Les Amériques et les européens : un clivage de sens ou la danse des grammaires

*The Americas and the europeans: a rift in meaning, or the dance of the
grammars*

Eni Puccinelli Orlandi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/3127>

DOI : 10.4000/praxematique.3127

ISSN : 2111-5044

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1991

Pagination : 73-92

ISSN : 0765-4944

Référence électronique

Eni Puccinelli Orlandi, « Les Amériques et les européens : un clivage de sens ou la danse des grammaires », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 17 | 1991, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/3127> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/praxematique.3127>

Eni PUCCINELLI ORLANDI
Département de Linguistique
IEL UNICAMP BRÉSIL

LES AMÉRIQUES ET LES EUROPÉENS : UN CLIVAGE DE SENS OU LA DANSE DES GRAMMAIRES

Des effets de la catéchèse : « La grâce de Dieu, ou ses effets se sont répandus jusques sur les corps des Indiens selon l'aveu des Portugais, aussi bien que la remarque des Indiens mêmes leurs enfants naissants plus beaux et ayant plus d'esprit. Les adultes mêmes qui sont chrétiens ayant perdu cet air affreux qu'ils avoient auparavant, (...) en sorte qu'on les distinguoit facilement des autres sans les connaître. »
(M. de Nantes, p. 39, 1952)

INTRODUCTION

La réflexion sur le contact entre les Indiens et les Européens, au Brésil, peut nous offrir des indications intéressantes pour la compréhension de la production des sens divisés entre deux histoires, entre deux cultures. En particulier, les discours des missionnaires et des voyageurs européens au Brésil se présentent comme le lieu d'un partage de sens où on peut observer (a) la façon dont les Européens systématisent leurs nouvelles expériences et leurs connaissances en produisant des sens là où il n'y avait pas encore de sens établi et (b) la construction d'un discours « autre », c'est-à-dire d'un discours sur l'origine, pour les Brésiliens.

Ainsi, cette partition d'univers discursifs garde toujours cette pluralité de sens, administrés néanmoins maintes fois par la mise-en-œuvre des rapports de force établie

dans la confrontation de ces deux mondes, l'Ancien et le Nouveau avec leurs différentes empreintes historiques. Nous essayerons d'exposer dans cette étude la perspective envisagée de ce côté-ci de l'Atlantique, la perspective des Amériques.

A travers l'analyse de l'ensemble des discours produits à propos de l'Indien, depuis le XVI^e siècle, nous nous efforçons de montrer comment la science (l'anthropologie, la linguistique), la politique sociale (l'indigénisme) et la religion (la catéchèse) s'articulent pour effacer la présence de l'Indien de la constitution de l'identité culturelle (politique) brésilienne. La science, la politique sociale et la religion apparaissent ainsi comme trois modes de maîtrise de la différence : la première, par la connaissance, la deuxième par les processus de médiation, et la troisième par le salut.

La science rend l'Indien observable, et sa culture lisible ; l'indigénisme le rend administrable et la catéchèse le rend assimilable. On dirait que la compréhension maîtrise le concept même d'Indien ; la pacification maîtrise l'Indien en tant que corps et la conversion maîtrise l'Indien en tant qu'esprit (âme).

Ce ne sont pas ces discours en eux-mêmes qui produisent l'effacement mais leur nécessaire renvoi au discours de l'Etat qui se soutient du besoin de l'unicité de la culture, dans ce cas, la culture « brésilienne ».

Par rapport à l'Etat brésilien, l'effacement fonctionne comme un présupposé au niveau de la « conscience nationale ». Il agit en tant que principe à la base du discours officiel et il s'y installe en produisant ses effets de sens. Cependant, comme il est du domaine de l'idéologie, l'effacement n'est marqué en tant que tel nulle part. Il fonctionne à travers des implicites, des pratiques langagières qui l'attestent mais ne le montrent pas directement. Nous nous sommes proposé de faire une étude des conditions historiques de cet effacement en analysant les processus discursifs qui sont à son origine. L'objet de notre réflexion comprend les pratiques discursives des missionnaires, surtout des missionnaires capucins, des XVI^{ème}, XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Nous nous sommes également intéressé au XIX^{ème} siècle à titre de comparaison. Notre analyse entraîne un déplacement théorique : les textes, considérés traditionnellement comme des documents historiques,

sont pris ici comme des discours dont on cherche à comprendre le fonctionnement : lieu d'argumentation, d'énonciation d'identités, rapports de sens, etc.

Ainsi saisit-on différentes dimensions de l'effacement de l'Indien. Parmi celles-ci la dimension linguistique proprement dite a retenu particulièrement notre attention.

I. L'INFLUENCE DU TUPI SUR LE PORTUGAIS DU BRESIL

1.1. Langue imaginaire et langue fluide

Quelle langue effaçons-nous pour avoir UNE langue nationale ? De quelle langue (ou langues) nous a-t-il été nécessaire de nous distancier historiquement pour avoir une langue portugaise ? Voilà quelques questions que nous nous posons. En entreprenant la « déconstruction » de l'effacement, l'analyse discursive nous a permis de rendre visibles les traits de l'histoire des contacts du Tupi et du Portugais.

