobre canes perfilados de oro conforme a dado lugar la avilidad de los oficiales que han sido los mismos naturales* », (fol. 395r), très bon retable dans le autel principal, une de meilleures chapelles de chanteurs de la province.
À 4 l à l'ouest,
San Miguel Suaque (Haome) : au bord du même fleuve, en haut d'une petite colline, lieu paisible ; 213 familles (674 personnes) ; le gens en partie est Caita, en partie Vacaregui ou Guazabe ; encore plus gentilles que ceux de Michicagui ; des très bonnes maisons *de terrado,* « *viven en policia por lo qual hablan la lengua mexicana* » (fol. 391v) ; belle église à trois nefs aussi bonne que celle de la *cabecera* (bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens).
À 8 l au sud ouest de la *cabecera* et à 4 l de San Miguel,
Asunción de Haome : le village du *partido* le plus proche à la mer, à 10l. ; dans un site plat et tranquille ; 197 familles (626 personnes) ; la langue est Vacaregui et Guazabe, mais tout le monde parle le mexicain ; comme le sol est très humide l'église s'est en partie écroulée, on est en train de construire une nouvelle ; bons ornements ; belle image sculptée de Notre Dame qui soulève beaucoup de dévotion aux alentours.

À 12-14 l de Charay (Tehueco) et à 15-16 l de Michocagui,

9.5 PARTIDO DE SANTIAGO OCORONI. Père *Francisco Rentero* : 150 personnes. Il administre la ville de Sinaloa et dans le collège avec les autres pères circonvoisins de la ville, chacun leur tour.

Ocoroni : seul village car celui de Bauria, où le père Gonzalo de Tapia fut tué, s'est démoli cela fait quelques années ; en haut d'une colline, à vue et près du fleuve Ocorori ; à 6 l de la ville de San Felipe et Santiago, où il y a un collège de la Compagnie, *cabecera* de toute cette Mission « *et mère de toute celles que la Compagnie a fondée dans ces provinces »* ; 36 familles (150 personnes), langue différente aux autres, le Ocorori, mais ils sont *ladinos* parlant couramment la langue mexicaine ; vie policée et chrétienne, maisons en terre ils imitent beaucoup les Espagnols ; gens très loyales ; église bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 14 l au sud ouest,

9.6 PARTIDO DE SAN PEDRO GUAZABE. Père *Juan Bautista de Ansieta* : 1 101 Indiens.

San Pedro Goazabe : site plat, près d'un fleuve que l'on dit de la ville de San Felipe et Santiago de Sinaloa (Río Sinaloa) ; 194 familles (531 personnes) « *la gente aunque de distintas lenguas y naciones que hoy aun conserban, congregadas en este pueblo de otros despoblados, ya el nombre antiguo, todos se reputan por Guazabes y hablan en lo general la lengua mexicana corriente en la tierra, aunque entre si cada parcialidad habla en su propia lengua* », (fol. 394v) ; maisons *de terrado,* il imitent beaucoup les Espagnols pour qui ils travaillent fréquemment ; une de meilleures églises de la province - bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens- ; sculpture de la Vierge, image miraculeuse ; à 7 l à l'ouest il y a la mer.

À 3l au sud,

Reyes de Tamasula : au bord du fleuve Sinaloa, à 5 l. de la mer ; la langue est le Guzabe ; 165 familles (265 personnes) ; église à trois nefs bien ornée.

À 1l et demie au nord-est,

San Ygnacio de Nio : au bord du même fleuve ; 92 familles (308 personnes) ; langue différente, Nio, mais ils sont très *ladinos* car la ville de Sinaloa n'est qu'à 7 l, ils parlent tous la langue mexicaine et une bonne partie l'espagnole ; église à trois nefs ornée.

9.7 PARTIDO DE CONCEPCIÓN DE BAMOA. Père *Antonio Urquisa* : 425 *naturales* + 1200 villagoise : 1 625 personnes. Au milieu des deux villages qui composent le *partido*, à 6 l de chacun d'eux, il y a la

Ville de San Felipe et Santiago de Sinaloa : 350 familles, 1200 personnes « de tous sexes, âges et couleurs, en partie Espagnols et en partie d'autres gens » ; à l'intérieur, en tant que *Plaza de Armas* dans ces frontières, le roi a un *Presidio* avec 40 soldats et un capitaine ; aux alentours de la ville les voisins ont fondé plusieurs *estancias* et *trapiches* ; très bonne église à trois nefs bien ornée ; le Collège est connecté à l'église « *donde se vive con observancia regular y distribucion religiosa a toque de campana en los exercicios espirituales domesticos como en los demas colegios de la Provincia* » (fol. 398v-399r) ; tous les 15 jours un des pères circonvoisins y va par obligation ; des autres pères de la Mission y viennent pour prédiquer et il y a aussi ceux que « *de ordinario y continuamente entran y salen en aquestas provincias y misiones* » (fol. 399r) ; le collège a une école où vont les enfants des voisins de la ville ; la ville est à 10 l au nord-est du village de Guazabe.

