

1214-45725.95
CHATEAUBRIAND

LE TREMBLEMENT

DU TEMPS

COLLOQUE DE CERISY

dirigé par

JEAN-CLAUDE BERCHET

et **PHILIPPE BERTHIER**

Textes réunis et présentés par

JEAN-CLAUDE BERCHET

*Publié avec le concours
du Centre national du livre*

PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL

Claude Reichler

LE DEUIL ET L'ENCHANTEMENT
DANS LES TEXTES AMERICAINS¹

Au XVIII^e siècle, les indigènes de l'Amérique représentent des réalités différentes, selon les modèles de pensée auxquels les Européens se réfèrent. Pour les philosophes, le sauvage américain constitue, autant qu'un objet éventuel d'observation, un artefact théorique construit selon une démarche rationaliste. Il est à la fois un argument et une pièce à conviction dans la discussion sur la loi naturelle, sur l'homme de la nature et sur les premières formes de société. Léguée par Hobbes et Grotius, cette discussion occupe tout le siècle. On sait que, dans son *Discours sur l'inégalité*, Rousseau pose remarquablement le problème de la différence, voire de l'incompatibilité, entre la fiction théorique et la réalité observable, en affirmant que l'« état de nature » est une pure construction de l'esprit, tout en se servant par ailleurs largement des exemples glanés dans les récits des voyageurs, pour décrire le sauvage et la « société commencée ». Cette tension entre la théorie et l'observation est sans doute

1. Je voudrais indiquer ici que mon étude doit une inspiration capitale à deux textes de Michel Butor : à son article de *Répertoire* intitulé « Chateaubriand et l'ancienne Amérique » ; et surtout à *Mobile. Étude pour une représentation des États-Unis*, que je considère à bien des égards comme une interprétation des textes américains de Chateaubriand (et d'autres auteurs, bien évidemment).

aussi importante que le débat sur la bonté ou la violence natives de l'homme naturel, sur lequel se sont partagés les philosophes des Lumières, parce qu'elle contrôle elle aussi la possibilité de constituer le sauvage en idéal ou en repoussoir, orientant ainsi par avance toute rencontre.

Pour les penseurs chrétiens, la question de l'état de nature n'est pertinente qu'à la condition de nommer ainsi l'Éden de la *Genèse*, qui n'a duré que le temps de commettre le péché. C'est la Chute qui marque pour eux, d'un même trait, l'entrée dans l'histoire humaine et dans la structure de l'interdit. Aussi chercheront-ils avant tout à inscrire les sauvages dans le calendrier biblique, se demandant à quel moment les descendants d'Adam se sont séparés pour occuper la Terre, et quelle sorte de révélation ont reçue ceux qui sont devenus les sauvages que nous connaissons. Ces questions remplissent les *Lettres édifiantes et curieuses* des Jésuites ; elles forment la toile de fond des chapitres sur « L'origine des Américains » que les missionnaires placent au début de leurs relations de voyage. L'ouvrage du Père Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps*, paru en 1724, est reconnu aujourd'hui comme la plus remarquable des compilations dues aux auteurs chrétiens. Lafitau fait des sauvages les témoins privilégiés, parce qu'observables, d'une religion primitive partagée autrefois par les peuples qui bordaient la Méditerranée. Il pose ainsi l'unité du genre humain, et, selon un principe diffusionniste, l'unité des phénomènes religieux dans les sociétés les plus lointaines². Chateaubriand se souviendra de cette thèse.

Lafitau a séjourné plusieurs années au Canada, au contraire des encyclopédistes, dont toute la science vient des livres (et parfois de celui de Lafitau lui-même). Cela ne l'empêche pourtant pas, à l'instar des philosophes, d'élaborer des conceptions qui recouvrent la réalité des peuples américains

2. Sur Lafitau, voir l'introduction de la réédition (abrégée), donnée par Edna Hindie Lemay dans la collection « Découvertes » chez Maspéro, Paris, 1983, 2 vol. Voir également M. de Certeau, « History and anthropology in the work of Lafitau », in *Yale French Studies* 59, 1980 ; et F. Hartog, « Entre les anciens et les modernes, les sauvages », in *Gradhiva* 11, 1992. Sur la question de la représentation des sauvages au XVIII^e siècle, la bibliographie est considérable. J'indiquerai ici seulement deux ouvrages récents, eux-mêmes fort bien documentés : Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1977 ; et Pierre Berthiaume, *L'Aventure américaine au XVIII^e siècle*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.

d'une grille pré-construite, bien plus qu'elles ne les découvrent dans leur identité propre. Les deux paradigmes auxquels obéit la description des sauvages, au XVIII^e siècle, ont beau être opposés dans leurs prémisses et dans leurs objectifs, il n'en sont pas moins solidaires, comme les deux faces d'une médaille, parce qu'ils représentent les deux approches du monde indigène que permet la seule question qui occupe véritablement tous les auteurs : celle de l'origine, ou plus précisément celle du passage de la nature à la culture, de l'individuel au social, du désordre à la règle, de l'innocence à la culpabilité, de l'instinct à la maîtrise. Tous les penseurs du XVIII^e siècle sont en somme contraints de supposer qu'il y ait eu *quelque chose* avant la socialisation, le langage et la loi³.

Chateaubriand rejette cette idée, bien que ses textes américains soient souvent marqués par l'influence du XVIII^e siècle. Que ce soit dans l'ensemble des *Natchez*, dans le *Voyage en Amérique* ou dans les livres des *Mémoires d'Outre-Tombe* où il évoque son arrivée dans les forêts du Nouveau-Monde, et plus encore dans les notes qu'il ajoute à l'*Essai sur les révolutions* pour l'édition des *Œuvres complètes* en 1826, il lui arrive de résumer ses positions en un débat *pour* ou *contre* Rousseau. Pourtant, dans les mêmes textes, il rejette la problématique de l'origine, qui a obsédé ses prédécesseurs, pour la remplacer par une vive conscience de la fin des civilisations. Toute société, pense-t-il, y compris les sociétés indiennes d'Amérique, est bâtie sur les ruines d'une humanité antérieure, qui possédait ses règles et son développement propre, souvent remarquablement complet⁴. Abordé ainsi, le questionnement se déplace de l'origine à la dégradation et à la perte. Il s'agira donc pour nous de montrer que dès l'*Essai*, et dès la première rédaction des *Natchez*, c'est-à-dire lors du séjour à Londres dans les années 1793-1798, Chateaubriand s'efforce d'intégrer la discussion sur Rousseau et les Lumières à l'intérieur d'une problématique plus large,

3. C'est bien le paradoxe qui frappe d'emblée une expression comme celle de « loi naturelle », ou une fiction comme celle qu'imagine Rousseau dans l'établissement d'un contrat social.