Pour cela nous distinguons deux conceptions de la langue : la langue imaginaire et la langue fluide. La langue imaginaire est celle que les analystes fixent avec leurs systématisations et la langue fluide (1) est celle qui ne se laisse pas immobiliser dans les réseaux des systèmes et des formules. Cette dernière — langue mouvement, changement continu — peut être observée quand on focalise l'histoire des processus discursifs qui constituent les formes et les sens du langage dans son contexte.

De leur côté, les modèles de systématisation, fondés sur des études linguistiques (grammaticales) produisent leurs ouvrages, objets-fiction non-contextualisés que nous appelons des langues imaginaires : langues-systèmes, normes, cohérences, langues-institutionnalisées, a-historiques.

Pourtant, il y a plusieurs modes de production de la langue imaginaire, et ses produits sont assez différents : la langue-mère (l'indo-européen), la langue idéale (la logique), la langue-universelle (l'esperanto), la langue-de-base (Basic English) ainsi que, dans notre cas, le Tupi-Jésuitique et la langue nationale (le Portugais standard).

On sait que les missionnaires ont étudié et étudient la langue dans des buts utilitaires d'évangélisation. Cela a favorisé la création des langues « franches » (Câmara, 1977). En

outre, dans leur pratique religieuse-colonisatrice, ils ont produit la disciplinarisation des langues des peuples colonisés : « le tupi des premiers exposés des Européens (...) c'est une systématisation simplifiée faite pour la propagande religieuse dans le contexte de l'Indien » (Câmara, *idem*). Les missionnaires ont discipliné le tupi — en instituant le tupi-jésuite — afin d'installer leur pouvoir de contrôle sur les Indiens et leur pouvoir de négociation avec le gouvernement portugais : « (le missionnaire) a fait un travail de disciplinarisation, d'interprétation du tupi d'après certains idéaux (...). Il a utilisé la langue ainsi disciplinée dans la catéchèse et l'Indien s'acculturait religieusement tout à la fois qu'il s'adaptait linguistiquement » (Câmara, *ibidem*).

La disciplinarisation théorique, c'est-à-dire la construction d'un savoir à propos des langues des Indiens, s'entremêle ici avec la disciplinarisation exercée dans la pratique langagière des missionnaires au cours de leur confrontation avec les Indiens : constructions imaginaires dont nous analysons le processus de formation et les conséquences historico-discursives.

Quand les missionnaires parlaient la langue de l'Indien ou quand ils parlaient des Indiens, ils ne parlaient pas avec eux, ne les prenaient pas comme des interlocuteurs réels. Le destinataire effectif était le gouvernement, ou bien les autres organismes du pouvoir européen d'Etat ou religieux, ou tout simplement les Européens.

Par la disciplinarisation de la langue indigène, on prétend « savoir » la langue, mais on est surtout en train de la modifier d'après les modèles occidentaux (européens).

Non seulement les missionnaires mais aussi les voyageurs et les chercheurs, dans leurs mentions (ou réflexions) ont « perfectionné » la langue des Indiens vers l'idéal de la grammaire occidentale. Ils ont joué un rôle aussi important que la catéchèse. Dans leur ensemble, tous ont produit la domestication de la langue indigène par la grammaire occidentale dont le modèle est le latin.

L'institution du tupi (imaginaire) jésuitique a servi dans l'immédiat au soutien d'une forme de gouvernement, mais elle a eu d'autres conséquences dont l'une d'importance linguistique cruciale : elle a brouillé, ou mieux, elle a spécialisé les rapports entre le tupi et

le portugais du Brésil dans un domaine où l'étymologie populaire et l'idéologie se mélangent.

1.2. La force de l'imaginaire

La portée de la production d'une langue imaginaire n'est pas sans conséquences sur l'histoire des langues. Le tupi jésuitique s'est constitué en langue d'usage général. Il a eu son histoire et il a acquis une réalité en tant que projet de l'Etat. Cette construction imaginaire s'est revêtue d'une réalité institutionnelle.

En cherchant à atteindre le réel historique du contact entre le tupi et le portugais du Brésil, nous débouchons sur des processus qui sous-tendent l'histoire que l'on « se » raconte quand on réduit l'influence du tupi à l'insertion d'une simple liste — accessoire, marginale, folklorique — de mots ou suffixes dans le vocabulaire du portugais, mots qui ne feraient qu'attester la richesse de notre faune et flore. L'explicitation du rôle de la collecte des données concernant les langues indigènes nous permettra de faire apparaître d'autres aspects historiques et théoriques de ces constructions imaginaires.

II. COLLECTE ET PRESENTATION DES DONNEES : LA PRODUCTION D'UNE LANGUE ET D'UN MODELE DE DESCRIPTION

II.1. Une langue sans historicité

La façon dont on obtient les données et dont on les présente est déjà une façon de fabriquer une langue et d'instituer un rapport déterminé avec elle et ses locuteurs. Cette image des langues produite historiquement est constitutive du rapport de contact.

Les prêtres, les chercheurs, au moment même où ils parlaient des langues des Indiens, élaboraient une ethnographie dont la représentation de la langue était une composante fondamentale. Si l'on prend la perspective de l'histoire des sciences on peut dire que la façon dont on a mené la recherche sur les langues des Indiens, et surtout la façon dont s'est produite la collecte des données, stigmatise une langue indigène incapable de

développement interne, matière toujours inerte, sans histoire. Une langue qui n'est pas seulement incapable d'influencer les formes des autres langues mais bien plus, est elle-même rigide, humble et pauvre (2).

