Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2001)

Heft: 2

Artikel: Un texte est un migrant : l'exemple d'une relation jésuite écrite en 1636

Autor: Reichler, Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870231

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UN TEXTE EST UN MIGRANT. L'EXEMPLE D'UNE RELATION JÉSUITE ÉCRITE EN 1636

L'étude de la description d'une cérémonie huronne par un missionnaire jésuite du XVIIe siècle fait apparaître des contextes diversifiés. Un tel texte renvoie d'abord à l'interaction concrète entre les Indiens et les Européens, et donc entre leurs systèmes respectifs de références culturelles. Il est ensuite constitué comme dialogue avec les différents lectorats visés, dialogue qu'une analyse historique et textuelle restitue. Il donne enfin lieu à des interprétations nouvelles, dans des sphères de connaissance étrangères à celle qui présidait à sa rédaction, comme le montre l'exemple de l'usage qu'en fera Lafitau près d'un siècle plus tard.

Pour Adrien Pasquali
In memoriam

Durant l'année 1636, Jean de Brébeuf séjourne à Ihonatiria, village huron situé non loin de l'actuelle Giorgian Bay, sur le lac Huron[1]. Missionnaire de la Compagnie de Jésus âgé de 43 ans, ancien professeur au collège de Rouen, Brébeuf est à cette époque le meilleur connaisseur des Hurons, chez qui il a vécu déjà pendant près de 6 années. C'est lui qui a fondé la mission des jésuites en Huronie. Il a rédigé un catéchisme en huron, il prépare un dictionnaire. Dans le village, il est écouté au Conseil et introduit auprès de plusieurs familles ; les Indiens le tiennent pour un

---

1. Une première version du texte qu'on va lire a été présentée au Département d'études françaises et francophones de UCLA en mai 2000, à la suite d'un enseignement donné dans le département, ainsi qu'au Département de français de Yale en février 2001. Je remercie les collègues et les étudiants pour leur attention amicale et stimulante.

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

Le Festin des âmes

Au début du mois de mai de cette année-là, Brébeuf et ses compagnons assistent à une cérémonie majeure du calendrier huron, la Fête solennelle des morts, nommée par les Indiens eux-mêmes « le Festin des âmes ». Cette fête a lieu tous les dix ou douze ans. Dans les villages de la Nation de l'Ours, les dépouilles des défunts sont tirés des tombeaux, exposées à tous les regards, nettoyées, parées des plus riches atours, avant que leurs os ne soient rassemblés pour être transportés au lieu où a été creusée la grande fosse collective. Voici comment Brébeuf décrit ce qu'il appelle « les carcasses étalées sur la place »:

> Les unes sont toutes décharnées et n'ont qu'un parchemin sur les os ; les autres ne sont que comme recuites et boucanées, sans montrer quasi aucune apparence de pourriture, et les autres sont encore toutes grouillantes de vers. Les parents s'étant suffisamment contentés de cette vue les couvrent de belles robes de castor toutes neuves. Enfin, au bout de quelque temps, ils les décharnent et en enlèvent la peau et la chair, qu'ils jettent dans le feu avec les robes et les nattes dont ils ont été ensevelis. Pour les corps entiers de ceux qui sont nouvellement morts, il les laissent en même état et se contentent seulement de les couvrir de robes neuves. Ils ne touchèrent qu'à un vieillard, dont j'ai parlé ci-devant, et qui était mort cet automne au retour de la pêche. Ce gros corps n'avait commencé à se pourrir que depuis un mois, à l'occasion des premières chaleurs du printemps. Les vers fourmillaient de toutes parts et le pus et l'ordure qui en sortaient rendaient une puanteur presque intolérable. Cependant ils eurent bien le courage de le tirer de la robe où il était enveloppé, le nettoyèrent le mieux qu'ils purent, le prirent à belles mains et le mirent dans une natte et une robe toute neuve, et tout cela sans faire paraître aucune horreur de cette pourriture[2].

---

2. Jean DE BRÉBEUF, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Montréal : Bibliothèque québécoise, 1996, p. 179. Cette édition de poche rassemble les textes écrits par Brébeuf ; introduction, chronologie et bibliographie sont fort utiles. Le livre comprend les deux *Relations* rédigées par Brébeuf (1635 et 1636), qui font partie du vaste ensemble des *Relations de la Nouvelle France* que la Compagnie de Jésus a publiées annuellement de 1633 à 1673 chez l'éditeur Cramoisy à Paris. On peut donc lire aussi

Que faire d'un tel texte ? Comment lire une pareille description, la faire nôtre sans l'édulcorer, déployer les images qu'elle évoque sans nausée ? Nous y percevons une approche pré-ethnologique de rites mortuaires, faite sur le terrain par un observateur qui ne dissimule pas son implication émotive et intellectuelle. Mais ne faudrait-il pas y voir aussi, et d'abord, un morceau de littérature religieuse à la Bourdaloue ou à la Bossuet, une méditation sur « ce qui n'a plus de nom en aucune langue » et une évocation de funérailles sauvages qui consoneraient avec les pratiques funéraires de l'Europe baroque ? Ou un moment d'horreur fascinée proche du théâtre élizabéthain et des pièces du premier XVIIe siècle, qui figent l'attention du spectateur sur la violence et la mort ? Ou encore, puisque Brébeuf parle en témoin oculaire, l'écriture d'un mémorialiste dont le regard se souvient des bûchers, des pestes, des ossuaires de chez lui ? Autant de genres, autant d'événements de discours, autant de contextes pertinents.

Pourtant cette évocation du contexte européen, faite à partir de notre recul historique, ne doit avoir pour effet de minimiser, voire de masquer l'étonnement des premiers lecteurs de la *Relation*, de ceux pour qui elle a été écrite. Car il s'agit, dans cette description de *sauvages* canadiens, de coutumes que les lecteurs français de 1637 ne pouvaient recevoir qu'à partir de leur totale étrangeté, dont ils ne pouvaient apercevoir le sens parce qu'ils ne pouvaient les intégrer à aucun système culturel sans être guidés par des instructions d'interprétation. Ainsi, avant de demander comment *nous* pouvons analyser ce texte aujourd'hui, je voudrais chercher à savoir ce que Brébeuf en fait, de manière dynamique : à quel usage cette description ? Que cherche-t-il à évoquer dans la compréhension de ses lecteurs qui la donne à entendre *pour eux*, c'est-à-dire qui réduise un peu de son étrangeté ?

