



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne
n° 20 – juillet 2012

Linguistiques et colonialismes

Numéro dirigé par Cécile Van den Avenne

SOMMAIRE

Cécile Van den Avenne : *Linguistiques et colonialismes : communiquer, décrire, imposer.*

Cécile Van den Avenne : *Linguistique et colonialisme, 1974-2012, un entretien avec Louis-Jean Calvet.*

Gilles Couffignal, Michel Jourde : *Linguistique et colonialisme : la place des études sur le XVII^e siècle européen.*

Christian Lagarde : *Le « colonialisme intérieur » : d'une manière de dire la domination à l'émergence d'une « sociolinguistique périphérique » occitane.*

El Hadji Abdou Aziz Faty : *Les enjeux du processus de grammatisation du pulaar vus à partir de la Grammaire de la langue poul (Faidherbe, 1882).*

Aurélia Ferrari : *Des archives coloniales de Lubumbashi aux pratiques et représentations linguistiques actuelles : persistance d'un « impérialisme » linguistique ?*

Alice Goheneix : *Stratification linguistique et ségrégation politique dans l'Empire français : l'exemple de L'AOF (1903-1945).*

Géraldine Méret : *Le nom propre et la propriété. Quelques problèmes posés par la nomination en situation coloniale et missionnaire : le cas des Capucins français de Maragnan.*

Cécile Van den Avenne : *« De la bouche même des indigènes ». Le statut de l'informateur dans les premières descriptions de langues africaines à l'époque coloniale.*

Comptes rendus

Céline Amourette : *T. Stolz, C. Vossman, B. Dewein (dirs.), 2011, Kolonialzeitliche Sprachforschung. Die Beschreibung africanischer und ozeanischer Sprache zur Zeit der deutschen Kolonialherrschaft [Recherches linguistiques au temps des colonies. La description des langues africaines et des langues océaniques au temps de la domination coloniale allemande], Akademie Verlag, Brême, 312 p., ISBN: 978-3050051901.*

Clara Mortamet : *Sara Pugach, 2012, Africa in translation – A history of Colonial Linguistics in Germany and Beyond, 1814-1945, The University of Michigan Press, 291 p., ISBN : 978-0-472-11782-6.*

LE NOM PROPRE ET LA PROPRIÉTÉ. QUELQUES PROBLÈMES POSÉS PAR LA NOMINATION EN SITUATION COLONIALE ET MISSIONNAIRE : LE CAS DES CAPUCINS FRANÇAIS DE MARAGNAN

Géraldine Méret

Ecole des hautes études en sciences sociales,
Centre de recherches sur le Brésil contemporain (CRBC)

On sait, depuis le récit de la Genèse, ce que la nomination comporte de maîtrise : en nommant les créatures de Dieu, Adam proclame en même temps sa prééminence sur elles. [...] Imposer un nom ou connaître les noms ne va donc pas sans un certain pouvoir : le nom est toujours plus que sa simple profération sonore. (Hartog, 1980 : 253)

« Le Seigneur Dieu modela du sol toute bête des champs et tout oiseau du ciel qu'il amena à l'homme pour voir comment il les désignerait. Tout ce que désigna l'homme avait pour nom "être vivant" ; l'homme désigna par leur nom tout bétail, tout oiseau du ciel et toute bête des champs » est-il écrit dans la Bible (Genèse 2 : 19-20)¹. Selon une conception chrétienne du monde et du langage, le pouvoir de nommer est donc conféré par Dieu à sa créature ; il est un don, une grâce de Dieu, car l'acte de nomination est synonyme de maîtrise et de pouvoir. Le pouvoir de nommer les animaux apparaît dans le récit de la Genèse comme une conséquence directe de la supériorité d'Adam sur ces derniers. Lorsqu'il créa l'homme « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » (Genèse 1 : 26) ; à l'homme il dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » (Genèse 1 : 28). L'homme qui nomme est donc autorisé à le faire du fait de son ascendant « naturel » sur la réalité qu'il observe et qu'il organise autour de lui et en fonction de lui-même. En nommant les animaux, Adam manifeste non seulement la supériorité que lui confère son statut

¹ Les citations du texte biblique renvoient à la traduction œcuménique de la Bible (TOB) pour Le Livre de Poche (Traduction de la Société Biblique Française et des Éditions du Cerf, 1975). Le Livre de Poche, 1996.

de créature faite à l'image de Dieu face au reste de la Création, mais il témoigne également de son emprise sur eux et de la relation asymétrique qui les unit.

L'asymétrie de cette relation, entre celui qui a le pouvoir de nommer et celui qui reçoit passivement le nom, entre celui qui, à l'image de Dieu a pouvoir sur les autres créatures et lesdites créatures, au service de l'homme², découle donc du statut privilégié de l'homme, seul à détenir la parole, outil de représentation et d'appropriation du monde. Cette spécificité de l'homme, fondée sur l'exclusivité de la parole, l'autorise en effet à se *dire* supérieur et à *désigner* les autres créatures comme inférieures. Cette asymétrie devient cependant bien plus problématique lorsqu'elle s'établit entre hommes, lorsque – comme on l'observe généralement dans les situations coloniales – à la vision anthropocentriste se superpose une vision européo-centrée. La légitimité de la supériorité que suppose le droit de donner un nom ne tient plus alors à la différence entre un être doué de la parole et un être doué tout au plus d'une forme de communication primaire, mais entre un être doté d'une langue établie, incontestée, légitime, et un être dont la langue est dotée d'une valeur moindre, considérée comme inférieure. Cette inégalité du rapport des langues peut s'exprimer de maintes façons, plus ou moins visibles, qui mènent à l'établissement d'une langue officielle, reconnue comme langue du pouvoir et langue de culture, dont la maîtrise est absolument nécessaire à l'ascension sociale, en tant qu'elle est la langue de l'administration et de l'enseignement supérieur. Nous nous intéresserons ici à l'une de ces procédures de disqualification de la langue du colonisé, en faveur de la langue du colon, particulièrement insidieuse, mais aussi extrêmement révélatrice : la re-nomination, l'effacement des noms propres pré-existants au profit de nouveaux noms propres, forgés par le groupe dominant qui s'impose.

Le corpus auquel nous nous intéressons ici, les récits de mission de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux, des Pères capucins partis évangéliser les Indiens Tupi dans les années 1613-1614, nous permet en effet d'étudier un moment bien particulier du processus colonial. Ils rendent compte des débuts de la tentative d'implantation coloniale française, de ce moment où le groupe nouvellement arrivé, bien que se comportant déjà en colons visiblement et ostensiblement dominants, n'a pas encore mis en place les structures de cette domination. La colonie française avortée de Maragnan nous permet d'observer le rôle stratégique que joue le langage dans la mise en place, tout autant symbolique que matérielle, d'un rapport colonial.

*L'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*³ (1614), *du Père Claude d'Abbeville et la Suite de l'Histoire des choses plus memorables advenues en Maragnan és années 1613 et 1614*⁴ (1615), *du Père Yves d'Évreux, relatent la tentative de fondation d'une mission et colonie française au Nord-Est du Brésil, sur des terres encore non occupées par les Portugais. Cette tentative fut de courte durée, puisque le contingent français, parti de Cancale en mars 1612, fut contraint d'abandonner Maragnan en novembre 1615, après la victoire des Portugais. Récits d'une expérience sans lendemain, ces textes ne constituent certes pas la première source qui nous soit parvenue sur les Indiens Tupi du Brésil*⁵, *ni même la plus systématique ou la plus complète du point de vue de l'observation du langage*

² Cf. Genèse 2 : 18, Dieu crée les animaux pour « faire une aide » à l'homme.

³ Nous signalerons désormais cet ouvrage sous le nom abrégé d'« Histoire de la mission ».

⁴ Nous signalerons désormais cet ouvrage sous le nom abrégé de « Suite de l'Histoire des choses plus memorables » ou de « Suite ».

⁵ Il est ainsi évident que, pour se limiter au corpus français, la relation de Jean de Léry notamment a fortement influencé Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux.

des Indiens⁶. Cette approche non systématique présente cependant l'intérêt de proposer un regard original sur le langage des Indiens : en ne faisant pas de la codification grammaticale et de l'enregistrement du lexique tupi une priorité, les écrits des moines capucins offrent l'avantage de présenter le langage des Indiens Tupi d'un point de vue plus ethnographique que « grammairien »⁷, comme une part de la culture et des faits de société indigènes.

