

Le récit au service du vécu ou de l'imaginaire ? Premiers voyageurs en Nouvelle France

Marie Renier

Volume 29, Number 1-2, 2007

Retour à l'ethnographie
Back to Ethnography

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/018751ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/018751ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (print)
1708-0401 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Renier, M. (2007). Le récit au service du vécu ou de l'imaginaire ? Premiers voyageurs en Nouvelle France. *Ethnologies*, 29(1-2), 239–266.
<https://doi.org/10.7202/018751ar>

Article abstract

Building on the accounts of Cartier, Champlain, and the first missionaries to New France, this paper attempts to rediscover the “thread” of the narrative that connects these explorers. Through their writing, these men each created an image of the Americas and the wilderness, but fundamentally what unites them all is the shock of confronting otherness and the Other. Can one really understand, through their words, the initial drive of the explorers, or ever know the “ethnographic now” of their experiences? What kind of understanding do we gather from these texts? Over and above the narrative strategy, the text, when it elaborates on the appropriation and translation of the Other, bears traces of the established connection between two cultures in confrontation. Even if it later based its formal rules for ethnographic observation and transcription on scientific methods, anthropology has inherited this history. Finally, is it not the impossibility of attaining “pure other,” the expression of self through writing, and the similarly inescapable expression of self in the face of otherness, which constitutes the core methodological difficulty of anthropological fieldwork?

LE RÉCIT AU SERVICE DU VÉCU OU DE L'IMAGINAIRE ?

Premiers voyageurs en Nouvelle France

Marie Renier

Université Laval

Héritiers d'une conscience du monde transmise par l'écrit, les voyageurs s'inscrivent dans une histoire qu'ils perpétuent à leur tour au moyen de leurs récits. Sur les voies tracées par leurs prédécesseurs, ils participent au mythe collectif de l'Autre et de l'Ailleurs. Plutôt que d'être le reflet de leur vécu personnel, leur texte s'inscrit entre les lignes de cette grande Histoire. Ainsi, le récit est toujours pris dans un autre récit ; il n'est jamais un surgissement originel (Hartog 1980 : 303). Le repérage de ces « transferts culturels » entre voyageurs est indissociable d'une vision diachronique de l'histoire (Turgeon 1996 : 19). Les changements et les évolutions, se déroulant sur de longues périodes, imperceptibles dans l'ici et maintenant, ne peuvent s'envisager que dans une vision panoramique. De là, il devient possible de relier le présent à ses origines passées. Ainsi, cet article tentera de déployer le long processus qui engendre le récit de voyage, en partant des causes antérieures au départ du voyageur, jusqu'à la transcription écrite d'une expérience physiologique et psychologique.

J'aimerais retracer brièvement l'histoire des premiers voyages au Canada comme le passage du rêve des merveilles d'Orient aux premiers fondements d'un discours sur l'autre. Progressivement, nous quitterons le monde des voyageurs nomades et explorateurs pour rejoindre celui des missionnaires, sédentaires, se fixant sur un territoire, au sein d'un groupe d'accueil. Cette réflexion sur les récits de voyage nous mènera jusqu'à la naissance de l'anthropologie, elle-même prise dans cette mythologie qui anime tous ces voyageurs.

Nous verrons que les voyageurs ne sont pas seulement les instruments d'une volonté supérieure, des « élus » au service d'une cause anonyme, chargés d'une mission perpétuellement renouvelée ; ils sont aussi des acteurs de l'histoire et des hommes de leur temps. Les cultures deviennent symboliquement des carrefours, des lieux de rencontre et d'échanges, mais dont les frontières peuvent être déplacées par les individus. Les étiquettes et les identifications ne sont qu'une stratégie momentanée, un moyen pour ces hommes de terrain, commerçants, missionnaires ou coureurs des bois, de parvenir à leurs fins. Les rôles des acteurs en présence, à un moment donné, peuvent être interchangeables : le missionnaire n'est pas toujours prêtre catholique, l'Européen devient un peu amérindien.

Qu'ils soient des récits d'exploration géographique, de conquête militaire, des *Relations* de missionnaires, ces écrits peuvent aussi emprunter des formes proches de l'épopée, de la propagande, ou même présenter des qualités d'observation anthropologique. Tous ces auteurs n'ont-ils pas en commun de vivre cette même expérience traumatisante du voyage ? Même si leur raison initiale est de nous parler de l'Autre, ils nous parlent plutôt de « nous et les autres ». L'Europe s'est forgée son identité en dehors de ses frontières, pas seulement à travers son idéologie civilisatrice mais aussi par le mouvement inverse : l'effet produit par l'intrusion de l'Autre vers elle (Pratt 1992 : 6-7). Dans cette entreprise, le récit est fondamental pour construire la fiction afin de réévaluer le vécu et le confronter à l'imaginaire. Parallèlement à la « zone de contact¹ » s'inscrit le texte, un espace parallèle, imaginaire, où les frontières entre le soi et l'autre retrouvent, par la négociation, une distance plus tolérable. Les stratégies narratives participent à la fiction afin de rendre l'autre maîtrisable et connaissable (Hartog 1980). Le sauvage s'apparente à un « Autre intérieur² », ainsi acceptable, une fois transposé dans le monde textuel où l'auteur reproduit la culture colonisée. L'image de l'Autre, étiolée dans la réalité par la constitution des métissages, retrouve dans la fiction son allure exotique ou exemplaire. Des procédés rhétoriques modulent sans cesse la position des Amérindiens, devenus dans le texte des figures-objets à incorporer, à appréhender, ou à mettre à distance. Barbare à l'opposé de soi, païen ridicule, le sauvage devient ensuite le représentant d'une humanité

1. L'expression est de Mary Louise Pratt (1992).

2. L'expression est de Jean-Loup Amselle (1996) et sera développée plus loin.

parfaite. Dans ce cas, l'utilisation de la parole amérindienne peut aussi remplir de nombreuses fonctions dont celles qui participent à la construction de l'Archétype du bon et du mauvais sauvage (Ouellet et Parent 1996). Les textes missionnaires annonçaient une première forme du « dialogue avec un sauvage » par lesquels les auteurs moralistes du XVIII^e siècle exprimeront la crise de conscience européenne en quête de valeurs.

Les raisons du voyage

Le voyage se fonde toujours sur un prétexte. Dans les textes officiels, on invoque le motif religieux, l'importation de la foi, la recherche d'une nouvelle route commerciale. On ne peut réduire le voyage à ses causes objectives, il faut aussi le rattacher à un désir de voir et de connaître l'altérité. « Ne voir dans les voyages du XVI^e siècle que des prétextes à domination et à l'appropriation, c'est s'aveugler sur des causes et des effets objectifs, en évitant de s'interroger sur les pulsions et les motivations qui poussent tout homme à se décentrer pour ausculter une partie de l'univers » (Affergan 1987 : 55). Incontestables, ces raisons sont plutôt des déterminants, ou des structures qui permettent la mise en place des voyages, mais elles ne sont pas le moteur de l'action. Le motif du voyage se fonde sur une pulsion antérieure et non sur une cause explicative, propre à la science physique. Désirer l'Autre est une sorte de droit naturel, a priori, qui s'exprime a posteriori sous forme de droit culturel : « l'obligation culturelle de découvrir s'autorise de la légitimité naturelle de sortir de soi » (Affergan 1987 : 42). Au sein de cette thèse, Affergan situe l'importance du contexte de crise comme le fondement du grand départ vers l'Amérique. Les guerres de religion ont modifié les rapports humains, dans lesquels ceux qui étaient frères sont devenus des ennemis sanguinaires. En plus de la nécessité d'ouvrir de nouvelles voies commerciales, les premiers voyages vers l'Amérique correspondent à une fuite, à la recherche d'un refuge et à la quête d'une altérité plus douce, dont le sauvage américain serait un représentant.

Investi de ces missions providentielles que sont la recherche de l'Orient, de son or, de l'importation de la foi, Jacques Cartier marque son attachement à une tradition voyageuse propre au Moyen Âge et répète une histoire sans cesse renouvelée qui semble être l'emblème de tous les voyages vers l'Occident. Le Canada n'est pas l'Amérique

imaginée, ni un passage vers la Chine, ni une terre d'or et de diamants mais de fourrures, tout au plus. Ainsi démarrait l'histoire des contacts franco-amérindiens et du commerce. Sans doute est-ce dans la face cachée et implicite des événements qu'il faut rechercher le véritable moteur des actions humaines, quand la réalité apparente n'est qu'un masque ou même une tromperie. Ainsi, les « diamants du Canada » apparaissent comme une farce montée et jouée du début à la fin, à la fois par les acteurs amérindiens et français. Ces trésors, qui s'avéreront plus tard n'être que du quartz, ont cependant été le moteur essentiel des voyages et ont occasionné les premières rencontres de Cartier avec les Micmacs.

