La « Harangue faicte au Roy par Itapoucou » : un discours politique en langue tupi (France, XVII^e)

La « Harangue faicte au Roy par Itapoucou » : un discurso político en lengua tupí

The “Harangue faicte au Roy par Itapoucou » : a political speech in tupi language

Géraldine Méret

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1214>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.1214

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Géraldine Méret, « La « Harangue faicte au Roy par Itapoucou » : un discours politique en langue tupi (France, XVII^e) », *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2 | 2014, Publicado el 19 diciembre 2014, consultado el 04 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1214> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1214

This text was automatically generated on 4 May 2019.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

La « Harangue faite au Roy par Itapoucou » : un discours politique en langue tupi (France, XVII^e)¹

La « Harangue faite au Roy par Itapoucou » : un discurso político en lengua tupí

The “Harangue faite au Roy par Itapoucou » : a political speech in tupi language

Géraldine Méret

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 05/09/2014

Fecha de aceptación para publicación: 14/10/2014

« Un discours ne prouve jamais rien par lui-même ;
[...] il tire tout son caractère, toute sa force de
l'avant-scène, de la nature du moment, de l'espèce
des interlocuteurs », Mirabeau, Discours prononcé
à l'Assemblée nationale lors de la séance du 2
octobre 1790.

« Harangue faite au Roy en presence de la Reyne Regente sa Mere par Itapoucou du depuis nommé Louys Marie au nom des Maragnans »²

- ¹ La « Harangue faite au Roy en presence de la Reyne Regente sa Mere par Itapoucou du depuis nommé Louys Marie au nom des Maragnans » occupe une place singulière dans l'ouvrage de Claude d'Abbeville, et dans la littérature de voyage en général. Il s'agit de la

transcription d'un discours prononcé en langue tupi, au Louvre, devant le Roi de France, par un ambassadeur des « Maragnans ». Ce discours figure, dans sa langue originale, dans l'*Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Ile de Maragnan et terres circonvoisines*, un récit de mission, publié en 1614 par le père capucin Claude d'Abbeville (Abbeville 1614). Comme l'annonce son titre, l'ouvrage relate l'histoire de cette mission franciscaine au Brésil et de la colonie française qui lui était consubstantielle, narrante les circonstances du départ de l'expédition coloniale du Maragnan, le choix des Pères capucins pour évangéliser les Indiens, les péripéties de la traversée, les six mois passés au Brésil au contact des Indiens et enfin le retour en France d'une partie des membres de la jeune colonie française, dont le père Claude lui-même et surtout six « ambassadeurs Tupinamba », afin d'obtenir davantage de moyens pour la poursuite de la colonie et de la mission.

- 2 Ce texte est un récit de mission destiné en premier lieu aux supérieurs de l'ordre, mais c'est aussi un ouvrage à vocation historique et politique, dans la mesure où le geste évangélisateur et le geste colonisateur étaient intimement liés, voire indissociables. L'*Histoire de la mission*, sorte de manifeste en faveur de la poursuite de l'œuvre religieuse entreprise au Brésil, s'adresse dans un même geste aux autorités politiques françaises : le texte est dédié à la reine régente, Marie de Médicis. Publié et diffusé largement, il s'adressait également au « grand public », dans la lignée des récits de voyage, très en vogue à cette époque.
- 3 Par cette harangue, les représentants des Indiens du Maragnan (actuel Maranhão, dans le Nord-Est du Brésil) « firent hommage à nostre Roy tres-Chrestien, soubmirent leur terre & leur personnes à son sceptre, & comme adjoustant une nouvelle perle à sa couronne, ou plustost une nouvelle couronne à sa teste, le reconneurent pour leur Roy & souverain Monarque de leur païs » (Abbeville 1614, f. 341r). Le discours est prononcé par un « ambassadeur », mandaté par les Indiens du Maragnan « au nom de toute leur nation, à ce que sa Majesté les reçeut en sa protection comme ses vrais subjects de cette nouvelle France Equinoctiale. » (Abbeville 1614, f. 332v)
- 4 Il s'agit donc d'un document important pour légitimer la présence française au Maragnan et d'un élément fondamental dans l'économie du livre narrante la fondation de la mission capucine et de la colonie française à Maragnan. La harangue d'Itapoucou peut être considérée comme le point d'orgue de l'*Histoire de la mission* : la sollicitation, rendue officielle par son caractère public, de la part des Indiens habitants du Maragnan eux-mêmes, de poursuivre l'entreprise coloniale et missionnaire. Le discours de l'ambassadeur indien présente également un intérêt considérable du point de vue linguistique, puisqu'il constitue l'un des rares témoignages de la langue et de la rhétorique tupi du début du XVII^e siècle. Alors que les autres discours indiens présents dans le livre sont directement traduits en français, celui-ci est d'abord restitué en langue originale³. Il offre donc un accès exceptionnel à la parole indienne ainsi qu'au travail de traduction que suppose tout échange entre Indiens et Français et qui généralement n'apparaît pas. Si le discours d'Itapoucou est lui aussi traduit, au grand soulagement sans doute des lecteurs, la version française n'intervient que dans un second temps, après que le lecteur a été confronté à ce long bloc de discours en langue tupi.

Evbouyh iaré, bé angatouran eté erimahé apouyäue Bourouichave Krembaue mondoüe chérétan apoupé Pay oré sepiac yänondé oré moè potar Toupan gnéen ary, oré poesurum apouyämémouä souy. Oré oroycō pererecoar etéramo : Couseignéum oroyco Ieropary raheire amo oroioou racaé. Chépoutoupaue nerébouiroussou ressé nerepiac apouyäue opap catou nereminboëe secoremè

Euhouyh touroussou vaéneiare secoremé. Aié mommoria oussou derouaké ouytou nerépiac pota Toupan raheire coap peiauegné couseignéum Ieropary raheire oroyco. Dé angatouran eté erimahé apouyäué mondoüe cherétan à poupé Pay Toupan raheire eté oré sepiac yänondé : augé catou erimahé ycho oréretan apoupé nosoy teigné euäpo. Iecoäpaué amo orérouuichave oré booure ocar perétan à poupé déresé ierourai dereminboy ary toroycon. Oroierourai vé deresse toieméhen apouyäué angatouran oréretan por ary Pay iemoësaue Toupan ressé iecatou vaé oré moésar ahé toyco, Kerembaue aué oré poèsuron iran toyco, opaccatou ché eubouypore dereminboy amo secom, apoäue Caraybé atouäsaue coroyco.

Grand Monarque, tu as eu agreable de nous envoyer de grands personnages avec des Prophetes pour nous enseigner la Loy de Dieu & nous maintenir contre nos ennemis. A jamais nous t'en serons redevables : d'autant que iusques à present nous avons mené une vie misérable, sans loy & sans foy, nous entremangeans les uns les autres. J'admire ta grandeur te voyant le Monarque d'une telle nation & d'un si grand païs. Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu que vous estes, et les enfans de Ieropary, tel que nous avons tousjours esté. Tu as bien de l'honneur de nous avoir envoyé de tels Prophetes & de si braves hommes ; & tu as fort bien fait, car ils n'ont pas esté inutiles. En reconnoissance dequoy les Principaux de nostre païs nous ont icy envoyé au nom de toute nostre nation pour faire hommage à ta grandeur telle que nous devons, & te supplier de nous envoyer nombre desdicts Prophetes pour nous faire enfans de Dieu & de grands guerriers pour nous maintenir, protestans qu'à jamais nous demeurerons tes subjects & tes serviteurs treshumbles & tres-fideles, & fideles amis de tous les François. (Abbeville 1614, ff. 341r-342r).

L'étranger en toutes lettres

- 5 Le discours d'Itapoucou représente un volume textuel trois fois plus important que la réponse du roi et de la reine régente⁴. Le fait de retranscrire l'intégralité de la harangue adressée au roi Louis XIII et à Marie de Médicis en langue tupi, avant même de proposer une traduction française de ce discours n'a rien d'anodin. Ce procédé attire d'emblée l'attention du lecteur, en se détachant visuellement du reste de la narration et en interrompant le rythme de la lecture par l'opacité que présente la tirade pour le lecteur français, pour qui le texte cesse d'être transparent et signifiant pour se limiter au seul jeu des sonorités étrangères.

Effets de lecture

- 6 Le lecteur qui ne comprend pas le tupi, le lecteur « normal », pour qui écrivait sans doute Claude d'Abbeville, se trouve face à un texte relativement long, dont la langue étrangère est signalée visuellement par l'emploi des italiques⁵. Le discours est introduit par un titre en lettres capitales et en gros caractères et par une lettre ornée, les codes typographiques habituellement utilisés pour signaler un nouveau chapitre. Tout est donc fait pour mettre en valeur ce texte et en souligner l'importance, mais aussi sans doute pour lui donner une certaine autonomie au sein du chapitre LVI consacré à l'« arrivée en la ville de Paris ». La harangue figure d'ailleurs dans la « Table des choses les plus remarquables contenuës en cette présente Histoire », si bien que le lecteur peut s'y reporter directement.
- 7 Avant même de lire, le lecteur est donc déjà averti, visuellement, qu'il s'agit d'un passage important, au statut particulier. La harangue intervenant dans les derniers chapitres de l'ouvrage, le lecteur a déjà eu l'occasion de lire des paroles en langue tupi, des mots isolés

ou bien des phrases retranscrites par le père Claude, mais c'est la première fois qu'il a affaire à un véritable discours en langue étrangère⁶.