L'écrivain jésuite commente lui-même sa description, il la présente en montrant qu'elle *appelle un contexte* et qu'elle peut être reliée à des pratiques et à des significations connues du lecteur. Il demande d'abord qu'on voie dans le spectacle qu'il rapporte une

---

Brébeuf dans les rééditions modernes de cette collection, principalement : 1) R.G. THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, éd. bilingue français-anglais en 73 vol., Cleveland, 1896-1900 (les textes de Brébeuf apparaissent aux vol. 8 et 10). 2) L. CAMPEAU, s.j., *Monumenta Novae Franciae*, 8 vol. parus, dans la série des *Monumenta Societatis Jesu*, Québec et Rome, 1987 et suivantes (les deux *Relations* de Brébeuf sont au vol. 3).

vanité, faisant entrer la contemplation des cadavres dans un genre où l'esthétique de l'horreur est au service du Salut, d'une juste mesure du néant humain. Il y a d'ailleurs dans sa description une insistance qui rappelle le goût maniériste, les têtes de mort ornant les tables de travail et les rayons des bibliothèques, l'exposition des reliques sur les autels, les châsses ouvertes sur des squelettes, l'iconographie du corps défait et du pourrissement de la chair. Brébeuf appelle ses lecteurs à la méditation dans les termes caractéristiques de la Contre-Réforme, en jésuite formé dans les collèges et selon les objectifs de la Compagnie. Pour que les chrétiens s'imprègnent du *Vanitas vanitatum* de l'Ecclésiaste, les représentations picturales, théâtrales, textuelles, sociales (les cortèges, les cérémonies) sont des aiguillons puissants de la pensée :

> Je me trouvai à ce spectacle et y invitai volontiers tous nos domestiques ; car je ne pense pas qu'il se puisse voir au monde une plus vive image et une plus parfaite représentation de ce que c'est que l'homme. Il est vrai qu'en France nos cimetières prêchent puissamment et que tous ces os, entassés les uns sur les autres sans discrétion des pauvres d'avec les riches ou des petits d'avec les grands, sont autant de voix qui nous crient continuellement la pensée de la mort, *la vanité des choses du monde* et le mépris de la vie présente. Mais il semble que ce que font les sauvages à cette occasion touche encore davantage et nous fait voir de plus près et appréhender plus sensiblement encore notre misère[3].

Brébeuf désigne sous le terme d'*image*, de *représentation*, le sens de ce qui est donné à voir : la condition humaine. On est frappé par le lexique de l'affect, du sensible, de l'émotion : *toucher, faire voir, sensiblement*. Les choses deviennent des signes, les cimetières prêchent, les ossements sont des voix qui crient... Toutes ces manières de dire sont plus que des métaphores, car Brébeuf a la conviction que Dieu s'exprime à travers la réalité et les actes humains. Il est persuadé que le sentiment religieux s'enracine dans cette puissance sensible des signes et des représentations, qui est une langue immédiatement compréhensible, une langue qui ne demande aucun savoir, aucune littérature. Au contraire : moins on est savant, plus on est ouvert à la parole que parle cette langue, comme en témoignent précisément les sau-

---

3. J. de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 178-9 ; je souligne. Ce passage précède la description.

vages, comme en témoigneront les domestiques français conviés à l'entendre ou, en France, les paysans passant devant les cimetières. Les Hurons sont les représentants d'une dévotion qu'on peut dire « populaire » parce qu'elle est simple et commune à tous les hommes.

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

> Ne voilà pas *un bel exemple* pour animer les chrétiens qui doivent avoir des pensées bien plus relevées aux actions de charité et aux œuvres de miséricorde envers le prochain ? Après cela, qui aura horreur de la puanteur d'un hôpital ? Et qui ne prendra un singulier plaisir de se voir aux pieds d'un malade tout couvert de plaies, dans la personne duquel il considère le Fils de Dieu ?[4]

Les questions appellent une réaction des destinataires, une réponse enthousiaste des dévots, leur acquiescement à l'inversion des valeurs qui fait des pauvres, des malades, des pécheurs les images du Christ souffrant. L'exemplum ouvre un dialogue avec les lecteurs : au contraire des domestiques associés au seul sensible, ceux-là sauront tirer la leçon allégorique de la relation par l'intermédiaire du texte évangélique qu'ils connaissent[5]. Là encore, le raisonnement se réfère à la théologie de la Contre-Réforme déployée dans la culture de l'Europe baroque, qui

---

4. *Ibid.*, p. 179-80, je souligne. Il s'agit de la conclusion de la description, qui est donc conduite comme une sorte de syllogisme.

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

privilégie les figures de l'antithèse et du renversement, cette structure de la proximité des contraires que Gilles Deleuze a si bien décrite comme une structure du pli. Plus l'autre est sale, plus il est beau ; plus il est différent, plus il est mon prochain ; plus il est pécheur, et plus il me faut le sauver. L'assentiment actif au contraire, le oui à ce qui menace de me nier est une des grandes motivations de la missiologie jésuite, et particulièrement de la présence des Pères parmi les indigènes de l'Amérique où le mode de vie et les croyances sont les plus éloignés de ce qui est commun en Europe. Ils vont jusqu'à l'acceptation de la mort dans les supplices, reçue comme une garantie de salut éternel. La figure rhétorique de l'inversion formule linguistiquement une disposition mentale partagée par les héros du théâtre religieux du premier XVIIe siècle, les Polyeucte (1643) ou les Genest (1645). Citons ici un autre jésuite, compagnon de Brébeuf au Canada, le Père Le Jeune, auteur des premières *Relations*, dans un passage où il résume les difficultés vécues lors d'un hivernage avec un clan de Montagnais nomades :

> ... Mais quand il faut *devenir sauvage avec les sauvages*, il faut prendre sa vie, et tout ce qu'on a, et le jeter à l'abandon, pour ainsi dire, se contentant d'une croix bien grosse et bien pesante pour toute richesse. Il est bien vrai que Dieu ne se laisse point vaincre, et que *plus on quitte, plus on trouve ; plus on perd, plus on gagne*. Mais Dieu se cache parfois, et alors le calice est bien amer[6].

Ajoutons, sans avoir le temps d'approfondir cet aspect du contexte social et religieux[7], que Brébeuf et Le Jeune sont les contemporains de Vincent de Paul, qui voyait dans les pauvres et les malades de Paris ses frères et sœurs de misère ; ou celui de Marie de l'Incarnation, religieuse mystique qui demanda d'être

---

6. Paul LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle France en l'année 1633*, cité d'après l'édition Thwaites, vol. 5, p. 168 ; je souligne. On pourrait faire mention d'autres héros baroques qui vivent et parlent selon cette figure : « Il doit être doux de mourir / Quand se dépouiller de la vie / Est travaillé pour l'acquérir », dit le Genest de Rotrou dans ses stances (1645). Et la Marianne de Tristan l'Hermite (1636): « Au milieu des épines, / Seigneur, fais-moi bientôt marcher dessus des fleurs. »

7. Nous sommes à l'époque que Michel FOUCAULT, dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Plon, 1961) appelle celle du « Grand Renfermement ». On regrette qu'il n'ait pas tenu compte du contexte religieux ; il aurait eu une vision moins monolithique de cet âge « classique ».

envoyée à Québec, où elle fonda le couvent des Ursulines pour éduquer dans les bonnes manières et la foi chrétienne les petites sauvagesses du Canada, qu'elle décrit couvertes de crasse et mangées de vermines...