4. Cf. *Voyage* : « Du seul examen de ces langues, il résulte que des peuples surnommés par nous *Sauvages*, étaient fort avancés dans cette civilisation qui tient à la combinaison des idées. Le détail de leur gouvernement confirmera de plus en plus cette vérité. » (Pl. I, p. 792). On croirait lire une phrase de *La Pensée sauvage*. (Pour les références et abréviations, voir la bibliographie.)

dont ce débat ne constitue qu'une des composantes. On verra que le paradigme nouveau introduit par Chateaubriand dans la réflexion sur les sauvages est celui de la mort du religieux, de la fin de la religion comme mode d'être au monde et de concevoir son propre être. Les positions des philosophes – y compris celles de Rousseau, en l'occurrence – qui ont contribué à cette disparition du religieux, sont intégrées et repensées à l'intérieur de la question nouvelle que posera Chateaubriand. Cette question, pense-t-il, fait apparaître clairement la faillite du XVIII^e siècle, autant en Amérique, par la marginalisation ou l'acculturation du polythéisme indien, qu'en Europe par l'écrasement du christianisme : le XVIII^e siècle, parachevé par la Révolution française, a conduit l'homme à la phase mortelle du *désenchantement du monde*.

Et l'on entendra bien cette expression, dont nous précisons les conséquences pour Chateaubriand, dans le sens que lui a donné Max Weber, et tout récemment, dans un essai très stimulant, Marcel Gauchet : la fin du réalisme magique et l'arrachement de l'homme à l'immanence du divin⁵.

Le dernier historien

Dans la langue iroquoise, les Indiens se donnaient le nom d'*hommes de toujours*, ONGOUE-ONOUÉ : ces *hommes de toujours* ont passé, et l'étranger ne laissera bientôt plus aux héritiers légitimes de tout un monde que la terre de leur tombeau⁶.

Dans le chapitre du *Voyage en Amérique* intitulé « État actuel des Sauvages de l'Amérique septentrionale », écrit en 1826, Chateaubriand ouvre « le registre mortuaire » des peuples indigènes. C'est une litanie de deuil, le défilé des noms innombrables et chantants des tribus, ponctué de « ont disparu » et de « ne sont plus » : Hurons, Abénakis, Algonkins, Nipissings, Iroquois, Osouekatchies pour les Indiens de la Nouvelle-France ; ou, sur le cours du Mississipi et de l'Ohio, Biloxis, To-

5. Voir Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, dans le vol. I des essais de sociologie de la religion (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, rééd. UTB, Tübingen, 1988 [1920] ; et Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

6. *Voyage*, Pl. I, p. 853.

rimas, Kappas, Sotouïs, Bayagoulas, Tansas, Natchez, Yazous... Passent ainsi des dizaines de noms – tribus, villages, clans – témoins de la diversité d'un monde humain effacé, devenus traces dans la langue d'une richesse et d'une variété sonores exceptionnelles, cortège des morts et chant de déploration. En faisant entendre cette éclatante musique de deuil, Chateaubriand prend acte que « le génie américain a disparu » et se présente comme « le dernier historien » des peuples indiens⁷.

Que signifie cette expression ? Chateaubriand l'avait déjà utilisée, dans son voyage en Orient paru en 1811. Au début de la 4^{ème} partie de *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem*, alors qu'il s'apprête à décrire les lieux saints, il se demande comment procéder pour reprendre à son compte et animer une description si rebattue, et particulièrement s'agissant de l'église du Saint-Sépulcre. La juste approche lui apparaît alors :

L'église du Saint-Sépulcre n'existe plus ; elle a été incendiée de fond en comble depuis mon retour de Judée ; je suis, pour ainsi dire, le dernier voyageur qui l'ait vue ; et j'en serai, pour cette raison même, le dernier historien⁸.

Le terme d'« historien » doit être entendu ici au sens quasi médiéval de « chroniqueur », c'est-à-dire à la fois de témoin et de narrateur. Chateaubriand se donne pour le dernier historien des Sauvages parce qu'il livre le récit du dernier témoin à les avoir vus vivants. Il est celui qui a contemplé la *vision ultime* d'une humanité disparue, et celui par qui cette vision devient *vision posthume*, parce qu'il fait ressurgir d'au-delà de la mort l'objet qu'il décrit. Cette posture narrative est fondamentale chez lui : elle est celle des *Mémoires d'Outre-Tombe*, où le narrateur joue le rôle du « dernier historien » du monde féodal disparu, et finalement de tous les événements dont il est le témoin, en même temps que de lui-même. Chaque moment de l'écriture des *Mémoires* (1814, 1817, 1822, 1832...) est une prise en charge de la vision posthume du passé raconté. Pour Chateaubriand, tout objet de récit est « d'Outre-Tombe », et fait entendre la voix des morts. Ce geste fondateur du récit est clairement saisi dans un passage du *Génie du christianisme*, au moment où il est question des missions jésuites du Paraguay, décrites, en suivant

7. *Voyage*, Pl. I, p. 852.

8. *Itinéraire*, Pl. II, p. 1018.

Charlevoix et Muratori, comme des utopies chrétiennes accomplies :

Au milieu des peintures les plus riantes, le cœur de l'écrivain est serré par cette réflexion qui se présente sans cesse : *Tout cela n'existe plus*⁹.