Sans revenir ici sur les conditions et le contexte qui ont pu expliquer et susciter cette approche particulière, nous aimerions souligner l'intérêt de ces textes pour qui s'intéresse aux premières pratiques mises en œuvre par les colonisateurs pour imposer leur marque à l'espace nouvellement occupé, pour signifier au groupe colonisé un nouvel ordre des choses, alors même que ce nouvel ordre n'est pas encore pleinement établi. Parmi ces pratiques, nous nous intéresserons ici à celle qui consiste à reconfigurer le monde indigène, à se l'approprier par le langage en l'intégrant dans un « discours du maître » (Lacan, 1974 : 10). Si la colonisation européenne au Brésil passe bien sûr d'abord par une domination matérielle, physique, l'entreprise coloniale française de Maragnan, qui se caractérise par des moyens humains et logistiques très limités, permet d'étudier de façon privilégiée la façon dont le langage, premier outil d'appréhension symbolique du réel, peut révéler et engager des rapports de force. Nous centrerons ici notre approche sur les enjeux mis en œuvre autour de ce signifiant paradoxal qu'est le nom propre.

Après une brève présentation des enjeux propres à l'acte de nomination, à l'imposition ou la sur-imposition d'un nom propre, nous examinerons les différentes échelles auxquelles peuvent s'appliquer cette pratique, depuis le nom donné à un territoire jusqu'au nom désignant un individu singulier, en passant par les noms de peuple. Nous serons ainsi amenés à nous intéresser plus particulièrement au problème du baptême, crucial dans ces textes écrits par des missionnaires. Nous tenterons enfin de déjouer le « discours du maître », le regard chrétien et européen de nos auteurs, pour déceler dans leurs textes des indices de résistance et de subversion de ces pratiques, de la part des Indiens colonisés.

Le pouvoir de nommer

« Parler c'est agir : toute chose qu'on nomme n'est déjà plus tout à fait la même, elle a perdu son innocence. » (Sartre, 1948 : 29)

« Nommer » et « baptiser » sont deux verbes performatifs, dont l'utilisation constitue un acte en soi, se confondant avec l'acte d'énonciation. Nommer la réalité indigène revient donc à agir sur cette réalité, en l'intégrant à nos référents et à nos catégories, mais aussi en effaçant et niant les noms indigènes précédents. L'acte de nomination, par les Français, de référents matériels ou immatériels observés à Maragnan est pleinement représentatif des rapports de pouvoir qui

⁶ Les écrits des jésuites José de Anchieta et Manuel da Nobrega constituent encore aujourd'hui des références incontournables pour l'étude de la langue tupi. En France, l'œuvre de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1580), est la première à accorder une grande importance à la langue des Indiens Tupi, l'auteur allant jusqu'à retranscrire un « Colloque de l'entrée et arrivée en la terre du Brésil, entre les gens du pays nommez Toïoupinambaults et Toupinenkin : en langage sauvage et François ».

⁷ Les travaux d'Andrea Daher notamment insistent sur cette « spécificité française » qui distinguerait les écrits des voyageurs français au Brésil, missionnaires ou colons, de ceux de leurs homologues portugais.

opposent les Français aux Indiens. De même que l'imposition d'une *loi* et de *mœurs*, calquées sur celles du royaume de France, se fait au mépris des *coutumes* et des *traditions* indiennes, de même, renommer les réalités observées à Maragnan, en reconfigurant le monde dans lequel évoluent les Indiens, constitue une violence symbolique niant le rapport des Tupinamba au monde dans lequel ils vivent.

[Le] performatif [possède] une propriété singulière, celle d'être sui-référentiel, de se référer à une réalité qu'il constitue lui-même, du fait qu'il est effectivement énoncé dans des conditions qui le font acte. De là vient qu'il est à la fois manifestation linguistique, puisqu'il doit être prononcé, et fait de réalité, en tant qu'accomplissement d'acte. L'acte s'identifie donc avec l'énoncé de l'acte. Le signifié est identique au référent. (Benveniste, 1966 : 273-274)

Le fait de nommer, en tant qu'acte performatif, implique en effet – la définition que donne Émile Benveniste du performatif le souligne bien –, un contexte d'énonciation particulier, qui autorise celui qui nomme à le faire. Cela suppose de restituer à la parole et au discours leur dimension d'acte social, impliquant sujets et relations et construisant des situations. Dans cette perspective, le statut dynamique du discours, en tant qu'« opérateur » des rapports sociaux (Leimdorfer, 1994 : 145) apparaît clairement. La parole par laquelle les Français s'arrogent le droit de nommer les référents brésiliens et d'inscrire ces nouveaux noms qu'ils donnent dans leurs livres, est en effet doublement performative : performative au sens où le définit Benveniste, puisque l'acte de nomination correspond *directement* au fait de nommer ; performative également, parce qu'elle exprime et affirme dans un même temps la domination française. Le fait de nommer n'agit pas seulement sur les choses auxquelles il confère un nom, mais également sur les acteurs sociaux qui, en reconnaissant l'acte, lui donnent sa valeur, confirmant de fait l'autorité de celui qui nomme, sa légitimité à le faire. Le fait de nommer est un acte de pouvoir, non seulement parce qu'il accorde un nom à une réalité qu'il permet ainsi de s'approprier symboliquement, mais aussi parce que, par le même mouvement, il destitue les Indiens du droit de donner des noms aux réalités qui étaient jusqu'alors les leurs.

Nommer les choses, matérielles ou immatérielles, et les êtres revient ainsi à affirmer son pouvoir sur ces choses, mais aussi sur ceux qui acceptent cette nouvelle nomination, lui conférant ainsi son efficacité performative. L'efficacité d'un énoncé performatif est en effet liée à la vérification de l'adéquation du contexte d'énonciation au contenu de l'énoncé. L'acte de nomination, pour être effectif, suppose d'être effectué par une personne autorisée et reconnue comme telle, mais nécessite aussi un public, acteur indispensable, quoique passif, à la validité de l'acte de parole.

L'acte de nomination, lorsqu'il s'agit d'une situation juridique officielle, doit en effet pour être efficace faire intervenir :

- des locuteurs-énonciateurs particuliers, légitimes, ou se donnant pour tels (ici le « législateur ») ;
- une situation d'interlocution plus ou moins formelle (légiférer) ;
- une communauté d'interlocution plus large dans laquelle la nomination va, en théorie, être légitime et fonctionner (communauté d'acteurs pour qui la nomination joue un rôle et fait sens dans la pratique) ;
- un registre discursif dans lequel la nomination va constituer, représenter et signifier un être, un objet, une situation ou une action, avec les contraintes propres du champ (le législatif, à l'intersection des domaines politiques et juridiques) ;

- une énonciation, plus ou moins solennelle, plus ou moins mise en représentation (la promulgation). (Leimdorfer, 1994 : 152)

Tout autant que le sens et les énoncés du discours, ce sont donc aux actes d'énonciation dont témoignent les textes de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux qu'il nous faudra nous intéresser ici, en montrant comment ils s'inscrivent dans un système de places et de rapports sociaux et comment ils les construisent et les entérinent, posant déjà les fondements de la société coloniale.

Nommer un espace pour en faire son territoire

Connaître au XVII^e siècle d'après ces textes [les relations de voyage], c'est dénommer, et la nomination, dans ce contexte historico-politique (colonial), institue un rapport administratif : nommer c'est gouverner. (Orlandi, 1992 : 102)

Si la puissance symbolique de l'acte de nomination nous invite à appliquer cette relation de pouvoir dénoncée par Eni Orlandi à tout acte de nomination, y compris ceux qui consistent à donner des noms français à des plantes ou des animaux brésiliens⁸, le rapport au pouvoir et à l'administration mis en acte par le fait de nommer se manifeste de façon privilégiée lors de l'attribution de noms aux lieux géographiques de cette nouvelle « France Équinoxiale ». « Découvrir » une nouvelle terre consiste en effet avant tout à l'inscrire sur une carte, à en délimiter les contours et à la nommer pour se l'approprier.

La façon dont les Français s'approprient le territoire de Maragnan et l'inscrivent comme un territoire relevant du royaume de France est restituée de manière particulièrement saisissante par Claude d'Abbeville. Son récit oppose en effet clairement deux types d'espaces : les espaces déjà nommés par les Portugais et donc hors de portée du pouvoir du verbe français, et les espaces qui n'ont pas encore été nommés par des Européens et pour lesquels l'acte de nomination revêt un enjeu politique majeur.

