

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

164 | octobre-décembre 2002

Histoire, littérature et ethnologie

Littérature et anthropologie

De la représentation à l'interaction dans une *Relation de la Nouvelle-France*
au XVIIe siècle

Claude Reichler



Édition électronique

URL : <http://lhomme.revues.org/188>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 37-56

ISBN : 2-7132-1775-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Claude Reichler, « Littérature et anthropologie », *L'Homme* [En ligne], 164 | octobre-décembre 2002, mis en ligne le 14 juin 2003, consulté le 06 janvier 2017. URL : <http://lhomme.revues.org/188> ; DOI : 10.4000/lhomme.188

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© École des hautes études en sciences sociales

Littérature et anthropologie

De la représentation à l'interaction dans
une *Relation de la Nouvelle-France* au XVII^e siècle

Claude Reichler

C'EST souvent aux frontières des disciplines constituées que se posent les questions les plus intéressantes, lorsque ces questions imposent de définir de nouveaux domaines de recherche ou de nouvelles approches. On peut penser que ce genre d'innovation se produit aux marges des études littéraires et de l'anthropologie. On sait que certains anthropologues, à la suite du *linguistic turn* aux États-Unis (qu'il vaudrait mieux appeler un *literary turn*), ont vu dans la connaissance anthropologique un travail où l'écriture (et même l'écriture littéraire) prenait une part considérable. Ils en ont conclu qu'un texte anthropologique appartient au genre narratif, et que les relations entre le sujet qui observe et le sujet qui relate ses observations, tout comme celles entre la durée propre à l'observation et la temporalité de l'écriture, déterminent des aspects essentiels de la construction de l'objet à connaître. Ils ont été conduits à emprunter aux études littéraires et linguistiques des instruments appropriés pour analyser ce genre de problèmes. Certains ont pensé que l'anthropologie n'est *que texte*, et que ses objets, les autres hommes, les cultures autres, voire tout objet qu'elle se donne, ne possèdent aucune sorte de réalité en dehors du texte. Cette position extrême, non dialectique, me paraît fautive, mais il faut reconnaître qu'elle a joué un rôle stimulant dans la réflexion.

Du côté des études littéraires, l'intérêt pour les questions anthropologiques s'est affirmé à la suite de la crise des schémas de pensée venus des formalismes linguistiques ou structuraux. Inauguré (du moins en France) par les recherches sur la littérature de l'Antiquité, cet intérêt s'est répandu dans l'étude des littératures modernes. Des domaines de recherche inspirés par l'histoire et l'anthropologie culturelle se sont ouverts : le rêve, le rire, les objets, les croyances, la perception de l'altérité... Dans d'autres pays, et particulièrement aux États-Unis, ce sont les études postcoloniales qui ont suscité le transfert de questions et d'instruments de l'anthropologie vers la littérature. L'étude des récits de voyage a elle aussi favorisé les voisinages et les croisements entre littérature et anthropologie,

particulièrement dans le sillage de l'œuvre de Michel Leiris et des travaux auxquels elle a donné lieu. La publication de livres qui sont des autobiographies de terrain (le premier fut *Tristes Tropiques*, suivi de plusieurs ouvrages remarquables de la collection « Terre humaine ») a montré la fécondité de ce croisement entre littérature de voyage et anthropologie. C'est cette dernière perspective que je voudrais développer ici, d'abord par quelques réflexions théoriques, puis par l'exemple d'une recherche en cours.

Récit de voyage et connaissance

Abordée sans a priori, on peut penser que la littérature de voyage pose les questions jumelles de la connaissance de soi et de la connaissance de l'autre. Pourtant, le paradigme dominant dans la recherche veut que cette littérature donne à voir avant tout les modèles de la culture du voyageur et leurs effets sur la perception de l'altérité et de l'identité. En d'autres termes, la théorie standard affirme que les récits de voyage mettent en scène les mécompréhensions dues à la projection des représentations de départ sur les réalités de la culture exogène. Poussée à son terme, cette thèse « projective » amène à la conclusion qu'il ne peut y avoir d'accès à l'altérité de *l'autre*, mais seulement à des représentations configurées dans et par la culture de départ. Du vaste corpus des textes qui racontent le *là-bas*, cette sorte d'anthropologie littéraire ne peut tirer au mieux qu'une connaissance de l'ici ; elle pointe du doigt l'échec, voire l'impossibilité des contacts interculturels.

Des travaux importants et célèbres ont donné une caution à la fois idéologique et historique à cette manière de voir. Il suffit de mentionner l'ouvrage d'Edward Said, *Orientalism* (1978)¹. Said tente de montrer de manière systématique que les voyageurs européens dans le pourtour de l'est méditerranéen, ont produit une science, l'orientalisme, et une esthétique (l'Orient des écrivains et des peintres), qui constituent non seulement une méconnaissance, mais une violence symbolique exercée sur les peuples de cette région. Cette violence aurait accompagné et soutenu les entreprises coloniales européennes du XVIII^e au XX^e siècle. Le livre de Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes* (1992)², procède de la même démarche intellectuelle à propos des voyages en Amérique du Sud. Tous les voyageurs des Lumières, non seulement les voyages à but d'exploitation ou de commerce mais aussi les expéditions à programme scientifique et jusqu'aux explorations d'Alexandre von Humboldt, n'ont jamais été, selon Pratt, que des adjuvants plus ou moins dissimulés à la colonisation. Il me semble que le radicalisme de ces thèses les condamne, bien qu'elles soient à peu de choses près au fondement des études post-coloniales américaines. Sur le plan théorique, le danger de telles approches massives est de ne laisser en partage à l'épistémologie des sciences humaines que la délectation morose ou la dénonciation militante – deux attitudes assez peu scientifiques. Dans les nombreuses études auxquelles ont donné lieu les relations de

1. E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 ; trad. franç. : *L'Orientalisme*, Paris, Le Seuil, 1980.

2. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1992.

voyages coloniaux dans l'Amérique du Nord, il est question majoritairement de « représentations » des Indiens, de « white Indians », d'« invention » de l'Indien... Je le veux bien, puisqu'en fait les chercheurs ont décidé par avance qu'ils ne rencontreraient que les schèmes culturels occidentaux, comme si les indigènes de l'Amérique avaient constitué, de manière indifférenciée durant cinq siècles, un écran sur lequel les Européens avaient projeté leur nostalgie du bonheur primitif ou leur peur de la sauvagerie. On n'accorde dès lors que peu d'attention, dans la lecture, aux mentions qui décrivent les modes de vie, les coutumes, les groupes, ni non plus aux indications géographiques ou historiques.

La thèse projective ne peut donner lieu à autre chose qu'une anthropologie de la culture propre – ce qui évidemment n'est pas négligeable. Mais elle manque toute une dimension de la littérature de voyage, celle qui est tendue vers les rencontres effectuées et l'appréhension de l'inconnu. Pour discuter ces questions dans un cadre concret, je voudrais prendre ici un exemple précis : celui des textes liés aux missions jésuites, dans l'espace occupé par les Français en Amérique du Nord, aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il est facile de mettre en évidence les modèles religieux chrétiens qui dominent dans les descriptions souvent peu adéquates que des auteurs comme Joseph-François Lafitau ou François-Xavier Charlevoix donnent des pratiques culturelles indigènes (monothéisme transcendantal, universalisme du sentiment religieux, dualité corps/âme, communautarisme)³. Ces descriptions ne sont évidemment pas pertinentes, puisqu'elles retrouvent à l'arrivée le catholicisme jésuite dont elles étaient parti. Une recherche plus fine peut bien sûr utiliser un diagramme plus différencié et faire apparaître des variantes : modèles franciscains plutôt que jésuites dans la missiologie et la perception du monde, phases de l'influence des jésuites en France, rôle de l'universalisme chrétien dans les tentatives faites pour « franciser » les Indiens (les transformer en paysans sédentaires), etc. La conclusion est toujours la même : les missionnaires ont mécompris les Indiens, leurs entreprises ont fait faillite, ils n'ont provoqué que résistance à l'acculturation tout en précipitant la disparition des traditions autochtones. Ils ont en fait utilisé les Indiens pour leurs buts propres et favorisé le commerce colonial, notamment le commerce des fourrures. Cette conclusion en forme de réquisitoire n'est pas fautive, mais elle est tendancieuse. Elle marque une impasse de la thèse projective parce qu'elle peut être tirée sans que le chercheur ait jamais besoin de connaître concrètement ces *autres* que sont les Indiens réels.