On pourrait citer maints exemples contemporains témoignant de cette structure mentale et culturelle exportée d'Europe vers les villages amérindiens. Elle engendre une tension dynamique entre les contraires — c'est-à-dire entre les deux parties de la relation coloniale — qui aura sa fécondité. Dans les missions du Canada, les résultats furent minces sur le plan religieux en regard des efforts consentis[8], mais le comportement humain est fascinant, et la relation anthropologique nouée mérite d'être interrogée.

Middle Ground

Brébeuf rapporte fréquemment les conversations et les échanges qu'il a avec les Hurons, par exemple au sujet des ossements, dont il demande autour de lui pourquoi ils sont appelés *atisken*, « les âmes ». Les Hurons croient, lui explique un chef, que les humains possèdent deux âmes ; après la Fête des morts, l'une s'en va tout droit au village des morts, d'où elle ne revient jamais, à moins qu'elle ne se soit changée en tourterelle ; tandis que l'autre reste attachée aux os, et « informe » le cadavre[9], sans plus sortir de la grande fosse qui est sa demeure finale, sauf si quelqu'un ne compense la mort en prenant le nom du défunt. Brébeuf ne comprend pas le caractère animiste (au sens général du terme) des croyances indiennes, qu'il traite immanquablement de superstitions et de sottises, quand il n'y décèle pas l'influence du diable. S'il s'intéresse particulièrement à la Fête des morts et la raconte longuement à ses lecteurs, c'est parce qu'il y voit la

---

8. Voir Françoise WEIL, « Conversions et baptêmes en Nouvelle France (XVIIe-XVIIIe siècles). Principes, méthodes, résultats », *in* C. Blanckaert éd., *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique*, Paris : Cerf, 1984.

9. L'expression, qui vient de l'aristotélisme, est de Brébeuf lui-même. Lafitau, qui suit Brébeuf dans son chapitre sur le deuil, explique le sens qu'il convient de lui donner : « Les Hurons et les Iroquois appellent [l'âme] *eskenn* [*atiskenn*], nom qui a toutes les significations de « mânes », « ombre », « simulacre », « image », que les anciens lui avaient affectées. » (Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains*, t. II, p. 160 ; voir ci-dessous n. 18.) Il faut donc entendre que les Hurons qualifient les ossements d'« imago » ou de « forma ».

preuve de cette religion primitive dont les jésuites ont fait une base de leur théologie et une méthode dans leur apostolat, religion qui comporte deux articles : la croyance en un Dieu souverain et celle en l'existence d'une âme individuelle immortelle.

Une première approche nous conduit donc à constater que Brébeuf projette les modèles de sa culture propre sur la culture huronne. Il conclut d'un culte des morts observé localement à la reconnaissance d'un Dieu transcendant, à la résurrection des corps, à la compassion pour la souffrance ; il interprète les rites amérindiens comme apparentés au christianisme. On pourrait le dire en d'autres termes : l'observateur coupe les pratiques culturelles observées de leur contexte propre, dans lequel il est en fait incapable de les insérer. Il ne peut se décentrer, sortir des normes et des croyances qu'il a reçues et qu'il tient pour universelles. Cette approche a été développée systématiquement, sous la forme d'une accusation, pour toute l'histoire du colonialisme européen à partir du livre d'Edward Said, *Orientalism* (1978), qui présentait toutes les tentatives faites pour connaître et représenter les cultures du pourtour méditerranéen comme asservies à la conquête et à l'exploitation coloniale[10]. Son caractère massif a été dénoncé à plusieurs reprises, et d'ailleurs nuancé par Said lui-même dans la seconde édition de l'ouvrage. Aujourd'hui on peut penser que cette thèse, bien qu'elle soit souvent reprise, est non seulement excessive, mais qu'elle est devenue historiquement stérile. Bien représentée dans le contexte américain, avant même la parution du livre d'Edward Said, elle a constitué longtemps une version courante des études sur les relations coloniales entre Européens et Amérindiens. Cependant une nouvelle historiographie, la *New Indian History*, prend les choses d'une tout autre manière : plaçant l'Indien au centre de l'enquête, les chercheurs s'efforcent de reconstituer les perspectives indigènes sur la rencontre des cultures. Beaucoup d'entre eux trouvent dans Brébeuf et dans les *Relations* jésuites des sources documentaires de premier ordre, qu'ils vérifient et complètent par l'archéologie et l'ethnohistoire.

---

10. L'ouvrage a été traduit en français : Edward SAID, *L'Orientalisme*, Paris : Seuil, 1997 (nouvelle éd. augmentée). Je me permets de renvoyer à une publication récente où je propose quelques réflexions sur les questions soulevées ici : « De la représentation à l'interaction. Comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire ? », *in* Joseph Jurt éd., *Ethnologie et littérature*, Fribourg-en-Brisgau : Frankreich Zentrum der Universität, à paraître.

Les archéologues ont découvert des sites funéraires, dont celui que Brébeuf a décrit à propos du Festin des âmes de 1636. En analysant les objets qui s'y trouvent, on peut mesurer la valeur des descriptions du missionnaire et évaluer sa compréhension de la culture indienne, par exemple du système des échanges et des dons qu'il mentionne à plusieurs reprises. Bien qu'il observe attentivement la valeur des cadeaux faits aux morts, ou censés être faits par eux, Brébeuf reste aveugle à la fonction d'équilibrage économique et politique que remplissent les dons et les dépenses ostentatoires dans les sociétés amérindienne[11]. L'ethnohistoire replace aussi dans le contexte de la culture indienne la compréhension insuffisante qu'a Brébeuf de la croyance aux âmes chez les Hurons. Elle montre qu'il s'agit d'un système cosmologique complexe intégrant de nombreux aspects de la vie sociale dont les rites funéraires : les représentations de l'autre monde et la crainte du retour des défunts (composante majeure dans les attitudes qu'observe le jésuite); les pratiques de chasse et la consommation de nourriture carnée ; la compensation des guerriers morts par leur réenfantement ; le supplice infligé aux prisonniers. Les missionnaires sont incapables de déchiffrer ce système, mais leurs notations dispersées permettent d'en reconstituer les fragments.

Jean de Brébeuf ne comprend pas tout, mais il n'est pas non plus complètement enfermé dans sa culture propre. Indiens et jésuites se concertent, prennent des décisions négociées, agissent ensemble... Malgré les mésinterprétations de part et d'autre, ils construisent un monde commun, une sorte d'espace intermédiaire où ils peuvent se mettrent d'accord sur des objectifs sans pour cela qu'ils partagent les mêmes représentations du monde, et sans que les uns ne cherchent à détruire ou à assimiler les autres[12].

---

11. On a retrouvé dans les fosses collectives non seulement des fourrures et des colliers de porcelaine, mais aussi de nombreux équipements en métal obtenus des Européens (chaudrons, haches, couteaux), qui constituaient une richesse considérable pour les Indiens. Les donner aux morts, c'était les sortir définitivement du système des échanges, et donc empêcher toute thésaurisation par les vivants. Sur l'ethnologie des Hurons, voir notamment Bruce W. TRIGGER, *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1600*, Montréal : MacGill UP, 1976, 2 vol.; Georges SIOUI, *Les Wendats, une civilisation méconnue*, Québec : PU Laval, 1994.