On observe ainsi que le récit de Claude d'Abbeville, durant toute la durée du voyage à proprement parler, c'est-à-dire durant tout le temps que dure la progression dans l'espace, est scrupuleusement daté, se présentant comme le rapport précis de l'emploi du temps des Français à bord de leurs navires. Une fois l'équipage débarqué sur l'île de Maragnan, cette pratique cesse tout à fait, pour laisser place à une description ordonnée par thème et non plus selon une succession temporelle. L'association de la progression chronologique à une progression spatiale, en témoignant de l'avancée de l'expédition française, était en effet nécessaire pour représenter l'avancée de l'expédition dans un espace déjà nommé⁹, ou innommable¹⁰, mais perd sa pertinence dès lors que les Français se fixent en un lieu, Maragnan, dont l'intérêt réside surtout dans le fait qu'il n'a pas encore reçu de nom de la part de la puissance rivale portugaise et échappe donc à son emprise. Arrivant enfin dans un espace vierge de nom – par là il faut bien sûr entendre de

⁸ L'établissement de listes de plantes ou d'animaux exotiques pouvant être rapprochée à bien des égards de la pratique de l'inventaire établi par un nouveau propriétaire.

⁹ Claude d'Abbeville énumère ainsi, entre autres, les « Isles Canaries », le « Cap de Baiador », le Cap de Barbes, Cap le blanc, ainsi nommé « parce qu'il est haut de Falaises blanches » au chapitre IV ; « Fernand de la Rongne », le « Cap de la Tortuë » au chapitre VIII.

¹⁰ Celui de la vaste étendue marine séparant le monde de Par-deçà du monde de Par-delà.

nom *européen* –, les membres de l'expédition française n'ont qu'à le nommer pour en prendre symboliquement possession, avant de le décrire pour se l'approprier dans ses différentes composantes, et d'en écrire l'histoire afin de garantir la pérennité de cette prise de possession. L'adjonction d'un nom est donc l'acte fondateur de la mission coloniale commanditée par le roi et par de hauts personnages, puisqu'il permet d'inscrire cette mission dans l'espace en même temps que dans l'histoire.

Yves d'Évreux et surtout Claude d'Abbeville insistent sur le transfert volontaire de souveraineté par lequel les Français reçoivent des Indiens le territoire de Maragnan. Il est en effet extrêmement important pour eux de souligner que c'est de leur plein gré que les Indiens se soumettent au pouvoir français¹¹. Ce transfert de souveraineté, pour être valide, suppose de reconnaître au préalable le droit des Indiens à disposer de leurs terres et d'eux-mêmes, ce qui permet de contrer les revendications portugaises sur ces terres. En prenant possession d'un territoire tupi et non pas portugais, les Français s'arrogent donc en 1612 le droit de coloniser l'île de Maragnan, d'y fonder une « France Équinoxiale ».

Cependant, alors qu'il n'aurait pas été concevable de s'emparer d'une terre déjà nommée par les Portugais et désignée par là comme leur possession, les noms préalables donnés par les Indiens semblent n'avoir aucune valeur juridique ou historique. Les nominations antérieures des Indiens ne sont tout simplement pas considérées comme des actes de parole efficaces et reconnus, ce qui suppose que les Indiens n'ont pas l'autorité nécessaire à l'accomplissement d'un acte juridique, que leur souveraineté, nécessaire face aux revendications portugaises, est en quelque sorte incomplète, insuffisante face à la toute puissance du verbe français. Celui-ci possède de plus l'avantage non négligeable de disposer de la sanction de l'écrit, considérée par les Européens comme indispensable à l'enregistrement d'un nom comme nom « officiel », c'est-à-dire, précisément, reconnu des autres. Les colons Européens disposent en effet par rapport aux Indiens du Nord-Est du Brésil de l'avantage de l'écrit, qui leur permet de substituer à la parole indienne, orale et donc plus instable, une parole écrite, durable, et surtout historique. Comme le souligne Michel de Certeau (2007 : 254) : « *En combinant le pouvoir de retenir le passé (alors que la « fable » sauvage oublie et perd l'origine) et celui de franchir indéfiniment la distance (alors que la « voix » sauvage est limitée au cercle évanouissant de son audition), l'écriture fait l'histoire.* ».

L'acte de nomination auquel se livrent les Français à Maragnan montre donc bien que l'argument de la souveraineté indigène est un argument spécieux, qui n'est utilisé que contre les Portugais. Le fait que le nom indien puisse être ainsi effacé par un nouveau nom, français, montre bien la faille du discours français favorable à la reconnaissance du droit des Indiens à disposer d'eux-mêmes et de leur terre. La possibilité pour les Français de nommer les territoires indiens sans se préoccuper de l'existence de noms indigènes révèle une conception de la souveraineté indigène qui tient en réalité davantage de la jouissance que de la souveraineté, tout juste suffisante pour permettre aux Indiens de transférer à qui de droit - c'est-à-dire aux Français –, le pouvoir légitime d'occuper ces terres et de leur donner un nom.

Le sieur de Rasily nomma le fort, LE FORT DE SAINT LOUYS, en perpetuelle memoire de LOYS TREIZIESME ROY DE FRANCE ET DE NAVARRE ; et le Havre, ou port qui est au pied du fort, il l'appela, LE PORT SAINTE MARIE, tant à cause de la Reyne du Ciel la sacrée Vierge MARIE, la Nativité de laquelle se celebroit ce jour là, que pour le respect de

¹¹ Le sieur de Rasily rappelle ainsi, lors d'un discours officiel adressé aux Indiens, que les Français se sont rendus à Maragnan conformément à la volonté de « *notre Roy de France, lequel nous a envoyé icy vers vous autres, pour prendre possession de vostre terre, et l'assujettir sous son Empire, ainsi que vous mesmes nous avez appelez pour cet effect.* » (Abbeville, 1614 : 162 v°).

son image en terre, MARIE DE MEDICIS REYNE DE FRANCE ET DE NAVARRE mere et Regente de nostre tres-Chrestien Roy, que la divine bonté nous veuille longuement conserver. (Abbeville, 1614 : 90 r^o-v^o)

L'acte de nomination, qui est déjà en lui-même un acte de prise de possession, en marquant le droit du nouveau souverain sur ces terres et en symbolisant la renonciation des Indiens à cette souveraineté, par l'effacement du nom indigène, permet de plus d'inscrire clairement le territoire de Maragnan comme un prolongement du territoire français métropolitain. Les références évidentes aux figures représentant le pouvoir politique français prétendent inscrire, sur le sol même de Maragnan, mais aussi sur les cartes des autres puissances européennes, cette terre comme un lieu français, une « France Équinoxiale », reproduction à l'identique de la France de par-deçà, mais sous d'autres latitudes.

Dans ce territoire nommé et donc déjà signalé comme français, les membres de l'équipage peuvent enfin planter les étendards du royaume, avant de se livrer à un autre discours marquant la prise de possession : le discours législateur. L'acte de nomination apparaît donc bien comme l'acte fondateur d'un processus d'appropriation du territoire :

le fait de « nommer » en droit les choses, les personnes ou les actions, ainsi que de leur attribuer certains prédicats juridiques, revient à les créer juridiquement (ce qui n'a rien à voir avec leur existence matérielle !), car sans cette dénomination ils n'auraient pas d'existence dans le monde du droit, ils ne seraient rien pour lui. (Grzegorzcyk, 1986 : 189)

Le chapitre XXVIII consacre donc l'aboutissement de cette prise de possession, en reproduisant *in extenso* le discours détaillant, comme l'indique l'intitulé du chapitre, « *Les loyx fondamentales establies en l'Isle de Maragnan* ». Ce discours est proféré avec toutes les garanties d'un discours officiel, « de par le Roy » et au nom des « Lieutenans Generaux pour sa Majesté aux Indes Occidentales », – dont sont détaillés tous les titres leur conférant un pouvoir politique et légitimant donc cette promulgation –, « au fort saint Louys » (Abbeville, 1614 : 165 v^o). La mention du lieu d'où émane ce discours officiel peut sembler anecdotique ; elle ne l'est pas, comme en témoigne l'insistance et la répétition dont elle fait l'objet :

[...] nous avons signé ces presentes de nostre propre main, et icelles fait contresigner par l'un de nos Conseillers, Secretaires ordinaires au fort saint Louys, à Maragnan, le jour de Toussaincts premier de Novembre, l'an de grace 1612. (Abbeville, 1614 : 169 v^o)

Fait au fort saint Louys à Maragnan, lesdits jours et an que dessus. (Abbeville, 1614 : 170)

Collationné à l'original, estant au Greffe General de cet Estat, et Colonie Françoisse du Bresil par moy soubsigné, Conseiller, Secretaire et Greffier General d'icelle, au fort saint Louys à Maragnan, le dernier de Novembre mil six cens douze. (Abbeville, 1614 : 170)

Non seulement la mention du lieu, tout comme celle de la date, donne au texte un ancrage temporel et spatial nécessaire à sa validité juridique, mais il est de plus très important que ce discours législateur – entendant régir les principes de la vie sociale à Maragnan – émane du lieu considéré lui-même, et plus précisément du « fort saint Louys », qui se constitue ainsi en lieu de pouvoir sur l'île, comme l'indiquait déjà son nom, précisément celui du détenteur du pouvoir politique du royaume de France auquel est désormais rattachée l'île de Maragnan.

