



## Conférence de M. Claude Reichler

Claude Reichler

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Reichler Claude. Conférence de M. Claude Reichler. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 111, 2002-2003. 2002. pp. 325-328;

[http://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2002\\_num\\_115\\_111\\_12129](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2002_num_115_111_12129)

---

Document généré le 16/06/2016

Conférences de M. Claude Reichler  
Université de Lausanne  
Directeur d'études invité

**Un corpus pré-ethnographique : Les *Relations jésuites de la Nouvelle-France* au XVII<sup>e</sup> siècle**

À partir de 1632 et pendant 40 ans, les missionnaires jésuites actifs sur le territoire qui va du golfe du Saint-Laurent aux Grands Lacs ont rédigé chaque année une sorte de rapport de terrain, publié à Paris sous le nom de *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle-France...*<sup>1</sup> Ce corpus rassemble une documentation importante sur la vie coloniale, sur la "missiologie" jésuite et sur les cultures autochtones du Nord-est du continent nord-américain. Le cours s'est donné pour objectif de présenter les premiers textes de ce corpus, qui sont parmi les plus remarquables : les *Relations* de Paul Lejeune (1632, 1633 et 1634) et de Jean de Brébeuf (1635 et 1636)<sup>2</sup>.

Ces textes ont été traités comme un espace de rencontre entre trois instances : les hommes qui les ont produits, ceux dont il est parlé, ceux qui les ont lus ou les lisent. Nous nous sommes situés dans le cadre d'une histoire post-coloniale pour aborder une problématique des "zones de contact", et rechercher ce que l'ethno-historien américain Richard White appelle des « matrices d'interculturalité »<sup>3</sup>. Nous avons cherché à mettre en évidence la démarche de connaissance que recèle les textes, plutôt qu'à dénoncer (une fois de plus) les projections des modèles venus de la culture propre sur les cultures indigènes. Travaillant sur la micro-dimension des interactions décrites, analysant les récits de modes de vie, les modalités des contacts et des échanges, nous avons mis en œuvre le concours de trois perspectives rarement présentes ensemble : l'histoire et l'histoire culturelle (les contextes de l'Europe baroque et de la colonisation), l'ethno-histoire (ethnologie des Algonkins, des Hurons et des Iroquois), l'analyse littéraire et textuelle (organisation des textes, rhétorique, énonciation).

Après une introduction historique et théorique, le cours a porté sur quelques aspects caractéristiques du corpus étudié : 1) la représentation de la parole de l'autre ; 2) le récit du supplice d'un prisonnier ; 3) la compréhension des relations causales.

1) On sait que les jésuites ont toujours accordé une grande attention à la parole, notamment en rédigeant des dictionnaires et des grammaires des

---

<sup>1</sup> Une réédition intégrale bilingue (anglais-français) a été donnée par Reuben G. THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, 1896-1990, 73 vol. Une autre réédition intégrale avec introduction et notes est en cours : Lucien CAMPEAU, s.j., *Monumenta Novae Franciae*, Rome-Québec, 1967-. Il n'y a aucune étude récente sur cet ensemble considérable de textes. On citera le livre un peu ancien de Léon POUILLOT, s.j., *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Paris 1940.

<sup>2</sup> Voir les rééditions récentes et aisément accessibles : Paul LEJEUNE, *Un Français au pays des "bestes sauvages" (1634)*, édition préparée par Alain BEAULIEU, Montréal 1999 ; Jean DE BRÉBEUF, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Montréal 1999.