12. Voir Richard WHITE, *The Middle Ground*, Cambridge UP, 1991. Cet ouvrage marque une date dans les études sur la colonisation du continent nord-américain, et particulièrement sur l'histoire de la Nouvelle-France. La notion de *middle ground* que White élabore me paraît extrêmement féconde.

Lors du Festin des âmes, Brébeuf négocie avec les chefs des villages l'ensevelissement des convertis. Français et Hurons échangent des biens, les premiers pour alimenter le marché européen des fourrures, les autres pour obtenir des outils, des parures, des armes, du prestige. Certains Indiens envoient leurs enfants au catéchisme, d'autres acceptent le baptême, souvent pour des raisons toutes pragmatiques ; le jésuite, lui, reste dans le village et pense que la continuation du dialogue est déjà une victoire.

Débusquer (et dénoncer) le contexte de la culture de départ dans les récits des *Relations*, et dans les récits coloniaux en général, apparaît comme une démarche nécessaire, mais non suffisante. Il faut compléter l'étude des *représentations* des Amérindiens telles qu'elles ont été construites selon les modèles de la culture européenne, par une analyse des *interactions* intervenues concrètement dans telles circonstances, à tel moment, entre tels et tels protagonistes. On pourra alors apercevoir l'autre contexte du récit, celui des Indiens. Même si je n'y ai pas accès directement, peut-être puis-je encore entendre et faire entendre cette voix inassimilable ? « Cette voix qui chante », disait Chateaubriand d'une manière lyrique plutôt qu'ethnologique en parlant de l'inspiration américaine dans son œuvre, « et qui semble venir d'une région inconnue[13] ». Je voudrais donner deux autres exemples d'interactions culturelles dans la *Relation* de Jean de Brébeuf, exemples où le récit ne se comprend qu'en référence à son double contexte.

Le théâtre au village

Dans le village, les occupations sont nombreuses. L'été et l'automne, les hommes sont fréquemment absents pour surveiller les cultures, pour la pêche ou la chasse, quand ils ne se sont pas joints à un parti de guerre. L'hiver, tout le monde est là , mais les

---

Voir aussi les travaux importants de Denys DELAGE, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est*, Montréal : Boréal Express, 1985 ; et « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et société*, vol. 15, 1 (1991).

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

jeux, les festins, les danses, les conseils se succèdent. Il est difficile d'organiser des séances d'instruction religieuse, il faut être attractif. Les jésuites (ils sont deux à Ihonatiria) font appeler les gens par le chef du village comme pour un conseil, ou sonnent leur petite cloche. Faisant le signe de la croix, ils accueillent les Indiens dans leur cabane, revêtus du surplis blanc et du bonnet carré, puis, agenouillés, entonnent un *Pater noster* en vers huron, dont les enfants qui l'ont appris reprennent certaines phrases. Ensuite vient l'instruction que donne Brébeuf, complétée par l'interrogation des garçons et des filles sous la forme des questions-réponses du catéchisme[14]. Ceux qui savent reçoivent des récompenses : un ruban avec des colifichets, quelques perles de verroterie... Deux petits garçons français (sans doute des orphelins qui servent de domestiques aux Pères) reprennent les leçons en s'interrogeant l'un l'autre, « ce qui ravit les sauvages en admiration », précise Brébeuf.

On voit immédiatement quels sont les modèles culturels jésuites. La leçon de catéchisme est « montée » comme un théâtre de l'instruction importé dans le village huron : les costumes, les gestes et les postures, la structure acteurs / spectateurs, l'émulation et la récompense, le jeu des deux garçons français qui imitent de vrais néophytes... — tout cela relève de techniques de communication que les jésuites maîtrisent parfaitement pour les avoir appliquées dans leurs collèges européens. Ils ont confiance en la vertu de la représentation et en l'efficacité de l'imitation. Mais ils rencontrent aussi les coutumes huronnes en faisant appeler les villageois par un chef comme pour un conseil ou en participant au système de l'échange par les cadeaux qu'ils donnent. Ils admettent en fait que les Hurons viennent dans leur cabane pour des motifs fort peu religieux : avoir chaud, attraper quelque chose à manger, passer un bon moment en jouissant du spectacle, se donner éventuellement une chance d'aller dans ce paradis que les Robes noires ne cessent de vanter... Plus encore, ils sont amenés à accepter, en fin de séance, que les vieillards posent à leur tour

---

14. Le catéchisme est une création du Concile de Trente destinée à faciliter l'instruction des enfants et des classes populaires. Composé sous forme de questions-réponses, il passe en revue les principaux articles du dogme et les points de morale. Les néophytes devaient apprendre les réponses par cœur. Il est difficile d'imaginer une forme de dialogue plus éloignée des pratiques indiennes de la parole, fondamentalement réfléchies et consensuelles.

des questions, émettent des doutes et exposent leurs propres croyances. Le récit de ce moment est l'occasion d'un aperçu sur la cosmologie indigène (« Ils nous racontent... »), que Brébeuf reprendra de manière détaillée dans un chapitre de sa *Relation* de 1637 intitulé « Ce que pensent les Hurons de leur origine », premier exposé systématique de mythologie nord-amérindienne.

La leçon de catéchisme est un *middle ground* où se rencontrent la volonté apologétique des uns et le pragmatisme fureteur des autres ; on y troque des paroles, des influences, des bibelots, des croyances. On élabore des procédures de vie commune qui ne déboucheront pas tant sur des conversions que sur des échanges économiques (la traite des fourrures) et culturels. Plus encore, dès lors qu'il est écrit et diffusé, ce lieu d'une pratique restreinte s'élargit aux dimensions de son lectorat, il entre dans un espace de communication ouvert et devient lui-même un contexte auquel se relieront les interprétations diverses que peut recevoir un récit. On pourrait dire que les *Relations* elles-mêmes constituent un *middle ground*; on devrait pouvoir en dire autant de tout texte ethnographique. Nous reviendrons plus loin sur cette idée.