La prise de possession symbolique des lieux confère de plus à celui qui l'acquiert autorité sur les peuples et les choses qui y demeurent. Se rendant maîtres de Maragnan, les Français

s'arrogent le droit d'imposer leurs « Loys fondamentales » aux Indiens qui y vivent et qui se trouvent désormais sous l'autorité du roi de France.

Nommer les populations

Aussi n'est-il pas très étonnant que les hommes peuplant ce territoire nouvellement français reçoivent eux-aussi de nouveaux noms. Si les Pères capucins maintiennent généralement les noms indigènes des peuples tupi, se contentant de les retranscrire selon les règles phonétiques du français¹², voire de les traduire¹³, ou de les construire selon le modèle français de formation des ethnonymes¹⁴, un nom de peuple fait exception.

Cette exception concerne les « Amazones », terme qui sous la plume de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux désigne significativement aussi bien un peuple qu'une île et une rivière. Cette hésitation sémantique entre nom de lieu et nom de peuple pourrait donc en partie expliquer le fait que les Français et les autres Européens¹⁵ s'arrogent ainsi le droit de nommer un groupe humain, contrairement à leur habitude. Il faut cependant souligner que le glissement métonymique qui fait passer des habitants au lieu où ils habitent, puis à la rivière où ce trouve cette île, part bien – du moins dans l'esprit des Français – de l'anthroponymie pour s'étendre à la toponymie, comme en atteste le commentaire proposé par Yves d'Évreux quant à l'origine et l'usage de ce nom :

[...] ce mot d'Amazone leur est imposé par les Portugais et François, pour l'approche qu'elles ont avec les Amazones anciennes, à cause de la séparation des hommes : mais elles ne se coupent pas la mamelle droite, ny ne suivent le courage de ces grandes guerrieres, ains vivant comme les autres femmes Sauvages, habiles et aptes neantmoins à tirer de l'arc, vont nuës, et se defendent comme elles peuvent de leurs ennemis.
(Évreux, 1615 : 26)

L'exception que constitue l'attribution d'un nom européen à une tribu brésilienne nous donne donc l'occasion de lire les explications du Père Yves sur la façon dont peuvent être décernés les noms propres, par ressemblance (« approche ») avec des référents de la culture européenne. La violence symbolique que constitue l'imposition d'un nom à un groupe humain – qui est ainsi désigné de façon exogène, sans plus avoir de prise sur la relation entre le signe linguistique et son référent –, si elle est ici atténuée par la dimension mythique du peuple ainsi désigné, n'en reste pas moins perceptible, y compris sans doute pour le Père Yves, qui éprouve ainsi le besoin de justifier les raisons de l'attribution d'un tel nom, étranger aux modes de désignation indigènes. On peut cependant faire l'hypothèse que c'est précisément du fait de l'éloignement de cette tribu, dont l'existence n'est jamais attestée¹⁶ et que les Français ne parviendront jamais à rencontrer, que ce peuple peut faire l'objet d'une telle appropriation culturelle qui l'assimile à un mythe grec

¹² Voir par exemple les « Acaious », les « Camarapins », les « Caïetés », les « Comma », les « Mocourou », les « Pacajares », les Tapouis », les « Tremembais », les « Ybouapap » et bien sûr les « Tapinambos ».

¹³ C'est le cas des « Long-cheveux », sans que nous nous expliquions ce statut particulier.

¹⁴ Les « Miarigois » sont ainsi nommés en fonction de leur lieu d'habitation et d'origine, « Miary ».

¹⁵ Le peuple des « Amazones » constitue en effet un mythe que l'on retrouve dans de très nombreuses relations de voyage au Brésil, tant françaises que portugaises (voir par exemple la *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana* de Gaspar de Carvajal, *Les Singularitez de la France Antarctique* d'André Thevet, *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry).

¹⁶ Sinon par des discours indiens dont le degré de vérité est difficile à apprécier, tant il est évident qu'ils sont lus à la lumière du mythe grec des Amazones.

familier aux humanistes. Les occasions de rencontrer les Amazones échouent en effet systématiquement, l'ambassade de « *monsieur de la Ravardiere [...] allé avec quelques François et Indiens voir les Amazones qui ne sont qu'à quatrevingts lieuës d'icy pour les inviter à rendre hommage à leurs Majestez* »¹⁷ étant interrompue à cause de la menace portugaise¹⁸ ; si bien que les Français doivent se contenter de faire connaissance avec des Indiens d'autres nations ayant eu commerce avec ce peuple mystérieux, par l'intermédiaire d'un chef indien ayant :

[...] réservé et amené quelques uns [de ses esclaves], de la riviere des Amazones, qui habitoient tous les ans avec les femmes Amazones ; et les avoit amenez expres, afin que par ce moyen les François peussent avoir le trafic libre avec elles. (Abbeville, 1614 : 159)

Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'alors que le Père Yves prend soin de préciser que le nom d'« Amazones » est une invention européenne, il ne mentionne pas pour autant le nom indigène de cette tribu, ni de l'île et de la rivière où elle demeure¹⁹. C'est systématiquement sous ce nom que sont désignés cette tribu et ces lieux, que ce soit dans les écrits du Père Yves ou dans ceux de Claude d'Abbeville et mêmes d'autres auteurs relatant pourtant des voyages dans des régions du Brésil très éloignées. Tout semble donc indiquer que les Amazones sont en fait un peuple mythique, une construction européenne - probablement à partir d'un mythe indigène - qui permet ainsi de retrouver dans le monde de par-delà des reflets du monde de par-deçà, en déterminant aux confins de l'espace connu ou à connaître, une présence tout à la fois distante et rassurante, familière et inquiétante. Ces Amazones permettent en effet d'inscrire dans l'espace brésilien une référence bien connue des humanistes, rattachant par là le Nouveau Monde à l'Ancien - puisque le mythe des Amazones est issu de la culture grecque antique, représentatif donc non seulement du monde d'avant la découverte de l'Amérique, mais également des Anciens par rapport aux Modernes d'Europe -, mais proposent aussi une figure extrêmement efficace de l'altérité, cette image d'une société aux mains des femmes constituant un fantasme et un repoussoir pour la culture européenne, encore exacerbé par le contexte colonial d'une société exclusivement masculine.

Si ce peuple reste donc confiné à un horizon lointain et irréel, il n'en reste pas moins que Français et Portugais lui « imposent » un nom. La faculté de nommer est dans la pensée chrétienne un attribut divin, que Dieu a concédé à Adam, mais c'est aussi, d'un point de vue plus pragmatique ou philosophique, un acte symbolique de prise de possession, dont l'emploi de ce verbe rend parfaitement compte. Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dans sa 1^{ère} édition de 1694, à l'article « imposer », propose la définition suivante :

On dit, Imposer le nom, imposer un nom, pour dire, Donner le nom, donner un nom ; et se dit de ceux qui ont droit de le faire. Adam imposa le nom à tous les animaux. un tel Conquerant imposa son nom à telle Province, à telle ville. un tel imposa le nom à cet enfant au Baptême.²⁰

« Imposer un nom » constitue certes une expression courante, mais comportant cependant de forts sous-entendus théologiques, hiérarchiques et juridiques, comme le montrent les exemples

¹⁷ « Lettre du Reverend Pere Yves envoyée au Reverend Pere Provincial de la Province de Paris », citée par Claude d'Abbeville à la fin de son ouvrage (Abbeville, 1614 : 385 v°).