Au XVII^e siècle, les missionnaires sont envoyés à titre de pionniers en Nouvelle-France. Le motif d'ordre religieux, la conversion des âmes de cette nouvelle terre de peuplement, s'ajoute à l'entreprise commerciale. Pareillement aux autres voyageurs, il semble qu'un scénario fixé d'avance détermine le départ des missionnaires. Comme Cartier, ils perpétuent la grande mission d'exportation de la foi et le départ pour le Nouveau Monde représente l'espoir de retrouver un peuple qui porterait la trace d'une chrétienté antérieure, qui semble définitivement perdue pour l'Europe corrompue. Au terme des guerres de religion, le début du XVII^e siècle se caractérise par la volonté de retour au passé mythique, par une quête de l'unité d'avant l'agonie de la société médiévale. Ainsi, l'idéalisme d'un christianisme épuré, dégagé de toute contingence géographique et culturelle est véritablement au cœur du projet missionnaire. Dominique Deslandres parle d'un projet d'intégration socioreligieuse dans lequel s'est investie la France après les guerres de religion (2003 : 24). Dans cet esprit, le monde doit être pacifié et unifié par le christianisme (52). Le voyage prend l'allure d'un chemin de croix et à l'image du Christ, parcourant les routes, les missionnaires sèment la foi autour d'eux, prêts à mourir pour leur cause (Pioffet et Ouellet 1997 ; Ouellet 1994 : 67). Deslandres parle d'une mystique missionnaire³, ayant pour but d'unir, dans le rapport à l'autre, vie contemplative et active (2003 : 173). Ainsi, il faut lire ici la rencontre de l'autre comme une quête d'union parfaite avec le Créateur. Les missionnaires se disent envoyés de Dieu et c'est cette causalité qui dirige leurs faits et gestes.

3. Cette caractéristique s'applique particulièrement au mouvement capucin, issu de l'Ordre de Saint-François, dont fait partie Gabriel Sagard.

Le voyage comme fondement de la vérité

Au XVI^e siècle, le voyage se fonde sur la volonté « d'aller voir » et de vérifier ce que les représentations cartographiques et iconiques se contentaient d'indiquer ou ce que les récits faisaient imaginer. Alors que du temps de Marco Polo, le voyage confrontait l'homme au merveilleux, l'explorateur moderne justifie son départ par une quête de vérité et de savoir liée au « voir » physique. La quête de l'autre, en plus de son origine quasi mystique, s'enrichit d'une sensualité et d'une connaissance « à la limite du corps et de l'intellect » (Affergan 1987 : 49). Au contraire d'autrefois, les actions humaines doivent s'exprimer à travers le langage du palpable et ne plus s'en tenir à des références imaginaires.

Michel Foucault (1966) décrit le fonctionnement du savoir au XVI^e siècle comme un enchaînement de choses selon une logique de ressemblances, propre à la pensée magique. Imprégné de cette vision médiévale de l'histoire, Cartier fait cependant preuve de modernité en se soumettant à un nouveau mode de connaissance : la vision oculaire et l'expérience vécue que le Créateur lui-même a mises à la disposition des hommes. Tout en maintenant la conception du savoir comme un rapprochement de l'inconnu au connu d'ordre divin, ce nouveau découvreur remet en question le savoir livresque, digne des théoriciens en chambre. Le Vu et le Vécu sont les sources nouvelles de la vérité et établissent l'universalité du monde. Ainsi, les « causes » du voyage se multiplient et se mêlent entre elles. L'idée ancienne de foi conquérante est à présent au service de la connaissance oculaire et de l'expérience vécue. Le texte de Cartier (1984) est parsemé d'expressions relatives à la vue : « Reconnaître cette baie », « avoir connaissance de terres », « aller chercher un cap de terre », « nommer les îlots », « nous avons vu des terres aussi unies que l'on saurait désirer »... Comme il l'affirme dans sa lettre au roi François I^{er}, *experientia est rerum magistra* : l'expérience est maîtresse de toute chose (1984 : 159). La modernité de Cartier, c'est de vouloir introduire de la différence dans le savoir. Pour reprendre les termes de Foucault, on entre dans un langage qui n'est plus lié au monde mais qui a une fonction de représentation : « les mots et les choses vont se séparer. L'œil sera destiné à voir et à voir seulement ; l'oreille à seulement entendre. Le discours aura bien pour tâche de dire ce qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit » (Foucault 1966 : 58).

L'homme accidentel

Au hasard des découvertes, Cartier se laisse voguer de cap en cap, de baie en baie. L'explorateur se livre à un état des lieux dans le but de recueillir les informations nécessaires à la fondation d'une colonie. De cet espace, que l'observateur s'approprie par la parole et par le geste, l'habitant est éliminé. Le récit s'attarde sur le paysage, il est un inventaire descriptif des havres et des baies. La connaissance se construit depuis le navire au cours de l'exploration des côtes, mais la rencontre avec des hommes va faire sortir l'équipage de son navire. Dans un premier temps, ces rencontres sont inattendues et restent liées aux contraintes du hasard. « Il y a des gens sur ladite terre », poursuit Cartier (1984 : 122). Ils passent comme des ombres chinoises et leur description connote l'étrangeté totale : « coiffés à la façon d'une poignée de foin tressé, vêtus de peau de bête, le visage peint » (122). Ces hommes traversant la scène ne déclenchent aucune communication et restent des éléments du décor. Après avoir effectué des échanges à l'initiative des Amérindiens, Cartier ne change pas son registre de vocabulaire technique de découvreur et note que ces Indiens sont « doux et façonnables », de la même manière qu'il relève l'état des havres dont on pourrait faire de bons ports, de la terre dont on pourrait tirer de larges profits si elle était labourée. Obsédé par la recherche d'un passage vers la Chine, le Capitaine effectue son travail très consciencieusement et tente de minimiser l'impact que pourraient avoir les rencontres imprévues sur le bon déroulement de sa mission (Ouellet 1991).

Pourtant, ces rencontres évolueront vers une plus grande proximité et se dénoueront en un geste d'appropriation : le rapt. En reprenant la distinction d'Affergan entre la cause objective et l'intention primordiale, doit-on voir dans ce geste l'expression d'une volonté d'approche de l'Autre, plutôt qu'une méthode de conquête radicale et efficace ? Le « Saguenay », terme mystérieux derrière lequel se cache la terre des richesses tant recherchées, échappe encore à la vérification oculaire : les Amérindiens précisent qu'il s'agit d'un lieu si éloigné que jamais personne n'y est allé. À défaut de témoignage et de preuve, les voyageurs doivent trouver un moyen de préserver à tout prix le mythe de l'Ailleurs et de l'altérité noble et majestueuse, les prétextes au voyage. Les Amérindiens se feront alors les acteurs et les représentants de la fable européenne sur le Nouveau Monde, dont Donnacona lui-même pourra être le plus convaincant.

Et aussi il était bien décidé à emmener le seigneur Donnacona en France, pour conter et dire au roi ce qu'il avait vu dans les pays occidentaux des merveilles du monde ; car il nous a certifié avoir été à la terre du Saguenay, où il y a infinité d'or, rubis et autres richesses, et où les hommes sont blancs, comme en France, et vêtus de drap de laine (Cartier 1984 : 234).