Notre hypothèse est, entre autres, que la collecte des données et la façon de les présenter telle qu'elle s'est produite dans son histoire a fabriqué cette image d'une langue immobile face à elle-même et aux autres. Dans les Relations de catéchèse et/ou des mœurs dans lesquelles on nous informe sur la langue, se construit petit à petit un mode de connaissance de « la » langue amérindienne. Il y a ainsi un modèle de description, une « discipline » qui, comme on verra, s'inscrit à l'intérieur même des Relations et dans la forme des catéchismes, des grammaires, des dictionnaires et même dans la compilation de la production poétique (des chansons).

Notre procédure d'analyse a été d'examiner dans les différents matériaux discursifs produits par les missionnaires, les voyageurs et quelques chercheurs, les observations sur les langues indigènes, le discours sur la langue.

II.2. Corpus

A . Qui sont les Auteurs ?

a. Des missionnaires (dans notre recherche nous analysons les capucins, Y. d'Evreux, Martin de Nantes, en particulier) ; b. des voyageurs (Hans Staden, Jean de Léry) ; c. des chercheurs en botanique et en géographie (A. Thevet).

B . Quelles modalités ?

a. Des relations où l'on trouve : citation de mots, listes de mots organisées, phrases, observations grammaticales, dialogues de contact (simulés ou contextualisés historiquement), prières traduites ; b. des catéchismes ; c. des grammaires ; d. des dictionnaires ; e. des compilations et des traductions de chansons ou d'hymnes.

Nous nous bornerons ici à l'analyse des relations (modalité B.a.). La production des grammaires, des dictionnaires, des catéchismes est également importante pour comprendre

l'histoire du contact. Nous rappelons ici que, en Europe, à ce moment, nous avons la construction des grammaires et l'établissement d'une tradition d'études théoriques sur le langage qui aura des conséquences cruciales et pour la politique du langage et pour la science.

C. Dans quels buts ?

Nous traiterons de ce problème plus en détail au long de cette réflexion. Pour le moment, il nous suffit de rappeler qu'en général ces buts sont d'ordre pratique et ont pour finalité la consolidation de la colonisation et la catéchèse.

2.1. Les missionnaires

Leur connaissance est une connaissance pratique ayant des buts religieux : catéchiser. Pour le contact avec les langues indigènes, ils se servent d'abord d'interprètes (3) ; ils utilisent ensuite des matériaux organisés par les autres missionnaires auxquels ils ajoutent leurs propres contributions. Ils élaborent ainsi une pratique d'observation (para-scientifique).

« Je differay cinq mois entiers à partir du fleuve pour la baye afin d'instruire dans la langue le Père Bernard et le rendre capable d'administrer les Sacrements aux Indiens des deux Aldées que j'administrois. Je lui laissay le Dictionnaire que j'avois composé de la langue des Cariris, l'art ou rudiment, un examen de conscience et directoire de Confession, et quelques vies de Saints, le tout traduit en la langue des Cariris, avec le portugais à l'opposite ; et comme il avoit beaucoup d'esprit et la mémoire fort heureuse, je le laissay capable d'administrer les Sacrements, et lui donnay connaissance de tout ce qui étoit nécessaire pour gouverner les Indiens, outre ce qu'il vit en pratique pendant cinq mois » (M. de Nantes, 1707, p. 191).

D'après ce que nous lisons chez M. de Nantes, les missionnaires enseignent la langue pour rendre d'autres missionnaires capables d'administrer les Sacrements et de gouverner les Indiens. Ils produisent une connaissance qui tend, dans l'immédiat, tout à la fois à développer leur travail de missionnaire (fonction religieuse) et à communiquer avec l'Indien pour le gouverner (fonction politique).

La conception de la langue est utilitaire : un instrument de travail. Si le but immédiat est pratique, la connaissance qui en résulte est soit pratique (communiquer, catéchiser, gouverner) soit érudite (systématisation des grammaires, des dictionnaires, art de la Doctrine Chrétienne, nouvelles du Nouveau Monde).

Dans sa production des connaissances, le modèle adopté est le modèle européen : celui du latin, du français, de l'allemand.

Les Relations produisent, avant tout, une connaissance de la « terre inconnue » dont la langue est l'illustration. La langue a alors un effet d'évocation. C'est là le centre significatif du rapport entre langue et culture dans les textes des missionnaires.