À 4-5 l au nord ouest de la ville et à 4 l du village de Nio, le dernier de Guazabe,

Concepción de Bamoa : site plat au bord du fleuve ; 80 familles (240 personnes) ; langue Pima, mais tous parlent la mexicaine et beaucoup la castillane ; bonne église, bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 6 l au sud-est de la ville,

San Lorenzo de Oguera : au bord du même fleuve, à l'intérieur de la Sierra, entouré de collines ; 62 familles, 185 personnes ; « *en este pueblo conservan todavia los nombres de sus parcialidades que unos se llaman Cahuimetos, que aunque serranos son mui resabidos, y otros Ohueras, mas bosales* » (fol. 400r) ; ils conservent les deux langues, mais ils parlent la mexicaine *como corre en la tierra* ; bonne église bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 7 l au nord-est,

9.8 PARTIDO DE LA CONCEPCIÓN DE CHICORATO : Père Gerónimo de Pitoya : 327 personnes

Concepción de Chicorato : à l'intérieur de la Sierra, site plat entouré de montagnes au bord du Río Sinaloa ; 75 familles (228 personnes) ; divisé en deux *parcialidades* avec des langues différentes, Chicurata et Basopa, mais tous parlent la langue

mexicaine ; *ladinos* ; vie policée et chrétienne ; bonne église, bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 5 l au nord,

San Ygnacio de Chicuris : 30 familles (99 personnes), plus *bosales* que ceux de la *cabecera* ; la langue en partie tepehuena et en partie basopa, « *que es la que comunmente hablan* » ; bonne église, bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens ; c'est un nouveau village « *habiendose en el congregado algunos que andaban vagos y esparcidos sin doctrina en esa sierra y bautizandose otros de nuebo. Esta en frontera de algunos gentiles* » (fol. 402r).

À 7l au sud,

9.9 PARTIDO DE LA ASUNCIÓN MOCORITO. Père Pedro Mesa : 395 personnes

San Pedro de Bacubirito : à 12 l de la ville et à 10 l au nord ouest de la *cabecera* ; au bord de la Sinaloa, dans un endroit plat dans le flanc de la Sierra ; 51 familles (152 personnes de la même nature que ceux de la *cabecera)* ; ils parlent la langue mexicaine, juste quelques vieux gardent la propre (4 *parcialidades* différentes) ; très bonne église, bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

San Miguel de Mocorito : site plat en dehors de la Sierra, à 10 l de la mer, près d'un fleuve ; 72 familles (243 personnes) ; *ladina* ; « *aunque de quatro parcialidades y distintas lenguas que ya pocos conservan congregados todos hablan la mexicana* » (fol. 403r), beaucoup parlent la langue espagnole ; bonne église bien ornée et avec chapelle de musiciens fréquenté par beaucoup d'Espagnols, autel principal une sculpture miraculeuse de la vierge.

Aux alentours,

43 *estancias, ranchos y trapiches* : où l'on sème le sucre de canne et d'autres choses et où l'on trouve du bétail. 40-43 familles d'Espagnols *y otros reputados por tales*, avec leurs domestiques font 214 personnes + 103 Indiens qui y travaillent = 307 personnes qui d'après l'évêques appartiennent à l'administration de la ville de Sinaloa, le père de ce *partido*, qui s'occupe aussi de la ville, administre ces lieux. C'est pour cela que ce nombre de personnes est compris dans celui des habitants de la ville de Sinaloa.

À 15 l à l'est et 15 l. à l'ouest de la Mission de Tepehuanes,

10. MISSION DE SANTA CRUZ DE TOPIA : au milieu de la Sierra, y compris le Real de Topia, d'où la Mission a pris le nom et un des plus ancien et plus riches du royaume « *aunque hoy mui acabado* » (fol. 406r) ; seulement 3 *partidos* car en raison de la perte de gens celui de San José de Canelas a disparu.

À 16 l du dernier *partido* de la Mission de San Felipe et Santiago,

10.1 PARTIDO DE SAN JUAN DE BADARIGUATO : premier *partido* sortant des Missions de Sonora et Sinaloa ; 4 villages et plusieurs *estancias* d'Espagnols avec leurs domestiques ; père *Pedro de Robles*, **Recteur** de toute la Mission : 368 personnes

San Juan de Badariguato : à l'intérieur de la Sierra, dans un endroit plat au bord d'un ruisseau ; 17 familles (56 personnes) + 14 familles d'Espagnols (et domestiques), 116 personnes = 192 personnes d'administration ; les *naturales* sont *ladinos*, ils sont souvent au service des Espagnols et ne viennent au village que les dimanches et les jours fériés ; langue « naturelle » en partie Acage et en partie Tetebaca car ces deux nations se sont mélangées dans le *partido*, mais maintenant ils parlent entre eux la langue mexicaine ; bonne église refaite à neuf cela fait quelques années, bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 3 l à l'ouest,

Reyes de Conimeto : 16 familles (56 personnes) ; site plat au bord du même fleuve ; petite église où les Indiens viennent écouter la doctrine quand le ministre visite le village.

À 8 l au nord de la *cabecera*,

Santa Cruz : site plat au bord du même ruisseau, « *la gente algo mas serrana, mas en todo imita a sus vecinos* » (fol. 408r) ; 28 familles (97 personnes) ; église.

À 8 l au sud de la *cabecera*,

San Francisco de Alicamac : 14 familles (43 personnes) ; On a commencé une église , mais comme ils sont peu nombreux et « *comunmente sacarlos al trabajo en los contornos los Justicias* » (fol. 408v), ils n'ont pas pu la finir

À 12 l au sud-est du village de Badariguato,

10.2 PARTIDO DE SAN MARTÍN DE ATOTONILCO. En raison de la mort du père Andrés del Castillo, c'est le Recteur, le père Pedro Robles qui l'administre en ce

moment pendant que le père Nicolás Ferrer, qui a été assigné pour ce *partido,* arrive : 407 personnes.

