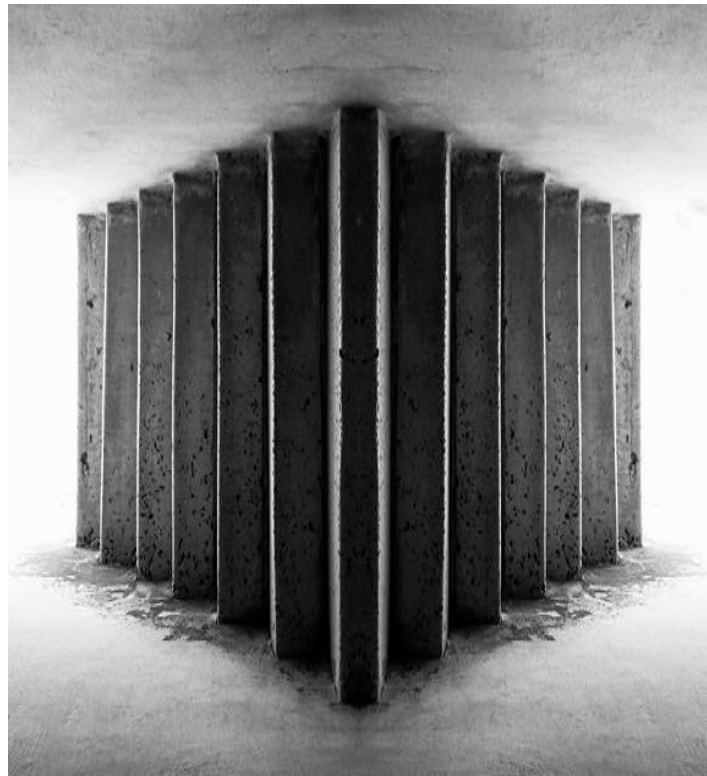


L'ANTHROPOLOGIE DU CONTACT

L'ANTHROPOLOGIE DU CONTACT



Actes du Colloque
Département d'anthropologie
Université de Montréal
Rassemblés par Norman Clermont N° 2

L'anthropologie du contact. Actes du colloque du département d'anthropologie (2)

**Norman Clermont (dir.)
1996**

Ces actes du colloque départemental ont été organisés et dirigés par Norman Clermont en 1996. Ils furent imprimés dans une édition limitée à 100 exemplaires. Cette réédition numérique (2018) est dédiée à notre collègue Norman, dont la présence a inspiré l'archéologie du Nord-Est et du Québec pendant des décennies. Nous croyons que ses contributions exigent cette réédition, maintenant que nous possédons un nouveau support électronique pour nos publications.

Guy Lanoue & Amal Haroun, avril 2018

**© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018
éditions@anthro
Montréal**

ISBN 978-2-9800881-2-4



Photo de couverture : *Untitled* © Ahmed Idriss, 2018 (avec permission)
<https://youpic.com/photographer/AhmedIdris/>



L'ANTHROPOLOGIE DU CONTACT

Colloque du 29 février 1996

Deuxième Colloque du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal

Table des communications

En guise d'introduction Norman Clermont.....	3
Promenades ethnographiques autour du concept de «contact» Gilles Bibeau, Ph.D., Université Laval.....	7
Contact et pluriethnicité Deirdre Meintel, Ph.D., Université Brown.....	26
Parlant de contact, parlons pidgin Pierrette Thibault, Ph.D., Université de Montréal.....	28
Nakh *Dâli «dieu» > svane Dæl «déesse-protectrice du gibier cornu» Kevin Tuite, Ph.D., Université de Chicago.....	32
L'île Noire revisitée : une hypothèse sur des symboles identitaires écossais Roland Viau, Ph.D., Université de Montréal.....	37
Contacts et étoffes d'écorce battue Paul Tolstoy, Ph.D., University Columbia.....	46
Le contact avec de nouveaux agents infectieux dans le Nord-Est américain Robert Larocque, Ph.D., Université de Montréal.....	51
Le mythe comme outil politique: contact et intégration dans l'empire inca Claude Gélinas, étudiant (Ph.D.), Université de Montréal.....	59
Traditions et transformations lors des contacts: deux exemples tirés de l'archéologie du Nord-Est nord-américain Jean-François Moreau, Ph.D., Université de Montréal.....	69
Les multiples cuisines du Mexique: reflet d'une société vivante et en devenir Louise I. Paradis, Ph.D., Université Yale.....	77
Représentation du contact entre les primatologues et leurs sujets Pascale Sicotte, Ph.D., Université de Montréal.....	83
Le contact avec les Vikings Norman Clermont, Ph.D., Université de Montréal.....	86

Remerciements

À l'Université de Montréal pour l'aide à cette édition. À Pierre Corbeil pour la mise en page. À Lucien Goupil pour la maquette de la page-couverture. Aux 125 participants.

Le contact peut être une surprise ou une habitude. Il peut se dérouler dans la violence ou la douceur. Il peut être structurant ou déstructurant, direct ou indirect, réel ou imaginaire, naturel, ésotérique ou spirituel, vécu ou raconté. Il a mille visages, mille causes et mille effets. Il est l'essence même de la vie sociale et de la reproduction. Il a mille définitions et d'autres encore mais, pour l'anthropologue, il est surtout un temps fort de la vie de groupes, quand l'UN découvre l'AUTRE et l'absorbe d'une certaine manière.

L'anthropologie du contact, ce n'est pas seulement l'autopsie d'une rencontre mais une enquête sur le regard, la perception et la digestion culturelle de la différence... parfois de la ressemblance. C'est l'analyse d'un dialogue et d'un échange, parfois incompris, parfois horrible, souvent curieux et toujours commenté.

L'anthropologie du contact, c'est une étude d'occasions qui ont empêché la spéciation à l'intérieur du phénomène humain et favorisé la mise sur pied d'un réseau synaptique planétaire, à un prix souvent exorbitant. C'est une étude d'expériences sociales qui ont réussi ou qui ont échoué mais qui nous apprennent un peu mieux ce que nous sommes en nous apprenant comment on réagit à l'AUTRE.

Jouman Arment

En guise d'introduction

Norman Clermont

Si je devais partir définitivement sur l'île *Sans Retour* avec les ouvrages de cinq auteurs seulement, je choiserais ceux de Montaigne, Diderot, Darwin, Malraux et d'un bon inventeur de romans policiers.

J'aime beaucoup Denis Diderot (1713-1784). C'est un esprit brillant, informé, caustique, à la fois porteur de son siècle et ayant une ouverture exceptionnelle. Philosophe, bon vivant, espiègle, toujours fauché, surveillé à la fois par les maris jaloux, la police civile et la censure théologique, c'est un homme sociable mais assez encombrant, sans ambition de fortune, d'honneurs ou de position. Il a des amis et des ennemis, sans distinction de classes. Il aime surtout les idées et les coups de cœur.

C'est un peu pour célébrer la fin de sa cinquantaine qu'il compose son *Supplément au voyage de Bougainville*, écrit en 1772, mais paru en 1796 de façon posthume. Il connaît la réputation de ce contemporain célèbre (1729-1814), encore plus essoufflant que lui-même, et qui vient tout juste de publier en 1771 le récit de son tour du monde (1766-1769).

L'exotisme est encore à la mode et donne à l'imagination des dimensions fraîches et inédites. C'est une distance qui favorise l'étude savante, l'évasion onirique, la fuite ou la recherche du dénominateur de la variabilité. Il interroge l'esprit curieux sur le sens des contrastes les plus vifs mais il

pose aussi le problème du contact, de la différence et de la relation avec l'Autre.

Qu'est-ce qu'on fait avec la différence?

On peut sûrement l'ignorer, comme une sorte de bruit insignifiant qui n'ajoute que des nuances locales à des ressemblances universelles fondamentales. Ce sera souvent l'optique des théoriciens de la nature humaine qui cherchent cette dernière sous les maquillages de la diversité culturelle.

On peut simplement en profiter, comme le feront les marchands et les industriels esclavagistes.

On peut aussi la déplorer, comme une sorte d'égarément pouvant être redressé par la rééducation. Ce sera souvent un objectif des missionnaires et des colonisateurs.

On peut encore l'étudier, comme un phénomène révélateur des étapes du devenir humain ou comme un produit des circonstances. Lafitau, Montesquieu et les philosophes-sociologues le font alors régulièrement et vont le faire longtemps.

On peut également l'observer comme une sorte d'âge d'or pour mesurer les ravages de la civilisation. Jean-Jacques Rousseau jouera sur ce thème une partie de sa vie.

Pour Diderot, la différence ça sert d'abord à réfléchir sur soi.

Jusqu'à la parution du livre de Bougainville, il a toujours cru en effet qu'on est généralement mieux chez soi qu'ailleurs pour la simple raison que c'est plus facile d'y vivre. C'est nettement l'espace que

l'on apprivoise le mieux. On manipule aisément les codes du quotidien après avoir assimilé inconsciemment les valeurs qui qualifient les comportements. Tout bon lecteur de Montaigne sait bien alors que «*c'est par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où nature l'a planté*» (Barral 1967 : 61) et que «*chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*» (*idem* : 99). Or Diderot a lu, médité, aimé et répété Montaigne.

Avec Bougainville, il dépasse cependant ce relativisme existentialiste et paresseux. Il se sert de l'Autre, pour prôner la nature, la raison, le droit à la différence et pour accuser les prétentions de sa propre société. Il *invente* un contact à Tahiti et il *crée* des Tahitiens qui font réfléchir.

Le baron de La Hontan (1666-1716) avait déjà eu du succès en 1703 en écrivant ses *Dialogues* avec Adario, en authentifiant la parole huronne et en donnant à l'Autre l'autorité du philosophe (Ouellet 1990). Diderot a lu La Hontan directement ou indirectement. Il le cite dans son oeuvre. Jusqu'à un certain point, il croit peut-être lui aussi au «bon sauvage», à sa «nature» et à sa «raison» mais je n'en suis pas certain et ce n'est certainement pas important. Ce qui l'est davantage, c'est que le Sauvage, hors de la civilisation, peut observer cette dernière comme un objet, de la même manière que le voyageur européen peut observer le Sauvage. Il représente alors une «distance intéressante» et c'est de cet écart qu'il tire «sa» vérité et qu'il inocule la gêne au lecteur qui se sent surpris par l'étranger, d'habitude muet.

En fait Diderot invente le Sauvage-marionnette et il joue au ventriloque avec lui. Quand on décode son langage le message devient très simple. Il comprend surtout deux points principaux.

Dans un premier temps le *Supplément* est une dénonciation de la manière coloniale, c'est-à-dire de la façon avec laquelle l'Occident s'est imposé à l'Autre en s'appropriant son espace, en asservissant sa personne, en imposant sa vision et en culpabilisant des comportements qui y prévalaient.

Écoutons-le.

«Orou! toi qui entends la langue de ces hommes-là, dis-nous à tous, comme tu me l'as dit à moi, ce qu'ils ont écrit sur cette lame de métal: Ce pays est à nous. Ce pays est à toi! et pourquoi? parce que tu y as mis le pied? Si un Taïtien débarquait un jour sur vos côtes, et qu'il gravât sur une de vos pierres ou sur l'écorce d'un de vos arbres: Ce pays appartient aux habitants de Taïti, qu'en penserais-tu? Tu es le plus fort! Et qu'est-ce que cela fait? Lorsqu'on t'a enlevé une des méprisables bagatelles dont ton bâtiment est rempli, tu t'es récrié, tu t'es vengé; et dans le même instant tu as projeté au fond de ton coeur le vol de toute une contrée!» (Billy 1951 : 970).

