



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-53844-9

LES "SAUVAGES AMERIQUAINS" DE JOSEPH-FRANCOIS LAFITAU:
L'IMAGE DE L'AMERINDIEN DANS UN TEXTE DU XVIIIe SIECLE

par Isabella Santini Cousineau

B.A. (Lettres Italiennes, spécialisation en histoire)

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes Supérieures en vue de
l'obtention de la maîtrise ès arts en histoire



Isabella Santini Cousineau, Ottawa, Canada, 1987.

A Pierre

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	V
Liste des illustrations	VII
Introduction	1
Chapitre I JOSEPH-FRANCOIS LAFITAU ET SON EPOQUE.....	8
Chapitre II A LA RECHERCHE DU BON SAUVAGE	17
Chapitre III LA SAUVAGESSE	37
Chapitre IV LE DISCOURS RELIGIEUX ET LE DISCOURS ETHNOLOGIQUE	57
Conclusion	77
Bibliographie	84
Appendix	106

Avant-propos

Je voudrais ici rappeler brièvement les personnes envers qui j'ai contracté une dette de reconnaissance pendant la réalisation de cette thèse. En premier lieu ceux qui m'ont aidé en contribuant directement à l'exécution du travail, comme le professeur Cornelius J. Jaenen, mon superviseur, qui m'a suivi attentivement et patiemment tout le long de mon chemin. Je suis aussi redevable à messieurs Jean-Guy Daigle, professeur à l'Université d'Ottawa, Michel Boucher et à soeur Jeannine Morin F.M.M., pour avoir voulu lire le manuscrit, en me donnant de précieuses suggestions.

D'autres personnes sont également reliées à ce projet, même si indirectement. Anne-Marie Békaert, agent des bourses auprès de l'EUMC, l'organisme qui a financé et donc rendu possible mes études à la maîtrise pendant deux années; je la remercie pour son aide et son amitié. Les soeurs Franciscaines Missionnaires de Marie de la communauté sur la rue Powell, où j'ai vécu dans un climat vraiment familial et chaleureux. Mes amis, Colène Comeau et Eric Hethener, qui m'ont toujours supporté avec leur présence et leur amitié. Une mention particulière je la dois à mes parents, mes deux soeurs, mon

frère, Tommaso et toute ma famille en Italie, qui de loin m'ont encouragée et aidée pendant mes études et ma vie. Pierre, mon mari, a partagé avec moi tous les moments de la préparation et de la rédaction de ce travail, en me fournissant le soutien moral et la confiance nécessaires à l'exécution de cette entreprise. Il m'a aidé aussi pour la correction du manuscrit et sa réalisation technique. Sa compréhension et son support ont été déterminants à la réussite de ce travail. A lui et à tous ceux qui, directement ou indirectement, ont contribué à me rendre la tâche moins difficile et plus agréable, vont mes remerciements et ma reconnaissance.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Portrait de Lafitau (Camille de Rochemonteix, <u>Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle d'après beaucoup de documents inédits</u> , Paris, Letouzey et Ané, 1896, t.III, p.384)	104
Frontispice de <u>Moeurs</u> (Joseph-François Lafitau, <u>Moeurs des Sauvages Américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps</u> , Paris, Saugrain et Hochereau, 1724, t.I, p.aj)	105
Amérindiens (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.I, planche II, p.103)	107
Ambassades et commerce: les colliers de porcelaine et la danse du calumet (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche XV, p.314)	109
Esclaves attachés pendant la nuit; conduite des prisonniers dans le village (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche XIII, p.262)	111

Supplice des esclaves (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche XIV, p.292)	113
Préparation du sucre d'érable (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche VII, p.154)	115
Occupations des femmes (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche IV, p.180	117
Amérindiens utilisant leurs canots (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche X, p.228)	119
Parallèle entre un ancien Marcoman et un Amérindien; départ des guerriers de leur village (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche VIII, p.194)	121
Siège d'un fort (Lafitau, <u>op.cit.</u> , t.II, planche XII, p.252)	123

INTRODUCTION

L'objet de cette étude est le livre du père jésuite Joseph-François Lafitau qui a pour titre Moeurs des Sauvages américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps.¹ . Ecrit probablement entre 1719 et 1722, il parut à Paris chez Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau en 1724, en deux impressions, l'une en deux volumes in-quarto, et l'autre en quatre volumes in-octavo. Cette oeuvre, qui se veut selon l'idée de son auteur "une peinture des Moeurs des Peuples du Nouveau-Monde"² , sera considérée plus tard comme un des textes fondateurs de l'ethnologie comparée. Ainsi, pour Alfred Métraux, il s'agit du "premier traité scientifique d'ethnologie comparée"; William

.....

¹ Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps, in-quarto, Paris, chez Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, 2 vols. L'ouvrage a été édité trois fois à Paris et à Rouen (1724), dont une édition en quatre volumes in-octavo. Il y a eu aussi deux traductions hollandaises (1731 et 1751) et une allemande (1753) selon William N. Fenton (éd. et trad.) et al., Customs of the American Indians compared with the Customs of the Primitive Times, Toronto, The Champlain Society, 1974-1977, vol.1, p.XL, et Edna Lemay, "Histoire de l'antiquité et découverte du nouveau monde chez deux auteurs du XVIIIe siècle", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, T. Besterman (ed.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, vol.CLIII (III), pp.1313-1328.

² Lafitau, op.cit., t.I, pp.ajj-aiij.

N. Fenton en parle comme étant "the first blaze on the path to scientific anthropology"; selon Gilbert Chinard "c'est un véritable musée d'ethnographie comparée".³ L'ouvrage représentait le résultat d'une expérience maturée pendant les cinq années de séjour que Lafitau avait passées au Canada auprès des Iroquois de la mission du Sault-Saint-Louis, entre 1712 et 1717. Elle est aussi, en raison du parallèle qu'il établit constamment avec les mœurs de l'Antiquité classique, un travail de synthèse des connaissances que l'auteur avait acquises pendant sa longue et riche formation de jésuite.

Parler des Mœurs de Lafitau n'est certainement pas une nouveauté, mais malgré les nombreux travaux récents sur ce sujet, il faut reconnaître que plusieurs problèmes sont encore irrésolus, entre autres celui, fondamental à notre avis, de l'image de l'Amérindien. Par exemple, ni William N. Fenton dans son édition critique des Mœurs, ni Georges Tissot dans sa thèse de doctorat sur le système de religion de Lafitau, ne traitent de l'image, ou plutôt des images, de l'Amérindien.⁴

³ Alfred Métraux, "Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle", Cahiers d'histoire Mondiale, VII (3), 1963, p.733; William N. Fenton et al. (ed. and trans.), Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times, Toronto, The Champlain Society, 1974, vol.1, p.XXIX; Gilbert Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècle, Paris, Librairie Hachette, 1913, p.319.

⁴ William N. Fenton et al. (ed. and trans.), Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times, Toronto, The Champlain Society, 1974, 2 vols.; Georges Tissot, Image et origine: fondements du système de religion de Joseph- François Lafitau, Thèse de Doctorat, Univ. de Montréal, 1978.

De même Michèle Duchet, qui accorde à Lafitau un chapitre dans un livre récent⁵, ne semble s'intéresser qu'aux questions de méthodologie historique de celle qu'elle appelle une "enquête aux confins de l'histoire et de la non-histoire"; de cela dérive que "l'audace de Lafitau est de sortir de la division entre 'l'histoire ancienne' et 'l'histoire moderne' [...] pour rétablir l'unité de l'histoire humaine"⁶. Autrement dit pour elle "Lafitau ajoute beaucoup à l'histoire morale des Américains et à celle des premiers temps"⁷. Elle croit avoir identifié la problématique du discours de Lafitau vis-à-vis l'Amérindien en affirmant que "sans doute s'agit-il de détruire une image des sauvages qui sert la cause des Athées en ruinant le principe du consentement universel"⁸. Mais, en fin de compte elle ne fournit pas non plus une analyse critique de cette nouvelle image du 'sauvage' produite par le jésuite.

Au contraire ce que nous nous proposons de faire c'est précisément de dégager cette image du sauvage en tant qu'Autre, telle que véhiculée dans ce texte du XVIIIe siècle, et en tenant compte des courants intellectuels de l'époque (l'utopisme social et chrétien par

⁵ Michèle Duchet, Le partage des savoirs, discours historique et discours ethnologique, ed. La Découverte, Paris, 1985, pp.30-54.

⁶ Duchet, op.cit., p.37.

⁷ Duchet, op.cit., p.39.

⁸ Duchet, op.cit., p.40.

l'exemple). Cela permettra aussi de dégager les arêtes de la pensée de l'auteur et sa mentalité, et spécialement son attitude devant les Amérindiens. Il sera alors possible de juger objectivement la valeur de sa contribution scientifique à l'histoire et à l'ethnologie.

Selon nous la perception de l'Autre, c'est-à-dire de l'Amérindien en tant qu'étranger, est un aspect central dans l'oeuvre de Lafitau.⁹, et pourtant il nous semble qu'il a été négligé par les auteurs qui se sont intéressés à lui. Nous nous servons certes de ces ouvrages, dont plusieurs sont récents, pour indiquer en quoi consiste l'originalité du jésuite, autrement dit pour montrer de quelle façon il a contribué à l'avancement des connaissances sur les Amérindiens; et faire état de sa méthodologie et de son système d'interprétation. Il va sans dire que ce que nous recherchons avant tout, ce n'est pas le portrait réel de l'Amérindien, mais bien l'image et la représentation que s'en fait Lafitau.

Les paramètres de notre recherche sont ceux imposés par le choix même du sujet que nous allons aborder.¹⁰ On ne s'attardera point sur

⁹ Notre étude s'est inspirée de Raoul Allier, Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?, Paris, Payot, 1927; Stelio Cro, Realidad y utopia en el descubrimiento y conquista de la America Hispana (1492-1682), Tray, Michigan, International Book Publishers Inc., 1983; François Hartog, Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Paris, Gallimard, 1980; Jean Meyer, Les Européens et les autres. De Cortés à Washington, Paris, Armand Colin, 1975; Tzveton Todorov, La conquête de l'Amérique: la question de l'autre, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

la partie dite 'historique' de l'ouvrage de Lafitau; aussi, les moeurs des peuples de l'Antiquité ne seront considérées que de façon très marginale. Nous ne ferons pas non plus une étude critique des nombreux dessins reproduits dans le livre, en nous limitant à la transcription en appendix des explications fournies par Lafitau lui-même de ceux qu'on a inséré dans notre thèse.¹¹ Dans ces limites notre méthode sera basée sur une analyse en profondeur du texte, dans le but de dégager les différentes images du sauvage à partir des cadres et des concepts de l'époque (le bon sauvage, le cannibale satanique, le brave guerrier, etc.). Il s'agira en somme d'isoler l'un des nombreux et complexes aspects des Moeurs, à travers une grille de lecture qui, même en tenant compte des autres composantes, visera la mise en évidence d'une seule d'entre elle: l'Amérindien dans son altérité particulière. Une analyse orientée donc n'ont pas seulement à l'aspect religieux, mais qui essaiera de toucher à tous les éléments différents de la vie sauvage: l'économique, le social, le

¹⁰ Pour des raisons de compétence notre étude, qui ne se veut pas ethnologique, tiendra compte tout de même des connaissances et des théories principales de cette science. A titre de référence nous rappellons ici que les livres qui ont été utilisés: P. Mercier, Histoire de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1966; F. Remotti, I sistemi di parentela, Torino, Loescher, 1973; M. Pavanello, Appunti di etnologia, Pisa, Opera Universitaria, 1981.

¹¹ A ce propos voir William S. Fowler, "Did Lafitau draw what he saw?", Bulletin of the Massachusetts Archaeological Society Inc., XXI (3-4), April-July, 1960, pp.38-43; Michel de Certeau, "Writing vs Time: History and Anthropology in the works of Lafitau", Yale French Studies, 59, summer, 1980, pp.37-64.

culturel, etc. Tous ce, en somme, qui avaient intéressé Lafitau et qui constituaient ensemble l'altérité amérindienne.

A la suite d'une première analyse globale du texte, nous avons ainsi choisi les thèmes qui nous semblent les plus propice à dégager cette image qui constitue le propos de notre travail. Après un survol du panorama intellectuel de l'époque de Lafitau et quelques renseignements biographiques sur l'auteur (chap. I), nous avons consacré un chapitre à la recherche dans les Moeurs de quelques-uns des concepts et des idées connus du XVIIIe siècle à propos de l'Amérindien (chap. II). Entre autre surtout l'idée de bon sauvage, parce qu'elle représentait la vision la plus couramment diffusée par les missionnaires. Nous traiterons ensuite de la perception de la femme iroquoise (chap. III), condition indispensable à l'identification et la compréhension de l'image du sauvage en général. Cela nous est suggérée soit par l'intérêt évident de Lafitau lui-même, qui lui consacre un chapitre dans son deuxième tome et qui en parle beaucoup dans les autres aussi soit par l'importance que les études sur la femme ont acquise à l'époque actuelle. Enfin nous essayerons de montrer qu'il y a chez Lafitau deux personnalités en principe antagonistes: celle du missionnaire se consacrant à l'évangélisation, et celle de l'érudit imprégné des connaissances classiques. Ce à quoi faisait allusion Gilbert Chinard en parlant de:

deux hommes [qu'on retrouve] chez tout Jésuite missionnaire file]: tout d'abord un prêtre qui voit dans les sauvages des monstres et presque des démons, et un ancien professeur de rhétorique, ou tout au moins, un ancien élève du collège de la Flèche qui ne peut oublier les poètes et les historiens latins dans le fond des forêts américaines.¹²

C'est aussi la problématique abordée dans un intéressant article de Pierre Hurtubise, et que nous repropsons dans notre quatrième chapitre, parce qu'elle résume assez bien la conflictualité idéologique de tout missionnaire et de Lafitau en particulier.¹³

.....

¹² Gilbert Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Hachette, 1913, p.138.

¹³ Pierre Hurtubise, O.M.I., "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", Eglise et Théologie, 10, 1979, pp.223-237.

CHAPITRE I JOSEPH-FRANCOIS LAFITAU ET SON EPOQUE

Né à Bordeaux le 31 mai 1681 d'une famille aisée (son père Jean était marchand de vin et banquier)¹⁴, Joseph-François Lafitau entra chez les Jésuites à l'automne de 1696, et il poursuivit sa formation philosophique et rhétorique dans quelques uns des plus grands centres culturels français de l'époque. Son noviciat terminé, il étudia pendant un an la rhétorique et pendant deux ans la philosophie à Pau (1698-1701). Ensuite, comme les autres jésuites, il enseigna: à Limoges il professa la cinquième (1701-1702) et à Saintes la quatrième, la troisième et les humanités (1702-1705), tout en

¹⁴ Pour les renseignements biographiques nous nous sommes basés sur les textes suivants: William N. Fenton, "Lafitau, Joseph-François", DBC, vol.III (1741-1770), pp.360-364; William N. Fenton (éd. et trad.) et al., Customs of the American Indians Compared with the Customs of the Primitive Times, Toronto, The Champlain Society, 1974, vol.I, pp. XXX et segg.; Dr. Kaspar Kalin, Indianer und Ulvolker nach Jos. Fr. Lafitau (1681-1746), Freiburg, 1943, pp.1-10; Dr. Kaspar Kalin, "Zur Gedenkfeier des ersten Ethnologen, P. Jos. François Lafitau", Anthropos, XXXVII-XL (1-3), 1942-1945, pp.316-318. John M. Cooper, "Lafitau, Joseph-François (1681-1746)", Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, The MacMillan Company, 1933, vol.IX, p.12; "Lafitau (José Francisco)", in Enciclopedia Universal Illustrada Europeo-Americana, Madrid, 1958, XXIX, pp.236-238; Lionel Lindsay, "Lafitau, Joseph-François", in The Catholic Encyclopedia, Charles G. Herbarman (ed.) et al., New York, Robert Appleton Company, VIII, p.739; Carlos Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles, 1890-1932, cols.1361-1363.

poursuivant ses études. De retour à Pau, il enseigna la rhétorique (1705-1706). Ses études se complétaient par une année de philosophie et deux de théologie à Poitiers (1706-1709) et, après une année à La Flèche, c'est au Collège Louis-le-Grand à Paris qu'il termina son cours de théologie en 1711.

C'était la période de la querelle entre les Anciens et les Modernes, qui opposait les partisans d'un "âge d'or" de l'antiquité classique, vu comme un modèle idéal de perfection qui s'était graduellement détérioré, à ceux qui croyaient dans l'idée de progrès, et qui étaient conscients de l'importance et des conséquences qui dérivait de la découverte de nouveaux mondes. En même temps le milieu intellectuel de l'époque discutait les idées de Pierre Bayle (1647-1706), fervent défenseur de la liberté de jugement critique et de la science, ou de Gian Battista Vico (1668-1744), auteur de la Scienza Nuova, en polémique avec le cartésianisme triomphant.

Ayant terminé ses études, Lafitau demanda, en 1711, au général de la Compagnie, Michelangelo Tamburini, d'être envoyé en mission en Nouvelle-France. Il y partit l'année suivante et il resta pendant cinq ans (1712-1717) exerçant son ministère à la réserve iroquoise du Sault-Saint-Louis. Cette période fut très importante dans sa formation, puisqu'il put profiter des connaissances d'autres missionnaires tel que Jacques Bruyas et Julien Garnier, qui l'avaient précédé dans ces lieux. Cependant ce fut surtout sa propre expérience auprès des

Iroquois de la mission de Kaknawaké qui enrichit ses perceptions du monde sauvage.

Les fruits de cet apprentissage ne tarderont pas à se faire voir. Sa notoriété dans le milieu scientifique de l'époque lui fut acquise par la découverte qu'il fit, vers 1716, de l'existence du ginseng en Amérique du Nord. Il en avait probablement entrepris la recherche après avoir lu la lettre de son confrère Pierre Jartoux, qui décrivait cette plante de Tartarie et spéculait sur la possibilité qu'elle fût présente aussi au Canada.¹⁵ Il en tira un Mémoire, qui parut peu après sa rentrée en France en 1717¹⁶. Il fut procureur à Paris des Missions de la Nouvelle-France entre 1727 et 1741 et publia pendant cette période trois autres ouvrages: Moeurs des Sauvages américains [...], entre 1722 et 1724, Histoire de Jean de Brienne [...], en 1727, et Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais [...], en 1733¹⁷. Entre-temps,

¹⁵ Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Etrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus..., Paris, chez Nicolas le Clerc, 1706-1776, vol.X, pp.159-185.

¹⁶ Joseph-François Lafitau, Mémoire présenté à S.A.R. Mgr le duc d'Orléans, Régent du royaume de France, concernant la précieuse plante Ging-Seng de Tartarie, découverte au Canada, Paris, Joseph Mongé, 1718.

¹⁷ Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages Américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps, Paris, Saugrain l'ainé et Charles Estienne Hochereau, 1724, 2 vols.; Histoire de Jean de Brienne, Roy de Jerusalem et Empereur de Constantinople, Paris, Charles Moette et Pierre Simon, 1727; Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde, Paris, Saugrain père, 1733.

il retourna au Canada pour un dernier bref séjour entre 1727 et 1729, comme supérieur de la mission du Sault-Saint-Louis. Après cette date il ne quitta plus la France, où il mourut à Bordeaux le 3 juillet 1746.

Le père Lafitau ne fut pas seulement un homme d'Eglise et un missionnaire actif, mais aussi un homme de science, même si son oeuvre passa inaperçu au Siècle des Lumières, à l'exception de son Mémoire sur le ginseng. Mais quel était ce milieu intellectuel dont il avait profité pour sa formation théorique, et quelles idées avaient pu l'influencer? En somme, les Moeurs, de Lafitau représentaient-elles vraiment le "premier traité scientifique d'ethnologie comparée"¹⁸ ou s'inscrivaient-elles tout simplement dans le contexte d'idées typique de son époque?¹⁹ Avant d'entrer plus directement dans l'analyse du texte de Lafitau, essayons de tracer de façon très rapide les grandes lignes des théories et des courants de pensée qui, entre les autres de l'époque, sont les plus pertinentes pour notre propos.

Un de ces mouvements c'était le parallélisme; certains auteurs avant Lafitau avaient en effet comparé moeurs et coutumes de peuples contemporains avec celles de l'Antiquité classique. Comme prédecesseurs dans ce domaine il y avait, par exemple, Acosta (1590),

¹⁸ Alfred Métraux, "Les precurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle", Cahiers d'histoire mondiale, VII (3), 1963, p.733.