Les références à la langue servent à faire connaître ce peuple inconnu et leurs mœurs, ce qui nous amène à dire qu'ils produisent plutôt une ethnographie qu'une linguistique. Par ailleurs, ils donnent naissance à une « culture locale » (situation de contact) : voilà le réel comme résidu de cette construction imaginaire. Ce qu'ils décrivent finalement, c'est cette culture locale qu'ils sont en train de produire, avec tous les présupposés des rapports qu'ils y établissent, puisqu'ils n'en transposent pas les limites. On verra que cela a des conséquences considérables sur l'image de la langue. Afin d'illustrer cette connaissance de l'Indien, qu'ils construisent à mesure qu'ils parlent de leur langue, nous ferons appel à M. de Nantes (ibidem). Quand il traite du rapport que l'Indien a avec le langage, M. de Nantes se réfère à la croyance (superstition) de l'Indien aux pouvoirs magiques de la parole, qu'il traite de « sorcellerie ». Par contre, quand il parle des « sacrements » et des interventions miraculeuses des paroles de Dieu, il parle de ce qui est « sacré ». La transposition de ces pouvoirs d'un côté à l'autre sera utile :

« Ces pauvres aveugles s'imaginent que les Prêtres et les Religieux sont des sorciers des Blancs (...) leurs abus m'a servi (...) car sans la crainte que je leur jetasse quelque sort qui les fit mourir (...) ils ne m'auroient pas épargné » (p.11).

Ensuite, nous pouvons observer la façon dont il exalte la valeur (chrétienne) de la Parole divine :

« ... je leur ordonnay trois jours de jeûne, pendant lesquels nous fîmes chaque jour une procession, chantant des Litanies, et après avoir béni une bonne quantité d'eau je la partageay à tous (...) et tous les rats disparurent (...) Toutes ces merveilles qui ont été des grâces de la pure bonté de Dieu... » (p. 31).

Tout au long de la Relation, il y a de nombreuses références à cette opposition. Il semble, donc, que la conception même du langage exprimée soit un reflet de la partition : Indiens (sans religion) / Européens (chrétiens) et par conséquent, dans l'ordre des mots, sorcellerie / sacrements.

Par ailleurs, l'image de la langue indigène produite est aussi rustique que celle de l'Indien et de sa culture.

2.2. Voyageurs et Chercheurs

L'image de la langue produite dans les Relations de Hans Staden (1557), de Jean de Léry (1578) ou de A. Thevet (1557) ne diffère pas beaucoup de celle des missionnaires. Leurs buts sont peut-être différents dans l'immédiat : dans ce cas-ci, il s'agit de construire une connaissance moins utilitaire, plus tournée vers elle-même. Ils parlent de leur connaissance pratique, de leur expérience et, par l'insertion des données de leurs observations sur la langue, ils produisent des Relations qui illustrent les coutumes des habitants du Nouveau Monde, le donnant à connaître. On peut même y voir l'embryon de la formation d'une discipline scientifique d'observation explicite. En même temps, comme les missionnaires, ils contribuent, avec leurs Relations, à la formation d'une forme de littérature : la chronique sur les terres inconnues.

En général, eux aussi se servent d'interprètes ou de la connaissance (des informations) de ceux qui les ont précédés. Néanmoins ils vont, parfois, dans leurs Relations, au-delà de la connaissance pratique. Un bon exemple est celui de Jean Léry (1580) qui nous raconte qu'il faisait des notations sur la langue (4) :

« (...) quand du commencement que je fus en leur pays pour apprendre leur langage, j'écrivois quelques sentences leur lisant puis après devant, eux estimans que cela fust une

Sorcellerie disoient l'un à l'autre : n'est-ce pas merveille que cestuy-ci qui n'est sceu dire un mot en nostre langue, en vertu de ce papier qu'il tient, et qui le fait ainsi parler, soit maintenant entendu de nous ? » (1580)

Encore une fois cependant il apparaît très clairement que, en même temps qu'il parle de son apprentissage de la langue des Indiens, il parle du manque d'objectivité de l'Indien par rapport aux faits du langage et fait l'éloge des merveilles du monde européen : l'écriture.

Ainsi, en parlant de l'Indien il réalise un geste rituel très important : il réaffirme sa croyance en sa propre culture. Il atteste, par la distanciation de l'autre, son impression de réalité, d'objectivité de sa culture, la vérité de son « monde ».

2.3. L'image de la langue

Nous allons voir maintenant comment voyageurs, chercheurs et missionnaires se réfèrent à la langue des Indiens, tout au long de ces Relations. Au fur et à mesure qu'ils parlent de la langue, ils caractérisent la culture indigène en construisant une ethnographie, comme nous l'observons dans ce rapport du voyageur :

« “Kauiuim pipeg”, c'est-à-dire il allait couler beaucoup de cauim. Il signifiait par là qu'il allait préparer le cauim à l'occasion de la réunion dans laquelle ils allaient me dévorer tous ensemble » (Hans Staden, 1945).

Ou dans ce Rapport de missionnaire :

« J'ay pris garde par plusieurs fois que quand ils voyoient un François en colère ils estoient comme hors d'eux mesmes changeans de couleur en face et se retiroient arriere de sa voye disant l'un à l'autre Ymari Touroussou. Il est grandement en colere , il est grandement fasche (...) ». (Y. d'Evreux, 1615, p. 147).

Dans leurs références à la langue, toujours suivies d'une traduction et de commentaires, ils produisent une image de l'Indien (et de ses mœurs) à travers la description de l'usage qu'il fait des mots mentionnés. Il faut remarquer que, ce faisant, ils superposent la voix de l'Européen, sa façon de parler, à celle de l'Indien qui ainsi se

« Elles s'en viendront de mesmes grace que les hommes, avec quelques fruits (...) disant en leur langue : agatouren, qui est autant à dire comme tu es bon, par manière de flatterie : aori asse pia, monstre moy ce que tu as (...) Sinon, d'un visage rébarbatif vous diront, hipochi va, tu ne vaux rien, dagai-pa aiouga, il te faut tuer, avec plusieurs autres menasses et iniures (...) » (A. Thevet, 1878, p. 268) (5).

