

Lafitau et la pensée ethnologique de son temps

William N. Fenton and Elizabeth L. Moore

Volume 10, Number 1-2, avril-août 1977

Sur la Nouvelle-France : documents et questionnements

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/500429ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/500429ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fenton, W. N. & Moore, E. L. (1977). Lafitau et la pensée ethnologique de son temps. *Études littéraires*, 10(1-2), 19-47. <https://doi.org/10.7202/500429ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1977

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LAFITEAU ET LA PENSÉE ETHNOLOGIQUE DE SON TEMPS*

william n. fenton
elizabeth l. moore

Les Mœurs des sauvages américains parurent à un moment critique de l'évolution des idées en Europe; par exemple, l'année même de sa publication, 1724, étaient rééditées les œuvres de Fontenelle, qui, pour la première fois, comparaient la mythologie grecque ancienne à celle des « sauvages » américains contemporains — parallèle qu'il entrevit en 1680 et qu'il formula dix ans plus tard —, proposant avec une « clarté cartésienne » ses idées sur la mentalité primitive et la faculté de l'homme primitif de produire des mythes. En 1697, Pierre Bayle avait déjà suggéré des idées similaires dans son *Dictionnaire historique et critique*, mais celles-ci se perdaient dans la masse des notes infra-paginales. Bayle avait ébranlé la doctrine de la Providence si éloquemment défendue par Bossuet en 1681 dans son *Histoire universelle* que Lafitau connaissait bien et qui représentait un exemple parfait de la méthode jésuite fondée sur l'argument d'autorité. Pour Lafitau, la démarche critique de Bayle était « anathème ». Par sa formation, Lafitau appartenait au XVII^e siècle; ses recherches et publications marqueront le 18^e.

À cette époque, les intellectuels européens avaient l'habitude de relier paganisme ancien et moderne; l'œuvre

* Le texte reproduit ici est la traduction partielle, par Céline Pelletier, de l'introduction à *Customs of the American Indians compared with the customs of the primitive times*, by Father Joseph François Lafitau, edited and translated by William N. Fenton and Elizabeth L. Moore, Toronto, The Champlain Society, vol. I, 1974, CXIX-365. Cette édition critique — dont seule le premier volume est paru à ce jour — contient une longue présentation, suivie de la traduction en anglais du texte de Lafitau abondamment annoté. En traduisant la seconde partie de l'introduction (les pp. XLII-LVI et LXXVI-LXXXIII), nous nous sommes permis d'alléger l'annotation infra-paginale et de déplacer quelques paragraphes pour les faire figurer comme conclusion ici. Le titre français est de nous.

de Lafitau, qui en est « l'expression la plus convaincante pour le 18^e siècle », devance à peine la *Scienza nuova* de Giambattista Vico (1725)¹. Prenant place à la fin du premier quart de siècle des Lumières, la carrière littéraire de Lafitau se situe dans une période (1680-1740) dont Fontenelle est le représentant par excellence et que Bury qualifie de cartésienne. Pendant cette période transitoire du classicisme français au nouveau rationalisme, les courants de pensée sont caractérisés par « la primauté de la raison sur la tradition et la permanence des lois de la Nature, critères rigoureux de la preuve scientifique ». La pensée nouvelle menaçant l'autorité des premiers Pères de l'Église, les écrivains jésuites, tel Lafitau, lorsqu'ils n'écrivaient pas sur la science, devaient répondre à ces attaques.

Pareil en cela aux hommes de son époque, Lafitau est plein de paradoxes. La complexité des problèmes soulevés était telle que toute tentative de généraliser les positions en conflit est nécessairement vouée à la remise en question par les chercheurs actuels, car cette tentative risque de situer les mêmes individus dans des camps opposés. Lafitau reçut sa formation au Séminaire, durant la fameuse querelle des Anciens et des Modernes, qui marqua tous les écrivains de son temps; sans doute conscient de l'ampleur et de la portée du débat, il s'y trouva impliqué sans y prendre une part active. En résumé, les anciens considéraient l'âge d'or de l'antiquité classique comme l'apogée de la perfection à partir de laquelle l'homme et sa civilisation ont commencé à dégénérer. Pour les tenants de cette école, le changement était cyclique et providentiel; les Modernes, tenant compte des implications des découvertes du Nouveau Monde et inspirés par le rationalisme de la science nouvelle, avançaient l'idée de progrès: ils croyaient chaque génération capable de réalisations égales ou supérieures à celles des anciens; ce présupposé rendait possible tout changement social et culturel. Les séminaires jésuites de l'époque, bien qu'ils ne se

¹ J. B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, 1932, p. 116; George R. Havens, *The Age of Ideas*, New York, 1955, p. 17-18; Frank E. Manuel, *The Age of Reason*, Ithaca, New York, 1951, Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959, p. 42; Paul Hazard, *La Crise de conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1935 et 1961.

soient pas trouvés au coeur de cette querelle, étaient touchés du fait que certains Jésuites influents y avaient pris part et que d'autres de leurs confrères avaient contribué à la révolution scientifique. Puisqu'il semble évident que Lafitau a lu les penseurs modernes, sans cependant souscrire à leurs vues, il nous paraît utile d'identifier ces penseurs et les étapes de cette transition vers la modernité, afin d'y situer Lafitau.

Trois types d'événements ont contribué à alimenter l'idée de progrès : la révolution scientifique des 16^e et 17^e siècles, les applications relatives aux découvertes en arts mécaniques, les triomphes littéraires de l'Angleterre élisabéthaine et de la France sous le règne de Louis XIV. Le concept de progrès s'enrichissait ainsi, durant la Querelle des Anciens et des Modernes de deux éléments principaux : le changement progressif était considéré comme naturel et nécessaire et, de ce fait, l'humanité était assurée pour l'avenir d'un développement sans limite de la connaissance et du bien être matériel.

La première étape de l'argumentation menant à ces conclusions consiste en l'acceptation du principe de l'ordre dans la nature, idée attribuée à Descartes que Lafitau cite au moins une fois dans son texte. En deuxième lieu, les humanistes, notamment Ch. Perrault et Fontenelle, avancent l'idée, selon F. J. Teggard, que « l'activité humaine, dans toute sa diversité et ses vicissitudes, fait partie intégrante du monde de la nature et est soumise à ses lois ». Aucun indice ne nous indique que Lafitau a lu ces philosophes. Dans la troisième étape, l'on déduit que l'ordre dans la nature et la stabilité des lois qui la régissent garantissent à chaque époque l'émergence de grands hommes, moteurs du progrès ». En quatrième lieu — peut-être le point le plus important — l'on « décèle [chez les Cartésiens] un attrait pour l'analogie qu'établit saint Augustin entre l'individu et l'espèce », analogie où le développement séculaire de l'humanité est prévu dans un cheminement comparable à celui de l'homme évoluant vers sa maturité. Enfin le principe selon lequel le « progrès gagne lentement du terrain dans son cours naturel quand rien n'interfère » constitue l'étape finale de cette argumentation².

² Frederick J. Teggard, *The Idea of Progress : a Collection of Readings*, revised édition, Introduction by George H. Hildebrand, Berkeley and Los Angeles,

Lafitau qui a certainement lu saint Augustin, ne l'interprète pas à la manière des philosophes; il l'utilise plutôt à titre d'autorité scolastique. Par la documentation qu'il recueille cependant, Lafitau confirme, malgré lui, la « loi » du progrès. Dans son travail de collecte des données sur les moeurs des sauvages — les indiens du Nouveau Monde — et de classification de ces données par thèmes, en vue de les comparer aux moeurs des premiers temps, l'objectif de Lafitau était plutôt de démontrer l'uniformité de la nature humaine que de développer une théorie cohérente du changement social et culturel. Ce type d'étude comparative où l'on cherchait à découvrir les similitudes existant entre les moeurs, coutumes et pratiques de divers peuples, éloignés dans le temps et dans l'espace, n'était ni d'ordre historique, ni à tendance évolutionniste, au sens strict du terme, mais plutôt « trans-migrationniste » ou « super-diffusionniste » — (comme les Scythes, les Hurons — Iroquois enlevaient les têtes et scalps de prisonniers, pratique qui, dans cette perspective, fournit une indication sur l'origine ethnique des Indiens de la forêt) — et impliquait souvent un lien génétique entre les peuples concernés. De telles études comparatives, inspirées par les écrits toujours plus nombreux sur les découvertes et missions en terres étrangères faisaient partie du discours à la mode de l'époque. La plupart de ces écrits étaient entièrement composés en cabinet, telle l'oeuvre de Hobbes qui prônait « la similitude des passions » pour rendre compte de « la similitude entre son hypothétique état de nature et les cultures indiennes de l'Amérique du Nord³ ».

