

De la représentation à l'interaction
Comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire ?¹

Claude Reichler

1. Préambule

Depuis plusieurs années, mes recherches ont porté sur des objets qui se situent à l'intersection de la littérature, de l'anthropologie et de l'histoire. J'ai hésité et j'hésite encore sur le nom qu'il conviendrait de donner à ce genre de recherches. J'en ai proposé plusieurs : 'anthropologie littéraire', 'anthropologie historique et interprétative', 'histoire de la culture'. Cet embarras sur les noms est probablement l'écho d'un embarras sur les choses... D'une part, le cadre conceptuel qu'il faudrait esquisser embrasse en effet plusieurs disciplines complexes, chacune travaillée par des courants divers. Et d'autre part, les objets de savoir qu'on croyait les mieux constitués apparaissent aujourd'hui incertains, leurs contours sont devenus flous. Les réflexions que je voudrais proposer s'appuient donc plus sur une expérience que sur une élaboration théorique ferme. Mais cela ne signifie pas que je sois hostile à l'idée d'un cadre théorique ; au contraire, je cherche à poser des repères qui permettraient de le spécifier.

Une remarque encore : ma communication est remplie de 'je' et de 'moi'. Comme Stendhal le fait dans son autobiographie – et toutes proportions gardées bien entendu –, je prie le lecteur de m'en excuser : c'est le genre qui demande cela. En réfléchissant à mon parcours, je souhaite surtout poser des questions pertinentes et partageables.

2. Qu'est-ce qu'une anthropologie littéraire ?

Mon intérêt pour l'anthropologie est ancien. Dans les années 70, les définitions 'autotéliques' de la littérature, qui présentent celle-ci comme un domaine où le langage ne répondrait que de lui-même, ne renverraient qu'à lui-même, prévalaient. Elles commençaient pourtant à paraître insuffisantes. L'idée d'inscrire l'étude des textes littéraires dans un cadre anthropologique large permettait de dépasser les formalismes et les approches restrictivement sémiotiques. Ce rapprochement

¹ Je voudrais remercier le professeur Joseph Jurt, directeur du Frankreich-Zentrum, pour son invitation à participer à la Journée qu'il a organisée sur le thème de « Ethnographie et littérature », le 18 juin 1998 à Freiburg. Je remercie aussi vivement Jonathan Ngate, Nelly Furman et Mitchell Greenberg, professeurs au French Department de Cornell University, ainsi que les participants au séminaire du 8 avril 1999 pour leur accueil et la discussion passionnante qui a suivi l'exposé de cette même communication.

de la littérature et de l'anthropologie s'est effectué pour moi en deux étapes, qui répondent à deux modèles philosophiques et scientifiques différents.

Le premier consiste à appliquer certains aspects d'une science dans un domaine qui n'était pas jusqu'alors, ou qui était exceptionnellement, de sa compétence. J'ai ainsi utilisé des instruments de description et des notions tirées de l'anthropologie dans l'analyse de textes littéraires. Je donnerai comme exemple mon travail sur le roman libertin au XVIII^e siècle. Les notions anthropologiques y sont présentes. J'ai mis en évidence, par exemple, un 'scénario initiatique' en me référant aux trois étapes définies par van Gennep (marginalisation, épreuves, intégration à un niveau supérieur). Dans la société aristocratique décrite par les romans, le jeune homme (et parfois la jeune femme) passe par ces étapes avant de devenir lui-même un libertin, voire un maître débauché, un 'instituteur immoral', comme dit Sade. Il paie le prix de sa maîtrise par une blessure symbolique inguérissable, que je comparais à une sorte de scarification de l'âme. Autre exemple, j'ai analysé la mise en scène sociale du corps – du corps du roi dans un portrait de Rigault, ou du corps obscène de la prostituée – selon des perspectives inspirées par l'anthropologie (oppositions du public et du privé, du sacré et du profane). J'ai formulé de nouveau la définition de l'homme proposée par la philosophie libertine dans cette perspective, au croisement du social et du biologique, du culturel et de l'inconscient (l'homme est un être assujéti à des représentations, mais capable aussi de s'en libérer, puis de les jouer).