Puis, s'adressant à l'abuseur colonial:

«Tu n'es pas esclave: tu souffrirais la mort plutôt que de l'être, et tu veux nous asservir! Tu crois donc que le Taïtien ne sait pas défendre sa liberté et mourir?... quel droit as-tu sur lui? Tu es venu; nous sommes-nous jetés sur ta personne? avons-nous pillé ton vaisseau?... t'avons-nous associé dans nos champs au travail de nos animaux?» (*idem* : 971):

À la manière des Hurons qui demandaient aux Français de ne pas «renverser le pays», il ajoute:

«Laisse-nous nos moeurs...nous ne voulons point troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes inutiles lumières... Va dans ta contrée t'agiter, te tourmenter tant que tu voudras; laisse-nous reposer: ne nous entête ni de tes besoins factices, ni de tes vertus chimériques» (*idem* : 971).

Il en veut aussi à «l'homme noir» (*idem* : 972) d'enseigner à la jeunesse des croyances qui sont à la fois «opposé(e)s à la nature, et contraires à la

raison» (*idem* : 979) et d'introduire des mots qui n'ont aucun sens comme «fornication, inceste, adultère» (*idem* : 987).

«Pleurez, malheureux Taïtiens!, [dit-il], pleurez; mais que ce soit de l'arrivée... de ces hommes ambitieux et méchants: un jour vous les connaîtrez mieux» (*idem* : 969).

Il est donc évident que Diderot est contre le vacarme colonial et tous ses abus. Pour lui c'est très généralement une ignominie et une violence inacceptable contre un état culturel qui ne doit pas être considéré sous le seul rapport de sa force physique et qui est vécu par des êtres complètement humains. «Va où tu voudras; et tu trouveras toujours, dit-il, l'homme aussi fin que toi» (*idem* : 991).

Le second élément structurant du *Supplément* concerne la détention du bonheur. Quoique «le Taïtien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse» (*idem* : 968), cette différence de position n'implique pas nécessairement que la maturation a été accumulative du bonheur. Exposant ce que Sahlins appellera plus tard la société d'abondance, le vieillard tahitien dit bien humblement:

«Nous sommes [peut-être] innocents, [mais] nous sommes heureux... Ici tout est à tous... Nous sommes libres... Tout ce qui nous est nécessaire et bon, nous le possédons... permets [donc] à des êtres sensés de s'arrêter, lorsqu'ils n'auraient à obtenir, de la continuité de leurs pénibles efforts, que des biens imaginaires. Si tu nous persuades de franchir l'étroite limite du besoin, quand finirons-nous de travailler? Quand jouirons-nous? Nous avons rendu la somme de nos fatigues annuelles et journalières la moindre qu'il était possible, parce que rien ne nous paraît préférable au repos.» (*idem* : 969-971).

L'argument est alors simple: il suffit d'avoir peu de besoins pour espérer pouvoir les combler

aisément. Comme le bonheur prend souvent l'allure d'une satisfaction des besoins, la formule tahitienne devient efficace. Elle reste cependant incomplète parce que le bonheur c'est aussi, pour Diderot, l'intuition d'une harmonie entre la nature et la raison. Réfléchissant sur sa propre société, il demande alors:

«Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère? La voici. Il existait un homme naturel: on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel: et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel; et dans l'un et l'autre cas, le triste monstre est tirillé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue; sans cesse gémissant, sans cesse malheureux, soit qu'un faux enthousiasme de gloire le transporte et l'enivre, ou qu'une fausse ignominie le courbe et l'abatte.» (*idem* : 998).

Répétant plus tard sa conviction à propos de l'ensemble de l'humanité, il dira:

«Parcourez l'histoire des siècles et des nations tant anciennes que modernes, et vous trouverez les hommes assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civil, et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord; d'où il est arrivé qu'il n'y a eu dans aucune contrée, comme Orou l'a deviné de la nôtre, ni homme, ni citoyen, ni religieux... En fondant la morale sur les rapports éternels qui subsistent entre les hommes, la loi religieuse devient superflue; et... la loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de nature... sous peine de multiplier les méchants.» (*idem* : 993).

À ce double compte de la satisfaction des besoins et de l'harmonisation des comportements avec la nature, toutes les populations pourraient alors revendiquer le même droit au goût de vivre. Pourquoi y arrivent-elles si mal et de façon si inégale? Pourquoi ce que l'on appelle les

civilisations génèrent-elles tant de malheur? Comment résoudre les contrastes de sociétés? Faut-il croire, dit-il, que les Hommes sont «d'autant plus méchants et plus malheureux qu'ils sont civilisés?» (*idem* : 1000). «Faut-il civiliser l'homme, ou l'abandonner à son instinct?» (*idem* : 999). Faut-il vraiment préférer «l'état de nature brute et sauvage?» (*idem* : 1000). Ce sont les questions nouvelles que Diderot pose en lisant Bougainville. Sa question fondamentale c'est: «qu'osse ça donner la civilisation?»

Or, il est certain que le philosophe ne veut pas aller finir ses jours à Tahiti. Il utilise les Tahitiens pour accuser l'entreprise coloniale, pour essayer de saisir la nature humaine dans son universalité, pour attaquer la codification excessive des comportements et l'injustice du pouvoir. C'est un anarchiste pacifiste qui plaide à la fois pour la liberté des cultures et contre l'abus des institutions. Examinez, dit-il, toutes les institutions politiques, civiles et religieuses «et je me trompe fort, ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu'une poignée de fripons se promettait de lui imposer» (*idem* : 999).

Il veut voir clair. Il veut comprendre et il croit, comme tous ses contemporains à la perfectibilité des êtres humains. Il est anarchiste, disions-nous, au nom même de la liberté, de la nature et de la raison mais il n'est pas contre l'ordre. «Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme; et, en attendant, nous nous y soumettrons... Il y a moins d'inconvénients à être fou avec des fous, qu'à être sage tout seul.» (*idem* : 1001).

S'il avait vécu au XX^e siècle, Diderot ne serait pas devenu anthropologue. Cependant, parfois le matin, quand l'esprit s'éveille, j'ai

l'impression que c'est lui qui signe certaines chroniques de *La Presse* sous le pseudonyme FOGLIA.

OUVRAGES CITÉS

BARRAL, R., 1967 : *Montaigne, Oeuvres complètes*. Seuil, Paris.

BILLY, A., 1951 : *Diderot. Oeuvres..* Gallimard, Paris. (La Pléiade)

OUELLET, 1990 : *Lahontan. Oeuvres complètes*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Promenades ethnographiques autour du concept de «contact»

Gilles Bibeau

Nul concept n'invite davantage au voyage que celui de **contact**. À travers son étymologie même, le mot évoque en un sens premier le contact physique (le *tangere*-toucher qui est précédé du préfixe latin *cum*), l'attouchement et par-delà le toucher, l'échange intime et la relation de grande proximité. En français, on a spécifiquement employé, pendant plusieurs siècles, le mot **contact** lorsqu'on voulait se référer en particulier au toucher infectieux, à ce contact intime qui contamine et transmet la maladie. Le mot **contact** semble d'ailleurs n'avoir jamais tout-à-fait perdu, dans les langues latines tout au moins, cette empreinte originelle dont on retrouve encore des traces dans les connotations morales attachées à l'idée de «bon» ou de «mauvais» contact, et à l'influence éventuellement perverse des amis les plus proches («dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es»).

Les médecins ont d'emblée utilisé le mot **contact** dans le contexte de leurs débats sur les mécanismes de la «contagion» (ce mot est étymologiquement formé à partir de la même racine latine *tangere* que le mot **contact**), établissant une quasi-équivalence entre les deux termes qui ont pareillement servi à évoquer le contact contagieux et, plus précisément dans le cas de certaines maladies, le toucher qui infecte. Les linguistes ont eux aussi assez rapidement fait entrer le mot dans leur vocabulaire technique pour se référer spécifiquement à la contamination linguistique. Quant aux géomètres et aux géographes, ils l'ont

adopté pour parler des «points de référence» dans le travail cartographique, de ces topiques ou de ces lieux à partir desquels les mesures sont faites. La géographie a en quelque sorte replacé dans l'espace ce que la rhétorique ancienne et classique a écrit au sujet des topiques du discours. L'usage du mot **contact** s'est considérablement amplifié avec le développement des arts mécanographiques, avec la typographie et la photographie surtout, qui l'ont placé au centre même de tout le processus de la reproduction des mots et des images.

Dans l'ensemble des disciplines scientifiques, l'anthropologie et l'histoire sont néanmoins celles qui semblent avoir le plus amplement fait usage du terme **contact** jusqu'au jour où les spécialistes des sciences de la communication, dont le métier consiste précisément à mettre en contact, en ont fait un des termes-clés du vocabulaire dont ils usent quotidiennement. L'entrée du mot **contact** dans le vocabulaire scientifique et technique de toutes ces disciplines semble avoir paradoxalement accentué l'usage populaire du mot qui en est venu à signifier toutes les formes de relations entre les personnes, sans qu'il ne perde cependant jamais tout-à-fait la référence à l'intimité du contact dont le toucher constitue par excellence la forme exemplaire.

Le romancier Volkoff fait dire quelque part à l'un de ses personnages que «pour attenter à la pensée, il faut d'abord s'attaquer au langage», indiquant par là que le flou sémantique entourant certains mots, même lorsqu'ils sont d'usage courant, finissent par pervertir la pensée elle-même et par

créer éventuellement des problèmes de communication. Ce bref excursus sémantique et historique s'imposait donc, pour cette raison précisément, comme première cartographie dans l'approche du mot **contact**.

Dans le texte qui suit, j'entraîne le lecteur dans un voyage ethnographique qui commence par le rappel que la traversée de tout pont et le passage de toute frontière, les traversées transocéaniques surtout et la mise en rapport de peuples lointains, ont toujours été porteurs de dangers pour l'explorateur et le voyageur, hier comme aujourd'hui, mais aussi, et peut-être plus encore, pour les populations visitées, «découvertes». La mise en contact d'univers culturels différents entraîne forcément des modifications, au mieux des emprunts et un enrichissement mutuel, et au pire des conflits et une contamination réciproque. Les réseaux d'échange, les résistances et les appropriations sélectives qui s'établissent aux frontières des groupes humains mettent toujours en jeu plusieurs niveaux d'interactions, biologiques d'abord avec la possibilité du métissage, linguistiques aussi avec le bi(multi)linguisme et les processus éventuels de créolisation, et enfin culturels, avec les réarrangements et entrecroisements des cosmologies, des mythologies et des épistémologies. Après avoir rappelé que les sociétés humaines se construisent partout en référence à la fermeture et à l'ouverture des frontières, je montrerai comment les processus de mondialisation qui semblent s'être accélérés au cours des dernières décennies entraînent chaque jour un peu plus de contacts entre les groupes humains.

Quant aux promenades ethnographiques que j'annonce dans mon titre, elles se feront essentiellement sur quatre terrains, ou mieux dans quatre espaces, qui ne recouvrent certes pas

l'ensemble du territoire anthropologique mais qui sont néanmoins suffisamment centraux à la discipline pour permettre de discuter certaines des questions essentielles que pose le concept de **contact** à l'anthropologie contemporaine. Mes premières réflexions entraîneront les lecteurs dans le Pacifique et les inviteront à réexaminer ce qui s'est passé en 1779 lors de ce premier contact entre le capitaine Cook et les Hawaïens: ce sont deux historicités, deux univers cosmologiques qui se sont alors rencontrés avec les conséquences que nous connaissons. Comme complément à cette rencontre «macroscopique» de civilisations, j'examinerai en un second temps la dynamique de certains contacts «microscopiques», de ces contacts surtout qui impliquent l'intimité sexuelle et qui risquent, plus que les autres, d'engendrer la contagion et la pollution. Je me centrerai explicitement sur l'analyse des situations d'inceste qui constituent pour les anthropologues le symbole par excellence du «contact destructeur» pour les groupes auxquels appartiennent les personnes incestueuses. À partir des travaux de F. Héritier, je montrerai comment le transfert des liquides sexuels permet de mettre en évidence quelques-unes des dimensions les plus fondamentales du **contact**.