Quelques auteurs ont, comme Lafitau, utilisé des données provenant d'observations personnelles du comportement primitif et mis en parallèle avec les coutumes de la Grèce ancienne, établissant ainsi des comparaisons qui permettraient de conclure à « l'uniformité des sentiments de toutes les nations ».

1949, p. 12. Sur la fameuse querelle des Anciens et des Modernes, voir Teggart, *Theory and Processes of History*, Berkeley, 1960, p. 86-94; M. Hippolyte Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1856; Mc Quilken De Grange, *The nature and elements of Sociology*, New Haven, 1953, p. 121; et Kenneth Bock, « The acceptance of histories : towards a perspective for Social Science », University of California, Publication in Sociology and Social Institutions, III (2), 1956, p. 1-132.

³ Teggart. *The Idea of Progress*, p. 13.

Lafitau n'est pas le seul à utiliser ce qu'on appellera plus tard la méthode comparative. Il en existe des exemples, antérieurs ou contemporains; l'on peut en retrouver chez les classiques : les *Histoires* d'Hérodote au 5^e siècle avant J. C., la *Géographie* de Strabon et la *Description de la Grèce* de Pausanias que Lafitau a lues et citées. Mentionnons, pour la période romaine, l'*Histoire Naturelle* dans laquelle Plin l'Ancien traite brièvement d'ethnologie, les écrits de Solinus et Mela, repris par des scribes et commentateurs médiévaux, tel Isidore de Séville que Lafitau admirait. Comme le fait remarquer Margaret Hodgen, « la révolution dans la pensée était accompagnée d'un enthousiasme pour la collecte de « toute chose, naturelle ou artificielle », ce qui incluait, entre autres, les moeurs et artefacts humains. Les artefacts, en tant que lieux de curiosité, ont donné naissance aux premiers musées, mais les contenus se prêtaient plutôt à un traitement littéraire. Le plus remarquable de ces « collectionneurs » fut Johann Boemus dont l'*Omnium gentium mores* paru en 1520 fut traduit en anglais en 1555, sous le titre de « The Fardle of Facions. . . »⁴ Ces essais, où l'on tentait de systématiser la connaissance des moeurs de tous les peuples, visaient peut-être un but pragmatique : l'espoir de promouvoir les échanges commerciaux avec le Nouveau Monde, le désir de convertir les sauvages au christianisme, ou peut-être était-ce simplement un besoin de satisfaire la curiosité intellectuelle des hommes de la Renaissance touchant un individu.

Aux yeux de Lafitau, ces « collectionneurs » médiévaux de coutumes diverses manquaient de jugement critique (I, p. 58-59); nulle part, Lafitau ne mentionne avoir lu Boemus, mais il peut l'avoir connu à travers les écrits de Belleforest par qui Montaigne a aussi connu Boemus. Vulgarisateur, Belleforest fit connaître en français l'*Omnium gentium mores* de Boemus et la *Cosmographia* (1544) de Sebastian Muenster. Les ouvrages de ce genre, alliant analyse ethnologique et littéraire, se sont étalés sur une période de plus de deux siècles; ils incluaient dans une même catégorie, barbares, sau-

⁴ Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphie, 1964, p. 114, 131-143. Cf. aussi, « Ethnology in 1500 : Polydore Vergil's Collection of Customs », *Isis*, LVII, 1966, p. 315-324.

vages et monstres parmi les fables. Ces écrits reposaient rarement sur le témoignage d'observateurs fiables; Lafitau a cependant consulté et cité à l'occasion certaines de ces cosmographies, notamment la *Cosmographie universelle* (1571) de Thévet et *Genialium dierum libri Sex* (1522) d'Allessandro Alessandri, juriste de Naples. Ces ouvrages, publiés en France et en Angleterre avant l'époque de Lafitau, se référaient tous aux auteurs classiques, décrivaient les peuples d'Asie mineure, les Scythes et les Perses et commençaient même à mentionner les peuples nouvellement découverts en Amérique. Le contenu et la méthode de ces écrits n'ont pu échapper à Lafitau.

Déjà, avant lui, l'on s'était heurté, dans la description de ces diverses coutumes à des problèmes de classification, de conceptualisation et d'évaluation liée à l'importance relative de chacun des traits culturels. Le simple classement des matériaux demandait des réponses préalables à certaines questions. Comment classer les inventions de l'esprit humain ? Qu'entend-on par manières, coutume ? Comment expliquer leur diversité ? Les réponses de Lafitau à ces questions, fournies dans le « Dessein et Plan » de son ouvrage (I, p. 1-26), et dans le classement des thèmes qui constituent la table des matières, reflètent les choix des auteurs consultés. Jusqu'à ce que Lafitau soit confronté à la définition du concept *Moeurs*, (si l'on excepte la définition de Hobbes : « Par manières, j'entends [...] ces attributs de l'homme, qui ont trait à sa façon de vivre collectivement dans la paix et l'unité »⁵ — que Lafitau ne semble pas avoir lu), les auteurs ont, dans l'ensemble, accepté les catégories toutes faites des anciens, catégories que l'on peut regrouper sous les thèmes : céleste, terrestre et humain. Vers la fin du 16^e siècle, selon Hodgen, les auteurs sélectionnent plus judicieusement le choix des coutumes à inventorier, ils manifestent dans leurs taxinomies un intérêt plus marqué pour certaines catégories ou types de phénomènes, « tels les rites, cérémonies et croyances associés à la religion; les rites et règles de mariage et l'éducation des enfants; les cérémonies et croyances accompagnant la mort; les formes d'organisation politique; les coutumes reliées à l'habillement, à l'habitation et à

⁵ Hodgen, *Early Anthropology*, p. 165.

l'alimentation ». Le choix de ces thèmes est le reflet d'intérêts sociaux nés avec la Réforme. Dans les classifications regroupant ces divers champs d'intérêt, les mêmes catégories se retrouvent avec une persistance remarquable : elles ont marqué les recommandations faites aux voyageurs, qui observaient ce qu'ils connaissaient déjà et dont les relations sont exprimées en termes acceptables pour le lecteur européen de l'époque. Mais, au cours du XVII^e siècle, les observateurs ont prolongé leur séjour avec les autochtones du Nouveau Monde et ont ainsi commencé à décrire les manières et coutumes des Indiens en termes strictement ethnologiques, utilisant fréquemment les catégories mentales indigènes. Chez les Hurons, l'observation sur le terrain, commencée avec Champlain et Sagard, prend plus d'ampleur avec Le Jeune et Brébeuf.

Comme observateur, Lafitau l'emportait sur ses contemporains, mais comme ethnologue, les catégories utilisées dans les titres de chapitre de son premier volume demeurent traditionnelles et sont classées selon un ordre de priorité qui coïncide avec les intérêts des deux siècles précédents. Dans son deuxième volume cependant, il substitute aux thèmes traditionnels ses propres observations ethnographiques. Le poids de la tradition et ses convictions religieuses expliquent la longueur disproportionnée accordée au chapitre sur la religion, qui couvre près de 350 pages de son livre; alors qu'il consacre un espace à peu près égal, c'est-à-dire 10 pages environ à chacun des thèmes suivants : le gouvernement, le mariage, l'éducation, la mort et la sépulture. Les trois premiers chapitres du deuxième volume — deux chapitres touchent la division sexuelle du travail (le plus long traitant plus spécifiquement du rôle de la femme) et l'autre, sur la guerre, s'étend sur près de 150 pages — couvrent un espace proportionnel à l'importance de ces notions dans la culture iroquoise. La chasse et la pêche sont rapidement traitées en deux pages : Lafitau manquait-il d'intérêt pour ce sujet, possédait-il un matériel comparatif insuffisant, ou était-ce parce que, durant sa mission, ces activités commençaient à décliner à Caughnawaga ? On peut, en tout cas, difficilement invoquer le manque d'espace. Il consacre vingt pages aux jeux qui étaient, bien sûr, une passion chez les Indiens mais qui, intéressait toujours vivement la Cour de Versailles. Son

chapitre de vingt-sept pages sur la maladie et la médecine est systématique et incisif. Le chapitre sur la langue, très apprécié par ses collègues, reste toutefois plutôt insatisfaisant : après une comparaison entre quelques racines de langues amérindiennes et une discussion sur les dialectes, il s'escrime en vain pendant quarante pages sans même saisir la structure de l'iroquoien, ni utiliser le matériel linguistique de Chaumonot sur les Onodagas et celui de Bruyas sur les Mohawks et les Oneidas. Débordé par son ouvrage, l'auteur désirait vivement le voir imprimé. Cette lacune nous déçoit d'autant que, tout au long des deux volumes, il insiste sur l'importance du langage et tente d'établir des comparaisons entre mots de différentes langues.