Un document historique

- 8 La harangue d'Itapoucou intervient à la fin de l'*Histoire de la mission*, dans le chapitre LVI consacré à l'« arrivée en la ville de Paris », qui narre le retour en grande pompe des membres de l'expédition et surtout l'arrivée des « Maragnans »⁷. La rencontre avec le roi est annoncée dès les premières lignes du chapitre, qui s'ouvre ainsi : « Nostre but estoit d'estre bien tost à Paris pour rendre raison à sa Majesté et à nos Pères de l'heureux succès de nostre voyage » (Abbeville 1614, f. 338v). Le père Claude décrit l'entrée dans Paris, escortés dès les faubourgs de la ville par nombre de « personnes de qualitez », de capucins et de badauds, l'arrivée au Couvent capucin au milieu d'une foule devenue difficile à contenir, et enfin le déplacement jusque

au Louvre, où selon les anciennes ceremonies de France ils firent hommage à nostre Roy tres-Chrestien [...], l'un d'entr'eux luy faisant cette harangue, [...]. (Abbeville 1614, f. 341 r)
- 9 Le discours d'Itapoucou se présente ainsi comme la continuation de la narration historique du père Claude, prolongeant une phrase dont il n'est séparé que par une virgule, même s'il s'en distingue par un retour à la ligne et par la typographie.
- 10 Cette phrase introductive le désigne comme une « harangue », c'est-à-dire un « discours fait à une assemblée, à un Prince, à une personne distinguée » (Féraud 1787 : art. *harangue*) : un discours solennel fait devant une personne d'un rang ou d'une dignité élevés, selon des règles, un protocole et dont on attend un résultat. La harangue d'Itapoucou offre toutes les caractéristiques d'un discours politique, propres à en garantir la validité : elle est prononcée devant le roi de France Louis XIII et sa mère, la Reine Régente, au Louvre, où les Indiens sont conduits en grande pompe le jour même de leur arrivée à Paris, le 12 avril 1613. Claude d'Abbeville le souligne : le discours d'Itapoucou est prononcé « selon les anciennes ceremonies de France », conformément à un protocole bien établi. Ce protocole est cependant défini d'un point de vue uniquement français et il est bien difficile d'imaginer ce que le Louvre, Louis XIII et le cérémonial auquel il est soumis représentent pour l'Indien qui prononce ce discours.
- 11 Inscrire ce discours dans un ouvrage consacré à l'« histoire » de la mission revient non seulement à produire un « document », une source à l'appui de la narration des événements, mais encore à apporter la démonstration que la suzeraineté française sur les terres du Maragnan n'est pas usurpée, qu'elle est réclamée par les Indiens. Ce procédé, en « donnant » la parole aux Indiens, se présente comme une garantie historique (la retranscription d'un discours tel que les contemporains ont pu l'entendre le 12 avril au Louvre), mais aussi comme une garantie d'authenticité et une preuve de considération à l'égard des Indiens. Il présente pourtant une faille considérable dans son dispositif : l'impossibilité de vérifier sa valeur et sa validité pour les Indiens qui le prononcent et l'impossibilité pour les lecteurs de Claude d'Abbeville (comme pour les auditeurs du discours) de constater l'adéquation du discours indien et de sa traduction.
- 12 On peut se demander si l'insertion du texte dans sa langue originale ne vise pas justement à escamoter ce problème, en produisant le discours d'Itapoucou comme une sorte d'archive, de pièce à conviction. Le père Claude avance en somme toutes les garanties

possibles à l'événement historique qu'il décrit et seule la compétence – ou plutôt l'incompétence – du lecteur peut déterminer sa compréhension du texte. Non seulement le fait de produire le discours dans sa langue originale – en dépit de l'impossibilité pour les lecteurs de le comprendre – constitue une « preuve » éclatante des succès obtenus et à venir, puisqu'il correspond à la reconnaissance par les Indiens eux-mêmes de la nécessité de poursuivre l'œuvre coloniale et missionnaire, mais il produit de plus, par son opacité, un effet de réel pour le lecteur, confronté à un texte dont le sens et la valeur ne sont livrés que par les conditions dans lesquelles il a été prononcé.

L'exotisme d'une langue inconnue

- 13 Cette confrontation avec cette langue inconnue relève de l'« exotisme » indien, tout comme les gravures qui donnent au lecteur une image des costumes et des danses indiennes. De même que la seule vision des Indiens suffit à mouvoir les foules et à provoquer des débordements⁸, de même les lecteurs de Claude d'Abbeville étaient sans doute curieux de savoir à quoi ressemblait la langue des Indiens de Maragnan : la harangue d'Itapoucou renseigne sur les sonorités de la parole indienne.

IMAGEN 1. Dessin de Joachin du Viert, 1613.

- 14 Il est d'ailleurs significatif que Claude d'Abbeville désigne ce discours comme la harangue d'« Itapoucou du depuis nommé Louys Marie » : même si l'Indien est désormais baptisé et bénéficie d'une nouvelle identité ou en tout cas d'un nouveau nom, la valeur de cette harangue tient à son appartenance à un « ailleurs » et au fait qu'elle est prononcée par un indien « véritable ». Au moment où il prononce ce discours Itapoucou n'a pas encore été baptisé et la mention de son futur nom chrétien inscrit par avance une continuité entre son identité indienne et païenne et son identité française⁹ et chrétienne. Le titre rappelle

ainsi que c'est un Indien qui prononce cette harangue « au nom des Maragnans », mais un Indien devenu Français et chrétien, conformément à ce que son discours sollicite au nom de tout son peuple.

- 15 L'inscription dans l'*Histoire de la mission* du discours de l'Indien Itapoucou dans sa langue originale correspond en effet à un double mouvement mimétique. L'irruption de cette langue et de ce discours étranger dans le corps du texte reproduit, dans l'ordre du texte et de la lecture, l'effet produit sur les contemporains qui ont pu assister au discours d'Itapoucou au Louvre : non seulement voir et entendre un Indien de Maragnan, au Louvre, s'adresser au roi de France dans sa langue (soit l'irruption de l'exotisme dans un lieu symbole de la royauté)¹⁰, mais encore voir et entendre cette étrangeté et cet exotisme prendre place dans la réalité française. De même que le discours d'Itapoucou s'intègre de façon organique à la prose de Claude d'Abbeville en ce présentant comme la prolongation et la continuation naturelle de la phrase qui l'introduit, de même le lointain territoire des Maragnans, malgré son exotisme, appartient désormais au royaume de France dont il constitue le prolongement « par-delà » la ligne équinoxiale.
- 16 L'incorporation très fluide du discours en langue indigène de l'Indien Itapoucou permet en outre à Claude d'Abbeville de ne pas s'attarder sur des « détails » qui pourraient mettre en cause la validité de ce discours.

Le statut du discours en question

Des ambassadeurs ?

- 17 Itapoucou s'adresse au roi Louis XIII en qualité d'« ambassadeur » de la nation Tupi et utilise le pronom personnel de première personne du pluriel « ore », un « nous » exclusif¹¹, qui exclut donc ses interlocuteurs (le Roi de France, la Reine, mais aussi sans doute les Français en général) de la communauté désignée, qui semble donc désigner les habitants du Maragnan. La décision d'envoyer six Indiens en France est en effet présentée comme une initiative collective des chefs indiens :
- 18 Comme nostre equipage fut préparé et que nous estions prest à nous embarquer, les principaux de l'Isle de Maragnan delibererent d'envoyer avec nous quelques uns des leurs, en nombre de six, pour faire hommage et offrir leur service au Roy de France tres-Chrestien au nom de toute leur nation, à ce que sa Majesté les reçeut en sa protection comme ses vrais subjects de cette nouvelle France Equinoctiale. (Abbeville 1614, f. 332v)
- 19 La notion d'ambassadeur n'était cependant vraisemblablement pas envisagée de la même façon en France¹² et sur la côte nord-est du Brésil. Cette notion d'« ambassadeur » pose le problème de la légitimité d'Itapoucou et de ses compagnons : au nom de qui parlent-ils ? Si l'on suit le texte de Claude d'Abbeville, les six Indiens envoyés en France sont les représentants des « Maragnans », c'est-à-dire vraisemblablement de toutes les tribus ou groupes ethniques réunis sur l'île, autour du fort des Français. Cette désignation de « Maragnans » est cependant assez vague : il est fort probable qu'elle englobe également les « terres circumvoisines » et désigne tous les Indiens alliés aux Français de Maragnan, même ceux vivant sur la terre ferme. On note surtout une hésitation sous la plume de Claude d'Abbeville entre « Maragnans » et « Topinamba ». Le premier renvoyait à un espace géographique plus précis alors que le second, « Topinamba » était devenu un terme générique désignant l'ensemble des Indiens du Brésil alliés aux Français, voire

l'ensemble des Indiens du Brésil ou des tribus côtières de langue tupi-guarani, et en était même venu à désigner une sorte de paradigme de l'Indien d'Amérique du Sud.