En parcourant les recherches sur le voyage en Amérique du Nord dans la période coloniale, je me suis rendu compte que la thèse projective constituait la vulgate sur ce sujet. On en trouve des exemples bien antérieurs au livre de Edward Said, sans doute parce que la question des traitements infligés aux indigènes du

3. Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. L'édition moderne de référence est la traduction anglaise procurée par William Fenton et Elizabeth I. Moore, Toronto, 1974, dont l'introduction et les notes sont indispensables. Le texte a été réédité partiellement chez François Maspero, « La Découverte », 1982, 2 vol., introd., choix des textes et notes par Edna H. Lemay. Je citerai par commodité cette dernière édition, bien qu'elle soit épuisée. Pour Charlevoix, voir François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale* [1744], éd. critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, 2 vol.

No uveau Monde est lancinante pour les puissances coloniales européennes comme pour les Américains eux-mêmes. La culpabilité ou l'accusation sont partout sensibles, et à leur côté le deuil mal accompli du monde disparu. En un sens, cette thèse est juste. Elle remonte d'ailleurs aux deux héritages contradictoires que nous ont légués les Lumières, d'une part l'observation critique de soi, et d'autre part la théorie de l'homme de la nature, c'est-à-dire l'idée qu'il existe un *objet pur*. Ce dernier point me paraît important : au XVIII^e siècle, qu'ils proviennent de la littérature philosophique ou des milieux religieux, les textes portant sur les Indiens d'Amérique quittent très vite les circonstances particuliers, régionales, historiques ou culturelles, pour former des systèmes généraux de compréhension où sont confrontées des catégories, des classes d'hommes. Les Indiens sont ainsi traités comme des figures-types dans des projets d'histoire universelle ou des descriptions des « mœurs des nations ». Le terme même de « sauvage », obsédant au XVIII^e siècle, est la marque de cette constante et abusive généralisation.

L'œuvre de Lafitau, par exemple, a été redécouverte au XX^e siècle pour sa valeur d'anthropologie générale⁴. On s'est intéressé plus aux rapprochements qu'il fabrique entre les Indiens et l'Antiquité, pour lesquels on l'a beaucoup loué, qu'aux moments où il s'attache à décrire des pratiques quotidiennes ou des coutumes particulières. Heureusement, ces moments existent ; et pour ma part, je ferais de Lafitau un ancêtre de l'ethnologie pour ces moments-là plutôt que pour ses comparaisons. Or, bien qu'il ait séjourné plusieurs années dans une mission sur le Saint-Laurent, les descriptions locales et singulières sont souvent précédées chez lui d'un renvoi à des textes du siècle précédent, notamment aux écrits des missionnaires jésuites chez les Hurons. Il n'est pas rare que Lafitau dise, « telle coutume n'existe plus aujourd'hui, mais le père Brébeuf (ou le père Le Jeune) raconte que... ». Ne s'agit-il pas là d'une formule marquant un *deuil ethnographique* ? Ainsi, pour trouver le témoignage, le concret, la présence vive des hommes et des coutumes disparues, il faudrait lire le père Brébeuf, le père Le Jeune et quelques autres de la même époque ?

Un savoir singulier

En 1632, lorsque les Français revinrent à Québec après avoir repris le contrôle de la colonie momentanément annexée par les Anglais, la Compagnie de Jésus obtint le monopole des missions de la Nouvelle-France. Elle chercha à développer sa présence sur le cours supérieur du Saint-Laurent et à l'est des Grands Lacs, en particulier dans les villages hurons, où les missionnaires pouvaient bénéficier d'une installation stable. Cela était utile autant pour la prédication que pour la traite des fourrures. Dès 1632, elle dépêcha des pères en Huronie, dont Jean de Brébeuf (qui y avait déjà séjourné) et Paul Le Jeune furent parmi les principaux. Pendant quarante ans, les missionnaires jésuites écrivirent chaque année, de chez

4. Une étude de fond est parue récemment, qui renouvelle notre compréhension : Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Paris, Éditions du Septentrion-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.

les Hurons ou d'autres peuples indigènes (car la présence française dans l'Amérique du Nord s'affirma, avec des fortunes diverses, au cours du XVII^e siècle), ce qu'on pourrait appeler un rapport de terrain, sous la forme d'une lettre adressée à leur supérieur. Ces lettres étaient lues à Québec par le supérieur de la mission de la Nouvelle-France, éventuellement complétées ou corrigées, puis envoyées à Rome et à Paris. Elles étaient ensuite publiées par le grand éditeur catholique de Paris, Sébastien Cramoisy, sous le titre de *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle-France en l'année...* Elles connurent un succès considérable, en tout cas durant les vingt premières années de la collection.

Il existe quelques autres livres de voyage et de séjour dans la Nouvelle-France. Ils sont écrits par des religieux n'appartenant pas à l'Ordre des jésuites (tel le franciscain Gabriel Sagard), par des aventuriers commerçants (Nicolas Perrot) ou par des administrateurs coloniaux (Champlain le premier, ou encore Bacqueville de la Potherie). Mais leur succès ne fut pas comparable à celui des *Relations* jésuites ; et la qualité des informations qu'ils transmettent est souvent inférieure. Les *Relations* contiennent en effet une masse de connaissances ethnographiques et linguistiques sur les Hurons et les autres nations indiennes de la région nord-est du continent. Elles constituent une des sources majeures dans les études historiques sur la Nouvelle-France et dans les recherches sur les cultures indigènes disparues. Les ethnohistoriens américains (j'y reviendrai) les utilisent abondamment. En extrayant ces connaissances, en les analysant, on a une chance de faire entendre *la voix de l'autre*, cette voix d'avant la disparition, dont le XVIII^e siècle déplore ou magnifie le deuil sous la forme du « bon sauvage ».

J'ajouterai que quelques-uns de ces écrits de terrain sont si forts, communiquent un si vif sentiment de présence, qu'on est aujourd'hui encore fasciné à leur lecture. Une humanité autre est là, qu'on cherche à comprendre au-delà des différences culturelles immenses, au-delà aussi des déformations que les jésuites de la première moitié du XVII^e siècle n'ont pu manquer d'apporter à leur perception. Ces déformations sont de trois ordres. Il y a d'abord l'écran des modèles culturels propres, dont j'ai parlé précédemment. Il y a ensuite les objectifs pragmatiques poursuivis par les jésuites : les Indiens, dirait-on aujourd'hui, sont instrumentalisés au profit du prestige de la Compagnie et de la récolte de fonds. Il y a enfin la rhétorique particulière d'un langage daté, qu'il faut savoir déchiffrer : métaphores, allusions, prétérations, références implicites... L'entreprise n'est pas simple : toujours on se heurte au barrage de la culture propre. Comment le franchir ?

Je proposerai ici de prendre les choses par le détail, en lisant très attentivement quelques anecdotes racontées dans les *Relations* du père Brébeuf.

Durant les années 1635-1636, Jean de Brébeuf séjourne à Ihonatiria, village situé non loin de l'actuelle Georgian Bay, sur le lac Huron. Âgé d'un peu plus de 40 ans, ancien professeur au Collège de Rouen, Brébeuf est à cette époque le meilleur connaisseur des Hurons, chez qui il a vécu déjà pendant près de six années. C'est lui qui a fondé la mission des jésuites en Huronie. Il a rédigé un catéchisme en huron, il prépare un dictionnaire. Dans le village, il est écouté au Conseil et introduit auprès de plusieurs familles. Les Indiens le tiennent pour un

homme doué de pouvoirs spéciaux, d'accointances avec le monde des esprits, et à ce titre lui adressent toutes sortes de demandes, le craignent, et parfois l'exècient.