San Martín de Atotonilco : dans une plaine dans la Sierra, au bord d'un ruisseau et encerclé de montagnes ; 19 familles (60 personnes) ; *estancias* aux alentours, 8 familles d'Espagnols (44 personnes) = 104 personnes d'administration ; très bonne église bien ornée et avec chapelle de chanteurs-musiciens.

À 4 l au sud,

Santiago Meritato (Mudirato) : au bord du Río Humaya, un des grands fleuves de cette province ; langue Tetebaca, mais les Indiens parlent tous la mexicaine ; église ; 24 familles (103 personnes).

À 1 l au sud et à 5 l de la *cabecera*,

San Ygnacio de la Coriatapa : au bord du même fleuve, à 15-16l de Culiacan ; 26 familles (76 personnes) ; langue Tebaca ; église.

À 7-8 l. au sud-est,

San Pedro de Guatenipa (Guateniza): au bord du même fleuve ; 30 familles (144 personnes) ; on a commencé à construire leur église.

À 8-9 l,

San Ygnacio de Bamupa : au bord du Río Atontonilco ; 20 familles (59 personnes) ; langue Acaxe, mais ils parlent normalement la mexicaine ; église.

À 10-12 l au nord et à 20 l.de la *cabecera*,

Soyatlan : au bord d'un ruisseau, en plein milieu de la Sierra ; 48 familles (124 personnes); église ; langue Acaxe « *en que hablan comunmente por ser esta gente serrana y no tan ladina como todos los demas pueblos* » (fol. 411r), limitrophes avec les Tepehuanes.

À 20 l,

Nuestra Señora de Nabogame : où l'année dernière le père Francisco de Mendoza, qui assiste au Zape, baptisa 40 Indiens (*emparentados con los naturales de* El Zape) ; ils ont fait, *de prestado*, église et maison pour le ministre ; il y a des *rancherías* de païens qui n'ont pas pu être « réduites » : Tecusiapa, Yamoriba et Vatoyepa, mais on les *visite* pendant que l'on attend l'aumône pour constituer des nouvelles missions.

À 35-40 l au sud-est du village de Atotonilco,

10.3 PARTIDO DE SAN YGNACIO DE TAMAZULA. Père *Christobal Brabo* : 276 personnes.

San Ygnacio Tamazula : à l'intérieur de la Sierra, au bord d'un fleuve qu'on dit *de la quebrada de Topia*, dans un site plat entouré de montagnes ; 26 familles, 81 personnes ; leur langue d'origine est l'Acaxe, mais ils ne l'utilisent plus, ils parlent tous la langue mexicaine et beaucoup parmi eux le castillan. Église un peu en ruines, en réparation, bien ornée et avec chapelle de chanteurs ; 1-2l.aux alentours plusieurs *estancias* et *trapiches*, 20 familles espagnoles et 20 familles de domestiques = 125 personnes + 81 *naturales* = 206 personnes d'administration.

À 3 l à l'est,

San Ygnacio Atotonilco (Altotonqui) : au bord du même fleuve, en haut de la sierra ; 19 familles (53 personnes) ; église.

À 5 l au sud de la *cabecera*,

San Joaquín Chapotlan : plus peuplé avant ; 6 familles (17 personnes), avant leur conversion, les plus rebelles de la Sierra.

À 20-25 l au nord-est de très mauvais chemin du village de Tamazula, continuant le cours du fleuve, qu'il faut traverser 186 fois lorsque son débit n'est pas très grand et que l'on peut encore le faire ,

Partido et village de San José Canelas : seulement reste la *cabecera* avec très peu de gens, il est devenu une *visita* de Tamazula ; dans une bonne vallée à côté du fleuve et entouré de montagnes ; 13 familles (40 personnes) en partie absentes ; on espère que le village « *no se destruia por ser de artas conveniencias asi para el tragino y comunicacion de nuestras misiones, como para utilidad comun de los pasageros y Reales de Minas que tienen en su contorno especialmente el de Santa Cruz de Topia de donde dista cinco leguas* » (fol. 414r-414v) ; *ladinos* qui parlent mexicain et la plupart castillan ; ils ont eu une très bonne église qui est en ruine et maintenant il n'en reste que son souvenir et une petite église ; il est administré par le père Ch. de Brabo et d'autres prêtres qui passent par les alentours.

ANNEXE III : FICHES DES MISSIONS, 1678

D'après la visite du père Ortiz Zapata

(AGN, HISTORIA, 19, exp. 34, fols 287r-415v)

10 missions, 63 pères, 62 359 administrés dont 2 638 non Indiens.

.....

MISSION : DU FLEUVE PIAXTLA OU DE XIXIMES.

Localisation/Topographie : 26-27 l[1] à l'ouest de Guadiana. Flancs de montagne (Sierra del Espinazo del Diablo) ; vallées des fleuves Presidio et Piaxtla ; entre 1000 et 2 000 m d'altitude. En général, les chemins d'un *partido* à l'autre sont mauvais.

Date de fondation des villages de mission[2] : début des années trente du XVIIè siècle, sauf le village de Santa Lucía récemment fondé.

Personnes : 1 006 dont 188 non Indiens (Espagnols et leurs domestiques).

***Partidos*-père** : 4 ; **personnes/*partido* : max** = 529 ; **min** = 102 ; **moyenne** = 251.

Villages et autres : 11 villages jésuites + 2 villages administrés *par charité* et 2 *estancias* administrés aussi *par charité* ; **personnes/village ou autre** : **max** = 200 ; **min** = 14 ; **moyenne** = 65.