Du geste à la parole

La gestuelle qui était centrale chez Cartier dans la rencontre de l'autre devient secondaire chez Samuel de Champlain et laisse émerger la parole. D'origine amérindienne, elle nous parvient sous une forme retravaillée et reconsidérée après vérification, par le regard du colonisateur. Détachées de leur source d'origine, les informations deviennent utilitaires du point de vue européen. Cartier introduisait un vocabulaire lié à la découverte oculaire et, contrairement à une pure représentation graphique, il ne se contentait pas de substituer les lieux à des noms ; il les fondait dans l'expérience du voyage et de la découverte. Contrairement à son prédécesseur, limité à l'exploration maritime, empreint d'une émotion naïve de l'inconnu, Champlain s'annonce en conquérant terrien. Ce cartographe qui est aussi un « coureur des bois » nous introduit dans une Nouvelle-France physique où il n'hésite pas à entrer en contact avec l'indigène afin de s'emparer de sa connaissance du milieu pour le mettre au service de sa conquête (Lestringant 1996 : 330). La cartographie s'approprie et nomme les lieux sans pouvoir révéler la culture et le monde auxquels ils se réfèrent. Les objets de désir de conquête que le regard vérifiait, que l'on nommait ou comparait au connu, la parole achève de les mettre en forme. Par l'utilisation de la langue indigène, Champlain feint une volonté d'égalité avec ses interlocuteurs. Se plaçant ainsi à leur niveau, il se fait autre et se dirige vers l'ensauvagement. Ainsi, la parole participe à la construction du processus de fiction, pas seulement de l'Autre, mais également de soi. Cette utilisation de la parole, les missionnaires en feront un principe d'action. Une méthode déjà énoncée par Lejeune (1632 : 62) dans sa première relation : « en vérité, qui saurait parfaitement leur langue, serait puissant parmi eux ».

Pourtant, la parole, fondée sur le témoignage oculaire, avant de construire une véritable connaissance géographique, se doit d'enrichir les derniers vestiges d'un monde mythique près de s'écrouler. L'Autre devait encore comporter sa part d'imaginaire qui maintient l'altérité

dans un lointain fascinant. Alors la parole descriptive et documentaire dérive vers le récit et la fiction. Cartier, déçu par la pauvreté de ces gens, vêtus de vieilles peaux, devait se convaincre de l'existence d'un « Royaume de Saguenay » où « il y a quantité de cuivre rouge et gens vêtus de draps ». S'il ne cherche pas à s'enrichir par l'échange, la rencontre est un moyen pour lui de nourrir sa fabuleuse histoire des voyages dont il fait des Amérindiens les metteurs en scène. Dans le même ordre d'idée, il est étonnant, au terme du récit de Champlain, de trouver ce petit chapitre portant sur le « monstre Gougou », si redouté des gens de la région. Alors que Champlain se contentait de décrire objectivement les faits et gestes avec la rigueur d'un homme en retrait des événements, il termine sur cette note fabuleuse pour ne pas laisser son lecteur dans la frustration. Le récit n'est pas seulement le lieu de la rationalisation de l'expérience, il est aussi le dernier rempart avant la chute de la fable. Selon François Hartog (1980 : 243), tout récit doit comporter une rubrique consacrée aux merveilles et aux curiosités qui fait partie des procédures de rhétorique de l'altérité.

Du vécu au récit

Alors qu'en Europe au XVII^e siècle sont jetés les premiers fondements d'une pensée scientifique visant à ordonner la connaissance, les missionnaires s'inscrivent en décalage par rapport à l'esprit moderne et projettent sur l'Amérique une vision idyllique et romantique des valeurs humaines. Une pensée analogique, calquée sur le « je crois donc je suis », cohabite avec la pensée cartésienne objective (Deslandres 2003 : 20). À l'exemple des voyageurs du Moyen Âge, les missionnaires expérimentent encore le miracle chrétien sur les terres lointaines ; la vérification oculaire et l'expérience sensible sont des outils essentiels dans cette mission. À ce titre, Marie-Christine Pioffet (1997) établit une comparaison entre les relations jésuites et l'épopée. Les jésuites rédigent leur récit sur le modèle du voyage initiatique, parsemé d'expériences miraculeuses et magico-religieuses. Même si nous suivons le voyageur dans le temps réel de l'expédition, nous sommes renvoyés par des références à une époque historique lointaine et mythologique (Ouellet 1994 : 70). À plusieurs reprises, des signes célestes confronteront le missionnaire à des manifestations de la bonté divine, le confirmant dans sa voie. Il sera lui-même amené à les invoquer afin de donner des preuves tangibles de la bienveillance « de son Dieu qui a tout fait ». Dieu entendra toujours les prières de ses fidèles : faire

pleuvoir quand la famine règne, se manifester sous forme d'éclair lumineux quand les âmes seront rachetées, punir les médisants. Alors qu'ils attribuent le terme de « mystère » à leur propre religion, les missionnaires doivent pourtant fonder les pratiques religieuses amérindiennes sur une notion de vérité. Sur ce fragile terrain, Dieu et le Manitou devront se livrer une guerre sainte (Ouellet 1994 : 69). Avec une logique rationnelle, dans sa *Relation* de 1634, Paul Lejeune tente de démontrer l'inconcevabilité du raisonnement amérindien à propos de l'existence d'un monde parallèle. Au nom de la vérification oculaire, citant les voyageurs européens, il démontre que « le pays des âmes n'existe pas puisque les Européens sont allés partout et ne l'ont pas vu » (1973 : 41). De même, il conclura à la simulation de la communication du sorcier avec le diable, puisqu'il est établi « qu'il ne se communique pas sensiblement et que personne ne l'a vu » (1973 : 49). Cependant, le missionnaire ne tranche jamais vraiment la question de l'existence du diable ou des génies et refuse de baisser les armes. « Songe contre songe », Lejeune ne peut se renforcer qu'avec les armes de son ennemi et n'hésitera pas à s'attribuer les mêmes capacités de prédiction que son rival : « et moi, lui dis-je, j'ai songé tout le contraire » (1973 : 164). Les Amérindiens auraient-ils la capacité d'accéder à des mondes parallèles, au-delà de notre entendement, ou même de converser avec le diable ? Telle est l'impasse dans laquelle s'isole le missionnaire, entre la réalité physiologique et le mysticisme. Le sorcier tente de trancher à plusieurs reprises par l'affirmation d'une inaltérable distance culturelle : « je ne vois rien sinon des yeux du corps, si ce n'est en dormant, mais tu n'approuves pas nos songes » (139).

Le missionnaire voyageur est pris entre deux modes de pensée, entre la pensée magique et la pensée rationnelle. Le chamane incarne et reflète ses incertitudes. En s'autorisant le magique et l'exceptionnel dans l'instant vécu et les moments forts du voyage, il doit cependant passer à la rationalisation au moyen du récit.

Un sauvage fait homme

À la différence des Espagnols et des Portugais qui avaient fait l'expérience d'une civilisation ordonnée et militarisée auprès des Aztèques et des Incas, les indigènes rencontrés par les Français au Brésil et au Canada sont de véritables sauvages, « hommes de la forêt ». L'esprit européen, héritant de l'image médiévale du monstrueux sauvage, devra

donc se confronter à sa peur de l'ensauvagement en Amérique (Lestringant 1996). La particularité des voyageurs du Nouveau Monde est d'inscrire l'Autre dans une représentation graphique. Les représentations du sauvage trop diverses et sans unité, présentant des formes à la fois humaines et animales, ne pouvaient faire l'objet d'un récit structuré et restaient dans le domaine du merveilleux inconcevable. L'altérité trop grande provoquant le désordre doit être à présent réintroduite au sein d'un ordre connaissable, maîtrisable. Le « voir » remplace progressivement les croyances. Par l'observation et sa description, le sauvage devient humain, figurable : un reflet de soi, extériorisé, à contempler et non plus une ombre refoulée au dedans de soi. Fait de chair, son corps peut prendre l'allure idéale d'une figure grecque ou romaine. Assurant la transition d'eux à nous, la nature véritable des sauvages est un modèle d'homme idéal inspiré d'Aristote : ni trop gros, ni trop maigre et pas celui que l'on a parfois conçu à tort en France comme un être velu. Il n'est plus non plus « l'image choc » d'une apparition brutale et soudaine dans le champ de vision. Les multiples nations amérindiennes sont nommées et situées dans des espaces géographiques mesurés et délimités. Retiré de sa réalité, le sauvage est réintégré dans l'ordre de la pensée ; il acquiert un statut intellectuel et théorique, et pas seulement empirique. Au sein du discours rationnel, le sauvage est enfin « apprivoisé » et peut devenir objet de science.

Alors qu'au Moyen Âge, la différence entre Eux et Nous se marquait par une opposition entre nature et culture, la distance est à présent liée au temps. Au sein d'une vision unificatrice et homogène de l'humanité, le missionnaire ne reconnaît plus les frontières : tout est œuvre de Dieu. Fait lui aussi à l'image du créateur, le sauvage ne présente plus cette figure-type de l'altérité monstrueuse mais devient un homme différent de nous, situé à un stade antérieur de notre développement. Pour le chrétien, « Dieu qui a tout fait », omniprésent, nous a aussi tous fait frères les uns des autres. Ce constat alors donne la voie à l'assimilation et au refus de l'altérité. Le missionnaire franchit un pas supplémentaire dans la reconnaissance de l'humanité du sauvage, jusqu'à s'adonner à la fiction où lui-même devient le sauvage.

