

## Flibusterie et évangélisation dans les Petites Antilles au début de la colonisation : ni dieu, ni diable

Sybille de PURY TOUMI

*CELIA - CNRS, France*

### Quelques données historiques

#### le Père Raymond Breton

Le Père Raymond Breton arriva à la Guadeloupe le 29 juin 1635. Six ans plus tard, il fut envoyé à la Dominique, île tout juste pacifiée où il demeura, vraisemblablement seul Blanc parmi les Indiens, jusqu'en 1653. Ce furent les années durant lesquelles il récolta les données qui allaient lui permettre de composer le Dictionnaire Caraïbe-Français<sup>1</sup> et le Dictionnaire Français-Caraïbe<sup>2</sup>. Après que Colomb l'eut découverte lors de son second voyage, la Dominique devint l'une des bases d'où les Indiens organisaient leurs razzias des bateaux espagnols. Ses habitants furent alors victimes de plusieurs opérations de représailles de la part des Espagnols pour qui le terme *caraïbe* était synonyme, non seulement d'ennemi à détruire - face aux "Indiens de paix" qui s'étaient laissés soumettre dans les Grandes Antilles-, mais aussi de main d'oeuvre esclave. Cette zone resta longtemps une voie de passage, les bateaux se contentant de "faire eau" dans les îles. Elle ne fut colonisée que relativement tard, vers 1626, après que St Christophe eut été "redécouverte" par le français d'Esnaumbouc en 1622<sup>3</sup>. C'est pourquoi le Père Breton, qui s'installa à la Dominique en 1641, est considéré comme l'un des seuls Européens, non seulement à avoir témoigné des premiers contacts avec les Caraïbes, mais encore à les avoir intimement connus.

Quel type de relations Raymond Breton a-t-il établi avec les insulaires et comment fut-il accueilli par ces populations? Le Père est peu prolix à ce sujet. On le voit cependant mettre en cause la légendaire cruauté des Caraïbes à l'entrée **Callinago** ("Caraïbe") du dictionnaire Caraïbe-Français :

[les Caraïbes] sont ces canibals & anthropophages dõt les Espagnols se plaignent tant, cõme des personnes qu'ils n'õt pu döpter & qui ont deuorez un si prodigieux nombre des leurs & de leurs alliez (a ce qu'ils dišët dans leur liures) ie ne les veux pas diffamer d'auantage : quand a moy ie n'ay pas suiet de me plaindre de leur cruauté, au contraire, ie me plaindrois volontiers de leur

---

<sup>1</sup> BRETON, Père Raymond ([1665] 1892) *Dictionnaire Caraïbe-François*, réimprimé par Jules Platzmann, édition facsimilé, Leipzig.

<sup>2</sup> BRETON, Père Raymond ([1666] 1900) *Dictionnaire François-Caraïbe*, réimprimé par Jules Platzmann, édition facsimilé, Leipzig.

<sup>3</sup> Le voyage du flibustier anonyme dont on parlera plus loin est antérieur à cette date, on le voit par le fait que l'existence de St Christophe n'y est pas mentionnée.

douceur a mon esgard (ô la douce cruauté que d'estre moulu, deuoré, & deschiré pour la querelle d'un Dieu!) [...] (BRETON, 1892:105)

Ces phrases sont destinées à rassurer les futurs missionnaires, elles ne nous éclairent pas vraiment sur les relations qu'entretint le dominicain avec les Indiens de la Dominique.

Dans sa recherche linguistique, le Père Breton a rencontré les difficultés spécifiques de l'enquête linguistique "de terrain", ce qu'il évoque brièvement dans la dédicace du Dictionnaire *Aux Reverends Peres Missionnaires* :

Vous ne sçauriés vous persuader la peine que i'ay eu de dérober ces mots de la bouche des sauuages, qui ne parlent iamais aysement s'ils ne sont dans leur vins: combien de temps i'ay esté Sauuage parmy eux, retiré sur une greue, attendant leur bonnes graces assés difficilles à gagner, leur commodité assés rare, & l'opportunité tres-bizarre (BRETON, 1892 : *Aux Reverends...*)

Y avait-il une langue de contact qui lui a permis d'accéder à la langue vernaculaire? A-t-il trouvé des truchements, Indiens parlant au moins quelques rudiments de français -de ceux qui auraient été en contact avec les flibustiers français- ou Noirs Marrons parlant tout à la fois le caraïbe et le créole, langue dont on sait avec quelle rapidité elle se créa et se diffusa aux Antilles? Ou a-t-il, au contraire, appris le caraïbe tout seul, par approximations successives? Nulle allusion à ce propos.