Voici une autre scène. Afin de passer avec le moins de désagréments leur premier hiver après leur réinstallation chez les Hurons en 1634, les jésuites font construire une cabane par les indigènes, puis l'aménagent en lui donnant certaines commodités à l'européenne. Leurs domestiques (ils ont avec eux sept accompagnants laïcs, dont les deux petits garçons du catéchisme) fabriquent quelques meubles, coffres, tables, bancs. On y dispose ce qu'on a apporté, parmi quoi une horloge qui sonne les heures et quelques autres curiosités techniques. Il faut imaginer une horloge de bonne dimension, avec un marteau qui frappe sur une plaque métallique ou sur un bulbe lorsque le ressort se déclenche. Pour les Européens eux-mêmes, dans la première moitié du XVIIe siècle, la montre et l'horloge sont des objets rares, dont le perfectionnement est récent et dont l'usage reste réservé aux clochers des églises, aux hôtels de ville et quelquefois aux riches. Mais pour les Hurons, qui n'en imaginent absolument pas l'usage, l'horloge est l'objet d'une admiration stupéfaite. Ils tournent autour, regardent si quelque chose est caché dessous, si quelqu'un fait mouvoir le marteau. Ils attentent la sonnerie, immobiles et médusés. Ils demandent ce qu'elle mange, ce qu'elle dit lorsqu'elle parle... C'est pour eux une chose vivante qu'il appellent « le capitaine du

jour[15]». Ils pensent que les Français sont doués de pouvoirs magiques, qu'ils sont *ondaki*, des «plus qu'humains». Car les Français commandent à l'horloge : si, après un certain nombre de coups de marteau, un Français crie «Cela suffit, assez sonné !», l'horloge s'arrête... Lorsque sonnent 4 heures, l'hiver, les Français expliquent que le Capitaine du jour a dit : «Partez maintenant, nous allons fermer la porte.» Et tous les assistants s'en vont docilement.

Les jésuites tirent parti de l'admiration dont ils sont l'objet en tentant de faire comprendre aux Hurons l'argument du Grand Horloger : eux qui croient qu'une simple machine est magique, combien ne doivent-ils pas vénérer Celui qui a fait l'univers ? On devine à la lecture de la *Relation* qu'il y là une stratégie didactique rodée, et que les Pères ont déjà promené de par le monde maintes horloges et maintes curiosités technologiques pour bénéficier de l'émerveillement produit — tout comme la verroterie, les rubans, les couteaux et autres biscuits font partie de l'équipement colonial de base. Les villageois s'ébahissent ainsi devant un aimant (y a-t-il de la colle ?), une lunette kaléidoscopique, une loupe (la puce devient un hanneton), un prisme... C'est toute l'ingéniosité technique de l'Europe, qui permettra l'essor des sciences physiques, qui s'expose dans la cabane d'Ihonatiria, comme si Galilée avec son télescope et Descartes écrivant sa *Dioptrique* s'étaient installés sur les rives du lac Huron avec la bénédiction de Rome. L'écriture est l'occasion d'un plus grand étonnement encore, les Hurons ne pouvant comprendre qu'on puisse, à distance et en jetant simplement un regard sur une feuille de papier, répéter exactement les paroles prononcées auparavant par un autre[16]. Les jésuites répètent l'expérience sur de-

---

15. Termes de Brébeuf qui traduisent une expression indigène. Les Hurons pensent que l'horloge est un chef, ou peut-être une sorte de sorcier doué de pouvoirs magiques et qui commande le temps ; interprétation que les réponses fournies par les jésuites ont largement contribué à construire. La situation interculturelle est d'autant plus remarquable que les Hurons ne comptent pas les heures (leur temporalité n'obéit pas à un modèle linéaire cumulatif) et que leur culture matérielle ne connaît aucun développement mécanique.

16. L'étonnement devant l'écriture et la supériorité que celle-ci confère ont été souvent décrits dans la littérature de voyage, dès avant les *Tristes Tropiques* de Claude LÉVY-STRAUSS (Paris : Plon (Terre humaine), 1955). L'intéressant chez Brébeuf me paraît résider dans le fait qu'il fait entrer l'écriture dans l'opposition entre arts mécaniques (qui supposent un fabrica

mande avec complaisance et l'on imagine l'argument qu'ils en tirent en évoquant l'Écriture sainte.

À l'égal de la leçon de catéchisme, la scène de l'horloge est décrite comme une sorte de spectacle, un théâtre de la cause invisible (en lecteurs d'Aristote, les Pères en font une cause première). L'horloge et son horloger donnent à voir une image de la Création que les jésuites utilisent de la même manière qu'ils utilisent d'autres représentations, captant le potentiel de l'analogie pour captiver l'esprit de l'interlocuteur. Ils pensent la situation de l'ignorance émerveillée comme une situation pédagogiquement propice, comme ils le feraient dans un collège pour la classe de physique ou pour celle d'apologétique. Ils laissent volontiers les villageois leur attribuer une aura surnaturelle, grâce à laquelle ils espèrent augmenter leur influence. Mais les Hurons de leur côté tentent de faire servir la force dont ils croient les Robes noires détenteurs, à des buts tout concrets. Ils leur demandent de faire tomber la pluie ou d'arrêter la tempête, de guérir les malades ou de faire venir le gibier. Il se trouve que parfois cela marche ! Un plat de maïs est servi quand l'horloge sonne douze coups ; la pluie tombe après quelques jours de processions et de prières ; un enfant guérit à la suite de l'application d'une relique... Ainsi les villageois demandent-ils aux jésuites de remplir les fonctions que leurs shamans remplissent ordinairement, y compris celle de les aider à tuer leurs ennemis. Deux systèmes de références culturelles fonctionnent sur les mêmes objets sans se confondre ni se détruire. Deux contextes entrent en interaction et produisent la collaboration de deux interprétations pourtant irréductibles l'une à l'autre.

Le public des Relations

Lorsqu'ils racontent un épisode d'« efficacité magique » (la pluie qui tombe à la suite de prières, une guérison), Brébeuf et les autres narrateurs des *Relations* se montrent en général très prudents. Ils insistent sur le contentement et la crédulité des Hurons, mais ils n'ont garde de crier au miracle. Ils laissent entendre que la Providence est à leur côté ; que tel saint ardemment invoqué a

---

teur) et causalité magique. Des deux côtés la position est révélatrice, et l'on ne peut pas dire que les Hurons ont tort de voir dans l'écriture une force agissant à distance...

pu intervenir ; mais il n'écartent pas l'idée d'un heureux hasard. C'est qu'ils s'adressent à plusieurs publics et qu'ils pensent nécessaire de concilier plusieurs points de vue. Leurs récits sont lus d'abord en France par un lectorat catholique composé en bonne partie de dévots, de prêtres et de religieuses. À ce public s'adresse un discours qui est toujours évaluatif, directement ou implicitement : il s'agit de juger les faits et les personnes, à l'aune des valeurs partagées du catholicisme post-tridentin et dans la perspective de l'histoire du Salut. Le succès auprès de ces lecteurs-là est considérable. À l'époque où Jean de Brébeuf écrit, les Ursulines et les Hospitalières qui projettent d'établir des maisons sur le Saint-Laurent sont des lectrices passionnées des *Relations*; au couvent de Montmartre, une religieuse reste constamment prosternée devant le Saint-Sacrement, invoquant le secours de Jésus pour les missions. Chaque dimanche, les curés des paroisses de Paris font prier pour la Nouvelle-France. Des dons sont faits, des fondations se créent, des vocations naissent. Marie de l'Incarnation, veuve, mère d'un fils et devenue religieuse, a des visions du Canada à la suite de la lecture des *Relations*; bientôt elle partira pour Québec. On écrit aux Pères, on leur pose des questions, on leur envoie de ferventes bénédictions, on les admire. Il y a une circulation des textes entre l'Amérique et la France : à la fin de l'été, le manuscrit de la *Relation* de l'année écoulée est emmené à Paris sur un bateau qui retourne en Europe. Au printemps suivant, il revient à Québec sous la forme du livre imprimé par Cramoisy, le grand éditeur catholique de Paris, et accompagné de lettres dans lesquelles le texte est commenté et loué. Brébeuf fait précéder sa rédaction de 1636 d'un prologue où il se montre très attentif au succès de son récit précédent : « Ayant appris, dit-il, comme l'ancienne France brûle de très ardents désirs pour la nouvelle... » Il inclura un chapitre entier à titre d'avertissement « pour ceux qu'il plairait à Dieu d'appeler en la Nouvelle France...[17] ».