Ces exemples suffisent. On voit qu'il n'y a aucune systématisation et aucune formalisation (au contraire des applications de la linguistique à la littérature, qui formalisent si volontiers), mais plutôt une sorte d'horizon de pensée anthropologique. Ou, pour être plus précis, ce genre de travail s'inscrit dans une situation classique de l'herméneutique juridique ou littéraire, que Jausa a décrite après Gadamer : l'application de 'clés' appropriées – autrement dit de corpus reçus comme légitimes – sur des objets à interpréter, fait apparaître des configurations porteuses de sens.

La seconde étape relevait d'une autre démarche. Il ne s'agissait pas tant d'importer des notions que de penser la littérature comme partie constitutive de l'anthropologie : en fait, de l'intégrer à une anthropologie générale, à la fois comme l'un de ses objets et comme un mode spécifique de savoir portant sur l'homme. Ou encore plus exactement : portant sur les médiations qui assurent les liens entre les individus, et entre ceux-ci et la collectivité, c'est-à-dire sur la dimension culturelle de l'homme. Cette idée que j'ai explorée comporte deux paliers : on peut d'abord montrer que les textes littéraires ouvrent un accès aux modèles culturels d'une société, aux schèmes d'appartenance et aux systèmes de régulation ou aux croyances partagées. Dans le cas du livre que j'ai mentionné tout à l'heure, *L'Age libertin*, la perte de l'idéal et la privation des fonctions traditionnelles de l'aristocratie au XVIII^e siècle sont mises dans une lumière

particulière : on comprend leurs effets sur la formation de l'individu, sur sa place dans le monde social, on voit l'ostentation et la conquête sexuelle comme une sorte de 'pathologie de classe', comme une interrogation obsessionnelle portant sur l'efficacité des signes et la légitimité du pouvoir. On doit ensuite ajouter que la littérature ne donne pas à connaître les 'matrices' d'une culture de la même manière que pourraient le faire d'autres textes, historiques ou philosophiques par exemple. La littérature interprète les matrices culturelles de manière symbolique et en faisant appel à l'imaginaire, c'est-à-dire qu'elle en donne des représentations auxquelles les lecteurs sont appelés à s'identifier.

Donnons un exemple. Dans *La Religieuse*, Diderot écrit l'histoire d'une jeune fille que sa famille ne peut pas doter, et pour laquelle la société n'a pas de place. Contre son gré, on la met dans un couvent, puis dans un autre, et elle cherche par tous les moyens à sortir du monde conventuel. Le roman apporte une connaissance fine des relations interpersonnelles dans les communautés de femmes, des rivalités personnelles et sociales, de l'affectivité déréglée par l'enfermement, des mécanismes d'exclusion, et même de la genèse de la sorcellerie. Mais cette connaissance ne passe pas par l'objectivation et l'analyse. Elle est interne, on pourrait dire intime, consubstantielle à l'expérience de la lecture. Le dispositif romanesque choisi par Diderot éclaire ce phénomène : l'histoire est racontée par l'héroïne elle-même, Suzanne Simonin, dans une série de lettres qu'elle envoie au marquis de Croismare dont elle espère protection. Or, la jeune femme est un personnage fictif, tandis que le destinataire existe bel et bien. Le marquis se pique au jeu, répond aux lettres supposées, s'éprend de l'être de papier dont il reçoit l'histoire, veut intervenir. Il est le jouet de ce que Diderot appelle une 'mystification' : il s'identifie à un rôle, entre dans la fiction, c'est-à-dire en littérature. Les dispositifs littéraires permettraient ainsi aux lecteurs, à la fois de se projeter dans des figures autres et de se donner des représentations de soi. Ils proposeraient une sorte d'anthropologie en acte (ou d'ethnologie, selon les cas), en donnant un accès imaginaire à la réalité vécue par les individus, et surtout aux significations qu'elle prend à leurs yeux.