### **Le flibustier anonyme**

Les relations quotidiennes avec les Caraïbes, ce furent en fait les flibustiers qui les développèrent les premiers, mais nous n'en avons que peu de traces écrites. Il peut donc être intéressant de comparer l'attitude du dominicain face à la langue et aux réalités qu'elle représente à celle d'un flibustier qui nous a laissé le récit de neuf mois passés à St Vincent, île voisine de la Dominique où échoua en 1619 l'équipage affamé du navire du capitaine Fleury. Ce récit, récemment publié<sup>4</sup> et qu'on intitule *Manuscrit de Carpentras*, me semble un ouvrage suffisamment fiable pour y appuyer la recherche. On peut, cependant, se demander à quels motifs son auteur, qui est resté anonyme, a répondu pour entreprendre un tel périple, d'autant plus que, selon l'analyse de Jean-Pierre Moreau, il s'y engagea en tant que mousquetaire alors que le récit montre que c'était un érudit, connaisseur en pharmacologie, intéressé au domaine médical, curieux des pratiques culturelles. On notera aussi sa curiosité linguistique, le texte étant parsemé d'expressions en langue dont un grand nombre se trouvent citées dans le dictionnaire de Breton, quoiqu'avec une prononciation et une graphie légèrement différentes. Le petit lexique qu'elles forment peut donc être considéré comme la seule source permettant de reconstituer la phonologie de la variante de St Vincent à une époque tout juste antérieure à l'enquête du dominicain. Ce document est conservé à la Bibliothèque Inguibertine de Carpentras. Que ce texte soit l'original ou une copie, la paléographie (MOREAU, 1990:27) montre qu'il a été écrit d'une seule main et dans la première partie du XVII<sup>e</sup>, à savoir au retour de l'expédition de Fleury et avant 1626<sup>5</sup>. Telles sont les raisons qui me poussent à le prendre en considération, d'autant plus que "ce manuscrit constitue la plus ancienne et la plus abondante source française pour la connaissance des Amérindiens des Petites Antilles" (MOREAU, 1990:21).

<sup>4</sup> Jean Pierre MOREAU : *Un flibustier français dans la mer des Antilles (1618-1620)*, Seghers, Paris, 1990.

<sup>5</sup> Voir la note 3.

Il semble improbable que les flibustiers échoués à St Vincent aient eu recours à des truchements. Comment en neuf mois ont-ils pu suffisamment dominer la langue caraïbe pour être à même de dialoguer avec leurs hôtes indiens? Le Manuscrit de Carpentras évoque, en effet, de nombreuses discussions dont on ne sait si elles eurent lieu en caraïbe, en français ou dans une "interlangue"<sup>6</sup> mélangeant les deux :

Ils [les Indiens] s'enquière[n]t à toute heure de nos façons de faire, et nous demandaient si nous pratiquions la même chose, et pour le mieux comprendre, ils nous faisaient cracher dans leur bouche et dans leurs oreilles, croyant par ce moyen apprendre plus tôt à parler français, s'informant de nous comment nous nommions chaque chose, et ils nous disaient aussi comment ils les nommaient en caraïbe, nous exhortant d'apprendre leur langue en nous disant 'apprends-la bien et lorsque tu la sauras, tu iras nu comme moi, tu te feras peindre en rouge, tu porteras les cheveux longs comme moi, tu deviendras caraïbe et tu ne voudras plus retourner en France. Et moi parlant comme toi, je prendrai tes habits et m'en irai en France à la maison de ton père et je m'appellerai comme toi, et toi comme moi'. La plupart se faisaient nommer comme leurs hôtes français<sup>7</sup> (MOREAU, 1990:116).

On peut donc penser que, vu le nombre relativement important des naufragés recueillis par la petite communauté caraïbe de St Vincent, il y eut un apprentissage réciproque de la langue de l'autre et que bien des discussions portèrent non seulement sur une réalité alors totalement nouvelle mais, en même temps, sur sa formulation en langue.

## Ni dieu, ni diable

### La traduction

On comparera ici l'attitude des deux hommes, le dominicain et le flibustier, face aux croyances. Tous deux concordent à traduire par "dieu" et "diable" les mots désignant les divinités caraïbes. Ainsi trouve-t-on dans le dictionnaire Caraïbe-Français :

**Ichéiricou**, Dieu. Il y a dans la creance des Sauuages autant de différence entre Ichéiri & Mapoya, comme parmy nous entre Dieu & diable, et il est inoüy parmy eux qu'on aye offert des Sacrifices à mapoya, quoy qu'en verité les uns & les autres estans vrays diables, qui offre à l'un offre à l'autre [...] (BRETON, 1892:283).

L'attitude du flibustier n'est à première vue pas différente. Lui aussi relève une opposition entre une divinité bénéfactive et une divinité maléfactive, qu'il désigne en français par "dieu" et par "diable" tout en indiquant que cette traduction n'est qu'approximative car, dans une optique chrétienne, toutes ces divinités sont diaboliques :

Nos Indiens nomment le diable de deux façons, à savoir Chemin et Mabouya. Chemin est celui, disent-ils, qui fait croître toutes leurs racines et fruits de la terre, qui les conserve sur la mer et les préserve d'être pris de leurs ennemis, qui les guérit étant malades et qui les avertit de l'arrivée des navires et plusieurs autres bonnes croyances qu'ils ont en lui. Mabouya est celui qui les bat et les tourmente, qui les fait être balibir, c'est à dire furieux et démoniaques, et qu'après Chemin vient les guérir [...] (MOREAU, 1990:173).

La dichotomie dieu/diable était-elle vraiment présente dans la langue et la culture caraïbe ou est-elle issue de l'interprétation occidentale? Peut-on, pour répondre à cette question,

<sup>6</sup> "interlangue" : terme utilisé en France, en traduction du terme *interlanguage* proposé par Selinker pour désigner l'ensemble des connaissances linguistiques, grammaticales et lexicales, mises en place par l'apprenant dans le cours de l'appropriation d'un nouvel idiome par immersion dans le groupe linguistique.