Je poursuivrai ma promenade ethnographique dans cette même voie en examinant la littérature épidémiologique qui traite de la diffusion des agents infectieux et des mécanismes de la contagion. Et enfin, je reviendrai à la notion même de **contact** en m'interrogeant sur ce que la métaphore et la métonymie ont à nous apprendre au sujet de ce concept auquel les rhétoriciens classiques se sont beaucoup intéressés. Mes promenades s'achèveront par un excursus du côté de la linguistique, des sciences herméneutiques et de la rhétorique parce

que je reste convaincu que ces disciplines, avec les développements conceptuels et méthodologiques qu'elles ont engendrés, restent encore aujourd'hui les plus à même d'enrichir la réflexion anthropologique non seulement sur la notion de contact mais sur le travail anthropologique lui-même.

On ne passe jamais un pont sans danger

Certains maîtres maçons européens d'aujourd'hui n'ont sans doute pas encore oublié une vieille légende que leurs devanciers se sont transmis, durant des générations, de maîtres à compagnons, et de compagnons à apprentis, au sein des guildes médiévales de maçonnerie. Dans une des versions de ce mythe, on raconte qu'un maître maçon avait beau s'acharner jour après jour à ajuster les unes aux autres les pierres d'oeuvre qui lui servaient à bâtir le tablier d'un pont, mais que son ouvrage s'écroulait inexplicablement nuit après nuit, le forçant à recommencer l'ouvrage à chaque nouveau matin.

Les habitants des deux villages riverains qui avaient invité l'équipe de maçons à construire le pont ne pouvaient bien sûr que voir une oeuvre diabolique dans ce travail nocturne de destruction. Un rêve révéla une nuit au maître maçon que son travail s'écroulerait de la même manière aussi longtemps qu'il n'aurait pas emmuré vivante dans son ouvrage une personne qui lui était chère. Bien qu'elle fût extrême, une telle demande ne pouvait qu'apparaître légitime à un maçon constructeur de ponts qui savait mieux que quiconque en ces temps ce qu'avaient de sacré les vastes gouffres et les rivières impassables. Ces obstacles physiques avaient, en certains lieux, séparé de tout temps des populations pourtant voisines, et il n'est pas étonnant qu'ils aient été perçus par les populations croyantes

d'alors comme autant de signes naturels, voire divins, qui inscrivait dans le paysage même la nécessité de la différenciation entre les groupes humains et le maintien d'une distance entre eux.

La construction des ponts représentait encore au Moyen Âge un acte de violence sacrilège à l'égard de la sacralité de certains lieux et une agression contre la nature qui exigeaient réparation et compensation. C'est ainsi que les grands maçons du passé qui construisirent certains des chefs d'oeuvre de maçonnerie, des ponts surtout, que nous admirons encore aujourd'hui y auraient enfermé, dit-on, leurs filles bien-aimées, les plus belles de préférence, ou leur femme, dans un sacrifice qui devait assurer paradoxalement la pérennité de l'oeuvre en l'inscrivant dans la mort d'une personne chère. Dans la mesure où les ponts établissent des liens entre des différences, qu'ils introduisent de l'inconnu dans le connu qu'ils font circuler des personnes étrangères et des idées nouvelles, il fallait à tout prix que les «jeteurs de pont» se préoccupent d'exorciser les dangers attachés à la mise en contact d'espaces jusque-là tenus à l'écart les uns des autres (Schwarzkopf-Seppilli 1990). Le sacrifice qui semble avoir souvent accompagné ces ouvrages était sans doute fait non pas d'abord - pas seulement en tout cas - parce que le pont viole la sacralité d'un lieu ou qu'il profane les eaux d'un fleuve mais plutôt parce que les populations ainsi mises en contact risquaient d'être détruites par les nouveaux apports venus de l'étranger et qu'il fallait absolument les protéger en s'assurant la faveur des dieux.

Le sacrilège fondamental que la construction des ponts a représenté autrefois de manière emblématique a aussi été attaché au travail des constructeurs de navires, particulièrement à partir du XVe siècle lorsque les nations européennes, celles

de la Méditerranée surtout, ont activement entrepris l'exploration des océans. On en trouve un indice, entre autres, dans le fait qu'il fallait baptiser les navires, les sanctifier en leur donnant un nom, et les transformer d'une certaine manière en des «ponts» sur lesquels les marins pouvaient se tenir comme si l'espace du bateau représentait un prolongement des pays chrétiens et une extension de la terre connue à laquelle les navigateurs continuaient en quelque sorte à être reliés. La traversée des océans se faisait, elle aussi, sur un pont.

Les constructeurs d'avions et particulièrement de fusées qui ont rendu possible l'exploration des espaces transplanétaires n'échappent pas aujourd'hui encore à cette vieille idée de la violation sacrilège de l'inconnu comme le démontrent par exemple les rituels de lancement de fusée et jusqu'au costume des cosmonautes. Les explorateurs et les voyageurs ont toujours constitué, à travers leur présence même dans le monde des autres, une menace fondamentale et un risque radical que les dons et les contre-dons qui initient dans toutes les sociétés le cycle de l'échange n'arrivent pas toujours à exorciser.

De la fermeture et de l'ouverture des frontières

Chacune des cultures humaines s'applique partout, et toutes le font selon une espèce de convention tacite, à se distinguer de ses voisines, en marquant sa différence et en délimitant son espace culturel propre, de manière à pouvoir s'identifier comme singulière et de se poser comme irréductible aux autres. Paradoxalement cette incontournable fermeture sur soi qui permet à chaque société de construire son propre monde apparaît traversée en parallèle par une ouverture des frontières, variable en degré selon les sociétés et selon les circonstances,

qui vise à rendre possibles les échanges, les emprunts et la communication avec d'autres groupes humains. Les groupes humains semblent partout construire leur société en référence à un double mécanisme, antagoniste et complémentaire, de fermeture et d'ouverture de leurs frontières.

Aucune société ne constitue vraiment, même dans les situations d'apparent isolement extrême, une entité parfaitement close sur elle-même qui échapperait aux processus d'interaction, voulus ou subis, avec des sociétés étrangères. Les contacts avec les autres constituent en effet un mécanisme essentiel dans la construction de toute société dans la mesure où la société d'accueil s'enrichit souvent des apports étrangers qu'elle transforme en les intégrant à son propre monde. D'autres fois cependant les contacts avec les autres apportent la destruction et la mort, ce que la disparition de nombreuses sociétés illustre amplement sur tous les continents et à toutes les époques.

Le mélange du familier et de l'étranger n'en a pas moins toujours inquiété et troublé parce qu'il brouille les repères quotidiens et qu'il affaiblit l'authenticité culturelle des groupes locaux. Seules quelques sociétés ont naïvement refusé, au niveau du discours tout au moins, de se laisser pénétrer par le monde des autres, le plus souvent d'ailleurs parce qu'elles s'imaginaient être uniques dans l'histoire humaine (considérant «leur forme d'humanité» supérieure à celle des autres) ou parce qu'elles cherchaient à imposer leur monde à d'autres sociétés. À travers le verrouillage de leurs frontières, certains groupes semblent avoir voulu exorciser à l'avance les risques associés à la juxtaposition de plusieurs systèmes de valeurs et à la multiplicité de référents différents au sein d'un même espace culturel. On pense d'ailleurs assez

communément qu'une trop large ouverture des frontières à la différence risque d'engendrer de la confusion et la perte de la cohérence culturelle interne. Cette crainte explique pourquoi certaines sociétés mettent spontanément en place des mesures de protection contre l'envahissement par les sociétés étrangères.

Les anthropologues se demandent aujourd'hui de plus en plus explicitement si plusieurs systèmes juxtaposés, voire métissés, peuvent de fait conserver une valeur référentielle structurante pour le groupe et une réelle portée identificatoire pour les personnes qui appartiennent à ce groupe. Les syncrétismes avec les manifestations hybrides les plus diverses forment probablement de nos jours la forme d'existence la plus répandue dans les sociétés humaines, peut-être même leur forme la plus authentique. Les passages d'un système culturel à un autre, les démantèlements et les réorganisations par suite d'emprunts, les cassures dues aux impositions, les altérations et les réaménagements sous la pression de certains événements, toute cette dynamique de la rencontre des différences a toujours été considérée en anthropologie comme relevant des contingences incontournables de l'histoire des peuples, des transferts culturels et de la dispersion migratoire. Grâce aux techniques de l'historiographie et de la préhistoire, les anthropologues ont cherché à reconstituer ces longs parcours qui ont contribué à mettre en contact des peuples souvent distants les uns des autres.

Les anthropologues n'ont cependant qu'assez récemment commencé à situer d'emblée leurs travaux dans cet espace précis d'entrecroisement et d'échange entre diverses sociétés, à la jonction du dedans et du dehors de groupes culturels particuliers, et à la bordure des sociétés. Bien que

souvent encore nostalgiques d'une ethnographie organisée autour de la «place centrale du village» qui est longtemps restée le symbole du travail ethnographique, on trouve aujourd'hui de plus en plus de collègues qui centrent leurs recherches autour des phénomènes de contact. Ce décentrement par rapport aux approches traditionnelles semble avoir été provoqué par la conjonction d'au moins deux ordres principaux de facteurs. Les anthropologues ont en effet été amenés d'une part à mesurer de mieux en mieux le formidable impact des phénomènes de globalisation et de mondialisation qui ébranlent aujourd'hui les frontières géographiques, politiques et économiques des différentes nations, plus peut-être encore que l'ont fait les grands empires d'hier qui ont tous essayé, à tour de rôle et chacun à sa manière, de se soumettre des peuples étrangers (Blundell *et al.*, 1993). D'autre part, les anthropologues ont pris conscience, sur la base de la critique post-coloniale surtout et de l'entrée en scène d'intellectuels issus des groupes que nous étudions jadis, des phénomènes d'impérialisme culturel qui semblent avoir accompagné toute l'histoire humaine, se camouflant chaque fois sous de nouveaux visages, dans la doctrine par exemple des droits de l'homme ou du nouvel ordre international, comme c'est le cas aujourd'hui (Prakash 1995).

Un néo-diffusionnisme latent

Les lectures déhistoricisées et décontextualisées des sociétés ne sont plus aujourd'hui à l'agenda des anthropologues qui recourent de plus en plus fréquemment aux notions d'hybridation, de créolisation et de métissage pour rendre compte des phénomènes sociaux et culturels, quelle que soit la région du monde où ils travaillent.

Ces nouvelles catégories analytiques viennent compléter celles que les versions américaine et anglaise du diffusionnisme classique ont couramment employées au cours des décennies passées, plus particulièrement les catégories bipolaires de centre et de périphérie, d'invariants et de variantes, de formes pures et de formes mixtes. Certains chercheurs, particulièrement dans le domaine des «cultural studies», en sont venus à proposer un hyper-diffusionnisme qui leur permet de croire en une homogénéisation progressive du monde, dans le sens, pensent sans doute les plus naïfs, d'une américanisation ou d'une occidentalisation de toutes les sociétés existant sur la terre. L'étude des processus de contact et de transferts culturels apparaît paradoxalement sous-tendue chez plusieurs spécialistes des «cultural studies» par l'hypothèse d'un immobilisme des sociétés non-occidentales comme si celles-ci ne pouvaient qu'emprunter, imiter et ultimement s'acculturer.