¹⁸ Yves d'Évreux souligne d'ailleurs que « Cette rupture du voyage des Amazones fist grand tort à la Colonie » (Évreux, 1615 : 130).

¹⁹ Il n'est donc pas possible de savoir si le glissement métonymique par lequel le nom européen d'« Amazones » en vient à désigner un lieu est inspiré de l'onomatistique indigène, ou s'il s'agit là encore d'une construction européenne.

²⁰ Dictionnaire de l'Académie française, 1^{ère} édition, 1694, article « imposer ». C'est nous qui soulignons.

choisis pour illustrer les emplois du mot : l'acte par lequel Adam affirme sa supériorité sur les animaux ; la prise de possession d'un conquérant ; l'administration du baptême – par une personne ayant « le droit de le faire » - qui marque l'appartenance du baptisé à la communauté chrétienne.

Baptiser, un nouveau nom pour une nouvelle identité chrétienne

Le baptême représente en effet l'acte de nomination par excellence, puisqu'il touche le nom propre, l'identité même de l'individu. S'ils ne constituent pas véritablement des actes de prise de possession, le baptême et l'imposition d'un nouveau nom, chrétien, se présentent comme la marque, le symbole et en même temps la manifestation, du changement d'identité que les Pères capucins demandent aux « Sauvages ».

Le baptême, en conférant un nouveau nom à celui qui le reçoit, consacre en effet sa nouvelle identité chrétienne, le renoncement à une vie antérieure marquée par le péché. Il marque l'entrée de cette personne dans l'Église et la constitue en sujet chrétien théoriquement égal aux autres chrétiens aux yeux de Dieu. Œuvre de salvation donc, l'imposition d'un nom de baptême est aussi œuvre de dépossession ultime puisqu'elle rend sensible le déracinement de la religion et de la culture d'origine. Les croyances des Tupinamba en effet ne constituent pas véritablement une religion, mais plutôt une façon de percevoir le monde très englobante, plus proche de l'animisme que des religions monothéistes. C'est donc à toute une perception du monde, du temps, de l'espace, que le sacrement du baptême suppose de renoncer pour adhérer au christianisme qui, particulièrement en ce début de XVII^e siècle marqué par la Contre-Réforme, ne représente pas seulement une religion, mais est aussi part d'une civilisation, en lien étroit avec des pratiques sociales et politiques totalement étrangères à l'univers des Indiens de Maragnan.

Le récit que propose Claude d'Abbeville du baptême de l'Indien *Carypyra*, qui eut lieu le dimanche 28 avril 1613, est donc particulièrement intéressant, en ce qu'il montre et souligne le renoncement de l'Indien à ses noms précédents et à ce que ces noms représentaient dans la société Tupinamba.

Outre le nom de Carypyra (qui est le nom d'un Oyseau nomme Fourcade) qu'on luy avoit donné pour le marquer et distinguer des autres ; en toutes les batailles contre les ennemis de sa nation il avoit acquis des nouveaux noms et renoms : si que plus glorieux que Scipion l'Africain, ny que Cesar Germanicus, il pouvoit faire gloire de vingt-quatre noms comme d'autant de tiltres d'honneur et marques de ving-quatre rencontres où il s'estoit trouvé et avoit bien faict.

Ce qui est plus remarquable, est que ses noms estoient accompagnez de leurs Eloges et comme Epigrammes escrites, non sur le papier, ny sur l'airain, ny sur l'escorce d'un arbre, mais sur sa propre chair [...]. (Abbeville, 1614 : 348)



Gravure représentant l'Indien Carypyra, reproduite dans l'ouvrage de Claude d'Abbeville, chap. LVII, p. 347 v°.

Le nom donné à l'Indien a donc une fonction d'individuation, puisqu'il s'agit de « le marquer et distinguer des autres », mais aussi une fonction de qualification sociale, « noms et renoms » allant de pair et constituant « autant de tiltres d'honneur ». C'est donc à cette identité complexe, tant individuelle que sociale, qu'il faut renoncer, pour recevoir « *le nom de François à l'oblation du sieur François de Rasily.* » (Abbeville, 1614 : 352) :

VOILÀ le vingt cinquiesme nom qu'il prisoit le plus ; c'est ce nouveau tiltre d'honneur qu'il estimoit sur tout autre chose : que si jusques à lors il s'estoit glorifié pour vingt-quatre noms qu'il avoit acquis comme autant de tiltres d'honneur pour avoir autant de fois triomphé de ses ennemis, n'avoit-il pas subject de preferer ce beau nom de François à tous les autres, de s'esjouir et de s'estimer davantage pour ce nouveau tiltre d'honneur qu'il avoit acquis, remportant la victoire de tous les Diables d'Enfer ennemis de nos Ames ainsi qu'il venoit de faire en recevant le saint Baptisme ? (Abbeville, 1614 : 352 r°-v°)

Le nom de baptême, le nom chrétien, ne se présente donc pas seulement comme une nouvelle dénomination, mais aussi comme l'inscription dans une nouvelle échelle de valeurs, où la dévotion est prisée davantage que le mérite militaire, que la société tupi plaçait au sommet de sa hiérarchie sociale. Il marque l'adoption d'un nouvel ordre social qui se surimpose au premier (le nom de baptême en effet n'efface pas les vingt-quatre noms précédents, mais en constitue un « vingt-cinquiesme ») en prétendant à davantage de valeur.

Le sacrement du baptême représente l'imposition d'un nouveau nom aux Indiens eux-mêmes, une modification de l'être intime et de l'être social, et suppose la renonciation à ce qu'étaient et ce que prisait les Indiens avant de devenir chrétiens. Si l'on peut par là le considérer comme une dépossession plus intime encore pour la société tupi, puisqu'elle ne concerne pas la collectivité, mais chaque individu considéré dans sa singularité, il faut cependant noter que le nom de baptême, à la différence des noms de lieu ou des noms de peuple, n'est pas imposé de façon absolument unilatérale de la part des Français. Alors que le mode colonial de nomination des lieux et des peuples suppose tout au plus l'acceptation des nouveaux noms par la population locale, et dans le meilleur des cas leur usage, le fait de baptiser un individu suppose une participation active de ce dernier et même, dans le cas de la mission capucine²¹, une véritable demande de la part de l'individu baptisé, qui doit véritablement manifester son désir de se faire chrétien, ainsi que l'ardeur de sa foi et sa connaissance du catéchisme.

Marapé derere ? Le nom indien, passage obligé pour le nouveau colon

Surtout, la pratique du baptême trouve en quelque sorte son pendant dans l'usage indien qui consiste à renommer les Français qui arrivent au Brésil. Ce nouveau nom indien est attribué généralement en fonction de caractéristiques physiques, à partir d'un nom commun, suivant la coutume brésilienne. Lors de leur arrivée à Maragnan, les Français reçoivent ainsi un nom indien formé le plus souvent par antonomase, comme l'explique Yves d'Évreux dans son chapitre consacré à la « Reception que font les Sauvages aux François nouveaux venus et comme il se faut comporter avec eux » :

APRES ces paroles il vous dit, Marapé derere ? comment t'appelles tu quel est ton nom ? comme veux-tu que nous t'appellions ? Quel nom veux-tu qu'on t'impose ? Où faut-il noter, que si vous ne vous estes donné et choisi un nom, lequel vous leur dites à lors, et desormais estes appelé par tout le Pays de ce nom, les Sauvages du village où vous demeurez, vous en choisiront un pris des choses naturelles, qui sont en leur pays, et ce le plus convenablement qu'il leur sera possible, selon la phisionomie qu'ils verront en vostre visage, ou selon les humeurs et façons de faire qu'ils reconnoistront en vous. [...] et font cecy ordinairement en leurs Carbets, en semblables discours. Et bien quel nom donnerons-nous à un tel ton compere ? Je ne sçay, dit-il, il faut voir : lors chacun dit son opinion et le nom qui rencontre le mieux et est receu de l'assemblée, est imposé avec son consentement si c'est quelque homme d'honneur : car le vulgaire ne laisse pas d'estre appelé, vueille ou non, du nom que l'Assemblée lui a donné. (Évreux, 1615 : 220-221)

Ce nouveau nom est quant à lui incontournable et fait véritablement partie du rituel d'arrivée sur les terres de Maragnan, contrairement au nom de baptême, il est indépendant de la volonté du