Itapoucou

- 20 On peut également se demander pourquoi, parmi les six Indiens envoyés en France, c'est Itapoucou qui tient ce discours au roi. A-t-il été choisi par les Capucins ou par les autres Indiens ? L'autorité que confèrent ces modes différents d'élection n'est pas la même. Itapoucou parle-t-il au roi en vertu de son autorité reconnue parmi les siens ? En vertu de sa grande habileté oratoire ? Ou bien en vertu de sa docilité et de ses bons rapports avec les Français ? Si, comme l'affirme Claude d'Abbeville, les six Indiens ont été envoyés en France explicitement « pour faire hommage et offrir leur service au Roy de France » (Abbeville 1614, f. 332v), Itapoucou a-t-il été choisi dès avant son départ, par les Principaux de Maragnan qui l'auraient chargé de tenir un tel discours ? De telles questions, en interrogeant la légitimité d'Itapoucou, mettent en question celle de son discours. On peut supposer que l'Indien Itapoucou, choisi par les Principaux de l'île pour faire partie de la délégation indienne, sans doute en vertu de son autorité et de la reconnaissance dont il jouissait parmi les siens, se soit imposé aux Français pour faire cette harangue, du fait de son renom, mais aussi pour ses capacités oratoires et d'adaptation.
- 21 Itapoucou est en effet celui des Indiens de l'ambassade à propos duquel nous disposons de plus d'informations. Il n'est pas anodin que ce soit son portrait qui inaugure le chapitre LVIII, consacré aux « Trois Indiens Topinamba qui nous sont restés, vivans encore à présent ». Itapoucou est désigné comme le « premier Indien nommé Itapoucou ; du depuis appelé Louys Marie » (Abbeville 1614, f. 362r). Son autorité et sa légitimité à prononcer cette harangue semblent tenir au fait qu'il est « Le plus ancien des trois » Indiens survivants, à ses qualités de guerrier intrépide, mais surtout à ses qualités d'orateur¹³. Claude d'Abbeville note ainsi qu'« il se plaist grandement aux harangues et n'est jamais las quand il faut dialogiser » (Abbeville 1614, f. 362r). Il souligne aussi son « jugement ferme, son discours Religieux, sa parole heureuse, son zele à la pieté & l'autorité qu'il a acquise dans sa Province » (Abbeville 1614, f. 363r). Les quelques anecdotes que le père Claude nous livre à propos du séjour des Indiens à Paris montrent un homme qui ne craint pas de prendre la parole, qu'il s'agisse de remettre dans le droit chemin un Français trop pédant ou un chrétien trop curieux (Abbeville 1614, f. 362v). Itapoucou s'adresse d'ailleurs à nouveau au roi de France lors de la cérémonie de baptême des trois Indiens, « remercia[nt] tres humblement leurs Majestez de l'honneur et du bien qu'ils avoient receus, ayans esté faicts enfans de Dieu, la priant tres-humblement d'user des mesmes faveurs envers ceux de leur patrie » (Abbeville 1614, f. 372v).
- 22 Frédéric Tinguely et Nicolas Fornerod ont néanmoins soulevé un problème considérable en remarquant que Jean Mocquet, dans ses *Voyages en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentales*, évoque un certain Yapoco qui lui « vint sauter au cou et embrasser », pour avoir jadis fait avec lui le voyage de l'actuelle Guyane dont il était originaire jusqu'à la France, « me contant sa fortune, et comme il étoit retourné au Brésil, mais à 200 lieues presque de son païs d'Yapoco où il n'avoit su aller, et qu'il étoit allé à Maragnon, petite isle du Brésil, puis s'estoit rembarqué dans un petit navire » (Mocquet 1830, pp. 79-80). Des incertitudes demeurent, car l'itinéraire de Yapoco, tel que le décrit Jean Mocquet, ne correspond pas du tout à la traversée effectuée par Claude d'Abbeville et les six

« ambassadeurs ». Néanmoins, la proximité entre les noms « Yapoco » et « Itapoucou » et surtout la reconnaissance mutuelle entre Jean Mocquet et cet Indien qui se trouve parmi les « Brasiens » ramenés par Rasily à Paris, invitent à penser que cet « ambassadeur » des « Maragnans » est peut-être en réalité natif de l'actuelle Guyane. Il aurait alors été choisi, non pour sa représentativité des Indiens Tupinamba de Maragnan, mais du fait de ses bons rapports avec les Français et de sa connaissance de leur langue et de leur pays. Quelle que soit l'hypothèse retenue, il ne faut pas pour autant considérer Itapoucou comme un imposteur, se présentant avec la complicité des Français – sans doute même à leur initiative – comme le représentant d'une nation qui n'est pas la sienne, mais plutôt comme un Indien, Tupi comme l'indique son nom, venu effectivement de Guyane, mais installé à Maragnan et que sa connaissance de la langue et de la culture françaises aurait désigné pour cette ambassade. Cette manipulation préalable du discours d'ambassade ne remet pas nécessairement en question la validité de cette harangue, qui exprime peut-être en effet la volonté des Indiens du Maragnan, mais elle révèle tout ce que peut dissimuler le texte, dans le passage d'un continent à l'autre, d'une culture à une autre et d'une langue à l'autre.

Discours en langue indigène ou discours indigène?

- 23 Qu'Itapoucou soit ou non un Indien du Maragnan ne modifie pas le peu de probabilité pour que ce discours émane réellement de lui.
- 24 Claude d'Abbeville semble indiquer que le contenu de ce discours a été décidé dès avant le départ des ambassadeurs indiens pour la France et relève de l'initiative des « Principaux de l'Isle de Maragnan ». Etant donné l'importance de ce discours, il est en effet possible d'imaginer que les termes en aient été fixés dès ce moment, lorsque les Principaux délibèrent d'envoyer six Indiens, afin d'« offrir leur service au Roy de France tres-Chrestien au nom de toute leur nation, à ce que sa Majesté les reçoit en sa protection comme ses vrais subjects de cette nouvelle France Equinoctiale » (Abbeville 1614, f. 332v). Mais il est plus probable encore que le contenu de ce discours ait été fixé, sinon par les Français, du moins en accord avec eux.

Le discours est en effet long et travaillé. Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux soulignent à de nombreuses reprises les talents rhétoriques des Indiens, et nous avons vu qu'Itapoucou maîtrise bien l'art oratoire, mais cela n'exclut pas qu'un tel discours se prépare, notamment au vu des enjeux qu'il comporte. On ne s'adresse pas au roi de France de façon spontanée et irréfléchie, surtout pas *a priori* pour reconnaître sa suzeraineté sur les terres de son peuple. Il faut également considérer que ce sont les Français qui ont averti les Indiens qu'ils auraient à prononcer un discours devant le roi de France et qui ont donc eu l'initiative de présenter aux Tupi quelles seraient les modalités de ce discours, ainsi que les conventions de présentation et d'expression en usage en France pour s'adresser à un monarque. Qu'il s'agisse d'une manipulation, que les Indiens aient consenti à déclarer ce discours de transfert de souveraineté ou qu'ils en aient pris l'initiative ne change pas grand chose au fait que ce texte a été au moins *informé* par les Français. Celle-ci a ainsi sans doute été très largement suggérée à Itapoucou, ne serait-ce qu'à cause de l'étiquette très stricte qui régissait les entrevues entre les ambassadeurs et le roi de France et réclamait presque nécessairement que les longues allocutions soient préparées à l'avance¹⁴.