On est resté dans le cadre d'une herméneutique, mais on est passé du côté de la relation interprétante déployée entre un sujet et son objet. Je pense que la littérature produite dans une société, ou une période de l'histoire, joue le même rôle que certaines pratiques fortement symboliques : elle fabrique des équivalents fictionnels, riches de significations, de certains aspects du monde social. La formule de l'anthropologue Clifford Geertz, 'entendre l'entendement', ou l'image qu'il propose dans son étude sur le combat de coqs balinais, 'regarder par-dessus l'épaule', rendent bien compte du type de connaissance que peut apporter l'étude de ce genre d'objets symboliques. Geertz s'appuie sur les idées de Paul Ricœur, en particulier sur sa conception du texte et de l'interprétation. L'historien de la culture Robert Darnton s'est à son tour référé à Geertz pour expliquer son approche des textes et ses objectifs de connaissance, notamment dans l'article

bien connu sur « Le grand massacre des chats »² et les discussions qu'il a provoquées. Il n'y a qu'un pas à faire pour penser que les textes littéraires mettent leur lecteur en situation d'« observateur participant », sur un terrain qui n'est pas l'île lointaine, la tribu d'une Amazonie inaccessible, mais une culture passée et les comportements des individus dans les cadres qu'elle dessine. Précisons donc notre définition : un texte littéraire constitue une représentation symbolique, par la médiation de laquelle les individus et les groupes se donnent à connaître leurs matrices culturelles, leurs finalités etc. Et le lecteur d'un tel texte, même ultérieur, lointain, peut accéder imaginativement à cette connaissance.

On voit que cette conception d'une anthropologie littéraire va plus loin que la première étape que j'ai décrite tout à l'heure. On empruntait des instruments, on opérait des rapprochements 'locaux', alors qu'on développe maintenant une vision centrale de la littérature comme réseau de médiations textuelles et comme dispositifs de reconnaissance des appartenances culturelles. La référence anthropologique la plus ancienne et la plus stimulante doit alors être cherchée dans les écrits de Marcel Mauss, dans sa théorie des représentations collectives et 'du fait social total'. Les textes littéraires sont des productions symboliques comme le sont les images, les fêtes, le calendrier ; mais elles sont particulières en ce qu'elles permettent de 'voir la culture' comme telle, à savoir comme système de représentations. Tout lecteur est comme l'enfant des contes : il éprouve la terreur du Petit Poucet menacé par l'ogre, et il accède (ou du moins il peut accéder) à une compréhension raisonnée de la relation au père propre à certaines cultures.

3. Anthropologie littéraire et récits de voyage

Mon intérêt pour l'anthropologie m'a porté vers les récits de voyage, en particulier dans deux champs : les voyages en Suisse et les voyages en Amérique. Ces récits posent naturellement les questions jumelles de la connaissance de soi et de la connaissance de l'autre. J'ai d'abord accepté les idées qui prévalent dans les études sur la littérature de voyage, à savoir qu'elle donne avant tout à voir les modèles de la culture propre (celle du voyageur) et leurs effets sur la perception de l'altérité et de l'identité. En d'autres termes, les récits de voyage mettraient en scène les mécompréhensions dues à la projection des représentations endogènes sur les réalités de la culture exogène. Poussée à son terme, cette thèse 'projective' amène à la conclusion qu'il ne peut y avoir accès à l'altérité de 'l'autre', mais seulement à ses 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.

² In : Robert Darnton : *Le Grand Massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, R. Laffont, 1985.

Des travaux importants et célèbres sur la littérature de voyage, notamment aux Etats-Unis, 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* : Said s'efforce 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 – violence qui a accompagné et soutenu les entreprises coloniales européennes. Le livre de Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, procède de la même démarche intellectuelle à propos des voyages en Amérique du Sud. Tous les voyageurs des Lumières, les expéditions à programme scientifique et jusque aux explorations d'Alexandre von Humboldt n'ont jamais été, selon Pratt, que des adjuvants à la colonisation, plus ou moins dissimulés. Le radicalisme même de cette thèse la condamne, bien qu'elle soit largement partagée dans les études dites post-coloniales. Le danger de telles approches massives consiste à ne laisser en partage à l'épistémologie des sciences humaines que la délectation morose ou la dénonciation militante, deux attitudes assez peu scientifiques.