Au cœur de cette vision mondialiste de l'évangélisation, les missionnaires ont la particularité de pousser à l'extrême les limites vitales qui protègent les identités et même de jouer à les déplacer. Ils s'infiltrèrent intimement dans le monde de l'autre pour y opérer une transformation

culturelle. À un moment donné, le processus s'inverse. Le missionnaire se fait Autre, mais pour parvenir à une fin : faire de l'Autre un Même. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de transcender les frontières physiques et géographiques mais d'accomplir également le travail au niveau identitaire. Il faut attribuer aux jésuites une capacité d'adaptation remarquable aux expériences d'« hivernement » endurées auprès des Amérindiens. Leur résistance aux rigueurs n'est pas uniquement d'origine physique mais bien mentale. L'ensauvagement représente un sacrifice individuel, une « mort de soi » mais qui permettra de donner la vie à d'autres puisque ces derniers connaîtront une nouvelle naissance au royaume de Dieu. L'expérience traumatisante d'une vie ensauvagée se trouve donc confortée à un niveau symbolique en tant qu'expérience mystique, et l'écriture est essentielle pour accompagner cet effort intérieur. Dans le cadre de cette épreuve psychologique intense, le récit se fait le réceptacle des tensions accumulées.

Insistant sur les nombreuses incommodités et souffrances physiques qu'il faut endurer lors de son passage chez les Hurons en 1635, Jean De Brébeuf exprime cet anéantissement du soi à un niveau très concret : lâcher prise avec son statut social et, enfin, « faire état, pour grand maître ou théologien que vous ayez été en France, d'être ici petit écolier et encore, ô bon Dieu, de quels maîtres ! : des femmes, des enfants, de tous les sauvages et d'être exposé à leur risée » (Brébeuf 1996 : 91). Mais pour le missionnaire, mourir ou s'humilier dans l'accomplissement d'une œuvre de conversion est le meilleur destin pour un être qui pourra prétendre avoir mené une vie à l'imitation du Christ. Là où il perd au plan physique, il retrouve un contentement au plan spirituel : « certes, je me suis trouvé si las que le corps n'en pouvait plus. Mais d'ailleurs mon âme ressentait de très grands contentements, considérant que je souffrais pour Dieu » (11-12). Autant de passages symboliques franchis au cours du voyage initiatique, de souffrances corporelles et morales affrontées avec l'abandon de soi, qui favorisent la rencontre avec Dieu : « N'est ce pas une belle occasion de s'unir à Dieu, quand il n'y a créature quelconque qui vous donne sujet de s'y attacher d'affection ? » (97) Ainsi, le missionnaire trouve un soulagement à être devenu un sauvage car il se remet entre les mains de Dieu et n'est plus vraiment le sauvage. Dans une relation triangulaire entre lui et son Dieu, cadre bien délimité et rassurant, il installe sa relation à l'autre. Dans la difficulté physique du voyage, en proie à la faim, le prêtre se recueille dans son intériorité et trouve réconfort dans la foi. C'est par l'expérience mystique que le

missionnaire parvient à dépasser les frontières entre le soi et l'autre et qu'il s'épuisait sans cesse à ne pas franchir. Dans ces instants, il cesse d'être lui-même, se livre aux mains des sauvages et devient, selon l'expression du père Lejeune, le « sauvage avec les sauvages » (1973 : 77).

Si le récit peut être un lieu pour préserver une part d'imaginaire qui préexistait à la découverte de la réalité, il est aussi un espace rassurant pour appréhender la confrontation pénible avec l'altérité. Le jésuite tente de se reconforter de cette perte d'identité parfois humiliante en se faisant une place au sein du récit biblique (Ouellet 1994 : 67 ; Pioffet 1997). En parlant à ses confrères, Lejeune dit « qu'ils devaient imiter saint Pierre et saint Paul qui s'en allèrent attaquer l'idolâtrie dans la principale ville du monde » (1633 : 258). Sous des aspects de modestie, la comparaison a une fonction autoglorificatrice. Par sa vision héroïque et épique du monde, le jésuite se conçoit comme un combattant sous les ordres d'une volonté supérieure. Quittant le monde des hommes, il se tourne alors vers des instances divines et supérieures pour trouver le sens profond de ses actes.

Mises en scène de la rencontre

La représentation et la théâtralité sont déjà des figures utilisées par Jacques Cartier dans son récit. La narration nous positionne en spectateur extérieur, et nous permet d'observer simultanément les actes des uns et des autres. Cartier crée un espace théâtral où nous pouvons observer les deux groupes échangeant des objets et des gestes. Les Amérindiens attribuent manifestement à ces nouveaux venus des pouvoirs divins de guérison. Les gestes et attouchements des femmes, « qui vinrent nous frotter le visage, les bras et autres endroits sur le corps où elles pouvaient toucher » (Cartier 1984 : 201) sont un moyen de s'appropriier la force divine de ces hommes. Mais Cartier perçoit la scène en fonction de sa culture : tel un prince acclamé par son peuple, il déambule au cœur des rues d'une ville. Un regard théâtral englobe la scène : « Et nous fumes menés par nos guides et conducteurs au milieu de cette ville, où il y a une place entre les maisons, large d'un jet de pierre, en carré ou à peu près » (200). Est-ce une mise en scène fabriquée et imaginée par les Français, calquée sur une cérémonie à la cour du roi de France, ou est-elle basée sur une réalité, encouragée par l'attitude festive et cérémonielle des Amérindiens ? « Après ces choses faites, les hommes firent retirer les femmes, et s'assirent par terre, autour de nous, comme

si nous eussions voulu jouer un mystère » (201). Contrairement au premier voyage, la communication est cérémonielle. On n'échange plus seulement des objets et des gestes, mais tout un ensemble de conceptions magiques et divines. Le vieux chef, fatigué et malade, demande à Cartier de toucher ses membres impotents, imitant les gestes qu'il a lui-même expérimentés au cours des premières rencontres. À une demande d'un geste de guérison, on répond par une cérémonie religieuse : « Puis le capitaine prit une paire d'heures, et lut tout haut, mot à mot, la passion de Notre Seigneur, de sorte que tous les assistants la purent ouïr ; tout ce peuple fit un grand silence, et ils furent admirablement attentifs, regardant le ciel et faisant les mêmes cérémonies qu'ils nous voyaient faire » (202). Doit-on voir là un mode de communication commun aux deux groupes, qui ont trouvé dans le cérémonialisme religieux un langage commun ? À l'intérieur du discours établi par chacun en fonction de ses codes culturels, les regards se croisent et trouvent « un terrain d'entente ».

Mais la théâtralité n'est pas qu'une affaire de représentation et se fonde aussi sur une réalité : les conceptions amérindiennes du rapport à l'autre. La place que la spiritualité tenait dans la conduite politique amérindienne était centrale et jouait un grand rôle dans les contacts avec les Européens (Dickason 1996 : 116). Le chaman détenait à la fois une valeur spirituelle et politique, et Cartier avait pressenti la portée du rôle de Donnacona auprès des Micmacs, parce que la société d'où il venait lui permettait d'être sensible aux comportements cérémoniaux des personnages d'importance. Il semble que les deux groupes se rejoignent sur le même terrain : « Le seigneur entra, avec dix ou douze autres des plus grands personnages du pays, lesquels furent par le capitaine et autres fêtés et reçus selon leur condition » (185).