Villages ou autres/*Partido* : 2-7.

Distances : **dè la *cabecera* aux *visitas*** = 2-12 l ; **entre *partido* et *partido*** = 2-40 l.

Églises : 8 dont 7 églises « spacieuse» et 1 *xacal* dans un village de fondation récente (Santa Lucía, 1670).

Évolution : grande diminution de la population dans l'ensemble de la mission ; ce qui entraîna le déplacement du village Nuevo de Santiago qui fut fondé à nouveau dans un site un peu plus éloigné de la *cabecera* du *partido* auquel il appartenait. Pas de père pendant un temps dans le *partido* de Santa Cruz de Yamoriba, raison pour laquelle quelques familles d'Indiens « *se sont absentées* » de la mission. Cette mission semble stabilisée, elle s'est uniquement un peu étalée vers le sud.

---

[1] Les distances sont exprimées en lieues (l).

[2] La date de fondation des villages ne provient pas du document dressé par Ortiz Zapata, mais d'autres sources, notamment la relation des missions faite pour le père Visiteur Juan de Almonacir en 1685, publié par POLZER (1976) [AHH, Temporalidades, 1126, exp. 4].

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : il ne reste pas des païens.

Autres informations : le village de San Ignacio, *cabecera* du *partido* du même nom n'est composé que par des personnes considérées comme espagnoles et leurs domestiques, il n'y a pas d'Indiens. Les *estancias* et villages prises en charge par la Compagnie *charitablement* ont un curé éloigné.

.....

MISSION : DE SAN ANDRÉS.

Localisation/Topographie : 30 l au nord de la mission du fleuve Piaxtla et 70 l à l'ouest de Guadiana. En plein milieu de la Sierra, entre les fleuves San Lorenzo et Los Remedios. Entre 1 000 et 3 000 m d'altitude. Mauvais chemins, notamment dans le *partido* de Santa María de Otaíz.

Date de fondation des villages de mission : entre 1604-1624.

Personnes : 591 dont 177 **non Indiens** (Espagnols ou « tenus pour tels » et servants « de tout genre »).

***Partidos*-père** : 4 *partidos* et 3 pères ; **personnes/*partido* : max** = 198 ; **min** = 108 ; **moyenne** = 147.

Villages et autres : 12 villages + 2 regroupements de plusieurs *estancias* + 1 *real de minas* + 1 *presidio* ; **personnes/village ou autre** : **max** = 88 ; **min** = 10 ; **moyenne** = 36.

Villages ou autres/*Partido* : 3-5

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-12l ; **entre *partido* et *partido*** = 10-28l ; mauvais chemins.

Églises : aucune (?)

Évolution : changement de la *cabecera* dans le *partido* de San Ygnacio de Othatitla en raison de la diminution de la population.

Dégré de christianisation- « civilisation »des populations indigènes : Il n'y en reste pas de païens, les Indiens entre eux parlent leurs langues, mais tous parlent et connaissent la doctrine la langue mexicaine et nombreux parmi eux en castillan.

Autres informations : La vacant de père dans le *partido* Santa María de Otaíz est couverte par le père du *partido* de San Gregorio, Fernando del Barrio qui est aussi Visiteur des « missions de la Sierra ». Les personnes « absentes » ou

« *remontadas* » des *partidos* de San Ildefonso de los Remedios et de San Gregorio sont recensées, mais pas comprises parmi le nombre d'« administrés ». Le Presidio de San Hipólito et le Real de Guapijuge sont administrés par la Compagnie *par charité*, car ils n'ont pas de curé assigné.

.....

MISSION : DE TEPEHUANES.

Localisation/Topographie : 30 l. à l'est de la mission de San Andrés et 30l. au nord est de Guadiana. Flancs de la Sierra, vallées ouverts des fleuves Santiago, Ramos et Nazas. Entre 1 500 et 2 000m. Les villages sont situés dans des bons sites.

Date de fondation des villages de mission : Entre 1597-1602.

Personnes : 1 150 dont 280 **non Indiens** (Espagnols - parmi lesquels des soldats -, personnes tenues pour espagnoles et « *autres genres de personnes* »).

***Partidos*-père** : 4 ; **personnes/*partido* : max** = 509 ; **min** = 171 ; **moyenne** = 287.

Villages et autres : 8 villages + 1 regroupement d'*estancias* et *ranchos* + 1 *presidio* avec *estancia* et *ranchos* ; **personnes/village ou autre** : **max** = 146 ; **min** = 66; **moyenne** = 276.

Villages ou autres/*Partido* : 2-4.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 3-4 l ; **entre *partido* et *partido*** = 10-14l.

Églises : 7 (5 sont des bonnes églises bien ornées ; 1 est spacieuse ; 1 est en train de se construire).

Évolution : Les Indiens salineros ont été expulsés du village de San José del Tizonazo et le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye a y mis des Indiens des nations de Sonora et Sinaloa.

Dégré de christianisation-« civilisation »des populations indigènes : Les Indiens sont, en général, très *ladinos* en langue mexicaine et beaucoup en espagnole. Il y a des païens, qui vivent « baptisés comme païens », dans la Sierra de Ocotlan qui « demandent » des pères.