Dans ces exemples, on peut observer que la langue indigène n'est ni le point de départ ni le point d'arrivée : il s'agit des mots des Blancs dans la bouche de l'Indien pour parler d'eux-mêmes et de leurs propres coutumes. Leur technique répétée est la suivante : ils construisent une situation de langage, ils produisent un mot, une phrase, ou même un texte, en langue indigène et ils traduisent en ajoutant leurs commentaires et leurs interprétations. Cette démarche nous révèle deux aspects discursifs importants : (a) les références à la langue servent un but didactique, dans la situation de contact ; (b) la traduction contribue à l'assimilation d'une langue à une autre et à sa disqualification.

a. Le Contexte didactique du contact

Ces auteurs créent des rapports pédagogiques — sous la forme d'une relation informelle — de contact avec la langue.

« Les Indiens saluaient les Français d'après les coutumes de la terre les uns après les autres, en prononçant le mot *Caraiabé* que c'est le même que « bon voyage » ou « bienvenu » (A. Thevet, 1878).

C'est ce même but didactique qui produit les découpages de situations stéréotypées, selon le modèle européen évidemment :

« ... Et pour ce que ie sçay que cela apportera une consolation au Lecteur i'ay mis cy dessous la forme et manière ordinaire de leur pourparler qui est telle :

Le matin quand ils se lèvent ils se disent :

Tyen de koem

Bonjour

Nein tyen de Koem

A vous aussi

Le soir quand ils reviennent du travail et qu'ils se séparent ils se disent :

Tyen de Karuq

Bon soir »

(Y. d'Evreux, 1864, p. 143).

Cet exemple évoque les techniques modernes (rapides) d'enseignement / apprentissage de langue selon les méthodes communicatives, où l'on crée des situations d'usage et de fragments de discours qui leur correspondent.

b . On arrive finalement à un autre élément discursif important de cette présentation des langues indigènes par les Européens : la traduction. Il y a — au-delà de la traduction des fragments linguistiques religieux (des prières, des hymnes) qui sont directement liés à la Doctrine Chrétienne (6) — trois façons de traduire qui sont très révélatrices :

b 1. La traduction qui indique plusieurs possibilités de la langue européenne pour la même expression indigène :

« Après ces paroles il vous dit Maqrapé derere ? Comment t'appelles-tu ? Quel est ton nom ? Comme veux-tu que nous t'appelions ? Quel nom veux-tu qu'on t'impose ? » (Y. d'Evreux, 1984, p. 243).

Cette multiplicité de possibilités peut être comprise autant comme l'aveu de l'incertitude de l'Européen face à la langue inconnue que, au contraire, comme la constatation des multiples oppositions propres aux langues européennes, comparées à la rigidité de la langue indigène.

b.2. La traduction qui présente déjà une interprétation, établissant d'abord la traduction « littérale » et ensuite la façon de la comprendre en langue européenne. Cette traduction vient, en général, précédée de l'expression « c'est-à-dire » ou d'un équivalent :

« Le François luy repond PA « ouy ? » Réponse qui signifie tout cecy, « ouy, de bon cœur ; je t'ay choisi pour demeurer avec toy et pour estre mon compere et du nombre de la famille : je t'ay préféré à un autre car ie t'aime et m'as semblé estre bon homme » (Y. d'Evreux, 1864).

Cette façon de traduire ajoute déjà beaucoup à la simple expression (Pa) indigène, ce qui produit une impression de rusticité de la langue des Indiens. Mais elle n'est pas aussi désidentificatrice que la troisième procédure.

b.3. La traduction « culturelle », qui interprète directement :

« Le sauvage luy dit — Auge-y-po « voyla qui est bien, i'en suis infiniment aise, tu m'honores beaucoup, tu sois le bien venu et tu ne sçauois où aller pour estre mieux receu » (Y. d'Evreux, p. 243).

Dans cette dernière démarche, la traduction européenne complète tellement la langue indigène que celle-ci apparaît comme « manque ». La traduction simule en complétant ce que la langue des Indiens paraît ne pas pouvoir dire. La langue indigène est ainsi présentée dans ses failles. Elle est pensée tantôt comme étant exagérément économique, tantôt parfaitement incapable d'exprimer les nuances des usages des langues européennes.

Une fois que l'usage est lié à des situations culturelles, le manque sera rapporté à des situations sociales d'élaboration des rapports affectifs, politiques, scientifiques, etc.

Nous appelons caricaturaux ces effets. C'est la caricature comme image.

« ... et qui était comme le caractère de la bête, je veux dire du démon, sous l'empire duquel ils vivoient, et l'ayant changé dans un air gracieux et une manière affable et honnête » (M. de Nantes, p. 39, 1952).