<sup>7</sup> Le principal héros Black carib, connu pour la lutte qu'il mena contre les Anglais à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle portait le nom français de Léon Chatoyer.

s'appuyer sur les différents témoignages des chroniqueurs qui tous concordent dans cette même vision?

Ce que je sais très bien c'est qu'ils [les Caraïbes] n'ont aucune religion ni aucun culte fixe. Ils semblent ne connaître d'autres êtres que matériels, ils n'ont pas même dans leur langue aucun terme pour exprimer Dieu ou un esprit. Ils reconnaissent du moins confusément deux principes, l'un bon et l'autre mauvais (LABAT, 1993:276)

Faut-il faire crédit au Père Labat ? Il tient probablement ses données de seconde main, ou bien une trop longue période sépare la rédaction de ses mémoires de son séjour puisqu'il poursuit : "Ils appellent le second Manitou, et croient qu'il est la cause de tout le mal qui leur arrive" (*Idem*). Le Père confond ici, sur une vague ressemblance phonétique, le nom d'une divinité algonquine avec le terme **mabouya**.

Le témoignage de l'Anonyme est plus développé, plus précis. Il hésite à faire de **Chemin** une divinité uniquement bénéfactive, croyance qui pourrait alors être comparée à celle des chrétiens envers Dieu car, dit-il, "et combien qu'ils aient quelque bonne croyance audit Chemin, néanmoins ils le craignent plus qu'ils ne l'aiment, comme nous l'avons reconnu beaucoup de fois en leurs actions et paroles [...]" (MOREAU, 1990:173). Préoccupé de rendre compte des argumentations de ses hôtes indiens, il ne peut sans se contredire maintenir la dualité **Chemin** "Dieu" / **Mabouya** "Diable" : "[...] car il leur fait accroire que ce n'est pas lui qui les a ainsi battus, mais que c'est Mabouya ou le Chemin ou un de leurs ennemis [...]" (*idem*). Le flibustier est donc désorienté par ces croyances qu'il a du mal à mettre en équivalence avec les pratiques religieuses européennes. Il évite le plus souvent la traduction par "dieu" ou "diable" et se contente de mettre en langue le nom de la divinité, le faisant précéder dans de nombreux passages de l'expression *le dit* ou *le susdit* : "combien qu'ils aient quelque bonne croyance au dit Chemin", "il le menace de le faire battre par le dit Mabouya" (MOREAU, 1990:122).

Telle n'est pas l'attitude du Père Breton qui a choisi d'appuyer son évangélisation sur une mise en équivalence exacte entre *Dieu* et le terme **Icheïri**. On le voit dans plusieurs exemples du dictionnaire :

**chaliroumaboüi, liénli liráheu lóne lichéiricou**<sup>8</sup>, il dévoué son enfant à son Dieu, pour estre boyé, ou prestre (BRETON, 1892:123),

**Tatatéli ouágo, chicaboüiali icheiri oubécou áca mónha, mikenne óka**, au commencement Dieu crea le Ciel & la terre (BRETON, 1892:130),

et dans son catéchisme<sup>9</sup> :

**Ao toróman lachibanabouirenni Icheïri**, Oui par la grâce de Dieu (BRETON, 1877:II, 15).

Il met de même en équivalence **Mabouya** et *diable*.

### **Icheïri et Chemin**

**Icheïri**<sup>10</sup> et **Chemin**<sup>11</sup>, deux noms différents : doit-on considérer que ces deux divinités sont distinctes? Il semble que non, encore que nous manquions de données précises pour

<sup>8</sup> Je souligne.

<sup>9</sup> BRETON, Raymond ([1664] 1877) *Grammaire caraïbe, suivie du Catéchisme caraïbe*, nouvelle édition publiée par L. Adam et Ch. Leclerc, Paris.

<sup>10</sup> Les deux formes **Icheïri** et **Ichéricou** sont attestées chez Breton, avec le même sens.

pouvoir l'affirmer en toute certitude. Il faut, en effet, prendre ici en considération une situation historique tout à fait particulière qui explique les nombreuses distinctions existant entre le lexique des hommes et le lexique des femmes dans la langue dite "caraïbe". Les Petites Antilles, peuplées par des populations de langue et de culture arawak, auraient subi, dans les siècles précédant la Conquête, des invasions de la part de Caribes venus de la terre ferme. Dans plusieurs îles, la population masculine arawak aurait été décimée<sup>12</sup>, et les Caribes qui s'y seraient installés auraient pris traditionnellement pour épouses ou esclaves les femmes arawak<sup>13</sup>. Les descendants mâles de ce métissage auraient gardé le contact avec les populations caribes de la terre ferme. C'est probablement<sup>14</sup> la poursuite des relations avec les Caribes de la côte qui aurait permis que se maintienne partiellement vivante pour les hommes la langue caribe -ou, plus vraisemblablement un pidgin caribe- bien que la langue arawak soit devenue l'outil de communication quotidien dans le cadre familial. Il est cependant difficile de comprendre pourquoi, au lieu de maintenir un bilinguisme, les hommes développèrent une langue dans la structure de laquelle ils affirmèrent leur différence face aux femmes par des formes linguistiques particulières<sup>15</sup>. Dans le Dictionnaire Français-Caraïbe, **Icheïri** est donné comme une forme appartenant au lexique des hommes et **Chemiiin** (ou, **Chemijn**), à celui des femmes.