¹⁹ C'est la problématique suggerée aussi par Giuseppe Cocchiara, "Latifau [sic], i selvaggi americani e il mondo classico", Rivista di Etnografia, 2, 1948, pp.5-14.

Lescarbot (1609), Sagard (1632), le père Noël Alexandre (1700), de la Créquinière (1704), le père Bobé (1718) et un confrère de Lafitau, le père Fontenelle (1724).²⁰ Or, tandis que les trois premiers auteurs font même partie des sources citées par Lafitau, pour les autres il est légitime de penser qu'il en ait eu connaissance.

Un autre aspect de l'univers mental de la période de Lafitau fut l'utopisme qui, né du broissage d'idées dérivées du contact avec le Nouveau Monde (par exemple le concept du noble sauvage), réévaluait aussi certains concepts hérités des XVIe et XVIIe siècles (nous pensons surtout à l' Utopia de Thomas More). Mais cet utopisme fut encore et peut-être principalement inspiré du Christianisme traditionnel. On retrouve donc des mythes comme ceux du Paradis terrestre et de l'Eden éternel. A côté de cela il y avait aussi le mythe du retour à l'Age d'Or, faisant partie du schéma connu sous le nom de cycle des quatre âges de l'histoire humaine, cet aspect de la mentalité européenne remontait en fait à l'Antiquité: Hésiode au VIIIe siècle en parlait déjà.

²⁰ José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias..., Sevilla, Imp. en casa de Juan de Leon, 1590; Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle France..., Paris, J. Milot, 1609; Gabriel Sagard, Le Grand voyage du pays des Hurons..., Paris, D. Moreau, 1632; père Noël Alexandre, Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine, Cologne, Les héritiers de C. d'Égmond, 1700; M. de la Créquinière, Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, Bruxelles, de Bacher, 1704; père Bobé, Mémoire sur la découverte de la Mer de l'Ouest, P.A.C., M.G. 1, série C 115, vol 16, pt 1, 1718; Bernard Le Boivier de Fontenelle, "De l'origine des Fables", dans Oeuvres diverses de M. de Fontenelle de l'Académie française. Nouvelle édition augmentée, Paris, Michel Brunet, 1724.

Dans ce contexte la Nouvelle-France était perçue aussi comme un 'autre monde', un monde nouveau et mythique, qui pouvait représenter l'enversion idéale des défauts de la France de l'Ancien Régime.²¹

A ces cadres conceptuels, faisant partie du bagage intellectuel de l'humanisme européen, s'ajoutaient d'autres schémas interprétatifs provenant du catholicisme: d'abord le millénarisme chrétien, doctrine eschatologique basée sur une fausse interprétation de l'Apocalypse et reposant sur la croyance en l'avènement d'un Royaume (le Paradis retrouvé) situé dans l'avenir mais conçu comme le retour de l'âge d'or originel, ou encore une approche plutôt pessimiste telle que l'idée de la dégénérescence de l'humanité en général et des Amérindiens en particulier. A côté de cela circulait aussi une théorie voulant que les peuples autoctones d'Amérique étaient issus des tribus juives

²¹ Sur l'utopisme français de l'époque nous avons consulté F. Chiapelli, First Images of America: the impact of the New World on the Old, Berkeley, Univ. of California Press, 1976; G. Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature Française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Hachette, 1913; S. Cro, Realidad y utopia en el descubrimiento y conquista de la America Hispana (1492-1682), Tray, Michigan, International Book Publishers Inc., 1983; J. O. Hertzler, The History of Utopian Thought, New York, Cooper Square Publishers, 1965; C. J. Jaenen, "France's America and Amerindians: Image and Reality" History of European Ideas, VI, 4 (1985), pp.405-420; F. E. Manuel (et al.), French Utopias. An Anthology of Ideal Societies, New York, Schocken Books, 1971; F. E. Manuel (et al.), Utopian Thought in the Western World, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1979; T. More, Utopia, sive de optimo reipublicae statu, libri due, 1516; C. Verekev, Eighteenth Century Optimism: a Study of the Interrelations of Moral and Social Theory in English and French Thought between 1689 and 1789. Liverpool, Liverpool University Press, 1967.

errantes²² ; certains voyaient même l'Amérique comme un monde monstrueux gouverné par Satan, qui exploitait la naïveté des pauvres sauvages. Ce dernier concept était directement lié à la fonction évangélisatrice de l'Eglise.

Egalement l'on doit rappeler des images diverses et souvent contradictoires de l'Amérindien qui circulaient à l'époque en Europe: l'horrible cannibale ou l'homme naturel (l'enfant de nature de Rousseau) vivant dans les bois d'une vie simple et innocente; le féroce sauvage et le bon sauvage. Ces représentations dérivent toutes également de la conception plus générale encore d'une grande chaîne des êtres, composée d'un certain nombre de niveaux classés par ordre hiérarchique. A celle-ci on peut ajouter la théorie de la division de l'histoire dans des stades historiques semblables aux âges de l'homme (comme le faisait un contemporain de Lafitau, le père Fontenelle, en parlant de la période de l'enfance, de la jeunesse et de la maturité)²³. Dans tous ces classements la place réservée aux Amérindiens était celle du niveau inférieur de développement

²² Une étude exhaustive sur ces théories est celle de Giuliano Gliozzi, Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

²³ Bernard Le Boivier de Fontenelle, "De l'origine des Fables", dans Oeuvres diverses de M. de Fontenelle de l'Académie française. Nouvelle édition augmentée, Paris, Michel Brunet, 1724, t.I, pp.567-588.

psychique et intellectuel.²⁴

Dans cette revue des courants de pensée se situe aussi le figurisme jésuite, un système d'apologétique qui admettait plusieurs significations des textes bibliques, et qui avait été développée par les missionnaires de la Compagnie qui avaient travaillé en Chine, les P.P. de Prémare Bouvet et Fouquet. Cette théorie identifiait le Suprême Législateur, auquel Dieu aurait donné l'Ancienne Loi, dans la personne de Fui Hai, fondateur de la culture chinoise, qui l'aurait préservé de la corruption des hommes. Selon les figuristes il y aurait eu trois stades dans l'évolution religieuse de l'humanité: celui de l'innocence (ou de la loi naturelle), celui de la chute (pendant laquelle les hommes avaient profané l'Ancienne Loi) et celui de la rédemption, avec l'arrivée du Législateur. Destiné aux Chinois, le système figuriste

²⁴ Nous avons consulté, entre autres, P. Archambault, "The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of two Traditions", Revue des Etudes Augustiniennes, XII (3-4), 1966, pp.193-228; M. Duchet, Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspero, 1971; M. T. Hodgen, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964; C. J. Jaenen, "Pelleteries et Peaux-Rouges: perceptions françaises de la Nouvelle France et de ses peuples indigènes aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles", Recherches amérindiennes au Québec, XIII, 2, 1983, pp.102-114; C. J. Jaenen, "France's America and Amerindians: Image and Reality", History of European Ideas, VI, 4 (1985), pp.405-420; A. Laming-Emperaire, Le problème des origines américaines: théories, hypothèses, documents, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1980; A. O. Lovejoy et al., "Primitivism and related ideas in antiquity", dans A Documentary History of Primitivism and Related Ideas, vol.I, New York, Octagon Books, 1965; M. Eliade, Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism, New York, Sheed & Ward, 1961.

voulait démontrer que l'enseignement de leurs anciens philosophes était comparable à celui de la Bible et qu'il représentait une expression de la Révélation primitive en rejoignant ainsi les livres de l'Ancien Testament par des 'figures' qui en étaient la clé explicative. C'est le figurisme qui semble avoir influencé le plus la pensée de Lafitau, il en tira l'idée que les Amérindiens, en s'éloignant dans le temps et l'espace de la Révélation originale de Dieu à toute l'humanité, n'ont gardé qu'un souvenir vague, une figure atténuée de cette révélation primitive, qui importe le plus à notre étude.²⁵

²⁵ Nous ont été utiles les études de: H. Clastres, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle", dans F. Chatélet et al., Histoire des idéologies, t.III, Paris, 1978, pp.209-228; A. M. C. Duménil, "Influence des Jésuites considérés comme missionnaires sur le mouvement des idées au XVIIIe siècle", Mémoires de l'Académie de Dijon, 3ème série, 1874, pp.1-34; W. S. Fowler, "Did Lafitau draw what he saw?", Bulletin of the Massachussetts Society, XXI, mars 1960, pp.38-48; A. H. Rowbotham, "The Jesuits Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought", Journal of the History of Ideas, XVII, 4, octobre 1956, pp.471-485; G. Tissot, Image et origine: fondements du système de religion de Joseph- François Lafitau, thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1978; J. Warwick, "Humanisme chrétien et bons sauvages", XVIIe siècle, 97, 1972, pp.25-49; A. Van Gennep, "Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique", Revue de l'histoire des religions, XXXIV (67), Paris, Leroux, 1913, pp.320-338; XXXIV (68), pp.33-61.

CHAPITRE II A LA RECHERCHE DU BON SAUVAGE

L'idée de 'bon sauvage' faisait partie, comme on l'a signalé, du contexte auquel appartenait Lafitau.²⁶ Déjà présente dans l'Antiquité, cette notion de l' homo silvaticus jouissant d'une vie libre et simple dans une parfaite union avec la nature, éloigné de tout ce qui constitue la civilisation, commença à se développer dès la fin du XVe siècle, au moment de la rencontre entre l'Européen civilisé et ces "hommes nez dans l'enfance du Monde"²⁷.

²⁶ Sur l'idée de 'bon sauvage' voir: G. Cocchiara, Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche, Messina, 1948; O. Dickason, The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism, Edmonton, University of Alberta Press, 1984; H. N. Fairchild The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism, New York, Russel & Russel, 1961; E. Garin, "Alla scoperta del 'diverso': i selvaggi americani e i saggi cinesi" dans Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo Bari, 1975, pp.327-362; G. Gliozzi (éd.), La scoperta dei selvaggi, Milano, Principato, 1972; G. Gliozzi, "Il 'mito del buon selvaggio' nella storiografia tra Ottocento e Novecento", Rivista di Filosofia, LXIII, 1967, pp.288-335; R. Gonnard, La légende du bon sauvage, contribution à l'étude des origines du socialisme, Paris, Librairie de Médicis, 1946; G. R. Healy, "The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage", The William and Mary Quarterly, Third Series, XV (2), April 1958, pp.143-167; P. Hurtubise, "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", Eglise et Théologie, 10, 1979, pp.223-237; S. Landucci, I filosofi e i selvaggi, 1580-1780, Bari, Edizioni Laterza, 1972.

²⁷ Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages Ameriquains, comparées aux Moeurs des Premiers Temps, Paris, Saugrain l'ainé et

A partir des Relations de voyage on perçoit les premières images du sauvage, dans lesquelles la présence de qualités morales telles que la simplicité et la naïveté était souvent accompagnée d'un état de bonheur dans lequel il paraissait vivre. C'est donc d'abord dans les récits des explorateurs et des missionnaires que prend forme et se produit la figure du sauvage. Mais ces derniers surtout sont les théoriciens du 'bon sauvage', car ils regardaient d'un oeil assez favorable ces hommes nouveaux, qui représentaient pour eux des âmes à sauver et à christianiser. Pour le missionnaire, le sauvage, comme l'homme primitif (Adam) dont il représente l'archétype, était 'bon' dès son origine. Abruti et transformé en monstre par Satan, il peut redevenir 'bon' à travers la grâce de Dieu qui lui sera accordée à la suite de sa conversion. Comme Pierre Hurtubise l'a très bien dit, "le 'noble sauvage' se trouve donc et au point de départ et au point d'arrivée du processus de conversion"²⁸

Avec Montaigne et André Thevet²⁹ l'image entre dans la littérature, où l'on retrouve l'idée de l'homme 'naturellement' bon,

Charles Estienne Hochereau, 1724, t.II, p.5.

²⁸ P. Hurtubise, "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", Eglise et Théologie, 10, 1979, p.236.

²⁹ Michel E. de Montaigne, Essais, Genève, Librairie Slatkine, 1976, 2 vols; André Thévet, Les Singularitez de la France antarctique, Paris, chez les héritiers d'Ambroise de la Porte, 1558; Roger Schlesinger and Arthur P. Stabler (eds.), André Thevet's North America. A Sixteenth-Century View, Kingston et Montreal, McGill-Queen's University Press, 1986, pp.25-26.

développée jusqu'à l'affirmation de la supériorité du sauvage par rapport à l'Européen, justement grâce à son état de nature. Puis au XVIIe siècle, se sont les noms de Marc Lescarbot et de Jean de Léry qui sont liés à l'image du bon sauvage, jusqu'au début du XVIIIe siècle, quand elle se développe et devient de plus en plus importante³⁰. Et c'est exactement l'époque dans laquelle le père Lafitau fait sa propre expérience au Canada, et qui voit la parution de ses Moeurs.

Lafitau était jésuite, avec tout le bagage culturel classique qu'une telle formation religieuse comportait. Il pouvait donc tout naturellement faire partie du milieu savant de l'époque. Il était aussi un missionnaire-voyageur, qui avait fait sa propre expérience directe auprès de son objet d'étude: le sauvage américain. Cela pourrait déjà justifier dans son ouvrage une représentation apparemment favorable, celle qui insistait sur le caractère plus ou moins positif de cet habitant des bois qu'il fallait convertir, celle en somme que tout missionnaire pouvait produire. Mais est-ce que c'est l'image que nous retrouvons dans Lafitau? Et s'agit-il d'une image vraiment favorable au sauvage? En d'autres mots, son sauvage est-il vraiment 'bon'?

Au tout début de son oeuvre Lafitau dénonce la fausse image reproduite dans la plupart des Relations de ses confrères. Selon lui,

³⁰ Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle-France Paris, Librairie Tross, 1866, 3 vols.; Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amerique, Losanne, Imp. Réunies, 1972.

elles ont peint les "Américains" de cette façon:

comme gens qui n'avoient aucun sentiment de Religion, aucune connoissance de la Divinité, aucun objet à qui ils rendissent quelque culte: comme gens qui n'avoient ni loix, ni police extérieure, ni forme de gouvernement; en un mot comme gens qui n'avoient presque de l'homme que la figure.³¹

Cette prise de position nous semble déjà placer Lafitau dans une perspective tout à fait nouvelle par rapport à ses contemporains. Pour lui, il ne s'agissait pas de peuples ne possédant 'ni foi, ni loi, ni roi', selon l'expression courante au XVII^e siècle. Il voulait plutôt démontrer exactement le contraire pour "rendre [...] à la Religion tout l'avantage qu'elle peut tirer d'une preuve aussi forte que l'est celle du consentement unanime de tous les Peuples, & pour ôter aux Athées tout moyen de l'attaquer par cet endroit."³² Pour arriver à son but, Lafitau propose une comparaison entre les coutumes des Amérindiens avec celles des Anciens, afin de démontrer que "dans toutes les Nations [...] il n'en est point de si barbare qui n'ait une Religion, & qui n'ait des moeurs."³³

³¹ Lafitau, op.cit., t.I, p.5.

³² Lafitau, op.cit., t.I, p.6.

³³ Lafitau, op.cit., t.I, p.7.

Lafitau cherche ainsi à donner une juste connaissance des gens d'Amérique à partir de leurs caractéristiques physiques. Sous sa plume, les Amérindiens, qui dans les représentations d'autrefois "n'avoient de l'homme qu'une figure imparfaite"³⁴, acquièrent alors un aspect plus humain, c'est-à-dire plus européen:

Ils naissent blancs comme nous [...] ils sont grands, d'une taille supérieure à la nôtre, bien faits, bien proportionnés, d'un bon tempérament, lestes, forts & adroits; en un mot pour les qualités du corps, ils ne nous cedent en rien.

Et Lafitau pousse encore plus loin la hardiesse de son observation en ajoutant "si même ils n'ont sur nous quelque avantage"³⁵.

C'est seulement au moment de nous décrire "le caractère de leur génie & de leur esprit"³⁶ que commencent les difficultés pour notre auteur. Il nous assure qu'il veut effacer l'impression défavorable qu'un premier coup d'oeil pouvait donner sur "ces hommes dépourvus de tout, sans Lettres, sans Sciences, sans Loix apparentes,

³⁴ Lafitau, op.cit., t.I, p.103.

³⁵ Lafitau, op.cit., t.I, p.104.

³⁶ ibid.

sans Temple pour la plûpart, sans Culte réglé, & manquant des choses les plus nécessaires à la vie".³⁷ C'était là une des formules courantes à l'époque qui soulignait les pauvretés des sociétés amérindiennes. Or, Lafitau présente l'image positive habituellement proposée par les missionnaires:

Ils ont l'esprit bon, l'imagination vive, la conception aisée, la mémoire admirable. Tous ont au moins des traces d'une Religion ancienne & hereditaire, & une forme de gouvernement: ils pensent juste sur leurs affaires, & mieux que le Peuple parmi nous: ils vont à leurs fins par des voyes sûres: ils agissent de sens froid, & avec un phlegme qui lasserait nôtre patience: par raison d'honneur & par grandeur d'ame ils ne se fâchent jamais, paroissent touÿjours maîtres d'eux-mêmes, & jamais en colere: ils ont le coeur haut & fier, un courage à l'épreuve, une valeur intrépide, une constance dans les tourmens qui est herofique, une égalité que les contre-temps & les mauvais succès n'alterent point: entre eux ils ont une espece de civilité à leur mode, dont ils gardent toutes les bienséances, un respect pour leurs anciens, une déference pour leurs égaux qui a quelque chose de surprenant, & qu'on a peine à concilier avec cette indépendance & cette liberté, dont ils paroissent extrêmement jaloux: ils sont peu caressants, & font peu de démonstrations: mais nonobstant cela ils sont bons, affables, & exercent envers les étrangers & les malheureux une charitable hospitalité, qui a de quoi confondre toutes les Nations de l'Europe.³⁸

 37 Lafitau, op.cit., t.I, p.105.

Voilà toutes les caractéristiques du bon sauvage, mais ces "bonnes qualités sont mêlées sans doute de plusieurs défauts"³⁹ . Et quels défauts!

ils sont légers & volages, faîneans au-delà de toute expression, ingrats avec excès, soupçonneux, traîtres, vindicatifs, & d'autant plus dangereux qu'ils savent mieux couvrir, & qu'ils couvrent plus long-temps leurs ressentimens: ils sont cruels à leurs ennemis, brutaux dans leurs plaisirs, vitieux par ignorance, & par malice⁴⁰

Comment expliquer cette apparente contradiction dans l'oeuvre de Lafitau? Le sauvage est-il à la fois simple et bon aussi bien que vindicatif et cruel? En effet nous retrouvons ici la même contradiction de fond qu'il y a chez tout missionnaire de l'époque vis-à-vis du sauvage c'est ce qui explique la représentation d'une image tout-à-fait équivoque, où les aspects positifs se confondent avec les pires défauts, dans un mélange d'éléments absolument inconciliables. C'est le paradoxe du missionnaire même qui veut

³⁸ Lafitau, op.cit., t.I, pp.105-106.

³⁹ Lafitau, op.cit., t.I, p.106.