²¹ Cela ne va pas de soi pour autant et les premières missions chrétiennes dans le Nouveau Monde, rendues excessivement confiantes par des perspectives millénaristes, se sont souvent livrées à des baptêmes de masse quelque peu hâtifs.

colon qui doit bon gré mal gré se soumettre à cette coutume : « vueille ou non », les « Sauvages du village vous en choisiront un ». Le futur de l'indicatif est bien ici un futur de certitude, la marque de l'inéluctabilité du procédé. Le nom indien semble ainsi marquer symboliquement ce degré minimum de compromis qui caractérise toute société coloniale. Le colonisateur, malgré tous ses efforts pour afficher sa supériorité, doit cependant se plier à certains usages de la société colonisée, quand bien même ceux-ci seraient considérés comme dégradants selon les codes de la société du colonisateur. Yves d'Évreux donne ainsi les exemples de Français ayant été rebaptisés :

Levre de Mulet : parce que celui à qui le nom fut imposé, avoit la levre d'en bas avancée, ainsi qu'ont les poissons nommez Mulets : un autre fut appelé Grand Gosier, pource qu'on ne le pouvoit rassasier : un autre fut nommé Gros Crapau, à cause qu'ils le voyoient tout bouffy : un autre Chien Galeux, d'autant qu'il avoit mauvaise couleur : un autre, Petit Perroquet, parce qu'il ne faisoit que parler [...]. (Évreux, 1615 : 221)

De plus, le nom indien que reçoivent les Français nouvellement arrivés comporte tout autant que le baptême une dimension collective et cérémonielle, où le nouveau nom est perçu comme la marque de l'intégration de l'individu dans la nouvelle communauté. Le « nom propre », même s'il se veut par définition spécifique à l'individu, le rattache en effet toujours à un groupe déterminé.

Le nom propre a un statut paradoxal : en tant qu'intraduisible et inimitable, il n'appartient pas à la langue ; il voudrait être pure référence hors-sens à une singularité, ne signifier que de manière unique pour un être unique, n'être que propre, absolument, comme tout événement singulier, s'il y en a. Toutefois, du seul fait qu'il appartient à un réseau linguistique et s'inscrit dans un système différentiel, le nom propre commence toujours déjà à signifier, perd son unicité et sa singularité, devient lisible et traduisible, comme le nom commun [...]. (Lévesque, 1999)

Carypyra est ainsi nommé François, comme beaucoup d'autres personnes en France, et est ainsi nommé « à l'oblation du sieur François de Rasilly » (Abbeville, 1614 : 352), donc par rapport à un autre, à un tiers déjà membre – et même membre exemplaire – de la communauté chrétienne catholique française à laquelle l'Indien vient d'être rattaché par son baptême. Si le nom de « François » est un prénom répandu en France, il est de plus particulièrement « signifiant » pour un individu nouvellement soumis à la souveraineté du roi de France, puisqu'il confond de façon exemplaire appartenance nationale et dénomination singulière.

De la même façon, si le nom indien est choisi en fonction des particularités physiques propres à l'individu spécifique qu'il va représenter, il s'agit d'un nom commun, « pris des choses naturelles », issu de la langue tupi²² et désignant un référent du monde tupi (*Carypyra* est ainsi le nom d'un oiseau du Brésil). Ce nom ne devient nom propre que par le changement de statut qui lui fait désigner une personne, par « anthonomasie »²³.

Andrea Daher (2002) suggère cependant qu'il existe une différence majeure entre nom indien et nom de baptême : alors que le nom indien n'est présenté par les Capucins que comme une commodité permettant aux Indiens de nommer plus aisément les Français et qu'il n'a pas

²² Si Yves d'Évreux présente les noms reçus par ses compatriotes en français, il est évident que ces noms ont été donnés en tupi et qu'il s'agit de traductions, les mots par lesquels les Indiens désignaient une « levre de mulet » ou un « gros crapaud » étant sans doute peu à même d'éveiller la connivence des lecteurs français.

²³ Le terme est forgé par Bonaventure des Périers dans ses *Nouvelles Récréations et Joyeux Devis* (posth., 1558).

vocation à se substituer au nom français, le nom chrétien prétendrait annuler les autres noms et les condamner comme des signes d'une vie révolue, sous l'emprise du diable.

De plusieurs noms à un unique et dernier, François, de l'ignorance à la foi en un seul Dieu : Carypyra efface ainsi les marques de la sauvagerie pour exhiber celles de la révélation. (Daher, 2002 : 253)

S'il est évident qu'aux yeux des Pères Capucins une différence de statut sépare très nettement le nom chrétien, fruit d'un sacrement, du nom indien – dont Yves d'Évreux fait mention avant tout pour le divertissement de ses lecteurs, le mettant au rang de coutume locale à connaître pour qui voudrait se rendre au Brésil, sans que ce nom ne soit plus évoqué par la suite –, il nous semble cependant que cette différence de statut relève avant tout de la nature de nos textes, rédigés par des Français, qui plus est des prêtres capucins, et s'inscrivant dans la littérature de la Contre-Réforme, soucieuse de réaffirmer les valeurs chrétiennes auprès des lecteurs européens. Certains indices en effet laissent à penser que dans l'usage, malgré l'ordre de préséance chrétien cher à nos auteurs, et alors même que le nom indien une fois établi « *desormais estes appellé par tout le Pays de ce nom* » (Évreux, 1615 : 220), le nom chrétien quant à lui ne l'emporte pas nécessairement sur le nom païen.

Nom de papier et nom « réel », la résistance indienne aux noms chrétiens

Les titres des différents récits du chapitre LVII, consacrés à chacun des Indiens ramenés en France et baptisés, laissent ainsi supposer un certain manque d'efficacité du nom de baptême chrétien. Les trois premiers Indiens, baptisés sur leur lit de mort sont systématiquement désignés par leur nom indien, avant que ne soit fait mention de leur nouveau nom chrétien, explicitement présenté comme une appellation : « De la mort de Carypyra appellé François », « De la mort de Patouä appellé Jacques », « De la mort de Manen appellé Anthoine » (Abbeville, 1614 : 348, 356, 359)²⁴. Le nom indien semble donc rester en quelque sorte le moyen naturel de désigner ces Indiens, tandis que la mention du nom de baptême, dans un second temps seulement, paraît indiquer que le nom chrétien, s'il s'impose comme l'appellation officielle des trois Indiens, n'est pas véritablement assimilé et reste ressenti comme quelque peu artificiel. Le nom de baptême apparaît ici comme une épithète venant qualifier un individu dont l'essence reste fondamentalement indienne.

Il faut pourtant nuancer ce propos. En effet, il est possible que ce rattachement quelque peu artificiel du nom chrétien à un individu désigné spontanément par son nom indien, soit dû au moins pour partie aux conditions d'obtention de ce nom chrétien. Les trois Indiens dont il est question ci-dessus ont en effet été baptisés sur leur lit de mort. Il est donc permis de supposer que le baptême leur a été administré pour parer à l'urgence et que la doctrine chrétienne n'ait pas eu le temps d'être parfaitement assimilée par les Indiens agonisants. De façon plus prosaïque, on peut également supposer que Carypyra, Patouä et Manen étant morts peu de temps après avoir été baptisés, Claude d'Abbeville n'a pas véritablement eu le temps de s'accoutumer à ce nouveau nom et les désigne par le nom qui lui était familier.

En effet, on observe que les trois Indiens ayant pu recevoir le baptême lors de la cérémonie officielle prévue à cet effet, sont quant à eux désignés de la façon suivante : « Du premier Indien nommé Itapoucou ; du depuis appellé Louys Marie » ; « De second Indien nommé Ouäroyio, du

²⁴ C'est nous qui soulignons.

depuis appelé Louys Henry » ; « Du troisieme Indien nommé Iapouây, appelé du depuis Louys de saint Jean » (Abbeville, 1614 : 362, 364, 365). Si le nom indien est toujours le premier cité, il est ici clairement rejeté dans le passé, remplacé par une appellation, une façon de désigner l'Indien qui souligne son appartenance à la communauté chrétienne. S'il est difficile et peut-être un peu spécieux de chercher à établir une différence sémantique marquée entre « nommer » et « appeler », il nous semble néanmoins que le verbe « appeler » suppose davantage la présence de locuteurs, de tierces personnes qui désigneraient l'Indien par son nouveau nom de baptême. Si tel était le cas, le balancement systématique proposé par le Père Claude entre nomination d'une part et appellation d'autre part, pourrait renvoyer à l'intégration de l'Indien au sein d'une communauté, et peut-être plus précisément à la cérémonie du baptême, lors de laquelle le nouveau nom est attribué en présence et au nom d'une assemblée représentative de la communauté chrétienne.