Autres informations : Grande dévotion dans le royaume à l'image miraculeuse de Notre Dame de Zape. Cette image fut pendant la guerre jetée par les Indiens Tepehuanes à la sortie du village près d'une source d'eau qui est devenue pour cette raison très salutaire. Dans le village de Santiago Papasquiaro la moitié de la

population est indienne et l'autre moitié espagnole. Dans les villages de Santa Catalina et de Santa Cruz del Río Nazas une partie de la population (recensée mais pas comprise parmi les administrés) est itinérante, ces gens vont travailler pendant des longs périodes au Real de El Parral. Les pères essaient sans succès de les fixer au village. Les Indiens de la mission sont de nation tepehuana sauf dans deux villages (un de Xiximes et l'autre d'Indiens venus de Sonora et Sinaloa) constitués de manière exceptionnelle à partir du rassemblement de populations déplacées par les autorités civiles.

.....

MISSION : ANCIENNE DE TARAHUMARES, DITE LA NATIVIDAD.

Localisation/Topographie : À 14 l au nord nord ouest de la mission de Tepehuanes. Au nord ouest de El Parral. Autour des fleuves Florido, Conchos, Balleza et San Pedro. Mission assez étalée dans l'espace aux villages situés dans des sites bons, plats, paisibles et fertiles. Entre 1 000 et 2 000m d'altitude.

Date de fondation des villages de mission : 1639-1640. Sauf le *partido* de San Miguel de Bocas qui date du tout début du XVIIè siècle.

Personnes : 3 818 dont 210 (+ population en nombre imprécis d'une *estancia*) non Indiens (Espagnols et « tenus pour tels » et servants de « tous les couleurs »).

***Partidos*-père** : 5 *partidos* et 6 pères ; **personnes/*partido* : max** = 1 047 ; **min** = 386 ; **moyenne** = 766.

Villages et autres : 10 villages + 3 regroupements de plusieurs *estancias* et *ranchos* (1 de ces regroupements est administré « par charité ») + 1 regroupement de 2 villages et une *estancia* + 2 regroupements de *rancherías* d'Indiens; **personnes/ village ou autre** : **max** = 516 ; **min** = 27 ; **moyenne** = 243.

Villages ou autres/*Partido* : 2-5.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-12 l ; **entre *partido* et *partido*** = 7-30l.

Églises : 11 églises (2 en construction ; 1 en train de se refaire ; 1 petite ; 4 bonnes et 3 très bonnes et biens ornées).

Évolution : Avant venaient beaucoup de païens pour s'y établir et demander le baptême, mais maintenant, grâce à l'établissement de « nouvelles conversions », c'est rare. La *ranchería* de las Cuevas est en attente de recevoir aumône pour faire venir un ministre.

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : La grande majorité des Indiens sont chrétiens et ont une vie policée, leurs maison sont en terre et ils élèvent du bétail.

Autres informations : L'église de Huexotitlan a des très bons *pasos* pour la Semaine Sainte et on y célèbre des belles fêtes religieuses avec grande assistance d'Espagnols. Au *partido* de San Pablo s'organisent également des fêtes somptueuses. La Compagnie administre « par charité » un ensemble de 10 *estancias* aux alentours de San Miguel de Bocas parce que les curés qui devaient les administrer, ceux d'Indehe, San Bartolomé et le Oro sont trop loin. Les *estancias* du *partido* de San Felipe n'ont jamais été assignées à un curé. Les Indiens sont de nation Tarahumar et Tepehuane. Le *partido* de San Gerónimo de Huexotitlan compte avec deux pères dont un est le recteur de l'ensemble de la mission.

.....

MISSION : NOUVELLE DE SAN JOAQUÍN ET SANTA ANA.

Localisation/Topographie : à 14 l au nord nord ouest de la mission ancienne de Tarahumaras. À l'intérieur de la Sierra, mais dans des bons sites près de fleuves et ruisseaux et autour du fleuve Papigochic. Entre 1 500 et 3 000m d'altitude. mission très étalée.

Date de fondation des villages de mission : tous de fondation très récente, entre 1674 et 1678.

Personnes : 5 194 dont 30 non Indiens (Espagnols)

***Partidos*-père** : 9 *partidos* + 1 « pré-*partido* » et 8 pères ; **personnes/*partido* : max** = 1 316 ; **min** = 182 ; **moyenne** = 532

Villages et autres : 35 villages + « 3 pré-villages » + 2 *rancherías* d'Indiens + 1 *real de minas* administré « par charité »; **personnes/village ou autre** : **max** = 558 ; **min** = 0 ; **moyenne** = 146

Villages ou autres/*Partido* : 3-6.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-12 l ; **entre *partido* et *partido*** = 10-22 l

Églises : 25 (15 xacales ; 2 en train d'être construites en terre ; et 8 bonnes mais petites églises) dont 6 « *de prestado* ».

Évolution : Le *partido* de Papigochic en la Purísima fut la scène des martyrs des père Godines et Bacilio (1650). On a récupéré les ruines du village pour refaire l'église-xacal et la maison du père. San José de Temaichic avait été également anciennement fréquenté par le père Bacilio. Ce dernier *partido* semble ne pas encore avoir un village établi comme *cabecera*. Le *partido* de San Bernabé Cuziguriachic va, peut être, changer sa *cabecera* au village de San Ignacio Coyachic où le nombre de personnes a beaucoup augmenté. Il y a un « pré-*partido »* : les *rancherías* des Ovas sont bien disposées et les sites choisis pour trois villages. Le *partido* de Jesús del Monte Tutaca est en attente de père et il y a très peu de baptisés. C'est une mission en formation.