Modèles et contre-modèles

- 25 Cette dimension écrite du discours et son inscription dans un cadre normé invitent à réfléchir à ses possibles modèles. Si cette harangue se détache dans le panorama des relations de voyage de l'époque, du fait de l'accès exceptionnel à la parole indienne qu'elle permet, sa singularité demande à être appréciée à l'aune des normes de l'époque.
- 26 Nous ne disposons pas de connaissances suffisantes pour situer ce discours par rapport à un « art rhétorique et oratoire » indien, mais il ne faut pas oublier que Claude d'Abbeville lui aussi écrit « de quelque part ». Il hérite de l'antiquité classique une longue tradition de discours d'adresse au roi et surtout, en 1614, il n'est pas le premier à traiter du Brésil ni des Indiens du Nouveau Monde.
- 27 Une tradition d'écriture de l'altérité des habitants du Nouveau Monde se dessinait déjà, marquée notamment par les textes d'André Thevet et de Jean de Léry¹⁵ qui esquissent la figure d'un Tupinamba noble, fier guerrier et fin discoureur. Léry notamment fait partie des lectures du père Claude (Semeria 1986), et les discours brésiliens qu'il rapporte, porteurs d'une véritable sagesse et capables d'appeler les Français à plus d'humilité, ont probablement inspiré le capucin.
- 28 C'est surtout avec le chapitre XXXI des *Essais* de Montaigne que le discours d'Itapoucou entre en résonance. Montaigne y évoque la rencontre des Indiens Tupinamba avec un roi de France encore enfant, Charles IX en l'occurrence. Il ne retranscrit pas l'échange qui eut lieu entre le roi et les Indiens, mais affirme que « Le Roi parla à eux longtemps » (Montaigne 1595, f. 90r) et évoque les impressions des trois « habitants d'un pays infini » (Montaigne 1595, f. 84r) à l'issue de ce discours, avant de relater la conversation que lui-même put avoir avec l'un d'entre eux. Le texte des *Essais*, très proche par la situation qu'il met en scène, présente cependant de nombreuses différences avec le texte de Claude d'Abbeville, au point que celui-ci semble presque prendre le contre-pied de son prédécesseur.
- 29 Dans les *Essais*, le discours au roi n'est pas retranscrit, ni même résumé, seules paraissent les impressions des Indiens quant à « notre façon, notre pompe, la forme d'une belle ville », ce que précisément Claude d'Abbeville ne mentionne pas. Montaigne renverse la posture attendue de soumission et d'émerveillement de l'Indien, pour montrer un habitant du Nouveau Monde critique, là où Claude d'Abbeville semble infléchir la traduction du discours d'Itapoucou pour le rendre plus laudatif. Enfin, l'Indien de Montaigne, bien que considéré comme un chef et même désigné comme un « roi », ne joue pas de rôle politique mais se comporte en simple observateur dont la position distanciée et « vierge » permet de donner un regard décentré, sans politesse ni flagornerie, sur la société de Montaigne.
- 30 Le capucin prend ainsi à contre-pied une tradition littéraire française de discours irrévérencieux¹⁶ où la parole indienne est présentée comme une parole non-assujettie aux codes de la bienséance, pour se situer davantage dans la lignée d'une rhétorique missionnaire et coloniale, caractéristique d'une époque de revendications territoriales, marquée par les disputes sur le droit de conquête et de possession des terres américaines.

17

Au delà donc de la similitude de la situation - puisque chez Claude d'Abbeville comme chez Montaigne écrivant trente-quatre ans auparavant il s'agit de relater la réception et

l'entrevue solennelle entre les habitants du Nouveau Monde et un roi enfant (Charles IX pour Montaigne, Louis XIII pour Claude d'Abbeville) –, les deux auteurs utilisent les discours indiens d'adresse au roi de façon très différente. Le discours impertinent de l'Indien de Montaigne fait ressortir par effet de contraste la conformité du discours d'Itapoucou avec ce que le lecteur attend de la part d'un « Sauvage » venu rendre honneur au monarque d'une nation policée.

- 31 Mais les différences qui nous intéressent portent surtout sur les modalités de transmission de ces discours. Alors que Claude d'Abbeville ne mentionne pas l'intervention du truchement, Montaigne insiste sur les problèmes de communication, de traduction et d'interprétation :

Je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir. (Montaigne 1595, f. 90v)

- 32 Non seulement Montaigne laisse le lecteur sur sa faim en ne lui donnant accès à la parole indienne qu'au travers d'un discours résumé à l'extrême, mais il prend soin de souligner que ce discours est dès son origine empêché par des problèmes de traduction et de compréhension. À cet intermédiaire inefficace qu'est le truchement s'ajoute de plus le problème de la retranscription de mémoire d'un discours oral, que Montaigne ne manque pas de signaler : à une question posée aux Indiens, ceux-ci « respondirent trois choses, d'où j'ay perdu la troisieme, et en suis bien marry ; mais j'en ay encore deux en memoire. » Cette insistance de Montaigne sur les médiations par lesquelles a dû passer le discours met en relief par contre-point l'illusion de transparence construite par Claude d'Abbeville.

Le travail de traduction

- 33 Le rapprochement avec le texte de Montaigne nous invite à porter notre attention sur le fait que le discours d'ambassade adressé par Itapoucou au roi est un *texte* correspondant à un discours prononcé *oralement* en langue tupi et *retranscrit* puis *traduit* dans l'ouvrage de Claude d'Abbeville. La traduction en langue française proposée dans l'Histoire de la mission ne fait l'objet d'aucun commentaire : le texte français apparaît simplement à la suite du texte en langue tupi, le passage de l'un à l'autre n'étant marqué que par le passage à la ligne et le retour des caractères romains. Seuls le sens du texte et notamment le jeu des déictiques indiquent au lecteur qu'il s'agit de la traduction de la harangue d'Itapoucou. Le paragraphe s'ouvre en effet sur une adresse à un « Grand Monarque » et oppose un « tu » à un « nous » et un « je » qui ne prennent sens que si on les attribue à Itapoucou s'adressant au Roi de France. S'agit-il de la retranscription d'une traduction qui fut proposée au moment de la performance orale, au Louvre, ou d'une traduction écrite, destinée aux lecteur ?

Le truchement dans l'ombre du discours

- 34 Claude d'Abbeville parlait un peu le tupi¹⁸, après plusieurs mois passés au Brésil parmi les Indiens à prêcher la foi chrétienne, mais il est très peu probable qu'il ait pu acquérir un niveau suffisant pour retranscrire lui-même le texte à partir d'un discours oral de l'Indien Itapoucou. La publication de cette harangue dans l'*Histoire de la mission* suppose donc l'intervention d'un interprète, un truchement. Il s'agit ici d'un dénommé Migan,

considéré comme le meilleur interprète de la colonie française, et qui accompagna donc l'ambassade de Rasilly à la cour. La correspondance de Malherbe, qui relate l'effet produit par l'arrivée des Tupinamba à la cour, évoque ce « Truchement, qui est un Normand de Dieppe »¹⁹.

- 35 Les conditions de production de cette traduction ne sont cependant pas précisées par Claude d'Abbeville, si bien que nous n'avons pas les moyens d'estimer la marge d'intervention de ce truchement sur le texte. A-t-il participé à son élaboration, de concert avec les capucins ou les représentants des autorités politiques intéressées par la possession de Maragnan ? A-t-il effectué sa traduction le jour du discours, à partir de la performance orale d'Itapoucou, faisant office d'interprète ? Le plus probable est de supposer une discussion concertée entre les Français, le truchement et les Indiens, pour traduire en utilisant les mots et les notions tupi, le contenu du discours, que ce contenu soit de l'initiative des Indiens (puisque même ainsi il fallait le formuler en termes adaptés à un discours adressé au roi de France) ou plus vraisemblablement des Français (ce qui suppose une intervention du truchement pour présenter aux Indiens ce que les Français souhaitent qu'ils disent).
- 36 Contrairement à une représentation naïve du travail de traduction, le truchement n'intervient pas seulement au moment de la performance en langue étrangère, mais aussi en amont du texte, au moment de son élaboration, et sans doute en aval, au moment de sa rédaction, travaillant de concert avec Claude d'Abbeville pour transposer ce discours non seulement du tupi vers le français, mais aussi de l'oral à l'écrit. Le rôle de ce passeur qui n'est ici pas même mentionné incarne la complexité de l'activité traductrice, ainsi que ses zones d'ombre. La traduction ne consiste pas seulement à transposer un discours dans une autre langue, mais aussi à adapter le contenu et les notions exprimés par un discours dans une autre langue, tout en maintenant l'illusion d'une transparence et d'une équivalence parfaites.

La traduction proposée par le père Claude

- 37 Examiner la traduction du texte supposerait en premier lieu de pouvoir la vérifier, c'est-à-dire de pouvoir proposer soi-même une traduction du texte en langue tupi livré par Claude d'Abbeville. Cela n'a rien d'évident dans la mesure où ce texte constitue un échantillon de langue tupi telle qu'on la parlait dans cette région du nord-est du Brésil au commencement du XVII^e siècle, retranscrit de plus par un Français ne parlant pas couramment le tupi et ignorant la structure de la langue, qui la couche donc par écrit selon ses propres codes phonétiques, c'est-à-dire ceux du français du XVI^e siècle: la graphie du père Claude n'est pas celle qui serait utilisée aujourd'hui et les coupures des mots peuvent ne pas correspondre à la structure grammaticale du tupi.
- 38 Même pour une personne parlant couramment une langue actuelle de la famille tupi-guarani²⁰ ce texte est très difficile à traduire : tenter de vérifier l'adéquation de la traduction proposée par Claude d'Abbeville avec le discours d'Itapoucou tel qu'il nous le livre suppose en effet de procéder à une nouvelle opération de traduction, dans un premier temps vers un tupi « intelligible », et dans un second temps vers le français. Cela signifie que, pour vérifier dans quelle mesure la traduction de Claude d'Abbeville trahit ou épouse le texte d'Itapoucou, nous sommes contraints, à notre tour, de proposer une interprétation du texte, elle-même sujette à discussions.