L'analyse des dictionnaires du Père Breton montre qu'il a surtout travaillé avec des informateurs hommes. La façon dont il inclut les formes relevées comme propres au parler des femmes en seconde place, et le cas échéant seulement, me fait penser qu'il devait donner comme raison à l'existence de ces distinctions lexicales l'infériorité féminine. Cette vision péjorative peut être attribuée au mépris que professaient les érudits citadins pour les traditions culturelles régionales, traditions auxquelles les mères étaient censées introduire malencontreusement leurs enfants dès le berceau. Le Père Breton exclut du "bon usage" -ici, les exemples du Catéchisme et ceux du Dictionnaire orientés vers l'évangélisation- la forme utilisée par les femmes, **Chemiiin**, pour ne retenir que la forme utilisée par les hommes, **Icheïri**. Ce choix exclusif, qui relève d'une politique linguistique visant à imposer une équivalence biunivoque entre le français et le caraïbe, est contredit dans plusieurs exemples de la Grammaire :

**L'ouboutougouni chemijn**, la vertu de Dieu,  
**necheméracou ouboutougouni**<sup>16</sup>, la puissance de mon Dieu (BRETON, 1877:7)

ainsi que dans un passage explicatif :

<sup>11</sup> **Chemin**, dans le Manuscrit de Carpentras, **Chemijn** ou **Chemiiin** chez Breton.

<sup>12</sup> Voir, par exemple, l'énoncé

**aoétehalé Etoútou**, il a fait boucherie d'Arroüagues [= Arawak] (BRETON, 1900:49).

<sup>13</sup> La forme **nácani**, relevée par Breton comme appartenant au lexique des femmes avec le sens de "mon ennemi", s'est conservée en garifuna (voir note 15) sous la forme **nágani** avec le sens de "mon mari".

<sup>14</sup> Cf. D. R. TAYLOR and B. J. HOFF : "The linguistic repertory of the island-carib in the seventeenth century : the men's language - A carib pidgin ?", *IJAL*, vol. 46, N° 4 (october 1980) ; B. J. HOFF : "Language contact, war and amerindian historical tradition. The special case of the Island Carib" - Leiden, 11-13 juin 1992, Symposium International *The Anthropology of the Native Caribbean : the View from 1992*.

<sup>15</sup> Le garifuna, langue des descendants noirs des habitants de S<sup>t</sup> Vincent, comporte encore quelques caractéristiques lexicales propres à chaque sexe. L'évolution du système linguistique des termes de parentés montre la persistance de la volonté d'opposer, à l'intérieur du système lexical, la distinction à l'autre sexe (cf. DE PURY TOUMI " 'Si tu remontes jusqu'à Adam et Eve'. La nomenclature garifuna de la parenté : l'opposition homme/femme", *Amerindia* 18, Paris : A.E.A, 1994)

<sup>16</sup> Je souligne.

De sorte que les hommes ayant des Dieux, & les femmes des Deesses, les uns & les autres leurs approprient ce nom de chemiin (BRETON, 1877:9).

On peut aussi se demander pourquoi, parmi les deux formes attribuées aux hommes, **Icheíri** et **Iouloúca** (par exemple, BRETON, 1900:118), seule la première a été retenue par le Père pour traduire le nom de Dieu dans les exemples orientés vers l'évangélisation. Il est possible qu'à une désignation unique en français, "Dieu", il ait fallu faire correspondre une désignation unique en caraïbe, et que, parmi les deux formes utilisées par les hommes, il ait fallu choisir la plus "masculine" : seule la forme **Icheíri** appartient totalement à la langue caribe, alors que la forme **Iouloúca** révèle une morphologie arawak -on le voit dans le Dictionnaire Français-Caraïbe où, à l'entrée "il n'a pas de dieu", on trouve, d'une part, la forme **icheípati** où la négation caribe **-pa-** est suffixée à **icheí-**, et d'autre part, la forme **magnouloucánti** où la négation arawak **ma-** est préfixée à **iouloúca**.

Le dominicain s'approprie donc certains mots pour les charger d'un sens compatible avec l'évangélisation. Il revendique cette attitude linguistique en arguant de la méconnaissance qu'ont les Indiens de certains concepts, considérés universels. Ainsi à l'entrée **Mápoya** nous fournit-il l'explication suivante :

Les Sauvages n'ont point de connoissance de la creation ny de la fin du monde, des Anges ny des demons, ils craignent pourtant les màpoyas, & les oumécou, dont ils m'ont fait bien des contes, que j'ay pris fables : quand ie leurs ay voulu faire comprendre ce que c'est que le Diable, ie me suis servi de ce mot, & ie ne leurs en ay riendit qu'ils ne creussent bien, tant ils ont d'aversion de mapoya. (BRETON, 1892:424).