Edward Said a opposé à cette vision apocalyptique de la destruction des cultures dominées par les sociétés occidentales une toute autre vision: celle de la résistance des vaincus, de leur capacité à subvertir la puissance de l'étranger et à s'y ajuster en s'insérant à l'intérieur même de ses valeurs, de manière à maintenir, jusque dans des conditions adverses extrêmes, quelque chose de l'identité culturelle originelle. Said fournit dans *Culture and Imperialism* (1993) des récits de résistance, individuels et collectifs, qui apparaissent structurés par le thème du mélange des codes culturels comme si le métissage et la créolisation constituaient la forme la plus subtile - et la plus opérante sans doute - de l'opposition aux cultures hégémoniques.

L'impérialisme souvent violent des nations dominantes n'arrive pas toujours à transformer radicalement les sociétés étrangères mais les nouveautés qu'il impose, marchandises, idées et normes morales, n'en provoquent pas moins dans tous les cas des réaménagements plus ou moins profonds au sein de ces sociétés. Ce sont précisément ces réalignements des phénomènes culturels qui intéressent un nombre croissant d'anthropologues. La théorie néo-diffusionniste à la mode les oriente, malgré ses excès, dans la bonne direction mais les anthropologues manquent d'instruments analytiques pour les guider dans leur travail.

Un brouillage organisé des codes linguistiques

Les linguistes semblent une fois de plus devoir indiquer aux anthropologues quelle voie il leur convient de suivre dans leurs travaux. Il se pourrait bien en effet que les nouveaux concepts dont l'anthropologie a aujourd'hui besoin lui soient fournis par la linguistique. De nombreux ethno- et socio-linguistes évoquent de plus en plus fréquemment l'urgence d'un virage de leur discipline en direction de ce qu'ils appellent la «linguistique du contact», laquelle se distingue nettement de la «linguistique de la communauté» qui a largement dominé les recherches classiques de linguistique descriptive et de classification des langues. La «linguistique de la communauté» est construite sur l'idée que les locuteurs d'une même langue partagent largement un même univers de sens qu'ils se représentent le plus souvent comme unifié et homogène, la langue qu'ils parlent constituant le patrimoine de base à partir duquel les locuteurs de cette langue élaborent leur commune identité. Par contre, la «linguistique du contact» se centre, elle, sur le fonctionnement de la langue à ses frontières, à

travers l'étude des phénomènes d'appropriation, de pénétration et de superposition entre la langue d'un groupe et celle(s) d'un ou de plusieurs autres groupes linguistiques, à travers aussi la description des phénomènes de bilinguisme, de multilinguisme, de traduction et de créolisation qui s'imposent massivement à toutes les personnes qui vivent sur la bordure de plusieurs univers linguistiques.

Dans leurs études sur les différents aspects du pluralisme linguistique, les socio- et ethno-linguistes ont pu mettre en évidence certaines des règles qui permettent de comprendre les transformations à l'oeuvre dans les systèmes phonologiques, dans les lexiques et dans les grammaires lorsque deux ou plusieurs langues sont mises en contact. Toutes les communautés linguistiques se sont données, par convention arbitraire et par héritage historique si l'on croit de Saussure, des systèmes de signes qui sont paradoxalement à la fois conventionnels et institués, et des syntaxes relativement bien intégrées qui assurent la communication entre les locuteurs d'une même langue. Mais les univers grammaticaux singuliers n'en sont pas sensibles à la rencontre des autres grammaires et ils évoluent à travers le temps et se transforment au contact des autres langues tout en maintenant généralement une même configuration de base. La «linguistique du contact» permet justement de mieux comprendre les conditions de contexte qui expliquent les modifications introduites dans une langue lorsqu'elle entre en contact avec une autre langue et de prévoir le sens des transformations qui se produiront.

Les études de socio- et d'ethno-linguistique ont été principalement menées jusqu'à ce jour dans une perspective rétrospective (il existe bien sûr des

travaux de planification linguistique mais ils relèvent le plus souvent d'idéologie politique) dans la mesure où elles ont surtout visé à reconstituer *a posteriori* les transformations subies par certaines langues. C'est précisément dans le cadre de ces études que l'anthropologie linguistique a été conduite à s'éloigner de certaines catégories oppositionnelles héritées de la linguistique structurale comme nuit-jour, noir-blanc, et qu'elle s'est efforcée de mettre en évidence les combinaisons, nuances et gradients multiples qui se mettent en place entre ces deux pôles. Pareillement certaines des catégories formelles et statiques que l'idéalisme classique avait transmis à une linguistique principalement intéressée par la «double articulation du langage» (pour reprendre l'expression de Martinet lorsqu'il définit l'objet de la linguistique) se sont révélées de moins en moins adaptées dans l'étude des créoles et des pidgins. La «linguistique du contact» est en voie de faire entrer l'anthropologie linguistique sur de nouveaux terrains théoriques et conceptuels dont ne pourra que bénéficier l'ensemble de l'anthropologie.

Dans la mesure où les ethnologues ont généralement pensé les cultures à partir d'une analogie linguistique, on peut espérer que le virage actuel de la linguistique vers l'étude des phénomènes de contact ne pourra que rapidement enrichir la pratique ethnographique. Comme c'est le cas des langues, la diversité des cultures s'explique, reconnaissent encore aujourd'hui une majorité d'anthropologues, par des choix arbitraires de la part des acteurs sociaux, par des choix libres et des conventions que rien ne semble pré-contraire à l'avance, mais aussi par des expériences collectives de base qui sont toujours faites dans un contexte écologique particulier et au

cours d'une histoire singulière. Tout en se garantissant contre un utilitarisme primaire, la plupart des anthropologues ont souligné comment la diversité des cultures se comprend dans une large mesure en référence à l'usage que les groupes humains ont été amenés à faire de leur espace (l'expérience du chasseur est forcément différente de celle de l'arpenteur et du géomètre), du temps (sa cyclicité saisonnière chez les agriculteurs, sa répétition dans les calendriers rituels, la linéarité et la projection dans le futur dans d'autres sociétés), de la personne et du sujet (la filiation dans les sociétés lignagères, le sujet autonome de la modernité), des autres (le parent, le voisin, l'allié, l'étranger) et de l'univers en général qui est catégorisé et classé en référence aux valeurs dont on l'investit.

La transmission de la langue et de la culture commune à travers l'héritage tend d'emblée à inscrire chacune des communautés linguistico-culturelles dans la longue durée et dans la répétition. Parallèlement cependant chaque nouvelle génération apporte son complément à l'héritage reçu et transforme même parfois les expériences collectives du groupe, prolongeant en quelque sorte ce processus de négociation jamais achevé qui assure le maintien d'une identité collective et réalise le marquage de la différenciation d'avec les autres. Dans le sillage de la linguistique du contact, les anthropologues organisent de plus en plus leurs recherches autour de notions fluides comme celles de frontière, de métissage ou de «chaos organisé» par exemple, espérant rejoindre plus facilement à travers ces nouveaux concepts la formidable dynamique de contact qui lie aujourd'hui les sociétés. On peut penser que les études linguistiques des créoles et des

pidgins ne pourront qu'aider les ethnologues à comprendre beaucoup plus en profondeur la logique des transformations culturelles qui se produisent aux frontières des groupes qui entrent en contact.

Un voyage dans le Pacifique

Un des débats les plus importants actuellement en cours dans les milieux de l'ethnologie tourne précisément autour de la question des contacts entre des peuples qui appartiennent à des historicités et à des cosmologies totalement étrangères l'une à l'autre. Dans *Islands of History* (1985), Marshall Sahlins a prétendu pouvoir démontrer comment la culture locale d'Hawaï a été capable de métaboliser certains éléments de la culture européenne représentée par le capitaine James Cook. Se fondant sur les données du Journal de bord du capitaine Cook, Sahlins a pris au sérieux l'idée que les Hawaïens avaient transformé le capitaine anglais en leur dieu Lono, qu'ils l'avaient immolé et qu'ils s'étaient ensuite partagé les différentes parties de son corps. L'attitude des insulaires d'Hawaï aurait été néanmoins marquée d'une grande ambivalence, reconnaît Sahlins: ils se seraient bel et bien opposés militairement à l'équipage du capitaine Cook comme l'attestent clairement les témoignages des marins mais ces combats ne les auraient pas empêchés de transformer le capitaine étranger en un des dieux les plus puissants du panthéon hawaïen.

On peut certes se demander, comme le fait Sahlins, si ce sont seulement les prêtres présidant aux cérémonies en l'honneur de Lono qui ont de fait divinisé Cook, les chefs politiques considérant plutôt que ces navigateurs étrangers qui s'étaient arrêtés dans leur île n'étaient que des hommes comme ils l'étaient eux-mêmes. L'apothéose du

capitaine Cook par certains des insulaires n'en démontrerait pas moins, d'après Sahlins, la capacité des cultures dominées à superposer l'inconnu à du connu et à investir ce qui arrive d'ailleurs d'un sens local, à établir des équivalences, des calques, comme s'il fallait à tout prix domestiquer l'inquiétante étrangeté de la rencontre avec une autre culture. Tous les anthropologues n'interprètent évidemment pas ce qui s'est passé à Hawaï en 1779 de la même manière que Sahlins. Obeyesekere (1992) affirme par exemple que les Hawaïens n'ont jamais pensé que le capitaine Cook ait pu être, sous une forme ou une autre, leur dieu Lono et que rien dans les Journaux de bord ne permet de parler d'une déification. Une telle interprétation ne pouvait surgir, écrit-il, que de l'imagination du XVIII^e siècle européen durant lequel les explorateurs étaient convaincus qu'ils ne pouvaient être que des dieux pour les populations non-occidentales. Le dieu que les marins anglais auraient trouvé à Hawaï ne serait pas, affirme Obeyesekere, le dieu Lono mais plutôt un dieu européen, celui de la puissance, de la conquête et de l'impérialisme.

En réalité ce qui s'est passé durant cette rencontre des Hawaïens et des navigateurs étrangers serait, d'après Obeyesekere, beaucoup plus simple, plus trivial même. On serait tout simplement ici en face d'une situation typique d'incompréhension mutuelle, largement due d'ailleurs à la non-connaissance d'une langue commune, qui ne pouvait que conduire chacun des groupes entrant en contact à projeter sur l'autre le «côté obscur» de sa propre identité. Les Hawaïens en vinrent sans doute à penser que les marins anglais n'étaient au fond que des cannibales tant leurs questions au sujet de la chair humaine et de son goût étaient nombreuses et

répétées, et des cannibales d'autant plus dangereux que leur maigreur était extrême après plusieurs mois de navigation. De leur côté, les Anglais semblent s'être progressivement laissés convaincre, au fil des réponses à leurs questions et de leurs observations, que les habitants d'Hawaï ne pouvaient être que des cannibales comme l'étaient les insulaires de plusieurs autres îles voisines de l'Océan Indien.

Dans un tel contexte, pense Obeyesekere, les insulaires hawaïens et les marins anglais ne pouvaient qu'en venir aux mains lorsque les circonstances s'y prêteraient. Et c'est bien ce qui arriva dès que le capitaine Cook revint dans l'île après la fin du festival, à un moment donc où les insulaires étaient autorisés à faire la guerre. L'affrontement entre les marins et les insulaires dégénéra sans que les prêtres puissent légitimement s'interposer et provoqua la mort accidentelle du capitaine Cook. Pour Obeyesekere cette mort n'a donc absolument rien à voir avec une quelconque apothéose du capitaine anglais.