- 39 J'ai disposé ici, sur quatre colonnes, quatre états du discours d'Itapoucou, en y distribuant, de gauche à droite, le texte indien tel qu'il apparaît dans le livre de Claude d'Abbeville ; le texte indien tel que propose de le transcrire Eduardo Navarro ; la traduction proposée par Claude d'Abbeville ; la traduction que nous proposons, grâce à l'aide d'Eduardo Navarro, de Capucine Boidin et de Graciela Chamorro. Le texte tel qu'il apparaît dans l'ouvrage de Claude d'Abbeville figure donc en gras.

TABLA 1

Evbouyh iaré, bé angatouran eté erimahé apouyāue Bourouuichave Krembaue mondoüe chérétan apoupé	Yby iar, nde angaturam-eté erima'e, apyaba, morubixaba, kyre'ymbaba mondóbo xe retama pupé.	Grand Monarque, tu as eu agreable de nous envoyer de grands personnages	Seigneur de la terre, tu as été très bienveillant/très noble, envoyant des hommes, des chefs et des guerriers/hommes diligents pour ma terre.
Pay oré sepiac yānondé oré moè potar	Pa'i, oré sepîak' îanondé, oré mo'e-potar	avec des Prophetes pour nous enseigner	Les Pères, avant de nous voir, ont voulu nous enseigner
Toupan gnéen ary, oré poesurum apouyāmemouā souy.	Tupã nhe'enga ri, oré pysyrōmo apyā-memûā suí.	la Loy de Dieu & nous maintenir contre nos ennemis.	La parole de Dieu, pour nous délivrer des hommes mauvais.
Oré oroycō pererecoar etéramo : Couseignéum oroyco Ieropary raheire amo	Oré oroîkō pe rerekoaretéramo. Kûesenhe'yime oroîkō îurupari ra'yramo,	A jamais nous t'en serons redevables : d'autant que jusques à present nous avons mené une vie misérable, sans loy & sans foy,	Nous vivons aujourd'hui selon votre mode de vie. Auparavant nous vivions comme des enfants du Diable,
oroioou racaé.	oroîo'u raka'e.	nous entremangeans les uns les autres.	il y a bien longtemps/ autrefois/on dit que nous nous mangions les uns les autres.
Chépoutoupaue nerébouiroussou ressé nerepiac apouyāue opap catou	Xe putupab ne reburusu resé, ne repîaka, apyaba opakatu	J'admire ta grandeur te voyant le Monarque d'une telle nation	Je n'ai pas de mots pour dire toute ta grandeur, te voyant, pour beaucoup d'hommes
nereminboèe secoremè	ne remimbo'e sekóreme.		qui veulent te suivre.
Euhouyh touroussou vaéneiare secoremé.	Yvy turusu [va'e nde jara] ²¹ sekóreme.	& d'un si grand país.	Pour la grande terre dont tu es toi-même le maître, tes serviteurs.

Aié mommoria oussou derouaké ouytou nerépiac pota Toupan raheire coap	Aïemoorybusu nde robaké ûitu, ne repîaka potá, Tupã ra'yra kuapa	Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu	je me réjouis grandement, en venant face à toi, désirant te voir, pour connaître l'enfant de Dieu
peiauegné	pe îabé nhe.	que vous estes,	et vous dire qu'
couseignéum Ieropary raheire oroyco. Dé angaturan été erimahé	Kûesenhe'yime Îurupari ra'yra oroîkó.	et les enfans de <i>Ieropary</i> , tel que nous avons tousjours esté.	auparavant nous vivions comme des enfants du Diable.
Dé angaturan été erimahé apouyâué mondôie cherétan à poupé Pay Toupan raheire été	Nde angaturameté erima'e apyaba mondóbo xe retama pupé, Pa'i Tupã ra'yreté,	Tu as bien de l'honneur de nous avoir envoyé de tels Prophetes & de si braves hommes ;	Tu as été très noble en envoyant des hommes pour ma terre, des prêtres, des fils véritables de Dieu,
oré sepiac yã nondé : augé catou erimahé ycho oréretan apoupé	oré sepiakyianondé. Aûîekatu, erima'e i xôu oré retama pupé;	& tu as fort bien fait,	avant de nous voir. Avec beaucoup de sûreté ils ont regardé vers notre terre;
nosoy teigné euãpo.	n'osóî tenhe ebapó.	car ils n'ont pas esté inutiles.	Leur travail n'est pas vain.
Iecoãpau amo orérouichave oré booure ocar perétan à poupé	I îekuapabamo, oré rubixaba oré mbourukar pe retama pupé.	En reconnoissance dequoy les Principaux de nostre païs nous ont icy envoyé	Connaissant tout à fait cela, notre chef nous a donné l'ordre de venir dans votre terre.
déresè ierourai dereminboy ary toroycon. Oroierourai vé deresse	Nde resé i îeruréû nde remimbûaîa ri t'oroîkó. Oroieruré bé nde resé	au nom de toute nostre nation pour faire hommage à ta grandeur telle que nous devons, & te supplier	Il te supplie que nous soyons tes disciples. Nous te demandons aussi
toieméhen apouyâue angaturan oréretan por ary Pay iemoèsau	t'oîeme'eng apyabangaturama oré retama pora ri, pa'i- îemo'esaba	de nous envoyer nombre desdicts Prophetes pour nous faire enfans de Dieu	Qu'il nous soit donné des hommes bons pour les habitants de notre belle terre, des Pères clairvoyants,

Toupan ressé iecatou vaé orè moésar ahé toyco, Kerembaue aué	Tupã resé i'ekatuba'e, oré mo'esara a'e t'oikó, kyre'ymbaba abé	& de grands guerriers	qui aient une grande connaissance de Dieu lui-même, et maîtrisent notre mode de vie, et des guerriers aussi,
orè poèsuron iran toyco, opaccatou ché eubouypore dereminboy amo secom,	oré pysyrõ irã t'oikó. Opakatu xe yby pora nde remimbûaïamo sekóû.	pour nous maintenir, protestans qu'à jamais nous demeurerons tes subjects & tes serviteurs treshumbles & tres- fideles,	Nous libérer nos amis et notre vie. Les habitants nombreux de ma belle terre sont comme tes disciples.
apoãue Caraybé atouãsaue coroyco.	Apy'aba karaíba é atûasaba kori oikó.	& fideles amis de tous les François.	[comme ?] Les hommes « Caraïbes » (les Français) nous vivons .

- 40 Le premier constat qui s'impose est que la traduction du Père Claude est une traduction que l'on peut considérer comme très juste et fidèle, compte-tenu de la difficulté à traduire un tel discours. Même si elle s'écarte parfois de la traduction que nous-mêmes pouvons proposer, le sens du discours tupi est respecté. Il faut de plus garder à l'esprit qu'au XVI^e siècle la traduction n'était pas conçue comme une transposition littérale, mais plutôt comme une adaptation du sens du texte source au génie propre à la langue cible. Le texte de Claude d'Abbeville obéit avant tout à la contrainte de proposer une traduction qui soit audible pour le roi de France comme pour ses lecteurs et qui respecte donc les « anciennes ceremonies de France ». Il est néanmoins possible de constater quelques « écarts » entre le texte en langue tupi et sa traduction française, d'autant plus intéressants que l'excellent niveau de la traduction manifeste une bonne maîtrise de la langue tupi.

Quelques problèmes soulevés par la traduction:

Des Pay ou « Prophètes »:

- 41 Itapoucou emploie le mot « Pay » qu'Abbeville traduit par « Prophètes ». Reconstituer le sens du mot *pa'i* à l'époque pré-coloniale n'est pas évident : Graciela Chamorro a montré que le terme désignait sans doute l'autorité familiale liée aux anciens, l'aïeul ou l'ancêtre, l'homme grave ou l'ancêtre chaman (Chamorro 2014), avec l'idée d'un lien privilégié avec les puissances cachées, fondateur du clan, de la famille. On sait que le terme avait un équivalent féminin (*ha'i*). De nombreuses attestations montrent que très tôt le terme est utilisé pour s'adresser aux religieux et les désigner, et généralement traduit par « père » ou « prêtre, curé » (Montoya 1639, Garcia 1927). Il est surprenant que Claude d'Abbeville choisisse ici de le traduire par « Prophète », alors même que dans les réductions jésuites contemporaines le mot est traduit par « padre »²². Le choix du mot « Prophete » s'écarte

donc de la traduction commune, alors qu'il s'agit bien de décrire des prêtres capucins, et détonne en français par son caractère anachronique. Il peut s'agir ici d'obtenir un effet d'exotisme, de rappeler délibérément que cette harangue relève d'une rhétorique indienne naïve, qui voit en la personne des capucins non pas de simples prêtres, mais bien des « prophètes », terme à la connotation biblique très forte²³. Par le choix de ce terme Claude d'Abbeville cherche peut-être à reproduire pour ses lecteurs, jusque dans la traduction française, l'exotisme de la parole indienne et à lui conférer une certaine naïveté en employant des termes compréhensibles certes, mais légèrement inappropriés et emphatiques. Notons aussi que le mot « Prophète », en renvoyant à un temps biblique, semble indiquer que les Indiens de Maragnan ne sont pas tant un autre radical des Européens que des êtres d'un temps avant la Révélation, que la différence entre eux et leurs interlocuteurs est fixée par le temps chrétien. Le « prophète » est l'interprète des Dieux et plus précisément, dans la religion chrétienne, celui que Dieu a choisi pour transmettre et expliquer sa volonté. L'emploi de ce terme par Claude d'Abbeville souligne non seulement le rôle des capucins en tant qu'apôtres de la foi – de manière très laudative d'ailleurs –, mais aussi l'inscription de cette aventure brésilienne dans une perspective millénariste selon laquelle, en répandant la foi catholique dans le Nouveau Monde, les capucins ouvrent la voie à une nouvelle ère chrétienne, marquée par la conversion de tous les peuples gentils et qui doit précéder de peu le Jugement Dernier²⁴.