Si, dans les périphrases (explicatives) des traductions, on peut saisir l'intervention des conceptions européennes, un autre aspect que nous pouvons y remarquer est également riche en conséquences. Il s'agit du fait que les périphrases — au-delà de l'expression des conceptions européennes — sont le symptôme de la scientificité, c'est-à-dire, d'une certaine analyse (ethnographique, sémantique). On pourra saisir cet aspect d'une façon plus claire dans les traductions qui se réfèrent à des faits d'ordre grammatical :

« D'aveugles tout à fait ie n'en ay point veu, et toutesfoie ils en ont qu'ils appellent Thessa-um « aveugle », Cheressa-um « je suis aveugle », et Ressa-um « tu es aveugle » (Y. d'Evreux, p. 156, 1864).

Dans cet aspect didactique, il ne s'agit pas seulement de se référer à la langue mais aussi de faire apparaître des principes de systématisation (des noms, des verbes). Sans laisser de côté, évidemment, les remarques d'ordre ethnographique :

« ils appellent l'ame An, mon ame ché-an, ton ame Dean, nos ames Oreal, vos ames Pean, leurs ames Yan : et cecy tan que l'ame demeure enfermée dans le corps, car ils appellent d'un autre nom l'ame séparée du corps, sçavoir, An-gouere. » (Y. d'Evreux, 1864, p. 157).

2.4. Le matériau linguistique dans les Relations

A. Les références à la langue sont principalement lexicales : mots isolés ou listes de mots. Ces références accomplissent, en général, comme nous l'avons dit, la fonction de transmettre (annoncer) la connaissance sur le Nouveau Monde : les mots correspondent à des êtres, des mœurs, des aspects de la nature, des espèces d'animaux.

Etant donné que cette référence à la langue se réalise, de façon primordiale, à travers d'abondantes citations de mots, avec leurs sens, nous pouvons conclure que l'activité qui occupe le noyau de l'attention et les efforts de documentation des Européens, face à l'Indien, est l'action de « nommer ». Pour les Européens de cette époque, « connaître », c'est savoir les noms », c'est donner des noms. Et nommer c'est gouverner.

B. Nous avons, au-delà des mots, en nombre plus limité :

a. Des expressions plus ou moins figées qui servent à décrire les Indiens, pour montrer comment ils sont aux yeux de l'étranger.

b. Quelques phrases, comme par exemple, « Regarde ! Notre repas qui arrive » (Hans Staden, 1945) apparaissent dans ces mêmes contextes avec les mêmes buts. Cette phrase, dans cette apparente contingence, correspond à des objectifs bien dirigés : elle sert à illustrer l'anthropophagie (le repas étant Hans Staden lui-même), et à montrer le « naturel » de l'Indien et le courage de l'Européen, face à elle. Ces références s'organisent toujours dans le sens de montrer des « particularités », de « caractériser la langue, les Indiens et leur culture.

c. Quelques textes sont également mentionnés dans les Rapports. Ils apparaissent toujours de deux façons :

1. Comme des reproductions, pour illustrer des situations de discours vécues ;
2. Comme des textes figés, produits par les rapporteurs : des traductions de prières, des hymnes etc.

Parmi les textes qui apparaissent comme documents, nous pouvons inclure les conversations qui visent la didactique du contact, dans le style des méthodes d'enseignement de langue étrangère, de la tendance communicative. Il faut pourtant attirer l'attention sur deux faits :

a. En général, ces textes présentent des situations fort stéréotypées, à la mode européenne, et ils sont des simulacres qui réduisent la langue des Indiens.

b. Qu'il s'agisse de mots isolés, de phrases ou de textes, ils sont toujours mis dans le contexte de la langue européenne. Il faut remarquer que le contexte dont on parle ici est le contexte historique (large) et celui de l'énonciation (immédiat) ainsi que le contexte linguistique (la grammaire latine comme paradigme). Ce n'est donc pas dans le contexte linguistique ou situationnel indigène qu'apparaissent les mots, les phrases ou les textes de la langue indigène mais dans le contexte culturel, conversationnel, linguistique (grammatical) des langues européennes. D'où l'existence permanente d'une réfraction de l'image qui en résulte en effet d'étrangeté, le plus souvent caricatural.

La mention de la langue, de son côté, se voit liée par les informations qui doivent être produites sur la culture, par la nécessité de produire un savoir qui illustre le Nouveau Monde. Lieu d'autant plus marqué que cette mention de la langue a comme référence la culture européenne : il faut rendre ce nouveau monde lisible par la culture européenne. De là l'unicité de la langue tupi (il y a pourtant plusieurs langues indigènes), la transparence des comportements etc.

II.3. De l'imaginaire fantastique à l'imaginaire scientifique.