Sans comporter les aspects idéologiques et l'ombrageuse *political correctness* des études citées, le projet de recherche dont je m'occupe maintenant, portant sur les représentations des Indiens américains et la disparition du monde sauvage, reposait sur les mêmes présupposés épistémiques, que j'appelle la 'thèse projective'. Je travaille sur les voyages en Amérique et les descriptions des Indiens américains depuis plusieurs années. Quelques études sont parues, notamment sur les *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, les textes américains de Chateaubriand et sur l'œuvre du Jésuite Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Mais ma réflexion a progressé de manière décisive lors d'une année de recherche passée au National Humanities Center, en Caroline du Nord. Le projet que j'avais présenté s'intitulait *Le deuil ethnographique (Ethnographical Mourning)*. Il portait essentiellement sur l'opposition entre les représentations philosophiques du bon sauvage et celles, religieuses, qui faisaient de l'Indien la figure d'une religiosité primitive. Je voudrais donner ici *in extenso* la présentation que j'avais faite de mon projet lors d'une discussion au NHC, au début de mon séjour, en septembre 1997. Il ne s'agit pas d'un argument de recherche développé ni d'une discussion du corpus, mais d'une présentation plus personnelle, destinée à des chercheurs de toutes disciplines et, me semble-t-il, particulièrement parlante quant à l'orientation intellectuelle du projet :

1. I admit, that the title of my project (*Ethnographical Mourning*) is in fact enigmatic. In my application – and probably in the book I am writing – it is followed by a subtitle: *The disappearance of the world of the Noble Savage and its consequences for French and European culture.*

As you can see, we are not in an unknown field: my topic focuses on the representations of native Americans, which the past European cultures called «savage men», «primitive men», or «men of nature», and which had an enormous importance in the development of a philosophical anthropology.

2. But why «mourning»? Not simply because those people and their customs were disappearing from the time they appeared before the astonished eyes of the first travellers. Mourning is not a fact, but a mental state. I advance the hypothesis, that the consciousness of the progressive vanishing of the 'natural man' brought about a work of mourning (I take these expression from Freud and bring it from the individual to the collective dimension). Mourning means a process of separation, during which the knowledge of what gets lost, is sharpened and disturbed by the light of death.

3. But I have to be more concrete, taking an example. I regret that the American edition of Claude Lévi-Strauss's book, *Tristes Tropiques* doesn't contain the same photographs as the French one, and in particular the cover portrait, which shows a young man belonging to the Nambikwara clan Lévi-Strauss was studying, in the Mato Grosso. These pictures were taken and chosen by the author himself. There is a surprising story about the cover portrait, that is told by Pierre Clastres, another French ethnologist. As he lived with the Guyaki, a tribe from the country of the Paraguay River, he observed that these Indians didn't know mirrors, or any kinds of self image (icon). So they also were not able to recognize a photograph. As Clastres showed the Nambikwara portrait on Lévi-Strauss's book to one of the young Guyakis, this person exclaimed: «It's me!» We can smile – but the young man was right according to the interpretation he was able to make: he was in fact this 'other', not as an individual, but as a type, as a representative of a specific part of humanity. But couldn't we also exclaim: «It's me»? Of course not when we are looking at the marks of tribal membership, but when we recognize that melancholy consciousness (or project it) in the depth of the gazing and dreaming eyes: we can identify with this image of a suffering humanity. We too know that we share the same destiny.

4. It would be very interesting to look at the sample of portraits that Lévi-Strauss collects in this autobiographical book. They generally focus on the eyes and their expression. Most of the portraits show us such serious and gloomy gazes as that on the cover. Lévi-Strauss invites us to identify not at all with a 'savage' humanity, but with a melancholy one. It seems to these portrayed men, that they know, and let us know, that they are doomed to dying; that in this moment, when we are looking at their faces, they are dead. They were the last savages, and Claude Lévi-Strauss was their last photographer and ethnographer. That is the interpretation of the photographs (and of his text), Lévi-Strauss proposes to his reader.

His colleague Clifford Geertz wrote a polemical article against him, about the structural method and issues. The paper was entitled: «Cerebral savages». But in the perspective of mourning, cerebrality and melancholy are linked, since only death allowed to determine somebody as a cerebral object, a 'pure' object. The object of mourning, when it is not repressed, is together ideal (it reflects an idealistic image of the person) and pure (it is transparent, and will never change).