Lafitau s'est aussi tourné vers le passé pour l'analyse de la diversité et des similitudes culturelles. Lorsqu'il parle de similitude culturelle, il est « super-diffusioniste » et « transmigrionniste », et, quand il traite de diversité, il s'appuie sur la thèse de la dégénérescence : les hommes possédaient originellement une religion et un ensemble de valeurs dictées par un Dieu, mais lors de migrations dans diverses régions du monde, ils durent se confronter à de nouveaux environnements; alors les siècles possèrent et les hommes eurent tendance à oublier : leur bagage culturel s'amointrit et ils perdirent contact avec la seule vraie religion et l'unique culture. Dans ses recherches, Lafitau était constamment à l'affût de preuves pouvant mettre en relief l'existence, chez les Indiens, de coutumes similaires à celles des « Premiers temps ». Ce courant de pensée était déjà vieux de deux cents ans quand Lafitau publia son ouvrage en 1724. Comme ses collègues monogénistes, il croyait que « Dieu avait inscrit les vérités élémentaires de la religion naturelle dans le coeur des hommes-chrétiens, païens et sauvages [mais que] l'ignorance, cette première sanction du péché originel, avait plongé l'homme dans les ténèbres de l'idolâtrie et les horreurs des pratiques magiques. La religion des Indiens d'Amérique du Nord était ainsi le résultat de cette décadence » (Hodgen, p. 268). Ces mots reflètent sa position fondamentale. Cependant, ce qui rend son oeuvre encore intéressante de nos jours, c'est quand il s'interroge sur la discordance entre ses observations personnelles et les théories reçues. L'interprétation faite par Lafitau des

analogies culturelles témoigne d'une pensée originale dans le contexte intellectuel de son temps. Déjà, depuis deux siècles, afin de résoudre le problème du manque d'informations historiques touchant une période donnée, des auteurs avaient tenté de faire revivre cette époque de l'histoire par extrapolations fondées sur des similitudes culturelles. Ils appuyaient leur argumentation sur le principe que toute partie est le reflet d'un tout et qu'ainsi « on peut attribuer à une chose tous les caractères de ses semblables ». En interprétant ainsi les analogies culturelles, ils négligeaient les facteurs espace et temps. Deux traits similaires, affirmait-on constituaient un premier lien culturel, même si l'un de ces traits provenait d'une culture où les données historiques directes manquaient. Ils comparaient un premier élément à un élément similaire appartenant à une culture dont les coordonnées spatio-temporelles, tirées de sources historiques directes, permettaient de la dater de plusieurs siècles ou de plusieurs millénaires. Les fonctions attribuées, dans les documents, à un élément d'un contexte culturel antérieur étaient interprétées comme représentant une forme ou une fonction ancienne d'un trait culturel similaire de la période sur laquelle on possédait peu de renseignements historiques. Réciproquement, pour réinterpréter le trait plus ancien, l'on utilisait l'exemple récent lorsque les données sur celui-ci étaient plus complètes. Telle est la toile de fond sur laquelle s'inscrit la méthode de Lafitau qui consiste à éclairer mutuellement les sources l'une par l'autre⁶.

Laissant de côté, pour le moment, les contemporains et prédécesseurs immédiats de Lafitau, qui appartiennent au même milieu intellectuel que lui — auteurs qu'il a peut-être lus mais qu'il ne cite pas toujours — voyons comment, sans recourir aux catégories de temps et de lieu, il tente de faire revivre le passé, en utilisant ses propres observations en Amérique pour expliquer les coutumes et pratiques décrites par les auteurs de l'Antiquité. De tous ses contemporains, sa méthode est la plus raffinée et la plus explicite. D'abord, affirme-t-il, il se renseigne auprès de ses collègues missionnaires qui ont séjourné des années entières avec les Iroquoiens et les Algonquiens et dont ils connaissaient la lan-

⁶ L'expression anglaise est « method of reciprocal illumination » (N.D.T.).

gue. Ensuite, il lit les Relations de ses confrères jésuites et d'autres travaux analogues. Alors, dit-il, « je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des Sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée; j'ai lû avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Moeurs, des Loix et des Usages des Peuples dont ils avoient quelque connoissance; j'ai fait la comparaison de ces Moeurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les Auteurs anciens n'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens » (Lafitau, I, pp. 3-4).

Lafitau arrive ainsi à conceptualiser de façon assez précise la démarche qu'il poursuit dans son utilisation des deux types de sources. Parmi celles-ci, il y avait d'abord les écrits des missionnaires et explorateurs, tel Lescarbot qui mettait en parallèle certaines coutumes des Indiens de la Nouvelle-France et des pratiques similaires chez les peuples de l'Antiquité classique, André Thévet qui, au siècle précédent, rappelait à ses lecteurs que les Européens allaient jadis nus comme les Brésiliens, et l'Espagnol Acosta, qui comparait les sacrifices des Incas à ceux des anciens Hébreux. Tous ces écrivains, préoccupés par l'origine des Indiens d'Amérique, tentaient de faire le lien entre ces cultures autochtones et des éléments déjà connus du monde civilisé. Mentionnons aussi des sources secondaires — des modèles déjà existants d'études comparatives, si l'on peut dire, — dont les auteurs sont des Français contemporains de Lafitau : ces derniers, traitant de régions différentes du monde, se trouvaient, vis-à-vis leurs sources et leurs prédécesseurs immédiats, dans une relation analogue à celle de Lafitau; similairement, leurs travaux respectifs cherchaient à explorer certains problèmes liés à l'analyse comparative des religions. Que les théologiens anglais aient aussi été amenés à attribuer un caractère d'ancienneté aux sociétés sauvages contemporaines, montre jusqu'à quel point le mouvement était général; toutefois l'analyse de ces auteurs ne présente ici aucun intérêt, car Lafitau ne connaissait pas l'anglais et n'a sans doute jamais

consulté les écrits de Parchas, Ross ou Cherbury. Mais il mentionne Estienne, Vossius et autres dont la langue lui était familière. Il connaissait certainement les écrits de ses collègues jésuites sur la Chine et, probablement aussi, le livre du Père Noël Alexandre sur la *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine* (1700), qui établit, en France, la pratique de ces études basées sur des comparaisons de rituels.

Huit ans avant les débuts de la mission de Lafitau, paraît *Conformité des coutumes des Indiens Orientaux, avec des Juifs et des autres Peuples de l'Antiquité* (Bruxelles, 1704) de M. de la Créquinière; cet ouvrage peut avoir servi de modèle à Lafitau dans la définition de son orientation et de sa méthode de travail, bien que ce dernier ne reconnaisse jamais sa dette envers son prédécesseur. Après plusieurs années passées en Inde, Créquinière insiste sur le fait que l'observateur ne doit pas rapporter des histoires de monstres ou chercher des merveilles mais plutôt rendre compte des pratiques quotidiennes, bien qu'il craigne de ne pas satisfaire ainsi le grand public. Il fournit une « idée générale du travail » en suggérant la comparaison entre ses observations touchant le comportement religieux et les sources primaires sur l'antiquité. D'ailleurs, en se limitant aux coutumes spécifiques qu'il considère « comme de précieux vestiges de l'Antiquité », il espère éclairer les auteurs anciens, particulièrement les Saintes Écritures. Cet emploi des observations sur le terrain pour éclairer les sources anciennes et sa distinction entre coutumes génériques et spécifiques séduisent Lafitau. Créquinière formule aussi des commentaires sur les groupes marginaux : il souligne que, pour observer l'authentique culture indienne, l'on doit maintenant pénétrer à l'intérieur des terres, car les peuples côtiers ont été acculturés par suite de contacts commerciaux continus, et il prévient ses lecteurs de ne pas s'étonner s'il consacre plus de temps à discuter des rites des Anciens que de ceux des Indiens, car il n'est pas question de connaître en soi les moeurs indiennes, « sauf pour justifier ce qui nous est rapporté par les Anciens et pour expliquer l'Antiquité » (Hodgen, p. 346).