En se référant aux chroniqueurs portugais de la période coloniale, B. de Hollanda (1977) dit qu'on peut y discerner « un réalisme désenchanté tourné vers le particulier, le concret ». Si bien, dit-il « que c'est une curiosité relativement modérée, soumise à une inspiration prosaïquement utilitaire qui dicte les descriptions de ces auteurs », depuis Pero Vaz de Caminha. Ainsi, B. de Hollanda (ibidem) confronte le réalisme « pédestre »

portugais à l'imaginaire « édenien » espagnol face au Nouveau Monde. Ou, comme il dit : « Il n'est pas moins vrai que tout le monde légendaire né des conquêtes castillanes et qui ont suscité des Eldorados, des Amazones, des montagnes d'argent, des lacs magiques, des sources de jeunesse, tend à s'affaiblir ou à s'offusquer dès que nous pénétrons dans l'Amérique Lusitaine ». Rien de très différent avec les textes des missionnaires et des voyageurs qui ne sont pas portugais, quand il s'agit de l'Amérique Lusitaine. A partir de l'analyse que nous ont laissée ces rapporteurs, nous pouvons étendre ces affirmations aux chroniqueurs en général qui parlent de l'Amérique Lusitaine : les missionnaires, les voyageurs non-portugais (des Allemands, des Français). Ainsi, on peut dire que l'imaginaire qui compte est celui qui s'était installé dans l'Amérique Lusitaine (même si les Portugais n'en sont pas les agents directs).

On voudrait néanmoins faire quelques amendements à ce que dit B. de Hollanda. Au lieu de parler de ce qu'il laisse entendre par « imaginaire rampant », nous préférons affirmer que, parallèlement à l'entreprise mercantiliste-colonialiste, l'imaginaire dont les Européens se nourrissent n'est plus l'*imaginaire fantastique* mais l'*imaginaire scientifique*. C'est cet imaginaire qui est nécessaire pour l'Europe en face du Nouveau Monde, la construction de cet imaginaire faisant partie de leurs *formes de conquêtes*. Un imaginaire qui, à la fin du XVIII^e, et au début du XIX^e siècles, s'est discipliné et s'est explicité dans ses formes d'objectivité, en constituant l'une ou l'autre science.

Moment dans lequel l'observation même devient objet de réflexion. Cette différence entre l'époque coloniale avec son observation « scientifique » et celle qui s'instaure au XIX^{ème} siècle est ainsi exprimée par Leclerc (1979) :

« Les guides d'observation du XVI^e au XVIII^e siècles disent *quelles* choses observer, leur attention porte sur les objets à observer tandis que la méthodologie de l'observation qui s'élabore à partir du XVIII^e siècle dit *comment* les observer ».

Dans les rapports du voyageur Prince Wied de Neuwied (1815/17) nous pouvons observer cette différence : préoccupé par les règles d'observation et la validité de ses

affirmations, il s'entoure d'arguments qui répondent aux conditions de légitimité scientifique. On peut lire cela dans les arguments qui traversent sa Relation et qui sont une sorte de dialogue avec les « Considérations » de Gerando (1800) :

« Ce n'est qu'un long séjour dans ce pays qui peut nous donner une notion de ces langues », ou « il est en général difficile de faire répéter plusieurs fois aux sauvages des noms d'objets, ce qui, pourtant, est absolument nécessaire pour représenter avec exactitude les sons barbares... »

Voilà des commentaires qui ne ressemblent aucunement aux Relations du XVI^{ème} et du XVII^{ème} siècles où les faits de langue sont donnés à connaître. L'éloignement du regard de l'observateur gagne au XIX^{ème} siècle son statut de nécessité. Neuwied a collecté ses données à travers un interprète mais il a eu la préoccupation d'amener son informateur en Allemagne pour être objet d'observation d'un spécialiste en langue. Pourtant, toutes ces précautions ne changent pas la vieille perspective avec laquelle l'Européen regarde les Indiens et observe leur langue :

« Tous les Indiens du Brésil n'ont pas la même prononciation. Quelques-uns prononcent la fin des mots comme les Allemands, et d'autres comme les Français... »

Le paradigme de l'observation n'est jamais sorti de son ancienne place : au XIX^{ème} siècle, il continue à procéder de l'Europe.

D'autre part, même s'il n'est pas le centre de la réflexion, le « comment » observer a toujours correspondu aux besoins de l'observateur et aux injonctions historiques et politiques. Même s'il n'était pas codifié strictement sous la forme positive d'un mode de connaissance scientifique, le savoir produit par les Relations (7) de la période coloniale est le germe d'une science, qui s'explicite au XIX^{ème} siècle.

Nous ajouterons encore : pour les besoins de l'époque (coloniale), l'important est le mélange entre les informations « scientifiques » à propos des nouvelles terres et la constitution de cette forme de littérature, la Relation. C'est pour cela que les Relations ont pu servir aux voyageurs et aux chercheurs ainsi qu'aux missionnaires.

Religion, science et Politique ont trouvé, dans la Relation, un mode de coexister, de construire leur imaginaire dans l'imbrication de leurs rapports de sens.

La façon que les Européens ont trouvé de le faire — en alliant chronique et science — confère aux Relations la capacité d'ajouter une fonction *éclaircissante* (informer sur le Nouveau Monde) à une fonction édifiante (réaffirmer la culture européenne et christianiser le monde).

C'est ainsi que les nouvelles à propos de la langue étaient, dans les Relations, contextualisées dans ce mode d'appropriation, dans lequel *la connaissance* et la *littérature* étaient au service des mêmes desseins, soit de l'Etat soit de Dieu. La façon dont on se réfère à la langue indigène, la façon d'enregistrer les données, de construire son image à l'intérieur *d'un contexte* où l'on donne à connaître le Nouveau Monde, est partie constitutive de cet imaginaire, nécessaire aux mécanismes de domination de l'époque : l'imaginaire « scientifique ».