5. Lévi-Strauss's book appears as an achievement in a tradition of representing this part of humankind which has now in fact as in theory vanished. I would like to tell the making and the history of this tradition, at least in French intellectual history. It began

in the first part of the 18th Century, with on the one side the theory of a "man of nature" who was a pure abstraction, a rationalistically constructed ideal, and on the other side the Jesuit conception, according to which the savages are the witnesses of the lost primitive religion. We can see here in nuce the double aspect of my topic: ideality and purity on one hand, seeking vanished customs and lost links with god on the other.

This opposition was very important during the whole century, although today we are used to believing that the rationalistic point of view triumphed exclusively during the enlightenment. But it is nowadays obvious that both conceptions had something in common: the issue of a lost origin. If I were Steven Spielberg, I would have given my project a title such as «In Search of the Lost Origin». However, this project might be a hidden chapter of the story of 'progress', and an open one of the tragic story of the failed encounter between two worlds.

L'accent mis sur le miroir et la relation en miroir me paraît aujourd'hui extrêmement significatif de l'évolution de ma démarche. Dans ce projet, et bien qu'il soit représenté par une photographie, l'autre manque : il n'est pas question des Indiens eux-mêmes, du moins pas d'un point de vue ethnologique concret ; il n'est pas fait de distinction de clans, de peuples, de régions, de moments historiques. On dirait que ce sont les indigènes de toute l'Amérique sur lesquels indifféremment, durant cinq siècles, les Européens ont projeté, et projettent encore (voyez certains films récents) leur nostalgie d'un monde primitif perdu. Mon projet de recherche sur le 'deuil ethnographique' avait clairement pour objet l'imaginaire français et européen ; il n'était pas question de faire entendre 'la voix de l'autre', — sauf comme image de nous-mêmes dans l'indistinction du « C'est moi ! ».

La thèse projective ne peut donner lieu à autre chose qu'une anthropologie de la culture propre. Prenons l'exemple des textes liés aux missions dans l'espace exploré, et partiellement occupé par les Français en Amérique du Nord, au XVIII^e siècle. Il est possible de mettre en évidence les conceptions du religieux qui modélisent les descriptions peu adéquates que des jésuites comme Lafitau ou Charlevoix donnent des pratiques culturelles indigènes (monothéisme transcendantal, universalisme du sentiment religieux, dualité corps/âme, communautarisme). On retrouve à l'arrivée le catholicisme dont on était parti. Tout au plus peut-on nuancer les variantes en affinant le diagramme : franciscains plutôt que jésuites, phases de l'influence des jésuites en France, fonctions de l'universalisme chrétien dans les tentatives faites pour 'franciser' les Indiens (en faire des paysans sédentaires administrés), etc. La conclusion est toute prête : les jésuites ont mécompris les Indiens, leurs objectifs missionnaires ont fait faillite, ils n'ont provoqué que résistance à l'acculturation tout en précipitant la disparition des traditions autochtones. Ils n'ont pu qu'utiliser les Indiens pour leurs buts propres (expansion de la Compagnie, collecte de fonds, rivalités internes à l'Eglise) et favoriser le commerce colonial, notamment le commerce des fourrures. Cette conclusion en forme de réquisitoire n'est pas fautive, mais elle est partielle et tendancieuse. Elle marque une autre impasse du 'saidisme' parce qu'elle peut

être tirée sans que le chercheur ait jamais besoin de connaître concrètement ces 'autres' que sont les Indiens réels.

4. Remontée vers des textes plus anciens

En faisant l'état des recherches, je me suis rendu compte que la thèse projective constituait en somme la vulgate sur le sujet. On en trouve d'ailleurs des exemples bien antérieurs au livre de Said, sans doute parce que la question des traitements infligés aux indigènes du Nouveau Monde est lancinante et redoutable pour les puissances coloniales européennes comme pour les Américains eux-mêmes. L'originalité de mon projet résidait essentiellement dans le thème du 'deuil'. Mais j'ai constaté aussi que ce projet rencontrait une de ses limites dans les textes eux-mêmes qui l'avaient inspiré, ces textes du XVIII^e siècle 'éclairé'. Qu'ils proviennent de la littérature philosophique ou des milieux religieux, les textes portant sur les Indiens d'Amérique quittent très vite les circonstances particulières, régionales, historiques ou culturelles, pour former des systèmes généraux de compréhension. Les Indiens eux-mêmes ne sont souvent que 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 généralisation constante et abusive.

