

HANKS William F., *Converting words. Maya in the age of the cross*

University of California Press, Berkeley/London, 2010, 439 p., bibliogr., index, ill., cartes, tabl., graph.

Capucine Boidin

---



**Electronic version**

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/15015>  
DOI: 10.4000/jsa.15015  
ISSN: 1957-7842

**Publisher**

Société des américanistes

**Printed version**

Date of publication: 15 June 2017  
Number of pages: 277-287  
ISSN: 0037-9174

**Electronic reference**

Capucine Boidin, "HANKS William F., *Converting words. Maya in the age of the cross*", *Journal de la Société des américanistes* [Online], 103-1 | 2017, Online since 15 June 2017, connection on 03 September 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/15015> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.15015>

---

This text was automatically generated on 3 September 2022.

All rights reserved

---

# HANKS William F., *Converting words.* *Maya in the age of the cross*

University of California Press, Berkeley/London, 2010, 439 p., bibliogr., index, ill., cartes, tabl., graph.

Capucine Boidin

---

## REFERENCES

HANKS William F., *Converting words. Maya in the age of the cross*, University of California Press, Berkeley/London, 2010, 439 p., bibliogr., index, ill., cartes, tabl., graph.

- <sup>1</sup> *Converting words* s'inscrit dans la lignée des grandes œuvres écrites à partir et à propos des documents en langues amérindiennes. Anthropologue, l'auteur a pour point de départ de ses interrogations sur les sources anciennes son expérience de seize années auprès d'un shaman connu sous le nom de Don Chabo : ses performances de cérémonies de la pluie (*ch'áa chaák*), exorcismes (*pa'ik'*), purifications de la terre (*hetz lú'um*) et cures spirituelles, comme le *santiguar*, utilisaient des formes apparemment anciennes de traditions à la fois catholique et maya, de manière subtile et profonde (p. XIII). Mais dans son enquête William Hanks ne cherche pas à exhumer la vision des vaincus, ni à mettre au jour les cosmovisions des sociétés amérindiennes avant et/ou après la colonisation (León Portilla 1959, Wachtel 1971, Lockhart 1992). Bien au contraire il fait un travail d'ascèse interprétative<sup>1</sup>. Il démontre minutieusement l'impact de la christianisation du vocabulaire maya dans la plupart des documents écrits en maya après la conquête, que leurs auteurs soient indigènes ou créoles, que les textes produits soient autorisés ou prohibés par les autorités ecclésiastiques. Pour autant, *Converting words* ne met pas l'accent sur les phénomènes de recouvrement, d'occidentalisation ou de métissage des pratiques, des pensées et des langues (Gruzinski 1999). Il décrit le phénomène de commensuration ou encore d'alignement que les missionnaires et les auxiliaires indiens entreprirent entre leurs langues (le latin, l'espagnol) et le maya, pour donner naissance à ce qu'il appelle une translangue susceptible de véhiculer la doctrine chrétienne : une

langue maya tournée vers la langue espagnole. William Hanks suit alors l'itération et la dispersion de cette translangue dans les écrits coloniaux et épicoloniaux en maya. Après la démonstration de *Converting words*, il n'est plus possible de lire les Chilam Balam comme de purs témoignages d'une cosmovision maya demeurée intacte de toute influence chrétienne ni comme des textes syncrétiques. Ce sont plutôt des textes qui véhiculent un certain registre de langue, la langue élaborée dans, par et pour les missions, les *guardanías* franciscaines du Yucatán : « Ce registre a été dupliqué et réitéré, indépendamment des croyances et des intentions de quiconque » (p. XIV)<sup>2</sup>. Il propose de dépasser l'opposition entre les études sur l'évangélisation (imposition) d'une part et l'idolâtrie (résistance) de l'autre, pour s'intéresser à ce qui dépasse et traverse les frontières tracées par les institutions coloniales : la langue maya « convertie ». L'ouvrage s'organise en trois temps. Une première partie décrit en deux chapitres le processus historique et sociologique de réduction (fondation de missions) opéré par les Franciscains dans le Yucatán, une région de frontière. Le projet missionnaire est décrit comme un projet total de transformation des habitus des Indiens (des rapports à l'espace, au temps, au corps, à la langue). Une seconde partie, cœur de l'ouvrage, compte cinq chapitres qui décrivent le processus de conversion linguistique par l'élaboration de dictionnaires, grammaires et textes d'évangélisation. La troisième donne à voir la dispersion du maya réduit dans les actes notariés (titres de propriété en particulier), les pétitions et les livres de Chilam Balam.