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Indiens tout récemment convertis et il y en reste encore beaucoup de païens dans tous les *partidos*. il y a des villages où l'on a pas encore baptisé personne (Humarisac, Teguayguaachi, Nuestra Señora de Loreto). À San Bernabé de Cuziguriachic et à Papigochic, les Indiens sont agriculteurs.

Autres informations : Cutego, visita de Sisoguichic est à deux journées des distance de sa *cabecera.* Le Real de Minas de San Francisco Saguarichic récemment peuplé n'a pas de curé assigné et la Compagnie l'administre «*par charité*». Il y a 12 villages qui comptent avec une maison pour le père, 2 parmi ces 12 sont des maisons dites « *de prestado »*. Les Indiens sont de nation Tarahumara -langue- sauf dans le *partido* de Jesús del Monte Tutaca qui sont de nation Tepehuana. Le « pré-*partido »* est constitué par des Indiens de nation Ova.

.....

PROVINCE : DE SINALOA ET SONORA.

MISSION : DE SAN FRANCISCO DE BORJA DE SONORA.

Localisation/ Topographie : mission très étalée dans les espace sur le versant nord occidental de la Sierra Madre. La plupart des villages se trouvent entre 500 et 1 000 mètres d'altitude au long de la vallée du fleuve San Miguel Horcasitas et dans les moitiés inférieurs des fleuves Sonora et Moctezuma et Bavispe. Néanmoins, les villages situés le plus au sud est – *partido* de Yecora- sont entre 1 000 m et 2 000 m et constituent le passage aux villages de la nouvelle mission des Tarahumaras, San Joaquin et Santa Ana. Ce *partido* a de très mauvais chemins entre ses villages. Par

ailleurs, les villages le plus au sud ouest de la mission – *partido* de San Francisco de Borja de Tecoripa – sont entre 0m et 500m.

Date de fondation des villages de mission : Les villages les plus anciens datent de 1619 et les plus modernes sont des « nouvelles conversions » lors de la visite de Ortiz Zapata, ils datent de 1676/1677 – l'ensemble du *partido* de Yecora et quelques villages de *partidos* plus anciens. Pourtant, la plupart des villages furent fondés entre 1619 et 1638. En lignes générales d'abord ceux situés le plus au sud et le plus à l'ouest (les zones les moins hautes). Le *partido* de los Reyes de Cucurpe date des dernières années de la décennie de 1640 (comme ceux de la mission de San Francisco Xavier) .

Personnes : 10 871 personnes (Indiens).

Partidos-pères : 10 *partidos* et 11 pères ; **personnes/partido : max** = 1 749 ; **min** = 415 ; **moyenne** = 1 105.

Villages et autres : 27 ; **personnes/village ou autre** : **max** = 904 ; **min**= 101 ; **moyenne** = 400.

Villages ou autre/*Partido* : 2-4.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-14 l ; **entre *partido* et *partido*** = 4-60 l.

Eglises : 25 églises (4 en construction – dont deux ont déjà une chapelle de chanteurs – ; 3 en train de se refaire à nouveau ; 3 xacales dans des nouveaux villages dont 2 sont *de prestado* ; 4 bonnes églises + 11 très bonnes églises très bien ornées et avec une chapelle de chanteurs et instruments dont 3 sont à trois nefs).

Evolution : Le *partido* de los Reyes de Cucurpe appartenait à la mission de San Francisco Xavier. Dans la vallée de Nuestra Señora del Popolo (où les fleuves Sonora et San Miguel de Horcasitas se rejoignent), on a déjà signalé un lieu-visite de San Miguel de Ures pour commencer la conversion des Seris jusqu'à la côte du Pacifique. Ancienne mission qui continue à pousser dans ses frontières sud-est (vers le Pacifique) et vers le sud ouest (vers l'intérieur de la Sierra Madre pour rejoindre la missions de Tarahumara).

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Sauf dans les « nouvelles conversions » [l'ensemble du *partido* de Yecora et les villages de Santa Rosalía de Omapa (*partido* de San Francisco Xavier Arivetzi), Tecopari et San Mateo (*partido* de Santa María de los Ángeles de Saguaripa) et San Francisco Xavier de Reboyco (*partido* de San Ignacio de Onobas)], la plupart d'Indiens sont

ladinos en langue mexicaine et castillane, ils habitent en maisons en terre, cultivent la terre et élèvent le bétail. Dans la frontière nord occidental du *partido* de San Francisco de Borja de Tecoripa, les pères sont en train de baptiser des païens.

Autres informations : Les pères administrent aussi quelques petits *reales de minas* autour du *partido* de San Francisco-Xavier de Arrivechi où habitent « *quelques Espagnols et leurs servants* ». La Compagnie a un collège au village de San José de Matape. Pour cette raison le *partido* dont ce village est la *cabecera* a deux pères pour son administration étant un d'eux le Recteur du collège. Les Indiens des *partidos* de Santa María de Batuco et de San José de Matapé travaillent pour les Espagnols dans les *reales de minas* et *haciendas* des alentours. Ils y vendent leurs récoltes et ils disposent pour cette raison de l'argent. C'est une population itinérante. Deux villages ont une maison pour le père. La mission n'est pas peuplé pour une nation particulière d'Indiens. On y trouve plusieurs langues, dans un même *partido* ou dans un même village : Pima, Ore, Egudeve, Hire, Hegue, Teparantana. Les païens qui se trouvent aux frontières de la mission sont de plusieurs nations : Seris, Obas, Pimas o Nebomes bajos, Obalos (ramenés de terres éloignées).