Ses *Relations* sont remplies d'anecdotes qui racontent la vie au village, et particulièrement les contacts entre la mission et les Hurons. Voici une scène. Afin de passer avec le moins de désagréments leur premier hiver après leur installation de 1634, les jésuites font construire une cabane par les indigènes, puis l'aménagent en lui donnant certaines commodités européennes. Leurs domestiques (ils ont avec eux sept accompagnants laïcs) fabriquent quelques meubles, coffres, tables, bancs. On dispose ce qu'on a apporté, dont une horloge qui sonne les heures et quelques autres curiosités techniques. Il faut imaginer une horloge de bonne dimension, avec un marteau qui frappe sur une plaque métallique ou sur un bulbe lorsque le ressort se déclenche. Pour les Européens eux-mêmes, dans la première moitié du XVII^e siècle, l'horloge est un objet rare, dont le perfectionnement est récent et dont l'usage reste réservé aux clochers des églises, aux hôtels de ville et aux demeures des riches. Mais pour les Hurons, qui n'en imaginent absolument pas l'usage, l'horloge est l'objet d'une admiration stupéfaite. Ils tournent autour, regardent si quelque chose est caché dessous, si quelqu'un fait mouvoir le marteau. Ils attendent la sonnerie, immobiles et médusés. Ils demandent ce qu'elle mange, ce qu'elle dit lorsqu'elle parle... C'est pour eux une chose vivante qu'il appellent « le capitaine du jour »⁵. Ils pensent que les Français sont doués de pouvoirs surnaturels, qu'ils sont *ondaki*, des « plus qu'humains ». Car les Français commandent à l'horloge : si, après un certain nombre de coups de marteau, un Français crie : « Cela suffit, assez sonné ! », l'horloge s'arrête... Lorsque sont frappés quatre coups, l'hiver, les Français expliquent que le Capitaine du jour a dit : « Partez maintenant, nous allons fermer la porte. » Et tous les assistants s'en vont docilement.

Les jésuites tirent parti de l'admiration dont ils sont l'objet en tentant de faire comprendre aux Hurons l'argument du Grand Horloger : eux qui croient qu'une simple machine est magique, combien ne doivent-ils pas vénérer Celui qui a fait l'univers ? On devine à la lecture de la *Relation* qu'il y a là une stratégie didactique rodée, et que les pères ont déjà promené de par le monde maintes horloges et maintes curiosités technologiques pour bénéficier de l'émerveillement produit – tout comme la verroterie, les rubans, les couteaux et les fusils font partie de l'équipement colonial de base. Les villageois s'ébahissent ainsi devant un aimant (y a-t-il de la colle ?), une lunette kaléidoscopique, une loupe (la puce devient un hanneton), un prisme... C'est toute l'ingéniosité technique de l'Europe, laquelle est en train de transformer les sciences physiques, qui s'expose dans la cabane d'Ihonatiria, comme si Galilée avec son télescope et Descartes dissertant sur la lumière s'étaient installés sur les rives du lac Huron avec, cette fois-ci, la bénédic-

5. Terme de Brébeuf qui traduit une expression indigène. Les Hurons tiennent l'horloge pour un chef, ou peut-être une sorte de sorcier doué de pouvoirs magiques et qui commande le temps ; interprétation que les réponses fournies par les jésuites ont contribué à construire. La traduction de Brébeuf ne permet pas de savoir à quel mode de chefferie ils se réfèrent. La situation interculturelle est d'autant plus remarquable que les Hurons ne comptent pas les heures (leur temporalité n'obéit pas à un modèle linéaire cumulatif) et que leur culture matérielle ne connaît aucun développement mécanique.

tion de Rome. L'écriture est l'occasion d'un plus grand étonnement encore, les Hurons ne pouvant comprendre qu'on puisse, à distance et en jetant simplement un regard sur une feuille de papier, répéter exactement les paroles prononcées auparavant par un autre. Les jésuites répètent l'expérience sur demande avec complaisance et l'on imagine l'argument qu'ils en tirent en évoquant l'Écriture sainte⁶...

Voici une autre scène. Dans le village, les occupations sont nombreuses. L'été et l'automne, les hommes sont fréquemment absents pour la pêche ou la chasse, quand ils ne se sont pas joints à un parti de guerre. L'hiver, tout le monde est là, et les jeux, les festins, les danses, les conseils se succèdent. Il est difficile d'organiser des séances d'instruction religieuse, il faut être attractif. Les jésuites (ils sont deux à Ihonatiria) font appeler les gens par le chef du village comme pour un Conseil, ou bien ils sonnent leur petite cloche. Ils accueillent les Indiens devant leur cabane en faisant le signe de la croix, revêtus du surplis blanc et du bonnet carré. Puis, agenouillés, ils entonnent un *Pater noster* en vers hurons, accompagnés par les enfants qui l'ont appris. Ensuite vient l'instruction que Brébeuf donne. Elle est complétée par l'interrogation des garçons et des filles sous la forme des questions-réponses du catéchisme, pendant que les parents présents regardent avec un étonnement mêlé de plaisir⁷. Ceux qui savent reçoivent des récompenses : un ruban avec des colifichets, quelques perles de verroterie... Deux petits garçons français (des orphelins qui servent de domestiques aux pères) reprennent les leçons en s'interrogeant l'un l'autre, « ce qui ravit les sauvages en admiration », précise Brébeuf.

On voit immédiatement quels sont les modèles culturels jésuites. La leçon de catéchisme est « montée » comme un théâtre : les costumes, les gestes et les postures, la structure acteurs/spectateurs, le jeu des deux garçons français qui imitent de vrais néophytes... – tout cela relève de techniques de communication que les jésuites maîtrisent parfaitement pour les avoir appliquées dans leurs collègues européens. Ils ont confiance en la vertu de la représentation et en l'efficacité de l'imitation. Mais ils s'appuient aussi sur les coutumes huronnes en faisant appeler les gens par le chef comme pour un Conseil de village ou en participant au système de l'échange par les cadeaux qu'ils donnent. Ils admettent que les Hurons viennent dans leur cabane pour des motifs fort peu religieux : avoir chaud, attraper quelque chose à manger, passer un bon moment en jouissant du spectacle, se donner le plaisir d'admirer leurs enfants... Plus encore, les pères sont amenés à accepter, en fin de séance, que les vieillards posent à leur tour des questions, émettent des doutes et exposent leurs propres croyances (« Ils nous racontent... »). Le récit de ce moment est l'occasion d'un aperçu sur la cosmologie

6. Étonnement devant l'écriture et la supériorité que celle-ci confère est un lieu commun de la littérature de voyage. L'intéressant dans l'anecdote racontée ici me paraît résider dans le fait que l'écriture entre dans une opposition entre arts mécaniques (qui supposent un fabricant) et causalité magique. Des deux côtés la position est révélatrice, et l'on ne peut pas dire que les Hurons ont tort de voir dans l'écriture une force agissant à distance, c'est-à-dire un cas d'« efficacité magique »...

7. On sait que le catéchisme est une création du Concile de Trente destinée à faciliter l'instruction des enfants et des classes populaires. Composé sous forme de questions-réponses, il passe en revue les principaux articles du dogme et les points de morale. On devait connaître les réponses par cœur. Il est difficile d'imaginer une forme de dialogue plus éloignée des pratiques indiennes de la parole publique.

indigène que Brébeuf reprendra de manière détaillée dans une série de chapitres de sa *Relation* de 1637 intitulée « De la créance, des mœurs et des coutumes des Hurons », premier exposé systématique d'ethnologie nord-américaine.