Cette posture est celle de Chactas, narrateur d'*Atala*, celle de René dans le récit de son passé qu'il fait au père Souël et à Chactas dans *Les Natchez*, après avoir reçu la nouvelle de la mort de sa sœur Amélie. Elle commande aussi, de plus loin il est vrai, l'ensemble des *Natchez*. En effet, comme le montre Jean-Claude Berchet¹⁰, le « Prologue » et l'« Épilogue » d'*Atala*, non liés structurellement avec le récit lui-même, proviennent, au prix de quelques ajustements, des textes liminaires et conclusifs de l'ensemble des *Natchez* primitifs, dont le petit roman américain publié en 1801 faisait partie. Or, dans l'« Épilogue » apparaît un narrateur extérieur au récit premier, figure évidente de l'auteur lui-même, et dont la fonction est double. C'est lui qui recueille de la tradition indienne le récit de Chactas et celui de René, et qui les transcrit pour les lecteurs d'aujourd'hui, comme s'il assurait la transmission d'une sorte de reliquaire de la mémoire sauvage. C'est par son intermédiaire, d'autre part, qu'est assuré le regroupement *post mortem* de tous les acteurs de la grande saga américaine, depuis les ossements de Chactas, d'*Atala* et du père Aubry jusqu'au cadavre de l'arrière-petit-fils de René, l'enfant mort, symbole du destin des *Natchez*, que le narrateur rencontre avec sa famille errante. Pris comme dernier épisode des *Natchez*, l'« Épilogue » correspond donc au moment où se rejoignent le temps de l'histoire et le temps de l'écriture, c'est-à-dire à la superposition de la vision ultime et de la vision posthume.

9. *Génie*, Pl. p. 996 (souligné par Chateaubriand). J'ai proposé de nommer *narration spectrale* ce mode qui transforme les objets du récit en fantômes, qui font retour dans la parole narrante et lui donnent toute sa puissance. Chateaubriand ne l'invente pas (on le trouve dans *Manon Lescault*), mais il en tire, pour sa matière indienne, toutes les conséquences anthropologiques. Voir « Des enfants dévorés par leur siècle. Le romantisme et le spectre des temps disparus », in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 41, 1990.

10. Voir l'introduction de l'édition du Livre de Poche. Ma recherche doit beaucoup à cette édition, à sa riche annotation, à ses commentaires et au choix des extraits cités en appendice.

L'insistance sur cette superposition est frappante ; elle constitue proprement le thème des deux derniers paragraphes. Le narrateur, qui voit s'éloigner le petit groupe survivant des *Natchez*, les décrit cheminant, en tête quelques guerriers chargés des reliques, et derrière les femmes avec leurs enfants : « Indiens infortunés que j'ai vus errer dans les déserts du Nouveau-Monde... » Pour bien comprendre l'importance de cette scène, il faut la comparer avec les autres occurrences où elle apparaît dans les textes américains. Elle est en effet l'une de ces quelques scènes plusieurs fois réécrites, transformées et insérées dans de nouveaux contextes, telle la nuit chez les sauvages ou les chutes du Niagara. Elle clôt l'*Essai sur les révolutions*, précisément à la suite de la grande description nocturne :

Je suivis longtemps des yeux cette marche touchante et maternelle, jusqu'à ce que la troupe entière eût disparu entre les arbres de la forêt¹¹.

Elle est reprise et amplifiée dans les fragments du *Génie du christianisme* primitif, rédigés probablement en 1799 :

Immobile et sentant des larmes prêtes à couler, je suivis longtemps des yeux la troupe demie-nue qui s'éloignait à pas lents : les petits enfants suspendus aux épaules de leurs mères se détournaient en souriant pour me regarder, et je leur faisais des signes de la main en manière de derniers adieux. Cette marche touchante et maternelle s'enfonça peu à peu dans la forêt, où on la voyait paraître et disparaître tour à tour entre les arbres : elle se perdit enfin totalement dans leur épaisseur¹².

Elle se retrouvera, abrégée, dans le livre VII, chapitre 7, des *Mémoires d'Outre-Tombe*. À la fois dernière rencontre et vision amoureuse, cette description donne à voir, dans le regard qui accompagne son objet et peu à peu le perd, le ressaisit et ne peut empêcher qu'il ne s'efface, dans la représentation de cette disparition du monde sauvage, l'ultime reconnaissance d'une vérité et d'une intimité qui se déclarent en se perdant. Dans les textes qui précèdent la rédaction définitive du *Génie* et la publication d'*Atala*, l'éloignement des Indiens est encore accompagné du sourire des enfants, d'un souhait d'avenir, encore, d'une certaine façon, attaché au rousseauisme de l'innocence et de la liberté naturelle. Mais dans l'« Épilogue » d'*Atala*, la couleur du

11. *Essai*, Pl. p. 447.

12. *Fragments du Génie du christianisme primitif*, Pl. p. 1321.

deuil a tout envahi : le temps fort de la représentation n'est plus porté sur les mères et leurs enfants, mais sur les vieillards et les reliques, les « cendres des aïeux » transportées par des survivants condamnés.

Cendres ou ossements, ces reliques se confondent maintenant avec les Indiens, prennent leur place et les représenteront dans l'absence. Elles sont en même temps la marque de leur disparition et la trace de leur existence : leur mémoire et la caution de leurs récits. Dans la partie encyclopédique du *Voyage en Amérique*, Chateaubriand propose une réflexion sur les rites funéraires et la mort chez les Sauvages. Il y élabore un correspondant théorique à la conjonction de la vision ultime et de la vision posthume, qu'il avait thématiquement dans la scène de la disparition. S'inspirant de Charlevoix et de Lafitau, Chateaubriand montre d'abord l'extrême vénération manifestée par les indigènes américains pour les morts et les restes des disparus. S'interrogeant sur la cause de cet attachement, il la découvre dans le caractère mémoriel et la fonction conservatoire qu'auraient les cultes funéraires dans les sociétés primitives :

Les Sauvages n'ont rien de tout cela : leur nom n'est point écrit sur les arbres de leurs forêts ; leur hutte, bâtie dans quelques heures, périt dans quelques instants ; la simple crosse de leur labour, qui n'a fait qu'effleurer la terre, n'a pu même élever un sillon ; leurs chansons traditionnelles s'évanouissent avec la dernière mémoire qui les retient, avec la dernière voix qui les répète. Il n'y a donc pour les tribus du Nouveau-Monde qu'un seul monument : la tombe. Enlevez à des Sauvages les os de leurs pères, vous leur enlevez leur histoire, leur loi, et jusqu'à leurs dieux ; vous ravissez à ces hommes dans la postérité la preuve de leur existence comme celle de leur néant¹³.