⁴⁰ ibid.

regarder et peindre les sauvages avec des yeux favorables de bon père dévoué à l'évangélisation, mais qui, pour la même raison, ne peut pas s'empêcher de voir dans ces hommes à l'état de nature, les descendants d'Adam, encore marqués par le péché originel. En effet il s'agit le plus souvent d'énumérer des caractéristiques négatives:

Ceux-ci [les sauvages d'Amérique] se font un honneur de leur oisiveté; La paresse, l'indolence, la faineantise sont dans leur goût & dans le fonds de leur caractere; de sorte que n'ayant ni sciences ni métiers, n'ayant plus d'ailleurs, ou presque plus les exercices réglés du temps passé qui pouvoient les tenir en haleine, ils sont les gens du monde les plus desoeuvrez; [...] ils sont presque toujours les bras croisez, ne faisant autre chose que tenir des Assemblées, chanter, manger, jouer, dormir, & ne rien faire.⁴¹

Mais il y a aussi une autre sorte d'ambiguïté, moins évidente et

⁴¹ Lafitau, op.cit., t.II, p.2. Voir à ce sujet: U. Chodiwiec, "La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6, 1972, pp.55-69; R. J. Costantini, "The Ignoble Savage", Phylon, XXVII, 2, 1966, pp.171-179; P. Hurtubise, "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", Eglise et Théologie, 10, 1979, pp.223-237; C. Levi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962; J-P. Simard, "Les Amérindiens, des hommes ou des animaux?", Saguenayensia, XII, 2, mars-avril 1970, p.38; W. E. Washburn, "The Clash of Morality in the American Forest", dans Chiappelli, Fredi (éd.), First Images of America, vol.I, Berkeley, 1976, pp.335-350; H. White, "The Noble Savage, Theme as Fetish", dans Chiappelli, Fredi (éd.), First Images of America, vol.I, Berkeley, 1976, pp.121-135.

qui est propre à Lafitau. Quand il observe, analyse et décrit 'son' sauvage américain en réalité il vise l'athée européen, dangereux et "vitieux par ignorance, & par malice". Cette transposition s'opère au niveau de l'inconscient et souvent l'auteur même ne semble point s'en apercevoir. Il s'agit là d'une sorte de métamorphose, par laquelle le sauvage américain perd son identité pour devenir, selon l'évolution de la pensée de l'auteur, l'image idéalisée de l'ancien Grec, mais aussi et en même temps le représentant du niveau le plus bas dans la chaîne des êtres, ou encore l'Européen dans ses attributs les plus négatifs, tout en gardant aussi son côté d'étranger et d'inconnu.

Une fois que Lafitau a résolu le problème des origines des Amérindiens comme "une espece d'évidence"⁴², en concluant que "la plus grande partie des Peuples de l'Amérique viennent originairement de ces Barbares qui occuperent le Continent de la Grece & ses Isles"⁴³, et en particulier les Iroquois et les Hurons dérivent de "ces Peuples de la Thrace Asiatique, qui, des extrémités de l'Asie-Mineure & de la Lycie même, pénétrèrent dans le Pont, & s'arrêterent dans l'Arie &

⁴² Lafitau, op.cit., t.I, p.34. Lafitau ne developpe pas assez cette problématique et il fait sienne "l'opinion la plus universellement suivie & la plus probable, [...] qui fait passer toute les Nations [les Américains] dans l'Amérique par les terres de l'Asie" [ibid.].

⁴³ Lafitau, op.cit., t.I, p.89. Lafitau prend comme sienne la thèse des missionnaires jésuites espagnols au XVIIe siècle. Voir à ce sujet L. E. Huddleston, Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729, Austin, University of Texas Press, 1967, pp.48-76; C. J. Jaenen, Friend and Foe, New York, 1976, pp.18-22.

dans l'Areiane"⁴⁴ , il devient de plus en plus facile de les rapprocher, dans ses conjectures, des peuples de l'Antiquité, pour retrouver dans leurs pratiques barbares les restes de la religion ancienne. Mais il ne faudrait pas croire que ce rapprochement soit une manière d'élever la condition des Amérindiens. Il sert tout simplement de support à son système de pensée, et si le plus souvent ce sont les Anciens qui se trouvent 'baissés' au niveau des barbares d'Amérique, cela ne change nullement le statut déplorable de ces derniers.

En parlant d'une fable des Iroquois, par exemple, Lafitau en souligne le ridicule qui "fait pitié", mais il ajoute "quoiqu'elle ne soit pas plus absurde que celles que les Grecs qui étoient des gens si spirituels, ont inventé du voyage de Prométhée au Ciel"⁴⁵ . En effet ce serait un peu difficile de reconnaître dans une pareille affirmation une attitude favorable de la part de l'auteur vis-à-vis les Amérindiens: leur fable est absurde, comme celle des Grecs. Si "au travers de cette fable, toute ridicule qu'elle est, on croit entrevoir la vérité malgré les ténèbres épaisse qui l'enveloppent"⁴⁶ , il reste tout de même l'absurdité qui ne peut que choquer le Jésuite.⁴⁷

 44 Lafitau, op.cit., t.I, p.92.

45 Lafitau, op.cit., t.I, p.95. C'est la fable (le mot fable est de Lafitau lui-même) qui raconte l'origine de la Terre et des Iroquois.

46 ibid.

47 Lafitau, op.cit., t.I, p.390.

Dans un autre chapitre, en parlant des superstitions des Amérindiens qu'il définit comme "grossières & criminelles", il semble les excuser en s'interrogeant de la façon suivante:

mais sont-elles plus criminelles & plus grossières, que celles des Grecs & des Romains, qui ayant porté les Sciences & les Arts à la plus haute perfection, n'ont retiré de leurs lumières, & de toute leur Philosophie, d'autre fruit, que celui d'avoir gâté la Religion par une multitude infinie de fables très-ridicules & très-insipides, & d'avoir honoré des Dieux plus méprisables, que les hommes qui les encensoient⁴⁸.

Cependant il faut faire attention car ce procédé, encore une fois, ne nous apporte pas grand'chose pour vraiment essayer de comprendre et d'interpréter les moeurs des Amérindiens. On nous dit tout simplement qu'ils "ont erré, comme les Anciens, dans l'objet, dans la fin, & dans tous les devoirs du Culte Divin."⁴⁹ Comme toujours leur identité est ainsi subordonnée et assimilée à celle d'une autre réalité, celle des Anciens.

Et encore ne faut-il pas se laisser tromper par l'ambiguïté dans l'oeuvre de Lafitau, s'il semble presque justifier les mauvaises actions des Amérindiens, en nous informant "Après cela que font-ils de plus

⁴⁸ Lafitau, op.cit., t.I, p.455.

⁴⁹ ibid.

que ce que faisoient autrefois les Grecs & les Romains?"⁵⁰ , souvenons nous que cette phrase se trouve juste après une description longue et détaillée de la "cruauté barbare"⁵¹ des Iroquois envers leurs ennemis. Ces atrocités commises sont "d'une barbarie énorme, que la seule idée en fait frémir" et qu'il est "aussi desagréable que difficile, d'en donner une description exacte"⁵² . Toutefois Lafitau ne nous épargne aucun des plus pénibles détails, dans un récit terrifiant, où même l'instrument utilisé pour la torture est décrit comme "méchant"⁵³ .

Dans la même perspective se situe sa façon de nous présenter le vainqueur dans un champ de bataille comme une espèce de forcené "barboüillé de noir & de rouge"⁵⁴ , dont la "fureur ne s'arrête que par la lassitude, & alors elle devient industrieuse pour être plus cruelle"⁵⁵ . Cela dans un crescendo de scènes affreuses et dégoûtantes, jusqu'à quelques pages plus loin où ces "bourreaux" nous sont décrits en train de tremper leur pain dans la graisse qui découle des pustules de

50 Lafitau, op.cit., t.II, p.287.

51 Lafitau, op.cit., t.II, p.253.

52 Lafitau, op.cit., t.II, p.274.

53 Lafitau, op.cit., t.II, pp.275,277.

54 Lafitau, op.cit., t.II, p.253.

55 Lafitau, op.cit., t.II, p.254.

leurs victimes "qu'ils dévorent ensuite avec fureur"⁵⁶ . Il y en a "qui dépècent le cadavre, le mettent dans la chaudière, & ne lui donnent point d'autre sepulture que leur ventre." Mais Lafitau prend soin de préciser qu'ils sont anthropophages "comme les anciens Scythes, & la plûpart des autres Nations barbares des premiers temps"⁵⁷ sans nullement souligner la signification rituelle de cette pratique. Encore la barbarie de l'Amérindien n'est pas différente de celle de ces supposés ancêtres, elle reste tout de même de la barbarie, comme il nous l'a montré amplement.⁵⁸

Ce qui est intéressant à remarquer, c'est que, dans ce même chapitre de Lafitau où l'on trouve la description de la "fureur" et de la "cruauté de ces Barbares"⁵⁹ , il ne manque pas de souligner le courage vertueux des victimes de cette "brutale ferocité"⁶⁰ , sauvages eux aussi. Ils sont des héros et leur courage est "grand & noble"⁶¹ , au point qu'il s'interroge:

⁵⁶ Lafitau, op.cit., t.II, p.279.

⁵⁷ ibid. Sur ce sujet il y a le fort intéressant article de U. Chodowiec, "La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6, 1972, pp.55-69.

⁵⁸ Selon les concepts de l'époque il y avait le stade du sauvage, celui du barbare et celui du civilisé.

⁵⁹ Lafitau, op.cit., t.II, pp.268,278.

⁶⁰ Lafitau, op.cit., t.II, p.280.

⁶¹ ibid.

Je ne sçais si l'on doit appeller Barbares des courages aussi mâles; mais je sçais qu'on trouvera plus d'exemples de ces courages intrépides chez ceux qu'on traite de Barbares, que chez les Nations policées, à qui les arts, & tout ce qui sert à les polir & à les humaniser, procure une abondance, & une douceur de la vie, laquelle ne sert qu'à les amollir, & à les rendre lâches.⁶²

La critique de la société européenne est évidente dans ce passage, ce qui pourrait nous amener à supposer une attitude de l'auteur favorable à la conduite des Amérindiens dans cette circonstance. Il affirme, d'ailleurs, que "ces exemples de fermeté héroïque sont rares parmi les Européens, & ils sont communs parmi les Américains."⁶³ Mais l'explication qu'il en donne nous semble réduire de beaucoup leur valeur:

Sans doute qu'étant élevés moins délicatement, ils sont aussi moins sensibles: & peut-être que ne craignant point un Enfer dont leurs feux ne sont que l'ombre, ils sont aussi moins attachés à la vie, & moins effrayés à l'approche d'un avenir, lequel fait toujours plus d'impression sur un esprit éclairé des lumières de la Foy, que tous les tourmens de la vie présente.⁶⁴

C'est encore là un exemple de l'ambiguïté véhiculée partout dans le

⁶² Lafitau, op.cit., t.II, p.281.

⁶³ Lafitau, op.cit., t.II, p.286.

⁶⁴ ibid.

texte de Lafitau, où les traits positifs, quand il y en a, sont aussitôt dévalorisés et amoindris par une procédure aussi subtile que contradictoire. Comme on l'a dit, cette façon de présenter la sauvagerie se réalise en grande partie au niveau de l'inconscient et elle est le résultat du malaise du missionnaire qui n'arrive pas à concilier les éléments divers de son éducation européenne et chrétienne utilisés pour comprendre et pour décrire l'état des "sauvages américains".

Il faut ajouter que, chez Lafitau, cette difficulté est encore accentuée du fait qu'il scinde la réalité du sauvage en plusieurs facettes, selon l'identification qu'il en fait avec d'autres individualités et d'autres rôles, de sorte qu'en produisant autant d'images différentes, il finit par perdre l'identité du point de départ. C'est donc à plusieurs niveaux que se réalise ce qu'on a appelé la négation du sauvage et de son altérité spécifique. Cela rend l'ouvrage de Lafitau tout à fait original par rapport à celui des autres missionnaires, mais probablement plus obscur et équivoque aussi.

Il arrive assez souvent de le voir se contredire ouvertement, comme quand il affirme que les sauvages sont "véritablement idolâtres"⁶⁵, pour se démentir quelques pages plus loin:

⁶⁵ Lafitau, *op.cit.*, t.I, p.146.

On peut dire néanmoins en général que le grand nombre des Peuples Sauvages n'a point d'Idoles, & qu'ils n'ont pas donné dans cet excès, comme l'aveugle Antiquité, ou les Nations Idolâtres des Indes Orientales [...]

Cependant il prend soin de préciser cette affirmation dans les termes suivants: "mais, en matière d'autres superstitions, elles vont toujours en croissant parmi eux, & ils en ont poussé aussi loin l'extravagance & la grossièreté, que les Nations les plus infatuées du Paganisme."⁶⁶ De nouveau on est plongé dans ce même jeu ambigu de clair obscur qui caractérise l'interprétation de Lafitau.

Un autre exemple est la comparaison avec les Européens. Quand elle n'est pas utilisée pour critiquer ces derniers, elle sert à ridiculiser les pratiques des Amérindiens. Prenons la description du sénat iroquois:

C'est une troupe de crasseux assis sur leur derrière, accroupis comme des singes, & ayant leurs genoux auprès de leurs oreilles, ou bien couchés différemment le dos, ou le ventre en l'air, qui tous la pipe à la bouche, traitent des affaires d'Etat avec autant de sang froid & de gravité que la Junte d'Espagne, ou le Conseil des Sages à Venise.⁶⁷

⁶⁶ Lafitau, op.cit., t.I, p.151.

⁶⁷ Lafitau, op.cit., t.I, pp.478-479.

On discerne assez aisément le ton caricatural et grotesque de ce passage. Ici, encore une fois, il est bien difficile de croire dans la logique du raisonnement de Lafitau, qui écrit peu de pages après:

Les hommes étant par-tout les mêmes, & naissant avec les mêmes qualités bonnes ou mauvaises, les affaires qui se traitent dans le Conseil des Sauvages, sont aussi à peu près de même nature, que celles qui occupent en Europe notre Jurisprudence & notre politique.⁶⁸

En général, même dans les rapports directs entre les Européens et les "Américains", Lafitau fait bien attention de nous montrer tous les traits négatifs propres à ces derniers, mais cela dans une certaine ambivalence. Dans le commerce, par exemple, "Il faut avoir bon oeil avec les Sauvages; ils jouent d'adresse, comme par-tout ailleurs, & ils sont un peu fripons envers les Etrangers."⁶⁹ En effet, "Quelque désintéressé que paroisse le Sauvage, il ne l'est point, & est même assez entendu dans ses affaires; mais", et l'on arrive ici au côté ambigu,

comme les Etrangers ne sont pas toujours à

⁶⁸ Lafitau, op.cit., t.I, p.484.

⁶⁹ Lafitau, op.cit., t.II, p.333.

couvert de ses mains qui sont fort légères, il n'est pas aussi à couvert de ceux qui veulent le tromper, ou qui se flattent de l'avoir trompé, quand ils ont usé à son égard d'une violence, à laquelle il voit bien qu'il lui est inutile de s'opposer.⁷⁰

Suspendu entre les rôles les plus différents et souvent opposés, le sauvage de Lafitau est comme dans le vide de ce jeu de contrastes, sans jamais avoir une identité définie et définitive: victime et en même temps bourreau, esclave aussi bien que maître, naïf ou rusé, bon ou pervers, sensible ou froid, il est toujours représenté avec cette ambivalence de ton qui en rend difficile la perception, et par laquelle se réalise enfin son effacement. Cela même quand les jugements paraissent vraiment favorables aux Amérindiens. Il faut préciser aussi que souvent l'appréciation de certaines qualités est formulée de façon à souligner leur caractère d'enfants de nature, leur instinct et finalement leur animalité; comme "une finesse d'oreille si particulière, que les François les plus stylés à leurs usages, n'ont jamais pû y atteindre"⁷¹, ou encore leur capacité de s'orienter "naturellement"⁷², de sorte qu'on peut être "assuré qu'ils ont le sentiment aussi fin, que l'est celui d'un chien de chasse, accoûtumé à se mettre sur les pistes

.....
⁷⁰ Lafitau, op.cit., t.II, p.335.

⁷¹ Lafitau, op.cit., t.I, p.522.

⁷² Lafitau, op.cit., t.II, p.224.

de sa proie."⁷³

En effet ces bonnes qualités, pour la majorité d'ordre physique, rendent les Amérindiens plus proches des animaux des forêts qu'ils habitent, que des peuples civilisés de l'Europe. Après nous avoir dit qu'"ils sont presque tous d'une constitution forte & robuste, d'une bonne charnure & d'un sang plus doux, moins salin, & plus balsamique que le nôtre", Lafitau se sent obligé de préciser qu'ils sont "Hommes cependant comme les autres"⁷⁴. Ce qui nous laisse entendre que ce n'était pas toujours évident dans la vision de 'l'autre' qu'on retrouvait chez les Européens, même pas chez les missionnaires.

Si dans l'oeuvre de Lafitau le sauvage semble acquérir le statut d'humain, cela est surtout par rapport au péché. Il est considéré arbitre responsable de sa conduite:

Le Sauvage dispute peu en matiere de Religion. Il convient aisément de tout ce qui est fondé sur la raison; mais il n'est pas pour cela plus honnête homme, s'il n'a pas envie de l'être, & il laisse aisément entrevoir qu'il pêche plutôt par le déreglement de ses moeurs, qui est l'effet de la faiblesse humaine, & le principe de l'incréduité volontaire, que par une obstination, fondée

.....
⁷³ Lafitau, op.cit., t.II, p.244.

⁷⁴ Lafitau, op.cit., t.II, p.360.

sur le défaut de lumieres & de
connoissances.⁷⁵

Il n'y a donc pas la moindre justification pour quoi que ce soit d'affreux qu'il puisse commettre. Au fond les sauvages "sont assez éclairés pour discerner le bien d'avec le mal. La conscience ne laisse ignorer l'un & l'autre à personne" , selon Lafitau, qui se range à ce sujet avec Montaigne, Lescarbot et de Léry.⁷⁶

Il nous semble, en somme, que l'image de l'Amérindien reproduite par Lafitau soit moins positive que ce à quoi aurait pu s'attendre d'après les schémas interprétatifs généralement favorables qu'on retrouve chez ses collègues missionnaires. A bien voir, ce qui fait la différence chez Lafitau c'est justement que la mission évangélisatrice n'est pas sa préoccupation principale, celle-ci se situe à un autre plan; Elle se trouve dans la France des libertins, bien loin dans le 'temps' et dans l'espace des américains et de ses habitants. Une image, celle construite par Lafitau, qui n'est donc positive qu'en apparence, et qui révèle à l'analyse plus profonde une dimension assez éloignée de celle connue du 'bon sauvage'.

75 Lafitau, op.cit., t.I, pp.112-113.

76 Lafitau, op.cit., t.I, p.405. On fait reference à deux chapitres des Essais, le XXXe du livre 1er, Des Cannibales, et le VIe du livre 3ème, Des Coches; Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle-France, Paris, Librairie Tross, 1866, 3 vols; Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amerique, Lausanne, Impr. Réunies, 1972.

CHAPITRE III LA SAUVAGESSE

Traiter de la perception de la femme iroquoise dans l'ouvrage de Lafitau, c'est une exigence qui dérive de la structure même de son travail. En effet l'auteur lui consacre l'un de ses chapitres⁷⁷ et il en parle plus ou moins dans les autres. Originale sans doute, cette attention pour la sauvagesse nous suggère donc un nouveau terrain d'analyse, on dirait presque un autre regard sur l'image véhiculée à travers elle du sauvage en général, et c'est probablement là son principal intérêt. En effet, la façon dont Lafitau représente l'Amérindienne peut nous dire beaucoup sur sa vision de l'Autre, selon le même schéma interprétatif que nous avons déjà indiqué dans le chapitre précédent.

Sauvage et en plus femme, l'Iroquoise se trouve dans une position encore plus ambiguë par rapport à celle de son partenaire masculin. Dans sa représentation il y a en effet tous les traits, pour la plupart négatifs, de ce dernier, dont la gravité paraît être accentuée du fait

⁷⁷ Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages Américains, comparées aux Moeurs des Premiers Temps, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, t.II, pp.63-160.

qu'elle est une femme. En plus, on y retrouve les attributs de faiblesse, infériorité et bizarrerie rattachés à tout le sexe féminin par le clergé de l'époque. Sur ce point les idées de Lafitau sont assez claires dès le début, quand, en parlant des hermaphrodites, il s'exprime en disant qu'ils sont "des hommes assez lâches pour vivre comme des femmes [...] & qui se croient honorez de s'abaisser à toutes leurs occupations"⁷⁸ . Il semblerait n'y avoir rien de digne dans le rôle traditionnel désigné comme celui propre au sexe féminin.

Du point de vue physique on peut penser que la sauvagesse ne manque d'aucune caractéristique du mâle, parce que Lafitau ne nous dit pas beaucoup sur elle en particulier, et généralement ses qualités physiques sont présentées par rapport à leurs fonctions sociales et religieuses, ce qu'il considère le plus important. A propos des cheveux, sur lesquels on retrouve une description assez longue et détaillée, le seul jugement de Lafitau c'est qu'ils sont "très-beaux & du noir le plus foncé qu'il y ait", ce qui est une qualité de tous les sauvages en général⁷⁹ . Le restant c'est pour expliquer la signification de leur entretien, pour lequel les femmes prennent beaucoup de soin et elles "en sont jalouses au de-là de ce qu'on put imaginer", au point que "L'affront le plus sanglant qu'on put leur faire, ce seroit de les leur couper, elles n'oseroient alors se

⁷⁸ Lafitau, op.cit., t.I, p.52.