Mais les *Relations* sont lues aussi par d'autres publics. Rompant avec le peu d'intérêt marqué longtemps par le pouvoir royal envers la colonie nord-américaine, Richelieu vient de réorganiser le commerce des fourrures et tente d'encourager la mise en valeur du sol et l'accroissement du nombre d'habitants. Il y a

17. J. de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, Chap. III, p. 89-102.

en France un lectorat venu de milieux intéressés par les potentialités de la colonisation — familles de marins et de marchands, financiers à la recherche d'investissements, cercles des administrations royales et des parlements provinciaux, et parfois aventuriers — qui cherche dans les *Relations* des informations sur les circonstances de la traversée, sur la vie canadienne et les richesses du pays, sur les mœurs des Indiens et sur la manière de traiter avec eux. À côté de ces lecteurs qui poursuivent des buts pratiques, les livres publiés par Cramoisy attirent des lecteurs curieux (au sens qu'a ce terme à l'époque des cabinets de curiosités). On recherche les témoignages, l'exotisme, les événements inexplicables. Les récits de supplices, de dangers courus, de miracles, de mœurs et de croyances étranges viennent combler cette demande et rejoignent un désir de connaissance qui s'alimente au fait rare et au goût du singulier. Peu d'ouvrages dus à des administrateurs ou à des marchands parviennent à rivaliser sur ces points avec les publications jésuites. Celles-ci sont la source de la plus grande partie des connaissances qu'on avait en France au XVIIe et encore au XVIIIe siècle à propos des Indiens nord-américains, et par conséquent le point de départ de bien des spéculations sur l'homme primitif, sur la loi de nature, sur la valeur des récits d'origine et des croyances métaphysiques.

C'est dire que le texte des *Relations* constitue lui-même une sorte de *middle ground*, qu'il est un terrain intermédiaire entre le contexte culturel des Hurons et celui des lecteurs français. J'avance l'hypothèse que les *Relations* — en tout cas celles des vingt premières années de la série — peuvent remplir cette fonction parce que les innovations de la Contre-Réforme, dont j'ai montré les effets missiologiques chez les jésuites, associées aux dispositions pragmatiques des Hurons et à l'ouverture de leur culture, ainsi qu'aux attentes des lecteurs (religieuses, curieuses et affairistes) ont favorisé la rencontre, les contacts et les interactions entre des univers disparates.

L'esprit du baroque historique a joué un rôle important dans la perception des jésuites et l'écriture des *Relations*: la recherche des pôles antithétiques et l'inversion des contraires, l'imagination portée au spectaculaire, à la surprise, le goût des singularités et de la collection, l'imprégnation religieuse et la croyance à l'intervention directe de la Providence ou du diable dans la vie des hommes, la compréhension holistique qui soumet l'hétérogène à un principe unique — tout cela a multiplié les lieux d'intercultu-

ralité dans la rencontre de ce *tout autre* que représentaient les Indiens vivant dans les forêts au nord-est du continent américain, et a apporté à l'Europe du premier XVIIe siècle un matériau documentaire et littéraire inappréciable. La Compagnie de Jésus tentera d'en tirer de nouveaux fruits en relançant l'entreprise au début du XVIIIe siècle sous la forme d'une publication intitulée *Lettres édifiantes et curieuses*, qui recueillera durant près de 70 ans les lettres des missions du monde entier. Les lettres concernant la Nouvelle France n'y sont pas très nombreuses, et restent partiellement dépendantes de l'esprit des *Relations*. Pour saisir une évolution stylistique et un changement épistémologique dans l'approche des Indiens américains, il faut aller vers une autre publication jésuite : le livre de Lafitau, qui rassemble l'information contenue dans les *Relations*, mais lui donne de toutes autres perspectives de connaissance[18].

Comparer et classer

Lafitau séjourne à la mission du Sault-Saint-Louis, sur le cours supérieur du Saint-Laurent, de 1712 à 1717, dans une région où les nations indiennes ont éclaté et se sont mêlées, pour des raisons qui tiennent à la fois à la présence coloniale européenne, aux maladies qui ont décimé les populations autochtones et à l'annihilation des Hurons par les Iroquois en 1649. Les Iroquois se sont déplacés vers le nord-ouest, chassant plus loin ou intégrant les Hurons survivants, voire des clans appartenant à d'autres nations, dans un environnement devenu mouvant où les Algonkins nomades sont aussi très présents. Les coutumes et le mode de vie indigènes ont été peu à peu modifiés par l'adoption de plus en plus répandue d'objets européens, de pièces de vêtements, de boissons alcoolisées ; les efforts des missionnaires pour faire admettre le message chrétien, autant que les contacts

---

18. Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. Une édition in-12 en 4 vol. est parue la même année. L'édition moderne de référence est la traduction anglaise procurée par W. Fenton et E. Moore, *Customs of the American Indians*, Toronto, 1974 ; l'introduction et les notes sont indispensables à une bonne compréhension du texte. Le texte a été réédité partiellement chez François Maspéro, (La Découverte), 1983, 2 vol. Introd., choix des textes et notes par E.H. Lemay. Je citerai par commodité cette dernière édition.

multipliés pour les besoins de la traite ont changé les manières de penser[19].

Lafitau observe les sociétés indiennes dans les villages qu'il visite. Il lit tout ce qui a été écrit et bénéficie de l'expérience et des connaissances exceptionnelles du Père Julien Garnier, jésuite qui vit dans la région depuis près de 60 ans. De retour en France, il rédige à partir de 1718 son grand ouvrage de synthèse, considéré aujourd'hui comme un texte fondateur de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie comparée. Il y entreprend de décrire les coutumes des Sauvages à la lumière de celles des Anciens, mais tout autant de faire comprendre les Anciens par la comparaison avec ces hommes primitifs vivants et observables que sont les Indiens. Son hypothèse est monogéniste, il pense que les populations qui habitent le territoire américain sont les descendants des peuples antiques qui occupaient le pourtour méditerranéen : grecs, latins et hébreux. Dans le contexte français, le premier effet de cette comparaison est de réhabiliter les sauvages, en leur conférant la dignité des Grecs d'Homère, des anciens Hébreux, des premiers peuples latins. De plus, la voie est ouverte pour l'établissement de ces perspectives universelles que le siècle des encyclopédistes aimera développer.