Sahlins est convaincu du contraire. Selon lui, l'arrivée des navigateurs anglais a coïncidé, sans qu'ils en aient été évidemment conscients, avec le festival du Makahiki durant lequel les Hawaïens célèbrent la renaissance annuelle de la nature et la venue dans l'île de leur dieu Lono qui quitte alors sa maison sous les eaux pour venir rendre visite à son peuple. Durant le Makahiki qui dure quatre lunaisons, l'île est entièrement soumise à l'autorité des seuls prêtres, les activités guerrières sont suspendues, la paix est imposée à tous, et le roi est immobilisé, en repos, comme s'il se renouvelait en même temps que toute la nature. Les bateaux de Cook seraient arrivés dans les parages de l'île dans les débuts du festival, se présentant dans la direction qui est celle-là même que Lono est censé

suivre lors de ses venues annuelles, et de plus, troublante coïncidence, la circumnavigation des bateaux autour de l'île aurait reproduit le parcours que le dieu a l'habitude de faire. Malgré les nombreuses provocations (licence sexuelle extrême, excès durant les repas offerts par les insulaires) de la part des marins, les Hawaïens ne s'opposèrent jamais ouvertement aux étrangers, note Sahlins, durant toute la durée du Makahiki.

Les coïncidences qui ont accompagné le départ des Anglais seraient venues renforcer l'idée des Hawaïens qu'ils se trouvaient bien en face de leur dieu Lono. Cook ordonna en effet aux équipages de lever l'ancre précisément lorsque le festival touchait à sa fin, répondant d'ailleurs en cela aux invitations pressantes des prêtres de quitter l'île. Les bateaux s'éloignèrent en prenant la direction que suit d'habitude le dieu Lono mais un accident à un des mâts força les équipages à remettre pied à terre pour venir y faire les réparations nécessaires. Ce mouvement inattendu de la part de Lono-Cook allait se révéler tragique dans la mesure où il aurait été interprété par les Hawaïens, pense Sahlins, comme un désordre cosmologique qui ne pouvait qu'être annonciateur de troubles sociaux et de conflits politiques. Le retour de Lono-Cook ne pouvait plus que rapidement conduire à l'affrontement, d'autant plus vite d'ailleurs que Cook semble avoir provoqué volontairement les insulaires en tirant de son pistolet et en engageant lui-même le combat durant lequel il fut poignardé à mort, découpé en morceaux et sans doute en partie mangé. Les Hawaïens auraient tué Lono-Cook pour restituer l'ordre cosmologique qui risquait d'être perturbé, et ils l'auraient sacrifié afin que la structure de leur monde reste intact, inviolé par le désordre annoncé. En réalité, les Hawaïens ne

seraient donc jamais entrés en contact avec des étrangers, si l'on croit Sahlins, puisque les marins anglais n'étaient somme toute que l'escorte qui accompagnait leur dieu.

Clifford Geertz qui a récemment été invité à trancher entre Sahlins et Obeyesekere écrit après avoir présenté la thèse de Sahlins:

«To all of this highly carpentered and suspiciously seamless argument (that of Sahlins), Obeyesekere gives a resounding "no!"- more apparently for moral and political reasons than for empirical ones. It is, he says, demeaning to the Hawaiians, in that it depicts them as childish, irrational savages so intoxicated with their signs and portents as to be incapable of seeing what is before their eyes, a man like any other, and incapable of reacting to him with simple practicality and ordinary common sense» (Obeyesekere 1995 : 4).

Obeyesekere va jusqu'à considérer, rappelle Geertz, que l'argument de Sahlins est néo-impérialiste, colonialiste même, dans la mesure où il annule les «voix réelles» des Hawaïens, et à travers eux, celles de tous les autres peuples conquis, et qu'il les remplace par la «voix des peuples conquérants» qui continue aujourd'hui encore à dominer les autres peuples de mille manières, à travers particulièrement la façon dont les Occidentaux continuent à se représenter leurs contacts avec les autres peuples. Les ouvrages historiques et ethnographiques écrits par les occidentaux porteraient encore pour la plupart la marque du vieil impérialisme issu de l'exploration du monde et des empires coloniaux. Les livres de Sahlins, insiste Obeyesekere, n'échapperaient pas au mythe prométhéen de la domination du monde par les pays occidentaux.

Geertz se range prudemment du côté de Sahlins. Pour des raisons strictement ethnographiques, prétend-il. Sahlins,

l'ethnologue américain, connaît mieux l'ethnohistoire de Hawaï, ses généalogies sacerdotales et royales, et ses calendriers rituels, beaucoup mieux que son collègue Obeyesekere qui serait, lui, plus familier avec l'ethnographie de son île natale, le Sri Lanka.

«What divides them and a good part of the profession with them, is their understanding of cultural difference: what it is, what produces it, what maintains it, and how deeply it goes. For Sahlins, it is substance; for Obeyesekere, it is surface» (Geertz 1995 : 5).

Pour Obeyesekere, les Hawaïens seraient, par-delà leur culture propre, pragmatiques comme les Occidentaux le sont et capables de prendre des décisions parfaitement rationnelles dans le contexte d'une rencontre avec une société étrangère, fut-elle occidentale. Pour Sahlins, ils formaient au moment de leur contact avec les navigateurs européens une société porteuse d'une cosmologie et d'une rationalité totalement différentes de celles qu'on trouvait alors en Europe.

Obeyesekere et Sahlins représentent les deux versants opposés du travail anthropologique, le premier insistant sur la continuité entre les sociétés humaines et le second réaffirmant la non-commensurabilité des différents univers culturels. Leur débat qui est pourtant central à l'anthropologie contemporaine a malheureusement basculé dans le pathos et dans une espèce de «bagarre de rue» : Obeyesekere ne pratiquerait qu'une «pidgin anthropology», une «fictional history» et il ne serait qu'un «literary terrorist», lui a lancé Sahlins qui s'est fait répondre sur le même ton que ses reconstructions étaient totalement «pseudohistoriques» et que son ethnographie manquait d'un «deep ethical concern». Ces deux

anthropologues ont cependant le mérite d'avoir réouvert le débat au sujet de ce légendaire «premier contact» entre des insulaires et le capitaine James Cook, le Christophe Colomb du Pacifique.

Sahlins et Obeyesekere ont mené ce débat dans le contexte de l'anthropologie contemporaine qui est profondément marquée comme je l'ai déjà souligné par la globalisation, ce que le titre du livre de Sahlins, *Islands of History*, laisse d'ailleurs clairement entendre, mais aussi par la participation au débat de voix non-occidentales, ici celle d'un Sri Lankais, qui peuvent revendiquer, avec une certaine légitimité, le droit de parler au nom des «natives». Mais ce que nous savons de ce «premier contact» nous a été transmis à travers les récits des navigateurs occidentaux qu'il nous faut soumettre de nouveau à l'analyse. Que l'on se range derrière Sahlins ou que l'on préfère l'argumentation de Obeyesekere, le débat doit continuer si l'anthropologie veut vraiment progresser dans la compréhension de ce qui s'est passé hier dans les rencontres entre les pays européens et les peuples d'Amérique, d'Afrique et d'Océanie, et ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux dans les situations de contact.

L'inceste du deuxième type

Un autre débat qui a lieu sur un tout autre front, celui de l'inceste en tant que fondateur des rapports entre les groupes humains, nous invite à penser autrement la question même du contact. Dans *Les deux soeurs et leur mère* (1994), Françoise Héritier évoque à travers le titre même de son ouvrage l'interdiction faite à un homme, dans plusieurs sociétés, d'avoir des relations sexuelles avec deux soeurs ou avec l'une d'elles et sa mère. Cet interdit qui porte sur des parents par alliance lui a

permis de dégager l'étude de l'inceste de ses références exclusives à des consanguins (père-fille, mère-fils, frère-soeur, oncle-nièce) et de la situer au niveau des rapports d'alliance, à travers la liaison par exemple d'un homme avec la femme de son fils, avec la femme de son père (autre que sa mère biologique évidemment), avec la soeur ou la mère de sa femme. Ce serait précisément ces partenaires par alliance qui feraient l'objet d'interdits dans la plupart des sociétés. Dans le cas des partenaires consanguins, les règles d'évitement sont tellement évidentes, note Héritier, que les sociétés se limitent généralement à indiquer à partir de quelle distance les consanguins peuvent devenir des partenaires sexuels légitimes.

L'«inceste du deuxième type» auquel se réfère Héritier concerne précisément ce type spécifique d'inceste qu'une personne, homme ou femme, commet avec des partenaires à qui elle est liée uniquement par des liens d'alliance. Héritier a essayé d'identifier les bases conceptuelles et morales sur lesquelles cette prohibition sociale s'est construite dans les sociétés où on la trouve. Elle en est venue à penser que cet inceste du deuxième type serait conceptuellement antérieur à l'inceste du premier type, celui qui implique des consanguins, et qu'il constituerait même le fondement de l'ensemble des interdits que se donnent les sociétés. Du moins un certain nombre de sociétés africaines comme l'indiquent diverses observations ethnographiques qui ont attiré l'attention de Héritier. Des rituels de purification et de réconciliation sont en effet pratiqués dans certaines sociétés d'Afrique sur des soeurs ou sur une mère et sa fille lorsqu'elles ont l'une et l'autre connu le même partenaire sexuel, ce qui laisse penser qu'elles ont été polluées en quelque sorte à travers leur contact avec le même homme.

L'examen des interdits présentés dans les textes bibliques, le Lévitique surtout, hittites, grecs et coraniques a permis à Héritier de mieux comprendre ce qui était en jeu dans les rituels africains de «rétablissement» de la parenté chez des femmes ayant couché avec le même homme. Le verset 8 du chapitre 18 du Lévitique lui a particulièrement fourni matière à réflexion : «La nudité de la femme de ton père, tu ne la découvriras pas : c'est la nudité de ton père». Cet interdit met paradoxalement en évidence, à première vue du moins, la nudité du père plutôt que celle de la «femme du père», soulignant par cette insistance explicite que le fils établit en fait un contact avec son père en ayant des relations sexuelles avec la femme de celui-ci (il ne s'agit évidemment pas de la mère du fils). En couchant avec la femme de son père, le fils mêle sa semence à celle de son propre père tout comme en couchant avec le même homme, la mère et sa fille mêlent leurs humeurs. L'identité des personnes qui circule à travers leurs fluides et leurs humeurs est alors mise en contact avec le même, avec l'identique, par l'intermédiaire de leur commune relation à une troisième personne.

Héritier a aussi interprété l'inceste d'Œdipe comme un inceste de deuxième type. Œdipe couche certes avec Jocaste, sa mère biologique (il s'agit d'un inceste de premier type), mais la malédiction qui l'atteindra vient aussi du fait qu'il a labouré «les sillons que son père avait lui-même creusés» et qu'il a été mis en contact à travers Jocaste avec la semence de son propre père. L'inceste classique du premier type se révèle n'être en définitive, aux yeux de Héritier, qu'un sous-type particulier de l'inceste du deuxième type.

Les réflexions de l'ethnologue française qui est une spécialiste des systèmes de parenté africains

ont l'avantage de placer les règles qui président à l'échange dans toutes les sociétés au-delà du seul cadre matrimonial qui a été classiquement employé par les anthropologues chaque fois qu'ils ont essayé de comprendre ce qui lie les personnes et les sociétés entre elles. À la suite de Lévi-Strauss, Héritier reconnaît l'importance des règles matrimoniales pour penser les échanges mais elle n'en a pas moins cherché à identifier les éléments majeurs d'un ordre physiologique plus élémentaire qui précéderait, selon elle, l'ordre matrimonial et qui fonderait l'ensemble des interdits et des règles qui entourent non seulement le mariage mais aussi toutes les autres formes d'échange entre les groupes sociaux. En remontant en amont du social, elle a trouvé le naturel, la différence anatomique des sexes et le physiologique avec les échanges de fluides vitaux, le sperme, les humeurs féminines et le sang. C'est au sein de cet ordre physiologique élémentaire que les sociétés, affirme Héritier, commencent par établir des distinctions, des séparations et des liaisons en cherchant constamment à maintenir un équilibre entre l'identique et le différent. Un excès d'identique (trop d'humeurs semblables) ou un manque de différent apparaît partout dangereux pour la société et les personnes, risquant de les polluer, de les affaiblir et de les rendre stériles.