⁷⁹ Lafitau, op.cit., t.II, p.57.

montrer"⁸⁰ . C'est la raison pour laquelle, pendant le deuil, la famille de l'époux décédé permet à la veuve de garder la longueur presque entière de sa tresse, pour ne pas l'obliger à ne plus se montrer pour longtemps.⁸¹

Les cheveux semblent donc avoir une très grande importance dans les coutumes des Amérindiennes, et c'est dans la façon spéciale de les coiffer "qu'elles font principalement consister leur beauté"⁸² . Lafitau nous la décrit très précisément, mais il termine ainsi sa longue dissertation:

De tout ce que je viens de dire de la maniere de s'orner, on conclura aisément, que les Sauvages, au lieu d'ajouter à leur beauté naturelle, (car ils sont presque tous bien faits,) travaillent à se rendre laids & à se défigurer.⁸³

Et tout en gardant l'ambiguïté de son oeuvre, que nous avons déjà soulignée, il ajoute que "cependant quand ils sont bien parés à leur mode, l'assemblage bizarre de tous leurs ornemens, non seulement n'a rien qui choque, mais il a un je ne sçai quoi qui plaît, & leur donne

80 ibid.

81 Lafitau, op.cit., t.II, pp.440-441.

82 Lafitau, op.cit., t.II, p.58.

83 Lafitau, op.cit., t.II, pp.62-63.

de la bonne grace.”⁸⁴

Il nous paraît donc que les traits proprement physiques de la sauvagesse intéressent Lafitau de façon assez limitée, et cette quasi-absence de renseignements fait penser qu’il ne voit pas de différences remarquables entre les deux sexes sur ce point. La différence est au contraire mise en relief dans la division des rôles. Dès le début la femme est représentée comme l’unique détentrice du pouvoir dans la société amérindienne:

C’est dans les femmes que consiste proprement la Nation, la noblesse du sang, l’arbre généalogique, l’ordre des générations, & de la conservation des familles. C’est en elles que réside toute l’autorité réelle: le pays, les champs & toute leur récolte leur appartiennent: elles sont l’ame des conseils, les arbitres de la paix & de la guerre: elles conservent le fisc ou le trésor public: c’est à elles qu’on donne les esclaves: elles font les mariages, les enfans sont de leur domaine, & c’est dans leur sang qu’est fondé l’ordre de la succession.⁸⁵

Quant aux hommes, “ils ne travaillent pas pour eux-mêmes: il semble qu’ils ne soient que pour représenter & pour aider les femmes dans les choses, où la bienséance ne permet pas qu’elles paroissent &

84 ibid.

85 Lafitau, op.cit., t.I, pp.71-72.

qu'elles agissent".⁸⁶

Evidemment le pouvoir de la femme amérindienne est comparé à celui de la femme des Anciens, et c'est probablement pour cette raison que Lafitau le souligne autant. Mais si cette "Ginécocratie, qui est absolument la même que celle des Lyciens, & où le soin des affaires n'est entre les mains des hommes, que comme par voye de procuration,"⁸⁷ quand on regarde de plus près toute description de la femme, on se rend compte qu'elle est toujours représentée en fonction de quelque chose d'autre et jamais pour elle-même. Rien d'étonnant en cela, parce que c'est encore le critère qu'on a pu observer pour le sauvage en général. Mais ici il faut ajouter que la femme perd son identité par rapport à son partenaire aussi. Il ne s'agit plus simplement de la transfiguration de l'Amérindien avec l'ancien Grec, l'Européen, l'Athée etc., mais d'un effacement même en ce qui concerne la spécificité du sexe; sauf quand il s'agit de souligner les attributs négatifs proprement féminins. De cette façon le rôle dominant de la sauvagesse dans la société matriarcale se trouve souvent en contraste avec une autre réalité, qui la représente en position de marginalité malgré son pouvoir. Celui-ci devient beaucoup moins effectif de ce qu'il pouvait paraître, et finalement elle est décrite de façon claire et précise seulement dans les rôles

⁸⁶ Lafitau, op.cit., t.I, p.72.

⁸⁷ Lafitau, op.cit., t.I, p.463.

traditionnels de mère et d'épouse. Lafitau réagit donc à ce rôle féminin très important en le réduisant et en le replaçant tout simplement dans les standards typiques de la société catholique de son époque.

En parlant des conseils des Iroquois, par exemple, Lafitau dit que:

Les femmes sont toujours les premières qui délibèrent, ou qui doivent délibérer, selon leurs principes, sur les affaires particulières, ou communes. Elles tiennent leur Conseil à part, & en conséquence de leur détermination, elles donnent avis aux Chefs des matières qui sont sur le tapis, afin qu'ils en délibèrent à leur tour.⁸⁸

Malgré cela Lafitau ne décrit pas ce conseil féminin, et il parle plutôt de ceux où les hommes sont les vrais protagonistes. Ailleurs il semble souligner le pouvoir des matrones en rapportant comment on pouvait changer les projets des Chefs:

le plus sûr moyen qu'ils ayent en main pour rompre leurs entreprises, c'est de gagner les Matrones des Cabanes [...] car celles-ci n'ont qu'à interposer leur autorité pour faire avorter tous les projets les mieux concertés; ce qui montre qu'elles ont un crédit en quelque sorte plus réel que le conseil même des anciens.⁸⁹

⁸⁸ Lafitau, op.cit., t.I, p.477.

Mais Lafitau ajoute tout de suite que l'"on employe rarement ce moyen".⁹⁰

Bref, quand il s'agit de parler du pouvoir des femmes, Lafitau (qui ne peut pas éviter de le faire à moins de nier l'évidence) trouve toujours le moyen d'en diminuer l'importance et l'efficacité, ou d'en souligner les aspects négatifs. En parlant par exemple des jeteurs de sorts, dont le nombre " est assez grand de l'un & de l'autre sexe", Lafitau souligne néanmoins que

Les femmes sur-tout sont soupçonnées de se mêler de ce petit métier, qui n'ayant pour but que de faire du mal, & d'en donner, les fait regarder avec horreur, [et] les oblige à se cacher pour leurs mysteres d'iniquité⁹¹.

Encore, là où l'autorité de la sauvagesse semble lui fournir des privilèges, cela n'est que brièvement signalé et, le plus souvent, défini comme étrange ou jugé avec sévérité. A propos de la polygamie on lit:

Les Nations Huronnes & Iroquoises sont abstraites à une seule Epouse; & ce qui paroîtra plus singulier, c'est que, par une suite de la Ginécocratie, la Polygamie, qui

⁸⁹ Lafitau, op.cit., t.II, p.168.

⁹⁰ ibid.

⁹¹ Lafitau, op.cit., t.I, p.373.

n'est pas permise aux hommes, l'est pourtant aux femmes chez les Iroquois Tsonnontouans, où il en est, lesquelles ont deux maris, qu'on regarde comme légitimes.⁹²

Mais si cette polyandrie de la femme iroquoise, qui d'ailleurs semble rare et limitée à une seule nation, étonne Lafitau, par contre la polygamie paraît moins le déranger, et l'intéresse davantage. Il en parle et la décrit amplement, sans perdre occasion de représenter la femme en position plutôt subordonnée. Il soutient que même si "parmi les Iroquois, les femmes étant plus maîtresses, craignent aussi moins un éclat" et si "une femme a droit dans le Divorce de dépouiller le mari qui la quitte, & elle le fait sans qu'il s'y oppose"⁹³, en général sa position n'est pas si privilégiée qu'on pourrait l'imaginer, parce que Lafitau montre qu'en fin de compte le mari taché d'infidélité, ou victime de celle de sa femme, peut toujours l'abandonner ou la trahir à son tour⁹⁴. De plus, chez les peuples où l'adultère est puni, la punition est sévère et

plus dure pour les femmes coupables; car,
après leur avoir fait dévorer les même

⁹² Lafitau, op.cit., t.I, p.555.

⁹³ Lafitau, op.cit., t.I, pp.588-589.

⁹⁴ Lafitau, op.cit., t.I, p.585.

affronts, qu'on fait souffrir à l'homme adulateur, on la remet entre les mains de ses parens, qui rendent tous les présens au mari, & la font ordinairement mourir du supplice des Vestales, en l'enterrant toute vive.⁹⁵

Et cette fois Lafitau, comme nous pouvons nous y attendre, n'y trouve rien de "singulier".

Il décrit aussi, assez précisément, les obligations des époux, en montrant qu'il y a pour chacun des rôles bien définis dans la société iroquoise. Il est donc très important dans le choix d'un époux, aussi bien que d'une épouse, de savoir reconnaître certaines qualités; "on cherche dans un jeune homme qu'il soit brave, bon guerrier, & bon chasseur,"⁹⁶ attributs positifs mais qui sont plus importants pour la tribu en général que pour le mariage en soi-même. Par contre "dans une fille, qu'elle soit d'une bonne réputation, laborieuse, & d'un caractère d'esprit docile [...]"⁹⁷ ce sont les meilleures qualités qu'on puisse rechercher. Ce souhait nous amène bien loin de l'image de la femme maîtresse et active dans la société autochtone.

Lafitau précise qu'"on se trompe dans ce choix comme dans tout le reste", d'autant plus qu'"il est peu de maris sans défaut" mais que

⁹⁵ Lafitau, op.cit., t.I, p.588.

⁹⁶ Lafitau, op.cit., t.I, p.563.

⁹⁷ Lafitau, op.cit., t.I, pp.563-564.

surtout "une bonne femme est un meuble presque aussi rare en Amerique qu'en Europe"⁹⁸ . De plus, Lafitau ajoute que, si le choix n'a pas été chanceux, c'est encore aux décisions des Matrones des Cabanes qu'il faut s'en tenir, vu que ce sont elles qui sont chargées de marier les garçons et les filles⁹⁹ . Selon lui, la domination féminine ne peut être que nuisible à la société.

Enfin, la femme, si puissante et privilégiée qu'elle puisse paraître au début, se retrouve confinée dans les mêmes rôles et les mêmes obligations 'classiques' de son sexe, dans l'oeuvre de Lafitau. C'est à ses fonctions d'épouse et de mère qu'il s'intéresse le plus, et sur lesquelles on retrouve le plus de détails. Même si sur ce sujet Lafitau semble être plus ouvert d'esprit, il n'y a pas de sa part une attitude très favorable à la sauvagesse.

Pour commencer, en parlant de la population, il dit que "Les Nations Sauvages de l'Amerique ne sont pas nombreuses, & ne multiplient pas beaucoup" parce que les femmes "quoique d'un tempéramment fort & robuste, n'y ont pas cette fécondité qu'on voit ailleurs"¹⁰⁰ . Elles échappent à la prescription biblique d'être fructueuses et de multiplier. Il voit dans cette "espece de sterilité" la

98 ibid.

99 ibid.

100 Lafitau, op.cit., t.I, p.590.

seule cause "qu'on puisse apporter"¹⁰¹ pour expliquer le petit nombre d'enfants des Amérindiens. Il ne s'interroge nullement sur la possibilité de trouver d'autres facteurs, malgré la constatation de sa part des conditions difficiles de vie où se trouvent les femmes enceintes, qui "travaillent à l'ordinaire; & plus elles approchent de leur terme, plus elles fatiguent."¹⁰² Il rapporte qu'elles "prétendent que ces exercices violens facilitent leurs couches, & rendent leurs enfans plus robustes."¹⁰³ Lafitau ajoute que "On ne peut nier qu'il n'y ait quelque chose de surprenant dans la facilité qu'elles ont à les mettre au monde."¹⁰⁴ De plus, après l'accouchement "dès le même jour elles paroissent capables de leurs exercices ordinaires."¹⁰⁵ Lafitau remarque aussi qu'elles "surmontent leurs douleurs par une force d'esprit admirable, & s'abstiennent, autant qu'il dépend d'elles, de donner la moindre marque de faiblesse"¹⁰⁶, ce qui n'est rien de plus que la fermeté d'âme soulignée déjà pour tous les sauvages en général.

101 ibid.

102 ibid.

103 ibid.

104 ibid.

105 Lafitau, op.cit., t.I, p.591.

106 Lafitau, op.cit., t.I, pp.591-592. Lafitau ne fait aucun commentaire sur la condamnation qui tomba sur Eve à cause de sa désobéissance dans le jardin d'Eden, condamnation communément comprise comme celle qui s'adresse à toutes les femmes.

Pour ce qui concerne l'amour maternel, Lafitau le décrit de façon assez favorable:

Les sauvagesses aiment leurs enfans avec une extrême passion; & quoiq'elles ne leur donnent pas des marques de leur affection par des caresses aussi vives, que le font les Européanes, leur tendresse n'en est cependant pas moins réelle, moins solide, & moins constante.¹⁰⁷

Malheureusement, cet attachement aux enfans rend les sauvagesses des mères faibles et sans poigne. Il déplore ce manque de maintien d'une discipline vigoureuse à l'euro péenne:

[Les Sauvagesses] n'ont pas la force de les punir & de les corriger, quand ils manquent à leurs devoirs; elles leur laissent faire tout ce qu'ils veulent dans le bas âge, sous le prétexte qu'ils n'ont pas encore de raison, & que lorsque les années leur en auront donné, ils suivront ses lumières. & se corrigeront; mauvais principe, qui favorise des habitudes vicieuses, dont ils ne peuvent plus se défaire.¹⁰⁸

Ici encore, Lafitau ne semble point avoir reconnu la valeur rattachée à la tolérance, le consensus et la pression social chez les "Américains". Si on ne punissait que rarement les enfans, on les réprimandait

 107 Lafitau, op.cit., t.I, p.593.

108 Lafitau, op.cit., t.I, pp.602-603.

verbalement. Plutôt que d'avoir recours à des châtimens ou des menaces pour éduquer les jeunes, on cherchait à leur démontrer la conséquence de leurs actes. Cette éducation préparait les jeunes à prendre leur place dans une société où personne n'était contraint de participer aux tâches, le tout se faisant sur une base volontaire. Néanmoins, cette participation s'insérait dans une tradition et une vie en commun qui dictaient les comportements sociaux de chacun. Lafitau semble ne pas avoir vu la forêt à cause des arbres.

D'ailleurs, il se rallie à l'opinion de ses coreligionnaires que toute société amérindienne manque de discipline, de principes d'autorité. Ce qui pouvait amener à conclure, en poussant un peu plus loin ce raisonnement, que les vices et les péchés amplement reprochés aux sauvages adultes seraient imputables à l'origine à l'éducation inefficace donnée par les femmes. Néanmoins, quelques lignes plus bas, en soulignant que "les enfants sont assez dociles", Lafitau conclut: "ce qui marque que dans la maniere d'élever les enfans, la douceur est souvent plus efficace que les châtimens, & sur-tout des châtimens outrés."¹⁰⁹ Encore une fois nous remarquons les contradictions et les ambiguïtés qui caractérisent l'oeuvre de Lafitau. Le manque de discipline sévère de la part des mères ne peut qu'avoir des résultats déplorables. Cependant, la patience et la retenue produisent des résultats que le missionnaire voudrait reconnaître

¹⁰⁹ Lafitau, op.cit., t.I, p.603.

dans la jeunesse française. A la fois il maintient les principes et la tradition autoritaires européens et il admire la docilité et tranquillité de la jeunesse autochtone, qu'il ne peut que remarquer dans sa mission. Il est donc prisonnier de ses concepts traditionnels tout en étant un observateur fidèle d'une société amérindienne.

Dans le deuxième tome de l'édition en deux volumes, il y a un chapitre qui porte comme titre "Occupation des femmes", et qui commence ainsi: "Les femmes des Sauvages, ainsi que les Amazones, les Femmes des Peuples de Thrace, de Scythie, d'Espagne & des autres Peuples Barbares de l'Antiquité, travaillent les Champs"¹¹⁰, et c'est justement sur cette activité que Lafitau insiste, en s'arrêtant sur les types différents de cultures pratiquées chez les Amérindiennes et chez les Anciennes. Il fournit beaucoup de détails sur la façon dont toutes les femmes travaillent ensemble pour produire le nécessaire au soutien du village¹¹¹. Leur fonction est évidemment fondamentale pour l'économie amérindienne. Cependant, ce n'est pas cela que Lafitau souligne, mais plutôt l'état de barbarie et de primitivité de leurs pratiques agricoles. Il s'interroge: "sera-il croyable qu'ils auront été plus fidèles à perpétuer des usages arbitraires, qu'ils l'auront été dans ce qui importe le plus à la vie, qui en est le fondement & le soutien", ignorant en passant l'état primitif

¹¹⁰ Lafitau, op.cit., t.II, p.63.

¹¹¹ Lafitau, op.cit., t.II, p.77.

de l'agriculture pratiquée par les colons français.¹¹² On retrouve tout de même une description assez détaillée de la façon dont les sauvagesses travaillent les champs, et les produits qu'elles sont capables de cultiver et de conserver. Ainsi Lafitau relève que ce travail leur est exclusif et que les seules occasions pendant lesquelles les hommes sont appelés à les aider, "c'est à la Religion qu'on en doit l'Institution"¹¹³.

En effet le travail réservé aux hommes est celui de "marquer les champs, & d'en abattre les gros arbres. Ce sont eux aussi, qui en tout temps sont obligés de couper le gros bois," et Lafitau précise "dont les femmes ne sçauroient venir à bout, en sorte qu'elles n'ont jamais que la peine de le débiter par éclats & de les voiturer."¹¹⁴ Quant aux techniques utilisées, il ne donne que très peu de renseignements, et il dit tout simplement que "On ne se sert point [...] de la Charruë, non plus que de quantité d'autres instrumens du Labourage, dont l'usage ne leur est pas connu," et il précise "& ne leur est pas nécessaire" sans autre explication. "Il leur suffit d'un morceau de bois recourbé, de trois doigts de largeur, attaché à un long manche qui leur sert à sarcler la terre & à la remuer legerement."¹¹⁵ Malgré cela, quelques

.....
¹¹² Lafitau, op.cit., t.II, p.64.

¹¹³ Lafitau, op.cit., t.II, p.79.

¹¹⁴ Lafitau, op.cit., t.II, p.109.

¹¹⁵ Lafitau, op.cit., t.II, p.76.

pages plus loin on peut lire que "Le soin des champs est pour elles [les sauvagesses] un travail fort rude, si l'on considère le peu de secours qu'elles ont, n'ayant que de méchantes houës de bois pour remuer la terre."¹¹⁶

Dans le même chapitre, Lafitau traite aussi de la manière de préparer la nourriture, travail féminin par excellence, mais dans lequel les sauvagesses ne semblent pas briller beaucoup, parce que Lafitau en est plutôt méfiant: "Je n'ai point assez étudié les règles de leur cuisine pour donner un détail exact de toutes leurs sauces, auxquelles je ne touchois pas volontiers."¹¹⁷ Ceci à propos des sauces; pour le pain ce n'est pas mieux: "Rien n'est plus pesant, & plus insipide: c'est une masse de leurs farine, pestrié mal proprement, sans levain, & sans sel." En plus les sauvagesses y ajoutent souvent "de l'huile, de la graisse, des fèves, & des fruits" de façon à le rendre "encore plus désagréable", et Lafitau explique: "mais pour la bouche d'un Sauvage, c'est un regal, & un mets délicat."¹¹⁸

Il y a donc peu de choses que les sauvagesses savent faire avec art, même dans la cuisine, et cela à tel point que, par exemple, dans la préparation du sucre d'érable, qui est "très-pectoral, admirable pour

¹¹⁶ Lafitau, op.cit., t.II, p.106.

¹¹⁷ Lafitau, op.cit., t.II, p.93.

¹¹⁸ Lafitau, op.cit., t.II, p.94.

les médicamens;" Lafitau dit que les Français "le travaillent mieux que les Sauvages de qui ils ont appris à le faire"¹¹⁹ . Les connaissances pharmacologiques des Amérindiennes, pourtant déjà bien reconnues par les Européens, sont passées sous silence.

Quant aux travaux d'artisanat, qu'elles produisent à partir de fils végétaux et de coquillages, ils ne sont, d'après Lafitau, que de "petits ouvrages selon leurs petits besoins"¹²⁰ valant à peine une mention. En tout cas il ne semble ni avoir comprise l'importance des arts décoratifs pour les Iroquois, ni avoir apprécié l'attention qu'on y consacrait.