En hommes passionnés, mystiques et sensibles à l'esthétique, les missionnaires attachent aussi une grande importance au spectacle religieux. Lors des descriptions des rites de deuil, Brébeuf semble se nourrir et s'exalter de cette image qu'il dit être « la plus parfaite représentation de ce qu'est l'homme » (1996 : 178). Il décrit longuement et avec émotion la cérémonie de la fête des morts qui a lieu à peu près tous les dix ans, au cours de laquelle on enterre les ossements des morts récents à l'intérieur d'une fosse commune. Brébeuf est extrêmement touché par le soin que prennent les sauvages à déterrer les corps, à nettoyer les os fourmillant de vers, malgré la puanteur. La vue des carcasses étalées et puantes lui fait saisir ce qu'est la mort et lui

rappelle « la vanité des choses du monde et le mépris de la vie présente » (179). Ramené à lui-même, à sa propre mort par l'image des Amérindiens, le miroir a pour effet d'unifier les deux cultures sur un même plan. Les missionnaires retirent des cérémonies amérindiennes de grandes leçons de piété morale et religieuse à l'égard des chrétiens. En rapprochant le rituel funèbre de l'émotion religieuse chrétienne, ils en concluent que les rites amérindiens sont assimilables. Ne comprenant pas le sens fondamental de ces rituels, ils perçoivent avant tout leurs aspects esthétiques et cérémoniels, considérés comme un signe de la prédisposition amérindienne à recevoir l'enseignement catholique. Gabriel Sagard, par contre, avait saisi la portée symbolique de la fête des morts chez les Hurons et insistait sur le caractère « joué » des émotions et tentait d'apporter une explication à ce déferlement collectif : « Par le moyen de ces cérémonies et assemblées, ils contractent une nouvelle amitié et union entre eux » (1990 : 297). Sagard profitait de cette sensibilité pour la mettre au service de sa mission (144). Pour la conversion, délaissant les notions théologiques intraduisibles, il concentrait son effort sur des hymnes spirituels et des cantiques, car même s'ils ne peuvent être compris, ils interpellent les sens.

À propos des rites de deuil, Lejeune affirme respecter la tradition catholique de l'ensevelissement. « Nous gardâmes le plus exactement qu'il nous fut possible les cérémonies de l'Eglise », dit-il à plusieurs reprises, afin de masquer les tensions produites avec les Amérindiens au sujet des rites de deuil (1973 : 16-18). N'ayant pu complètement déroger aux conventions amérindiennes, il permet aux Montagnais d'envelopper un défunt dans des peaux de castor et un grand drap afin de le munir des objets nécessaires à son passage vers l'autre monde. Ainsi, rites montagnais et catholiques se mêlent, mais le laxisme du missionnaire s'explique par la volonté de préserver et d'accepter certaines coutumes des Amérindiens afin de mieux leur en imposer de nouvelles « de peur que les autres ne nous permettent pas de baptiser leurs enfants quand ils seroient malades ou du moins ne les apportassent point après leur mort ». La cérémonie se termine par les chants de cinq prêtres, « couvrant son cercueil d'un beau parement et le parsemant de fleurs : nous l'enterrâmes avec toute la solennité qui nous fut possible » (18). Étant donné l'opposition radicale des deux conceptions religieuses, il faut attribuer à ces transferts et métissages une stratégie cherchant à négocier une place à chacun des acteurs, plutôt qu'un échange de contenu.

Baptêmes ou rites de deuil sont un élément essentiel dans les rapports jésuites et amérindiens pour la négociation de la relation à l'Autre : ils permettent de passer de l'Autre au Même. En précisant, d'ailleurs, « je me perdrais moi-même à baptiser un infidèle », Lejeune donne pour fonction à ce rituel de resituer la frontière entre le soi et l'autre qui a tant de fois été violée au cours du processus d'approche (1973 : 10). Le baptême est décrit comme marquant symboliquement le passage d'un état d'ignorance à un état de chrétienté, où l'eau bénite aide à ressentir la douleur des péchés passés et à retrouver une condition naturelle, antérieure aux pratiques barbares, et qui ne peut être accordé qu'à la suite d'un processus de transformation et de purification de l'Autre : « Une fois baptisé, je l'embrasse comme mon frère » (15).

Le cérémonialisme religieux et la théâtralité des rencontres sont des formes permettant aux deux groupes de communiquer. Lors de l'interprétation du récit, il est donc essentiel d'avoir un point de vue global sur la situation, en tenant compte des deux acteurs en présence. L'observateur ne peut construire un discours sur l'autre indépendamment du regard que l'observé pose sur lui. D'ailleurs, le voyageur attend de l'Autre une contribution aux fondements de sa propre identité (Affergan 1987 : 46). Cependant, si la quête de l'altérité, c'est la recherche d'un regard extérieur posé sur soi, Affergan précise qu'il n'y a pas de symétrie entre voir et être vu (155). Ainsi, même si la spiritualité et l'esthétique cérémonielle sont un point de convergence permettant la création de zones de communication, elles se greffent sur des conceptions du monde et des attentes totalement différentes. Comme l'écriture, elles sont avant tout des formes qui permettent de véhiculer une image appropriable de l'autre. Afin de pouvoir intégrer l'autre dans un mode de pensée étranger à sa culture, il faut trouver ce qui pourrait être familier, où favoriser son intégration dans cet univers. Mais contrairement au récit, ces échanges et métissages de formes rituelles laissent à l'Autre une marge de manoeuvre.

Le sauvage : un homme en représentation

Le sauvage s'est fait homme, mais au travers des représentations des voyageurs. Alors que le contact avec l'autre se renforce, le texte prend de plus en plus d'importance. Il est alors un territoire où l'on ramène à soi l'Autre inquiétant, au sein d'un espace rassurant, afin de le rendre connaissable. Des figures narratives telles que la comparaison

et l'analogie sont des figures de rhétorique de l'altérité et contribuent à filtrer l'Autre en même (Hartog 1980 : 242). Cependant, les mots ne parviennent pas à canaliser les représentations encore oscillantes de l'altérité. Même s'ils reconnaissent l'humanité des Amérindiens, les jésuites sont encore sous l'emprise des premiers clichés de l'altérité et comptent dans leur vocabulaire le terme de « sauvage » pour les désigner. Est-ce un usage courant, un mécanisme inconscient pour maintenir la distance ? Deux représentations antagonistes du sauvage, déjà présentes chez les premiers voyageurs, persistent et se précisent. Symbole d'un passé mythique et d'un âge d'or, ou encore annonciateur d'un temps primordial, il est comparé aux nobles figures de l'antiquité gréco-romaine ; mais en ce qui concerne ses pratiques religieuses, il est le modèle de la régression de l'homme sans Dieu et s'apparente alors à une figure diabolique. Par rapport au récit de Cartier, les *Relations* des jésuites franchissent une étape supplémentaire dans la représentation de l'Autre : le texte est entièrement construit du point de vue du narrateur, le regard focalisé sur sa victime.

Les descriptions des cérémonies, rituels ou festins indigènes usent d'un vocabulaire empreint d'une tradition littéraire médiévale, renvoyant le sauvage au paganisme. Ce sauvage que l'on voit s'agiter, en proie à la folie, sous ses accoutrements et mimiques ridicules, n'est autre que le Chrétien s'adonnant aux fêtes et plaisirs païens du Mardi Gras ou parfois même à un sabbat. L'exemple le plus flagrant de l'effet « spectaculaire » des rituels se trouve chez le Père Lejeune dans sa *Relation* de 1634. Le chaman prend place dans la « tente tremblante » non pas pour entrer en communication avec les esprits mais parce que « certains jongleurs savent mieux bouffonner et amuser ce peuple que les autres » (Lejeune 1973 : 34). Les termes se référant au spectacle abondent : « Il me sembloit ouïr ces marionnettes que quelques bateleurs font voir en France » (35). Doit-on voir là un procédé rhétorique cherchant à ramener l'autre à un espace plus rassurant, connu, et à en faire en quelque sorte un acteur jouant le rôle du sauvage ? L'observateur de la scène choisit la résignation, s'en remettant à l'aspect fictif, ludique de la situation : « Je demeurai donc spectateur de leurs mystères avec tous les sauvages des autres cabanes qu'on fist venir » (47). N'est ce pas une réminiscence d'images déjà rencontrées et assimilées en Europe ?