- 2 Les Français peuvent lire une synthèse de *Converting words* élaborée par l'auteur lui-même et publiée en 2009 dans la collection des conférences Eugène Fleischmann de la société d'ethnologie. Je m'attacherai ici à rendre compte des nuances que l'auteur apporte dans son ouvrage en anglais de plus de 400 pages, à discuter certains points et à souligner les éléments de méthode et de comparaison qu'il permet de tisser avec les études sur l'Amérique du Sud, tenues en dehors des champs d'horizon de l'auteur. Et ce, alors même que ses intentions sont finalement proches des démarches de Jean Pierre Duviols et César Itier pour le quechua ou de Bartomeu Melià (2003) pour le guarani.
- 3 Selon William Hanks, avant la conquête, « il n'y avait qu'une seule langue à travers la péninsule », le maya (p.25). Ce monolinguisme et cette homogénéité linguistique précoloniaux tranchent avec ce que nous connaissons pour les Andes où certaines variantes de quechua, plus « générales », se superposaient à de nombreuses langues locales, de différentes familles linguistiques. La péninsule du Yucatán serait dans une situation plus proche de celle du Rio de la Plata où le guarani était réputé être une langue universellement parlée de la côte jusque dans l'intérieur. Mais de récents travaux commencent à battre en brèche ce présupposé. En effet certains acteurs coloniaux de l'époque rapportent une grande fragmentation linguistique tandis que d'autres soulignent que l'intercommunication était rendue possible par le guarani. Actuellement nous faisons l'hypothèse que certaines variantes du guarani étaient véhiculaires au-delà des particularismes linguistiques. Multilinguisme et variation linguistique coexistaient très probablement grâce à des individus et des collectifs plurilingues<sup>3</sup>. Ce sont les missions franciscaines et jésuites qui, en faisant du guarani la langue religieuse et politique de leurs territoires, ont fait de ces derniers des espaces monolingues et relativement homogènes. Autrement dit la colonisation a contribué à homogénéiser, à diffuser et à imposer certaines langues amérindiennes déjà véhiculaires au détriment d'autres langues préexistantes. *Converting words* montre très précisément les rouages de

ce processus pour le maya et instille donc le doute quant au caractère précolonial de son homogénéité et de son monolinguisme.