<sup>3</sup> Richard WHITE, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press 1991.

langues des peuples qu'ils voulaient évangéliser. Dans les *Relations de la Nouvelle-France*, la parole indigène est très présente, comme langue à connaître, mais surtout comme pratique et comme médiation sociale. On y découvre non seulement ce qui est dit, mais aussi ce qui est fait avec les mots : une parole en contexte, une parole-processus. Les Hurons apparaissent porteurs d'une riche culture de la parole, sur laquelle toute leur vie sociale repose. Les modalités de la discussion dans les Conseils, les formes de la politesse et de la conversation, les discours sont observés ; de multiples traits langagiers de la sociabilité sont notés. Les interactions entre missionnaires et villageois sont décrites : information, enseignement, controverses, négociations... Les « croyances » des Hurons sont transmises comme des paroles : récits de voyage dans l'au-delà, contes, mythes d'origine. La cosmologie amérindienne (que Lejeune et Brébeuf sont les premiers à faire connaître) est racontée à travers les *versions* d'une parole indigène qui apparaît instable, labile, et souvent soumise à une connaissance réservée.

L'analyse des textes doit toujours être attentive aux deux niveaux auxquels renvoient les interactions rapportées : le niveau de l'énoncé (la culture orale des Hurons) et le niveau de l'énonciation (le dialogue du descripteur avec ses lecteurs). À ce niveau sont proposées des instructions de lecture, une axiologie qui distribue le contenu des paroles rapportées dans des catégories préformées. Certes la compréhension qu'ont les jésuites est lacunaire, déformante, elle ne donne pas accès au monde symbolique des Amérindiens. Pourtant, reposant sur des expériences partagées, elle requiert une analyse attentive à l'interculturalité, soucieuse de mettre en lumière les éléments de connaissance présents dans les récits, tout ce que l'on peut appeler une "pré-ethnographie"<sup>4</sup>.

2) Les interactions ne sont pas que verbales. Elles se produisent aussi dans les cérémonies, les soins aux malades, le partage de nourriture, la sexualité, le deuil, tout ce qui a trait au corps. La description du supplice d'un prisonnier, rapporté par le père Le Mercier dans la *Relation* de 1637, en offre un extraordinaire exemple<sup>5</sup>. Le Mercier décrit la capture d'un guerrier ennemi, sa présentation dans les villages hurons, la possibilité d'adoption en vue de compenser la mort d'un proche, le festin d'adieu. Il n'est pas moins précis au sujet des mutilations et des tourments, jusqu'à la mise à mort par décapitation, à la partition du corps et à la consommation de la chair. Il est attentif à tous les aspects sociaux de ce qui apparaît comme un rite à multiples segments, dont le prisonnier est l'acteur principal. Il fait voir aussi (sans les analyser) la valeur symbolique des lieux corporels et l'importance des catégorisations sociales mises en œuvre dans les comportements. Il est à la fois perspicace et aveugle, notant tous les éléments qui inscrivent le supplice du côté du "sacré", tout en étant incapable de le comprendre comme un fait religieux<sup>6</sup>. Mais le propos de Le Mercier est aussi de montrer l'action des missionnaires en pareille circonstance. Dans son récit, le père Brébeuf assiste le prisonnier d'un bout à l'autre, lui parlant, s'efforçant de le

<sup>4</sup> Les américanistes ont puisé abondamment dans les *Relations*, en les confrontant à d'autres documents (récits de voyage, archives, archéologie). On constate que les *Relations* sont en général fiables, si l'on fait la part de la propagande missionnaire et de la censure interne aux publications de la Compagnie. Voir Bruce G. TRIGGER, *Les Enfants d'Aataensic. L'histoire du peuple huron*, Montréal 1991 [trad. française].

<sup>5</sup> Voir *Écrits en Huronie*, p. 321-342.

<sup>6</sup> Une analyse ethnologique de la guerre et des supplices est apportée par Roland VIAU, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal 1997.

convertir, s'adressant aussi aux villageois dans les moments de trêve pour tenter de leur inculquer les idées de bien et de mal et la notion du Salut. À travers cet aspect de son texte, Le Mercier élabore une compréhension chrétienne à l'usage des lecteurs. Il fait voir dans le supplice une « cruelle tragédie », incite à la pitié, bref donne à lire une *Passion* dévoyée.