Tel est aussi le traitement qu'il fait du terme **Icheíri** lorsqu'il le contraint à ne plus désigner que le Dieu unique.

Pour que le mot **Icheíri** corresponde de façon biunivoque au Dieu des chrétiens, il doit aussi être vidé de toute relation à ses contextes d'apparition, par exemple, de son association au guérisseur, à celui que Breton nomme **Boyé** :

**Boyé**, le Prestre et le Medecin des Caraïbes, **boyáicou**, mon Boye **iboyéiri** (BRETON, 1900:52).

Pourtant le terme **Boyé** apparaît dans les gloses attenantes à l'entrée **Icheíricou** :

Les Boyés font les autres boyés: car ceux qui le veulent estre [boyé], apres avoir ieusné, le Boyé fait descendre son Dieu pretendu qui luy en donne un, si c'est un homme c'est un Dieu, si c'est une femme, c'est une Deesse, ou pour mieux dire un diable qui se fait paroistre ou entendre comme une femme, & on ne dit pas ce Dieu est le Dieu des Sauvages, mais le Dieu d'un tel boyé [...] (BRETON, 1892:283).

Le concept **Icheíricou** semble bien indissociable de celui de **Boyé**. De Goeje (1955:78) explique cette attitude lorsqu'il dit que

si les premiers auteurs n'ont pas pris au sérieux l'homme-médecine et n'ont presque rien dit de son initiation, c'est probablement parce qu'ils voyaient en elle une création de l'imposture ou de la magie noire.

## Morphologie et sens

### Genre et nombre

Alors que l'Anonyme de Carpentras appuie le plus souvent son récit sur son expérience personnelle, le Père Breton reste extérieur à l'objet décrit, la langue caraïbe, qu'il ne se conçoit

que comme une forme plus ou moins adéquate de représentation de la réalité universelle : si la langue caraïbe ne correspond pas mot à mot au français, alors cela veut dire que les "Sauvages" n'ont pas connaissance de la réalité du monde

l'esprit des Sauvages est borné dans sa capacité (BRETON, 1892 : *Aux Reverends...*).

Breton tend à confondre en un seul tout la langue et ce qu'elle désigne, c'est à dire à mettre en coïncidence la morphologie de la langue et la réalité qui l'entoure.

Deux seulement des termes cités apparaissent au pluriel dans le dictionnaire, **cheméignum** "Dieux" et **mápoyanum** "les Diables". Cela veut-il dire que les termes **Icheïri** et **Iouloûca** ne sont pas marqués en nombre? Ou cela veut-il dire que le Père Breton évite d'insister sur la pluralisation possible des mots qui lui serviront à fonder l'évangélisation? La seconde hypothèse est la plus probable. On a vu, en effet, qu'il ne dissociait pas la forme linguistique de sa référence, et cela est flagrant dans les explications qu'il donne des marques de genre et de nombre :

le nom de Dieu chez nos Insulaires Sauvages, est du genre cõmun : parce que chaque Boyé, Prestre, ou Medecin, à le sien : Et comme les femmes se meslent de ce mestier, elles ont aussi les leurs : car les diuinités imaginaires de ces gens là suivent leurs sexes. De sorte que les hommes ayant des Dieux, & les femmes des Deesses, les uns & les autres leurs approprient ce nom de chemiin, avec les deux genres qui a aussi un plurier, sçavoir chemeignum, Dieux (BRETON, 1877:9).

Son étonnement devant la réalité plurielle des divinités caraïbes se note aussi à l'entrée **Ichéiricou** du Dictionnaire Caraïbe-Français :

[...] ces Dieux vous ont quantité d'enfans, & des enfans de leurs enfans qu'ils amènent avec eux pour boire les offrandes, l'un se dit avoir esté autrefois Arroüages, l'autre d'une autre nation, il y en à des ieunes & des vieux, des hommes et des femmes [...] (BRETON, 1892:284).

L'Anonyme ne semble pas désorienté devant la pluralité des esprits -le peuple des campagnes françaises de l'époque n'en reconnaissait-il pas autant?- et tente d'en cerner les pouvoirs :

Ils craignent fort de se déplaire l'un à l'autre pour la croyance qu'ils ont que chacun, voire jusqu'à une plante ou une feuille, a son Chemin particulier ; mais leur demandant pourquoi donc ils osaient couper les arbres, à savoir s'ils ne craignaient pas d'être battus par leur Chemin, ils me répondirent que tous les Chemin ensemble de tous les bois qui étaient à une haute montagne qu'ils me montraient n'étaient si forts ensemble que leur particulier (MOREAU, 1990:178).

Curiosité des flibustiers quant aux esprits mais pas rejet de leur existence comme c'est le cas du dominicain. Pour comprendre, et décrire, à quels sortes d'esprits ils ont affaire, les flibustiers s'y affrontent

Nous l'allions [Chemin] écouter souvent à l'entrée de la porte et lui disions chacun des injures entre nous assez bas, en déplorant la misère de ces pauvres gens, et le lendemain les sauvages nous rapportaient les injures que nous avions dites contre Chemin, de quoi ils ne souriaient guère et nous demandaient pourquoi nous ne le craignons comme eux, ce que nous tâchions de leur faire entendre le mieux qu'il nous était possible, à quoi ils prenaient quelque goût et avaient comme plus de dédain pour le diable (MOREAU, 1990:174).