- 4 La conquête du Yucatán reposa sur deux dispositifs auxquels contribuèrent certains secteurs de la population indienne : la subjugation militaire (un petit nombre de soldats avec épées, mousquets, chevaux et chiens) et la conquête pacifique (un petit nombre de missionnaires armés de constructions monumentales, de croix, de vêtements religieux, de catéchismes, de l'hostie, du vin, de l'huile et des discours). Les prêtres catholiques clament qu'ils ne veulent pas détruire la société indienne, comme le font les soldats, mais la purifier, la déconstruire pour la reconstruire. De même qu'ils réutilisent les pierres des pyramides pour construire leurs couvents, de même ils gardent en vie et rééduquent les corps indiens. Ils réemploient et purgent la langue de ses idolâtries, pour édifier une langue chrétienne : ils veulent « réduire » la langue, c'est-à-dire non pas la diminuer mais la mettre en ordre pour mieux convaincre et convertir leurs locuteurs au christianisme. Dans ce projet le problème des missionnaires devient celui de la sincérité intérieure des Indiens (p. 3-4). Dans ce processus, la langue est un pivot : à la fois objet de la réduction et moyen par lequel la réduction peut opérer (p. 5). Il s'agit de créer en maya de « très puissants marqueurs de discours comme la croix, la grille spatiale quadrilatérale orientée d'est en ouest, les dates, les titres, les signatures et les noms de lieux et de personnes » (p. 7). Il faut aussi « altérer les valeurs sémantiques d'expressions préexistantes en les reliant avec des pratiques spécifiques et des experts sélectionnés » (p. 7).
- 5 La langue n'est pas actualisée dans un espace vide. Au contraire, les mots, les corps, les habitus des locuteurs et les référents (objets) sont transformés en même temps que se constitue le champ social des missions ou l'espace des positions hiérarchiques à l'intérieur des missions. Certaines de ces positions ne sont ouvertes qu'aux missionnaires. Le locuteur *européen* natif, capable de parler les langues indigènes locales et de trouver les correspondances avec les concepts chrétiens, est considéré comme « *lengua* ». La compétence en maya est un capital qui légitime l'autorité d'une congrégation ou du clergé séculier sur une région (p. 10). Les grands *lenguas* qui rédigent et/ou publient des œuvres métalinguistiques (dictionnaires, grammaires) ou des œuvres d'évangélisation peuvent non seulement administrer les sacrements et entendre les confessions, comme le font les *media lenguas*, mais aussi prêcher. Inversement, l'Indien qui maîtrise l'espagnol est un « *ladino* », terme qui admet des connotations péjoratives (habilité proche de la trahison). Auxiliaires nécessaires des *lenguas*, ils peuvent également aspirer à plusieurs fonctions dans le champ missionnaire. Les Indiens lettrés sont maîtres de chœur et enseignants, chargés de l'endoctrinement des enfants. Les Indiens de confiance, *Indios de confianza*, surveillent l'assistance à la messe et la conformité des pratiques de dévotion et/ou font des rapports aux missionnaires. À l'autre bout de la chaîne se trouvent les simples *almas de confesión* (p. 16). Dans le champ politique les Indiens lettrés étaient également candidats aux différentes positions (*alguacil, alcalde, corregidor*, etc.) au sein des *cabildos* (municipalités indigènes). Les Indiens *ladinos* s'appuient sur les missionnaires *lenguas* pour légitimer leur position dans la nouvelle société et vice versa.
- 6 Mais la relation, interdépendante, n'est pas symétrique : les Maya du Yucatán n'ont pas pu convertir les missionnaires à leur religion, ni traduire leur religion en espagnol, uniquement maintenir des traditions cachées. Les *ladinos* n'ont pas produit de dictionnaires et de grammaires mais des documents notariés, liés au gouvernement municipal indigène ainsi que des genres interdits, comme les Chilam Bilam et les rituels

de Bacab. « Avec le temps, et à travers les genres les plus importants du discours colonial, les racines doctrinales du maya réduit et l'indexation de nombreuses expressions maya anciennes dans la doctrine catholique vont contribuer au processus de transformation grammaticale et sémantique du maya. Je désigne ce processus comme étant une conversion linguistique et cette langue, une translangue. Elle n'est ni simplement européenne, ni simplement maya, elle est une langue produite par la conjonction de deux langues déjà tournées l'une vers l'autre et adaptées à la création de l'univers sémantique de la conquête pacifique » (p. 16).

- 7 L'originalité de la démarche de William Hanks est d'étudier les références croisées et les liens intertextuels entre les œuvres métalinguistiques, les œuvres de doctrine, les documents notariés et les genres natifs. Or généralement, les premières sont étudiées par les linguistes, les seconds par les théologiens et les troisièmes par les historiens et les anthropologues. L'auteur présente chaque genre et ses modalités spécifiques, mène une analyse critique de certaines œuvres et de certains auteurs clés tout en suivant une série de termes dans tout le corpus : ainsi *tuzinil*, néologisme créé à partir de la racine *zin* (verbe positionnel commun pour « étiré »), *tu* (préfixe qui crée des non relationnels) et *il* (totalement), pour être un équivalent de la « toute puissance » est essentiellement accolé au Dieu chrétien, quel que soit le genre choisi. Cette opération réalisée par les missionnaires n'est rendue possible que par une bonne connaissance de la structure de la langue et de ses usages au service du projet de commensuration et de conversion linguistique. En s'intéressant non seulement au lexique<sup>4</sup> mais également à la grammaire<sup>5</sup>, William Hanks fait faire un pas décisif aux études des corpus en langue amérindienne. Son analyse croisée des dictionnaires espagnol/maya puis maya/espagnol gagnerait à être comparée avec ce qui se passe pour les autres langues générales du continent américain à la même époque. Peut-on étendre les quatre principes qu'il relève comme étant caractéristiques de la commensuration des deux langues et de la constitution d'un sens translingual, à savoir l'interprétance, l'économie, la transparence et l'indexation ? En premier lieu les mots maya censés correspondre aux concepts chrétiens (baptême, confession, conversion, etc.) sont généralement composés (racine, préfixe, suffixe) et fonctionnent pratiquement comme des commentaires du mot espagnol : baptême = *oc ha* (entrer + eau), conversion = *oc çah ba* (entrer + causatif + réflexif) : la langue cible interprète la langue source. Cette interprétation est économique (une même racine *oc* est massivement utilisée pour créer le nouveau vocabulaire) et transparente (la composition racine/affixe reste lisible). Et même si les signifiés ne se correspondent pas totalement, les signifiants espagnol/maya renvoient dans les *guardianías* à un même objet/pratique/personne concret exemplaire, c'est-à-dire à un même référent (p. 163). « Ce processus tourne effectivement les expressions maya vers l'univers colonial de référence, tout comme la transparence tourne la sémantique maya vers les sens des mots et phrases espagnols » (p. 164). Une rapide analyse du processus à l'œuvre dans la création d'un langage chrétien en guarani nous montre que le principe d'économie est beaucoup moins important, tandis que les principes de transparence, d'interprétance et d'indexation, interdépendants, se retrouvent plus clairement.
- 8 Or « de même que les missionnaires *lenguas* couraient le risque de la subversion en transposant leur doctrine en maya, de même les Indiens *ladino* et les élites indiennes prenaient le risque de se réduire eux-mêmes en cherchant à défendre leurs propres intérêts » (p. 21). « L'ironie de la communication interculturelle, dans une situation coloniale comme celle du Yucatán, n'est pas réductible aux malentendus. Elle est intrinsèque à la structure du champ dans lequel les agents des discours ont