La leçon de catéchisme est une sorte de terrain intermédiaire, un espace propice aux échanges où se rencontrent la volonté apologétique des uns et la curiosité fureteuse des autres. On y troque des paroles, des connaissances, des influences, des bibelots, des services. On élabore des procédures de vie commune qui ne déboucheront pas tant sur des conversions que sur des échanges économiques (la traite des fourrures) et culturels. La scène de l'horloge était décrite elle aussi comme l'un de ces espaces partagés, une sorte de spectacle vécu en commun. C'est un théâtre de la cause cachée dont les pères, en lecteurs d'Aristote, font une cause première. L'horloge et son horloger donnent à voir une image de la Création que les jésuites utilisent de la même manière qu'ils utilisent d'autres représentations, captant le potentiel de l'analogie pour captiver l'esprit de l'interlocuteur. Ils pensent la situation de l'ignorance émerveillée comme une situation pédagogiquement propice, comme ils le feraient dans un collège pour la classe de physique ou pour celle d'apologétique, ou dans une campagne française en organisant une procession pour lutter contre l'hérésie protestante. Ils laissent volontiers les villageois leur attribuer une aura surnaturelle, grâce à laquelle ils espèrent augmenter leur influence. Mais les Hurons de leur côté tentent de faire servir la force dont ils croient les Robes noires détenteurs à des buts concrets. Ils leur demandent de faire tomber la pluie ou d'arrêter la tempête, de guérir les malades ou de faire venir le gibier. Parfois cela marche ! Un plat de maïs est servi chaque fois que l'horloge sonne douze coups ; la pluie tombe après quelques jours de processions et de prières ; un enfant guérit à la suite de l'application d'une relique... Ainsi les villageois demandent-ils aux jésuites de remplir les fonctions que leurs chamans remplissent ordinairement, y compris celle de les aider à tuer leurs ennemis. Deux systèmes de références culturelles fonctionnent sur les mêmes objets sans se confondre ni se détruire. Deux contextes entrent en interaction et produisent la collaboration de deux interprétations pourtant irréductibles l'une à l'autre.

Les publics des *Relations*

Car les Hurons ne sont pas vraiment crédules, mais plutôt pragmatiques, et vivent dans l'immanence (au sens religieux du terme). Ni l'incarnation, ni la rédemption, ni le martyrologe chrétien ne paraissent les impressionner. « Mon Frère, tu as bien parlé », disent-ils. Ou encore, si c'est un ancien qui répond au jeune missionnaire : « Mon Neveu, cela est bon pour vous. » S'agit-il de recevoir le baptême ? Ils l'envisagent volontiers quand on leur promet de beaux présents. Ils l'acceptent aussi à l'article de la mort, parce qu'ils pensent que, si ce paradis tant vanté existe, mieux vaut se donner une chance d'y entrer... Mais lorsqu'ils voient les pères, lors d'une de ces terribles épidémies qui ravagent leurs villages, baptiser les enfants et les vieillards à l'agonie, ils écoutent leurs sorciers et

accusent les Robes noires de semer la mort par magie. Le chroniqueur jésuite, quant à lui, fait le compte des baptêmes : ce sont autant d'âmes sauvées. Les auteurs sont très précis dans cette statistique, qui constitue un point capital de toute *Relation*. C'est que la présence des jésuites dans ce pays, leur vie constamment menacée, l'argent dont ils ont besoin pour la mission, l'admiration même des lecteurs ne sont justifiés que par ce calcul qui prend des parts sur l'au-delà...

Lorsqu'ils racontent un épisode d'« efficacité magique » (la tempête qui s'arrête à la suite de prières publiques, une guérison soudaine), Brébeuf et les autres narrateurs des *Relations* se montrent en général très prudents. Ils insistent sur la reconnaissance et la simplicité des Hurons, ils n'ont garde cependant de crier au miracle. Ils laissent entendre que la Providence est de leur côté ; que tel saint ardemment invoqué a pu intervenir. Mais il n'écartent pas l'idée d'un hasard heureux. C'est qu'ils s'adressent à plusieurs publics et qu'ils pensent nécessaire de concilier plusieurs points de vue. Leurs récits sont certes lus d'abord par un lectorat catholique composé de dévots, de prêtres et de religieuses. À ce public s'adresse un discours qui est toujours évaluatif, directement ou implicitement : il s'agit de juger les faits et les personnes dans la perspective du Salut. Le succès auprès de ces lecteurs-là est considérable. À l'époque où Jean de Brébeuf écrit, les Ursulines et les Hospitalières, qui projettent d'établir des maisons sur le Saint-Laurent sont des lectrices passionnées des *Relations*. Au couvent de Montmartre, une religieuse reste constamment prosternée devant le Saint-Sacrement, invoquant le secours de Jésus pour les missions. Chaque dimanche, les curés des paroisses de Paris font prier pour la Nouvelle-France. Des dons sont faits, des fondations se créent, des vocations naissent. On écrit aux pères, on leur pose des questions, on leur envoie de ferventes bénédictions, on les admire. Il y a une circulation des textes entre l'Amérique et la France. À la fin de l'été, le manuscrit de la *Relation* de l'année écoulée, rédigé ou au moins revu par le supérieur de la mission, est emmené à Paris sur un bateau qui retourne en Europe. Au printemps suivant, lorsqu'arrivent à Québec les vaisseaux venus de Dieppe ou du Havre, on découvre en volume, sous la forme du livre imprimé par Cramoisy, la *Relation* rédigée l'année précédente. Il est accompagné de lettres dans lesquelles le texte est commenté et loué. Brébeuf fait précéder sa rédaction de 1636 d'un prologue où il se montre très attentif au succès de son récit précédent : « Ayant appris », dit-il, « comme l'ancienne France brûle de très ardents désirs pour la nouvelle... » Il inclura un chapitre entier à titre d'avertissement « pour ceux qu'il plairait à Dieu d'appeler en la Nouvelle-France »⁸.

8. Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1996, chap. III : 89-102. Cette édition de poche rassemble les textes écrits par Brébeuf ; introduction, chronologie et bibliographie sont fort utiles. Le livre comprend les deux *Relations* rédigées par Brébeuf (1635 et 1636), qui font partie du vaste ensemble des *Relations de la Nouvelle France*. On peut lire aussi Brébeuf dans les rééditions modernes de cette collection, principalement Reuben G. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, éd. bilingue français-anglais en 73 vol., Cleveland, 1896-1900 (les textes de Brébeuf apparaissent aux vol. 8 et 10) et Lucien Campeau, s.j., *Monumenta Novae Frantiae*, 8 vol. parus, dans la série des *Monumenta Societatis Jesu*, Québec et Rome, 1987- (les deux *Relations* de Brébeuf sont au vol. 3).

Mais les *Relations* sont lues aussi par d'autres publics. Certaines sont reproduites dans des gazettes ou diffusées partiellement dans des circuits parallèles. Le cardinal de Richelieu, rompant avec le peu d'intérêt marqué par le pouvoir royal envers la colonie nord-américaine, vient de réorganiser le commerce des fourrures et tente d'encourager la mise en valeur du sol et l'accroissement du nombre des habitants. Il y a donc en France un lectorat venu de milieux intéressés par les potentialités de la colonisation – familles de marins et de marchands, financiers à la recherche d'investissements, cercles des administrations royales et des parlements provinciaux, aventuriers... – qui cherchent dans les *Relations* des informations sur les circonstances de la traversée, sur la vie canadienne et les richesses du pays, sur les mœurs des Indiens et sur la manière de traiter avec eux. À côté de ces lecteurs qui poursuivent des buts pratiques, les livres publiés par Cramoisy attirent les savants et les lecteurs curieux (au sens qu'a ce terme à l'époque des cabinets de curiosités). On recherche les témoignages, l'exotisme, les événements surprenants. Les récits de supplices, de dangers, de miracles, de mœurs et de croyances étranges viennent combler cette demande et rejoignent un désir de connaissance qui s'alimente au fait rare et au goût du merveilleux. Peu d'ouvrages dus à des administrateurs ou à des marchands, y compris ceux de Champlain (dont les *Voyages* ont été réédités en 1632), parviennent à rivaliser sur ces points avec les publications jésuites. Celles-ci sont la source de la plus grande partie des connaissances qu'on avait en France jusqu'au XVIII^e siècle à propos des Indiens nord-américains, et par conséquent le point de départ de bien des spéculations sur l'homme primitif, sur la loi de nature, sur la valeur des récits d'origine et des croyances métaphysiques.