J'en suis venu à m'intéresser chez Lafitau, par exemple, non plus aux rapprochements qu'il fabrique entre les Indiens et l'antiquité, pour lesquels on l'a tant loué, mais aux moments où il s'attache à décrire des pratiques quotidiennes ou des coutumes particulières. Heureusement, ces moments existent dans son texte ; et pour ma part, je ferais de Lafitau un ancêtre de l'ethnologie pour ces moments-là plutôt que pour ses comparaisons généralisantes. Or, bien qu'il ait séjourné plusieurs années dans une mission canadienne, ces 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 même 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' ? Il me fallait lire le père Brébeuf et le père Le Jeune.

Cette lecture a fait implorer mon projet.

Paul Le Jeune et Jean de Brébeuf sont des jésuites envoyés à Québec quand la France eut repris le contrôle de sa colonie momentanément annexée par les Anglais. La Compagnie de Jésus avait obtenu le monopole des missions de la Nouvelle France et voulait développer sa présence dans les villages hurons, sur le cours supérieur du Saint-Laurent et à l'est des Grands Lacs. Dès 1632, elle y dépêcha des pères, dont Brébeuf et Le Jeune furent parmi les principaux. Pendant quarante ans, les missionnaires jésuites écrivent chaque année, chez les Hurons ou chez d'autres peuples indigènes, 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. Certaines étaient démarquées dans les gazettes ou publiées partiellement dans des circuits parallèles. Le public de la métropole attendait impatientement la nouvelle *Relation*, tandis qu'à Québec, au printemps de l'année suivante, lorsqu'arrivaient les vaisseaux venus de Dieppe ou du Havre, on découvrait en volume le texte rédigé l'année précédente. Les dames de la haute aristocratie, les riches dévôts, les auteurs pieux dans les paroisses frissonnaient à la lecture des dangers courus par les pères et s'émuvaient des conversions obtenues. Ils faisaient des dons ou préparaient des fondations. Les religieuses des couvents de France étaient particulièrement impatientes, voire friandes des récits racontés dans les *Relations*. Beaucoup demandaient à partir en Nouvelle France pour y former les jeunes Huronnes, y soigner les malades, et peut-être y gagner la palme des martyrs. Les lettres et les journaux intimes de mère Marie de l'Incarnation, ursuline fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Québec, constituent un témoignage remarquable de cette circulation de la communication à travers l'Atlantique.

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 parfois 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 la chance de faire entendre 'la voix de l'autre', cette voix d'avant la disparition du monde sauvage, cette voix dont le XVIII^e siècle déplore ou magnifie le deuil.

J'ajouterais 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 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 suffisamment parlé. 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, prétéritons, références implicites.... L'entreprise n'est pas simple : toujours, on se heurte au barrage de la culture propre. Comment le franchir ?

5. *Contacts culturels et interactions*

J'avais besoin d'accomplir ma propre 'révolution copernicienne' en sortant de l'herméneutique littéraire ou anthropologique et en accordant une place secondaire à la thèse projective. Au cours de mon séjour de recherche au National Humanities Center, j'ai découvert les travaux d'ethnohistoire américaine et les approches anthropologiques dites 'post-coloniales', qui sont souvent convaincantes et nuancées. Dans mon domaine, la 'New Indian History', qui place les Indiens au centre de l'enquête et cherche à comprendre leurs propres motifs d'action, par exemple dans la diplomatie ou la guerre, devait retenir mon attention. Un champ nouveau s'ouvre ici à la recherche, qu'on désigne sous l'expression d' 'anthropologie des zones de contact'. On définit la rencontre des cultures de manière renouvelée, non plus comme une entreprise unilatérale de conquête, mais comme un mouvement complexe d'interpénétration et d'interaction, qui d'ailleurs varie selon les régions, les protagonistes et les moments historiques. Alors qu'il a connu des développements très prometteurs aux Etats-Unis et au Canada, ce mouvement de pensée me paraît à peu près inconnu en France. Au Québec, une campagne de rééditions critiques des textes majeurs de la Nouvelle France, avec des commentaires historiques et ethnographiques, apporte aussi une documentation précieuse.