.....

PROVINCE : DE SINALOA ET SONORA.

MISSION : SAN FRANCISCO XAVIER DE SONORA

Localisation/Topographie : À 10 l à l'est de la mission de San Francisco de Borja, C'est la première mission de Sonora si l'on y rentre par le nord, prenant le Camino Real de Casas Grandes à El Parral. Les villages se situent dans les vallées ouvertes des fleuves Sonora, Moctezuma et Bavispe (dans leurs moitiés supérieurs). Beaucoup parmi eux se trouvent entre 400 et 1 000 m d'altitude, d'autres entre 1 000 et 1 500 m et seulement quelques uns entre 1 500 et 2 000 m.

Date de fondation des villages de mission : entre 1639 et 1650 sauf le *partido* de Nuestra Señora de Guadalupe Teuricatzi qui est de « nouvelle » fondation (postérieur à 1662).

Personnes : 9 419 dont 70 **non Indiens** (Espagnols et servants « *de tous les couleurs* »)

***Partidos*-père** : 8 ; **personnes/*partido* : max** = 1 620 ; **min** = 1004 ; **moyenne** = 1 196.

Villages et autres : 22 villages; **personnes/village ou autre** : **max** = 887 ; **min** = 195 ; **moyenne** = 396

Villages ou autres/*Partido* : 2-4

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 4-8 l ; **entre *partido* et *partido*** = 3-35 l

Eglises : 15 églises (11 très bonnes, très bien ornées et avec choeur + 4 en train de être construites).

Evolution : Le village de Santo Tomás de Sareba a intégré l'ancien village de Zetasura

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Indiens ladinos, maisons en terre, agriculteurs (maïs-coton), travailleurs dans les mines, beaucoup de relation (commerce) avec les Espagnols. Païens dans ses frontières : à l'est, aux *partidos* de Santa María de Nacori et de Santa María Babispes (Conchos et Sumas avec qui l'on commerce et Apaches -belliqueux-) ; au nord ouest, aux *partidos* de Nuestra Señora de Guadalupe de Teuricatzi (Pimas, Janos et Sumas) et de Nuestra Señora de Arispe (Pimas) ; et au sud ouest, aux *partidos* de San Lorenzo de Guepaca et San Pedro Acontzi (commerce avec des Seris et Pimas).

Autres informations : À 7 l du village de San Miguel de Oposura, Real de minas de San Juan Bautista de Sonora, *cabecera* de toute cette province.

.....

PROVINCE : DE SINALOA ET SONORA.

MISSION : SAN YGNACIO DE HIAQUI

Localisation/Topographie : Les villages de ses *partidos* se distribuent au long des fleuves Hiaqui et Mayo et se situent entre 0 et 200 m d'altitude. Trois *partidos* (Santa Ynes de Chinipa, Nuestra Señora de Loreto de Varogios et Santa Teresa de Guazapares) sont à l'intérieur de la Sierra entre 1 500 et 3 000 m d'altitude.

Date de fondation des villages de mission : Les *partidos* des terres basses datent d'entre 1614-1622. Ceux des montagnes sont nouveaux, fondés entre 1676-1678.

Personnes : 19 560 (Indiens).

***Partidos*-père** : 10 *partidos* + 1 « pré-mission » et 9 pères et 1 père déjà signalé pour le *partido* vacant ; **personnes/*partido* : max** = 4 958; **min** = 847; **moyenne** = 1 866.

Villages et autres : 23 villages + 6 « pré-villages »; **personnes/village ou autre** : **max** = 3 231; **min** = 172 ; **moyenne** = 854.

Villages ou autres/*Partido* : 2-3.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-7 l ; **entre *partido* et *partido*** = 3-34 l.

Eglises : 21 églises (13 très bonnes et très biens ornées avec chapelle de musiciens et chanteurs ; 3 bonnes ; 5 *de prestado*).

Evolution : Le *partido* de Santa Ynes de Chinipa nouvellement constitué avait déjà été fondé auparavant, mais les Indiens tuent les pères Julio Pasqual et Manuel Martínez et il se dépeuple. Au *Partido* de Santa Rosa de Bacum la population a fortement diminuée en raison de la peste et de l'émigration aux mines. La Compagnie à déjà demandé de l'aumône au roi pour faire une nouvelle mission à l'est (vers la mission des Tarahumaras) et au nord (vers les missions de Sonora) du *partido* de Guazapares où deux «pré-*partidos*» sont déjà signalés (les villages recensés, leur hiérarchisation établie, et 3 213 Indiens baptisés).

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Dévotions rayonnantes dans les villages d'Asunción de Tepagüi et de Santa Ynes de Chinipa : congrégations les samedi pour dire le chapelet. Indiens chrétiens, *ladinos*, maisons en terre. Païens autour du nouveau village d'Indiens Guaimas de Nuestra Señora de Belén (frontière avec des Nebomes o Pimas bajos), des trois nouveaux *partidos* de la Sierra (Santa Ynes de Chinipa, Nuestra Señora de Loreto de Varogios et Santa Teresa de Guazapares) et dans la future nouvelle mission. Les Indiens sont surtout de langue Caita. Ils ne sont pas tout à fait sédentaires (« *andariegos* »), mais ils assistent à la doctrine régulièrement. Quelques langues particulières dans certains villages. Les Indiens des nouveaux *partidos* de la Sierra sont Voragios, dont la langue est proche de celle des Tarahumars

Autres informations :

PROVINCE : DE SINALOA ET SONORA.