Le Festin des âmes

Examinons encore une autre scène, d'une tonalité plus grave et dont la portée anthropologique est beaucoup plus importante que les précédentes.

Au début du mois de mai 1636, Brébeuf et ses compagnons assistent à une cérémonie majeure du calendrier huron, la Fête solennelle des morts, nommée par les Indiens eux-mêmes « le Festin des âmes ». Cette fête a lieu tous les dix ou douze ans pour toute la Nation de l'Ours, dont fait partie le village d'Ihonatiria. Les dépouilles des défunts sont tirés des tombeaux, exposées aux regards, nettoyées, parées des plus riches atours, avant que leurs os ne soient rassemblés pour être transportés au lieu où a été creusée une grande fosse collective. Voici comment Brébeuf décrit le spectacle de la place du village :

« [Certaines carcasses] sont toutes décharnées et n'ont qu'un parchemin sur les os ; les autres ne sont que comme recuites et boucanées, sans montrer quasi aucune apparence de pourriture, et les autres sont encore toutes grouillantes de vers. Les parents s'étant suffisamment contentés de cette vue les couvrent de belles robes de castor toutes neuves. Enfin, au bout de quelque temps, ils les décharnent et en enlèvent la peau et la chair, qu'ils jettent dans le feu avec les robes et les nattes dont ils ont été ensevelis. Pour les corps entiers de ceux qui sont nouvellement morts, il les laissent en même

état et se contentent seulement de les couvrir de robes neuves. Ils ne touchèrent qu'à un vieillard, dont j'ai parlé ci-devant, et qui était mort cet automne au retour de la pêche. Ce gros corps n'avait commencé à se pourrir que depuis un mois, à l'occasion des premières chaleurs du printemps. Les vers fourmillaient de toutes parts et le pus et l'ordure qui en sortaient rendaient une puanteur presque intolérable. Cependant ils eurent bien le courage de le tirer de la robe où il était enveloppé, le nettochèrent le mieux qu'ils purent, le prirent à belles mains et le mirent dans une natte et une robe toute neuve, et tout cela sans faire paraître aucune horreur de cette pourriture⁹.

Que faire d'un tel texte ? Comment lire une pareille description, la faire nôtre sans l'édulcorer, déployer les images qu'elle évoque sans nausée ? Nous y percevons d'abord une approche pré-ethnologique de rites mortuaires, faite sur le terrain par un observateur qui ne dissimule pas son implication émotionnelle. Peut-être y voyons-nous aussi un morceau de littérature religieuse à la Bourdaloue ou à la Bossuet, une méditation sur « ce qui n'a plus de nom en aucune langue » et une évocation qui pourrait consonner avec les pratiques funéraires de l'Europe baroque ? Ou encore, puisque Brébeuf parle en témoin oculaire, l'écriture d'un mémorialiste dont le regard se souvient des bûchers, des pestes, des ossuaires de chez lui ?

Pourtant cette acclimatation du texte, faite à partir de notre recul historique, ne doit pas avoir pour effet de masquer l'étonnement des premiers lecteurs de la *Relation*, de ceux pour qui elle a été écrite. Car il s'agit dans cette description, de coutumes que les lecteurs français de 1637 ne pouvaient recevoir qu'à partir de leur totale étrangeté. C'est pourquoi l'écrivain jésuite commente sa description et la présente en montrant qu'elle peut être reliée à des pratiques et à des significations connues des lecteurs. Il suggère d'abord de voir dans le spectacle qu'il rapporte une *vanité*, faisant entrer la contemplation des cadavres dans un genre où le sentiment de l'horreur est au service du Salut, d'une juste mesure du néant humain. Il y a dans sa description une insistance qui rappelle le goût maniériste, les têtes de mort ornant les tables de travail, l'exposition des reliques, les châsses entourant des squelettes, toute l'iconographie du corps défait et du pourrissement de la chair. Dans l'esprit de la Contre-Réforme, les représentations picturales, théâtrales, textuelles, sociales (les cortèges, les cérémonies) sont des aiguillons puissants de la pensée pour amener les chrétiens à s'imprégner du *Vanitas vanitatum* de l'Écclésiaste :

« Je me trouvai à ce spectacle et y invitai volontiers tous nos domestiques ; car je ne pense pas qu'il se puisse voir au monde une plus vive image et une plus parfaite représentation de ce que c'est que l'homme. Il est vrai qu'en France nos cimetières prêchent puissamment et que tous ces os, entassés les uns sur les autres sans discrétion des pauvres d'avec les riches ou des petits d'avec les grands, sont autant de voix qui nous crient continuellement la pensée de la mort, la *vanité des choses du monde* et le mépris de la vie présente. Mais il semble que ce que font les sauvages à cette occasion touche

9. J. de Brébeuf, *Écrits en Huronie...*, op. cit., 1996 : 179.

encore davantage et nous fait voir de plus près et appréhender plus sensiblement encore notre misère¹⁰.

On est frappé par le lexique de l'affect, du sensible, de l'émotion : *image, toucher, faire voir, sensiblement*. Les choses deviennent des signes, les cimetières prêchent, les ossements sont des voix qui crient... Toutes ces manières de dire sont plus que des métaphores, car Brébeuf a la conviction que Dieu s'exprime à travers la réalité et les actes humains. Il est persuadé que le sentiment religieux s'enracine dans cette puissance sensible des signes et des représentations, qui est une langue immédiatement compréhensible, une langue qui ne demande aucun savoir, aucune littérature. Au contraire : moins on est savant, plus on est ouvert à la parole que parle cette langue, comme en témoignent précisément les sauvages, comme en témoigneront les domestiques français conviés à l'entendre ou, en France, les paysans passant devant les cimetières. Les Hurons sont pour lui les représentants d'une dévotion qu'on peut dire « populaire » parce qu'elle est simple et commune à tous les hommes.

On le voit, le jésuite intègre la cérémonie indienne dans la culture de la Contre-Réforme. Ce qui se passe dans la colonie confirme ce qui se pense dans la théologie catholique romaine. De plus, Brébeuf prolonge l'effet du spectacle bien au-delà du cercle des protagonistes et des assistants illettrés qui y assistent, en donnant à la Fête des morts une valeur exemplaire, c'est-à-dire en faisant de sa description un *exemplum*, au sens rhétorique du terme. Dans une argumentation, l'*exemplum* apporte l'efficacité de l'image et la force de l'émotionnel ; il appuie le raisonnement par la valeur concrète, singulière, dont il est porteur. La description des Indiens contemplant avec amour les cadavres de leurs parents et manipulant sans dégoût leur chair corrompue doit entraîner le lecteur dans une sorte d'émulation de miséricorde :

« Ne voilà pas *un bel exemple* pour animer les chrétiens qui doivent avoir des pensées bien plus relevées aux actions de charité et aux œuvres de miséricorde envers le prochain ? Après cela, qui aura horreur de la puanteur d'un hôpital ? Et qui ne prendra un singulier plaisir de se voir aux pieds d'un malade tout couvert de plaies, dans la personne duquel il considère le Fils de Dieu ? »¹¹

Les questions appellent une réaction des destinataires, une réponse enthousiaste des dévots, leur acquiescement à l'inversion des valeurs sociales, qui fait des pauvres, des malades, des pécheurs les images du Christ souffrant¹². Là encore, le raisonnement se réfère à la théologie de la Contre-Réforme déployée dans la culture de l'Europe baroque, qui privilégie les figures de l'antithèse et du renversement, cette structure de la proximité des contraires que Gilles Deleuze a si bien

10. *Ibid.* : 178-179 ; je souligne. Ce passage précède la description *supra*.

11. *Ibid.* : 179-180 ; c'est moi qui souligne. Il s'agit de la conclusion de la description, qui est donc conduite comme une sorte de syllogisme.