« systématiquement une double face, comme Janus, tandis que leurs œuvres sont systématiquement ambiguës » (p. 21). En effet les auteurs des œuvres interdites ont souvent été des Indiens lettrés qui occupaient dans le système missionnaire des postes élevés, liés à l'enseignement de la doctrine catholique. Le recours au vocabulaire bourdieusien (*champ*, *habitus*, *capital*) éclaire singulièrement les logiques sociales (distinction, reproduction, homologie) à l'œuvre dans l'élaboration, l'utilisation et la diffusion du maya réduit par les missionnaires *lenguas* et les Indiens *ladinos*. Il permet d'en saisir la cohérence et l'efficacité mais peut-être également à en surestimer le résultat et à minimiser la conscience que les acteurs pouvaient avoir de la violence symbolique sur laquelle reposait le système.

- 9 Tout au long de l'ouvrage, l'auteur se démarque des approches en termes de malentendus, approches en particulier impulsées par l'école philologique de James Lockhart et par les travaux de Matthew Restall. D'une manière générale l'auteur est très prudent et circonspect sur ce qu'il est possible de reconstituer ou non des sociétés précoloniales et se refuse à toute approche essentialisante et réductrice d'une culture maya précoloniale unique et homogène. Il synthétise la vision que chaque source coloniale lui offre sans gommer ses incohérences ou ambiguïtés et s'appuie sur les différents auteurs qui ont cherché à reconstituer la variété des situations précoloniales. Certaines régions auraient été plus « structurées » que d'autres, à moins que les sources s'y référant n'aient été plus explicites : un homme ayant le titre de *halach uinic*, « homme véritable », était le gouverneur d'une région. Cette fonction héréditaire incluait des responsabilités judiciaires, militaires, politiques et religieuses touchant autant le noyau urbain que la région alentour. On ne sait pas si un conseil l'aidait à prendre des décisions mais il était assisté par un *hol pop* (lit. « *head of the mat* ») et un *nacom* (« chef de guerre ») lui-même assisté par un guerrier spécial *hol can* (lit. « tête du ciel » ou « tête de serpent »). Le *halach uinic* percevait un tribut de la ville (en produits), des cadeaux de la part de ceux qui venaient lui demander justice et le produit du travail de ses propres esclaves. Sur ses petites villes alentour, il plaçait un *batab*, un conseiller, qui travaillait avec un conseil incluant des *ah cuchcab* (lit. « *earth bearers* ») et des *ah kulels* (« députés »). Les accompagnaient les *ah kin*, prêtres, les *ah cambesah*, chefs enseignants, et des hommes importants *nohxib* ou *nucteil* (« *great trees* ») (p. 31). Qu'elle qu'ait pu être l'organisation territoriale précoloniale, la violence de la conquête militaire et de ses effets (chute démographique et déplacements forcés) comme le projet très structuré de la conquête « pacifique » des missionnaires ont induit une profonde réorganisation spatiale : l'abandon de villes préexistantes et le regroupement de la population autour d'un nombre réduit de noyaux urbains entourés de villages satellites : une *guardianía* était composée d'une *cabecera* (« chef-lieu ») – où se trouvaient le couvent, l'église principale et le *cabildo* indien – et des *pueblos de visita* qui avaient chacun leur chapelle et auxquels le prêtre rendait des visites. Le ratio était d'environ 1 prêtre pour 1600 personnes, ce qui rendait la présence du prêtre intermittente et le rôle des *Indios de confianza* primordial. L'auteur relève également la multiplicité des points de vue et du vocabulaire des sources coloniales quant au fonctionnement des *guardianías*, des *cofradías* (« confréries ») et des *cabildos* indiens. Par exemple, dans le système espagnol, certains noms de fonction se retrouvent dans les hiérarchies religieuses comme dans la hiérarchie politique (*fiscal*, *mayordomo*, *alguacil*) et il reste difficile en l'état actuel de comprendre leurs rôles précis.
- 10 Pourtant la rigueur de l'approche micro-historique attentive à la variabilité et à la labilité des appellations, des relations et des pratiques n'est pas incompatible avec l'approche des malentendus. En réalité ce dernier modèle, d'abord travaillé au niveau