Je voudrais ajouter que, aussi bien dans la période coloniale qu'au XIX^{ème} siècle, l'intérêt et l'étude des langues indigènes a toujours été le fait des étrangers (religieux ou pas). Dans la période coloniale, cet intérêt se manifestait de l'Europe vers l'Amérique, vers le Brésil : les jésuites, les capucins, J. de Léry; Hans Staden, avec leur entreprise de catéchèse ou de colonisation. Ensuite, au XIX^{ème} siècle, ce sont des naturalistes allemands, autrichiens, français, venus dans le cortège des noces de D. Pedro I qui se lancent dans cette connaissance. C'est seulement avec D. Pedro II, attiré par le romantisme, que change la direction de cet intérêt : il se tourne de l'Amérique vers l'Europe. A ce moment-là, dit B. de Hollanda (ibidem), « en cessant de correspondre (...) à une réalité actuelle, l'Indien est apte pour cela à devenir une idéalité, un symbole : le symbole dont se serviront les Luso-Brésiliens afin de s'opposer aux Portugais de l'Europe ».

Mais c'est déjà une limite que nous ne pouvons pas franchir avec la présente analyse. Les conditions dans lesquelles se sont produites dès lors la connaissance et la thématization de la langue et des Indiens sont différentes et méritent une autre réflexion.

Pour conclure notre réflexion à propos de *Relations* au XVI^{ème}, XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles : l'air affreux de l'Indien, l'air affreux (a-historique) de la langue, brossés par la catéchèse et par la colonisation, pour la civilisation occidentale, acquièrent à travers les *Relations* le privilège d'avoir une histoire, de faire partie de l'histoire. Et cela n'est possible que par la construction d'un savoir rapporté, qui se fait sur l'Indien mais dans lequel celui-ci n'a pas de voix. C'est donc un dire qui impose le silence à l'Indien. Silence dont l'Indien se servira pour résister.

NOTES

- (1) cf. Gadet et Pêcheux (1983), le partage entre « le corps plein du langage » et « les procédés de construction des grammaires ».
- (2) Dans un document (Barbados II) à propos du Summer Institute of Linguistics (S.I.L.) on peut lire : « (le S.I.L.) soutient l'idéologie du caractère a-historique, statique, et régressif des langues indigènes, selon laquelle ces langues seraient incapables d'absorber dynamiquement les nouvelles expériences collectives des peuples opprimés dans leurs confrontations » (Orlandi, 1987).
- (3) Martin de Nantes n'a pas eu d'interprète.
- (4) J. de Léry est protestant et il atteste la différence entre le travail missionnaire protestant et catholique. Il voit dans l'Indien un autre sujet possible, proposé par la perspective humaniste de la Réforme. Cette autre perspective a ses conséquences sur la méthode d'observation de la langue avec son empreinte plus « scientifique » que les catholiques : connaître profondément la langue, n'être pas satisfait de savoir seulement le nécessaire pour communiquer.
- (5) Cet exemple est intéressant car il peut être trouvé aussi chez J. de Léry, ce que nous montre la cristallisation de certains fragments de ce discours qui sont répétés de façon quasi identiques chez plusieurs auteurs.
- (6) « Ore-ruue vuac peté cuare » (Notre Père à cieux qui es) Ymoetepoire derere-toico (Sanctifié soit ton nom) ».
- (7) Relation et Rapport sont employés indifféremment au XVI^e. A partir du XVII^e siècle on peut observer déjà la distinction qui se fera progressivement entre rapport (compte-rendu) et relation (récit). Ces formes distinctes attestent la séparation entre science et fiction.

BIBLIOGRAPHIE

- CAMARA, M. *Introdução às Linguas Indigenas Brasileiras*, MC, Rio de Janeiro, 1977.
- d'EVREUX, Y. *Copie du Manuscript*, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- d'EVREUX, Y. *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le père Yves d'Evreux*, Introd. et Notes de M. Ferdinand Denis, Leipzig et Paris, Lib. A. Franck, A. ; L. Horold, 1864.
- de GERANDO, J.M. *Considérations Ethnologiques*, in *De la Filiation Déviée à l'Oubli des Origines*, J. Copans et J. Jamin, le Sycomore, 1978.
- LECLERC, G. *L'Observation de l'Homme*, Seuil, Paris, 1979.
- LERY, J. de *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, aujourd'hui dite Amérique*, A. Chuppin, 1580.
- NANTES, M. de *Relation Succinte et Sincère*, Edelweisk, Tipografia Beneditina Ltda, Bahia, 1952.
- ORLANDI, E. *Patria e Terra : o Índio e a Identidade Nacional*, RG, Campinas, 1985.
- ORLANDI, E. « Os falsos da forma », in *Palavra, Fé, Poder*, Pontes, Campinas, 1987.
- PECHEUX, M. et GADET F., *La langue Introuvable*, Maspero, Paris, 1983.
- STADEN, H. *Hans Staden*, Cia Editora Nacional, SP, 1945.
- THEVET, A. *Singularitez de la France Antarctique*, Paris, Maisonneuve et Cie, P. Gaffarel, 1878.
- WIED NEUWIED, Principe de, *Viagem ao Brasil*, Brasiliana, SP, 1940.