En dehors de ces occupations qui lui appartiennent exclusivement, la femme participe, de façon moins prépondérante, aux autres activités sociales du village. Ce sont les femmes qui dispensent ou retiennent les vivres nécessaires aux expéditions de guerres. Au retour d'une campagne, s'il y a des captifs, ce sont elles qui sont chargées du soin des longs préparatifs pour les cérémonies qui suivent, y compris les tortures et les rites d'initiation des esclaves qui seront reçus dans la tribu, dont le choix relève également des femmes. En général elles ont une conduite plus compatissante envers les prisonniers¹²¹ , quoiqu'il ne manque pas de "certaines Mégeres,

¹¹⁹ Lafitau, op.cit., t.II, p.154.

¹²⁰ Lafitau, op.cit., t.II, p.159.

lesquelles se font un plaisir de leur inhumanité"¹²² .

Il y a aussi une autre activité dans laquelle la femme semble remplir un rôle assez important, c'est celle des funérailles et du deuil, auxquels les Amérindiens attachent beaucoup d'importance. Une fois que le corps du défunt est prêt, "les larmes & les plaintes qu'on avoit été obligé de contraindre jusqu'à ce moment, commencent alors avec ordre & en cadence", et c'est toujours une Matrone, ou "Pleureuse" , "qui tient lieu en cette occasion, [...] que toutes les autres femmes suivent, en gardant la même mesure, mais y appliquant différentes paroles qui conviennent à chaque personne, selon les différents rapports de parenté ou d'affinité qu'elles ont avec le mort."¹²³ Mais si Lafitau admet que "Cette manière de pleurer avec art & avec méthode, mérite une considération particulière," cela n'est que "parce qu'elle peut servir à nous faire entendre ce que c'étoit que les Nénies des Anciens"¹²⁴ , son intérêt ne va pas plus loin. En plus il faut remarquer que, même dans la façon de pleurer les morts, il y a une nuance: lorsque les hommes, se lamentent, c'est d' "une manière noble, & qui n'a rien de faible"¹²⁵ à comparer aux "véritables larmes

.....
¹²¹ Lafitau, op.cit., t.II, p.290.

¹²² Lafitau, op.cit., t.II, pp.273-274.

¹²³ Lafitau, op.cit., t.II, p.391.

¹²⁴ ibid.

¹²⁵ Lafitau, op.cit., t.II, p.395.

que les femmes ont toujours de commande."¹²⁶

L'action de la femme est donc, encore une fois, interprétée et évaluée négativement, afin d'en réduire la valeur. Même en parlant du deuil de la veuve, on peut lire:

L'Épouse de ce malheureux [le défunt] s'approchant alors du cadavre, on lui laisse quelques momens de temps pour répandre sur lui quelques larmes, & pour honorer son trépas de quelques lamentations. Mais ce deuil est bien court, & bien peu sincère sans doute, puisqu'elle ne renonce pas au droit qu'elle a d'en manger comme les autres, & qu'elle est souvent des plus ardentes à marquer le désir qu'elle a de s'en nourrir.¹²⁷

Lafitau passe sous silence la signification rituelle de cette pratique. La sauvagesse paraît être ainsi plus féroce et plus coupable de cruauté, du fait qu'elle est une femme. Elle représente pour cela le degré le plus bas d'animalité et d'inhumanité.

Finalement, il nous semble légitime de conclure que Lafitau ait porté attention à la femme amérindienne parce qu'il ne pouvait pas ignorer son rôle primordial dans la société iroquoise. Comment aurait-il pu passer sous silence la place occupée par la sauvagesse

¹²⁶ Lafitau, *op.cit.*, t.II, p.398.

¹²⁷ Lafitau, *op.cit.*, t.II, p.303.

dans la vie sociale, économique et publique de la complexe structure iroquoise bâtie sur le matriarcat? Cependant, cela ne l'empêche pas de construire, une fois de plus, une image fortement négative. Celle d'une femme qui, tout en étant la détentrice du pouvoir, ne réussit pas à corriger, aux yeux du Jésuite, son statut de faiblesse et d'incapacité. Définitivement reléguée aux fonctions classiques d'épouse et de mère, l'Amérindienne ne cesse pas de nous dévoiler ses échecs et ses fautes. Chargée de tous les défauts de son partenaire masculin, elle y en ajoute d'autres qui lui sont propres et reliés à la spécificité et la fonction de son sexe. La sauvagesse est peu fructueuse en tant que reproductrice, faible éducatrice comme mère, mauvaise cuisinière et artisane médiocre. Elle occupe dans l'ordre hiérarchique tel que conçu par Lafitau le degré plus méprisable.

CHAPITRE IV LE DISCOURS RELIGIEUX ET LE DISCOURS
ETHNOLOGIQUE.

Il y a en vérité deux hommes chez tout Jésuite missionnaire, et ces deux hommes sont loin de toujours s'accorder: tout d'abord un prêtre qui voit dans les sauvages des monstres et presque des démons, et un ancien professeur de rhétorique, ou tout au moins, un ancien élève du collège de la Flèche qui ne peut oublier les poètes et les historiens latins dans le fond des forêts américaines.¹²⁸

Jésuite missionnaire, Lafitau était-il lui aussi victime de sa double formation de religieux et d'érudit?¹²⁹ Dans son cas le problème nous semble se poser en d'autres termes. Plusieurs ont cru trouver chez lui une autre approche au sauvage: celle de l'ethnologue. On lui a

¹²⁸ Gilbert Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Hachette, 1913, p.138.

¹²⁹ Voir l'article de Pierre Hurtubise, "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", in Eglise et Théologie, 10 (1979), pp.223-237.

assigné le rôle de "one of the precursors of social Anthropology"¹³⁰ , de "explorateur [...] dans le courant de l'ethnologie empirique"¹³¹ , ou encore de "ethnographe-archeologue"¹³² . C'est justement cet aspect de son ouvrage que plus ou moins toutes les études sur Lafitau ont souligné. Mais s'agit-il vraiment d'un discours ethnologique? Et si oui, dans quelle mesure est-il conscient dans l'esprit de son auteur?

Dans la présentation au Duc d'Orléans, Lafitau décrit son ouvrage comme "une peinture des Moeurs des Peuples du Nouveau-Monde"¹³³ , mais quelques lignes plus loin il précise: "Je me flatte de vous y offrir un spectacle qui sera suivant vôtre coeur; c'est celui de la Religion que vous respectez & que vous aimez"¹³⁴ . Le voilà le centre véritable de son ouvrage. Il précise:

Vous la verrez, MONSEIGNEUR, sortir pure

130 A.R. Radcliffe-Brown, cité par William N. Fenton et al., "Introduction" dans Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times, Toronto, The Champlain Society, 1974, vol. I, p.XXIX.

131 William N. Fenton, "Lafitau, Joseph-François", DBC, vol.III (1740-1770), pp.360-364.

132 Walter Moser, "Lafitau l'ethnographe-archeologue", Programme de littérature comparée, Université de Montréal, pp.1-25.

133 Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages Ameriquains, comparées aux Moeurs des Premiers Temps, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, t.I, pp.aij-aiij.

134 Lafitau, op.cit., t.I, p.iiij.

des mains de Dieu, défigurée ensuite par l'obscurité des siècles, & par la corruption des hommes, mais triompher pourtant de l'une & l'autre, & trouver dans leurs erreurs même de quoi prouver son existence, sa vérité, son unité.¹³⁵

C'est le thème du figurisme qu'on retrouve ici, et qui constitue l'épine dorsale du système de religion de Lafitau, à partir duquel il conduit son travail de comparaison entre les mœurs des sauvages et celles de l'Antiquité. Ce voyage dans le temps se réalise d'après une double démarche: celle de l'expérience directe, c'est-à-dire la cueillette des données sur place, auprès des Amérindiens de la mission du Sault Saint-Louis, et l'autre, plus théorique, du travail d'érudit dans les bibliothèques et les archives. Le temps présent, celui du sauvage, se trouve ainsi rattaché au temps ancien, celui du Grec et du Romain, facettes différentes mais unies d'une même réalité dans son oeuvre, dont le fil conducteur sera la recherche de la Révélation primitive de Dieu à toute l'humanité et dont certains peuples se sont éloignés ne gardant qu'une figure, des restes de cette révélation divine. Cette thèse monogéniste constitue ainsi le fondement d'un discours développé à plusieurs niveaux, mais centré sur un seul but:

rendre [...] à la Religion tout l'avantage qu'elle peut tirer d'une preuve aussi forte que l'est celle du consentement unanime de

135 ibid.

tous les Peuples, & pour ôter aux Athées
tout moyen de l'attaquer par cet endroit.¹³⁶

De là l'exigence du missionnaire de se faire ethnographe, pour "prouver cette unanimité de sentimens dans toutes les Nations, en montrant qu'en effet il n'en est point de si barbare qui n'ait une Religion, & qui n'ait des moeurs"¹³⁷. C'est donc seulement au zèle de l'"Ouvrier Evangelique"¹³⁸ qu'on doit la recherche du savant, et c'est là sa raison d'être. L'ethnographe est au service du théologien et il lui apporte des arguments. En raison de cela on pourrait dire que le travail du premier est fonction de celui du second. Il en sort un discours unique mais ambivalent, où foi et science semblent finalement s'accorder. Le paradoxe du missionnaire trouve ainsi sa solution dans l'exploitation méthodique du thème du sauvage, qui se trouve ainsi relégué dans un rôle secondaire sans jamais constituer l'essence du discours.

"On ne doit étudier les moeurs que pour former les moeurs, & il se trouve par-tout quelque chose dont on peut tirer avantage"¹³⁹, dit Lafitau, mais c'est évident que chez lui cet avantage doit servir à la religion. Le bon sauvage, dont il faudrait sauver l'âme, est mis au

136 Lafitau, op.cit., t.I, p.6.

137 Lafitau, op.cit., t.I, p.7.

138 Lafitau, op.cit., t.I, p.5.

139 ibid.

deuxième plan; il est seulement un instrument utilisé dans la croisade contre un monstre du Vieux Monde, qui est bien plus dangereux et plus difficile à évangéliser que le naïf habitant des forêts canadiennes, parce qu'il est européen, donc civilisé. Ce démon par excellence c'est l'athée. Voilà 'l'autre' le plus important de Lafitau, contre lequel le missionnaire emploie tout son dévouement d'homme d'Eglise et, à l'occasion, d'homme de science.

Mais examinons-le de plus près, ce savant ethnologue, qui prétend "détruire la fausse idée que ces Auteurs [les Athées] ont donnée des Sauvages"¹⁴⁰, et oublions pour le moment la véritable raison pour laquelle il veut à tout prix "montrer dans tout le détail des Moeurs des Américains une si grande uniformité avec les Moeurs des premiers Peuples"¹⁴¹. Est-ce qu'il apporte réellement du neuf dans sa description du sauvage? Ou, du moins, réussit-il à poser sur lui un regard vraiment scientifique et objectif?

Son discours se développe selon le parallélisme, qui s'applique à deux niveaux. Le premier est celui de la confrontation avec les Anciens, où plutôt la recherche d'une conformité avec eux. A côté de celle-ci il y a la confrontation avec les Européens, beaucoup moins présente que l'autre, et plutôt centrée sur la démonstration d'une

¹⁴⁰ Lafitau, op.cit., t.I, p.6.

¹⁴¹ Lafitau, op.cit., t.I, p.19.

diversité qui sert souvent à critiquer les Européens. Bref, la description du sauvage et de ses moeurs n'est jamais finalisée en elle-même; elle est toujours rattachée à une autre réalité qui lui est extérieure, que ce soit celle de la Grèce du temps d'Homère ou celle de la France des libertins.

Dans le premier cas, la recherche de conformité constitue le fondement de la théorie de l'ouvrage, et Lafitau se "flatte de rendre la chose si sensible qu'on n'en pourra douter, à moins de vouloir s'aveugler au milieu de la lumière"¹⁴², parce que la ressemblance entre les sauvages et les peuples barbares de l'Antiquité est telle "qu'on croira les y reconnoître"¹⁴³. Mais si cette comparaison lui paraît très importante, ce n'est pas parce que les Auteurs anciens lui ont donné "des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages", ce qui n'est pas son but premier, mais plutôt parce que "les Coûtumes des Sauvages" lui ont donné "des lumieres pour entendre plus facilement, & pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens"¹⁴⁴. Ce qui révèle clairement, dès le début, la place occupée par les Amérindiens dans l'ordre de ses priorités 'scientifiques'. On retrouve souvent dans le texte des affirmations qui confirment cette attitude de Lafitau. Par

¹⁴² Lafitau, op.cit., t.I, p.7.

¹⁴³ Lafitau, op.cit., t.I, p.91.

¹⁴⁴ Lafitau, op.cit., t.I, pp.3-4.

exemple si "les Amitiés particulieres entre les jeunes gens, qui se retrouvent établies à peu près de la même maniere d'un bout de l' Amerique à l'autre, sont un des points des plus interessans de leurs moeurs"¹⁴⁵ cela c'est

parce qu'elles renferment un article des plus curieux de l'Antiquité, & qu'elles servent à nous expliquer ce qui étoit sur cela en usage, particulièrement dans la République des Crétois, & dans celle des Spartiates.¹⁴⁶

Ailleurs il regrette de ne rien pouvoir dire sur la poudre de porcelaine des sauvages parce qu'elle "auroit pû nous donner de grands éclaircissemens sur la pourpre des Anciens"¹⁴⁷ . Et c'est d'après le même critère que Lafitau décide de parler du tabac et de la canne à sucre, rien que "pour voir les connoissances que les Anciens nous en ont laissé"¹⁴⁸ . Encore, à propos des sacrifices des sauvages, on peut lire qu'"il y en a parmi eux des publics, qui se font avec solemnité, & où tout le Peuple prend part." Mais ce n'est pas pour cela qu'ils "méritent véritablement de l'attention," mais plutôt "à cause des

 145 Lafitau, op.cit., t.I, p.603.

146 Lafitau, op.cit., t.I, pp.603-604.

147 Lafitau, op.cit., t.II, p.35.

148 Lafitau, op.cit., t.II, p.126.

traits caractéristiques, qui s'y trouvent de ressemblance avec les Bacchantes, ou les Orgies de Bacchus & de la Mère des Dieux."¹⁴⁹

Dans un autre cas, en traitant de la manière de pleurer les morts dans les rites des sauvages, il affirme qu'elle "mérite une considération particulière" et cela non pas parce qu'elle est faite "avec art & avec méthode", mais plutôt "parce qu'elle peut servir à nous faire entendre ce que c'étoit que les Nénies des Anciens"¹⁵⁰.

Cela nous semble déjà réduire de beaucoup la portée et la valeur scientifique de l'approche de Lafitau vis-à-vis du sauvage. La présence de cette idée préconçue, d'après laquelle il crée et démontre toute sa théorie, enlève beaucoup à la réputation d'ethnologue qu'on lui a donné par la suite, parce qu'elle suppose de sa part un choix méthodologique et une interprétation, une évaluation des mœurs des sauvages, selon une optique qui n'est pas seulement élaborée d'avance, mais qui surtout l'est à partir d'un contexte idéologique tout à fait étranger à la dimension de l'Amérindien.

Ce point est encore évident quand, en associant dans la confrontation le sauvage et l'Européen, Lafitau réalise un paradoxe dans son raisonnement aussi au niveau historique. Le sauvage représente le primitif, ce qui pourrait justifier dans une certaine

¹⁴⁹ Lafitau, op.cit., t.I, pp.182-183.

¹⁵⁰ Lafitau, op.cit., t.II, pp.391-392.

mesure le rapprochement avec les barbares des anciens temps, même si cela, comme on l'a dit, mine déjà la scientificité du discours ethnologique. Mais la relation avec l'Européen civilisé rend son raisonnement tout à fait illogique. De plus, ici comme ailleurs dans la confrontation, le rôle réservé au sauvage est celui bien limité d'instrument pour critiquer les Européens, et spécialement leur éducation "trop molle, & trop sensuelle"¹⁵¹. En effet ce discours, qui se veut essentiellement moraliste, vise surtout à souligner la dégradation des mœurs par rapport à la religion, ce qui autorise Lafitau à s'interroger ainsi:

Est-il étonnant, que des Peuples Barbares soient corrompus, tandis qu'en Europe, où les motifs de la Religion & de l'honneur, sont bien plus forts, on ne voit presque plus par-tout qu'une licence effrenée, & un scandale sans bornes, qui feroit horreur aux Sauvages mêmes?¹⁵²

Ce jugement négatif sur les Européens, on le retrouve aussi dans la dénonciation de leur responsabilité dans la dégradation de la civilisation amérindienne, qui s'est surtout réalisée par l'introduction de l'eau-de-vie dans les usages des sauvages.¹⁵³ Cette prise de

 151 Lafitau, op.cit., t.I, pp.601-602.

152 Lafitau, op.cit., t.I, p.583.

153 Ici Lafitau semble se baser sur tous les arguments apportés par l'abbé de Belmont dans son Histoire de l'eau-de-vie en Canada.

position de Lafitau, qui représente l'une des causes, soutenue avec le plus de ténacité par les missionnaires, est d'ailleurs une composante de plus pour ramener le discours sur le plan du religieux:

Et plût à Dieu, que les Europeans ne leur eussent jamais fait connoître ces malheureuses boissons, qui ne servent qu'à les détruire, & qui sont aussi funestes à leurs avantages temporels & au bien des Colonies, qu'à l'établissement de la Religion, & au salut des uns & des autres.¹⁵⁴

L'apport ethnologique de l'ouvrage de Lafitau se trouve ainsi fortement limité par sa méthodologie. Ce qui ne l'empêche pas de relever des faits très importants dans les coutumes des Amérindiens, même si, en le faisant, son but reste toujours celui d'y retracer un fond de la religion ancienne, de la révélation originale de Dieu à l'humanité. Il veut s'intéresser aux "traits distinctifs & Caractéristiques" des Amérindiens, c'est-à-dire aux "usages plus particuliers & moins communs."¹⁵⁵ Il parle alors de la couvade comme d'une "coûtume de Religion" qui consistait dans l'usage des "maris chez certains Peuples de se mettre au lit quand leurs femmes avoient accouché, de s'y faire servir par leurs femmes même, & de s'y

¹⁵⁴ Lafitau, op.cit., t.II, pp.125-126.

¹⁵⁵ Lafitau, op.cit., t.I, p.49.

faire rendre par elles tous les devoirs qu'on rend à l'accouchée par-tout ailleurs."¹⁵⁶

Une autre caractéristique fondamentale dans la culture amérindienne, et que Lafitau souligne, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, c'est l'importance de la femme dans la société matriarcale, qui lui assigne "toute l'autorité réelle"¹⁵⁷, au point qu'il parle de "Ginéocratie"¹⁵⁸, en l'associant à celle des Lyciens, "où le soin des affaires n'est entre les mains des hommes, que comme par voye de procuration"¹⁵⁹. Egalement importante est l'explication de la hiérarchie dans l'organisation de la société amérindienne, où "chaque Village est distingué en trois familles, [...] la famille du Loup, celle de l'Ours, & celle de la Tortuë"¹⁶⁰, et où chaque famille "a son Chef, ses Argoñanders, ses Anciens, ses Guerriers."¹⁶¹ Et l'on pourrait continuer, en parlant par exemple de la fonction politique et sociale des colliers¹⁶², ou de la technologie amérindienne dans la construction des canots d'écorce de bouleau, qui sont d'après Lafitau

 156 ibid.

157 Lafitau, op.cit., t.I, pp.72 et sgg.

158 Lafitau, op.cit., t.I, p.77.

159 Lafitau, op.cit., t.I, p.463.

160 Lafitau, op.cit., t.I, p.464.

161 ibid.

162 Lafitau, op.cit., t.I, pp.506-507.

"le Chef-d'oeuvre de l'art des Sauvages."¹⁶³ En somme, tout ce qui touche à la vie et aux usages des Amérindiens, soit dans le domaine social soit dans celui de la politique, se rapproche, dans les Moeurs de Lafitau, de l'Antiquité et, à travers elle, de la religion ancienne.