Même s'il accédait à notre humanité, le sauvage était appréhendé à travers l'univers de l'imaginaire et de la folie, vêtu de plumes et le

visage peint, et pouvait défiler dans le cortège du Carnaval. Depuis le XVI^e siècle, des Amérindiens sont amenés en France à titre de curiosités. Ils paradedent sur les places publiques de France et se livrent à des danses spectaculaires devant les plus hauts nobles de la cour. Ils sont des curiosités divertissantes mais proposent aussi aux intellectuels de nouvelles questions théologiques. Au XVII^e siècle, le sauvage poursuit son exhibition en Europe sur le mode de la représentation et de la simulation. Une série de fêtes populaires, dont le Mardi Gras, leur attribuaient une place où leur rôle était parfois pris en charge par des chrétiens (Mahn Lot 1970 : 92). On peut voir ces gigantesques simulacres comme une caricature chosifiée de la culture amérindienne (Affergan 1987 : 104), mais ils sont, comme le récit de voyage, un des processus d'incorporation de l'Autre. Jean-Loup Amselle pose la possibilité du transfert culturel à cette double condition : il faut une scission au sein de l'identité ou de la communauté afin de ménager une place à l'Autre et, de plus, concevoir la définition de l'identité par incorporation de l'Autre (Amselle 1996 : 57). Ainsi, la prise de conscience de la réalité du Nouveau Monde et de ses habitants se forgeait avant tout au travers de ces représentations festives. La fiction a donc une part essentielle dans le rapport à l'Autre : elle permet d'appréhender cette altérité, résultat d'une négociation entre son propre imaginaire et la réalité extérieure. La théâtralité, la mise en scène, le spectacle, le simulacre et le récit sont dans cet effort des modes conventionnels prévus par la culture d'accueil pour l'incorporation de l'Autre. Alors le sauvage ne dépend plus d'aucun territoire géographique bien limité et est appréhendé psychologiquement.

L'échec du récit

L'expérience sensible doit être suivie du travail d'écriture et de construction de la connaissance. Par l'acte de nommer, l'explorateur ou le scientifique s'empare de la nature pour la redéployer dans un texte ordonnateur. L'histoire naturelle, dans son principe de fonctionnement, interrompt les rapports et les connexions qui lient les êtres humains, les animaux et les végétaux entre eux et à l'environnement. Il s'agit de « convertir » une nature brute en un système classifié. D'une exploration maritime, nous sommes passés à une conquête terrestre et morale. Après les explorateurs, les jésuites imposent plus de règles de mise en forme au texte. Ainsi, la perception de l'Autre et de l'Ailleurs doit suivre son cours et progressivement se forger au travers de formes littéraires.

On peut s'interroger sur l'efficacité de l'écrit à transcrire l'intensité de l'expérience vécue. L'écriture au XVII^e siècle est liée à un mode de pensée scientifique, à la volonté de connaître et de maîtriser la nature. Calquée sur la parole, elle découpe et segmente les éléments. Ainsi l'écriture échappe totalement à rendre l'autre, non seulement par sa fonction intrinsèque mais aussi par la tradition dont elle hérite. Si elle manque de moyens pour rendre l'inconcevable, la nouveauté brutale, elle est aussi ancrée dans cette volonté conquérante chrétienne et scientifique. À ce titre, un rapprochement avec la réflexion menée par Serge Gruzinski sur la conquête espagnole au Mexique est pertinent. La guerre menée par les Espagnols contre les représentations divines des Aztèques, leur destruction et substitution par des images chrétiennes, s'expliquent par une conception différente du divin. Alors que pour les chrétiens, l'image doit susciter l'élévation, elle ne peut en aucun cas être la divinité et ne peut en être qu'un simulacre. Pour les Indiens, entre le matériel, le support et sa représentation, il n'y a pas de différence, l'objet est d'essence divine. « La peinture indigène est un mode de communication graphique soumis à une logique de l'expression et non pas au critère d'une imitation réaliste jouant du redoublement, de la ressemblance et de l'illusion... En Europe, sous l'influence du modèle phonétique, l'écriture est le décalque de la parole et la peinture le décalque du réel visible » (Gruzinski 1990 : 85).

Chroniques des mémoires de l'établissement de la foi en Nouvelle-France, les relations des jésuites sont un ensemble d'écrits rassemblés à l'intérieur d'un corpus unifié par des critères imposés par l'Ordre de la Compagnie de Jésus. Les jésuites se définissent par rapport à leur mission de conversion et à l'ordre supérieur duquel ils dépendent. Ainsi, même limités par la loi du genre, ces auteurs ont-ils conscience de la faible marge de liberté de création qui leur reste ? Des règles fixées d'emblée indiquent déjà la conduite des relations : rendre compte des bienfaits accomplis en faveur de Dieu et rédiger ces écrits afin qu'ils puissent être lus par le plus grand nombre en Europe. Le savoir était dès sa *textualisation* destiné à subir un classement entre « les bonnes et les mauvaises choses ». Les relations jésuites dépendent de toute une tradition littéraire antérieure et les personnages que nous pouvons y rencontrer ne peuvent faire l'objet d'une exploration directe (Pioffet 1997 : 227). Si le jésuite conçoit son rapport avec la Nouvelle-France sur le mode littéraire, tel le héros épique fondateur et protecteur de sa société, il en est de même de sa manière de concevoir les hommes. Les

nuances psychologiques et les émotions sont effacées des individus. Les personnages sont des portraits pétrifiés, figés. Ils correspondent plutôt à une liste d'attitudes types énumérées à titre exemplaire. Avant d'être un individu particulier, d'offrir l'expérience unique d'une rencontre, l'Autre est une figure déjà comprise et pensée. Dans les récits jésuites, le texte est ordonnateur non seulement des choses de la nature, mais aussi de la logique divine. La mise à plat du système de pensée indigène a pour fonction de déceler sa faillibilité et s'accompagne du découpage de la langue et de sa classification pour la rédaction d'un dictionnaire. Il y a dans ce travail d'écriture un mode de pensée à l'encontre de celui des hommes qu'on veut décrire. Alors que pour les Amérindiens, les dieux se manifestent dans la nature et vivent avec celle-ci de manière sensible, le missionnaire a déjà rompu le cours de cette logique par son besoin de fonder une vérité intellectuelle.

Affergan constate l'échec du récit en général, et même du texte anthropologique, pour aborder l'altérité : « Le signe est la tombe de l'Autre et sa description sa dissolution » (1987 : 123) . Ainsi, par son incapacité à faire revivre le réel et le vécu, l'écrit se réduit à la comparaison et au constat de la différence. La culture européenne, prise dans un système de représentation et non de présentation avait déjà un langage et un mode de pensée qui ne lui donnait pas les bons outils pour appréhender l'autre. Au contraire, la mise en écriture du monde de l'autre a permis de mettre en valeur sa différence afin de mieux se l'approprier. « Dire l'autre, c'est le poser comme différent » (Hartog 1980 : 225). Ainsi, en apprenant la langue montagnaise, le père Lejeune est confronté à de grandes questions théologiques ; il découvre qu'il n'existe pas de mot en leur langue capable de traduire le sens du mot péché.

Voyageurs, missionnaires ou anthropologues

Affergan montre combien, depuis le Moyen Âge déjà, le narrateur utilise le témoignage oculaire comme une règle de légitimation de son récit. Ainsi, depuis qu'il y a des voyageurs, ils revendiquent « d'être crus puisqu'ils ont vu ».

Tout ce que je dirai touchant les sauvages, ou je l'ai vu de mes yeux, ou je l'ai tiré de la bouche de ceux du pays, nommément d'un vieillard fort versé dans leur doctrine, et de quantité d'autres avec lesquels j'ai passé six mois, les suivant dans les bois pour apprendre leur langue (Lejeune 1973 : 4).

Ces principes méthodologiques tirés de la *Relation* de 1634 du père Lejeune pourraient figurer également dans le prologue d'un ouvrage anthropologique contemporain, les principes de l'observation participante restant inchangés. À la place d'une idéologie pesant lourdement sur le regard de l'observateur, on trouvera chez l'anthropologue tout un attirail théorique. Au cours du temps, ces préceptes sont devenus les instruments de validation du savoir scientifique. Cependant, quelle que soit leur légitimité, ils engendrent toujours la rencontre de l'autre. Ne doit-on pas inclure la démarche du missionnaire dans celle qui est attribuée à l'anthropologue ? En effet, avant de transformer l'autre en même, il faut le connaître et le comprendre dans ses points faibles. La méthode de travail n'est pas fondamentalement différente. Leurs affectations durant de longs mois, voire des années, ces religieux étaient de grands adeptes du travail de terrain. Ils déployaient des efforts considérables pour connaître et apprivoiser les différents aspects du mode de vie des habitants.

Cependant, même si le missionnaire quitte le domaine de l'anthropologie dans ses fondements même, cette comparaison nous permet de retourner au sens profond de l'expérience anthropologique. En effet, l'interaction ou le processus qui se situe dans l'instant présent est en deçà du résultat recherché. Cette étape appartient à tout être, puisqu'elle est du ressort de la sensation. Ces textes nous amènent plutôt au cœur d'une expérience presque ontologique, vers un état flottant, où la rencontre avec l'autre converge avec la découverte de soi, et qui est peut-être à l'origine de ce qu'Affergan désigne comme la pulsion fondatrice du voyageur : « Et s'il y eut capture, rapt, invasion, colonisation, elles ne purent prospérer qu'à posteriori sur le socle d'une première approche ou plutôt d'une démarche primordiale : la quête de l'autre » (1987 : 55).