macro-historique, a effectivement conduit à des simplifications qui ont pu paraître réductrices, opposant un système, amérindien, à un autre, européen. À notre sens il pourrait cependant être éclairant d'utiliser le modèle des malentendus à l'échelle micro-historique pour reconstruire la variabilité des équivalences mutuelles établies par les Maya – alliés et ennemis – comme par les Espagnols – militaires ou religieux issus du clergé séculier et régulier. Chaque acteur a interprété les deux systèmes selon son expérience, son point de vue et ses intentions, entraînant des identifications mutuelles variables entre les positions espagnole et maya. Les acteurs espagnols n'ont pas tous interprété et actualisé les systèmes espagnol et maya à l'unisson : certes, d'une manière générale, les missionnaires n'ont pas reconnu les autorités religieuses maya tandis qu'ils ont cherché à réutiliser leur système politique. Mais tous n'ont pas compris le système politique de la même manière. Donnons un exemple : il semblerait que dans un premier temps la position de gouverneur ait été assimilée à celle de *halach uinic*, l'autorité supra-régionale. Mais rapidement les Espagnols ont supprimé toute autorité supra-régionale (p. 292-293). Une équivalence fut donc fixée entre le gouverneur et une autorité mineure *batab* (p. 81). Inversement le fait que de nombreux « prêtres » maya *ah kin* soient devenus des *maestros de capilla* suggère qu'ils aient pu interpréter les fonctions et le prestige symbolique associés à ces derniers à partir des leurs. Mais en même temps, le *maestro de capilla* est parfois appelé *maestro cantor*, *maestro de escuela* ou *ah cambesah* (« enseignant ») : « ce sont probablement des désignations différentes d'une même position [...] Ce qui est clair c'est qu'il y avait au moins une position au sein des missions dans laquelle la fonction d'enseigner et d'endoctriner était concentrée » (p. 77). Dans les missions jésuites du Paraguay, une ambiguïté semblable est difficile à lever dans les textes. Il semblerait que l'enseignement du chant, de la doctrine et de la lecture/écriture aient reposé sur un même Indien lettré. Mais au fond, au lieu de chercher à tout prix la correspondance entre fonctions précoloniales et coloniales, il faudrait plutôt s'attacher à comprendre les logiques d'équivalences partielles et mouvantes d'une région, voire d'une réduction et d'un auteur à l'autre.