Mais l'aspect que l'on peut regarder comme le plus intéressant et nouveau, et qui mérite donc le plus d'attention, c'est l'étude que Lafitau a conduite pour décrire le système de parenté chez les Iroquois. Dans le chapitre sur le mariage on peut retrouver des observations importantes, qui ont changé totalement le niveau de connaissance atteint jusqu'à ce moment-là. Lafitau explique l'importance des clans iroquoiens:

il faut sçavoir que, parmi les Iroquois, & parmi les Hurons, tous les enfans d'une Cabane regardent comme leur meres, toutes les soeurs de leurs meres, & comme leurs oncles, tous les frères de leurs meres: par la même raison, ils donnent le nom de Peres à tous les freres de leurs peres, & de tantes à toutes les soeurs de leurs peres.¹⁶⁴

Ce que Lafitau n'a pas pu discerner c'était que les membres d'un clan, ainsi que ceux d'une phratrie, ne pouvaient pas contracter d'alliances entre eux. Un Iroquois ne pouvait épouser qu'une femme de la

¹⁶³ Lafitau, op.cit., t.II, p.213.

¹⁶⁴ Lafitau, op.cit., t.I, p.552.

piratrie opposée à la sienne, donc une femme en position de "cousine-croisée". Cependant les enfants des frères de la mère et les soeurs du père étaient considérés comme des cousins, n'appartenant pas au même clan, et ils devenaient des partenaires potentiels. Lafitau ne semble point avoir réalisé le conflit qui existait avec le droit canonique à ce sujet. Il semble non plus ne pas avoir reconnu l'importance du fait que le mariage était matriarcal, ou plus exactement uxoriocal, c'est-à-dire que le nouvel époux venait habiter dans la cabane de sa femme. Puisque l'unité de base était le clan, et non la famille nucléaire, c'était l'oncle qui assurait les fonctions auprès des enfants de sa soeur, qu'un Français aurait attribué au père. Lafitau semble ne pas avoir saisi l'importance du fait que les hommes ne détenaient pas d'autorité particulière ni sur les femmes ni sur les enfants. Les Amérindiennes possédaient une grande autonomie personnelle au niveau des relations sexuelles, du mariage et du divorce. Ce qui revient à dire que les hommes ne jouaient qu'un rôle complémentaire dans la société iroquoienne. Lafitau n'a pas pu saisir ces aspects dans toute leur profondeur. Toutefois sa découverte représente effectivement un apport nouveau sur le plan ethnologique, mais quelques lignes plus loin, Lafitau révèle le vrai motif de son intérêt pour les degrés de parenté chez les Amérindiens. Il avoue:

De cette façon il est facile de concevoir, comment les Chaldéens & les Rois Parthes pouvoient épouser leurs meres, c'est-à-dire,

des tantes souvent moins âgées que leurs neveux [...]. Il est facile de concevoir, comment les Egyptiens, & quelques autres Peuples, pouvoient épouser leurs soeurs, c'est-à-dire, des cousines germaines, ou bien même des parentes dans un degré encore plus éloigné.¹⁶⁵

Lafitau ne pouvait pas être ethnographe malgré lui, en raison de cela ses observations, même quand elles sont très originales, ne sont jamais orientées dans le sens d'une recherche vraiment scientifique et elles sont axées exclusivement sur un discours religieux. C'est ce dernier qui constitue la raison d'être de tout son ouvrage et de sa recherche soi-disant ethnographique. On peut ainsi affirmer qu'il n'y a pas en réalité deux discours, mais seulement un, celui du missionnaire, qui s'appuie sur des faits d'ordre scientifique pour soutenir ses conjectures d'ordre religieux. Mais si le Jésuite savant a besoin du travail de l'ethnographe auprès des Amérindiens, ce n'est qu'au moment de la présentation d'une recherche dont les conclusions étaient plus ou moins prédéterminées. L'expérience directe, c'est-à-dire la cueillette des données sur les moeurs, ne constitue pas les prémisses dans le parcours méthodologique de Lafitau; elle vient après, comme épreuve ultérieure d'une hypothèse qui est déjà une certitude dans l'esprit de son auteur.

¹⁶⁵ Lafitau, op.cit., t.I, p.553.

Cette pensée religieuse s'articule, à travers l'étude des Amérindiens, sur deux plans critiques différents: celui plus spécifique de l'attaque contre les athées, qui constitue le but premier de l'ouvrage, et celui des vicissitudes de la religion, qui comporte aussi une réflexion sur la condition de l'homme et son destin. Les deux discours sont fortement négatifs.

Dans le premier cas, la relation entre le sauvage et l'athée n'est pas aussi directe que dans celle entre les Amérindiens et les Anciens, mais elle est nuancée du fait que le premier seulement constitue l'objet du discours de Lafitau, alors que le deuxième est son interlocuteur. Donc, si dans les Moeurs on entend plutôt parler des sauvages, des anciens Grecs et Romains, et si les athées n'y sont nommés que peu souvent, il reste qu'en réalité ce sont ces derniers que Lafitau veut atteindre de son message. Ces rares occasions où l'on retrouve des mentions directes des athées sont tout de même très importantes pour nous éclairer sur les propos de l'auteur. On y reconnaît la véritable raison de son intérêt pour les moeurs amérindiennes, et on peut mieux comprendre sa manière d'aborder l'étude de ce peuple.

Au début de ses Moeurs, Lafitau situe son raisonnement par rapport à celui des athées et il nous semble que ce passage révèle la prémisse de tout l'ouvrage:

Une des plus fortes preuves que nous ayons contre eux [les Athées] de la nécessité & de l'existence d'une Religion, c'est le consentement unanime de tous les Peuples à reconnoître un Etre Superieur [...]. Mais cet argument tombe, s'il est vrai qu'il y ait une multitude de Nations diverses, abruties jusqu'à ce point, qu'elles n'aient aucune idée d'un Dieu ni aucuns devoirs établis pour lui rendre le culte qui lui est dû; car de-là l'Athée semble raisonner juste, en concluant que s'il y a un monde presque entier de Nations qui n'ont point de Religion, la Religion qui se trouve chez les autres, est l'Ouvrage de la Prudence Humaine, & un artifice des Legislatteurs qui l'ont inventée pour conduire les Peuples par la Crainte mere de la Superstition.¹⁶⁶

C'est à partir de cette hypothèse que le travail du missionnaire, ou plutôt du théologien, prend forme. Ses écrits s'adressent surtout aux Européens, et visent à leur salut, plutôt qu'à celui des Amérindiens. Pour détruire cette idée que "la Religion n'est qu'une invention purement humaine, & l'ouvrage de la politique"¹⁶⁷ Lafitau se fait spécialiste des moeurs et notamment de la religion primitive des indigènes. Il nous semble peu motivé par un esprit de chercheur vraiment scientifique. Sa démarche a comme point de départ l'athée, et elle se conclut sur lui: le sauvage "américain" ne sert qu'à véhiculer sa thèse.

Mais là où le discours devient plus clair sur la problématique de

¹⁶⁶ Lafitau, op.cit., t.I, p.6.

¹⁶⁷ Lafitau, op.cit., t.I, p.11.

fond, la figure du sauvage s'efface un peu plus, pour laisser la place au véritable moteur des Moeurs: la religion. Lafitau déclare au début, à propos de ce qu'il appelle son "système":

Dès qu'il s'agit de Religion, je fais profession d'être si peu attaché à mes idées, que je suis prêt de retracter, & que je retracte d'avance toutes les conjectures dont on pourroit abuser, ou q'on pourroit prendre dans un mauvais sens.¹⁶⁸

Toutefois cette humilité se réduit tout de suite quand il ajoute: "bien loin de prévoir quelque inconvénient de ce système, il me semble que j'y vois un avantage solide pour la Religion, & qu'il ôte aux Athées tout prétexte de dire qu'elle soit l'ouvrage des hommes."¹⁶⁹ Ainsi cela semble déjà lui suffire. A la page suivante, il se révèle encore plus sûr de lui-même en affirmant: "Il ne peut y avoir en effet qu'une Religion, & cette Religion étant pour les hommes, doit avoir commencé avec eux, & doit subsister autant qu'eux."¹⁷⁰

La voilà l'idée préconçue du Jésuite, fondement et raison d'être de

¹⁶⁸ Lafitau, op.cit., t.I, p.13. Ce "système" s'opposait à celui proposé par Huet dans sa Demonstratio Evangelica qui supposait la diffusion universelle de la loi mosaïque, en faisant naître les religions du paganisme. Lafitau refusait cette théorie parce qu'elle semblait favoriser les idées des athées [Lafitau, op.cit., t.I, p.10].

¹⁶⁹ ibid.

¹⁷⁰ Lafitau, op.cit., t.I, p.14.

son ouvrage. Elle en constitue aussi les limites, c'est-à-dire "ce que la Foy nous enseigne, & que la raison nous dicte"¹⁷¹ . Selon le même raisonnement, le fait qu'"Il faut une Religion aux hommes" porte Lafitau à conclure que "cette nécessité d'une Religion est en même temps la preuve de la verité de cette Religion, puisqu'elle se trouve fondée sur le sentiment unanime de toutes les Nations, qui ont eu dans tous les temps un objet de leur veneration & de leur culte."¹⁷²

C'est en se basant sur ces principes que Lafitau peut construire et prouver son système, inspiré de la théorie figuriste empruntée aux missionnaires de la Chine. On y retrouve ainsi l'idée d'une religion existant dès la création de l'homme, qui "ayant été donnée à nos premiers Peres, doit avoir passé de générations en générations comme une espece d'héritage commun à tous, & s'être ainsi répandue par-tout"¹⁷³ . Cette Religion, "pure & sainte dans cette origine, austere dans ses pratiques, relevée dans sa fin, & supposant un Etre superieur à tout"¹⁷⁴ se serait corrompue ensuite à cause de l'ignorance et des passions de l'homme "grossier & charnel"¹⁷⁵ , mais, malgré cela "l'Article le plus essentiel, qui est le sentiment

171 ibid.

172 Lafitau, op.cit., t.I, p.108.

173 Lafitau, op.cit., t.I, p.14.

174 Lafitau, op.cit., t.I, p.454.

175 Lafitau, op.cit., t.I, p.119.

d'une Religion & d'un Etre superieur, est toujours demeuré invariable."¹⁷⁶ Ce qui autorise Lafitau à conclure que:

Tout le fonds de la Religion ancienne des Sauvages de l'Amerique est le même que celui des Barbares, qui occuperent en premier lieu la Grèce, & qui se répandirent dans l'Asie, le même que celui des Peuples qui suivirent Bacchus dans ses expéditions militaires, le même enfin qui servit ensuite de fondement à toute la Mythologie payenne, & aux fables des Grecs.¹⁷⁷

Et Lafitau s'interroge ainsi: "mais le vice & l'ignorance prescrivent- ils contre la Religion, & cela même n'est-il pas une preuve de cette Religion, & de sa sainteté?"¹⁷⁸ . Il n'y a plus rien à démontrer, et la méthode comparative, ou plutôt le parallélisme, ne peut que confirmer ce qui va de soi selon Lafitau. Dans l'optique de l'unité d'une culture universelle, suggérée même par le titre de son oeuvre, ses conclusions et ses prémisses se rejoignent: la religion des "sauvages américains" est la religion ancienne, et cette religion est celle de tous les peuples de l'Antiquité. En situant les Iroquois dans l'orbite d'une tradition judéo-chrétienne, Lafitau fait pour l'Amérique

¹⁷⁶ Lafitau, op.cit., t.I, p.110.

¹⁷⁷ Lafitau, op.cit., t.I, p.113.

¹⁷⁸ Lafitau, op.cit., t.I, pp.454-455. Il se peut que Lafitau ait fait la connaissance à Paris de l'ancien missionnaire de la Chine, le R.P. Jean-François Fouquet, grande lumière parmi les figuristes.

ce que les figuristes jésuites avaient fait pour la Chine. Effectivement, Lafitau était à la fois religieux et érudit.

CONCLUSION

Ecrits à partir de 1722, les Moeurs des Sauvages américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps, parurent à Paris en 1724. Considérées plus tard comme une contribution à l'ethnologie comparée, elles représentaient le résultat d'une expérience maturée pendant les cinq années de séjour que Lafitau avait passé au Canada auprès des Iroquois de la mission du Sault Saint-Louis.

Pour ce qui regarde sa méthodologie, qui nous semble être l'aspect le plus nouveau et le plus intéressant de cette étude du début du XVIIIe siècle, et qui a valu à Lafitau un concert de louanges dans toutes les études pertinentes de l'époque contemporaine, il faut dire que l'auteur explique son approche dès le début. Il a voulu s'instruire "à fonds du génie & des usages" des Iroquois avec lesquels il a vécu personnellement entre 1712 et 1717, et en même temps il se dit avoir "sur-tout profité des lumières & des connoissances d'un ancien Missionnaire Jesuite, nommé le Pere Julien Garnier" , riche d'une expérience de plus de soixante ans dans ces lieux, et donc profond

connaisseur des langues amérindiennes.¹⁷⁹ D'abord Lafitau a voulu lire "les Relations qui ont été données au Public en divers temps par differens Auteurs, & en particulier par les Missionnaires qui ont consacré ces Missions par leurs travaux Apostoliques", pour s'informer sur les Amérindiens. Ensuite, "Pour ce qui est des Moeurs & des Coûtumes des Anciens", il a puisé ses "connoissances dans les Auteurs dont l' autorité est la plus reconnüe, & dont les Ouvrages sont les plus respectez"¹⁸⁰ . Voilà ses sources de base pour procéder à ce qu'il appelle une étude comparée, mais qui se révèle plutôt être un exercice en parallélisme. Sa démarche, comportant donc le rassemblement de plusieurs sources et leur utilisation à des fins comparatifs, il l'explique ainsi:

Je ne me suis pas contenté de connoître le caractere des Sauvages, & de m'informer de leurs coûtumes & de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques & dans ces coûtumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée; j'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Moeurs, des Loix, & des Usages des Peuples dont ils avoient quelque connoissance; j'ai fait la comparaison de ces Moeurs les unes avec les autres, & j'avoüe que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumieres pour appuyer quelques conjectures heureuses

 179 Joseph-François Lafitau, Moeurs des Sauvages americains, comparées aux Moeurs des Premiers Temps, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, t.I, p.2.

180 Lafitau, op.cit., t.I, pp.3, 26.

touchant les Sauvages, les Coûtumes des Sauvages m'ont donné des lumieres pour entendre plus facilement, & pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens.¹⁸¹

Les difficultés de son entreprise ne lui sont tout de même pas inconnues, car il reconnaît que: "La matiere des Moeurs est une matiere vaste qui embrasse tout dans son étendue, qui renferme bien des choses disparates, & lesquelles ont très-peu de rapport entre elles: c'est pourquoy il a été très-difficile de les rassembler sous un point de vûë" A cela s'ajoute le fait que "Le parallèle continuel [...] des Moeurs des Ameriquains avec celles des Anciens, a encore augmenté beaucoup la difficulté"¹⁸² . Pour ces raisons Lafitau a cherché à "garder une certaine méthode, enchaînant les choses de telle maniere, qu'elles se trouvent dans l'ordre qu'elles doivent naturellement avoir; & leur donnant une telle liaison, qu'elles paroissent suivre l'une de l'autre."¹⁸³ Ici nous pouvons peut-être identifier la méthodologie de Lafitau. Elle est toute comprise dans ce terme "naturellement", qui nous invite à suivre un ordre prédéterminé, c'est-à-dire l'ordre imposé par un missionnaire européen et imprégné de sa propre

 181 Lafitau, op.cit., t.I, pp.3-4. La recherche de "vestiges de l'Antiquité" nous alerte que Lafitau est partisan de la thèse d'une culture universelle diffusée dans le monde entier.

182 Lafitau, op.cit., t.I, pp.17-18.

183 Lafitau, op.cit., t.I, p.17.

civilisation occidentale.

Il nous semble que partout dans les Moeurs il s'agit justement de cela, au point de pouvoir affirmer que le regard du Jésuite sur l'Amérindien ne réussit pas à faire ressortir l'identité de celui-ci. D'autre part, ce regard ne pouvait pas être neutre, et il ne voulait pas l'être: le sauvage est étudié dans son apparence extérieure, ce qui est plus facile à assimiler et demande moins d'approfondissement. Il se trouve encadré dans un schéma préconçu d'après un code interprétatif qui lui est étranger, et qui ne le considère jamais comme son but premier. C'est donc sur ce point que l'ethnologue s'efface complètement pour laisser la place au seul et vrai interlocuteur de l'Amérindien: le religieux. Et si l'étude d'une ethnie peut être souvent le résultat d'une comparaison, le fait que Lafitau en réalise une entre les Amérindiens et les Anciens, ne peut pas suffire pour lui attribuer la qualification d'ethnologue. Son analyse produit un discours déjà formalisé, parce que finalisé d'avance, donc un discours cristallisé sur lui-même, et qui n'exige que très peu d'ouverture vers l'autre.

Il y a, c'est vrai, la constatation d'une réalité différente de l'europpéenne, mais cela se réalise de telle façon que la confrontation n'est qu'un point de passage et non l'objectif principal de l'étude. Cela tout en gardant, bien sûr, les caractéristiques de l'approche d'une altérité: la différence n'est jamais totale, la ressemblance non plus. La condition fondamentale de l'existence et de la prise de

conscience de cette altérité est toujours le fait d'avoir tout de même des points de repère qui en justifient l'étude: l'autre doit être en quelque sorte reconductible à la dimension de celui qui l'approche, sinon l'on ne s'intéresse pas à lui. Ainsi, en tant qu'autre', le sauvage américain est refusé, réduit et finalement nié par l'assimilation, procédures fréquentes dans le contact avec tout ce qui est autre. Et dans le cas spécifique de l'Amérindien, cette assimilation est encore plus marquée, devenant presque une nécessité, parce qu'elle constitue la condition sans laquelle il n'y aurait pas d'approche avec l'autre altérité (l'athée), celle-ci bien plus importante aux yeux de Lafitau.

Dans le processus cognitif du religieux se réalise donc une double démarche 'neutralisante': l'une, consciente et qui constitue le fond de tout son ouvrage, est celle vis-à-vis de l'athée; l'autre, plus nuancée, on dirait presque réalisée au niveau de l'inconscient, est celle du sauvage. La première est la raison d'être de la deuxième, de la même façon que la foi l'est dans l'approche ethnologique, parce que partout c'est le religieux qui observe, compare, et finalement nie son propre objet d'étude. Le sauvage est l'étrange miroir dans lequel Lafitau veut montrer l'athée; il est l'instrument souple et merveilleux de sa lutte contre ce démon du Vieux Monde qu'il essaye de détruire à travers lui, mais c'est malheureusement le sauvage qui s'efface avant tout autre.

Il faut reconnaître tout de même qu'il y a un aspect dans l'ouvrage de Lafitau que l'on peut considérer comme une contribution à la science ethnologique en particulier, et à la méthode historique en général: c'est son exposition de la façon d'aborder le problème de l'interprétation des sources, le problème de tous ceux qui "débitent plutôt les choses comme ils les conçoivent, que comme elles sont en effet".¹⁸⁴ Et Lafitau observe que c'est justement le cas des "Auteurs qui ont écrit sur les Moeurs des Américains [...], qui ont conçu les choses, selon les idées & les usages de l'Europe".¹⁸⁵ C'est un point très important qui se trouve à la base de tout l'approche ethnologique, de toute étude des contacts avec ces peuples nouveaux qui venaient d'être découverts. Nous retrouvons, surtout dans le chapitre sur la langue, que la question est soulevée clairement, et l'on peut lire:

La raison de cette grande difficulté qu'ont eu les Missionnaires dans les commencemens pour pouvoir apprendre les Langues des Sauvages, c'est qu'ils étoient sur ce point dans la même erreur, que celle où ils étoient au sujet de leurs moeurs. Ils vouloient juger d'eux par nos manieres & par nos usages; de sorte que ne voyant rien de cette Police, qui est établie parmi nous, pour la Religion & pour le Gouvernement civil, ils les crurent sans Religion, sans Loix,

 184 Lafitau, op.cit., t.I, p.338.

185 Lafitau, op.cit., t.I, p.569.

& sans forme de République.¹⁸⁶

Ce que Lafitau reproche ici à tous les auteurs de Relations et aux missionnaires qui ont traité des Amérindiens, c'est de "juger d'eux par nos manières & par nos usages". Malgré cela lui-même dans son ouvrage est tombé dans cette erreur de perspective. Lafitau construit, autant que ses contemporains, son propre objet historique et, comme eux, il le fait à partir de son propre bagage culturel. Sa remarque reste donc au niveau théorique. Cela n'enlève rien à sa valeur objective, mais de là à faire de Lafitau le père de la méthode ethnologique moderne, c'est toute autre chose. En effet Lafitau avait plusieurs qualités qui auraient pu faire de lui un bon ethnologue, mais hélas, il s'est montré avant tout Jésuite, partisan de la thèse figuriste. Son oeuvre, tout en faisant une contribution significative à la littérature du parallélisme, n'a pas avancé en réalité la thèse du bon sauvage, au point que certains auteurs l'ont cru. Même la femme iroquoise, si puissante et privilégiée qu'elle puisse apparaître à premier abord, est réduite enfin au niveau le plus inférieur de l'humanité dans la chaîne des êtres. En fin de compte, ce sont les préoccupations religieuses et philosophiques qui ressortent des Moeurs et qui en furent l'inspiration.