42 Mais il semble aussi que Claude d'Abbeville fasse preuve d'une remarquable perspicacité en traduisant « Pay » par « Prophète », dans la mesure où le mot « Prophète » semble bien plus proche des conceptions tupi que celui de « Père », qui relève d'une hiérarchie ecclésiastique qui leur était inconnue. Le « prophète » est celui par qui Dieu parle, celui que Dieu a choisi pour transmettre et expliquer sa volonté dans la tradition chrétienne. Dans la société tupi où le pouvoir semblait lié à la capacité à prendre la parole et à la communication avec les puissances invisibles, les missionnaires occupaient une place cruciale, comme le note Charlotte de Castelnau :

43 Auréolés d'un grand prestige, les pères sont décrits sous l'angle de leur rapport privilégié avec la divinité : les missionnaires sont ceux qui parlent de Dieu, qui s'adressent directement à Dieu dans les Églises, qui donnent Dieu à boire et à manger. Ils sont aussi vus comme des personnages influents dans la société des hommes : ils sont les conseillers des Grands, lorsqu'ils prêchent ils sont les seuls à parler et tous écoutent. Dans la société tupi, où le pouvoir est lié à la capacité d'être un maître de la parole, les Indiens semblent impressionnés par le poids de la parole missionnaire. Enfin, les missionnaires sont, dans cette vision indienne, ceux qui savent faire parler le papier, qui n'ont pas de femmes, qui ne mangent pas de viande, qui prennent les enfants, qui n'ont pas peur du diable Giropari, ni des sorciers. Dans ces conversations indiennes se dessine un portrait des pères non pas sous la figure idéale des humbles franciscains, mais plutôt sous celle des prophètes, de puissants personnages qui allaient de village en village pour prêcher. (Castelnau 2011, p. 281)

44 « Redevables » à jamais ?

TABLA 2²⁵

<p>A jamais nous t'en serons redevables : d'autant que jusques à present nous avons mené une vie misérable, sans loy & sans foy, nous entremangeans les uns les autres.</p>	<p>Nous vivons tout à fait selon votre mode de vie. Auparavant nous vivions comme des enfants du Diable, il y a bien longtemps/ autrefois/on dit que nous nous mangions les uns les autres.</p>	<p>Oré oroycō pererecoar etéramo : Couseignéum oroyco leropary raheire amo oroioou racaé.</p>	<p>Oré oroïkó pe rerekoaretéramo. Kûesenne'yime oroïkó îurupari ra'yramo,</p>	<p>Oré oroïkó pende reko jara eté ramo. Kûehe nhe'yime oroïkó Jurupari ra'y ramo, oroïo'u raka'e.</p>
---	---	---	---	---

- 45 La suite du texte et de la traduction pose davantage problème car notre traduction diverge considérablement de celle proposée par Claude d'Abbeville : nous ne voyons nulle part l'idée d'une dette des Indiens qui seraient donc éternellement « redevables » envers le Roi de France, mais bien au contraire l'affirmation d'une uniformité des modes de vies, presque d'une identité. Cette assimilation d'un mode de vie « à la française » est d'ailleurs évidente dans les gravures qui montrent la transfiguration des Indiens avant le baptême (nus et en armes) et après (vêtus de robes à collerette et tenant une fleur de lys à la main). Si l'on comprend « Oré oroycō pererecoar etéramo » comme « Oré oroïkó pe rereko eté ramo », on peut en effet traduire l'expression par « Nous vivons tout à fait selon votre mode de vie »²⁶. Le nouveau mode de vie vient bien des Français, mais le discours d'Itapoucou ne laisse transparaître nul sentiment de dette et le passé anthropophage dont cette nouvelle vie les éloigne est relégué dans un temps immémorial. « raka'e » est en effet utilisé pour signaler un passé très lointain et parfois même un temps légendaire. Sa présence indique que le locuteur n'était pas présent à l'époque des faits qu'il raconte, si bien qu'il ne s'agit pas seulement d'un marqueur temporel, mais aussi d'une marque d'évidentialité, indiquant que l'on se contente de rapporter une information à laquelle on n'a pas eu accès directement. On pourrait le traduire par « autrefois », « il y a bien longtemps » et même « on raconte que », « il paraît que ». Redoublant la marque du passé « kuehe », le mot met à distance un lointain et presque légendaire passé anthropophage pour souligner qu'au présent les Indiens de Maragnan vivent « tout à fait » comme les Français. La traduction de Claude d'Abbeville, elle, insiste sur le rôle joué par les Français dans cette transformation, tandis que l'idée d'éternité introduite par « à jamais » suggère que la dette des Indiens n'est pas liée à l'envoi de prêtres et de soldat, mais qu'il s'agit bien d'une dette spirituelle : l'arrivée des Français et avec eux du christianisme a sauvé les Indiens de la damnation.

IMAGEN2, IMAGEN 3.

- 46 L'expression « enfants du Diable », qui apparaît dans la traduction littérale, est pourtant effacée de la traduction proposée par Claude d'Abbeville, pour laisser place à une formulation insistant davantage sur l'aspect civil de la mauvaise vie passée des Indiens, reprenant notamment le topos des Indiens sans foi ni loi (« une vie misérable, sans loy & sans foy »).

Cette inflexion est intéressante car c'est généralement un triple manque que l'on reproche aux Indiens du Nouveau Monde : sans Foi, sans Loi et sans Roi. En ce début de XVII^e siècle, le trio « Sans Foi, sans Loi et sans Roi » était même devenu un topos de la littérature sur les habitants du Nouveau Monde²⁷. L'élision du troisième terme est donc significative et l'on peut supposer que Claude d'Abbeville crée ici un effet déceptif en supprimant le troisième élément attendu par ses lecteurs. L'élision du troisième terme pourrait manifester que ces trois manques des Indiens relèvent désormais du passé : le discours d'Itapoucou décrit en effet l'arrivée à Maragnan de « grands personnages » et de « Prophètes » ayant apporté respectivement la *Loi* et la *Foi*, tandis que le discours exprime en temps réel, comme un acte performatif, l'acceptation par les Indiens d'un *Roi*, ce dernier, en tant qu'incarnation du pouvoir et roi de France par la grâce de Dieu, subsumant en quelque sorte la foi et la loi nouvellement apportées à Maragnan.

Des enfants de *Ieropary*

TABLA 3

Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu que vous estes, et les enfans de <i>Ieropary</i> , tel que nous avons tousjours esté.	je me réjouis grandement, en venant face à toi, désirant te voir, pour connaître le fils de Dieu et vous dire qu'auparavant nous vivions comme des fils du Diable.	Aié mommoria oussou derouaké ouytou nerépiac pota Toupan raheire coap peiauegné couseignéum <i>Ieropary</i> raheire oroyco.	Aîemoorybusu nde robaké ûitu, ne repîaka potá, Tupã ra'yra kuapa pe íabé nhe. Kûesenhe'yime Íurupari ra'yra oroîkó.	Ajemboryvusu nde rovaké ûitu, nde repîak potá, Tupã ra'yra kuaápa pende jave ñe'ê Kuehe ne'ê-yime Jurupari ra'yra oroikó.
--	--	---	---	---

- 47 Le choix de ne pas traduire « *Ieropary* », alors que Claude d'Abbeville pose à de nombreuses reprises dans son ouvrage l'équivalence entre *Ieropary* et le Diable chrétien et alors même que « *Tupã* » est traduit par « Dieu » mérite d'être commenté.
- 48 Le *Ieropary* des Tupi n'est en aucun cas une stricte équivalence du Diable chrétien. Il s'agit d'une puissance complexe, à la fois positive et négative, associée à l'obscurité et aux mondes de la forêt et de la nuit, plus proche du *daimon* grec que du Diable chrétien. Pour des missionnaires qui guettaient chez les populations observées les prémisses d'une connaissance du Bien et du Mal, immédiatement associés à Dieu et au Diable, le rapprochement avec Satan était cependant tentant. À l'époque de Claude d'Abbeville, l'équivalence *Ieropary*/Diable, *Tupan*/Dieu était déjà fixée et le capucin en avait probablement eu connaissance avant même de s'embarquer pour le Brésil²⁸. Cette « traduction » qui faisait de *Ieropary* l'équivalent du Diable chrétien était d'ailleurs suffisamment répandue à l'époque pour influencer fortement les représentations des Indiens eux-mêmes : leur conception du Lucifer chrétien, mais aussi en retour de la puissance traditionnelle qu'ils désignaient sous le nom de *Ieropary*. Le fait que les Indiens s'auto-désignent comme des enfants de *Ieropary* ne doit donc pas surprendre : il s'agissait

pour eux d'une puissance tout aussi positive que négative, mais une longue fréquentation des missionnaires chrétiens leur avait sans doute fait intérioriser une répartition binaire où les Indiens seraient du côté de Ieropary et les chrétiens du côté de Tupan.