12. Brébeuf interpelle constamment son lecteur, il en fait une figure très active de son texte : voyez « nos cimetières », « nos sauvages », « ils vous étalent sur la place », de même que les interrogations adressées aux lecteurs, pour les passages cités ici.

décrite comme une structure du pli¹³. Plus l'autre est sale, plus il est beau ; plus il est différent, plus il est mon prochain ; plus il est pécheur, et plus il me faut le sauver. L'assentiment actif au contraire, le oui à ce qui menace de me nier est une des grandes motivations de la missiologie jésuite, et particulièrement de la présence des pères parmi les indigènes de l'Amérique où le mode de vie et les croyances sont les plus éloignés de ce qui est commun en Europe. Ils vont jusqu'à l'acceptation de la mort dans les supplices, reçue comme une garantie de salut éternel. Cette figure de l'inversion donne forme à une disposition mentale partagée par les héros du théâtre religieux du premier XVIII^e siècle, les Polyeucte (1643) ou les Genest (1645). Citons ici un autre jésuite, compagnon de Brébeuf au Canada, le père Le Jeune, auteur des premières *Relations*, dans un passage où il résume les difficultés vécues lors d'un hivernage avec un clan de Montagnais nomades :

« Mais quand il faut *devenir sauvage avec les sauvages*, il faut prendre sa vie, et tout ce qu'on a, et le jeter à l'abandon, pour ainsi dire, se contentant d'une croix bien grosse et bien pesante pour toute richesse. Il est bien vrai que Dieu ne se laisse point vaincre, et que *plus on quitte, plus on trouve ; plus on perd, plus on gagne*. Mais Dieu se cache parfois, et alors le calice est bien amer »¹⁴.

Ajoutons, sans avoir le temps d'approfondir cet aspect du contexte social et religieux, que Brébeuf et Le Jeune sont les contemporains de Vincent de Paul, qui voyait dans les pauvres et les malades de Paris ses frères et sœurs de misère ; ou de Marie de l'Incarnation, religieuse mystique qui demanda d'être renvoyée à Québec, où elle fonda le couvent des Ursulines pour éduquer dans les bonnes manières et la foi chrétienne les petites sauvagesses du Canada, qu'elle décrit couverts de crasse et mangées de vermines...¹⁵ On pourrait citer maints exemples contemporains témoignant de cette structure mentale et culturelle exportée d'Europe vers les villages amérindiens. Elle engendre une tension dynamique entre les contraires – c'est-à-dire entre les deux parties de la relation coloniale – qui aura sa fécondité. Dans les missions du Canada, les résultats furent minces sur le plan religieux en regard des efforts consentis, mais le comportement humain est fascinant, et la relation anthropologique nouée mérite d'être interrogée¹⁶.

13. V. Gille Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

14. Paul Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle France en l'année 1633*, cité d'après l'édition Thwaites, V : 168 ; c'est moi qui souligne. On pourrait faire mention de bien des héros baroques qui vivent et parlent selon cette figure : « Il doit être doux de mourir / Quand se dépouiller de la vie / Est travailler pour l'acquérir », dit le Genest de Rotrou dans ses stances du cinquième acte. Et la Marianne de Tristan l'Hermitte (1636) : « Au milieu des épines, / Seigneur, fais-moi bientôt marcher dessus des fleurs. » *Le Cid* même (1637) est construit sur un canevas d'antithèses : « Sache que je t'adore et que je te poursuis » (au sens juridique du terme), dit Chimène à Rodrigue.

15. Nous sommes à l'époque que Michel Foucault, dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, appelle celle du « Grand Renfermement ». On regrette qu'il n'ait pas tenu compte du contexte religieux ; il aurait eu une vision moins monolithique de cet âge « classique ».

16. Pour les conversions, voir Françoise Weil, « Conversions et baptêmes en Nouvelle France (XVII^e-XVIII^e siècles). Principes, méthodes, résultats », in Claude Blanckaert, ed., *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique*, Paris, Cerf, 1985 : 45-62. L'ouvrage contient d'autres études importantes pour mon sujet, notamment celles de Claude Bénichou et de Thierry Saignes. .../...

Brébeuf rapporte fréquemment les conversations et les échanges qu'il a avec les Hurons, par exemple au sujet des ossements, dont il demande autour de lui pourquoi ils sont appelés *atiskén*, « les âmes ». Les Hurons croient, lui explique un ancien, que les humains possèdent deux âmes ; après la Fête des morts, l'une s'en va tout droit au village des morts, d'où elle ne revient jamais, à moins qu'elle ne se soit changée en tourterelle ; tandis que l'autre reste attachée aux os, et « informe » le cadavre¹⁷, sans plus sortir de la grande fosse qui est sa demeure finale, sauf si quelqu'un compense la mort en prenant le nom du défunt. Brébeuf ne comprend ni le caractère animiste (au sens général du terme), ni les implications culturelles et sociales des croyances indiennes, qu'il traite de superstitions et de sottises, quand il n'y décèle pas l'influence du diable. S'il s'intéresse particulièrement à la Fête des morts et la raconte longuement à ses lecteurs, c'est parce qu'il y voit la preuve de cette religion primitive dont les jésuites ont fait une base de leur théologie et une méthode dans leur apostolat, religion qui comporte deux articles : la croyance en un Dieu souverain et celle en l'existence d'une âme individuelle immortelle.

Une première approche nous conduit donc à constater que Brébeuf projette les modèles de sa culture propre sur la culture huronne. Il conclut d'un rite de double sépulture observé localement à la reconnaissance d'un Dieu transcendant, à la résurrection des corps, à la compassion pour la souffrance. Il interprète les rites amérindiens comme apparentés au christianisme. On pourrait le dire en d'autres termes : l'observateur est incapable de se décentrer, de sortir des normes et des croyances qu'il a reçues et qu'il tient pour universelles. J'ai rappelé ci-dessus que cette forme de cécité avait été présentée comme systématique, pour toute l'histoire du colonialisme européen. J'ai rappelé que dans le contexte américain, la dénonciation de l'ethnocentrisme a constitué une version courante des études sur les relations coloniales entre Européens et Amérindiens. Cependant une nouvelle historiographie, la *New Indian History*, cherche à prendre les choses d'une tout autre manière : plaçant l'Indien au centre de l'enquête, les chercheurs s'efforcent de reconstituer les perspectives indigènes sur la rencontre des cultures. Beaucoup d'entre eux trouvent dans Brébeuf et dans les *Relations* des sources documentaires de premier ordre, qu'ils vérifient et complètent par l'archéologie et l'ethnohistoire. Les archéologues ont découvert des sites funéraires, dont pro-

L'historiographie des jésuites s'est considérablement développée depuis quelques années. Voir les volumes dirigées par Luce Giard, ed., *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995 et *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Million, 1996. Voir aussi le numéro spécial « Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches », sous la dir. de Pierre-Antoine Fabre & Antonella Romano, *Revue de Synthèse*, 1999, 2-3, 1999.

17. L'expression, qui vient de l'aristotélisme, est employée par Brébeuf lui-même. Lafitau, commentant Brébeuf, explique le sens qu'il convient de lui donner : « Les Hurons et les Iroquois appellent [l'âme] *eskenn* [*atiskenn*], nom qui a toutes les significations de "mânes", "ombre", "simulacre", "image", que les anciens lui avaient affectées » (J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ed. E. H. Lemay, 1982, II : 160). Il faut donc entendre que les Hurons qualifient les ossements d'« image » ou de « forma ».

bablement celui que Brébeuf a décrit à propos du Festin des âmes de 1636¹⁸. En analysant les objets qui se trouvent dans ces sites, on peut mesurer la pertinence des descriptions du missionnaire et évaluer sa compréhension de la culture indienne, par exemple du système des échanges et des dons qu'il mentionne à plusieurs reprises. Bien qu'il observe attentivement la valeur des cadeaux faits aux morts, ou censés être faits par eux, Brébeuf ne peut pas prendre la mesure de la fonction d'équilibrage économique et politique que remplissent les dons et les dépenses ostentatoires dans les sociétés amériennes¹⁹. L'ethnohistoire peut aussi replacer dans le contexte de la culture indienne la compréhension insuffisante qu'a Brébeuf de la croyance aux âmes chez les Hurons. Elle montre qu'il s'agit d'un système complexe intégrant de nombreux aspects de la cosmologie et de la vie sociale, dont les rites funéraires. Sont impliqués les représentations de l'autre monde, la crainte du retour des défunts (composante que Brébeuf ne décèle pas dans les attitudes qu'il observe), tout comme les pratiques de chasse, la consommation de nourriture carnée, certains interdits alimentaires ; ou encore la compensation des guerriers morts par leur réenfantement et le supplice infligé aux prisonniers... Les missionnaires sont incapables de déchiffrer ce système, mais leurs notations dispersées permettent d'en reconstituer les fragments.