Comme le narrateur voyait s'évanouir parmi les arbres le clan d'Indiens rencontré la veille, les Sauvages contemplant en permanence leur propre disparition, leur propre enfoncement dans la profondeur du temps. Et ce qui les préserve du désespoir que constituerait une société sans mémoire, est cela même qui leur signifie la perte incessante de leur existence dans la mort.

13. *Voyage*, Pl. I, p 761. Le passage se retrouve, légèrement modifié, dans *MOT*, VII, 9 (B. I, pp. 413-414).

Une idéalisation remotivée

Acceptation de la mort et réincorporation des disparus dans le tissu social par le culte des reliques¹⁴ : c'est une définition recevable du deuil. Tout autant que des humains jouissant de la liberté de la nature, les sauvages de Chateaubriand sont les supports d'un deuil. Dès l'invocation qui ouvre *Les Natchez*, au-delà de la référence épique – « Je veux raconter vos malheurs, ô Natchez, ô nation de la Louisiane, dont il ne reste plus que des souvenirs » – Chateaubriand poursuit la ressaie des sauvages dans leur absence-même, proclame leur dignité dans l'anéantissement :

Les mausolées des rois dans nos temples sont-ils plus touchants que le tombeau d'un Indien sous le chêne de sa patrie¹⁵ ?

Dès lors, on comprend que le thème funèbre se diffuse dans tout le texte. Dans l'action romanesque par la mort des personnages, la perte des objets aimés, Atala, René, tant d'autres, jusqu'à la tribu des Natchez tout entière ; dans le décor exotique, qui multiplie les tombeaux et les descriptions de funérailles ; dans la documentation ethnologique, qui accorde tant d'importance aux rites mortuaires et à leur juste interprétation. Le personnage de René, dont la présence relie et souvent motive les épisodes de l'histoire, contribue, par sa tristesse énigmatique, à cette diffusion du thème funèbre.

Pourtant, trop préoccupé de lui-même, captif du désir sans objet, du désir qui a substitué à tout objet le sentiment d'une faute originaire, René ne fait que côtoyer le deuil des sauvages, sans le partager et sans le reconduire à leur égard. Il n'en va pas de même pour Chateaubriand. En découvrant les sauvages « tels qu'en eux-mêmes...l'éternité les change », on dirait que Chateaubriand passe de la mélancolie de René à une sorte de deuil « ethnographique »¹⁶. Il découvre son *autre* dans le moment où celui-ci disparaît ; et il ne peut le découvrir avec une

14. Un pas de plus, et Chateaubriand pourrait intégrer l'anthropophagie rituelle de certaines tribus (particulièrement en Amérique méridionale) comme forme d'accomplissement du deuil.

15. *Natchez*, B., p. 73. Les événements historiques sur lesquels s'appuie Chateaubriand se sont passés lors du premier quart du XVIII^e siècle. On reviendra sur cette date.

16. Je laisse jouer assez librement la référence au célèbre article de Freud, « Deuil et mélancolie ».

telle intensité, que parce que cette révélation a lieu à la lumière de sa disparition. Ce n'est qu'à partir de cette situation de deuil du monde sauvage que l'on peut penser les idéalizations auxquelles l'Indien donne lieu, les formations imaginaires que Chateaubriand reporte sur lui : innocence, noblesse, vertu, amour, simplicité, intégrité... Le processus de l'idéalisation n'est plus celui du siècle des Lumières. Le bon sauvage, le Huron noble et vertueux, était le plus fréquemment un prototype abstrait, venu d'une nature heureuse construite rationnellement ; il était, chez Rousseau, le témoin d'une simplicité qui gît au cœur de l'homme malgré la corruption sociale. Pour Chateaubriand, les « Indiens infortunés » du Nouveau-Monde sont les restes d'un naufrage, les résurgences d'une catastrophe ; nous leur prêtons des perfections au futur antérieur.

Plus que de toute autre idéalisation, ce sauvage va se voir chargé de la qualité centrale où s'accomplissent toutes les autres : celle d'un juste rapport au religieux. Le chapitre sur « Otaïti » que, dans le *Génie du christianisme*, Chateaubriand glisse au milieu d'un livre portant sur les tombeaux (4^{ème} partie, livre II) ouvre longuement sur la description édénique et ressassée de la nouvelle Cythère ; puis, comme si son lecteur se tenait, émerveillé, sur la proue du vaisseau de Cook ou de Bougainville, Chateaubriand lui fait apercevoir les esplanades funéraires sur les montagnes de l'île. On ne voit bientôt plus qu'elles : ces sauvages qui vivent dans un paradis ont consacré de vastes espaces aux rites mortuaires ; leur géographie mentale est orientée par les cérémonials à quoi se résume, selon Chateaubriand, leur religion : sans cesse présent à leurs yeux, l'habitat des défunts sacralise leurs actes et leurs pensées. À l'intérieur du territoire dessiné par le *Voyage* de Bougainville et le *Supplément* que lui avait apporté Diderot, on ne peut opérer plus nette reformulation de l'imaginaire européen. Il en va de même chez les sauvages de l'Amérique. Chateaubriand l'affirmera maintes fois, de toutes les façons : la tombe, c'est la religion. Il le pense déjà au moment de la rédaction des *Natchez*, en une époque de laquelle on a cru trop vite qu'il se tenait encore dans l'orbe des encyclopédistes.

Mais il faut aller plus loin, et concevoir ici, dès la rédaction des *Natchez*, une sorte de réversion entre les représentations textuelles et la pensée de leur auteur. L'importance partout répétée des thèmes funéraires constitue, je l'ai montré, une symbolisation de la relation de deuil sur laquelle se construit la

vision du sauvage. Et cette relation, en retour, demande à être comprise comme une modalité du religieux, qui opère parfois, comme malgré elle, avec des instruments de pensée empruntés aux auteurs du XVIII^e siècle. La relation endeuillée est habitée par le religieux comme par un poignant regret, parce qu'elle en est l'essence. Comme pour les sauvages leurs reliques, on pourrait dire, en paraphrasant, que si vous privez Chateaubriand de l'objet de son deuil, vous lui enlevez tout : « son histoire, sa loi, et jusqu'à ses dieux ».