¹⁸⁶ Lafitau, op.cit., t.II, p.484.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources Manuscrites et Imprimées.

Acosta, José de, Historia natural y moral de las Indias..., Sevilla, Imp. en casa de Juan de Leon, 1590.

Alexandre, père Noël, Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine, Cologne, Les heritiers de C. d'Egmond, 1700.

Bobé, père, Mémoire sur la découverte de la Mer de l'Ouest, P.A.C., M.G. 1, série C 115, vol 16, pt 1, 1718.

Charlevoix, Pierre F.X. de, Histoire et descriptions générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait

par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, Paris, Giffart, 1744.

Créquiinière, M. de la, Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité, Bruxelles, de Bacher, 1704.

Fenton, William N. (éd. et trad.) et al., Customs of the American Indians Compared with the Customs of the Primitive Times by Father Joseph François Lafitau, Toronto, Champlain Society, 1974-1977, 2 vols.

Fontenelle, Bernard le Bovier de, De l'origine des Fables, édit. critique par J.R. Carré, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932.

Lafitau, Joseph-François, Moeurs des Sauvages américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps, in-quarto, Paris, chez Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, 2 vols.

Lafitau, Joseph-François, Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps, intr., choix des textes et

notes par Hedna Hindie Lemay, Paris, Maspero, 1983, 2 vols.

Lafitau, Joseph-François, Mémoire présenté à S.A.R. Mgr le duc d'Orléans, Régent du royaume de France, concernant la précieuse plante Ging-seng de Tartarie, découverte au Canada, Paris, Joseph Mongé, 1718.

Lescarbot, Marc, Histoire de la Nouvelle France..., Paris, J. Milot, 1609.

Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Etrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus..., Paris, chez Nicolas le Clerc, 1706-1776, 34 vols.

Montaigne, Michel E. de, Les Essais, Paris, Plon, 1931.

Rochemonteix, Camille de, Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle, d'après beaucoup de documents inédits, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896, 3 vols.

Sagard, Gabriel dit Théodat, Le Grand voyage du pays des Hurons..., Paris, D. Moreau, 1632.

Sommervogel, Carlos (éd.), Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles, 1890-1932, 12 vols.

Sommervogel, Carlos, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par les religieux de la Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'à nos jours, Amsterdam, B.M. Israel, 1966.

Thwaites, Reuben G. (éd.), The Jesuits relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuits missionaries in New France, 1610-1791, Cleaveland, Burrows Bros. Co., 1896-1901, 73 vols.

Voltaire, François-Marie A. de, Essais sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, Paris, Garnier, 1963.

B. Etudes.

1. Livres.

Allier, Raoul S. P., Le non-civilisé et nous: différence irréductible ou identité foncière?, Paris, Payot, 1927.

Chiapelli, Fredi, First Images of America: the impact of the New World on the Old, Berkeley, University of California Press, 1976.

Chinard, Gilbert, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Hachette, 1913.

Cocchiara, Giuseppe, Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche, Messina, 1948.

Collier, Katherine, Cosmogonies of our Fathers. Some Theories of the Seventeenth and Eighteenth Centuries, New York, Octagon Books, 1968.

Cro, Stelio, Realidad y utopia en el descubrimiento y conquista de la

America Hispana (1492-1682), Tray, Michigan, International Book Publishers Inc., 1983.

Delville, Jules, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, Genève, Slatkine Reprints, 1969 (réimpression de l'édition de Paris, 1910).

Dickason, Olive, The Myth of the Savage, Edmonton, University of Alberta Press, 1984

Duchet, Michèle, Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspero, 1971.

Duchet, Michèle, Le partage des savoirs, discours historique et discours ethnologique, Paris, Ed. La Découverte, 1985.

Eggan, Frederick R., The American Indian: perspective for the study of social change, Chicago, Aldine Publ. Co., 1969.

Eggan, Frederick R. (éd.), Social Anthropology of North America Tribes, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Eggan, Frederick R., Essays in Social Anthropology and Ethnology, Chicago, Dep. of Anthropology, University of Chicago, 1975.

Eliade, Mircea, Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism, New York, Sheed & Ward, 1961.

Eliade, Mircea, Images et symboles: essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 1979.

Fairchild, Hoxie N., The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism, New York, Russel & Russel, 1961.

Fenton, William N. et al., American Indian and White Relations to 1830: Needs & Opportunities for a Study, New York, Russel & Russel, 1971.

Fournier, Paul, Voyages et découvertes scientifiques des missionnaires naturalistes français à travers le monde pendant cinq siècles (XVe à XXe siècles), Paris, P. Lechevalier & fils, 1932.

Garin, Eugenio, Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al

XVIII secolo Bari, 1975.

Gliozzi, Giuliano, Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

Gliozzi, Giuliano (éd.), La scoperta dei selvaggi, Milano, Principato, 1972.

Gonnard, René, La légende du bon sauvage, contribution à l'étude des origines du socialisme, Paris, Librairie de Médicis, 1946.

Gusdorf, Georges, La Révolution Galiléenne, Paris, Payot, 1969, 2 vols.

Gusdorf, Georges, Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leur origine et leur développement, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Hartog, François, Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Paris, Gallimard, 1980.

- Hazard, Paul, La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing, Paris, Fayard, 1963.
- Hertzler, Joyce O., The History of Utopian Thought, New York, Cooper Square Publishers, 1965.
- Hodgen, Margaret T., Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964.
- Huddleston, Lee E., Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729, Austin, University of Texas Press, 1967.
- Jaenen, Cornelius J., Friend and Foe: Aspects of French Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, New York, Columbia University Press, 1976.
- Kalin, dr. Kaspar, Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau (1681-1746), Freiburg, 1943.
- Laming-Empeaire, Annette, Le problème des origines américaines:

théories, hypothèses, documents, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1980.

Landucci, Sergio, I filosofi e i selvaggi, 1580-1780, Bari, Edizioni Laterza, 1972.

Levi-Strauss, Claude, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

Lovejoy, Arthur O., The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

Manuel, Frank E. (et al.), French Utopias. An Anthology of Ideal Societies, New York, Schocken Books, 1971.

Manuel, Frank E. (et al.), Utopian Thought in the Western World, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1979.

Meek, Ronald (éd. et trad.), Turgot on Progress, Sociology and Economics, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Meek, Ronald, Social Science and the Ignoble Savage, Cambridge et

New York, Cambridge University Press, 1976.

Meyer, Jean, Les Européens et les autres, de Cortés à Washington, Paris, Armand Colin, 1975.

Moravia, Sergio, Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi, Firenze, Sansoni, 1982.

Moravia, Sergio, Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810), Bari, Laterza, 1968.

Pinard de la Boullaye, Henry, L'étude comparée des religions, Paris, Gabriel Beauchesne, 1922, 2 vols.

Smith, Donald B., Le Sauvage: The Native People in Quebec Historical Writing on the Heroic Period (1534-1663) of New France, Ottawa, Musées Nationaux du Canada, Ottawa, Coll. Mercure, cahier 6, 1974.

Todorov, Tzveton, La conquête de l'Amérique: la question de l'autre, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

Verekev, Charles, Eighteenth Century Optimism: a Study of the Interrelations of Moral and Social Theory in English and French Thought between 1689 and 1789. Liverpool, Liverpool U.P., 1967.

Versin, Pierre, Outrepart, Lausanne, La Proue Ed., 1971.

Villeneuve, Roland, Les Cannibales, Paris, Pygmalion, 1979.

Wiener, Philip P. (éd.), Dictionary of the History of Ideas: studies of selected pivotal ideas, New York, Scribner, 1973-1074.

Wiener, Philip P. (éd.) et al., Journal of the history of ideas. Roots of scientific thought, a cultural perspective, New York, Basic Books, 1957.

2. Articles.

Archambault, Paul, "The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of two Traditions", Revue des Etudes Augustiniennes, XII (3-4), 1966, pp.193-228.

Brown, Judith, "Iroquois Women: An Ethno-historic Note", Toward an Anthropology of Women, New York, 1975, pp.235-251.

Certeau, Michel de, "Writing vs. Time: History and Anthropology in the works of Lafitau", Yale French Studies, 59, summer 1980, pp. 37-64.

Chodowiec, Urszula, "La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6, 1972, pp.55-69.

Clastres, Hélène, "Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle", dans François Chatêlet et al., Histoire des idéologies, t.III, Paris, 1978, pp.209-228.

Cocchiara, Giuseppe, "Latifau [sic], i selvaggi americani e il mondo classico", Rivista di etnografia, 2, 1948, pp.5-14.

Cooper, John M., "Lafitau, Joseph-François (1681-1746)", dans Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, The MacMillan Company, 1933, vol. IX, p.12.

Costantini, Robert J., "The Ignoble Savage", Phylon, XXVII, 2, 1966, pp.171-179.

Cro, Stelio, "La Utopia cristiano-social en el Nuevo Mundo", Annales de Litteratura Hispano-americana, 1978.

Duchet, Michèle, "Discours ethnologique et discours historique: le texte de Lafitau", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, T. Besterman (éd.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, vol.CLII (II), pp.607-623.

Duméril, André M.C., "Influence des Jésuites considérés comme missionnaires sur le mouvement des idées au XVIIIe siècle", Mémoires de l'Académie de Dijon, 3ème série, 1874, pp.1-34.

"Lafitau (José Francisco)", in Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Madrid, 1958, XXIX, pp.236-238.

- Fenton, William N., "Lafitau, Joseph-François", dans Dictionnaire biographique du Canada, vol. III, (1740-1770), pp.360-364.
- Fenton, William N., "The Iroquois in History", dans Leacock E. B. et al., North American Indians in historical perspective, New York, 1971, pp.129-168.
- Fowler, William S., "Did Lafitau draw what he saw?", Bulletin of the Massachusetts Society, XXI, mars 1960, pp.38-48.
- Giozzi, Giuliano, "Il 'mito del buon selvaggio' nella storiografia tra Ottocento e Novecento", Rivista di Filosofia, LXIII, 1967, pp.288-335.
- Gras, Joseph, "Caughnawaga", The Catholic Encyclopedia, C. G. Herberman (éd.) et al., New York, Robert Appleton Company, vol.III, p.458.
- Healy, George R., "The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage", The William and Mary Quarterly, Third Series, XV (2), April 1958, pp.143-167.

- Hurtubise, Pierre, "Le 'bon' et le 'mauvais' sauvage. Les Relations se contredisent-elles?", Eglise et Théologie, 10, 1979, pp.223-237.
- Jaenen, Cornelius J., "Amerindian Views of French Culture in the Seventeenth Century", The Canadian Historical Review, IV, 3, 1974, pp.261-291.
- Jaenen, Cornelius J., "'Les Sauvages américains': persistence into the 18th century of traditional French concepts and constructs for comprehending Amerindians", Ethnohistory, 29, 1, 1982, pp.43-56.
- Jaenen, Cornelius J., "Pelleteries et Peaux-Rouges: perceptions françaises de la Nouvelle-France et de ses peuples indigènes aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles", Recherches amérindiennes au Québec, XIII, 2, 1983, pp.102-114.
- Jaenen, Cornelius J., "France's America and Amerindians: Image and Reality", History of European Ideas, VI, 4 (1985), pp.405-420.
- Kalin, dr. Kaspar, "Zur Gedenkfeier des ersten Ethnologen, P. Jos. François Lafitau", Anthropos, XXXVII-XL (1-3), 1942-45,

Fribourg, pp.316-318.

Lemay, Edna, "Histoire de l'antiquité et découverte du nouveau monde chez deux auteurs du XVIIIe siècle", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, T. Besterman (ed.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, vol.CLIII (III), pp.1313-1328.

Lindsay, Lionel, "Lafitau, Joseph-François", in The Catholic Encyclopedia, Charles G. Herbarman (ed.) et al., New York, Robert Appleton Company, VIII, p. 739.

Lovejoy, Arthur O. et al., "Primitivism and related ideas in antiquity", dans A Documentary History of Primitivism and Related Ideas, vol.I, New York, Octagon Books, 1965.

Meek, Ronald, "Smith, Turgot and the Four Stages Theory", History of Political Economy, III, 1, 1971, pp.9-27.

Métraux, Alfred, "Les Précurseurs de l'Ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle", Cahiers d'Histoire Mondiale, VII, 1963, pp.721-738.

Moser, Walter, "Lafitau, l'ethnologue archeologue", Programme de litterature comparée, Univ. de Montreal, pp.1-25.

Rowbotham, Arnold H., "The Jesuits Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought", Journal of the History of Ideas, XVII, 4, octobre 1956, pp.471-485.

Savard, Rémi, "Dans l'exercice de mes fonctions d'anthropologue", Culture, II, 3, 1982, pp.121-128.

Simard, Jean-Paul, "Les Amérindiens, des hommes ou des animaux?", Saguenayensia, XII, 2, mars-avril 1970, p.38.

Sommervogel, Carlos (éd.), "Lafitau, Joseph-François", dans Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t.IV, Bruxelles, 1890-1983, cols.1361-1363.

Tissot, Georges, "Jean-François Lafitau: figures anthropologiques", Studies in Religious Sciences, IV, 2, 1974-1975, pp.92-107.

Tovar, Antonio, "L'incorporation du Nouveau Monde à la culture

occidentale", Cahiers d'histoire mondiale, VI, 4, 1961, pp.833-856.

Van Gennep, Arnold, "Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique", Revue de l'histoire des religions, XXXIV (67), Paris, Leroux, 1913, pp.320-338; XXXIV (68), Paris, Leroux, 1913, pp. 33-61.

Vidal-Naquet, Pierre, "Les jeunes, le cru, l'enfant grec et le cuit", Faire de l'histoire, Paris, 1974, pp.137-168.

Voget, Fred, "Progress, Science, History and Evolution in Eighteenth and Nineteenth Century Anthropology", Journal of History of Behavioral Sciences, III, 2, 1967, pp.131-155.

Warwick, Jack, "Humanisme chrétien et bons sauvages", XVIIe siècle, 97, 1972, pp.25-49.

Washburn, Wilcomb E., "The Clash of Morality in the American Forest", dans Chiappelli, Fredi (éd.), First Images of America, vol.I, Berkeley, 1976, pp.335-350.

White, Hayden, "The Noble Savage, Theme as Fetish", dans Chiappelli, Fredi (éd.), First Images of America, vol.I, Berkeley, 1976, pp.121-135.

3. Thèses.

Fournier, Paul, Les voyageurs naturalistes du clergé français avant la révolution, thèse complémentaire, Université de Paris, 1932.

Tissot, Georges, Image et origine: fondements du système de religion de Joseph- François Lafitau, thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1978.

Symon, Van Jay, The Ch'Ing Ginseng Monopoly, thèse de doctorat, Brown University, 1975.



H. Lefrançois sculp.



APPENDIX EXPLICATION DES PLANCHES ET FIGURES

Frontispice (t.I)

Le Frontispice représente une personne [la Muse de l'Ethnographie comparative] en attitude d'écrire, & actuellement occupée à faire la comparaison entre plusieurs monumens de l'Antiquité, Pyramides Obelisques, Figures Panthées, Médailles, Auteurs anciens, & entre plusieurs Relations, Cartes, Voyages, & autres curiosités de l'Amerique au milieu desquelles elle est assise. Deux Génies rapprochent ces monumens les uns des autres, lui aident à faire cette comparaison, en lui faisant sentir le rapport qu'ils peuvent avoir ensemble. Mais le temps à qui il appartient de faire connoître toutes choses, & de les découvrir à la longue, lui rend ce rapport encore plus sensible en la rappelant à la source de tout, & lui faisant comme toucher au doigt la connexion qu'on tous ces monumens avec la premiere origine des hommes, avec le fond de nôtre Religion, & avec tout le systême de révélation faite à nos premiers Peres après leur peché, ce qu'il lui montre dans une espece de vision mysterieuse.

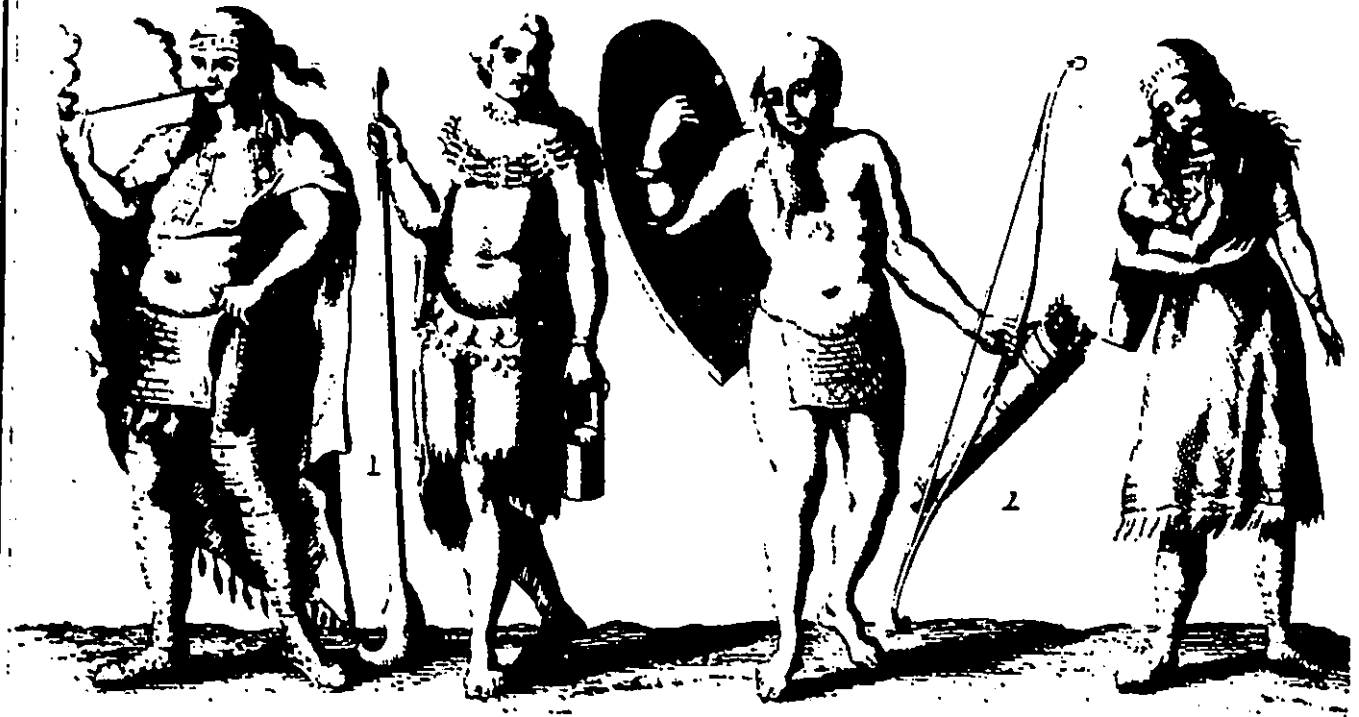


Planche II (t.I)

Fig. 1. Hurons & Iroquois, homme & femme. 2. Algonquin & Algonquine. 3. Eskimaux, homme & femme. 4. Peuples du Groenland & de la Nouvelle Zemble.





Planche XV (t.II)

Cette Planche concerne les Ambassades & le Commerce des Sauvages de l'Amerique Septentrionale. Dans le premier sujet paroît un Sauvage dans un Conseil parlant par ses colliers de porcelaine. Le collier qu'il tient à la main, est représenté plus en grand au bas du sujet. Le second sujet est une représentation de la danse du Calumet. Au milieu sur une natte, sont le Manitou ou le Génie à l'honneur duquel se fait la danse, c'est un serpent, & les armes avec lesquelles on doit combattre. Les Spectateurs & les Joûeurs d'instrumens forment un cercle tout-au-tour dans lequel on voit les deux Combattans.