Dans ce récit extrêmement complexe apparaissent tous les aspects du dédoublement et du renversement. Le descripteur montre dans la culture huronne une structuration ambivalente des catégories sociales et mentales : l'âme et le corps, le monde invisible et le monde présent, le dedans et le dehors, l'ennemi et le parent, le déchet et le bien précieux, le respect et la raillerie... Sans doute les jésuites ont-ils pressenti là quelque chose d'essentiel dans l'être-au-monde iroquois. Sans doute aussi ont-ils pu percevoir cette structuration parce qu'ils appartiennent eux-mêmes à la culture baroque de l'Europe de la Contre-réforme, familière des dispositifs de reflets, de la représentation dédoublée, du monde renversé et du *theatrum mundi*.

3) On constate à la lecture que Brébeuf accorde de l'importance à ce que Pascal, son contemporain, appelle « la raison des effets ». Il montre chez les Hurons la qualité des raisonnements qu'on nomme naturels (le sens commun, l'inférence), l'aptitude à tenir des argumentations complexes en vue d'une logique des actions (hypothèse, induction et déduction). Mais il les montre aussi incapables de tout raisonnement scientifique comme de toute logique philosophique abstraite. Une autre "scène" de la causalité est particulièrement intéressante : celle où se rencontrent pour s'exclure le miracle et la « sorcellerie ». Brébeuf justifie les miracles (par exemple les guérisons soudaines) comme des interventions d'une Cause efficiente qui ne peut être que Dieu ; mais il écarte et condamne les pratiques autochtones comme relevant de la superstition et de l'escroquerie, et cherche à dévaloriser les rites contrôlés par les shamans. C'est alors le diable, figure du redoublement et de l'inversion de la Cause, qui est invoqué.

Dans cette question de la causalité se nouent des matrices d'interculturalité qui connaîtront un grand développement dans l'ethnologie. Les descripteurs jésuites découvrent des modes de raisonnement dont ils acceptent la pertinence, pour mieux les opposer à d'autres qu'ils rejettent. Ils mettent ainsi en place l'opposition entre rationalité et magie, causalité et animisme, et occultent l'existence de systèmes de représentations et de classifications caractéristiques des constructions culturelles locales. Là encore, on constate dans les textes la co-présence d'une pénétration et d'une cécité. Une telle ambivalence s'explique historiquement, dans le contexte de l'intense renouvellement de la question de la causalité dont les missionnaires jésuites sont contemporains. D'abord dans le débat sur la nature de la foi chrétienne : est-elle compatible avec la raison, ou bien raison et foi relèvent-elles de domaines incommensurables, comme le veulent les philosophes libertins ? Ensuite dans la naissance des sciences modernes, avec Galilée et Descartes, dont les jésuites n'ignorent pas les idées<sup>7</sup>. Ils savent que les relations causales peuvent être exprimées mathématiquement, voire, avec Descartes, mécaniquement, et donc être extraites du cadre de l'ontologie aristotélicienne dans lequel l'Église prétendait les conserver.

<sup>7</sup> Rappelons que le procès de Galilée à Rome a lieu en 1633 ; que Descartes publie le *Discours de la méthode*, accompagné de trois essais scientifiques, en 1637.

Une brève réflexion conclusive peut être apportée. Quelle connaissance des autres hommes décèle-t-on dans ces textes émanant de descripteurs fortement marqués par leurs modèles du monde et par leurs objectifs pratiques (au sujet desquels je ne m'exprime pas ici) ? Une lecture attentive me paraît montrer la présence d'une connaissance effective, quoique lacunaire et exprimée au moyens d'instruments inappropriés. Pour traiter cette question à son vrai niveau épistémologique, il faut entreprendre en somme une *double anthropologie* : celle des *producteurs* du discours tout comme celle de ses *objets*, celle des "pré-ethnographes" jésuites comme celle des indigènes amérindiens. Une telle recherche rejoint un mouvement présent dans l'ethnologie contemporaine : non pas proposer de déconstruire l'anthropologie dans le scepticisme et le relativisme, mais conduire en même temps une double analyse. Il faut peut-être renoncer au savoir *emic* (à la science des structures, à une connaissance pure) pour accéder à une connaissance *etic*, qui ne peut être qu'une science des interactions.