- 11 Quoi qu'il en soit, « chaque guardianía fonctionne comme une structure missionnaire et comme une ressource politique indienne » (p. 316). Les documents notariés que produisent les autorités indiennes des missions utilisent le maya réduit et respectent à la fois les contraintes du système espagnol et les formes habituelles du discours légitime en maya (style, canon). La démonstration est particulièrement efficace dans le cas des pétitions ou doléances qui dénoncent le tribut excessif, l'exploitation économique et les *repartimientos* (chapitre X). Une pétition est un *okotba than* (*okol* pleurer + *ba* réflexif + *than* discours) : un pleurer sur soi-même en discours, une expression qui est également utilisée pour demander pardon lors de la confession et pour implorer la pitié lors d'une prière (p. 319). Une profonde continuité entre prière et pétition se met en place au niveau moral et affectif lorsque les autorités indiennes s'adressent au roi ou à son représentant pour implorer sa protection et sa pitié. Eux, chefs de leurs régions, se situent humblement en dessous de leurs pieds et mains et insistent sur leurs souffrances et la vérité de leurs paroles. Dans la plupart des cas, les formules utilisées peuvent faire l'objet d'une double lecture, selon les formules de respect habituelles en espagnol et le style des discours en maya. Le chapitre XI qui analyse les Chilam Balam et la conclusion sur la Guerre des castes laisse le lecteur sur sa faim. En effet, le fait que les *maestro cantores*, c'est-à-dire les plus haut placés dans la hiérarchie indienne chrétienne et donc souvent les hommes de confiance des missionnaires, soient généralement des *ah kin* prêtres et les auteurs des Chilam Balam est relativement connu. Que leurs textes utilisent le maya

réduit n'étonne donc pas nécessairement. Comme le rappelle William Hanks la répétition constante du langage du baptême, de La Trinité, de la confession et de la tristesse chrétienne a eu des effets bien réels sur le maya quotidien à l'époque coloniale et jusqu'à nos jours. En même temps, les missionnaires lisaient voire même peut être étudiaient les textes écrits qu'ils confisquaient. Nous ne savons donc pas si les ressemblances entre textes catholiques et textes interdits sont liées à la seule dispersion du maya réduit ou à une influence mutuelle (p. 339). L'hypothèse d'influences mutuelles nous semble plus plausible que celle d'une simple « dispersion et itération » d'un maya réduit par les missionnaires. De fait elle est plus ancrée dans l'hypothèse centrale de l'ouvrage : à savoir la formation d'un espace translinguistique de deux langues asymétriquement tournées l'une vers l'autre, fonctionnant dans un même espace sociohistorique, les *guardianías* franciscaines composées d'un centre urbain organisé autour du couvent et de petites chapelles satellites. Une territorialisation qui s'accompagne de l'émergence de nouvelles identités et pratiques linguistiques et culturelles, ni totalement européennes ni totalement indiennes, des pratiques interdépendantes et en convergence (Pacheco de Oliveira 1998).

- 12 L'auteur situe son travail par rapport à l'historiographie méso-américaine, nahuatl et maya, qui a généralement dédaigné les œuvres doctrinales, considérées comme trop catholiques et trop peu maya. Nous avons cherché dans ce compte rendu à faire dialoguer son livre avec l'historiographie sud-américaine, plus proche de sa démarche. À partir des derniers travaux dans ce domaine, nous avons remis en cause l'idée que le monolinguisme maya préexiste à l'œuvre missionnaire et nous avons souligné que l'approche par les malentendus, menée à un niveau micro-historique, pouvait éclairer les confusions et contradictions apparentes dans les vocabulaires politiques en maya. Par ailleurs la proposition principale de l'auteur, à savoir de considérer l'émergence d'un espace translinguistique dans les *guardianías* franciscaines du Yucatán pourrait bien être une piste féconde pour analyser les processus à l'œuvre dans d'autres espaces missionnaires des Amériques. Une comparaison plus systématique des processus sociohistoriques et linguistiques à l'œuvre dans le Yucatán, dans les Andes et dans le Rio de la Plata serait très certainement fructueuse. Elle devrait prendre en compte le cadre impérial commun et les spécificités des ordres religieux à l'œuvre et des conflits politiques et militaires de chaque région. La comparaison pourrait également être étendue aux phénomènes contemporains. Les propos des locuteurs de l'une et l'autre région sont étrangement proches : les habitants de la péninsule yucatèque disent qu'ils ne sont pas maya, ne parlent pas le maya légitime et sont métissés, « *mixed spiced up* » (« *xá'ak'á'an* »), tandis que les Paraguayens et Correntinos du nord de l'Argentine clament qu'ils ne sont pas Indiens, ne parlent pas correctement guarani et s'expriment dans un guarani *jopara*, c'est-à-dire mêlé d'espagnol.