La méthode de la comparaison, de même que les idées monogénistes, si elles donnent une forme de scientificité à la démarche de Lafitau, sont au service d'une visée théologique qui repose sur la conviction qu'il existe une religion primitive dont les principes sont simples et décelables sous les altérations qu'y ont introduites les évolutions culturelles et historiques : conviction que nous avions vu à l'œuvre chez Brébeuf, et qui avait été formulée clairement déjà par José de Acosta dès 1588 dans son ouvrage sur les Indiens d'Amérique du Sud. Signes de l'influence des sciences physiques sur la pensée de l'homme et de la société Lafitau cherche à *prouver* la vérité de cette idée en accumulant les cas d'analogie entre les mœurs, les croyances, les objets symboliques et l'organisation sociale des peuples qu'il compare[20]. Il cherche à

---

19. On peut trouver une mise en perspective de cette évolution dans l'ouvrage de B. W. Trigger, *Native and Newcomers. Canada's « Heroic Age » Reconsidered*, Montréal : McGill-Queens UP, 1985.

20. La deuxième édition des *Principia* de NEWTON paraît en 1713. Le philosophe et physicien jouit alors d'un prestige extraordinaire ; il n'est en rien un libertin, et ses idées sont connues et partagées par les jésuites savants. Dans ses *Regulae*, il pose les principes justifiant le primat des phénomènes

construire la preuve à deux niveaux : celui des rapprochements locaux des pratiques et des significations qu'il a observées ou dont il a connaissance (par exemple entre les rites matrimoniaux dans l'ancienne Rome et le partage d'un plat de maïs au moment du mariage chez les Amérindiens, ou entre les danses iroquoises des jeunes gens et l'« athonront » crétoise); et celui de l'organisation globale de son essai, de sa systématique, qui ordonne autour de la notion de *mœurs* les aspects de la description ethnologique (bien que ni le mot ni la discipline n'aient existé à son époque), comme en témoignent les chapitres de son livre qui traitent, l'un après l'autre, de la religion, des formes du pouvoir, du mariage et de la parenté, de l'éducation, du partage des tâches, du corps et des parures, de la maladie et de la médecine, de la nourriture, etc., accordant aussi une place importante à la mort et aux rites funéraires.

Mais la volonté de prouver introduit une systématicité d'une autre nature, qui marque encore plus clairement une rupture avec les *Relations* du siècle précédent. Lafitau généralise à partir d'exemples : contrairement à Brébeuf, il dépasse le particulier pour produire du typique, il se sert des phénomènes pour créer des objets généraux. Je parlerai ici de *classes* plutôt que de types, en accord avec la description que donne Foucault de la classification dans *Les Mots et les choses*. Lafitau me paraît un esprit caractéristique de ce que Foucault nomme « l'âge classique », de cette *épistémè* qui ordonne, compare, produit des tableaux, *représente*[21]. Classes de comportement ou classes de signification, que Lafitau forme en rangeant ensemble des phénomènes analogues venus de régions ou d'époques très éloignées les unes des autres (les Amérindiens et les Grecs d'Homère, ou les Scythes, ou les Hébreux). Ce faisant, il ignore la pertinence des contextes, ou plutôt il tente de construire des pertinences au niveau d'une généralité devenue abstraite. Il produit ainsi des explications erronées de la culture iroquoise (celle qu'il a sous les yeux) pour vouloir donner à ses observations des valeurs immédiatement universelles. Brébeuf n'accordait pas à la culture indigène la dignité qu'elle mérite parce qu'il restait prisonnier du fait singulier ; il était en deçà de la notion de culture. Lafitau ne la lui accorde pas

---

et la légitimité de l'extension par analogie dans la connaissance scientifique.

21. Voir M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966, en particulier les chapitres III (« Représenter ») et V (« Classer »).

non plus complètement pour une raison symétriquement inverse : parce qu'il ne maintient pas suffisamment la particularité des phénomènes en établissant leur signification dans leur contexte local.

L'oubli du particulier est la conséquence d'une disposition épistémologique qui porte Lafitau à chercher à comprendre les relations entre les objets plutôt que les relations entre le sujet et l'objet : les objets sont détachés du sujet qui les vit, de l'Indien dans ses pratiques comme de l'observateur qui les observe. On sait qu'il s'agit là d'une exigence de l'objectivité scientifique, construite lentement au cours du XVIIIe siècle. Cet « oubli » est aussi associé à un mode d'écriture particulier : Lafitau auteur des *Mœurs* n'implique que rarement Lafitau missionnaire dans la connaissance des autres de manière pratique, à savoir par l'accomplissement d'actions, la négociation d'objectifs, l'échange langagier[22]. Dès lors le statut de ces *autres* change : ils ne constituent pas d'autres « je », mais des « ils », des « eux » qui ne disposent pas d'une parole propre et de points de vue qu'on puisse appréhender comme autonomes. Ils sont devenus des objets parmi d'autres, auxquels le texte assigne une place dans un système de rapports. Dans les *Mœurs des sauvages américains*, il n'y a pas de voix indigènes, peu de discussions ni d'interactions racontées.

Si le « je » de Lafitau intervient rarement dans le texte comme acteur et témoin, il se manifeste en revanche plus fréquemment comme énonciateur. Il apparaît comme un sujet d'énonciation neutre, un opérateur de discours plus qu'une personne ; il agence des informations, cite des sources, commente le déroulement de son texte, produit des descriptions et des classifications. Il n'*adresse* guère son discours, ne mène avec ses lecteurs qu'un dialogue restreint. Il n'essaie de faire partager ses évaluations que lorsqu'il s'agit des articles fondamentaux de sa foi, et qu'il argumente contre les libres-penseurs. L'évaluation elle-même s'est ob-

---

22. Sur l'écriture de Lafitau, voir aussi : Michel DE CERTEAU, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », *in* C. Blanckaert éd., *Naissance de l'ethnologie ?*. Le texte était paru d'abord en version anglaise dans les *Yale French Studies*. Voir aussi M.B. CAMPBELL, *Wonder and Science*, Ithaca and London : Cornell UP, 1999, Chap. IX. La problématique de l'écriture ethnographique a été traitée de manière brillante par James CLIFFORD dans deux articles principalement : « On Ethnographic Allegory », in *Writing Culture*, J. Clifford and G.E. Marcus ed., Berkeley : University of California Press, 1986 ; et « On Ethnographic Authority », in *The Predicament of Culture*, Cambridge (USA): Harvard UP, 1988.

jectivée, elle apparaît comme le résultat des comparaisons. Il n'est pas demandé au lecteur d'être actif dans le texte, ni de faire revenir la lecture vers sa source, comme les *Relations* y invitaient de toutes les manières. Les divers éléments de cette écriture répondent bien à l'épistémè nouvelle à l'œuvre dans l'entreprise de Lafitau, celle qui prévaut dans les sciences « baconiennes », expérimentales et productrices de lois générales, requérant la neutralité du sujet connaissant.