Mais là où ils se différencient, c'est dans la manière dont ils font usage de l'écrit pour transcrire ce qu'ils ont vu. Par rapport aux explorateurs, les missionnaires lèguent une forme d'écrit assez élaboré de leur vie au contact des Amérindiens. Parallèlement à ce raffinement dans la manière de représenter l'Autre, la tension interculturelle devient de plus en plus visible dans le texte. À ses débuts, la science anthropologique a cherché à se dégager de cet aspect de son travail de recherche et, bien souvent, la monographie classique de l'anthropologue, structure figée immuable et classificatoire, ne laisse paraître aucune trace de l'interaction entre les interlocuteurs. Dans les

deux cas, alors que la proximité avec l'Autre n'a jamais été aussi grande, sa connaissance continue de nous échapper.

Selon Mondher Kilani, toute entreprise de connaissance est distance (1994 : 15). Les écrivains ethnologues l'ont montré à travers leurs écrits intimes : « la distance avec l'autre, au lieu d'être abolie par l'expérience du poète ou de l'artiste, agit au contraire dans sa singularité et dans son opacité tel un révélateur de soi » (12). Est-ce le respect de cette distance qui différencie le missionnaire ou l'anthropologue classique de l'anthropologue contemporain ? Pour les premiers, l'écrit est utilisé comme un rempart contre le chaos de la réalité. Le texte sert de filtre aux sensations et aux émotions du vécu. Kilani nous propose une voie du milieu et fait du texte le lieu de construction d'une distance qui permet de saisir le sens ou, peut-être, de retrouver le regard neuf des premiers voyageurs.

On peut reconnaître la qualité ethnographique d'un document en ne s'attachant qu'aux informations elles-mêmes. À ce titre, les écrits des missionnaires sont reconnus pour la richesse de leurs descriptions géographiques sur la faune, la flore et le mode de vie des indigènes. Mais en ce qui concerne la valeur anthropologique du texte, on devra réfléchir au regard que l'auteur porte sur le monde décrit, et de quelle manière il s'immerge dans le milieu. Kilani insiste sur la valeur du texte anthropologique plutôt que sur son contenu informatif. Ainsi, le texte rend le dynamisme d'un échange interculturel où sont produites les informations ethnographiques, du passage de la confrontation à la distance entre moi et l'autre, et se présente comme un monde où l'autre nous est dévoilé. Selon Clifford Geertz, « traduire ne veut pas dire une simple refonte de la façon dont les autres présentent les choses afin de les présenter en termes qui sont les nôtres, mais une démonstration de la logique de leur présentation selon nos propres manières de nous exprimer » (cité dans Kilani 1994 : 14). En d'autres termes, dire avec nos mots comment d'autres voient le monde. Un texte d'étude anthropologique, même s'il doit engendrer des « négociations » et des « tensions », portera la trace d'un retournement de situation où l'autre, qui m'était inconnu, me devient connu. Cette approche de l'Autre se base sur la reconnaissance du lien si étroit entre le soi et l'Autre que ce dernier « devient mon autre possible » (Wittgenstein 1961 cité dans Kilani 1994 : 15). Je suis alors capable d'exprimer sa vision du monde en fonction de sa logique propre. En reprenant encore les termes cités plus haut, « traduire est une démonstration de la logique de leur

présentation selon nos propres manières de nous exprimer » (1994 : 14), Kilani insiste bien sur le terme de traduction, qui n'est pas assimilation de l'autre à soi. Or, nous avons vu que les missionnaires (comme l'anthropologue) ne possèdent pas leur propre manière de s'exprimer : leur vision du monde est dépendante d'un idéal de rédemption et de salvation ; leurs *Relations* doivent correspondre au canon imposé par les Ordres supérieurs, tout comme la monographie doit répondre aux normes scientifiques. Une traduction « pourrait et devrait marquer la distance entre les langues », ou encore, « faire entendre dans sa propre langue la langue autre, y faire entrer de l'étrangeté qui enrichira les possibilités de l'expression et l'identité du sujet » (Laplantine et Nouss 1997 : 41). Alors que Cartier n'hésitait pas à introduire des mots en langue indigène et, par là, la musicalité de l'étrangeté au sein du texte, il attribuait une place à l'Autre et tentait de saisir une matérialité de sa culture. Manquerait-il aux voyageurs modernes la fraîcheur du regard face à la nouveauté radicale ? Le missionnaire franchit une étape supplémentaire, au-delà de cette phase de reconnaissance. Contrairement aux principes anthropologiques, l'immersion ne provoque ni l'effacement, ni le retrait de l'observateur devant son objet d'étude. Le texte ne se limite pas à l'analyse et à la description d'une culture, mais il en est le lieu de la dissection. Les Amérindiens n'existent qu'à travers le regard de l'observateur et c'est lui qui les façonne. À plusieurs reprises, le père Lejeune soulignait la complexité de la langue montagnaise par le nombre de formules nouvelles qu'elle est capable de créer en associant les mots entre eux pour décrire les nuances de chaque phénomène. Les termes employés par Lejeune pour désigner « la tente tremblante » varient, de « beaux oracles » à « tabernacle », mais ils sont issus du registre chrétien. En qualifiant la réalité autrement que ce qu'elle est, le narrateur parvient à se distancier de celle-ci et à dédramatiser une situation qu'il vit difficilement. Mais par le refus de la traduction juste, il transforme et agit sur le monde de l'autre puisqu'il recourt aux termes de sa propre culture pour nommer le monde de l'altérité. Au lieu de mettre cette richesse en valeur, la traduction devait entrer au service de l'entreprise de conversion : « En un mot, si nous pouvions savoir la langue et la réduire en préceptes, il ne serait plus besoin de suivre ces barbares » (Lejeune 1973 : 124). Ainsi, par la maîtrise de la langue, le processus d'ensauvagement est mené à terme et ne débouche plus sur la rencontre de l'Autre. Comme le rituel, le texte prend cette fonction de « rempart » et devient un lieu de règlements de comptes, où la distance entre le soi

et l'autre, à laquelle on peut déroger dans la réalité, retrouve ses limites et peut être justifiée. Le texte porte la trace de la tension violente d'un rapport de domination culturelle. Par l'écriture, où sera retravaillé le vécu brut sous l'éclairage nouveau de la fiction, l'auteur se donne une seconde chance de rééquilibrer en sa faveur les rapports de l'échange et de la négociation. Devenu « un sauvage avec les sauvages », le père Lejeune se plaint de la saleté, du manque de tenue dans les manières de table de ses hôtes, mais se surprend aussi lui-même à avoir été amené à tant d'incivilité. Parfois, c'est sous le regard de l'autre que le narrateur s'attribue le droit de se réduire à vivre dans la barbarie : « Tu dis que tu veux être Montagnais et sauvage comme nous, si cela est, ne sois pas marri d'en porter l'habit » (Lejeune 1973 : 75), lui réplique le sorcier. Cette situation n'est pas sans rappeler celle de l'anthropologue sur le terrain. Kilani rappelle la tension et les compromis entre l'anthropologue et ses informateurs et définit la situation d'enquête comme un lieu de négociation des points de vue (1994 : 16-17). Dès lors, le texte dont nous fera part l'observateur devra porter la trace de cette situation et sera une résultante de cette convergence d'historicités et de visions du monde. De cette réalité humaine, l'anthropologue devra s'accommoder, et en faire le point de départ d'un processus de sa compréhension de l'Autre. Dans une relation faite d'implication et d'intersubjectivité, il valorise l'acteur comme sujet et le chercheur comme interprète de l'Autre (24), contrairement au missionnaire qui fait du texte le lieu de transfert de ce rapport de force. Une fois capturés dans la trame du texte, et affaiblis, les jésuites s'approprient la force de leurs ennemis. Le regard à la recherche du Même laisse surgir dans le texte les éléments les plus irréductibles de l'altérité, où ils pourront être domptés et rendus moins menaçants. Ainsi, la mise en spectacle, l'ironie, sont un procédé par lequel le Montagnais redevient un sauvage et le père Lejeune, un missionnaire.