Le réalisme magique

Dans la dernière partie de *l'Essai sur les révolutions*, deux séries de chapitres parallèles font l'histoire du polythéisme et celle du christianisme. Chacune des suites de chapitres montre la naissance et l'expansion d'un mode religieux, puis sa disparition sous les coups, parallèles eux aussi, de circonstances sociopolitiques et de critiques rationalistes. Attentif à exposer les solidarités qui lient le type de gouvernement, les régulations économiques et la vie religieuse d'une collectivité, Chateaubriand accentue tout aussi fortement les aspects intellectuels qui marquent, selon lui, la fin des religions. Les « sophistes grecs » (parmi lesquels il compte Épicure et Démocrite, Platon et Aristote) pour le polythéisme antique, la « secte philosophique » pour le christianisme, ont renversé la religion de leur pays et amené ainsi « les deux plus grandes révolutions dont il soit resté trace dans l'histoire »¹⁷.

Quelles sont les caractéristiques du polythéisme en général ? Pour les décrire, Chateaubriand suit d'assez près l'argumentation des Lumières. Comme tout sentiment religieux, le polythéisme est né de l'admiration de la nature : il fut d'abord une sorte de panthéisme spontané. Ce sentiment s'est vu confirmé, et augmenté, par une fausse corrélation entre les beautés naturelles et certains phénomènes, heureux ou malheureux, qui ont pu arriver aux hommes ; ceux-ci ont alors postulé des relations causales et les ont matérialisées de manière fruste :

17. *Essai*, Pl., p. 376. On sait que Chateaubriand se reprochera plus tard d'avoir contribué lui-même à la chute du christianisme, et notamment par les quatre chapitres de *l'Essai* qui résument les critiques des philosophes.

De là le Manitou du Canadien et la [sic] Fétiche du Nègre, la première de toutes les religions¹⁸.

Sont venus ensuite un culte et des rites ; puis des fables et des croyances, comme un redoublement, par la représentation, des comportements premiers : héros et divinités donnèrent forme aux affects et aux désirs, particulièrement au deuil ou à son refus, à savoir l'idée de l'immortalité de l'âme. On peut résumer cette analyse du polythéisme – qui inclut, selon la leçon de Lafitau, aussi bien les religions de la Grèce archaïque que celles des sauvages – par trois traits : immanence du divin dans le monde ; réalisme magique¹⁹ ; représentation symbolique et mythologique.

Il serait aisé de montrer que bien des épisodes des *Natchez*, et toute une strate de la psychologie des personnages, relèvent de ces trois caractères de leur vie religieuse, le reste ressortissant aux grandes allégories épiques qui les bordent comme une sorte d'habillage composite, et parfois débridé. Ce n'est pas ici mon propos.

On sait que, accomplissant en somme littérairement le deuil du monde sauvage, dans les années qui suivirent la publication de *l'Essai sur les révolutions*, Chateaubriand se mit à démembrer son texte américain pour en réincorporer certaines parties à l'œuvre chrétienne qu'il projetait. Il fait bien du christianisme, dans cette œuvre (le *Génie*), une religion de la transcendance, puisqu'il la présente comme ennemie de l'animisme et de la superstition²⁰, et reportant hors de la vie présente le bonheur et le salut. Mais il n'en pense pas moins que la religion chrétienne a su développer une sorte de réalisme magique, puisqu'elle fait vivre le croyant dans un monde enchanté, puisque pour lui elle *réenchante le monde*. De cette valeur fondamentale du religieux, donnons deux exemples tirés de textes qui font le lien entre le monde sauvage et le monde chrétien.

18. *Op. cit.*, p. 379.

19. Expression célèbre, empruntée elle aussi à Max Weber, qui désigne un ensemble de comportements socialisés, comprenant une manipulation des forces occultes censées apporter le bien-être et le salut à des groupes défavorisés. Marcel Gauchet reprend le terme et en élargit l'application à toutes les postulations d'action à distance et de soumission de l'humain aux manifestations de la nature. C'est cette acception très générale que j'ai moi-même en vue ici.

20. Cf. *MOT*, B. II, p. 50 : « En chassant les divinités païennes des bois, notre culte... »

Dans un chapitre du *Génie du christianisme* qui porte sur les réductions du Paraguay, Chateaubriand raconte comment les jésuites tirèrent parti de la sensibilité des sauvages à la musique pour les captiver, c'est-à-dire pour les convertir. Accompagnés de quelques catéchumènes, les missionnaires remontaient les fleuves à bord de pirogues en chantant des cantiques :

Les néophytes répétaient les airs, comme des oiseaux privés chantent pour attirer dans les rets de l'oiseleur les oiseaux sauvages.

Les Guaranis, tapis dans les broussailles de la rive, se jetaient à l'eau pour suivre à la nage la « nacelle enchantée »... C'est magie pour magie, usage pieux de la force païenne de la beauté musicale²¹.

Le charme des sons n'opère pas que sur les sauvages. Les chrétiens de ce monde ancien que la Révolution a fait disparaître, y étaient sensibles eux aussi. Le chapitre sur les cloches, qui ouvre, un peu pompeusement, la 4^{ème} partie du *Génie*, montre combien la vie quotidienne d'autrefois était rythmée, de manière presque incantatoire, par l'appel des cloches des églises :

Par mille voix secrètes, une société chrétienne correspondait avec la divinité, et ses institutions allaient se perdre mystérieusement à la source de tout mystère²².

Le chapitre donne de nombreux exemples de cet effet qui lie une communauté à son espace, qui ritualise sa temporalité et les événements qui la ponctue : le glas, l'angélus, les cloches d'alarme, le carillon des fêtes..., autant d'appels chargés d'organiser une « sympathie morale » entre les hommes, et des hommes à leur Dieu : formule moderne d'une communication d'ordre magique qui recueille des affects, suggèrent des conduites, suspend les pensées à une intention diffuse dans l'air et les souffles.