C'est ici que Lafitau se distingue de Créquinière : il insiste sur l'importance de décrire pour elles-mêmes les cultures

primitives. À cet égard, il est le premier des ethnographes modernes et le précurseur de l'ethnologie scientifique.

Bien sûr, cet « observateur sympathique, impartial et bien informé », selon l'expression de John M. Cooper, « a formulé et appliqué des principes qui sont devenus depuis fondamentaux en ethnologie. Les cultures primitives, souligne-t-il doivent être analysées à la lumière du contexte où elles évoluent plutôt qu'en fonction des cultures européennes. Les similitudes entre traits culturels de différents peuples ou d'époques différentes peuvent être dites génériques ou spécifiques; selon Lafitau, seules des relations génétiques peuvent être déduites d'identités spécifiques. La culture des primitifs et celle des anciens s'expliquent réciproquement l'une par l'autre. Bien que non exacte parfois, l'application que fait Lafitau de ces principes est, dans l'ensemble, sobre et mesurée ».⁷

En deux mots, Cooper expose ici la théorie de Lafitau. Deux siècles encore passeront avant que ne soit admis et appliqué, par les anthropologues culturels, le principe voulant qu'une culture s'analyse en fonction d'elle-même. Le problème réside dans tout ce que notre lecture ajoute au passé.

Derrière le parallèle entre les moeurs des Indiens de l'Amérique et celles des peuples de l'Antiquité — où Lafitau utilise la méthode de comparaison de façon plus critique que ses prédécesseurs —, l'on peut déceler une vue du sauvage et un concept de primitivisme qui ont pris naissance au XVI^e siècle, se sont développés en exerçant une influence sur les récits des voyageurs et qui ont finalement abouti au concept du bon sauvage du 18^e siècle. La réalité couverte par les observations de Lafitau sur les moeurs iroquoises modifie l'image de ce peuple, les transformant de « Sauvages » génériques en « Indiens » spécifiques du Nouveau Monde. En s'attachant à la description de leurs moeurs, il a constitué celles-ci en objet d'étude scientifique et a ainsi attiré l'attention des lecteurs et des penseurs de son temps qui en firent des outils de critique sociale. L'oeuvre de Lafitau cons-

⁷ John M. Cooper, « Lafitau », *Encyclopaedia of The Social Sciences*, IX, p. 12. W. N. Fenton, « John Montgomery Cooper », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, XI, 1950, p. 64.

titue donc un point de jonction entre les thèses « primitivistes » et les théories ethnologiques qui, au 19^e siècle, puiseront dans ses écrits. C'est pourquoi, dans l'édition critique de son ouvrage, nous avons traduit « Sauvages américains » par « American Indians », qui rend compte de l'évolution du sens de ce mot au Canada où *sauvage* est actuellement l'équivalent de *Indian*. Les racines de cette évolution remontent à Montaigne.

Nous ne possédons aucune preuve nous permettant d'affirmer que Lafiteau a consulté Montaigne ou Rabelais sur le sujet; pourtant celui qui, avant lui, a consacré le plus d'efforts à tenter de clarifier les problèmes de description culturelle des sociétés sauvages et la nature même de l'homme primitif est précisément son concitoyen bordelais Montaigne. Le point de vue de celui-ci concernant les sujets ethnologiques est exprimé dans son fameux chapitre « Des cannibales » (*Essais*, I, ch. XXXI); celui-ci parvient, compte tenu de l'époque, à une analyse relativement sophistiquée, qui n'a pas été surpassée pendant un siècle, et qui a exercé une influence indéniable. Montaigne connaissait la littérature de voyage et avait lui-même interviewé les explorateurs français revenant du Brésil; en outre, apprenant que des cannibales avaient été amenés en France, il se rendit en 1562 à Rouen, en compagnie du roi Charles IX, dans le but de se renseigner sur la nature de ces hommes. Il cherchait à répondre à deux types de questions : qu'est-ce qui, dans leurs pratiques, peut être qualifié de barbare ou de sauvage ? (Cette question est liée au problème de la description culturelle.) Sur quel principe pouvait-on se fonder pour distinguer sociétés sauvages et peuples civilisés ? (Cette préoccupation pose fondamentalement le problème du relativisme culturel). Ces questions à l'esprit, Montaigne assista à l'entrevue entre les trois sauvages, le roi et les autres interviewers. Bien qu'il se plaigne de l'incapacité de l'interprète à traduire sa pensée, il parle « à l'un deux », dit-il, « fort long temps ». Il ne cherchait pas à obtenir des informations qui cadreraient avec des catégories pré-établies, mais plutôt à connaître les « sauvages réels » eux-mêmes ainsi que leurs coutumes — étant donné que, selon lui, il n'existe pas de « parfaite religion » ou de « parfaite police » ou de « Parfaict et accompli usage de

toutes choses » — parce que les primitifs possèdent de « vraies » et « naturelles vertus et propriétés, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy », car « sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages; car, ou il faut qu'ils le soyent bien à bon escient, ou que nous le soyons : il y a une merveilleuse distance entre leur [forme] et la nostre ». Conscient des problèmes de communication et de distance culturelle, Montaigne cherchait à fonder ses comparaisons sur de véritables identités : c'est pourquoi les commentaires des sauvages sur la culture française et la critique sociale qui en découlait l'attiraient plus que le point de vue des Français sur l'homme primitif. Ainsi son analyse des données des informateurs était plus poussée que celles de Léry, de Thévet et des autres écrivains du Nouveau Monde qui, pour décrire la société sauvage, ont simplement repris les catégories de Boemus; Montaigne a en effet essayé de voir les sauvages tels qu'ils étaient réellement, et, en cela, il annonçait Lafitau et tous les écrivains du XVII^e siècle.

De l'observation directe et de ses entrevues avec les informateurs, Montaigne tira une quadruple conclusion touchant les rapports entre cultures. « Premièrement, chacun appelle *barbarie* ce qui n'est pas de son usage; deuxièmement, nous n'avons aultre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes; troisièmement, ils sont sauvages, de mesme que nous appelons sauvages les fruicts que nature de soy et de son progrez ordinaire a produicts; quatrièmement, nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu esgard aux règles de la raison; mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie ». Cette conclusion posait le problème de la sauvagerie tel qu'il allait se présenter au siècle suivant, où deux positions s'affrontent : une opinion défavorable justifiant l'exploitation des peuples indigènes, la spoliation de leurs terres et le salut de leur âme; une opinion favorable du « bon sauvage » considéré comme noble, en santé, heureux, parce que sans vice - opinion qui deviendra une des idées maîtresses du XVIII^e siècle.

Entre ces positions extrêmes, se développait un intérêt à la fois humain et scientifique pour les hommes eux-mêmes, intérêt exprimé d'ailleurs par Lafitau lorsqu'il reproche à ses

confrères jésuites et aux habitants du Canada de ne pas avoir compris les Indiens en tant qu'êtres humains. « J'ai vû avec une extrême peine dans la plûpart des Relations », écrit-il dans son « Dessein et Plan », « que ceux qui ont écrit des moeurs des Peuples Barbares, nous les ont peints 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. . . » (I, p. 5). En tant qu'écrivain, Lafitau envisageait d'abord d'éliminer le malentendu chez ses collègues avant de s'attaquer aux milieux intellectuels de l'époque.