Il faut également souligner que les trois Indiens qui sont morts avant d'avoir pu être baptisés en grande pompe ont reçu des noms choisis selon des procédés de sélection différents : le premier est nommé « François » en hommage à François de Rasilly ; le second est baptisé « sous le nom de Jacques à la requeste de Monsieur du Perron et en la faveur de Monseigneur l'Illustrissime Cardinal » (Abbeville, 1614 : 357); le troisième enfin « eut le baptesme sous le nom d'Anthoine à la requeste de monsieur de Beauvais Nangy » (Abbeville, 1614 : 359 v°). Ces noms de baptême sont donc des hommages à des personnes illustres, que ces hommages soient rendus spontanément par les Capucins, comme dans le cas du sieur de Rasilly, ou qu'ils soient sollicités, comme dans les deux autres cas.

Les trois Indiens baptisés solennellement ont été nommés quant à eux à la demande de la reine « qui projetait *par-delà* les conséquences de cette conversion publique » (Daher, 2002 : 258). Louis Marie, Louis Henri et Louis de Saint-Jean, sont en effet ainsi nommés afin de rendre « le nom du Roy leur parrin plus recommandable parmy les Barbares » (Abbeville, 1614 : 368 v°). Ce calcul, cette « projection » de l'effet produit par le nom, souligne s'il en était besoin que son choix n'est pas gratuit et surtout que le nom n'implique pas seulement l'individu qui le porte, mais l'ensemble de la société dans laquelle il évolue. La mention de ce choix réfléchi confirme d'ailleurs que les enjeux stratégiques de l'acte de nomination étaient bien perçus comme tels par les contemporains et acteurs de l'affaire.

Si le nom de baptême est donc présenté par Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux comme un nom qui l'emporte sur la nomination indienne et l'efface, ne serait-ce que parce qu'il ouvre l'individu à une transcendance, de nombreux indices semblent pourtant indiquer qu'il ne s'agit là que du point de vue catholique que les Capucins – à qui l'on ne peut reprocher de considérer le nom de baptême plus essentiel que les noms indiens – cherchent à transmettre dans leurs récits.

Ainsi, les discours indiens retranscrits par nos auteurs laissent parfois apparaître la façon dont les Indiens désignaient les Français, suivant le nom indien dont Yves d'Évreux a décrit le mode d'attribution. Au détour de la harangue d'un chef indien à son compatriote condamné à mort, on trouve ainsi nommé un certain « *Tatou-ouassou* (qui est le nom du Sieur de Pesieux, en leur langue) » (Évreux, 1615 : 262).

De l'Indien *Marentin*, nommé Martin François, qui obtint le nom honorable de *Pai-Miry*

Le cas de l'Indien Martin François est plus significatif encore. Le chapitre III du Second Traité du livre du Père Yves traite en effet « Du baptesme de plusieurs adults, specialement d'un nommé Martin ». Contrairement à son coreligionnaire Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux ne mentionne donc pas même le nom indien d'origine du Tupinamba. C'est seulement à la lecture de

ce chapitre que l'on apprend que « entre ceux qui furent touchés vivement du saint Esprit, et que pour cet effet nous receumes au Baptesme, fut un Indien de *Tapouytapere* Principal dans un village de cette Province jadis appelle *Marentin* » (Évreux, 1615 : 246). Ainsi, alors même que le récit du Père Yves part de la rencontre avec les Indiens désireux d'être baptisés, donc d'un moment antérieur au baptême, le nom indien de Marentin est d'emblée repoussé dans le passé, dans un temps « jadis ». Au moment même où le lecteur le découvre, ce nom est déjà présenté comme caduc, révolu.

Le parcours exemplaire de cet Indien, retracé par le Père Yves, le mène donc à recevoir lors de son baptême, en présence des « Premiers et Principaux des Sauvages » (Évreux, 1615 : 252) :

[...] le nom imposé par son Parrin de Martin François, à cause de la convenance qu'il y avoit entre son ancien nom Marentin, à Martin, pour faire que ceste sienne conversion fust mieux recogneuë, de tous les Sauvages, qui le cognoissoient par ce nom de Marentin. (Évreux, 1615 : 253)

Le nom de baptême de l'Indien est choisi explicitement en fonction de l'effet qu'il est susceptible de produire sur la communauté indienne, et dans l'intention qu'il soit assimilé plus aisément par les autres Indiens. Le baptême de « Martin François » a en effet une dimension publique très nette : Yves d'Évreux le considère comme « *une si belle occasion de profiter* » et administre « *les ceremonies de son Baptesme à la veuë des autres Sauvages qui contemploient le tout fort attentivement* » (Évreux, 1615 : 253). Le nom de « Martin » est donc non seulement perçu comme le résultat de ce baptême exemplaire, mais aussi comme ce qui doit en maintenir le souvenir, faire « reconnaître » la conversion que représente le baptême. La proximité du nouveau nom français au nom indien est ainsi tout à la fois la marque de la permanence de l'identité de l'individu et celle du changement intime et profond qui l'affecte et l'intègre pleinement à la petite communauté catholique de l'île.

Tout est donc fait de la part du Père Yves pour signifier que le nom de *Marentin* n'a plus lieu d'être, qu'il relève d'un passé païen désormais aboli par l'eau lustrale du baptême. Martin François est ainsi systématiquement désigné par son nom chrétien, son nom indien n'apparaissant en tout et pour tout qu'à cinq occurrences, exclusivement limitées au chapitre narrant sa conversion, alors que « Martin François » devient un personnage récurrent de la *Suite de l'Histoire des choses plus memorables*, nommé dix-sept fois au cours du « Second Traité ».

Pourtant, si en effet le nom de *Marentin* ne semble plus être employé, pas même par les autres Tupi, Yves d'Évreux nous révèle que le nom de « Martin François » n'est pas pour autant celui qu'utilisent les Indiens :

Le bon-homme Martin François obtint un nom honorable qui luy fut imposé par les habitans de Tapouytapere, à cause du labour et de la peine qu'il [sic] luy voyoient prendre autour d'eux, pour les faire Chrestiens, et pour ce aussi qu'il estoit le premier Chrestien de leur terre, et sçavoient bien que nous l'aymions : Ce nom fut de Paï-miry, le petit Pere, ou le Vicaire des Peres. Et à la verité il meritoit bien ce nom : car depuis qu'il fut Chrestien, l'on n'a jamais remarqué en luy aucune trace de vieil homme, c'est à dire, des coustumes mauvaises que les Sauvages observent. (Évreux, 1615 : 257)

Il y a donc bien prise en compte par les Indiens du changement de statut que suppose le nouveau nom, mais ce nom lui-même, le nom chrétien et français, n'est pas retenu. Les Indiens préfèrent forger un nouveau nom pour représenter, dans leur langue et selon leurs propres habitudes nominatives, la nouvelle condition, intime, religieuse et sociale, de l'Indien nouvellement converti.

S'il est peut-être abusif de parler d'une « résistance » indienne au vu d'un tel exemple, celui-ci n'en montre pas moins que le processus d'acculturation par le langage dont témoignent les œuvres de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux n'est pas aussi linéaire que l'on pourrait le croire, et surtout que ce que les récits des Capucins voudraient nous faire croire.