21. Pl., p. 987. Occurrence croisée de la même idée, dans le *Voyage en Amérique* : « Quand le christianisme passa des délices de Rome et des écoles d'Athènes aux forêts de la Germanie, il s'environna de pompes et d'images, afin d'enchanter la simplicité du Barbare. » (Pl., p. 859-860 ; je souligne)

22. Pl., p. 895.

Rappelons que ce chapitre vient des *Natchez*, comme nous l'apprend une lettre à Fontanes du 19 août 1799, écrite au moment où Chateaubriand extrait du livre indien les passages qu'il intègre dans l'apologie chrétienne qu'il prépare²³. René, initialement récit inséré dans les *Natchez*, et devenu une sorte de nouvelle exemplaire dans le *Génie*, contient un paragraphe sur les cloches, où sont liés le bonheur du souvenir et la magie religieuse :

Les dimanches et les jours de fête, j'ai souvent entendu, dans le grand bois, à travers les arbres, les sons de la cloche lointaine qui appelait au temple l'homme des champs. Appuyé contre le tronc d'un ormeau, j'écoutais en silence le pieux murmure. Chaque frémissement de l'airain portait à mon âme naïve l'innocence des mœurs champêtres, le calme de la solitude, le charme de la religion, et la délectable mélancolie des souvenirs de ma première enfance. [...] Tout se trouve dans les rêveries enchantées où nous plonge le bruit de la cloche natale...²⁴

On voit fort bien, dans ce passage, le réemploi des thèmes rousseauistes, qui migrent du monde sauvage au monde de la campagne française du passé : proximité d'une nature pastorale, innocence, solitude heureuse. Mais on voit aussi l'intégration de ces thèmes dans une structure nouvelle : celle du bonheur religieux (c'est le *charme*, au sens du *carmen* antique, chant versifié et parole magique) et du retour du passé : dans l'édition de 1802, le texte portait : « Tout se trouve dans les *réminiscences enchantées* que donne le bruit de la cloche natale²⁵. » Soudain fusionnés, indifférenciés, le monde et le sujet, le passé et le présent, coïncident dans une communication magique qui supprime le temps, permet d'agir à distance, de s'éprouver comme totalité, alors que la critique philosophique nous livrait au désespoir de l'analyse, au désenchantement de la rationalité.

Réenchanter le monde

Témoin de la disparition du religieux, Chateaubriand a voulu s'en faire le *dernier historien*, en transformant sa vision

23. Voir *Correspondance générale*, t. I, 1977, p. 94. Cité dans *Natchez*, B., p. 647, n° 301.

24. *Natchez*, B., p. 316.

25. Cité dans *Natchez*, B., p. 648, n° 302.

ultime en une vision posthume, et en conférant à celle-ci toute l'efficacité de son objet. C'est aux figures de l'*enchantement* qu'il demande le pouvoir de faire réapparaître les forces du monde disparu. Le réseau sémantique tissé autour de ce terme est riche dans son œuvre ; il permet de relier les uns aux autres des textes éloignés. Continuons de l'explorer quelque peu.

Le dernier chapitre de l'*Essai* (la « Nuit chez les sauvages ») parle des « méditations enchantées » goûtées dans les déserts de l'Amérique. René, lorsque sa sœur Amélie le rejoint dans la maison solitaire qu'il habite, dit « l'enchantement d'être ensemble ». L'œuvre autobiographique repose, dans son principe, sur la même puissance. Le récit de la promenade dans le parc de Montboissier en 1817, souvent tenu pour un exemple de « mémoire involontaire », et que Proust avait remarqué, me donnera l'occasion de le montrer. Je le citerai dans la version primitive, celles des *Mémoires de ma vie*, où le texte me paraît plus proche de la source imaginaire que constitue la méditation sur le monde enchanté :

Je fus tiré de mes réflexions par le gazouillement d'une grive perchée sur la plus haute branche d'un bouleau. À l'instant ce son magique fit reparaître à mes yeux les champs paternels ; je revis ces champs où j'entendis si souvent siffler la grive. Quand je l'écoutais alors, j'étais triste comme aujourd'hui, mais quelle différence de tristesse ! Cette première tristesse était celle qui naît d'un désir vague de bonheur, lorsqu'on est sans expérience. La tristesse que j'éprouve maintenant vient du désenchantement du cœur, quand tout est connu, et jugé. Le chant de l'oiseau dans les bois de Combourg ne m'entretenait que de l'avenir, et me promettait une félicité que je croyais bientôt atteindre ; le même chant dans le parc de Montboissier ne me rappelait que le passé, et des jours perdus à la poursuite de cette félicité fugitive. [...] Mettons à profit le peu de jours qui me restent ; hâtons-nous de peindre ma jeunesse, tandis que j'y touche encore : le navigateur qui quitte pour jamais un rivage enchanté, écrit son journal à la vue de la terre qui s'éloigne, et qui va bientôt disparaître.²⁶

Toutes les harmonies de notre thème se retrouvent dans ce passage, où l'écriture est recherchée comme le lieu et le moyen d'une réappropriation du monde disparu. L'écrivain joue des accords sémantiques et phoniques, faisant contraster le *désenchantement du cœur* apporté par l'expérience et le *rivage enchanté*

26. *Mémoires de ma vie*, livre III, in *MOT*, B. I p. 74.

de la jeunesse ; laissant résonner, en échos répétés, le chant – le chant de l'oiseau, le même chant – et les champs – les champs paternels, je revis ces champs. Le son magique n'est pas simplement celui que produit l'oiseau, mais aussi celui que met en œuvre la langue, chant poétique qui commande la représentation dans l'écriture des phénomènes de reconnaissance et transfère le réalisme magique des incantations sauvages vers un horizon intérieur. Le même enchantement, qui avait multiplié, dans le monde indien et ses rêves, les manitous et les fétiches, qui avait rassemblé la pensée des chrétiens dans les appels de leurs clochers, convertit la beauté du monde en appeau symbolique pour un sujet qui toujours se cherche des objets d'identification, et transforme l'écriture en un temple de correspondances, en un espace de répons.

Pourtant, il y a aussi une magie noire, et l'enchantement possède sa face sombre. Dans les *Natchez*, les jongleurs²⁷ fomentent de « noirs enchantements ». René, marchant à grands pas dans ses orages, se pressent « enchanté, tourmenté, et comme possédé par le démon de [son] cœur »²⁸. Nous voilà passés du bonheur et du salut à la sorcellerie et à la faute. La musique qui sauve, les sonorités qui charment, la langue qui rassemble toutes les jongleries de l'*Enchanteur*²⁹, peuvent aussi nous séduire et nous perdre.