Un autre aspect du problème de la sauvagerie est la distinction qui se dessine à la fin du XVII^e siècle, où l'homme « n'apparaît plus comme une seule espèce homogène », subdivisée en deux grandes catégories culturelles, « le civilisé et le barbare, le policé et le sauvage ». Cette pensée sous-tend l'ouvrage de Lafitau et on peut la déceler particulièrement dans l'emploi de son vocabulaire : dans ses écrits, le terme *sauvage* s'appliquait aux peuples primitifs en général, et, plus spécifiquement, aux Indiens d'Amérique du Nord; *policé* comprenait les sociétés civilisées possédant lois, procédures administratives, tribunaux et autres institutions et était opposé à *sauvage*, identifiant les sociétés où n'existaient pas ces structures et institutions.

Dans toute l'argumentation concernant le touchant de la sauvagerie, l'on peut enfin relever un autre point de vue facilement identifiable à quelques auteurs : c'est, selon Hodgen, « la théorie défaitiste et intransigeante [...] de la dégénérescence de la sauvagerie », qui était « un corollaire de la thèse plus globale et plus pessimiste encore voulant que la condition de tous les hommes, civilisés ou non, soit le résultat de la corruption » (*Ibid*, p. 378). L'idée des « premiers temps », avant la chute de l'homme, qui a mis en marche le processus de dégénérescence est inhérente à cette doctrine. Parmi les théologiens français du 17^e siècle, Bossuet et Huet, tous deux évêques influents, étaient les grands apologistes de cette doctrine dans les années où Lafitau reçut sa formation; celui-ci, dans ses écrits, reconnaît d'ailleurs sa dette

envers eux. Bossuet, soutien puissant de l'orthodoxie sous le règne de Louis XIV, publia en 1681 un *Discours sur l'histoire universelle* pour l'éducation du Dauphin; cette oeuvre a été acclamée à titre de travail le plus raffiné jamais produit, durant ce siècle, concernant l'histoire de la philosophie. En réaction contre Descartes et suivant l'exemple de Jean Bodin, du siècle précédent, Bossuet divise l'histoire en trois périodes, laquelle commence avec *les premiers temps*⁸, les 3 000 ans précédant le déluge; de là vient sans doute l'expression de Lafitau. La position catholique orthodoxe de l'époque, que Bossuet expose dans *l'Histoire universelle* et ses autres écrits théologiques, devait se maintenir durant tout le XVIII^e siècle : cette doctrine affirmait l'intervention directe de la Providence dans les activités de l'homme. D'après Manuel, Bossuet adopte « l'hypothèse traditionnelle de la naissance de l'idolâtre vers l'époque d'Abraham », d'où il s'ensuit que « le culte originel du vrai Dieu a, dans les premiers temps, été maintenu par la tradition vivante depuis Adam et par son caractère d'explication rationnelle; cette vérité était si claire qu'elle semblait inéluctable »⁹. « La raison, écrit Bossuet, était faible et corrompue; et, à mesure qu'on s'éloignait de l'origine des choses, les hommes brouillaient les idées qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres : les enfants indociles [...] n'en voulaient plus croire leurs grands-pères décrépits, qu'ils ne connaissaient qu'à peine, après tant de générations, le sens humain abruti ne pouvait plus s'élever aux choses intellectuelles; et, les hommes ne voulant plus adorer ce qu'ils voyaient, l'idolâtrie se répandait par tout l'univers ». La corruption du monothéisme originel était donc due à plusieurs facteurs, dont « l'esprit qui a corrompu le premier homme » (ancienne théorie de la démonologie), le culte du Soleil (Sabaïsme) et la glorification des « auteurs d'inventions utiles à l'humanité », variante utilitaire de l'évhémérisme). Comme le souligne Manuel, la théorie de Bossuet renferme certains éléments de doctrine déiste qui seront repris ultérieurement. Il semble donc que les sources les plus conservatrices soient à l'origine de la position ambivalente de Lafitau.

⁸ En français dans le texte (N.D.T.).

⁹ Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, p. 130; en ce qui concerne Bodin, voir Hodgen, *Early Anthropology*, p. 276.

L'autre apologiste de la contre-réforme française, Pierre Huet, né un demi-siècle avant Lafitau, a consacré sa vie à défendre la thèse valable mais contestable visant à replacer Moïse au premier rang des théologiens. Malgré l'absence de chronologie véritable, il tente de démontrer à l'aide de la méthode comparative, que « toute la théologie des païens dérive des actes ou des écrits de Moïse, que les dieux des Phéniciens, des Égyptiens, des Perses, et aussi bien des Thraces, des Germains, des Gaulois, des Bretons et des Romains, procèdent de Moïse ». Telle est la thèse de sa *Demonstratio evangelica* (1672), qui introduit aussi l'Indien d'Amérique dans ses comparaisons et dont le but est de faire remonter aux Lyciens l'origine des Iroquois et des Hurons. Lafitau ne connaissait peut-être pas l'auteur mais il a sûrement consulté cet ouvrage, qu'il cite d'ailleurs fréquemment et duquel il s'est sans doute inspiré pour l'élaboration de sa théorie sur la transmigration et les origines pélasgiennes des peuples iroquoiens.

Le point de vue de Lafitau sur les Iroquois et ses comparaisons de leurs moeurs avec celles des anciens exprime de façon raffinée les diverses tendances conflictuelles de son temps touchant l'homme primitif. Les intellectuels de cette époque, à tendance orthodoxe ou moderne, étaient tous intéressés par les théories sur la mythologie et la religion primitive. La seule idée de progrès requérait le recours au concept de « pensée primitive » pour l'opposer à l'esprit rationaliste contemporain. au dire de Manuel, « la pensée et le comportement européen [. . .] exigeaient alors une théorie élaborée du primitif pour servir de contrepoint à l'affirmation de la Raison triomphante ». Ce thème avait été exposé avant que ne soient entreprises et publiées des études ethnologiques scientifiques. « L'expression philosophique et intuitive des concepts d'évolution a précédé leur démonstration empirique »¹⁰. À l'époque de Lafitau, existaient à la fois un modèle et un engouement pour ce type d'études comparatives du comportement religieux des primitifs avec celui des anciens; ces études contribuaient à fournir une nouvelle image de la religion gréco-romaine en tant que partie intégrante de l'histoire de l'humanité. Au moment où Lafitau

¹⁰ Manuel, *The Eighteenth Century*, p. 11.

écrivait ses *Mœurs*, les deux types de paganisme avaient été complètement assimilés l'un à l'autre; la comparaison était toujours établie dans les deux sens : d'une part, l'on trouvait une signification aux rites sauvages du nouveau monde et, d'autre part, le parallèle servait de clé à la réinterprétation de l'esprit des anciens » (Manuel, p. 19). Les penseurs rationalistes adoptant une attitude négative envers le paganisme, « découvrirent » que les Grecs étaient primitifs; ces nouveaux points de vue se développaient parallèlement à la Querelle des Anciens et des Modernes qui, en elle-même, n'était qu'un signe de l'ambivalence de la période¹¹.

Avant l'intérêt manifesté récemment chez Hodgen, Rowe et nous-mêmes¹² pour l'histoire des débuts de l'anthropologie, les auteurs qui avaient étudié précédemment l'évolution de la méthode ethnologique — notamment, Bros, Van Gennep, et Kailin — considéraient Lafitau comme le créateur de la méthode comparative en ethnologie et lui étaient redevables d'avoir trouvé des champs d'étude susceptibles d'être analysés dans une perspective à la fois sociologique et humaniste¹³. Que Lafitau ait été devancé par une longue lignée de penseurs qui ont aussi cherché à expliquer les similitudes et différences culturelles, ne le rend pas moins important qu'on aurait pu le supposer *a priori* : bien qu'il ne soit pas le fondateur de la méthode comparative, Lafitau l'utilise avec plus de sûreté que chacun de ses contemporains et il la manie plus habilement qu'eux. Son originalité réside d'abord dans sa façon de tirer parti de ses observations personnelles sur le terrain pour éclairer les données antérieures touchant les Iroquois et les Hurons — qu'il a connus seulement par leurs descendants établis à Lorette —, ensuite dans sa manière d'utiliser ces nouvelles connaissances pour examiner avec un oeil nouveau et critique les écrits de ses prédécesseurs sur les Indiens ou sur tout autre peuple

¹¹ Hazard, *La crise de conscience européenne*, p. 27.

¹² W. N. Fenton et E. L. Moore (N.D.T.).