Dans le contexte de notre réflexion sur la notion de contact, Françoise Héritier vient rappeler une réalité de base trop souvent oubliée des anthropologues, à savoir que les contacts passent d'abord par le corps, qu'ils ouvrent sur l'intimité physique des rapports, voire sur les relations sexuelles entre les hommes et les femmes, ce à quoi les marins de Cook se sont adonnés même en ce temps du Makahiki durant lequel toute activité sexuelle était défendue aux Hawaïens. Mais par-dessus tout

peut-être, Héritier rappelle aux anthropologues les dangers de la contamination et de la pollution (le «tabou» polynésien qui ne semble pas pouvoir atteindre les marins anglais) qui sont associés à toutes les formes de contacts, particulièrement aux contacts physiologiques, qui sont censés plus que tous les autres donner accès à l'intimité de l'Autre.

Effluves, miasmes et contagés

Dans ses traités sur les «épidémies», Hippocrate avait déjà affirmé qu'une épidémie ne tombe jamais par hasard sur (*épi*) un peuple (*demos*). L'étude des épidémies qui frappaient sélectivement certaines des îles grecques ou certaines vallées des montagnes du Péloponnèse l'avait amené à la conclusion qu'on ne peut comprendre la diffusion d'une pathologie dans une population bien circonscrite dans un lieu particulier que si l'on inscrit l'ordre biologique (les caractéristiques de l'agent infectieux et ses modes spécifiques de contagion), d'une part dans le contexte écologique local et d'autre part dans une trame sociale et culturelle particulière (les comportements spécifiques des acteurs sociaux et leurs éventuels contacts avec des personnes venant d'autres régions).

Pour comprendre pourquoi un agent infectieux commence soudainement à contaminer un nombre important de personnes dans une population jusque-là non infectée, Hippocrate a proposé de recueillir des informations sur les sujets suivants : les types de rapports sociaux et de contacts entre les différentes catégories de personnes au sein de la population locale, la perturbation éventuelle de la vie quotidienne par l'instabilité politique ou la guerre et par-dessus tout, ajoute-t-il, la fréquence et la forme des contacts avec des personnes venues

d'ailleurs. Ces différents éléments qui peuvent à première vue n'entretenir que des liens assez éloignés avec la maladie se conjugueraient, selon Hippocrate, pour former un contexte favorable au surgissement et à la propagation d'une épidémie, laquelle risque d'être particulièrement violente lorsqu'une population est contaminée par un agent infectieux étranger face auquel elle n'a historiquement développé aucune résistance. L'épidémie représentée dans la pensée d'Hippocrate une rupture au sein d'une configuration locale relativement stable, un déséquilibre introduit par des changements internes ou, le plus souvent, externes dans les rapports que la population d'un lieu entretient avec ses propres microbes.

L'interprétation hippocratique des épidémies fut par la suite largement oubliée, surtout à l'époque médiévale, lorsqu'on se mit à privilégier, pour expliquer les grandes épidémies, la notion d'effluve (*effluviium*) émis par les corps des malades, ou celle de miasmes qui étaient, pensait-on, des particules d'air pollué qui charriaient le mal. Le nom donné à la «malaria» prend d'ailleurs tout son sens lorsqu'on le replace précisément sur l'horizon de la théorie miasmatique de la contagion. Il faudra attendre les médecins italiens de la Renaissance, surtout Girolamo Fracastoro, pour que le mécanisme central de la contagion soit explicitement interprété à partir des différentes formes de contact qui peuvent s'établir entre des personnes: le contact direct, le contact par l'intermédiaire d'un agent transmetteur, le contact à distance... La théorie des «contages», lesquels préfigurent les micro-organismes de l'ère microbienne d'après Pasteur, a été mise au point dans le contexte des débats autour de la syphilis, du mal français, disaient les Italiens, du mal de

Naples, insistaient les Espagnols et tout le reste de l'Europe avec eux. Fracastoro pensait, comme plusieurs autres médecins italiens, que la syphilis dont étaient porteurs plusieurs des soldats espagnols participant au siège de Naples avait sans doute été introduite en Europe par les marins qui avaient accompagné Christophe Colomb en Amérique. On reconnut assez rapidement que les «contages» de la syphilis se transmettaient essentiellement à travers les contacts sexuels, par le biais donc des liquides corporels. Les marins de Colomb auraient formé en quelque sorte le groupe des «patients zéro» à travers qui le mal se serait transmis à toute l'Europe qui ne connaissait pas alors cette forme spécifique de tréponème qu'on trouve dans la syphilis.

Le «modèle historico-géographique» de Fracastoro est encore aujourd'hui à la mode chez les microbiologistes et chez les spécialistes de l'épidémiologie particulièrement. Ceux-ci cherchent surtout en effet à cartographier l'avancée des pathologies à partir d'un foyer, le plus souvent unique et situé ailleurs que dans les sociétés occidentales dans la majorité des cas, et les routes suivies dans la diffusion de l'agent infectieux. Les travaux du virologue Max Gallo sont particulièrement exemplaires à ce sujet, à la fois dans ce qu'il a écrit à propos de la diffusion du HTLV-I et du HIV, deux rétrovirus qui causent dans le premier cas une forme mortelle de leucémie et dans le second le «sida».

«J'ai proposé que le HTLV-1 soit apparu en Afrique, d'où il se serait propagé à de nombreux primates de l'Ancien Monde, notamment l'homme; le commerce des esclaves l'aurait alors propagé en Amérique et même au Japon, car, au XVIe siècle, les commerçants portugais qui voyageaient au Japon furent confinés dans les îles du sud du pays, où le HTLV-1 est

aujourd'hui endémique. Lors de ces voyages, les Portugais étaient accompagnés d'esclaves africains et de singes, comme le montrent les oeuvres d'art japonaises de cette époque, et ils ont dû introduire le virus» (Gallo 1987 : 66).

Plusieurs de ces reconstitutions de trajets de diffusion d'agents infectieux à partir d'un foyer sont évidemment largement fantaisistes, dans la mesure où elles s'appuient souvent sur des informations incomplètes et que les chercheurs choisissent entre plusieurs scénarios possibles celui qui correspond le plus à leurs «préjugés». Les historiens et les spécialistes des sciences sociales rappellent aujourd'hui opportunément aux virologues et aux épidémiologistes que la pandémie du «sida» ne se comprend que sur l'arrière-fond de l'unification progressive du monde, de la mondialisation des contacts entre des groupes humains hautement diversifiés qui vivent dans des milieux contrastés et qui mettent de plus en plus en rapport leurs différences. Dans le cas du VIH par exemple, certains spécialistes affirment que le virus était sans doute présent au sein d'un groupe limité de personnes dans une ou dans plusieurs régions du monde, qu'il se serait progressivement propagé en dehors des milieux sociaux dans lesquels il avait été contenu, et que ces différents groupes auraient finalement été mis en contact au cours du brassage transcontinental de population auquel on assiste aujourd'hui. L'historien Alfred Crosby est sans doute celui qui va le plus loin dans cette direction lorsqu'il lie la pandémie contemporaine du VIH à «l'expansion biologique de l'Europe» qui s'est faite à partir du XVI^e siècle surtout et qui a rapidement conduit à l'unification mondiale du «pool» des agents infectieux. Crosby se réfère au fait que les nations colonisatrices européennes ont transporté avec elles leurs formes de vie (animaux, plantes,

mais aussi virus, bactéries et agents infectieux de toutes sortes) lorsqu'elles sont entrées en contact avec l'Afrique, l'Asie et l'Amérique.

Cette «expansion biologique» de l'Europe a achevé le processus de mondialisation du pool des agents infectieux en sorte que les populations humaines forment désormais, du point de vue de la pathologie, une commune humanité, beaucoup plus en tout cas que c'était le cas il y a quelques siècles. Mais au sein de ce vaste réseau d'échanges, on trouve des populations qui présentent des styles de vie fort différents, qui vivent dans des conditions hygiéniques éloignées les unes des autres et qui possèdent des maladies spécifiques qui restent encloses, dans les conditions normales, au sein de territoires plus ou moins nettement délimités. Le fait qu'une personne puisse aujourd'hui se transporter en quelques heures jusqu'au bout du monde conduit à l'établissement de plus en plus de contacts entre des milieux qui sont de fait souvent très contrastés les uns par rapport aux autres. Cette réflexion sur la contagion permet de rappeler, dans le débat autour de la notion de contact, que les déplacements se font aujourd'hui beaucoup plus vite que dans le passé et que la vitesse constitue désormais, il me semble, un des paramètres majeurs dont il faut tenir compte chaque fois que l'on évoque le terme contact.

Métaphore et métonymie

Les «contages» et les virus passent par-dessus les frontières et contaminent d'autant plus aisément les sujets sains qu'ils sont portés par des personnes, dans leurs corps, qui ne sont pas toujours conscientes de l'infection qu'elles transportent avec elles. Mais les idées, les concepts et les signes qui circulent entre les groupes humains transportent sans doute avec

eux un potentiel d'infection encore plus grand, ce que Freud évoquait précisément dès son arrivée en Amérique en disant qu'il «apportait la peste». L'analogie entre la psychanalyse et les grandes épidémies médiévales faite implicitement par Freud illustre bien le fait que les schèmes mentaux, les manières de penser et les représentations du monde qui ont cours dans une société n'échappent pas à la contamination par les idées venues d'ailleurs, et qu'elles ne peuvent d'ailleurs pas y échapper puisque les êtres humains sont avant tout des êtres sémiologiques (les idéalistes et les spiritualistes ne sont pas les seuls à le penser), ce qui ne les empêche évidemment pas d'exister dans un corps biologique.

Les travaux sur la sémiologie et la rhétorique, depuis Aristote et les stoïciens jusqu'aux post-structuralistes et déconstructionnistes de toutes tendances, ont progressivement mis en place des théories et des concepts qui permettent aujourd'hui de mieux expliquer la logique qui organise la circulation des signes au sein d'un même groupe humain et entre des groupes qui possèdent des systèmes différents de signification. Les théories de la signification se sont en effet organisées chez à peu près tous les penseurs, logiciens, linguistes et sémiologues, autour de quatre termes principaux qui sont toujours mis en rapport les uns avec les autres au sein de cadres conceptuels plus ou moins différenciés. Prenons par exemple le mot *contact* que j'écris ou prononce lorsque je veux me référer à une certaine forme de rencontre entre deux personnes. Ce processus de référence apparemment fort simple implique en fait une démarche intellectuelle complexe qui peut être décomposée en quatre éléments distincts.

Il faut d'abord qu'il existe quelque part dans la réalité, ou dans l'imaginaire, une modalité spécifique de rapport entre des personnes, des

groupes ou des objets qui implique la proximité du toucher (*cum-tangere*) et qui renvoie au contact : le référent des logiciens, l'objet de Peirce, et le *désigné* des sémiologues constituent autant de termes différents pour parler de la référence à la réalité. Il faut aussi que le locuteur puisse disposer de certains signaux physiques, ici les phonèmes {k-o-n} {t-a-t}, qui remplacent les *désignés* dans l'acte de la communication : ce qui est dit constitue le signifiant de Saussure, le *signe* de Peirce et le *désignant* des sémiologues. Mais il existe dans les faits plusieurs formes de contact, les uns proches, les autres plus distants, certains intenses, d'autres passagers, sans que le *désignant-signifiant-signé* contact puisse arriver à traduire toutes ces nuances. Le mot *contact* renvoie en effet à ce qui est stable et commun derrière cette variation, à un *schème mental*, à un *signifié*, a écrit de Saussure, à une *idée* selon le vocabulaire de Peirce. Le *schème mental* a beau vouloir réduire le sens à l'essentiel en le concentrant en quelque sorte autour d'une *idée* ou d'un *signifié* spécifique, il n'en reste pas moins que pas un seul des mots que nous employons peut vraiment arriver à rendre compte de la fluidité du réel, de toutes ses nuances et de sa complexité.