L'ouvrage, dont j'ai tiré un apport historiographique et théorique décisif, véritable inspirateur de l'orientation actuelle de mon travail, est celui de l'historien Richard White, *The Middle Ground*. 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 au Canada jusqu'à l'abandon de la souveraineté en 1763. Il n'est pas question de résumer ici cet ouvrage très dense. En parlant de *middle ground*, White veut sortir des modèles de l'acculturation, de l'assimilation, de la destruction, ou, à l'inverse, de l'identification et de l'idéalisation, qui ont conduit la plupart des recherches. Il cherche à montrer au contraire des interactions concrètes, la création de pratiques et de significations communes, malgré et à travers les différences culturelles et les mésinterprétations. 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' ; de mettre en lumière les tentatives que

font les uns et les autres d'ajuster leurs actions à la culture de l'autre en laissant entre parenthèses, ou en infléchissant momentanément les légitimations dans la culture propre. White montre que ce mode de fonctionnement connu de grandes réussites au XVII^e siècle, précisément entre les Hurons, dont le pragmatisme était propice à l'établissement d'un *middle ground*, et les Français, qui cherchaient à fonder des comptoirs commerciaux plus qu'à posséder les terres, et avaient par conséquent besoin de la coopération des Indiens.

Tout en suivant une démarche historique rigoureuse, l'ouvrage de White présente un ensemble ^{h de} très intéressants. Il montre par exemple les logiques divergentes 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 dussent 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 d'ailleurs, ne cessaient d'augmenter leurs exigences et passaient parmi les Français pour cupides et déloyaux, bien qu'ils ne pussent rien saisir du capitalisme. Leur système économique reposait sur l'obligation et le don réciproque ; ils ne connaissaient pas la propriété privée, mais plutôt des marques de richesse identifiées par le prestige social. 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. 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. L'archéologie nord-américaine a découvert des sites funéraires du XVII^e siècle, dans lesquels se trouvaient 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, quasi religieux, 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, du système familial, des conversions religieuses, etc. On constaterait à chaque fois combien la notion de *middle ground* est pertinente et permet d'élargir l'anthropologie de la culture propre sur laquelle bute l'herméneutique textuelle.

Cependant une question apparaît : jusqu'où une recherche portant 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, les évolutions de la culture matérielle. 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.

Je travaille quant à moi sur des textes, sur du discours. Ce matériau de langage peut-il constituer un *middle ground*, un sol commun où subsisteraient les traces entrecroisées des Indiens et des jésuites, 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 ? Quoiqu'écrites de la seule main des missionnaires, elles font entendre les voix indiennes à l'usage des lecteurs. Le texte de Brébeuf, très riche à cet égard, est rempli de discours des Hurons : il 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 de la première partie du 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. Ses lecteurs contemporains faisaient de même. Brébeuf ne doute pas de l'action du diable dans le monde ; mais s'il évoque un éventuel miracle, c'est pour faire voir la crédulité des Indiens, qu'il conçoit en écho à la dévotion populaire que veut stimuler la théologie de la Contre-Réforme.

Voilà un bon exemple de *middle ground* dans le récit de Brébeuf. Car les Hurons sont rarement crédules, mais plutôt pragmatiques, et vivant 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, le plaisir même des lecteurs ne sont justifiés que par ce calcul qui prend des parts sur l'au-delà...

Il y a dans les *Relations* des rencontres singulières, la présence d'une humanité différente, des tentatives de compréhension, 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. Mon hypothèse est que l'esprit baroque, comme **disposition** 'holistique' de conciliation des contraires (antithèse, renversement, structure du pli, similitude, etc.) et attrait des 'curiosités', a représenté une situation favorable à la constitution d'un sol commun, une sorte de réussite momentanée et rare du contact interculturel.