¹³ Kailin, *Indianer*, p. 26, 153; Bros, *l'Ethnologie Religieuse*, p. 25; Van Gennep, « Contributions », p. 326; Hodgen, *Early Anthropology*, p. 297, 308, et spécialement 346; John H. Rowe, « Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century », *Kroeber Anthropological Society*, n.d., p. 1-19; « The Renaissance Foundations of Anthropology », *American Anthropologist*, 67, 1965, p. 1-20.

primitif, et enfin dans son utilisation d'indices tirés d'auteurs anciens pour orienter son travail sur le terrain parmi les Iroquois. Outre « l'éclairage réciproque » des sources et la distinction entre traits génériques et spécifiques, Lafitau fonde sa méthode sur divers présupposés théoriques, dont celui de l'unité psychique de l'humanité. Sa conviction que tous les hommes manifestent des processus mentaux similaires, d'origine divine, l'amène à postuler l'existence d'universaux culturels, aspects fondamentaux communs à tous les hommes. À cela deux causes : la volonté divine et l'origine unique de tous les hommes. Toutes les races humaines étant issues d'une seule souche, argue-t-il, il s'ensuit que, par hasard ou à dessein, il y eut des migrations successives mettant les hommes aux prises avec des climats changeants et l'isolement géographique; certains, coupés du contact avec les autres, subsistent encore aujourd'hui aux confins de la terre, manifestant divers stades de développement. C'est le cas, d'après lui, des Indiens d'Amérique qui en sont restés au stade de la culture primitive; il en déduit que d'autres races et peuples, à une période antérieure de leur histoire, ont dû connaître des coutumes similaires. Lafitau s'attache surtout à trouver une seule et même origine à toutes les religions : cette recherche de la « seule vraie religion », constituait une interprétation des « premiers temps » basée sur la tradition biblique, où les autres religions sont considérées comme une dégradation de la « seule vraie foi » révélée par Dieu au premier homme et expliquée ensuite par la Révélation à des hommes choisis. Telle est la substance du long chapitre sur la religion qui couvre la moitié du premier volume.

Dès le début de ce chapitre, Lafitau rejette l'idée admise par certains rationalistes, désireux de maintenir le peuple docile : il affirme que toutes les nations croient en Dieu, même celles qui se trouvent « dans les coins les plus reculés du globe ».

Tous les peuples, pense-t-il, ont admis originellement la croyance en un « seul vrai Dieu »; ils ont reçu la foi lors de la révélation primitive et ont persisté dans cette foi pendant quelques années. Progressivement, cependant, certains peuples se sont éloignés de cette « seule vraie foi » pour adopter une pluralité de dieux étrangers, car, Dieu étant un esprit, ils

ne pouvaient le voir ou s'en faire une image. Toutes ces religions païennes s'exprimaient par hiéroglyphes. Étant toutes issues de la première et unique religion, elles en ont conservé des traits identifiables qui, si on les compare aux éléments correspondants de la foi chrétienne (seul dépôt sûr de la religion originelle révélée), témoignent de leur héritage commun.

Lafitau tente de prouver que les déesses et dieux païens tirent tous leur origine d'Adam et Eve, au moment de la Chute, et de leur expulsion du Jardin d'Eden. C'est cette théorie que Lafitau appelle son « système », basé sur des hypothèses différentes de celles de Huet, entre autres, qui fait remonter à Moïse et Zipporah ces divinités étrangères.

En plus de comparer entre eux les dieux et déesses de différentes religions païennes, Lafitau les met en parallèle avec le Dieu chrétien, le Christ et la Vierge Marie. Il décrit ensuite les divers cultes : le culte du Soleil, le sabaïsme, le culte du feu, de la virginité, des objets naturels, des montagnes, des pierres sacrées, des arbres et des forêts, etc. Il traite des sacrifices, des fêtes religieuses, des danses, de la musique et de ses instruments; il compare les pratiques religieuses, les rites de naissance, l'initiation des jeunes gens, des chefs de guerre et des shamans, la magie et la guérison; les augures et les oracles, les rêves, les rites du mariage, de la mort, du deuil et de la sépulture. Il étudie enfin diverses croyances : le mythe de la création, la réalité du déluge, la nature de l'âme, sa survie et sa destinée après la mort, le monde de l'au-delà conçu par l'Amérindien.

En résumé, ce chapitre — qui tient de la longueur d'un livre — constitue, à son époque, l'étude la plus complète de la mythologie comparée et renferme des analyses particulièrement fines des croyances et pratiques religieuses des Iroquois et des Hurons.

Le plus grand attrait de la méthode de Lafitau n'est pas tant dans le type de comparaisons et leur contenu même que dans la tendance qui le mène inconsciemment à des situations paradoxales et révolutionnaires, lorsqu'il n'hésite pas à mettre en parallèle les personnes de la Trinité avec les divinités de la foi païenne. Ayant affirmé et justifié son orthodoxie, il est parfois contraint par sa méthode scientifique, d'adopter

des positions qui peuvent être jugées hérétiques. Dans sa comparaison des institutions sociales et politiques, pimentée quelquefois de commentaires acerbes, il fournit des armes pour la critique sociale, dans l'esprit des autorités séculières.

Les étapes de sa démarche sont également originales. Il décrit d'abord les moeurs et coutumes des Indiens d'Amérique, données empiriques qu'il juge bon de compléter en vertu de son procédé d'« éclairage réciproque », par une comparaison avec les manières de vivre des peuples de l'Antiquité. Pour la seconde étape, Lafitau expose ainsi sa méthode : la religion des « peuples qu'on appelle Barbares » « a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps » « qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds »¹⁴.

Bros, champion de « l'ethnologie religieuse », distingue en 1923 dans la méthode de Lafitau six *moments*, ou étapes, dont j'interviendrai l'ordre des deux premières :

- « 1. Connaissance étendue et précise des lois, coutumes et religions des peuples anciens.
2. Ample réservoir de renseignements et observation minutieuse, éprouvée sur les sauvages.
3. Comparaison de coutumes analogues.
4. Explication et compréhension des faits et des institutions de l'antiquité à la lumière des croyances des sauvages modernes.
5. Détermination des causes et ressemblances.
6. Recherches des rapports que ces faits peuvent avoir avec la Révélation primitive »¹⁵.

Il nous semble plus utile de commenter, pour le lecteur de Lafitau, les points de cette classification sur lesquels la plupart des critiques sont fondamentalement d'accord plutôt que de suivre en détail l'argumentation de Bros. Le premier point a une résonance familière : affirmant le principe his-

¹⁴ Lafitau, I, p. 7; Bros, *l'Ethnologie religieuse*, p. 125 et suivantes; Källin, *Indianer*, p. 27.

¹⁵ Bros, *l'Ethnologie Religieuse*, p. 127.

torique que le présent peut être expliqué par le passé, Lafitau le met en application dans les deuxième et troisième étapes, alors que, dans la quatrième, il utilise ses observations sur le présent pour éclairer le passé. Cette démarche rejoint essentiellement la méthode de l'ethno-histoire moderne, qui travaille toutefois avec des périodes de temps plus restreintes et un corpus de données cohérentes sur des peuples habitant un même espace géographique; ce processus a été appelé « upstreaming »¹⁶ par Fenton et « building back » par Moore. Van Gennep soutient que l'application de ce principe est évidemment essentielle pour une recherche en ethnographie moderne et en folklore¹⁷. Lafitau avait conscience que certains de ses parallèles restaient sujets à révision. Dans son utilisation des sources à fin de comparaison, il se distingue de Lescarbot et même de Montesquieu, selon Van Gennep, du fait que ceux-ci semblent faire un travail de dilettante alors que Lafitau poursuit ses parallèles avec rigueur et tente d'établir des catégories d'éléments similaires¹⁸. Sans présumer de ses résultats, il travaille en érudit et énonce ses conclusions telles qu'il les découvre. Que ses conclusions ne soient pas acceptables aujourd'hui ne tire pas à conséquence; de même, il importe peu qu'il ait travaillé « à contre-courant » (upstreaming) dans la perspective de créer une *urkultur*, historiquement et géographiquement éloignée des peuples primitifs qu'il a connus au Canada. Ce qui le distingue en tant qu'homme de science et appelle notre respect est sa valeur intellectuelle : son érudition, sa curiosité, sa puissance d'observation, son ingéniosité, sa vigueur d'esprit, sa sincérité, sa pondération, l'objet même de sa recherche : l'humanité entière.