Le *désignant* choisi dans le discours ou dans l'écriture ne suffit en effet jamais tout-à-fait et il faut qu'il s'adjoigne d'autres *désignants* qui apportent des compléments d'informations, d'autres éclairages et des précisions. Les sémiologues appellent généralement ces autres *désignants* des *interprétants* qui sont considérés comme des équivalents, des synonymes ou des mots-parents qui sont généralement construits à partir des principes du semblable et du dissemblable, du pareil et du contraire, ou du contigu et du lointain. Comme le signifiant et le signifié qui sont au cœur du langage

et de tout système sémiologique n'arrivent jamais à épuiser la richesse de sens et la complexité des référents externes, les locuteurs ne peuvent jamais se passer des interprétants qui en arrivent souvent à se multiplier, à se renvoyer les uns aux autres, à un point tel parfois qu'ils ne peuvent que provoquer ambiguïté et confusion en même temps qu'ils produisent un surplus de sens.

Un double mécanisme fondamental assure le déplacement et le remplacement des termes, leur substitution et leur superposition, et préside à travers la voie de la similitude et celle de la contiguïté-contact au fonctionnement de la signification. Les processus de déplacement et de remplacement sont en effet organisés en fonction des principes de la distance et de la proximité, plus précisément du transport à distance d'un terme dans le cas de la métaphore et de la juxtaposition dans le cas de la métonymie. Le signe n'est jamais en effet un simple déclencheur stéréotypé comme dans le cas du stimulus ou du signal ou un indice qui n'évoquerait qu'une seule chose. Le sémiologue belge Henri Van Lier a écrit:

«Il introduit dans le monde un suspens, un détachement, une saisie à distance, anticipée ou retardée, grâce à quoi s'articulent un lointain et un proche, un passé et un avenir, sous forme de mémoire et de projet» (Van Lier 1978 : 16).

Ce pouvoir de remplacement que possède le signe-désignant se communique à tous les autres termes entrant dans la signification, aux interprétants d'abord qui sont chacun à leur manière un substitut du signifiant de base mais aussi aux schèmes mentaux et jusqu'aux désignés ou référents eux-mêmes. Dans la mesure où il «tient lieu de», le signe est par définition même engagé dans un processus de remplacement : il peut même transporter du sens à

distance, prendre des termes d'un lieu et les planter ailleurs et par cette procédure de déplacement, les faire circuler entre divers espaces.

Ces déplacements et remplacements se font dans deux directions principales : selon la voie de la similitude (ange, colombe, message) qui consiste à désigner une chose par son semblable ou son opposé dans un processus de superposition approximative; selon la voie aussi de la contiguïté qui conduit à désigner une chose par son voisin ou le distant, par ce qui se touche comme dans le contenant et le contenu, le tout et la partie, l'origine et le produit, ou la cause et l'effet. La première voie, celle de la métaphore et la seconde qui est celle de la métonymie se combinent pour former ensemble les deux ressorts majeurs du remplacement-par-déplacement qui sont au cœur des processus de superposition et de substitution qu'on trouve dans tous les systèmes sémiologiques dont les langues naturelles représentent le modèle indépassable. En réalité, ces deux mouvements élémentaires provoquent les glissements, ambiguïtés et approximations par rapport aux quatre éléments : les désignants, les désignés, les schèmes mentaux et les interprétants, qui entrent dans toute théorie de la signification. Parce que «la signification est un remplacement et un déplacement incessants avec du jeu» et que «l'approximation est partout» (Van Lier 1978: 25), la signification apparaît prise partout dans un engrenage sans fin de réseaux locaux de sens qui ne peuvent pas fonctionner indépendamment de leurs rapports avec d'autres systèmes, les uns proches et les autres lointains. Les deux axes majeurs de la théorie de la signification viennent donc en quelque sorte redoubler le double mécanisme de fermeture et d'ouverture qui est à la base de la formation de tous les groupes humains.

Quatre analogies approximatives

Ce serait facile si l'anthropologue pouvait se limiter à simplement décrire ou à seulement documenter les différentes formes du contact entre les groupes humains. L'anthropologue est forcé d'aller beaucoup plus loin, en montrant par exemple comment des éléments étrangers sont transformés, métabolisés, dans un nouveau contexte, en identifiant le processus à travers lequel de nouveaux patterns s'agencent, et en dégagant les configurations originales de sens qui émergent dans la nouvelle conjoncture. Sans prétendre aucunement faire le tour de l'ensemble des analogies auxquelles ont communément recours les anthropologues dans leur travail, je pense utile de conclure ce texte par l'évocation de quatre analogies qui me semblent aider à penser ce qui advient dans toute situation de contact.

L'analogie la plus courante à laquelle on recourt assez spontanément pour rendre compte de la dynamique qui se développe au sein de toute culture plurielle a été empruntée au modèle biologique du métissage (Benoist 1990). Ce modèle qui met de l'avant l'idée d'une fusion d'apports génétiques différenciés dans la formation de nouvelles espèces a conduit à penser le mélange des formes culturelles et linguistiques selon le schéma de l'hybridation. Ainsi par exemple, dans le mythe américain du *melting-pot*, on affirme que l'*homo americanus* surgira de la fusion de plusieurs traditions ethniques, de plusieurs sangs différents, de la fusion donc des différences dans la création d'une nouvelle identité qui sera précisément celle de l'Amérique.

D'une toute autre manière, l'analogie du moule ou du masque a permis à certains anthropologues de montrer comment les catégories

indigènes les plus importantes dans les sociétés d'accueil réussissent à assimiler, voire à métaboliser, des contenus culturels exogènes tout en restant fondamentalement fidèles à leur matrice culturelle propre. Roger Bastide, un spécialiste des religions afro-brésiliennes, a parlé dans ce contexte des «synchrétismes de masque» pour traduire les stratégies mimétiques mises en oeuvre par les cultures noires du Brésil qui, en empruntant les habits de l'étranger ou en domestiquant ses dieux, en sont venues à redynamiser leurs propres traditions. Les images du moule et du masque ont certes permis de mettre en évidence la plasticité des cultures sans cependant toujours réussir à traduire adéquatement les processus d'interactions et d'échange que le contact entre des systèmes socioculturels différents ne manque pas de provoquer. Ces analogies ne disent pas non plus pourquoi les contacts entre les sociétés ne se concluent pas toujours par une juxtaposition de pièces disparates dans de nouveaux agencements, par l'imposition d'une structure sur une autre ou par l'intégration du différent sous le couvert du même.

L'analogie qui me semble particulièrement utile pour essayer de comprendre les mécanismes en jeu au niveau des logiques syncrétiques est celle de bricolage qui a été employée par Lévi-Strauss pour marquer la différence entre la technique de l'ingénieur et le travail du bricoleur. Dans le bricolage, l'artisan recycle des matériaux étrangers en les réarrangeant et en recomposant du sens à partir de matériaux fragmentaires et hétéroclites qui viennent d'ailleurs, et de gravats de sens empruntés à d'autres sociétés. En recourant délibérément à l'image du bris-collage, Lévi-Strauss entendait insister sur un élément central de la logique syncrétique : il voulait rappeler que les matériaux réutilisés par le bricoleur sont toujours

déjà pré-contraints et qu'ils orientent d'emblée leur ré-emploi dans certaines directions plutôt que dans d'autres. En soulignant le fait que les matériaux empruntés sont prémarqués par leurs usages antérieurs dont il gardent en quelque sorte les traces inscrites en eux, Lévi-Straus aide à comprendre par cette image du bris-collage ce qui se passe lorsque des éléments étrangers sont introduits, de l'extérieur, au sein d'une nouvelle configuration. Tous les emprunts, qu'il s'agisse d'objets matériels, de mots, de symboles ou de valeurs culturelles, répercutent dans le nouvel environnement, rappelle Lévi-Strauss, comme en écho le sens dont ils étaient revêtus ailleurs.

Mais l'analogie dont les ethnologues ont fait le plus large usage a été empruntée à la géologie, à l'image surtout de la stratification hiérarchisée de différentes couches qui se superposent l'une à l'autre comme autant d'apports différents. Cette analogie qui s'est révélée incapable de rendre compte de la complexité des procès de syncrétisation n'en continue pas moins à être vigoureuse en anthropologie. Tout s'additionne dans ce modèle qui ne fait aucune place à la fusion, ni au mimétisme avec les inversions en miroir, ni à la subversion d'une catégorie par l'autre comme dans l'analogie du masque. L'analogie géologique conduit à penser la multiplicité dans les termes d'un montage d'éléments hétéroclites qui se juxtaposent au sein d'ensembles constamment fragmentés et toujours susceptibles de s'effondrer aussitôt qu'une couche se lézarde. Le modèle est trop mécanique ou trop physique pour rendre compte de la subtilité de la raison humaine, de l'imaginaire et de la fantaisie des êtres humains qui savent toujours fabriquer du nouveau à partir de l'ancien.

Ultimement, je crois que l'anthropologie n'arrivera à penser adéquatement la dynamique

instaurée par le contact qu'à partir de l'analogie de la créolisation des langues. Il m'apparaît pour cette raison urgent de réenraciner la formation anthropologique dans une solide connaissance de la linguistique.

Ouvrages cités

- BENOIST, J., 1990 : *Le métissage: biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique*
- BLUNDELL, V. et al. (dir.), 1993 : *Relocating cultural studies*. Routledge, London.
- CROSBY, A. W., 1986 : *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900* Cambridge University Press, New York.
- FRACASTORO, G., 1546 : *De contagionibus et contagiosis morbis et eorum curatione* Verona.
- GALLO, R. C., 1987 : «Le premier rétrovirus humain», *Pour la Science*, 2 : 60-72.
- GEERTZ, C., 1995 : «Culture War». *The New York Review of Books*, XLII, 19 : 4-6.
- HÉRITIER, F., 1994 : *Les deux sœurs et leur mère*. Éditions Odile Jacob, Paris.
- OBEYESEKERE, G., 1992 : *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton Univ. Press, Princeton.
- PRAKASH, G., 1995 : *After Colonialism: Imperial histories and post-colonial displacements*. Princeton University Press, Princeton.
- SAHLINS, M., 1985 : *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.
- SCHWARZHOPF-SEPPILLI, 1990 : *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*. Sellerio, Palermo.
- Van LIER, H., 1978 : *L'Animal signé*. De Visscher, Bruxelles.

Contact et pluriethnicité (résumé)

Deirdre Meintel

Depuis l'époque du sociologue Robert Park (École de Chicago) au début du 20^e siècle, la pluriethnicité a été conçue en termes de l'«assimilation» éventuelle et inévitable de groupes minoritaires (soit les immigrants, les Amérindiens, les Noirs aux États-Unis...). Ce schéma a été souvent associé à des notions de modernisation linéaires: les immigrants «traditionnels» sont confrontés à la modernisation de la société-hôte, face à laquelle ils sont destinés à perdre toute identité et culture propres.

Par ailleurs, l'ethnicité elle-même (la communauté d'histoire et de culture partagée par des gens qui se considèrent comme ayant une origine commune) était censée disparaître, toute comme d'autres phénomènes jugés «irrationnels» et contradictoires aux notions de progrès qui prédominaient dans la période après la 2^e Guerre Mondiale.

Or, la pertinence et la puissance de l'ethnicité sont très variables, selon le contexte et l'époque; elles ne suivent pas une trajectoire linéaire.

Par ailleurs, la dynamique pluriculturelle qui caractérise la ville de Montréal est très particulière, notamment à cause de la «double majorité» historique (soit les Anglo- et les Franco-québécois) qui a favorisé le maintien de la spécificité de groupes, d'installation plus récente.