- 49 Il était vraisemblablement important pour le père Claude de ne pas désigner les Indiens comme des « enfants du Diable ». Tout au long du livre, le religieux insiste sur le fait que les Indiens ne sont pas des infidèles mais des gentils : ils ne vouent pas de culte au Diable, mais ont seulement été privés de la révélation et sont donc facilement « convertibles », sans qu'il soit besoin d'user de la force. Claude d'Abbeville doit en effet se démarquer de son prédécesseur Jean de Léry, dont l'*Histoire d'un Voyage fait en la terre du Bresil* (Léry 1578) avait profondément influencé l'image que l'on se faisait des Indiens du Brésil. Léry, protestant, estimait que les Indiens ignorant la Grâce ne pouvaient être sauvés et qu'il était donc inutile de les convertir, là où toute l'oeuvre de Claude d'Abbeville est construite pour montrer que les Maragnans portent en germe le sentiment de Dieu et qu'il ne leur manque que la Révélation, que seule la France peut leur apporter²⁹.

Pour conclure

- 50 Le discours d'Itapoucou est un discours politique concentrant de nombreux enjeux et le fait que cette harangue soit prononcée dans une langue maîtrisée des seuls membres de l'expédition de Maragnan, engagés dans la poursuite de l'entreprise missionnaire et coloniale, pose problème. Faire prononcer ce discours de transfert de souveraineté par un Indien représentait un choix non seulement littéraire, mais aussi stratégique, dans un contexte de tensions politiques avec le Portugal. Tout est fait pour rappeler non seulement l'autorité du roi de France, mais aussi celle de l'Indien Itapoucou, parlant au nom de ce qui est présenté comme sa nation, afin de fonder la légitimité des possessions françaises du Maragnan sur la légitimité du peuple indien tupi à disposer de ses terres... pour mieux en céder la suzeraineté.
- 51 Face à un tel texte, il convient de s'interroger sur ses conditions de production et de réception ainsi que sur les manipulations par lesquelles est passée la harangue avant de figurer dans l'ouvrage imprimé, qu'il s'agisse de la transcription de l'oral à l'écrit, de la traduction et du rôle de cet intermédiaire inévitable qu'est le truchement. Chacune de ces étapes est en effet susceptible d'introduire du jeu dans le mécanisme délicat de transmission de l'oralité indienne, si bien qu'il convient d'en examiner les modalités, sans céder toutefois à la tentation d'une lecture trop soupçonneuse qui attribuerait d'emblée au père Claude, et plus généralement aux Français, d'excessives distorsions.
- 52 Le discours en langue tupi d'Itapoucou est tout à la fois offert aux lecteurs dans toute l'étrangeté que suppose la confrontation directe avec un texte dans une langue incompréhensible et présenté comme transparent, intelligible pour le roi de France comme pour ses sujets, les lecteurs de Claude d'Abbeville. L'exotisme indien est mis en valeur, mais ce que l'on retient surtout à la lecture d'un tel texte, c'est l'impression – très travaillée – de facilité avec laquelle le lecteur peut prendre possession de cette harangue et de sa signification, de la même manière que les lointains Tupinamba sont désormais assimilés au royaume de France.
- 53 Beaucoup reste à faire concernant l'étude de ce discours en langue tupi, notamment quant au vocabulaire employé par Itapoucou. Peut-être en effet vaut-il mieux considérer ce texte comme une traduction d'un discours français vers le tupi, pour mieux en

apprécier la richesse et tenter de comprendre comment des concepts politiques européens pouvaient trouver une expression dans la langue et la rhétorique des Indiens tupi du Maragnan. La harangue d'Itapoucou n'est vraisemblablement pas un discours indigène, mais elle n'en offre pas moins un accès inédit à une prise de parole en langue tupi du début du XVII^e siècle, ainsi qu'un formidable outil de réflexion pour l'étude des textes anciens d'Amérique.

BIBLIOGRAPHY

Abbeville, C. (1614). Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traité des singularités admirables et des mœurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pays. Paris: François Huby.

Castelnau-L'Estoile, C. (2011). De l'observation à la conversation : le savoir sur les indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Evreux. En Ch. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky y I. G. Županov (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*. (pp. 269-273). Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.

Chamorro, G. (2014). De señores y vasallos : Rangos sociales en la lengua guaraní misionera. In: Villar, D.; Martínez, C. (eds.). *En el corazón de América del Sur: antropología, arqueología, historia* (vol. 2). Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM (en prensa).

Dictionnaire de L'Académie française, 1^{ère} édition (1694). Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard.

Essen, L. V. (1923). Le rôle d'un ambassadeur au XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la diplomatie. *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 2 / 2, 305-320.

Féraud, J. F. (1787). Dictionnaire critique de la langue française. Marseille: Jean Mossy.

Garcia, R. (1927). Glossario das palavras e frases da lingua tupi, contidas na "Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines" do padre Claude d'Abbeville. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo 94, vol. 148, 5-100, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Hotman, J. (1604). *De la charge et dignité de l'ambassadeur*. Paris: J. Périer.

Léry, J. (1578). *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amerique*. La Rochelle: Antoine Chuppin.

Mocquet, J. (1830[1617]). *Voyages en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentales*. Paris: Migneret (original work published in 1617).

Montaigne, M. (1595). *Essais*. Bordeaux: P. Villey et Saulnier, livre I.

Montoya, A. R. (2011) *Tesoro de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann*. Leipzig: B.G. Teubner. Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià. Asunción: Cepag. (Edition originale en 1639, réédition par Platzmann en 1876 et par Bartomeu Melià en 2011).

Pompa, C. (2001). Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*, 21(40), 177-193.

Semeria, E. (1986). Jean de Léry e Claude d'Abbeville : parentele e dipendenza. *Studi Francesi*, vol. 30, fasc. I (gen. -apr.) 1986, 65-71.

Thevet, A. (1557). *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique : & de plusieurs Terres & Isles decouvertes de nostre temps*. Paris: Maurice de la Porte.

Thevet, A. (1575). *Cosmographie universelle*. Paris: Guillaume Chaudiere.

NOTES

1. Merci à Capucine Boidin, à l'initiative de ce texte, qui m'a initiée à la langue guarani et m'a guidée tout au long de la réflexion dont ce texte est l'expression. Merci également à Graciela Chamorro pour son aide précieuse et ses conseils, ainsi qu'à Mario Ramão Villalva Filho et Eduardo de Almeida Navarro qui m'ont beaucoup aidée (c'est un euphémisme) à comprendre et à traduire la harangue d'Itapoucou.

2. C'est le titre que Claude d'Abbeville donne à ce discours.

3. On recense trois autres harangues indiennes dans l'*Histoire de la mission*, situées respectivement aux chapitres IX, XI et XVI. Si la première n'occupe que quelques lignes, les deux suivantes courent sur plusieurs pages mais seule leur traduction en français figure dans le texte.

4. Soit 114 mots pour la réponse du Roi et de le Reine et 347 pour la harangue d'Itapoucou.

5. L'auteur utilise les italiques pour signaler les langues autres que le français : tupi, mais aussi latin, ce qui montre que l'ouvrage s'adressait à un public large - sans doute aussi de femmes - ne lisant pas (ou peu) le latin. Typographiquement, tupi et latin sont ainsi présentés selon les mêmes codes.

6. Le lecteur attentif peut même reconnaître des termes déjà rencontrés dans l'ouvrage : « Bourouuichave », « Toupan », « Ieropary ».

7. Par le terme de « Maragnan » Claude d'Abbeville désigne toutes les communautés indiennes réunies sur l'île de Maragnan et les terres voisines.

8. Cf. « Et voicy qu'à la venuë de ces pauvres Indiens *Commota est universa civitas*, tout Paris est en esmeute [...]. Toutes les ruës estoient pleines de peuple qui couroit en affluence pour voir ce qui ne se pouvoit quasi croire.