Curiosité donc, quoique mêlée d'une crainte qui leur fait parfois éviter le contact :

l'oiseau de Chemin se tient toujours caché sans jamais manger ni boire, au moins qu'ayons pu apercevoir à quoi nous avons soigneusement pris garde (*idem*),

et qui les amène à exprimer un grand soulagement lorsqu'ils ne voient pas ce qu'ils considèrent bien être une réalité :

Chemin mène la danse et au lieu vide que nous voyons, car nos Indiens nous demandaient si nous ne le voyons pas mener la danse et leur répondant que non, ils nous disaient "tiens, le voilà", mais, Dieu merci, nous ne l'avons jamais vu (MOREAU, 1990:191).

Les flibustiers ne nient pas l'existence des esprits, ils tentent d'y réagir avec le pouvoir que leur confère leur propre religion. Ces réactions amènent leurs hôtes indiens à les inclure dans les rapports qu'ils entretiennent quotidiennement avec les forces surnaturelles

Nous étant donc avancés de deux cents ou trois cents pas dans le bois, nous entendîmes ruir des coups de pierre. Alors mon hôte me dit "c'est mabouya, allons vite vers ma femme". Nous hâtâmes donc le pas et, étant sur le rivage de la mer, nous vîmes, les uns écartés d'un côté et les autres d'un autre et des pierres qui roulaient. Alors mon hôte me dit "Ne vois-tu pas mabouya?" "Non, lui dis-je". "Voilà qu'il s'enfuit et s'en va vers ma femme, *vas-y vite*"<sup>17</sup>, afin que mon enfant n'ait pas peur (MOREAU, 1990:147)

Il y a vraisemblablement eu entre les deux groupes des échanges de pratiques rituelles.

Telle est, de mon point de vue, l'attitude qui a permis à l'Anonyme de nous fournir de précieuses descriptions sur la façon dont un étranger pouvait entendre et voir les esprits caraïbes. Descriptions dont voici un exemple :

Incontinent chacun éteint le feu qui est dessous lui, et soudain après Chemin se laisse choir<sup>18</sup> par le susdit petit trou d'en haut (du logis) et fait un bruit comme si c'était une grosse souche de bois qui tombait, et après salue la compagnie l'un après l'autre les nommant nom par surnom<sup>19</sup> en leur langue. Après on lui allume ou baille un charbon pour allumer son pétun, c'est chose que je ne puis dire si on le lui allume ou si c'est lui-même qui l'allume, tant y a que nous le lui avons vu tenir et remuer souvent, le bout ardent se voyait aisément dans une parfaite obscurité et n'y en avait autre que celui-là au lieu où nous savions bien qu'était son lit pendu et où était fait le préparatif, mais je crois qu'il ne hume non plus la fumée du pétun, comme il boit le vin qui lui est présenté. [...] Chemin étant donc entré, s'il a été appelé pour guérir quelque malade, il le souffle et fait de même qu'un taureau qui est en colère et puis frappe la terre comme un cheval et s'en va. Que s'il n'y a point de malade et qu'il ait été appelé pour leur donner avis de quelque chose, il les entretient sur ce sujet quelque fois deux ou trois heures et souvent les fait rire à pleine gorge et quelquefois les bat bien fort, et sa voix ressemble à quelqu'un qui parlerait dans un pot cassé ou le plus souvent à celle d'un petit enfant enrôlé<sup>20</sup> (MOREAU, 1990:174).

Ces descriptions nous seront d'une aide certaine pour tenter de percer le sens des mots.

### Absence de découpage morphologique

<sup>17</sup> Je souligne.

<sup>18</sup> Détail commenté dans : LABORDE, Sieur de, "Relations de l'origine, moeurs, coutumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes (1674)" in *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en Amérique*, publié par H. Justel, Paris : 12.

<sup>19</sup> La pratique du surnom, qui affine une personne à un ancêtre, est encore courante aujourd'hui chez les Garifuna.

<sup>20</sup> Noter ce que remarque COELHO (1956:125) au sujet des qualités de ventriloques des **buyai** : "Neste caso (rite dugu) empregam o ventriloquismo, que é menos importante para estabelecer a reputação de um buiai do que as qualidades dramáticas que les possam valer nestas ocasiões. São elas a capacidade de mudar de diapasão e o timbre da voz, de modo a dar a impressão de vários personagens falando, talento de réplica e imaginação para manter comunicação entre os mortos e os membros vivos da família".



Le Père Breton a rédigé les dictionnaires dans le but de permettre aux futurs évangélistes d'apprendre le caraïbe. Quelle image se faisait-il de ses successeurs? Ces ouvrages ressemblent plus à ce qu'aujourd'hui on appellerait une "méthode Assimil" qu'à un dictionnaire analytique qui leur fournirait les clés de la combinatoire morphologique. Si les mots ne sont pas découpés morphologiquement, ils sont cependant approximativement classés et rassemblés par radicaux, ce qui fournit au lecteur certaines données pour l'analyse.