Conclusion

Les récits de mission de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux, précisément parce qu'ils nous donnent à voir les prémisses d'une société coloniale – qui, en ce qui concerne l'entreprise française de Maragnan n'aboutira jamais –, nous offrent une perspective relativement rare sur ce moment crucial où se met en place un rapport colonial, alors même que les rapports de force ne sont pas tranchés et que le symbolique joue un rôle fondamental. Les Français étaient en effet en infériorité numérique trop nette à Maragnan pour que leur « supériorité » sur les Indiens aille de soi, et les récits des deux Pères capucins témoignent pleinement du rôle que joue le langage dans l'affirmation ostentatoire de l'inégalité entre Indiens et Français, ainsi que dans la remise en cause ou la subversion de cette inégalité. Les sociétés coloniales ont leur rites et leurs codes qui, pour l'essentiel, ont pour fonction de rejouer sans cesse l'inégalité des rapports entre colonisateurs et colonisés ; le langage, mode d'appropriation symbolique du monde, figure au premier rang de ces processus d'affirmation ou de résistance symbolique. Les récits de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux mettent clairement en lumière le fait qu'être colonisateur c'est d'abord agir en colonisateur, parler *à la place de* l'autre pour mieux parler *sur* l'autre et *contre* l'autre ; faire de l'Indien un objet de discours pour mieux lui refuser la position de sujet, pour l'assujettir. Denys Cuche notait que « *Tous les groupes n'ont pas la même autorité pour nommer et pour se nommer. Comme l'explique Pierre Bourdieu "seuls ceux qui disposent de l'autorité légitime, c'est-à-dire de l'autorité que confère le pouvoir, peuvent imposer leur propre identification d'eux-mêmes"* » (Cuche, 1996 : 86). L'auto-affirmation est donc un geste inséparable de l'exercice du pouvoir ; réciproquement, le fait de s'arroger le pouvoir de nommer est déjà en soi un acte d'affirmation de sa propre autorité.

Bibliographie

Sources

- ABBEVILLE Claude (d'), 1614, *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularités admirables et des mœurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pays, Avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville Predicateur Capucin. Predicabitur Evangelium regni in universo orbe. MAT. 24.* Avec Privilege du Roy A Paris. De l'imprimerie de François Huby, rue St. Iacques à la Bible d'Or, et en sa boutique au Palais en la gallerie des prisonniers.
- Edition fac-similé : CLAUDE D'ABBEVILLE, 1963. *Histoire de la Mission des Pères Capucins en Isle de Maragnan et terres circonvoisines.* Introduction A. Métraux et J. Lafaye, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- ANCHIETA José (de), 1595, *Arte de gramatica da lingua mais usada na costa do Brasil*, Coimbra, Antonio de Mariz.

- ÉVREUX Yves (d'), 1615, *Suitte de l'Histoire des choses plus memorables advenues en Maragnan és années 1613 et 1614*. A Paris. De l'imprimerie de François Huby, rue St. Jacques à la Bible d'Or, et en sa boutique au Palais en la gallerie des prisonniers. 1615. Avec Privilege du Roy.
Édition suivie : 1894. *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614. Par le Père Yves d'Évreux*. Publié d'après l'exemplaire unique conservé à la Bibliothèque Impériale de Paris. Avec une introduction et des notes par M. Ferdinand Denis, Conservateur à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, Leipzig & Paris, Librairie A. Franck. Mis en ligne, par la « Biblioteca Americana, collection d'ouvrages inédits ou rares sur l'Amérique ».
- LERY Jean (de), 1994 [1580]. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil [Première édition, Genève, 1578]*, texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant, Paris, Le Livre de Poche, Bibliothèque classique.
- THEVET André, 1558, *Les Singularitez de la France Antarctique, Autrement nommée Ameriques - & de plusieurs Terres & Isles decouvertes de nostre temps*, Paris. Les héritiers de Maurice de la Porte.
- Sainte Bible*, Traduction de la Société Biblique Française, pour la « Traduction œcuménique du Livre de Poche », 1993.

Ouvrages critiques

- BENVENISTE Émile, 1996, « La philosophie analytique et le langage », in BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, tome 1.
- CALVET Louis-Jean, 2002, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot.
- CALVET Louis-Jean, 2005, *La guerre des langues - Et les politiques linguistiques*, Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel.
- CAVE Terence, 2001, *Pré-Histoire II, Langues étrangères et troubles économiques au XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- CHERIGUEN Foudil, 1998, « Nommer pour exister : de l'ethnonyme comme enjeu politique », in *Mots. Algérie en crise entre violence et identité*, n° 57, pp. 29-37.
- CERTEAU Michel de, 2007 [1975], *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire.
- CUCHE Denys, 1996, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- DAHER Andrea, 2002, *Les singularités de la France Equinoxiale, Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, Paris, Honoré Champion.
- DUBOIS Claude-Gilbert, 2010 [1970], *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Paris, Eurédit.
- DUCHET Michèle (dir.), 1992, *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Fontenay aux Roses, Les Cahiers de Fontenay, n° 65-66.
- GOMEZ-GÉRAUD Marie-Christine, 1999, « Un colloque chez les Tououpinambaults : mise en scène d'une dépossession », in LESTRINGANT Frank (textes réunis par), *D'Encre de Brésil*, Orléans, Paradigme.
- GREENBLATT Stephen, 1996, *Merveilleuses possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- GRZEGORCZYK Christophe, 1986, « L'impact de la théorie des actes de langage dans le monde juridique : essai de bilan », in AMSELEK Paul, *Théorie des actes de langage*, Paris, P.U.F.
- HARTOG François, 1980, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, nrf, « Une rhétorique de l'altérité ».

- LACAN Jacques, 1974, « Encore », *Le Séminaire*, livre 20, Paris, Le Seuil.
- LEIMDORFER François, 1994, « Le pouvoir de nommer et le discours juridique : deux exemples d'acte de parole en droit », in *Sociétés contemporaines*, vol. 18, Paris.
- LÉVESQUE Claude, 1999, « Nom propre et identité sexuelle dans les récits de Georges Bataille », in *L'Artefact, Trans* vol. 9, Montréal.
- MENDES DOS SANTOS Ilda, 2000, « S'ensuiyt le langaige du Brésil et du François », in *La découverte du Brésil*, Paris, Chandeigne.
- ORLANDI Eni, 1992, « Rééditions du singulier. Un regard français sur le Brésil », in DUCHET Michèle (dir.), *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Fontenay aux Roses, Les Cahiers de Fontenay, n° 65-66.
- ORLANDI Eni, 2006, *À l'Origine : l'Autre*, Publication de l'École thématique/Université européenne d'été « Histoire des représentations de l'origine du langage et des langues » Ile de Porquerolles, Var, (août-septembre).
- SARTRE Jean-Paul, 1948, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Idées Gallimard.
- VAL JULÍAN Carmen, 2011, *La realidad y el deseo : toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)* ; suivi de textes en hommage à l'auteur, sous la direction de Julien Roger, Marie-Linda Ortega et Marina Mestre-Zaragoza. Lyon, ENS Editions.
- WARWICK Jack, 1992, « Du huron au petit nègre », in DUCHET Michèle (dir.), *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Fontenay aux Roses, Les Cahiers de Fontenay, n° 65-66.
- WITGEN Michael, 2007, *The Rituals of Possession: Native Identity and the Invention of Empire in Seventeenth-Century Western North America*, in *Ethnohistory*, vol. 54, n° 4, pp.639-668.
- WOOLARD Kathryn A., SCHIEFFELIN Bambi B., 1994, « Language ideology », in *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, pp. 55-82.

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Michaël Abecassis, Salih Akin, Sophie Babault, Claude Caitucoli, Véronique Castellotti, Régine Delamotte-Légrand, Robert Fournier, Emmanuelle Huver, Normand Labrie, Foued Laroussi, Benoit Leblanc, Fabienne Leconte, Gudrun Ledegen, Danièle Moore, Clara Mortamet, Alioune Ndao, Isabelle Pierozak, Gisèle Prignitz, Georges-Elia Sarfati.

Conseiller scientifique : Jean-Baptiste Marcellesi.

Rédacteur en chef : Clara Mortamet.

Comité scientifique : Claudine Bavoux, Michel Beniamino, Jacqueline Billiez, Philippe Blanchet, Pierre Bouchard, Ahmed Boukous, Louise Dabène, Pierre Dumont, Jean-Michel Eloy, Françoise Gadet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, Monica Heller, Caroline Juilliard, Jean-Marie Klinkenberg, Jean Le Du, Marinette Matthey, Jacques Maurais, Marie-Louise Moreau, Robert Nicolaï, Lambert Félix Prudent, Ambroise Queffélec, Didier de Robillard, Paul Siblot, Claude Truchot, Daniel Véronique.

Comité de lecture pour ce numéro : Pascale Barthélémy, Claude Caitucoli, James Costa, Laurent Demanze, Maria do Céu Fonseca, Michel Jourde, Jean de Dieu Karangwa, Philippe Martel, Bruno Maurer, Didier Péclard, Anna Pondopoulo, Alain Ricard, Henri Tourneux, Gérard Vignier.

Laboratoire Dysola – Université de Rouen
<http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>

ISSN : 1769-7425