MISSION : DE SAN FELIPE ET SANTIAGO

Localisation/Topographie : l'ensemble des villages se situent au long des fleuves Fuerte et Sinaloa entre 0 et 200m d'altitude.

Date de fondation des villages de mission : entre 1 590 et 1 620, d'abord ceux qui se situent plus près de l'embouchure des fleuves, puis, à fur et à mesure, en les remontant en aval. Il y en a juste un village de fondation récente, celui de San Ygnacio de Chicuris.

Personnes : 9 686 dont 1 398 non Indiens (Espagnols, parmi lesquels 128 soldats, et servants « *de tous les couleurs* »)

***Partidos*-père** : 9 ; **personnes/*partido* : max** = 1 855 ; **min** = 150 ; **moyenne** = 970

Villages et autres : 21 villages + 2 villes ; **personnes/village ou autre** : **max** = 1200; **min** = 99 ; **moyenne** = 415

Villages ou autres/*Partido* : 1-4.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-10 l ; **entre *partido* et *partido*** = 4-14 l.

Eglises : 22 églises dont 5 à trois nefs (13 très bonnes et très bien ornées et avec chapelle de musiciens ; 8 bonnes églises)

Evolution : Le *partido* de Santiago de Ocoroni a perdu le village de Bauria où le père Gonzalo de Tapia fut tué (1594).

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Tous les Indiens sont chrétiens et *ladinos* en langue mexicaine et beaucoup en castillan ; leurs maisons sont en terre, ils imitent beaucoup aux Espagnols qu'ils ont près dans les villes. Néanmoins les Jésuites savent que les *hechiceros* continuent à exercer leur influence. San Ignacio de Chicuris est en frontière de païens

Autres informations : La population de beaucoup des villages est composée d'Indiens de différentes « *parcialidades* » et conservent encore leurs langues respectives (celle qui prédomine est la langue caita) bien qu'ils parlent le mexicain entre eux. Dévotions rayonnantes dans les églises de quelques villages fréquentées également par des Espagnols : sculpture miraculeuse de la vierge à San Miguel de Mocorito, à San Pedro Vasave, et à Asunción de Haome. La ville de Carapoa ou fort de Motesclaros cohabitent des soldats, des Espagnols ou réputés et des Indiens. La ville de San Felipe et Santiago de Sinaloa comprend à l'intérieur un *presidio* et aux alentours plusieurs *estancias* et *trapiches* (canne à sucre, bétail). La Compagnie y a un collège où tous les 15 jours un père circonvoisin assiste par obligation. Ce collège

est la *cabecera* de la mission et la «mère» de toutes les missions de la Nouvelle-Biscaye. Tous les pères qui rentrent et sortent de ces provinces et missions passent par le collège. Il y comprend une école pour les enfants de la ville et il a une *estancia* peuplée d'Indiens au *partido* de San José de Toro.

.....

MISSION : DE SANTA CRUZ DE TOPIA

Localisation/Topographie : 15 l à l'est de la mission de San Felipe et Santiago de Sinaloa et 15l à l'ouest de la mission de Tepehuanes. À l'intérieur de la Sierra, autour du fleuve Humaya, entre 1 000 et 3 000 m d'altitude. Les villages les plus occidentales sont dans des sites plus bas entre 400 et 1 000 m.

Date de fondation des villages de mission : fin XVIe-début XVIIe siècle.

Personnes : 1061 dont 285 **non Indiens** (Espagnols et domestiques)

***Partidos*-père** : 3 *partidos* et 2 pères (1 père est déjà assigné pour le *partido* vacant en raison du décès du père); **personnes/*partido* : max** = 407 ; **min** = 276 ; **moyenne** = 350

Villages et autres : 14 villages dont 3 (San Juan Badurigato, San Martín de Atotonilco et San Ignacio Tamasula) comprennent aussi la population de plusieurs *estancias* et *trapiches* ; **personnes/village ou autre** : **max** = 206 ; **min** = 17 ; **moyenne** = 92

Villages ou autres/*Partido* : 4-7.

Distances : **dès la *cabecera* aux *visitas*** = 1-20 l ; **entre *partido* et *partido*** = 12-40l.

Eglises : 13 églises (3 très bonnes, bien ornées et avec chapelle de chanteurs-musiciens ; 5 églises ; 1 *de prestado* ; 4 en construction).

Evolution : Le *partido* de San José de Canelas (à 5 l du Real de Topia) a disparu en raison de la diminution de la population, le village est devenu une visite de San Ygnacio Tamasula. Ses 40 habitants ne sont pas fixés au village. Néanmoins le site est très important pour la communication entre les missions, pour tous ceux qui se déplacent dans ces régions et pour les *reales de minas* qui il y a aux alentours. On fait des entrées aux païens autour de Nuestra Señora de Nabogame (vers l'est, vers Nuestra Señora de Zape, mission de Tepehuanes) en attendant de l'aumône pour leur *reducción*.

Dégré de christianisation-« civilisation » des populations indigènes : Les Indiens sont *ladinos* en langue mexicaine et quelques uns en castillane (leurs langues d'origine, qu'ils n'en parlent presque plus sont l'acaxe et le tetebaca) . Dans quelques villages plus éloignés les gens sont plus *serranas* (moins « civilisées »).

Autres informations : Pas mal d'Indiens sont au service des Espagnols et n'assistent au village que les dimanches et jours feriés (*partido* de San Juan de Badariguato). Le Real de Topia était très riche, mais il ne l'est plus.