C'est ainsi, par exemple, que la forme **Mapoya** n'apparaît pas en entrée principale du dictionnaire Caraïbe-Français, mais qu'elle apparaît sous l'entrée **oupoym** "esprit" (BRETON, 1892:424) et que, dans le dictionnaire Français-Caraïbe, elle est attestée tout à la fois à l'entrée "diable" et à l'entrée "esprit". On ne peut alors que déplorer que l'auteur ne nous ait pas fournis les raisons de son analyse car, si **oupoym** est la base lexicale, il est possible que **mapoya** en soit la forme négative (négation arawak **ma-** ?). Une telle reconstruction morphologique nous aurait permis d'accéder au sens de ce mot dont la traduction abusive, "diable", nous éloigne. Elle nous aurait peut-être permis de savoir pourquoi l'Anonyme n'utilise ce terme que pour désigner un esprit uniquement maléfique, qui "frappe" et "bat" les hommes.

On s'aperçoit ici, une fois de plus, de l'intérêt de l'analyse linguistique des formes motivées pour la compréhension du discours culturel. Trop rares sont les exemples du dictionnaire qui nous fournissent de telles clés. Parmi eux, le commentaire de l'expression "Eclipse de lune, **lihuechekébouli nónum**, f[emmes] **laicoüa càti**" (BRETON, 1900:130), dont la forme réservée aux hommes n'a pas été analysée, mais dont la forme réservée aux femmes est précisée à l'entrée **aïca** du Dictionnaire Caraïbe-Français par l'exemple :

**Maicoüáti oüaloúcouma**, les estoiles n'éclipsēt pas. C'est-à-dire ne sont pas mangées: parce qu'ils disent que le mapoya mange la lune quand elle éclipse (BRETON, 1892:21).

Le Manuscrit de Carpentras donne une description plus précise des rites :

Lorsque la lune a éclipsé, ils disent que Mabouya l'a mangée, et pour en faire revenir une autre Chemin leur commande de danser comme nous dirons ci-après. Et afin de chasser Mabouya ils brûlent le bout de leurs flèches qui sont faites d'un bois fort dur qu'ils nomment binnari, et puis les décochent de l'arc pour le tuer, afin qu'il ne vienne manger l'autre cati<sup>21</sup> ou lune, qu'ils feront revenir par leur danse qui se fait dans la plus grande cabane du village, qui se nomme manbana [...] continuant ainsi cinq ou six heures sans oser quitter la danse de peur d'être battues par Mabouya. Leur demandant pourquoi elles haussent les mains en disant chalacouaaa, elles répondirent que c'était à cette fin d'apaiser les ondes de la mer qui étaient en colère contre le diable, de ce qu'il avait mangé la lune, et qu'ainsi les navires qui les venaient voir seraient perdus (MOREAU, 1990:187).

## Evolution

On remarquera, pour terminer, que de tous les termes cités ici aucun ne s'est maintenu, à ma connaissance, dans la langue moderne. Comment interpréter cette disparition? Est-elle due au brassage de populations qui a fait des Garifuna les seuls détenteurs actuels de la langue de St Vincent? Une analyse précise des rites modernes serait ici indispensable.

---

<sup>21</sup> On remarquera que l'Anonyme utilise ici la forme **cati**, réservée à l'usage des hommes.

Comment, par ailleurs, comprendre l'introduction dans la langue garifuna du terme **bungiu** emprunté au français *Bon Dieu* ? Le Père Breton avoue l'échec flagrant de son oeuvre évangélisatrice, témoignage conforté par ce qu'en dit Labat :

A les [Caraïbes] voir assister aux prières et aux instructions, on dirait qu'ils sont entièrement convertis. Ils sont comme des singes, ils font tout ce qu'ils voient faire aux autres, je l'éprouvais tous les jours pendant que j'ai demeuré avec eux à la Dominique [...] mais quelque soin qu'on se donne ils font toutes ces actions comme des bêtes, sans réflexion et sans vouloir entrer dans les raisons pour lesquelles on les leur fait faire. Dans les commencements qu'on travaillait à leur conversion, les missionnaires y ont souvent été trompés. [...] Il faudrait pour en faire des chrétiens persévérants les dépayser pour toujours [...] Mais il faut s'attendre que le premier jour qu'ils reverraient leur pays et leurs compatriotes serait le dernier jour de leur christianisme. Ces raisons, dont la vérité est soutenue d'une longue suite d'expériences, ont enfin forcé tous les missionnaires d'abandonner une entreprise où ils se consumaient inutilement, de sorte qu'il n'y a plus de religieux à la Dominique (LABAT, 1993:278).

Quelle est l'origine de l'emprunt **bungiu** ? Peut-être le contact avec les flibustiers ?

...mais qui voudrait se résoudre à y demeurer quelques années en les prenant par la douceur je crois qu'on les convertirait car ils sont fort bon de jugement et nous en avons vu qui avaient un désir particulier de savoir pourquoi nous ne craignons pas Chemin (MOREAU, 1990:174).