---

## BIBLIOGRAPHY

**ESTENSSORO Juan Carlos et César ITIER** (coord.)

2015 « Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45-1.

**GRUZINSKI Serge**

1999 *La pensée métisse*, Fayard, Paris.

**HANKS William**

2009 *Pour qui parle la croix. La colonisation du langage chez les Mayas du Mexique*, Société d'ethnologie, Nanterre.

**LEÓN PORTILLA Miguel**

1959 *La visión de los Vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Universidad Autónoma de México, Mexico.

**LOCKHART James**

1992 *The Nahuas after the Conquest*, Stanford University Press, Stanford (CA).

**MELIÀ Bartomeu**

2003 *La lengua guaraní en el Paraguay colonial, que contiene La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*, CEPAG, Asunción.

**PACHECO DE OLIVEIRA João**

1998 « Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana*, 4 (1), p. 47-77.

**ROBIN Valérie**

2005 « Pierre Duviols, ed, *Procesos y Visitas de Idolatrías, Cajatambo Siglo XVII...* », *L'Homme*, 175-176, p. 524-528.

**RUIZ DE MONTROYA Antonio**

1640 *Arte de la lengua guarani*, Iuan Sanchez, Madrid.

**WACHTEL Nathan**

1971 *La vision des vaincus*, Gallimard, Paris.

## NOTES

1. Comme l'ont réalisé Pierre Duviols et César Itier pour les Andes et le quechua. Voir Robin 2005.

2. « *It became self replicating and iterative quite apart from anyone's beliefs or intentions.* »

3. « Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45-1, 2015, coordonné par Juan Carlos Estenssoro et César Itier. Il faut toutefois souligner une différence entre les modèles des Andes et du Rio de la Plata tels que nous les reconstituons aujourd'hui : dans les Andes seuls quelques individus de chaque communauté étaient plurilingues, à savoir les chefs politiques reconnus par l'État inca ; dans le Rio de la Plata l'un des effets des conquêtes et des alliances menées par les sociétés tupi-guarani était la diffusion de leur langue parmi des collectifs entiers. En ce

sens, plusieurs variantes proches du guarani étaient effectivement diffusées au sein de peuples plurilingues (Estenssoro et Itier 2005).

4. Cherchant à comprendre la raison pour laquelle les dictionnaires du maya n'ont jamais été publiés et ne présentent ni nom d'auteur ni datation, William Hanks fait l'hypothèse qu'il s'agirait d'un trésor en perpétuelle construction que les ordres religieux ne souhaitaient pas divulguer. Pourtant les dictionnaires du quechua et du guarani sont publiés et leurs auteurs connus. Cette activité éditoriale donnait même une certaine légitimité aux ordres religieux qui pouvaient ainsi revendiquer la gestion exclusive de certains espaces linguistiques. Il faudrait donc revoir les raisons pour lesquelles les Franciscains ne considèrent pas comme stratégiquement nécessaire la publication de leurs dictionnaires.

5. William Hanks montre que les premiers grammairiens accentuent des distinctions qui permettent de trouver autant de genres, de conjugaisons ou de modes que le latin, et atténuent les distinctions propres à la langue maya qui n'ont pas de correspondance latine. Pourtant leurs exemples montrent qu'ils étaient familiers des phénomènes linguistiques propres au maya. Cet écart entre la théorisation et la pratique a également été observée dans les grammaires jésuites du guarani : Elodie Blestel, « Marqueurs épistémiques et évidentiels du guarani dans deux grammaires missionnaires : de la tradition gréco-latine à la prise en compte de l'oralité », communication lors du colloque organisé par le projet ANR LANGAS, « Temps, espace et société dans les langues autochtones d'Amérique du Sud », 8 et 9 février, université Sorbonne Nouvelle Paris 3. Notons que si les premières grammaires franciscaines (1620) ne formulent pas la distinction entre les nous inclusif et exclusif du maya, la grammaire jésuite de Montoya (1639) l'explique très clairement : « *En el plural del pronombre : che la primera persona (ore) excluye la persona con quien se habla, el ñande la incluye* » (Ruiz de Montoya 1640, p. 5).

---

## AUTHORS

**CAPUCINE BOIDIN**

IHEAL, université Sorbonne Nouvelle Paris 3