De là la relation, presque toujours indiquée, entre la magie et la culpabilité. Dans le *Génie du christianisme*, au moment où il parle des merveilles de la nature (1ère partie, livre III), Chateaubriand raconte longuement comment il a vu un Indien charmer un serpent en jouant de la flûte. Il présente avec un luxe de détails descriptifs le serpent comme l'animal du diable, fourbe, insaisissable, chatoyant, et sa capture hypnotique par la musique comme une opération quasi religieuse de persuasion magique. La lecture chrétienne de cet épisode est clairement appelée par le contexte. Cependant, lorsqu'il évoque ce souvenir dans les *MOT*, l'écrivain glisse sur la christianisation allé-

27. Nom donné, au XVIII^e siècle, indifféremment aux sorciers, aux guérisseurs, aux prêtres des religions indiennes : à ceux que nous appelons aujourd'hui les chamans.

28. René, in *Natchez*, B., p. 327.

29. On sait que l'expression est due au poète Joubert, qui disait que Chateaubriand savait « en quoi consiste le charme des paroles et par quel art on bâtit avec elles un édifice enchanté. » (Cité par J.-C. Berchet, in *MOT* I, Préface, p. LXIV.)

gorique du monde sauvage, et nous entraîne dans un syncrétisme ironique :

C'est là, que je fis la rencontre de ce serpent à sonnettes qui se laissait enchanter par le son d'une flûte. Les Grecs auraient fait de mon Canadien, Orphée ; de la flûte, une lyre ; du serpent, Cerbère, ou peut-être Eurydice³⁰.

À l'ambiguïté du serpent, monstre ou femme aimée, correspond l'équivoque de l'art d'Orphée, qui apaise ou qui séduit. Cette ambiguïté de sens, caractéristique de la mythologie polythéiste pour Chateaubriand, n'est pas levée dans l'univers chrétien qu'il décrit ; elle y transforme le plaisir en faute, et le désir en culpabilité. Dans le chapitre sur les cloches analysé ci-dessus, le premier exemple évoqué était le glas, qui, en annonçant la mort d'un être, répand dans la nuit pour tous les autres l'imminence du jugement et le sentiment de la conscience coupable. Le récit de René fait à plusieurs reprises mention du son des cloches, mais c'est le plus souvent la cloche du couvent où s'est enfermée Amélie, et autour duquel, durant les nuits de tempête, René rôde, figure de satanique et malheureux amant. Et dans *Atala*, lorsque les deux jeunes gens, perdus dans l'ouragan sublime et dévastateur, s'arrêtent, et que la jeune fille est prête à s'abandonner malgré son vœu de chasteté, c'est encore une cloche qui, leur apportant le salut, les introduit au proche sentiment de la culpabilité :

Atala n'offrait plus qu'une faible résistance ; je touchais au moment du bonheur, quand tout à coup un impétueux éclair, suivi d'un éclat de la foudre, sillonne l'épaisseur des ombres, remplit la forêt de soufre et de lumière, et brise un arbre à nos pieds. Nous fuyons. O surprise !... dans le silence qui succède, nous entendons le son d'une cloche ! Tous deux interdits, nous prêtons l'oreille à ce bruit, si étrange dans un désert³¹.

Fusion dans l'autre, dans la nature, dans la divinité ; interdiction qui stupéfie et force à une autre écoute : à travers les sonorités magiques, qu'elles représentent un bonheur ou une menace, un chant toujours se fait entendre, seul désirable finalement, et que Chateaubriand convertit en écriture poétique. N'est-ce pas cette voix qu'il dit avoir entendue dans les déserts

30. *MOT*, VII, 7 ; B. I, p. 404.

31. *Atala*, in *Natchez*, B., p. 129 (je souligne la dualité de la foudre, Dieu et diable, et l'équivoque qu'on peut entendre dans interdits.).

de l'Amérique, « muse inconnue » dont il a recueilli les accents durant sa nuit chez les sauvages, voix qui ressurgit dans son texte, qui l'habite et nous enchante, « voix qui chante, et qui semble venir d'une région inconnue »³² ? N'est-ce pas cette voix qui dit la fin d'un monde et que l'écrivain a voulu se rendre propre :

C'est ici un peuple mourant, qui privé de la voix par l'agonie, allait se précipiter dans l'abîme pour l'éternité³³ ?

Un nouveau paradigme

Notre étude, menée à l'aide des instruments de l'analyse littéraire – structure narrative, thématization de l'imaginaire, réseaux textuels – a montré l'apparition, à travers l'œuvre américaine de Chateaubriand, d'un nouveau paradigme dans l'histoire des représentations occidentales du sauvage. Avec Chateaubriand, on passe d'une rationalisation de l'origine à un imaginaire du deuil et du désenchantement. L'analyse littéraire nous introduit ainsi à une problématique large, dont les œuvres et les poétiques sont à la fois des composantes et des mises en représentations symboliques. Je voudrais conclure par quelques réflexions sur cette problématique, qui appartient à une anthropologie historique de la culture, se donnant pour tâche de faire l'histoire des représentations et de leurs emplois dans des contextes socio-culturels divers.

Porté par des dispositions mentales et historiques particulières, et prenant en charge toute l'histoire tragique de la colonisation des peuples américains, Chateaubriand rencontre dans le sauvage une sorte d'*autre* idéal, à la fois disparaissant et témoin d'un monde de religiosité magique. Cette découverte l'amène à rejeter les idées du XVIII^e siècle sur l'homme de la nature et le contrat de société, pour leur substituer, au fondement de l'humain et du social, le religieux. « La religion, première législatrice des hommes », écrit-il dans *Atala*³⁴ : il parle ici du christianisme, dont *Atala* était censé illustrer les bienfaits ; mais il généralise en fait cette conception, qu'il tient pour une donnée anthropologique fondamentale, sans être en mesure

32. MOT, XVIII, 9 (B.II, p. 275).

33. MOT, VII, 8 (B. I, p. 408).

34. *Natchez*, B., p. 160.

d'en proposer une théorie autrement que par la tentative d'apologétique restauratrice du *Génie*. Dans le *Voyage en Amérique*, en 1826, il dira encore : « La religion est évidemment la loi primitive³⁵. »