Par la suite, la construction d'une rationalité scientifique impose des classifications ordonnées et des démarches objectivantes. Le sujet connaissant se distingue des objets et décrit les rapports qui se forment entre ceux-ci. Ce processus est une condition des comparaisons qu'effectue Lafitau entre des 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 perte. Ainsi, avec Lafitau (et avec Lahontan, du côté des philosophes libres penseurs), au seuil du siècle des Lumières, on entre dans un autre mode de connaissance, qui tend à effacer les singularités au profit des typologies. C'est le début des *cerebral savages* (Geertz). Ce mouvement me paraît constituer la première manifestation du deuil ethnographique. Je me propose de l'étudier comme le retournement ou plus exactement l'échec du *middle ground* mis en place au XVII^e siècle. Ce faisant, il me semble apporter une sorte de confirmation et de prolongement, au niveau des représentations collectives et de l'histoire de la culture, au travail d'un Richard White.

6. En guise de conclusion

La recherche que je veux poursuivre se déploie désormais dans une triple dimension : une anthropologie de la culture propre (orientation qui n'est pas fautive, mais doit être complétée, insérée dans un autre cadre) ; une description ethnohistorique des peuples indigènes rencontrés par les auteurs ; une pragmatique littéraire (rhétorique, stratégies d'écriture, destinataires, références).

Ce projet m'apparaît plus complet, plus pertinent que celui dont j'étais parti, mais il n'est pas plus vaste. Au contraire, il est fondé sur la reconnaissance de limites précises :

- dans une perspective géographique : les sources que je prends en compte proviennent de la Nouvelle France, de sa naissance à sa liquidation (1616-1763), et plus précisément de la région de l'est des Grands Lacs et du cours supérieur du Saint-Laurent ;

- dans une perspective historique : les textes du XVII^e siècle me paraissent témoigner d'un sens des particularités et des différences, et constituent le moment ethnologique proprement dit ; les textes du XVIII^e siècle marquent le passage à la philosophie et à la théorisation, le moment du deuil ; Chateaubriand, lecteur des *Relations* jésuites, apporte à la problématique une sorte de seconde clôture ;
- dans une perspective ethnologique : l'étude des contacts culturels doit tenir compte des différences entre des cultures réelles : les Hurons sont des paysans semi-sédentaires, alors que les Montagnais du nord du Saint-Laurent sont des nomades ; les Hurons ont disparu comme nation en 1649 et les survivants se sont assimilés en partie aux Iroquois, etc. ;
- dans une perspective textuelle et littéraire : mon corpus est constitué par les textes des missionnaires jésuites de la Nouvelle France : les *Relations* du XVII^e siècle, les *Lettres édifiantes et curieuses* du XVIII^e siècle, Lafitau et en partie Charlevoix.

Ainsi, tel que je le vois aujourd'hui, ce travail devrait constituer dans mon parcours de recherche une troisième étape dans la mise en rapport de la littérature et de l'anthropologie. Une étape qui me passionne, et à laquelle je voudrais pouvoir consacrer tout mon temps...

Ouvrages et articles cités

Jean de BREBEUF: *Ecrits en Huronie*, Présentation de Gilles Thérien, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1996.

Lucien S. J. CAMPEAU: *Monumenta Novae Franciae*. Québec et Rome, 1987.

Robert DARNTON: *Le Grand Massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, R. Laffont, 1985.

Hans Georg GADAMER: *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Gallimard, 1972.

Clifford GEERTZ: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

François Joseph LAFITAU: *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, 2 vol., ed. and transl. W.N. Fenton, E.L. Moore,

Toronto, 1974-77. (L'édition originale des *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* est paru à Paris en 1724).

Marcel MAUSS: *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1968.

Mary Louise PRATT: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1992.

Claude REICHLER: *L'Age libertin*, Paris, Minuit, 1987.

Claude REICHLER: « La littérature comme interprétation symbolique ». In: Claude Reichler (éd.), *L'interprétation des textes*, Paris, Minuit, 1989.

Edward SAID: *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, nouvelle édition, Paris, Seuil, 1997.

Reuben G. THWAITES: *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vol., Cleveland, 1896-1901.

Richard WHITE: *The middle ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes region 1650-1815*, Cambridge, University Press, 1991.