Nostre Convent n'estoit point nôtre, mais à tout Paris. Il n'estoit plus cõme un Convent, mais sembloit une hale où tout le monde affluoit plus de vingt lieuës à la ronde. Si que quelque fois desirant fermer les portes du Convent on les rompoit [...]. », (Abbeville 1614, ff. 339v - 340r).

9. Le prénom « Louys Marie » réunit en effet de façon symbolique le prénom du roi de France et celui de la reine régente.

10. Jean Hotman, auteur en 1604 d'un traité du parfait ambassadeur note ainsi que si parler la langue du pays constitue toujours « un avantage très grand », « on a plus d'avantage à parler et négocier en sa propre langue » (Hotman, 1604, f. 14r-v). S'adresser à un monarque étranger dans sa langue maternelle n'était donc pas choquant.

11. La langue tupi distingue en effet deux formes de pronom de première personne du pluriel, une forme inclusive, *ñande*, et une forme exclusive, *ore*. Cette distinction, inexistante en français, s'opère selon que la personne à laquelle on s'adresse est incluse ou non dans le groupe ainsi désigné.

12. Voir Essen 1923 et Hotman 1604.

13. « Au reste l'Eloquence est de telle force et si importante à une telle charge, que s'il en est doüé ou d'art ou de nature, il se fera beaucoup reluire [...]. Aussi en plusieurs lieux on nomme les Ambassadeurs. *Orateur*. » (Hotman 1604, f. 37r)
14. « Mais pour bien parler et de suite et en bons termes sera bon qu'il escrive et lime premierement ce qu'il aura à dire en public [...]. » (Hotman 1604, f. 13v).
15. *Les Singularitez de la France Antarctique*, publié par André Thevet en 1557 rencontre un grand succès et connaît plusieurs éditions et amplifications, de même que sa *Cosmographie universelle*, publiée en 1575 ; l'*Histoire d'un voyage faict en la Terre du Brésil*, de Jean de Léry, est un véritable best-seller avec cinq éditions entre 1578 et 1611
16. Voir aussi Léry 1578 : chap. XIII.
17. On note en effet que des discours semblables se rencontrent au Mexique et au Pérou à la même époque. Parmi les exercices proposés aux missionnaires dans les séminaires du Pérou à la même époque pour apprendre la langue et l'éloquence quechua, on demandait d'imaginer le discours d'un Inca qui dirait à un Espagnol tout son amour pour la religion chrétienne et la civilisation espagnole.
18. Comme le montre l'anecdote où Claude d'Abbeville raconte qu'il entend ce qu'Itapoucou dit à l'un des truchement, ce qui montre que lui-même n'avait pas besoin de truchement, au moins pour la compréhension globale du tupi (Abbeville 1614, f. 362r).
19. Correspondance de Malherbe à Pereisc, lettre du 15 avril 1613.
20. Ce qui est loin d'être mon cas, si bien qu'il me faut remercier ici l'aide précieuse de Capucine Boidin et de Graciela Chamorro qui ont consacré de nombreuses heures à l'étude de ce texte. Je remercie enfin Eduardo Almeida Navarro, spécialiste du tupi ancien, qui a eu la gentillesse de me proposer sa propre transcription et traduction du texte.
21. Eduardo Navarro ne traduit pas ce mot. Il s'agit ici de la proposition de Capucine Boidin et Graciela Chamorro.
22. Le mot « prophète » est au contraire souvent employé pour désigner les « principaux opposants » à la catéchèse, pour reprendre les termes de Nóbrega, les *pagé* ou chamans, que les missionnaires décrivent comme des sorciers envoyés par le Diable pour empêcher la conversion de ce peuple. À ce propos, voir l'excellent article de Christina Pompa (Pompa 2001).
23. Cf. Dictionnaire de l'Académie Française 1694, art « Prophète » : « Celuy qui predict l'avenir. On appelloit proprement du nom de *Prophete* parmi les Hebreux, ceux qui par inspiration divine predisoient l'avenir, ou reveloient quelque verité cachée à la connoissance humaine. [...] On appelle aussi du nom de *Prophete* parmi les Hebreux, ceux qui par une Mission extraordinaire annonçoient la volonté de Dieu aux peuples, & c'est dans ce sens que l'Evangile dit, que *La loy & les Prophetes sont contenus dans le precepte de la charité*. »
24. Cf. Abbeville 1614 : « A la Reyne » et « Préface ».
25. La cinquième colonne, que nous rajoutons, ne correspond pas à une translittération à proprement parler, mais plutôt à une tentative d'écrire et donc de comprendre le texte de Claude d'Abbeville à partir de la graphie du guarani, qui m'est plus familière. Cette « traduction » est l'oeuvre de Capucine Boidin et Graciela Chamorro.
26. « nous (*ore*) vivons (*oroiko*) tout à fait (*été*) selon (*ramo*) votre (*pene*) mode de vie (*reko*) »
27. Dès le XVI^e siècle, ce triple manque est thématiqué par la formule « sans foi, sans loi, sans roi » sous la plume de voyageurs et chroniqueurs comme Amerigo Vespucci, Hans Staden, Pero Magalhães de Gândavo, André Thevet et Jean de Léry, Antonio de Herrera.
28. Ces termes et ces équivalences sont présents, entre autres, chez André Thevet, Jean de Léry, ainsi que dans les sources jésuites portugaises, où le mot *Ieropary* / *Jurupari* désigne le Diable, en concurrence avec le mot *Ânhã* / *Anhanga*.
29. « Mais quand il plaist à [Dieu] faire entendre sa voix à ces pauvres ames par la bouche de ses Predicateurs [...], aussi tost les ames esleuës et predestinées comme petits leonceaux s'esveillent

du profond sommeil du péché, de l'herésie, de l'infidélité, et du Paganisme, ressuscitant de la mort du péché, à la vie de la grâce » (Abbeville 1614, f. 4).

ABSTRACTS

The speech addressed to king of France Louis XIII, in 1614, by an Indian from Maragnan as ambassador, allows us to observe the language and rhetoric tupi of this distant time, and especially to study the way this text in original language takes place in a French literary text. The speech of the Indian Itapoucou is certainly a speech in native language, but the codes of this speech, its shape and even its contents are doubtless of French inspiration. It is thus above all the dialogue between the retranscription of this text in original language and its translation in French language which informs us about the conditions of production of such a “speech” and about a possible instrumentalisation of the indigenous language, even if the possibility of perceiving an indigenous voice should not be dismissed. Written in tupi language, this text reveals more about the modalities of the dialogue between French and Tupis of this beginning of 17th century than about the Indians of Maragnan themselves.

Le discours adressé au roi de France Louis XIII, en 1614, par un Indien du Maragnan en qualité d'ambassadeur nous permet d'observer la langue et la rhétorique tupi de l'époque et surtout d'étudier la façon dont ce texte en langue originale prend place dans un texte littéraire français. La harangue de l'Indien Itapoucou est certes un discours en langue indigène, mais les codes de ce discours, sa forme et même son contenu sont vraisemblablement d'inspiration française. C'est donc surtout le dialogue entre la retranscription en langue originale de ce texte et sa traduction en langue française qui nous renseigne sur les conditions de production d'un tel “discours” et sur une éventuelle instrumentalisation de la langue indigène, même si la possibilité de saisir une voix indigène ne doit pas être écartée. Écrit en langue tupi, ce texte est sans doute plus révélateur des modalités du dialogue entre Français et Tupis de ce début de XVII^e siècle que des Indiens du Maragnan eux-mêmes.

El discurso dirigido al rey de Francia Luis XIII, en 1614, por un Indio del Maragnan en calidad de embajador, nos permite observar la lengua y la retórica tupí de este tiempo distante, y sobre todo estudiar la forma en que este texto en lengua original se inserta en un texto literario francés. La arenga del Indio Itapoucou es por cierto un discurso en lengua indígena, pero los códigos de este discurso, su forma y hasta su contenido, son probablemente de inspiración francesa. Es sobre todo el diálogo entre la transcripción en lengua original de este texto y su traducción en lengua francesa que nos informa sobre las condiciones de producción de tal “discurso” y sobre la eventual instrumentalización de la lengua indígena, aunque la posibilidad de aprehender una voz indígena no debe ser apartada. Escrito en lengua tupí, este texto es seguramente más revelador de las modalidades del diálogo entre los idiomas francés y tupí de principios del siglo XVII que de los propios indígenas del Maragnan.

INDEX

Keywords: Tupi Indians – Ambassador speech – Travel Literature – Rhetoric – Translation

Palabras claves: Tupi – discours d'ambassade – Récit de voyage – Rhétorique – Traduction

AUTHOR

GÉRALDINE MÉRET

Centre de Recherche sur le Brésil Colonial et Contemporain (CRBC), Mondes Américains, École
des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia - Université de Genève, Suiza
Correo electrónico: geraldine.meret@ehess.fr