Ainsi, Brébeuf ne comprend pas tout, mais il n'est pas non plus complètement enfermé dans sa culture propre. Il décrit partiellement, il comprend insuffisamment : sa grille de lecture est inadéquate, mais elle n'est pas un écran opaque. D'autre part, et surtout, Indiens et jésuites se concertent, prennent des décisions négociées, agissent ensemble... Malgré les mésinterprétations de part et d'autre, ils construisent un monde commun, une sorte d'espace intermédiaire où ils peuvent se mettre d'accord sur des objectifs sans pour cela qu'ils partagent les mêmes représentations du monde, et sans que les uns ne cherchent à détruire ou à assimiler les autres. Lors du Festin des âmes, Brébeuf négocie avec les chefs des villages l'ensevelissement des convertis. Français et Hurons échangent des biens, les premiers pour alimenter le marché européen des fourrures, les autres pour obtenir des outils, des parures, des armes, du prestige. Certains Indiens envoient leurs enfants au catéchisme, d'autres deviennent des prédicateurs auprès de leurs congénères. Le jésuite, lui, reste dans le village et pense que la continuation du dialogue est déjà une victoire.

Débusquer le contexte de la culture de départ dans les récits des *Relations*, apparaît bien ici comme une démarche nécessaire, mais non suffisante. Il faut compléter l'étude des *représentations* des Amérindiens telles qu'elles ont été construites selon les modèles de la culture européenne, par une analyse des *inter-*

18. Pour la description d'une fouille, voir Craig F. Nern & Charles E. Cleland, « The Gros Cap Cemetery Site, St. Ignace, Michigan : A Reconsideration of the Greenlees Collection », *Michigan Archeologist*, 1974, March : 1-58.

19. Voir ci-dessous. Les jésuites et les administrateurs français ont vivement condamné ces pratiques, qu'ils tenaient pour du gaspillage, et les ont peu à peu éradiquées. Sur l'ethnologie des Hurons, voir le grand ouvrage de Bruce W. Trigger, *The Children of Aataensic : A History of the Huron People to 1600*, Montréal, McGill University Press, 1976, 2 vol. Voir aussi Georges Sioui, *Les Wendats, une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994.

actions produites concrètement dans telles circonstances, à tel moment, entre tels et tels protagonistes. On a la chance alors d'apercevoir l'autre contexte du récit, celui des Indiens. Même si je n'y ai pas accès directement, peut-être puis-je encore entendre et faire entendre cette voix inassimilable? « Cette voix qui chante », disait Chateaubriand d'une manière plus lyrique qu'ethnologique en parlant de l'inspiration américaine dans son œuvre, « et qui semble venir d'une région inconnue »²⁰.

Cette problématique appartient à une anthropologie des « zones de contact ». La rencontre des cultures est abordée non plus comme une entreprise unilatérale, mais comme un mouvement complexe d'interpénétrations et d'échanges, qui varie selon les contextes, les protagonistes et les moments historiques. S'agissant du XVII^e siècle et de la Nouvelle-France, l'ouvrage décisif me paraît être celui de Richard White, *The Middle Ground*²¹. White fait l'histoire des relations entre nations indiennes et colons français dans la région située à l'est-nord-est des Grands Lacs, qu'on appelait au XVII^e siècle le Pays d'En-Haut, depuis le début de la présence française jusqu'à l'abandon de la souveraineté en 1763 et aux premières décennies de l'Empire britannique au Canada. Il n'est pas question de résumer ici cet ouvrage très dense. Le centre du propos peut être saisi dans la notion même qui donne son titre au livre. En parlant de *middle ground*, White veut sortir des schémas de l'acculturation et de l'assimilation, ou, à l'inverse, de l'idéalisation, qui ont conduit la plupart des recherches. Il vise à montrer au contraire des interactions concrètes, la création de pratiques et de significations communes, malgré et à travers les différences culturelles. Il ne s'agit plus de découvrir (ou de manquer) la vérité cachée de l'autre, mais de construire un terrain commun, d'inventer des médiations qui permettent l'action concertée et la réalisation d'objectifs partagés. De dégager, dans l'étude des contacts entre Français et Indiens, des « matrices d'interculturalité » et de mettre en lumière les tentatives que font les uns et les autres pour ajuster leurs actions à la culture de l'autre. Ce faisant, chacun laisse entre parenthèses ou accepte d'infléchir ses légitimations propres. White montre que ce mode de fonctionnement connu de grandes réussites au XVII^e siècle, tout particulièrement entre les Hurons, dont le pragmatisme était propice à l'établissement d'un *middle ground*, et les Français, qui cherchaient à fonder des comptoirs en vue de la traite des fourrures plus qu'à posséder les terres, et avaient par conséquent besoin de la coopération des Indiens²².

20. *Mémoires d'Outre-tombe*, Livre XVIII, chap. 9. Chateaubriand fait allusion à sa « nuit chez les sauvages » durant son séjour en Amérique. L'information ethnologique de Chateaubriand est disparate, mais il a lu Brébeuf et les *Relations*, dont il tire parti dans plusieurs textes, notamment dans *Les Natchez*, son épopée américaine, et dans *Le Génie du christianisme*.

21. Richard White, *The Middle Ground*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Voir aussi les travaux de Denys Delâge, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est*, Montréal, Boréal Express, 1985 ; « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Société*, 1991, 15 (1) : 55-87.

22. L'ouvrage de White prend en compte l'immense territoire plus ou moins contrôlé par les Français sous l'Ancien Régime alors que je ne considère ici que le bassin du Saint-Laurent et la Huronie. L'histoire de la Nouvelle-France est complexe et passe par des étapes où les objectifs des différents acteurs européens ne coïncident pas : l'administration royale, les gouverneurs installés à Québec, les ordres religieux et les marchands de fourrure. Les tentatives faites par le pouvoir pour augmenter la population coloniale

Tout en suivant une démarche historique rigoureuse, l'ouvrage de White présente un ensemble d'études de cas très intéressants. Il montre par exemple les logiques opposées sur lesquelles était fondé le commerce des fourrures. Pour les Français, la traite dépendait d'abord de la valeur des peaux sur les marchés européens, laquelle était déterminée par des facteurs complètement hétérogènes à la vie indienne. Certaines années, il arrivait que les compagnies marchandes doivent réunir deux ou trois fois plus de fourrures pour rembourser leurs investissements. Aussi les Français apparaissaient-ils, aux yeux des Indiens, mus par une avidité presque monstrueuse. De leur côté les Hurons, comme les autres nations indiennes, ne cessaient d'augmenter leurs exigences et passaient parmi les Français pour cupides et déloyaux, bien qu'ils ne pussent rien comprendre du capitalisme, leur économie reposant sur un système d'obligations réciproques et ne connaissant pas l'accumulation des richesses. Au terme de la chaîne des obligations, il n'y avait dans leur culture que les morts, qui n'avaient jamais à rendre un don et jouissaient du plus inaltérable prestige. Comme le note Brébeuf, les cadavres dans leurs sépultures étaient parés des plus riches fourrures ; on déposait dans les tombes des haches, des couteaux, les outils de fer les plus recherchés. On l'a dit, les sites funéraires contiennent des quantités considérables d'outils en fer, ceux-là mêmes que les Indiens obtenaient pour prix des peaux des animaux qu'ils avaient chassés. Ainsi les Indiens avaient-ils fait entrer les Français dans leur propre système économique, où ils étaient considérés comme des protecteurs et des pourvoyeurs d'objets de prestige, et non comme des partenaires commerciaux. Ces logiques culturelles incompatibles n'ont pas empêché l'essor de la traite, au contraire, elles l'ont favorisé durant une certaine période. La traite était un *middle ground*. On pourrait développer bien d'autres exemples : celui des mœurs sexuelles (où se retrouvent « filles de chasses » indiennes et « coureurs des bois » français), du système familial, des conversions religieuses, etc. On constaterait à chaque fois combien la notion de *middle ground* est pertinente et permet de dépasser l'anthropologie de la culture propre et la dénonciation devenue stérile.