Cet emprunt est antérieur à 1797, qui marque, avec la déportation des Black Caribs à Roatan, la fin de leur commerce avec les Français. Que l'emprunt soit ancien est aussi révélé par la suffixation du préfixe **-te** (**habungiate** "notre dieu"), suffixe apparaissant obligatoirement à la forme possessive, d'occurrence rare en garifuna et qu'on retrouve sur un autre emprunt au français (**kà isábute** "à qui est le savon?" de **sábş** "savon"). Taylor (1956: 12) interprète ce suffixe comme la marque d'une possession "aliénable" en s'appuyant sur une paire comme **n-áti-te** "mon poivre" vs. **n-áti** "mon frère". La forme **-bungiu(te)** aurait donc permis que s'introduise le concept d'un dieu "aliénable", conçu comme extérieur à l'homme, en quelque sorte "objectivé", au lieu d'un esprit n'apparaissant que dans la possession inaliénable - "[...]pour la croyance qu'ils ont que chacun, voire jusqu'à une plante ou une feuille, a son Chemin particulier" (exemple cité p. 9).

Le mot **bungiu** n'est pas cité par Breton. Son introduction dans la langue caraïbe est-elle postérieure à la présence du prêtre à la Dominique ? S'agit-il là d'une expression locale, qui se serait introduite tout d'abord à St Vincent ? Il est, en effet, possible que cet emprunt soit du au contact entre les Caraïbes et les flibustiers français ou, plus vraisemblablement, les petits colons qui s'installèrent clandestinement dans l'île à leur suite. Il est possible que l'Anonyme ait été un peu optimiste dans la description qu'il donne des relations entre les flibustiers et les Indiens caraïbes. Il n'empêche que ces bonnes relations sont attestées par les faits historiques. Il faudrait alors en conclure que ces relations d'alliance favorisèrent l'introduction des nouveaux concepts. Dans ce cas, doit-on penser que le mot **bungiu** servait à désigner dans les bouches caraïbes la divinité étrangère, et restant telle, non appropriée ? Ou bien doit-on penser que les Indiens ont revendiqué la divinité chrétienne comme protectrice ? La seconde hypothèse semble justifiée par la lecture des chroniques, celle du Manuscrit de Carpentras, celle du Voyage aux îles : **bungiu** serait devenu un esprit protecteur tout à la fois contre Chemin et Mapoya : "C'est une chose avérée que la présence d'un chrétien les délivre des persécutions de l'esprit malin" (LABAT, 1993:277). L'analyse morphologique que j'ai donnée de l'emprunt me semble aller au contraire dans le sens de la première hypothèse. L'apparition du mot **bungiu** me semble, en fait, exprimer le premier signe d'une véritable acculturation :

l'introduction d'une divinité conçue comme indépendante de sa possession, une divinité qui existerait à l'extérieur de l'homme. Cela permettrait de comprendre l'absence de tout syncrétisme : aujourd'hui, chez les Garifuna, les cultes chrétiens et les rituels du **dugu** restent totalement distincts.

Que ce soit la forme *Bon Dieu* et non la forme *Dieu* qui ait été élue dans l'emprunt montre aussi que ce n'est pas par un discours dogmatique qu'elle s'est introduite dans la langue caraïbe mais plutôt par des exclamations (*Bon Dieu!*) ou par des discussions portant sur les rituels (*Le Bon Dieu te punira -ou, t'aidera- si...*). C'est donc bien par une expérience partagée de la rencontre avec les esprits qu'elle s'est introduite dans la langue, et non par un discours dogmatique faisant appel à la raison. Là encore, on peut penser que c'est dans la rencontre avec les flibustiers, hommes du peuple partageant la réalité quotidienne des Indiens, que se sont établis les premiers échanges interculturels.

### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BRETON, Père Raymond

- 1892 *Dictionnaire Caraïbe-François [1665]*, réimprimé par Jules Platzmann, édition facsimilé, Leipzig.
- 1900 *Dictionnaire François-Caraïbe [1666]*, réimprimé par Jules Platzmann, édition facsimilé, Leipzig.
- 1877 *Grammaire caraïbe, suivie du Catéchisme caraïbe [1664]*, nouvelle édition publiée par L. Adam et Ch. Leclerc, Paris.

COELHO, R.

- 1956 *Os Karaib Negros de Honduras*, Revista do Museu Paulista, Vol. XV, São Paulo.

DE GOEJE, C.H.

- 1955 *Philosophie, Initiation et mythes des Indiens de la Guyane et des contrées voisines*, trad. par Françoise Lhomme, Paris (International Archiv for Etnographie, vol. XLIV, 1943).

KIRBY, I.E. & C.I. MARTIN

- 1972 *The Rise and Fall of the Black Caribs of St Vincent*, St Vincent.

LABORDE, Sieur de,

- 1674 "Relations de l'origine, moeurs, coutumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes " in *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en Amérique*, publié par H. Justel, Paris.

LABAT, J. B.

- 1993 *Voyage aux Isles. Chronique aventureuse des Caraïbes, 1693-1705 [1720]*, Phébus, Paris.

MOREAU, J. P.

- 1990 *Un flibustier français dans la mer des Antilles (1618-1620)*, Seghers, Paris.

PURY TOUMI, S. de

1993 "'Si tu remontes jusqu'à Adam et Eve'. La nomenclature de la parenté garifuna"  
*Amerindia* 18, A.E.A., Paris.

TAYLOR, D.

1956 "Island-Carib Morphology II : Word-classes, affixes nouns and verbs", *IJAL*, vol. XXII/1, University of Chicago Press, Chicago.