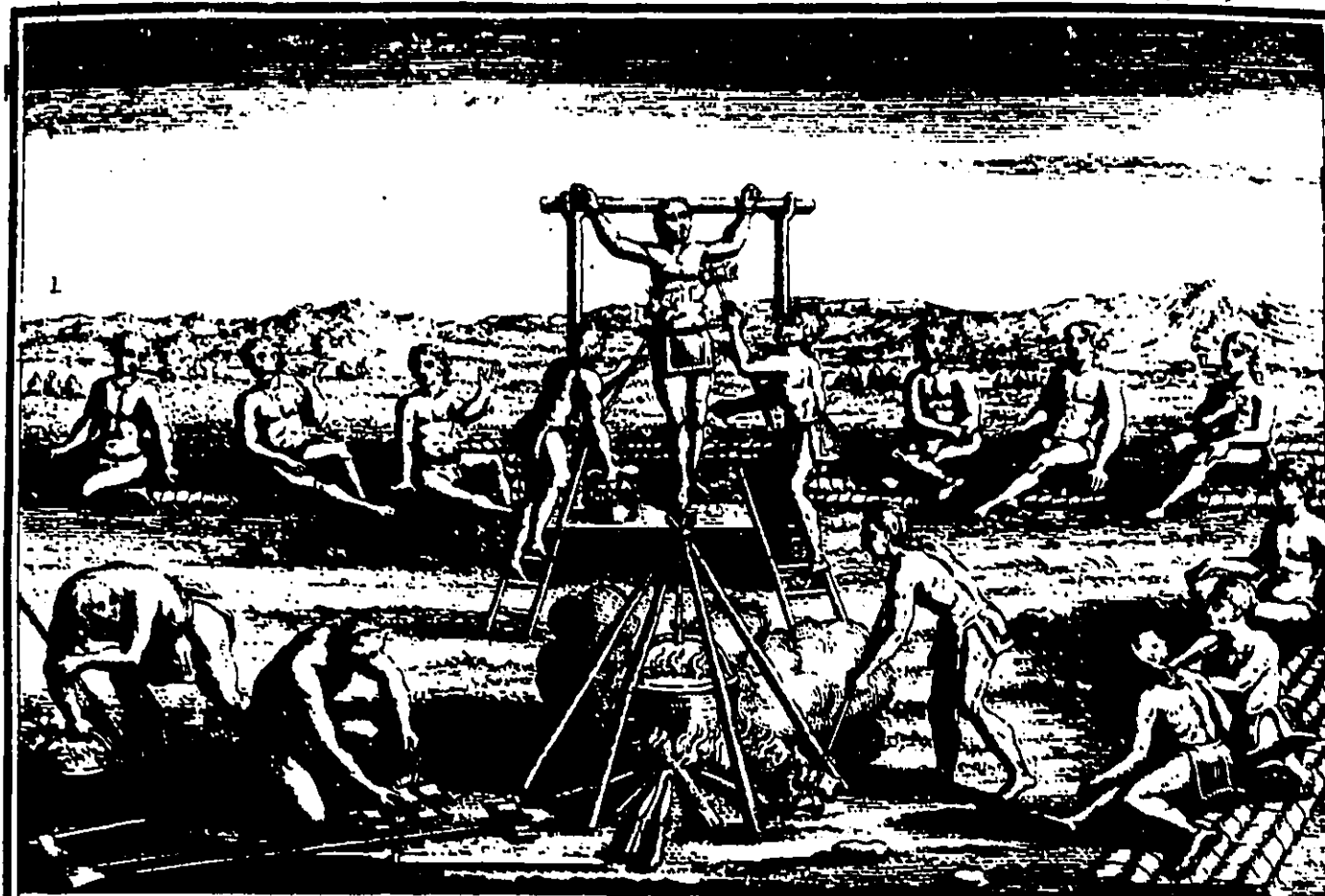


Planche XIII (t.II)

Conduite des prisonniers, & leur entrée dans le Village. Le premier sujet représente la maniere d'attacher les Esclaves, & de les garder pendant la nuit. On voit à côté un des Guerriers qui passe une chevelure, & la prépare de la maniere dont ils ont coutûme de préparer les peaux & que j'ai expliquée à la pag. 32. Le second sujet fait voir les Esclaves exposés à la mauvaise reception qu'on leur fait à leur arrivée dans les Villages de leurs Vainqueurs ou des Alliés de ceux-ci. La marche commence par ceux du parti des Vainqueurs qui portent les chevelures, suivent trois prisonniers, qui tiennent en main la Tortuë & le bâton orné de plumes de Cigne. Les gens du Village rangés en deux hayes & armés de bâtons, y sont disposés à les bien recevoir.

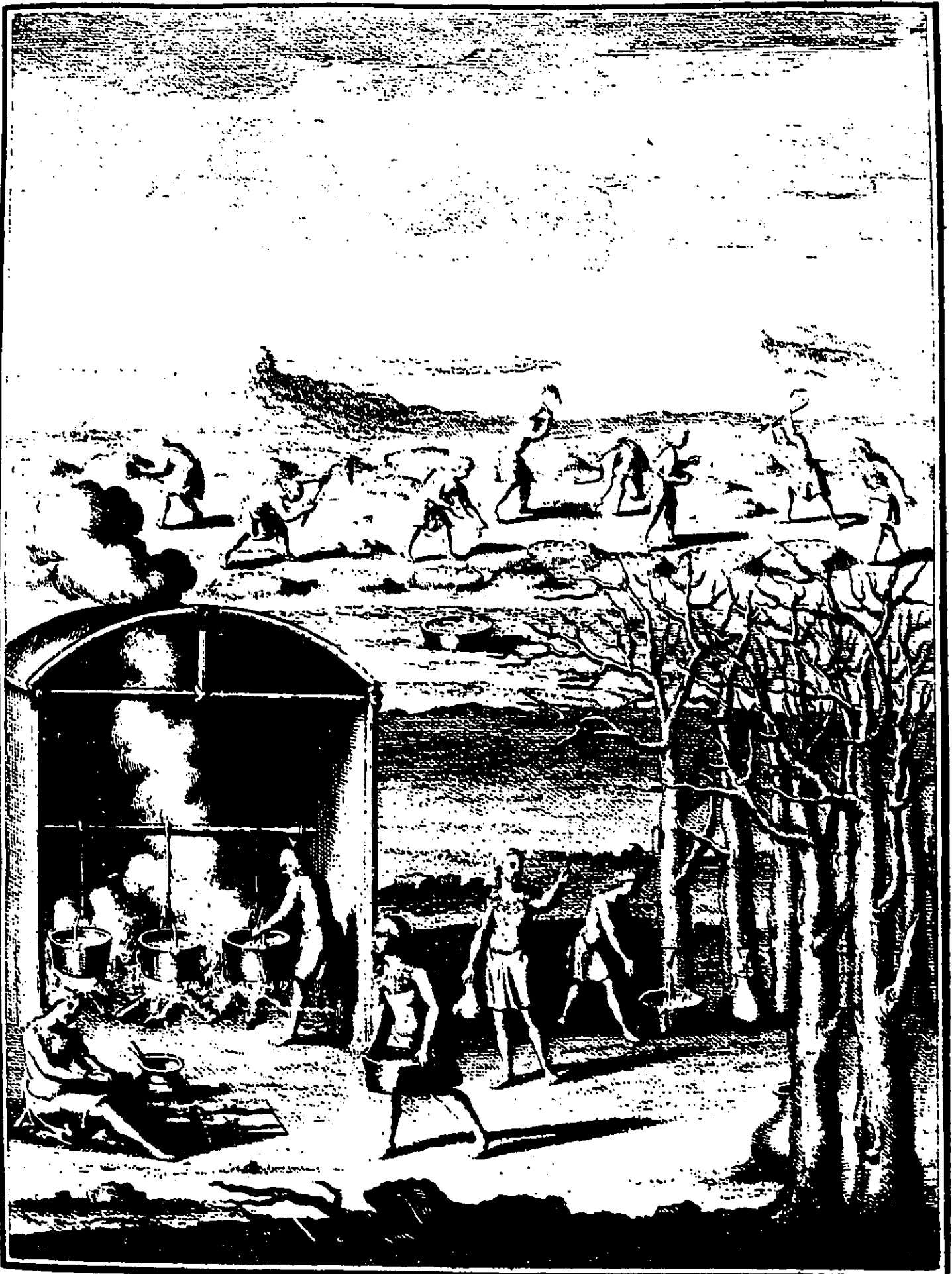


Planche XIV (t.II)

Supplices . 1. supplice des Esclaves dans l'Amérique Septentrionale. 2. Supplice des Esclaves dans l'Amérique Meridionale. Celui-ci renferme trois differentes actions. D'un côté les femmes peignent l'Esclave, de l'autre elles peignent le Boutou ou Massué dont il doit être frappé; dans le milieu est représentée la maniere dont il est immolé.



Planche VII (t.II)

Maniere de faire le sucre d'Erable. Les femmes occupées à aller chercher les vaisseaux, qui sont déjà pleins de l'eau qui coule des arbres, portent cette eau, & la versent dans des chaudières qu'on voit sur le feu, & auxquelles une femme veille, tandis qu'une autre assise, pêttrit avec les mains cette eau épaissie, & en état d'être mise en consistance de pain de sucre. Au-delà du Cabanage & du Bois, paroissent les champs, tels qu'ils sont à l'issuë de l'hyver; on y voit les femmes occupées à leur donner la premiere façon, & à y semer leur bled d'inde de la maniere dont je l'ai marqué à la p.75.

Planche IV (t.II)

On a gravé dans cette Planche deux ménages des Sauvages de l'Amérique Meridionale & Septentrionale. Le Cabanage des premiers est une Case en forme de Carbet dont on ne voit qu'une moitié; un Caraïbe y est suspendu dans son Hamac sous lequel est un petit feu. De cinq femmes Caraïbes, l'une ratisse le manioc, l'autre l'écrase, la troisième passe la farine du manioc par un hibichet, la quatrième fait le pain de Cassave, & la cinquième porte du bois pour faire bouillir la marmite. Le Cabanage opposé représente une Cabane Iroquoise ouverte, où l'on voit une femme faisant la sagamité [le terme d'origine algonquine désigne le plat typique des tribus nordorientales, fait d'eau et maïs]; un enfant qui fait rôtir un poisson & un épy de bled d'inde. Hors de la Cabane sont trois femmes, la première pile le bled d'inde dans une pile de bois, la seconde l'écrase entre deux pierres grain à grain, & la troisième travaille à un sac pour mettre des provisions de farine; au bas de la Planche sont gravées quelques épy de bled d'inde, la plante du manioc & une patate; à l'autre extrémité est une presse pour séparer le suc du manioc qu'on exprime aussi avec une couleuvre, dont on voit une figure pendante à l'un des bouts Carbet.



Planche X (t.II)

Saults & Cascades. On voit ici les Rivières se précipiter selon les divers degrés de la hauteur des Terres. Dans l'éloignement se présente une de ces cataractes que leur extrême élévation rend impraticables. Les Sauvages obligés de quitter le lit de la Rivière beaucoup au-dessus de la chute y font portage de leurs canots & de leurs équipages pour venir la reprendre au-dessus. La Rivière dans un second lit égal & de niveau, coule tranquillement devant un village, auprès duquel on distingue sur une pointe avancée deux Sauvages qui travaillent à une pyrogue, deux canots de la façon des Abenakis & un autre de celle des Outaouacs [Ottawa]. Au-dessus est un rapide qu'on peut sauter. Deux Sauvages le descendent, & deux autres remontent terre à terre en piquant de fonds.

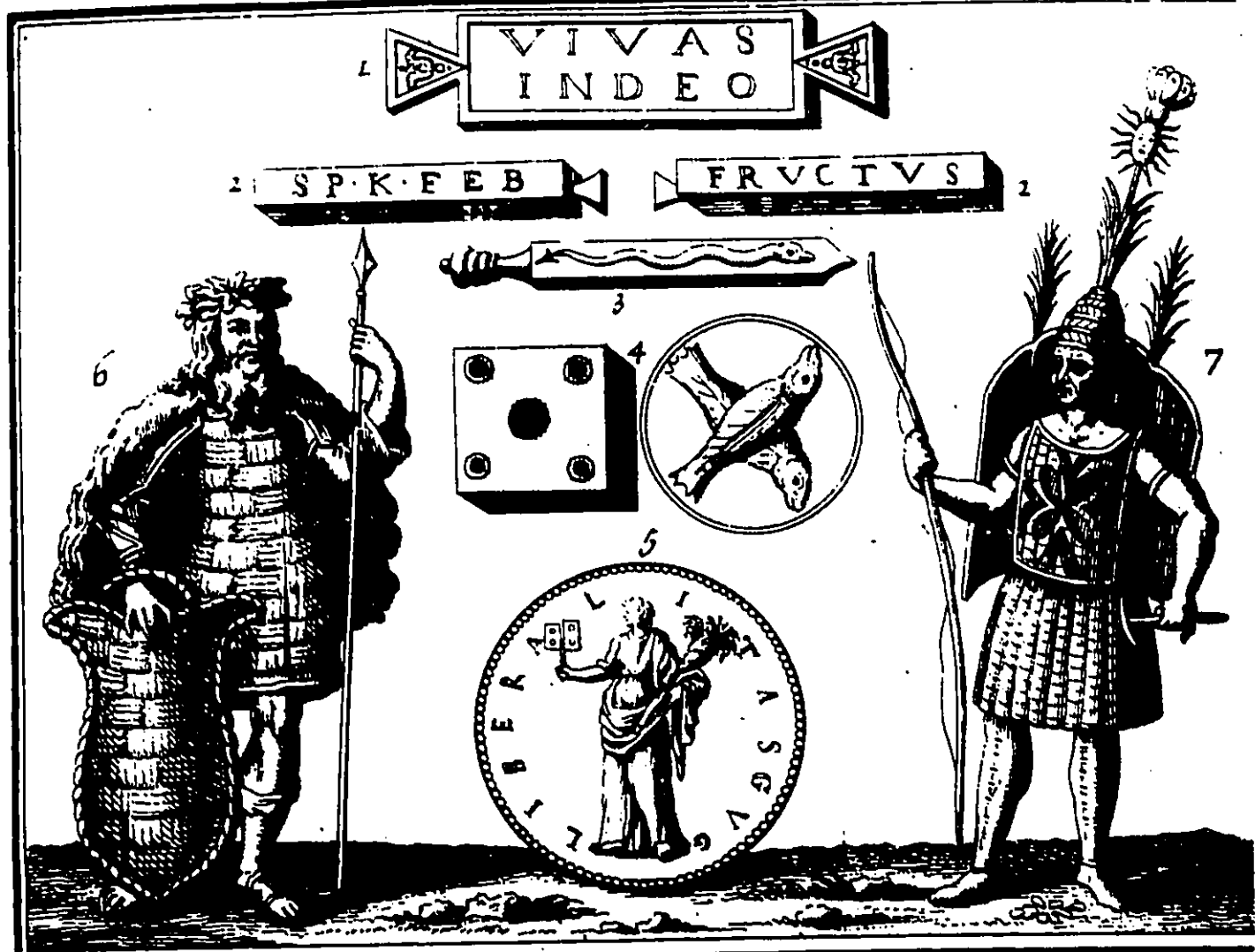


Planche VIII (t.II)

Cette planche divisée en deux sujets, fait voir dans celui d'en haut un ancien Marcoman tout armé d'osier, parallele à un Sauvage armé aussi de bois & d'écorce de pied en cap. Le Marcoman est pris des Commentaires de Cesar de la nouvelle Edition d'Angleterre, pag.30 & le Sauvage, des Voyages de Champlain, Edition de Paris 1632. pag.291. Entre ces deux personnages est la Buchette ou le signal del l'enrôlement des Sauvages, parallele aux symboles de l'Antiquité qu'on appelloit Tessera, dont j'ai donné quelques Figures. La premiere est un symbole des Chrétiens. Cabinet de sainte Genevieve, pag.I. Fig.6. Les autres sont tirées de La Chausse Mus. Rome. sect.5. Tab.8. La Médaille qui est au bas, représente une femme tenant d'une main un de ces symboles, & de l'autre une corne d'abondance avec l'Inscription LIBERALITAS AUG. Elle est de Balbinus. Ces symboles se trouvent en plusieurs autres Médailles des Empereurs. Le second sujet représente un parti de Guerriers sortant de leur Village à la file les uns des autres. Leur Chef est à la tête chantant sa chanson de mort.

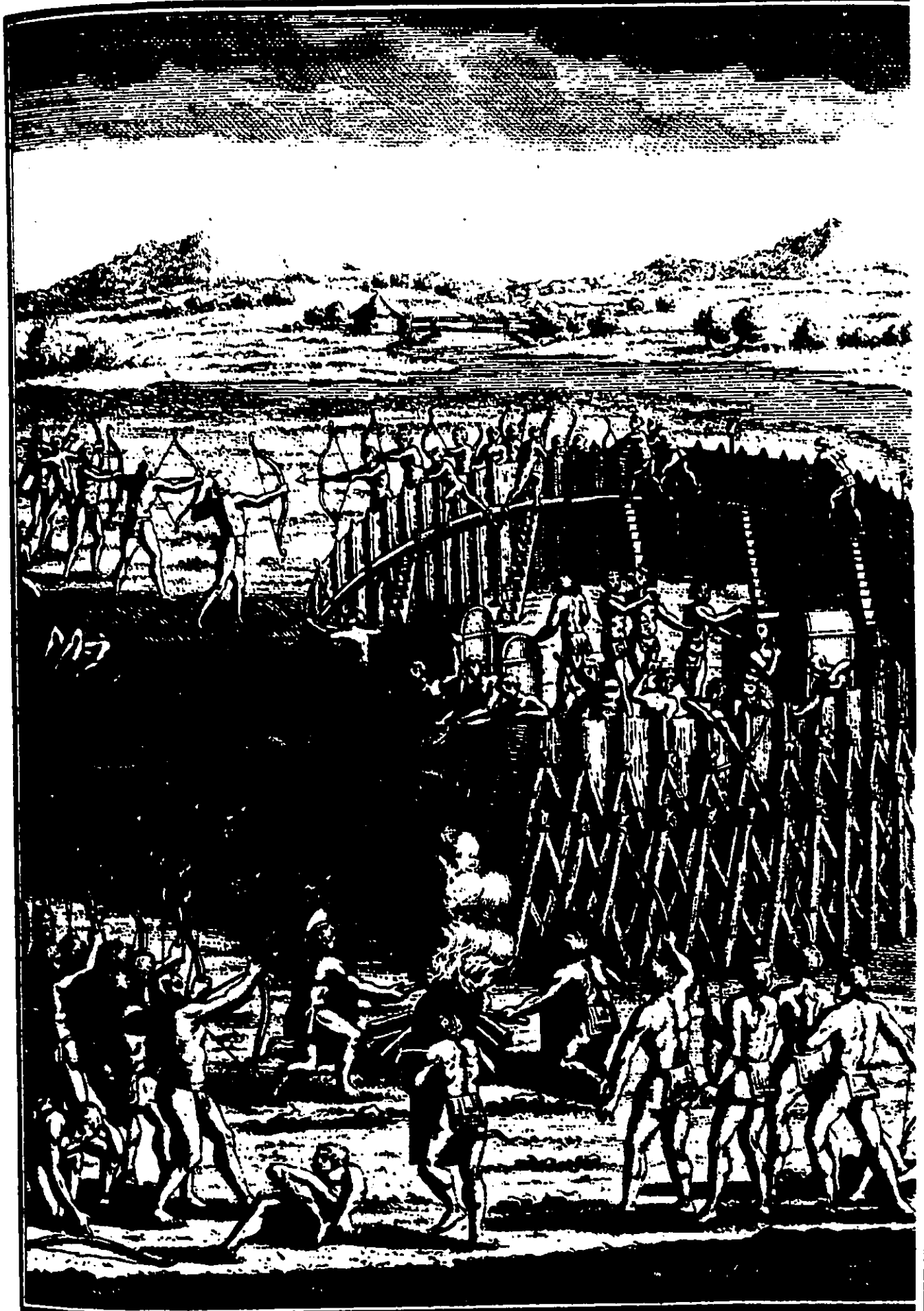


Planche XII (t.II)

Siège d'un Fort ou Village palissadé. La Planche s'explique par elle-même, & n'a pas besoin d'une plus ample explication.