Or la force première qui unit les hommes entre eux, leur donne place dans le monde naturel et leur permet de dialoguer avec l'invisible, cette force peut se perdre. Chateaubriand se conçoit comme le témoin de cette disparition, et fait du XVIII^e siècle, le siècle déicide par excellence, celui qui a supprimé à la fois le polythéisme des sauvages et le monothéisme des chrétiens³⁶. Cependant, du moment qu'il porte le deuil du religieux sous la forme du sauvage anéanti, cette mort accomplie en lui un obscur travail ; elle devient mémoire et langage. Par une sorte d'anthropophagie littéraire, dont les temps forts sont le démembrement des *Natchez* et l'incorporation de leurs segments découpés dans le *Génie*, l'altérité perdue et les forces qui l'habitaient peuvent revenir dans le monde moderne pour y faire valoir leurs droits. On sait quels furent les efforts, parfois suspects, entrepris par Chateaubriand pour restaurer la religion dans le siècle nouveau. Cependant, on peut douter que son véritable succès ait eu lieu sur le plan religieux. Le « retour du mort » dont son œuvre a été l'instrument et l'interprète, s'est produit en fait de manière beaucoup plus diffuse dans toute la culture du XIX^e siècle et jusqu'à nos jours. Marquons quelques perspectives en guise de conclusion.

Avec Chateaubriand, c'est la littérature elle-même, comme langage et comme force sociale, qui s'est emparée des fonctions religieuses. L'Enchanteur, magicien et séducteur par son usage du verbe poétique, a été le premier desservant d'une liturgie et d'une sacralité de l'écriture qui ont imprégné l'histoire du XIX^e

35. Pl. I, p. 860. Il revient à cette thèse dans les *MOT*, au livre XIII, lorsqu'il raconte le bon accueil fait au *Génie du christianisme* par Bonaparte, qui désirait alors s'appuyer sur la religion, « première base de la société. » (B. II, p. 48)

36. Le massacre des *Natchez*, événement historique que Chateaubriand a pris pour thème de son épopée sauvage, a lieu en 1727. La colonisation de l'Amérique septentrionale s'est poursuivie tout au long du siècle, pour aboutir à l'anéantissement des civilisations indiennes que Chateaubriand constate lors de son voyage en 1791. Dans le *Génie du Christianisme*, il indiquera une chronologie parallèle pour la chute du christianisme en Europe : elle commence, dira-t-il, avec la Régence, et sera achevée à la Révolution.

siècle jusqu'à Mallarmé, voire jusqu'à Claudel³⁷. La venue des mondes disparus a envahi les textes et la culture par l'intermédiaire du fantastique et des recherches médiumniques. Le langage littéraire s'est vu doter d'une sorte d'« inquiétante étrangeté », frère du songe, capable d'ouvrir les portes des autres mondes et de mettre en œuvre les forces inconscientes de l'homme. En ethnologie, le deuil du monde sauvage a engendré une nostalgie de l'altérité pure, toujours inaccessible, et une obsession de la culpabilité. C'est tout l'imaginaire scientifique de cette discipline qui s'est laissé aimanter par la recherche des traces survivantes des sociétés primitives, effacées peu à peu par la progression technologique. Les *Tristes Tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, marquent peut-être de leur éclat définitif, l'acmé de ce mouvement³⁸.

Enfin, par l'incorporation du monde sauvage la division des hommes entre primitifs et civilisés, qui partageait les continents et les temps historiques, cette division a été introduite à l'intérieur de chacun³⁹. Cette intériorisation avait été certes indiquée par Vico, puis par Rousseau, mais elle acquiert une puissance décuplée du moment qu'elle est liée à un processus de deuil et qu'elle concerne l'histoire culturelle tout entière. Le monde enchanté, ses noires menaces et ses magies favorables, sont devenues les figures toujours agissantes d'une intimité humaine construite socialement et historiquement. Un espace nouveau a été créé dans la psyché, peuplé de représentations multiples, puériles ou sacrées, capables de nous tourmenter et de nous posséder, de nous éclairer et de nous accorder les bonheurs soudains de la reconnaissance : le monde de fantômes qui compose cet espace est susceptible à tout instant de revenir dans notre quotidien.

Mais ne faudrait-il pas renverser la proposition ? On verrait alors qu'une théorie de cet espace comme *inconscient* n'a pu se constituer qu'à partir du moment où les figures du monde

37. On connaît, à ce sujet, les travaux classiques de Paul Bénichou.

38. Voir mon article, « Le deuil du monde », in *Traverses* 47, 1987.

39. Voir le remarquable essai de synthèse de Hayden White, « The Forms of Wildness : Archaeology of an Idea », in *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. by E. Dudley and E.M. Novak, Univ. of Pittsburg Press, 1972. H. White ne fait cependant nulle mention d'un processus de deuil, et ne connaît apparemment pas les textes de Chateaubriand. Il se place sur le plan de la transposition du mythe en « fiction ».

enchanté – sauvages, mais aussi souvenirs de l'enfance, êtres disparus – ont été considérées comme les objets enfouis, et réinvestis par le deuil, d'une catastrophe de la pensée et de l'histoire. Ce serait véritablement accorder aux textes américains de Chateaubriand la place inspiratrice et énigmatique, vouée à l'effacement par son importance-même, qu'il avait réclamée pour eux ; ce serait donner toute sa résonance à cette voix qui chante dans son écriture, et qui *semble venir d'une région incon nue*.

Bibliographie des éditions utilisées :

Les Natchez. Atala. René, Introduction, commentaires et notes de Jean-Claude Berchet, Le Livre de Poche classique, Paris, 1989 (abrégé : *Natchez*, B.).

« Voyage en Amérique », in *Œuvres romanesques et voyages I*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Pléiade, 1969 (abrégé : *Voyage*, Pl. I.).

« Itinéraire de Paris à Jérusalem... », in *Œuvres romanesques et voyages II*, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Pléiade, 1969 (abrégé : *Itinéraire*, Pl. II.).

Essai historique, philosophique et moral sur les révolutions anciennes et modernes (abrégé : *Essai*) ; *Le Génie du Christianisme* (abrégé : *Génie*), texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Pléiade, 1978.

Mémoires d'Outre-Tombe, tomes I et II, éd. de Jean-Claude Berchet, Classiques Garnier, 1989 et 1992 (abrégé : MOT I B. et MOT II B.).