Cooper souligne un point que Bros considère comme la « règle d'or en ethnologie » : « pour établir une dépendance [une relation génétique] entre deux civilisation, n'importe quelle analogie ne suffit pas. Il ne faut retenir comme indices d'influences, de contacts, de migrations que [...] *des traits distinctifs et caractéristique* »¹⁹. Ceux-ci, que Lafitau appelle

¹⁶ W. N. Fenton, *American Indian and white Relations to 1830*, Chapel Hill, 1957, p. 19-21.

¹⁷ Van Gennep, « Contributions », p. 329.

¹⁸ *Ibid.*, p. 331.

¹⁹ Bros, *l'Ethnologie religieuse*, p. 131.

« usages plus particuliers et moins communs », sont *spécifiques* et, théoriquement, interdisent toute invention indépendante²⁰. Lafitau a su percevoir l'importance de certains problèmes qui l'ont amené à poursuivre une étude comparative et à formuler ses observations de façon à mettre en place les rudiments d'un système. Dans son analyse de Lafitau, Kaïlin réduit à cinq les principes fondamentaux de celui-ci : deux théories, deux hypothèses et une simple conjecture. Il procède ensuite à l'étude de ces principes dans des chapitres séparés. Puisque seulement deux de ces idées représentent un intérêt majeur pour la pensée anthropologique actuelle, nous nous contenterons d'énoncer ces cinq points et nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Kaïlin pour le texte de son exposé.

1. La théorie de la similitude des Indiens et des peuples de l'Ancien Monde, en ce qui touche les traits physiques et les valeurs spirituelles.
2. La théorie d'une origine unique des sociétés humaines et du peuplement de l'Amérique lors des immigrations par le détroit de Béring.
3. L'hypothèse d'une religion monothéiste originelle révélée par Dieu et dont les religions païennes sont des formes dégénérées.
4. L'hypothèse de la réglementation sexuelle reliée au mariage, depuis les premiers temps.
5. La conjecture sur l'origine des principaux peuples d'Amérique, que Lafitau fait remonter aux Pélasgiens et aux Hellènes, et celle des Hurons et des Iroquois descendant respectivement des habitants de Thrace et de Lycie²¹.

Les articles deux et quatre représentent encore des points d'intérêt et d'interrogation pour les chercheurs actuels. Les historiens de la préhistoire américaine sont toujours à la recherche de nouvelles données expliquant le peuplement de l'Amérique, la durée et la succession des migrations et les routes vraisemblablement suivies. À l'aide des glaciologues,

²⁰ Lafitau, I, p. 49; Cooper, « Lafitau »; Bros cite inexactement Lafitau sur ce point.

²¹ Kaïlin, *Indianer*, p. 30.

des botanistes et des zoologistes, les archéologues ont récemment franchi de grands pas dans ce domaine. La découverte de nouvelles techniques de datation permet de penser que les théories de Lafitau sont devenues presque démontrables.

Les théories sur la parenté, base de l'anthropologie sociale, et les études sur le comportement social des primates ont contribué à jeter un nouvel éclairage sur les problèmes touchant la réglementation des rapports entre les sexes. Ces études ramènent la famille à un niveau d'évolution que Lafitau même n'avait pas prévu.

Le plus intéressant pour nous, aujourd'hui, est la contribution importante de Lafitau à l'ethnographie iroquoise et à la science ethnologique. En parlant de l'homme et de son travail sur le terrain, nous avons mentionné sa puissance d'observation et noté ses principales découvertes. Le lecteur en découvrira d'autres en consultant l'ouvrage même; nous relèverons ici systématiquement les plus importantes.

Le « Temps écologique » constitue un sujet d'intérêt pour l'ethnologie moderne. Lafitau fournit des informations précises sur le cycle annuel des activités économiques incluant les déplacements d'hiver pour la chasse et le rendez-vous printannier aux lieux de pêche; il signale la périodicité des déplacements du village, qu'exigeait la pratique de l'agriculture, afin de pouvoir se procurer le bois de chauffage nécessaire pour l'hiver, d'augmenter le rendement de la chasse et de s'assurer que les champs puissent être défrichés au printemps (II, p. 109).

Les archéologues apprendront avec intérêt que des vestiges de l'âge de pierre ont persisté jusqu'en 1710. Sagard avait décrit la fabrication de la poterie huronne, en voie de disparition au XVII^e siècle. De même, Lafitau raconte comment l'on fabriquait les éolithes en frottant du silex et des pierres plus dures sur du grès abrasif; il donne un aperçu du temps requis pour le faire, décrit comment l'éolithe était emmanché et note ses possibilités en tant qu'outil manuel (II, p. 111). Ces données ont contribué à discréditer l'idée encore admise en Europe que les vestiges de ce type étaient des « pierre de tonnerre » déposées par l'éclair dans les campagnes françaises, depuis les temps antédiluviens; au con-

traire, par son observation, Lafitau avance la preuve manifeste que ces artefacts servaient d'outils aux chasseurs gaulois primitifs, qui les utilisaient à peu près de la même façon que les Indiens d'Amérique du Nord²².

Nous avons déjà vu que sa puissance d'observation a conduit Lafitau de la découverte du Ginseng à la description de divers procédés technologiques dont la construction des maisons et la fabrication de canots d'écorce.

Mentionnons, en lien direct avec la résidence, ses découvertes, dans le champ de l'organisation sociale — matrilignage, parenté classificatoire, classe d'âge —, où il décrit l'une de ses plus importantes manifestations : le groupe de travail des femmes ou société d'aide mutuelle, que Parker a redécouvert au début de ce siècle (II, p. 77)²³.

Tout récemment, les anthropologues travaillant avec les Iroquois en sont arrivés à connaître leur système de parenté, qui comprend les parents bilatéraux d'*ego*. Lafitau n'avait peut-être pas saisi clairement son fonctionnement, mais il en avait découvert les bases. Dans la société iroquoise, la parenté s'exprime dans la relation *Agadoni-Keyahdawen*, qui est celle existant entre les frères de mon père, réels et classificatoires, et leurs descendants. Cette relation père-fils est exprimée par l'équivalent d'« oncles » et de « neveux ». La parenté de mon père est *Agadoni*; réciproquement, les enfants des hommes de cette maison et de ce lignage maternel sont *Keyahdawen* (II, p. 163). C'est dans le rituel du « Conseil de Condolérance » qu'a été conservée de façon la plus

²² Lafitau, II, p. 111. Cette croyance a persisté jusqu'aux XIX^e siècle dans le nord de l'Europe, d'après G. G. Mac Curdy, *Human Origins*, New York, 1924, vol. I, p. 10-11. M. Boule et H. V. Vallois, dans *Fossil Men*, New York, 1957, p. 8-9, mentionnent à cet égard Lafitau dans une énumération d'auteurs : « Aldrovandus en 1648, Hassus en 1714, A. de Jussieu en 1723, le jésuite Lafitau en 1724 et Mahudel en 1730 ont comparé les vieilles armes de pierre de nos régions avec les armes de pierre des sauvages contemporains, notamment les Indiens d'Amérique; ils ont ainsi ouvert la voie à une excellente méthode de travail, basée sur la comparaison en ethnographie, en même temps qu'ils « ont donné le coup de mort aux croyances erronées concernant le *ceraunia* ».

²³ La « corvée », formée dans un but d'aide mutuelle, était très populaire chez les Iroquois et elle a subsisté jusqu'au vingtième siècle. A. C. Parker, « Maize », p. 31; *The Code of Handsome Lake*, p. 39. Voir l'édition de Fenton de *Parker on the Iroquois*, Syracuse, New York, 1968.

évidente l'expression de cette relation : la moitié de la Ligne qui comprend les Mohawks, Onondagas et Senecas, est *Ago-dani* par rapport à la moitié Oneida — Cayuga qui est *Keyahdawen*, ces derniers étant considérés comme les descendants des premiers. Chacune des moitiés définit sa relation envers l'autre par des termes qui équivalent, en français, à « oncles » et « neveux », ou « frères aînés » et « frères cadets », selon le contexte. C'est vers la parenté qu'un jeune homme devait se tourner pour obtenir un appui en cas d'injustice ou lors de la levée d'une troupe de guerriers.