Une ethnographie du deuil

On l'a vu, Lafitau opère sur un territoire géographique et historique fortement marqué : guerres inter-tribales intenses, ravages épidémiques, fragmentation des identités. La pression coloniale s'est faite toujours plus forte, due aux rivalités entre les puissances européennes et à l'augmentation de la population immigrée. Moins de cent ans après l'établissement des premières missions dans la région, la vie des autochtones apparaît totalement bouleversée. La présence de ce contexte proprement américain trouve dans le travail de Lafitau et dans ses objectifs épistémiques des résonances frappantes. Je voudrais conclure sur cette question en revenant sur le Festin des âmes, désigné dans les *Mœurs* comme « Fête générale des morts ».

L'avant-dernier chapitre des *Mœurs des sauvages américains* (Chap. VIII) est consacré au sujet « Mort, sépulture et deuil »; la Fête des morts termine ce chapitre. Lafitau commence par des considérations générales sur la double sépulture (« Parmi la plupart des nations sauvages... »), puis passe aux peuples d'Amérique, ceux des Caraïbes et du Sud avant ceux du Nord. Il cite des sources diverses, récits de voyage ou ouvrages jésuites (l'*Histoire générale des Indes occidentales* de Gomara [version française 1606], qu'il utilise fréquemment). Il ne manque pas les occasions de faire des rapprochements avec l'antiquité. La Fête des morts est présentée comme un cas représentatif des rites de double sépulture, bien documenté puisque le récit de Jean de Brébeuf en donne une description précise ; les conclusions qu'on peut en tirer seront valables pour tous les autres cas. C'est le témoignage de Brébeuf que Lafitau suit pour exposer le déroulement de la cérémonie[23]. Ainsi le savant jésuite raconte au présent

23. « Comme je n'ai point assisté à aucune de ces fêtes, je me réglerai sur la description qu'en a donné le Père de Brébeuf, à laquelle j'ajouterai

une fête qu'il n'a pas pu voir et qui n'existe plus telle qu'il la décrit. La puissance d'évocation du récit de Brébeuf se retrouve ici, avec des moyens stylistiques un peu différents quoique Lafitau ait recours au sentiment et à l'expression personnelle pour mettre en évidence la valeur morale du Festin des âmes : « Je ne sais ce qui doit frapper davantage, ou l'horreur d'un coup d'œil si révoltant ou la tendre piété et l'affection de ces pauvres peuples envers leurs parents[24] ». Lafitau vient de décrire l'exposition des cadavres : à qui appartient le « je » ? Ce ne peut être qu'à lui-même, mais en tant qu'il réagit à un texte qu'il transcrit, non en tant que témoin d'un spectacle qu'il n'a pas vu. À travers cet énonciateur ému qui cherche le dialogue avec ses lecteurs pour leur faire partager son émotion, l'ombre de Brébeuf fait de ces pages sur la Fête des morts un contre-exemple, très rare dans le texte des *Mœurs*, au processus d'objectivation que j'ai analysé ci-dessus. Mais la référence à la *vanité* et la rhétorique de l'*exemplum* ont disparu ; à leur place se trouve l'argumentation portant sur l'universalité des croyances sur la mort et sur l'âme, appuyée par ce que Lafitau tient pour des preuves :

> Cette institution, maintenue depuis leur origine [celle des sauvages) est *manifestement* un ouvrage de la religion, et un *témoignage* de la foi ancienne. Et bien qu'aujourd'hui les sentiments de religion soient fort abrutis par le dérèglement de leurs mœurs, et peut-être encore plus par l'impiété de ceux des Européens qui les fréquentent ; quoique même ce dernier usage-ci [la Fête des morts] commence à s'abolir partout où les Européens ont été [...], qu'en quelques endroits mêmes il soit entièrement éteint ; ce qu'ils faisaient autrefois est une *preuve convaincante* de l'opinion générale que les âmes survivaient à la pourriture du tombeau. Il est aussi *très vraisemblable* qu'ils ne prenaient tant de soin de ces cadavres secs et pourris, ou nageant dans le pus et la corruption, qu'en conséquence de la tradition que leurs ancêtres avaient reçue de nos premiers pères, que ces cadavres devaient reprendre un jour une nouvelle vie, laquelle durera autant que l'éternité[25].

---

quelques circonstances que j'ai trouvées dans les mémoires manuscrits du sieur Nicolas Perrot. » (J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, II, p. 171 ; éd. originale II, p. 444.)

24. *Ibid.*, II, p. 173 (éd. originale II, p. 448).

25. *Ibid.*, II, p. 179 (éd. originale II, p. 457-8).

« Témoignage », « preuve »: la Fête des morts n'est pas une figure, une allégorie ; elle procure la certitude objective de la Résurrection, déduite de la généralité et de l'ancienneté des comportements. L'introduction des *Mœurs*, intitulée « Dessein et plan de ce livre », insistait déjà sur la valeur scientifique accordée à la conclusion du chapitre VIII: le chapitre sur le culte des morts appartient à la religion, disait Lafitau, et constitue « une preuve convaincante » de la croyance en l'immortalité de l'âme dans toutes les nations. Mais l'introduction présentait aussi la Fête des morts comme une cérémonie profondément altérée dans les sociétés amérindiennes actuelles ; altérée mais non disparue, puisque les Iroquois la célèbrent toujours dans une excitation frénétique. C'est la notion d'authenticité qui est en cause ici : en moins de cent ans, la vigueur originale et la clarté d'intention du culte funèbre se sont effacées, puisque la colonisation les a corrompues. En accord avec la philosophie de Locke, et avec ce qui constituera un fondement épistémologique des Lumières, Lafitau identifie la démarche scientifique avec la reconstitution de l'origine.

Le texte de Brébeuf acquiert alors une fonction nouvelle. Réécrit par Lafitau, il a migré dans une sphère de connaissance pour laquelle il n'avait pas été pensé et il est en train d'accéder à un usage inédit : il permet désormais de célébrer et de regretter le monde disparu. Il devient un protocole de deuil, au travers duquel la connaissance du passé de l'humanité est comme surexposée, illuminée. Les *Relations* sont devenues des archives de la mémoire sauvage et le livre de Lafitau surgit dans le sentiment de l'urgence de leur conservation. L'objectivité scientifique naissante apparaît conquise à la fois sur la perte de l'origine, de la présence vive, et sur la nécessité d'ordonner et de classer les phénomènes, c'est-à-dire d'abstraire. Ces deux faces sont solidaires. C'est pour et par une science endeuillée que les Iroquois vivants peuvent être comparés aux peuples « des premiers temps »; dans ce deuil, la connaissance est séparée de la vie concrète. La science ethnologique est prête à constituer la notion de culture comme espace des images sociales, des représentations, tout en recherchant ses objets du côté du « primitif », en forgeant les artefacts d'une authenticité inaccessible.

Claude REICHLER
Université de Lausanne