Mary Louise Pratt s'avance également dans une telle perspective de réflexion à propos des récits de voyage qu'elle considère non pas comme une source d'informations ethnographiques et historiques, mais comme la trace d'une interaction culturelle et politique (1992). Au cœur d'une zone de contact se rapprochent spatialement deux cultures originellement éloignées dans l'espace. Par échange, dynamisme et tension, influences mutuelles, cette rencontre produit une nouvelle culture. L'écriture est l'expression de cette confrontation et dévoile les rapports de domination et de subordination entre deux cultures, et le

texte reproduit l'espace où s'élabore une nouvelle identité à la suite de cet échange.

Ainsi, les récits de voyage et les écrits anthropologiques se frôlent intimement. Dans les deux cas, le texte est la trace d'une interaction entre deux cultures et permet de faire cohabiter des éléments différents au sein d'une même forme, mais une nuance subtile et essentielle distingue les deux. Le passage de l'inconnu au connu ne se produit pas dans le récit de voyage car il doit être une prolongation de l'Europe, une représentation extérieure d'elle-même où elle peut se voir, transposée dans un ailleurs. L'Europe ne se construit pas de l'intérieur, mais en référence au monde extérieur qui l'entoure et le récit de voyage participe à l'apport des connaissances dont elle a besoin pour ce faire. Le texte n'est donc pas une traduction mais une transposition de l'Europe restée suffisamment reconnaissable pour pouvoir s'identifier à son reflet. Il est la trace de sa domination, de sa force, de la somme de ses connaissances acquises au moyen de l'Autre et de l'Ailleurs.

Les bases d'un langage commun ?

Le missionnaire perçoit le monde de l'autre sous forme de figures types et d'images. Réduit à des clichés ou à animer une succession de scènes et de portraits schématiques, le sauvage peut donc être porteur d'un discours sur la chrétienté. Dans un va-et-vient perpétuel et incertain, le missionnaire renvoie parfois le sauvage au monde ténébreux de la barbarie, puis le réintroduit au sein d'un modèle de compréhension et de comparaison avec l'Européen. Les contradictions et oppositions d'un tableau à l'autre sont tout à fait acceptables puisque c'est une logique des formes qui articule les éléments entre eux. De cette manière, le texte est un instrument d'unification des différences.

Le missionnaire accepte d'être le « petit enfant » des sauvages, tel un écolier à l'écoute de ses maîtres, tout comme ceux-ci deviennent par la suite ses enfants spirituels. Par ce principe, le missionnaire est capable de se placer sur un même plan que l'autre et se fait chaman au gré des opportunités. Être responsable de la sécheresse ou de la pluie est un pouvoir qui lui est attribué par le sorcier, mais c'est un rôle dans lequel il retrouve aisément ses repères et réintroduit son propre modèle d'explication du miracle divin, tout comme la guérison miraculeuse qui suit le baptême. Du monde réel à l'espace du récit, les stratégies narratives instaurent l'objet d'étude soit en modèle, soit en rival, mais

toujours dans un rapport de forces. À la suite d'une situation d'interaction où moi et l'autre entrent en lutte peuvent se produire les transferts culturels, qui sont un mouvement dynamique créateur de nouveaux possibles. S'opposant ou se complétant, le monde de l'observateur et de l'observé ne se confondent jamais mais se rencontrent plutôt sous la forme de l'échange et de la négociation. Comme dans la logique du métissage, la rencontre avec l'autre prend la forme d'une confrontation, mais pas d'une fusion. Quand passe-t-on dans le territoire de l'autre ? « Avec le métissage, il ne peut y avoir à proprement parler de victoire d'un camp sur l'autre, rien n'est jamais définitif, absolu, stabilisé, fixé dans l'espace d'un territoire ou dans le cadre d'un code permettant de "décoder" les comportements des autres » (Laplantine et Nouss 1997 : 81).

Consécutivement aux expériences et aux interactions humaines, l'écriture se présente comme une zone de création où une culture est amenée à être exprimée à travers les modes de représentation d'une autre. De ces deux mondes en confrontation, le voyageur fabrique son « nouveau monde », qui lui appartient et dépend d'une rhétorique propre à sa culture. Le texte porte aussi la marque de la quête déjà préexistante à la rencontre, puis de la synthèse du fantasme avec son vécu. Ainsi, que l'Autre résulte d'une transposition ou d'une traduction, il est toujours une invention. Dans cet espace, la théâtralité et la fiction se présentent comme de subtils moyens pour négocier la rencontre avec l'Autre : elles permettent de le situer dans notre espace tout en le mettant à distance. L'auteur trahit ainsi cette confusion des deux tendances, à la fois de se retrouver chez l'Autre et de se rappeler qui est l'Autre. La gestuelle, le regard et la parole nous parviennent sous une forme littéraire qui, plus qu'une représentation, constituent pour le narrateur un moyen de s'approprier les gestes de l'autre. La théâtralisation est le procédé par lequel il maîtrise son regard sur l'autre, manipule sa gestuelle, s'empare de ses faits et dits qui, au terme du processus, n'appartiennent plus à l'Amérindien mais bien à l'Européen.

Ainsi il faut voir dans les récits de voyage et les *Relations* un outil important dans la construction d'une société malléable. Ces textes ont permis à la société européenne de progresser à la fois dans la définition de son identité et dans l'incorporation de l'Autre ; ils facilitent sa découverte mais consolident aussi certaines frontières. De cette manière, le voyageur s'arrange pour perpétuer sa quête de l'Autre qui lui échappe toujours. Il en est de même, pour nous, lecteurs d'aujourd'hui, limités à

une représentation de l'altérité filtrée par des idéologies ethnocentriques ou des mises en scène. La réalité du passé nous échappe totalement et nous ne pouvons la saisir qu'au travers de la perception des voyageurs et de leur discours. Héritière directe de cette tradition, l'anthropologie s'en démarque cependant par sa tentative de pallier cette dérive et de dresser un tableau plus nuancé de l'altérité.

Références

- Affergan, Francis, 1987, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF.
- Amselle, Jean-Loup, 1996, « La communication interculturelle ». Dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 57-65.
- Brébeuf, Jean de, 1996 [1635], *Écrits en Huronie*. Montréal, Bibliothèque québécoise.
- Cartier, Jacques, 1984, *Voyages au Canada (1534)*. Paris, La Découverte.
- Champlain, Samuel de, 1993, *Des sauvages*. Montréal, Typo.
- Deslandres, Dominique, 2003, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*. Paris, Fayard.
- Dickason, Olive Patricia, 1996, « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada ». Dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 105-116.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- Gruzinski, Serge, 1990, *La guerre des images*. Paris, Fayard.
- Hartog, François, 1980, *Le miroir d'Hérodote*. Paris, Gallimard.
- Kilani, Mondher, 1994, *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot.
- Laplantine, François et Alexis Nouss, 1997, *Le métissage*. Paris, Flammarion.
- Lejeune, Paul, 1632, « Brève relation du voyage de la Nouvelle-France ». Dans Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and allied documents*, Cleveland, Burrows (1897), Vol. V : 7-75.
- , 1633, « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1633 ». Dans Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and allied documents*, Cleveland, Burrows (1897), Vol. V : 79-266.
- , 1973 [1634], *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*. Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- Lestringant, Frank, 1996, *L'expérience huguenote au nouveau monde*. Genève, Librairie Droz.
- Mahn Lot, Marianne, 1970, *La découverte de l'Amérique*. Paris, Flammarion.
- Ouellet, Réal, 1991, « Premières images du sauvage dans les écrits de Cartier, Champlain et Lejeune ». Communication au colloque *L'Indien. Naissance et évolution d'une instance discursive*, Montréal, Université de Montréal.

- , 1994, « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique ». *Littératures Classiques* 22 (2) : 59-72.
- et Marie Parent, 1996, « Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne ». Dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 281-304.
- Pioffet, Marie-Ch., 1997, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*. Sillery, Septentrion.
- et Réal Ouellet, 1997, « La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France dans les relations de Sagard et Lejeune (1632) ». *Revue des Sciences Humaines* 245 : 93-110.
- Pratt, Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres, Routledge.
- Sagard, Gabriel, 1990, *Le grand voyage du pays des hurons (1623-1624)*. Montréal, Bibliothèque québécoise.
- Turgeon, Laurier, 1996, « De l'acculturation aux transferts culturels ». Dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 11-32.
- Wittgenstein, Ludwig, 1961, *Les investigations philosophiques*. Paris, Gallimard.