Cependant une question nouvelle apparaît : jusqu'à où une recherche portant sur les *Relations* elles-mêmes, c'est-à-dire sur un corpus exclusivement textuel, et partiellement littéraire, peut-elle s'inspirer d'une démarche ethnohistorique ? Richard White et les ethnohistoriens en général travaillent à partir d'archives militaires, de fouilles archéologiques, de statistiques commerciales ou administratives. Ils reconstruisent les circonstances d'un traité, des flux d'échanges, des alliances guerrières, des données démographiques, des sociabilités, des évolutions matérielles. Si les *Relations* jésuites les intéressent, c'est parce qu'ils y trouvent une documentation de première main, mais une documentation qu'ils considèrent comme semblable à celle qu'ils vont chercher partout ailleurs, et qu'ils vérifient autant que possible par des recoupements de sources.

et développer les cultures ne connurent longtemps que peu de succès. Parmi les nombreuses études sur les relations entre colons français et Indiens au XVII^e siècle, citons encore Bruce W. Trigger, *Natives and Newcomers*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.

Je travaille quant à moi sur des textes, sur du discours. Ce lieu de langage peut-il constituer un *middle ground*, un sol commun où subsisteraient les traces entrecroisées des Indiens et des jésuites ? Plus encore : des Indiens et des lecteurs ? Les *Relations* elles-mêmes peuvent-elles être conçues comme un terrain où non seulement se racontent, mais encore se *produisent* des contacts culturels ? Peut-on penser que, dès lors qu'elles sont écrites et diffusées, les interactions restreintes de la « zone de contact » s'élargissent aux dimensions du lectorat, c'est-à-dire de l'histoire coloniale du XVII^e siècle français ? Le *local* entre alors dans un espace de communication ouvert et devient lui-même un contexte auquel se relieront les interprétations diverses que peut recevoir un récit. Je fais l'hypothèse que les *Relations* elles-mêmes constituent un *middle ground*. Quoique écrites de la main des seuls missionnaires, elles font entendre les voix indiennes à l'usage des lecteurs. Le texte de Brébeuf, très concrètement riche à cet égard, est rempli de discours des Hurons. Brébeuf rapporte leurs paroles, leurs raisonnements, les discussions qu'ils ont entre eux comme celles qu'ils mènent avec les pères. Brébeuf est fasciné par la parole. Il prêche en huron, il a composé un catéchisme dans cette langue et un dictionnaire ; il recueille non seulement des expressions, mais des manières de dire et de penser. Il rapporte ces dires et ces pensées sur le diagramme qu'il a à sa disposition. Homme du premier XVII^e siècle, formé dans les collèges jésuites, il est à la fois mystique et baroque ; il aime les anecdotes, les faits curieux, en esprit qui collectionne plutôt qu'il ne classe. Je l'ai dit, ses lecteurs contemporains faisaient de même et se retrouvaient dans ses récits.

Ces textes nous parlent encore aujourd'hui, au-delà des apories de l'herméneutique et des dénonciations du postcolonialisme. Ils nous donnent une forme de connaissance, différente de la connaissance documentaire, de cette société impossible à observer, à travers la présence de ses voix disparues²³. On l'a vu, il y a dans les *Relations* des rencontres singulières, la présence d'une humanité différente, des actions entreprises en commun, des descriptions concrètes. On a le sentiment d'une sorte de moment phénoménologique dans le contact humain, sensible malgré les mésinterprétations et la divergence des objectifs poursuivis. Il me paraît évident que l'esprit baroque, comme disposition « holistique » de conciliation des contraires et attrait des curiosités, a représenté une configuration favorable à la constitution d'un sol commun, une sorte de réussite momentanée et rare du contact interculturel²⁴.

Par la suite, après Bacon et Descartes, la construction d'une rationalité scientifique imposera des classifications ordonnées et des démarches objectivantes. Le sujet connaissant se sépare des objets et décrit les rapports qui se forment entre ceux-ci. Ce processus est à la base des comparaisons qu'effectue Lafitau entre des

23. Voir aussi, à propos de *L'Histoire des Isles Marianne* du père Le Gobien, une idée semblable développée par Carlo Ginzburg, dans le chapitre intitulé « Alien Voices. The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography », de son ouvrage *History, Rhetoric and Proof*, Hanover, NH, University Press of New England, 1999 : 71-91.

24. Sans partager son idéologie, on peut comprendre la thèse de Francis Parkman sur la réussite de l'approche pratiquée par les jésuites de la Nouvelle-France. Voir Francis Parkman, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century* [1867], Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.

peuples et des époques que tout sépare. Il a pour conséquence de mettre à distance les objets et d'« abstraire » leurs qualités particulières. Quand ces objets sont des hommes, l'objectivation équivaut à une forme de perte²⁵. Au seuil du siècle des Lumières, chez un Lafitau mais chez d'autres descripteurs aussi, on entre dans un mode de connaissance qui tend à effacer les singularités au profit des typologies. Il est certainement significatif que ces nouvelles procédures de connaissance fassent entrer la description anthropologique dans l'orbite des sciences physiques, et tout en même temps correspondent à une prise de conscience de ce que j'ai proposé d'appeler en commençant cette étude un *deuil ethnographique*.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : ethnohistoire/*ethnohistory* – littérature coloniale/*colonial literature* – Nouvelle-France/*New France* – Relations jésuites/*Jesuit Relations* – zones de contact/*contact zones* – interaction/*interaction*.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Claude Reichler, *Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII^e siècle.* — L'auteur se propose ici d'analyser quelques aspects d'un texte écrit en 1636 par un missionnaire jésuite, Jean de Brébeuf, alors que celui-ci séjournait chez les Hurons, à l'est des Grands Lacs américains. Riche d'anecdotes et de notations d'interactions concrètes, le texte s'efforce aussi de présenter les grandes lignes de ce qu'on appelait les « mœurs et coutumes des sauvages ». Il s'adresse à des publics divers dont il cherche à satisfaire les attentes. À partir de ce texte, l'auteur s'interroge sur la manière d'aborder un corpus qui appartient à la fois à l'ethnohistoire, à l'histoire culturelle (et religieuse), et à la littérature. Il opte pour une approche capable de combiner le réalisme épistémologique et la prise en compte des effets textuels, et argumente en faveur de la valeur historique et anthropologique des connaissances élaborées par de tels documents, dans le contexte des « zones de contact », et donc pour une approche diversifiée des littératures coloniales et de leurs acteurs.

Claude Reichler, *Literature and Anthropology: On Recounted Interactions in a 17th Century Travel Account from New-France.* — A few aspects of a text written in 1636 by Jean de Brébeuf are analyzed. At the time, this Jesuit missionary was among the Huron to the east of the North American Great Lakes. Abounding with anecdotes and accounts of concrete interactions, this text tries to present the broad traits of what used to be called « savage mores and customs ». Intended for a variety of readers, it tried to meet up to their expectations. It leads us to raise questions about how we should handle a corpus that is a cultural, ethnological and religious history as well as literature. An approach is chosen capable of combining epistemological realism with consideration for textual effects. Arguments are presented for recognizing the historical and anthropological value of the knowledge developed, in contact zones, within such documents and, thereby, for a diversified approach to colonial writings and their actors.

25. J'ai proposé quelques réflexions sur ce sujet dans un article qui étudie la réception de Brébeuf et des *Relations* chez Lafitau, dans le cadre d'un changement d'horizon épistémologique. Cf. « Un texte est un migrant. L'exemple d'une *Relation* jésuite écrite en 1636 », in *Les Contextes de la littérature*, s. dir. Jérôme David, N° spécial d'*Études de Lettres*, 2001, 2.