L'intérêt de Lafitau pour le rôle des femmes en politique est en continuité logique avec l'étude de ces relations de parenté. Il note que la matrone avait le pouvoir de faire la paix ou la guerre (II, p. 163-164).

La guerre n'est qu'une des facettes de la politique. En tant que citoyen français sous Louis le Grand, Lafitau saisissait très bien qu'il était utilisé comme instrument de l'État. Dans son analyse de la guerre iroquoise (II, p. 170-173, *passim*), il découvre les raffinements de tactique et de diplomatie de la « guerre froide », comme aucun observateur ne l'avait fait avant lui. Son guide, le père Garnier, qui se trouvait chez les Senecas pendant les « guerres du Castor », l'avait renseigné sur la nature « sportive » de la guerre de 1649-50 avec la nation Neutre. Selon Snyderman²⁴, ces hommes savaient que, au faite de sa puissance, la Maison Longue rassemblait à peine 3 000 guerriers et, durant la majeure partie de son histoire, environ 2 500; une troupe de guerriers ne comptait d'ordinaire que quelques centaines d'hommes, et souvent moins. Ces bandes de guerrilla parcouraient d'énormes distances dans le but de frapper un coup, de lever quelques scalps, de faire des prisonniers, pour ensuite disparaître dans les étendues sauvages. Leur absence de la maison pouvait s'échelonner sur des périodes allant de quelques semaines à deux ans. Contrairement aux précédentes, les campagnes concertées contre la Huronie et les nations Neutre et Erié impliquèrent des effectifs importants, regroupant des guerriers de plusieurs tribus alliées et établissant ainsi une nouvelle politique. D'après Lafitau, les Iroquois habitaient des

²⁴ George S. Snyderman, « Behind the Tree of Peace », *Bulletin of the Society for Pennsylvania Archaeology*, (3-4), 1948, p. 42-43.

villages peu nombreux éparpillés dans les forêts obscures, mais leurs vieillards, par suite de disputes avec leurs voisins, avaient compris l'avantage de l'union (II, p. 178). Bien sûr, le mouvement vers une confédération, qui a abouti à la naissance de la Ligue iroquoise, peut aussi être perçu comme une réponse à l'établissement des Européens sur le St-Laurent et la rivière Hudson.

Lafitau ne décrit nulle part le fonctionnement de la Ligue. Même s'il mentionne la perspicacité des Iroquois dans leur décision de s'unir, il ne fait aucune analyse de la structure de la Ligue ou de la composition des délégations tribales au Grand Conseil, à Onondaga. Se fondant sur les informations de Garnier, il précise cependant les titres des deux Gardiens senecas de la Porte de l'Ouest, et il parle parfois des tribus-membres en se référant aux titres de leur Chef respectif; ce que font les Iroquois eux-mêmes. C'est donc au sujet du gouvernement local que sa discussion sur la politique est la plus poussée. En décrivant le conseil de village de Caughnawaga, Lafitau nous montre, en effet, comment la voix de l'Ancien est prédominante dans les délibérations.

Dans le domaine religieux, il a saisi l'essentiel du « surnaturalisme » iroquois. Il a atteint le coeur du sujet en traitant de *Hondatkon-sona* qu'il traduit par « Esprits de toutes sortes » (I, p. 145); cette conception est encore présente aujourd'hui dans la liturgie des sociétés de médecine. Lafitau ne confond jamais deux concepts clairement différenciés par les Indiens : l'esprit familier, *Manitou* (algonkien) ou *Okki* (Huron) et l'Être Suprême.

Il ne souscrit jamais entièrement à la théorie alors en vogue de corruption du paganisme (I, p. 163). Un point que Lafitau soulève à diverses reprises (voir I, p. 118, 142, etc.) est celui du « culte de la virginité », dont on peut remonter la trace jusqu'aux premiers temps, quand existait une seule religion, sainte et pure. Lafitau distingue deux périodes dans le paganisme : la première tout près de la seule « vraie foi », et la seconde, s'en éloignant graduellement. La première période, relativement pure, correspond à l'Âge d'or; la seconde marque l'envahissement progressif de la corruption.

Si nous excluons le « Feu de Conseil », qui en est peut-être l'équivalent (I, p. 166-7), Lafitau ne trouve pas de trace de feu

sacré chez les Iroquois, ni de vestales, mais il mentionne les « Vierges parmi les mâles » iroquois; il n'en est jamais question par la suite dans la littérature jusqu'à ce que Hewitt, au siècle dernier, développe le concept de « down-fended » ou « secluded ones », corroboré par Goldenweiser au XX^e siècle. Selon Lafitau, les vierges ont été débauchées par les Européens. Le conseil mit fin à cette coutume (I, p. 175), mais Lafitau put quand même interviewer l'une de ces vierges (I, p. 176).

Une des pratiques fondamentales chez les Iroquois, qui assure la continuité de la société, et particulièrement celle de son gouvernement, consiste à ressusciter un mort, en donnant symboliquement son nom à un vivant qui assume la personnalité et les devoirs de la personne décédée. C'est le but du « Conseil de Condolérance » des temps modernes. Lafitau discute de cette coutume dans une note en bas de page (I, p. 196-7), la comparant à celle des Anciens.

Soulignant l'incapacité des Iroquois à expliquer avec une clarté cartésienne leur conception de l'âme, Lafitau écrit : « S'ils s'expliquent comme Descartes, touchant l'Âme des hommes, ils sont bien éloignés de penser, comme lui, sur celle des bêtes ». (I, p. 360) En réalité, Lafitau se méprend, en comparant le concept iroquois de l'âme à celui de Descartes. Pour ce dernier, l'âme est un esprit résidant dans le corps de l'homme durant sa vie et capable de survivre après sa mort. Le concept iroquois est celui d'un homoncule, un homme dans un homme, qui peut laisser son corps et y retourner à volonté. Lafitau comprend évidemment mal Descartes, qui, comme d'autres penseurs du XVII^e siècle, affirmait que les animaux n'avaient pas d'âme, alors que les Amérindiens y croyaient.

* * *

Toute pensée d'une époque n'est jamais totalement claire à l'esprit des hommes qui y vivent, particulièrement dans les périodes de changement révolutionnaire. Le siècle des Lumières était « intimement pénétré et enthousiasmé de l'idée du progrès intellectuel »; ainsi Lafitau et ses contemporains, qui ont vécu au début de ce siècle, furent incités à renoncer à « la méthode de la démonstration et de la déduction rigoureuses » — cheminement de la pensée qui va des

concepts et des axiomes aux phénomènes — pour adopter le processus inverse où l'on fait de l'observation et des déductions à partir de données empiriques²⁵. Homme de transition, Lafitau fait les deux : il suit la méthode traditionnelle en matière religieuse, mais tend à adopter l'analyse empirique baconienne au fur et à mesure que s'accumulent ses données ethnographiques sur l'Amérique. Comme nous le voyons au sujet du Ginseng, de la description des maisons et d'autres thèmes ethnographiques, il rapporte d'abord ses observations et dresse ensuite un parallèle. Son hésitation sur la méthode à employer se comprend d'autant mieux que les ethnographes ont mis un siècle à le rejoindre. Cette image de Lafitau et de son époque peut paraître confuse aux yeux du lecteur : c'est que cette époque est complexe et, conséquemment, Lafitau l'est aussi. De plus, à trop simplifier, l'on falsifie. Cette interprétation correspond à une analyse faite récemment. La synthèse de cette période exige un regard sur la complexité; les hommes du siècle des Lumières se différenciaient selon divers facteurs : la doctrine, le tempérament, le milieu et la génération. En fait, le large éventail d'idées et les disputes parfois acrimonieuses de ces penseurs ont poussé plusieurs historiens à renoncer à la recherche « d'une seule voie des lumières »²⁶. Le Siècle des Lumières se présente ainsi non pas comme « un corps organisé de doctrine » mais plutôt comme une lutte en vue d'assimiler deux traditions — chrétienne et païenne — et de les réinterpréter à la lumière de faits historiques et de phénomènes ethnographiques observables. En ce sens, Lafitau rejoint les modernes.

*State University of New
York at Albany*

²⁵ Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 41-43.

²⁶ Peter Gay, *The Enlightenment : an Interpretation*, New York, 1966, p. X, 71.