D'autre part, même la notion de «majorité» -- ses critères et sa composition -- est assez ambiguë

par rapport au montréalais. (Remarque que le vocabulaire courant dans ce domaine pose de nombreux problèmes: par ex., «communauté culturelle», «seuil de tolérance», «distance culturelle», «minorité visible»).

Nos propres recherches récentes dans le quartier Côte-des-Neiges (1) mettent en évidence le caractère construit et quelque peu situationnel du statut de «minoritaire». (Il s'agit d'un quartier où vivent pas moins de 150 groupes linguistiques et culturels différents). Cependant, il importe de regarder dans quel type de contexte ou situation les individus d'origines autres que franco- ou anglo-québécoises sont «mis en minorité».

Nous remarquons aussi l'importance de rapports entre individus et collectivités d'installation récente dans le processus d'établissement à long terme. Le CLSC en est l'exemple, puisque les intervenants sont d'origines très diverses. Même les mariages mixtes -- supposés être l'étape finale d'un processus d'assimilation -- concernent surtout des individus d'origines immigrantes différentes, et ce non seulement à Montréal mais aussi aux États-Unis. (Mentionnons que les mariages exogamiques n'amènent pas forcément la disparition du groupe; tout dépend du statut ou de l'identité des enfants de ces unions.)

Il s'agit enfin d'une pluriethnicité toute particulière, dont un signe est la vitalité de la presse dite «interethnique»: par exemple, la revue *Vice-Versa*.

Les anthropologues ont un apport indiscutable aux études de la pluriethnicité, dont je signale quelques aspects:

1) Leur expertise quant aux origines culturelles et aux trajectoires migratoires des immigrés. (Ces derniers sont généralement abordés comme s'ils étaient spontanément générés comme tels!).

2) Deuxièmement, et assez paradoxalement, les anthropologues doivent être critiques face au culturalisme régnant dans le discours au sujet des immigrés et des minorités. Toute spécificité n'est pas le fait de la culture. Par ailleurs, la culture elle-même est mouvante, changeante; elle ne peut (et ne doit) pas se substituer à la notion de race dans une conception essentialiste des différences intergroupes.)

Le paradoxe de l'identité ethnique se situe justement dans le fait que les gens la vivent comme fondamentale, donnée par la nature, immuable. C'est aux anthropologues d'éclaircir le processus de sa construction et aussi les mouvances des identités et des frontières dites ethniques.

Note

1. Menées en collaboration avec notre étudiante Josiane Le Gall ainsi qu'avec les autres chercheurs du Groupe de Recherche Ethnicité et Société (GRES).

Parlant de contact, parlons pidgin

Pierrette Thibault

Pourquoi vous parler des pidgins dans le cadre de ce colloque étudiant? Ce n'est ni le thème principal de mes recherches actuelles, ni celui que, jusqu'à présent, les étudiants du bac en anthropologie ont préféré parmi tous ceux qu'ont à leur proposer les cours d'ethnolinguistique. C'est un thème, par contre, qui suscite beaucoup de controverse parmi les linguistes qu'il intéresse. Face à cette controverse, ma propre position est claire et j'espère vous démontrer que c'est ma formation d'anthropologue qui guide mes allégeances théoriques.

Commençons par définir le pidgin:

«Un pidgin est une langue contractuelle qui est un amalgame d'éléments linguistiques de deux ou plusieurs langues et qui émerge dans le cadre de transactions effectuées entre au moins deux groupes de langues différentes, grâce à un processus de restriction et de simplification de l'une des langues de ces groupes. Il s'agit généralement de celui qui occupe une position de supériorité sociale. [...] Par définition, le pidgin n'est la langue maternelle de personne». (Traduit de Foley 1988: 162)

La langue du groupe dominant fournit la plus grande partie du vocabulaire du pidgin. C'est le superstrat. La (ou les) langue(s) du (ou des) groupes dominé(s) forme(nt) le substrat. «Elle(s) contribue(nt) de façon moins évidente au pidgin» (*ibid.*: 163). Précisons avant de poursuivre, que

lorsqu'un pidgin devient une langue maternelle, c'est un créole.

Toujours selon Foley (*idem*), deux conditions sont nécessaires pour qu'un pidgin se développe:

- qu'il existe un fossé social important entre les locuteurs du superstrat et ceux du substrat (condition qui rend compte de tous les pidgins apparus dans le contexte esclavagiste et colonial) ou à tout le moins,

- qu'une asymétrie caractérise les rôles sociaux et économiques (condition qui rend compte de la plupart des pidgins indigènes).

Presque tout dans cette définition est matière à controverse:

- Peut-on vraiment parler de pidgin lorsque deux langues seulement sont impliquées?

-La restriction et la simplification ne s'appliquent-elles qu'à l'une des langues, le superstrat?

- Peut-on qualifier la contribution du substrat de moins évidente ou importante que celle du superstrat?

Un seul énoncé consensuel ressort de la caractérisation de Foley: «Le pidgin n'est la langue maternelle de personne».

Quand un pidgin se développe, toujours en suivant Foley (1988), la langue du groupe dominant n'est pas suffisamment accessible pour qu'on l'apprenne. On l'utilise dans les marchés, une fois toutes les deux semaines ou une fois par mois ou alors on travaille dans une plantation comme esclave ou travailleur inféodé et alors l'accès au maître, si l'on

n'est pas esclave domestique, se limite aux ordres proférés par le contremaître colonial. Dans certains cas, comme celui des Motous de Nouvelle-Guinée, les commerçants ont délibérément limité l'accès à leur langue aux groupes avec lesquels ils transigeaient. Hymes (1980, cité dans Foley *ibid.*, 164) pense qu'une telle attitude a sans doute également caractérisé les Chinooks qui ont asservi leurs voisins de la côte ouest américaine.

C.A. Ferguson et C.A. DeBose (1977) reconstituent l'émergence d'un pidgin de la façon suivante: l'asymétrie des relations impliquées fait en sorte que le groupe dominant adapte son parler à sa clientèle de façon analogue au comportement que chacun adopte face à un étranger. Ces adaptations visent à éviter les structures compliquées: temps de verbes, pronoms, etc. De leur côté, les esclaves ou clients qui tentent d'utiliser le superstrat ont une phonologie déficiente et ils effectuent des calques à partir de leur langue maternelle. En gros, ils se comportent comme tout apprenant d'une langue seconde. Selon les individus et leurs langues maternelles, de telles productions linguistiques varient grandement et manquent de systématisme. C'est pourquoi, Ferguson et DeBose ajoutent que si le pidgin doit être considéré comme une langue ou, à tout le moins, un code social, sa forme doit se stabiliser. Ce résultat n'est atteint que lorsque les locuteurs de langue seconde commencent à utiliser le pidgin entre eux.

Revenons aux questions controversées à propos de la définition des pidgins:

Peut-on vraiment parler de pidgin lorsque deux langues seulement sont impliquées? Si l'on accepte le critère de Ferguson et DeBose, on devra

répondre non à cette question car la langue des uns qu'ils simplifient pour l'étranger n'est pas la même que celle des autres qui prononcent différemment et calquent des structures que leurs vis-à-vis ignorent.

Peut-on qualifier la contribution du substrat de moins évidente ou importante que celle du superstrat? Si les esclaves ou les clients en viennent à utiliser le pidgin entre eux, ce qui fut certainement le cas chez les esclaves, on doit s'attendre à ce qu'ils accolent le vocabulaire du superstrat à la grammaire de leur langue maternelle. Claire Lefebvre, linguiste de l'UQAM a fait une importante recherche sur le créole haïtien. Elle a pu démontrer un parallélisme de structure remarquable entre celui-ci et le fon, une langue africaine du Bénin de la famille fongbe. Si l'on adopte son point de vue, la contribution du substrat apparaît beaucoup plus importante que celle du superstrat. Il y a d'ailleurs eu des cas de remplacement presque total du vocabulaire lors de transferts de territoire entre les puissances coloniales dans les Caraïbes, sans qu'apparemment la grammaire du substrat ne soit fondamentalement affectée.

La position de Claire Lefebvre est loin de faire l'unanimité. Ainsi, Chaudenson, créoliste français, soutient que le créole haïtien provient d'un pidgin que les colons français auraient enseigné aux esclaves à l'époque où il y avait autant de colons que d'esclaves dans l'île. Les premiers arrivés auraient ensuite transmis ce français pidginisé aux autres esclaves. Il arrive à montrer que des structures du créole, qui de prime abord, ont peu à voir avec le français ressemblent à des variétés régionales du français du XVII^e siècle qui étaient sans doute la langue maternelle des colons.

En tant qu'anthropologue, je m'identifie davantage à la position du substrat africain qu'à celle du substrat français. Ne voit-on pas un peu partout dans les ex-colonies européennes des évidences d'intégration de pratiques religieuses ou médicales dans des cultures indigènes? C'est la permanence des structures sociales de base qui frappent surtout les anthropologues de nos jours. Pourquoi en serait-il autrement avec la langue? À propos du Tok Pisin, un pidgin à base anglaise parlé en Nouvelle-Guinée, Gillian Sankoff a récemment montré qu'après cent ans d'utilisation de ce pidgin en voie de créolisation, il ressemble de plus en plus à une langue mélanésienne, malgré son vocabulaire anglais.

La restriction et la simplification ne s'appliquent-elles qu'à l'une des langues, le superstrat? Certainement pas. Dans le contexte de l'esclavage, les Africains provenaient plus ou moins de la même région, de sorte que les langues maternelles de plusieurs d'entre eux étaient apparentées. Afin de communiquer entre eux, ils ont sans doute négocié la reconnaissance d'éléments communs dans leurs grammaires par un processus de simplification.

N'oublions pas qu'un pidgin est employé dans des transactions spécifiques au départ: c'est un code spécialisé. Une fois qu'il est stabilisé, il comporte peu de variations. Sur ce plan, le parallélisme entre la naissance d'un pidgin et la mort d'une langue, c'est-à-dire l'assimilation linguistique de ses locuteurs, est frappant. Dans les communautés minoritaires en voie d'assimilation, très souvent la langue maternelle n'est plus employée que dans le contexte familial. Typiquement, il n'y a pas de différenciation sociale dans le parler des locuteurs.

Les linguistes qui étudient de telles situations parlent de restriction et de simplification comme dans le cas des pidgins.

Lorsque les pidgins se créolisent ou lorsque que leur usage est en expansion, ils se complexifient. Durant les années 70, Labov a émis l'hypothèse que cette complexification était peut-être liée à une utilisation de la langue comme marqueur de l'identité sociale plutôt qu'à une nécessité sur le plan de la communication. C'est peut-être parce que la langue seconde joue ce rôle de marqueur d'identité sociale pour les minorités qui utilisent de moins en moins leur langue maternelle que la simplification caractérise également les groupes en voie d'assimilation.

Ceci m'amène à évoquer un autre type de controverse suscitée par l'analyse des pidgins et créoles. Bickerton a soutenu l'idée dans son ouvrage *Roots of Language* de 1981, ouvrage qui a eu beaucoup de retentissement, que seul l'enfant arrive à produire une grammaire naturelle grâce à une prédisposition neurologique qu'il qualifie de bio-programme. Les adultes, ayant déjà mis en action leur propre bio-programme au moment de l'apprentissage de leur langue maternelle (1), engendreront un pidgin, dépourvu des caractéristiques universelles principales des langues naturelles. Gillian Sankoff prétend, quant à elle, que la seule différence entre le Tok Pisin des enfants et celui de leurs parents dont c'est pratiquement la seule langue d'usage dans les villes, tient au fait que les enfants font davantage de réductions phonologiques et que la grammaticalisation de certaines structures est plus poussée chez eux. Les observations de Labov sur des communautés urbaines américaines vont dans le

même sens: les parents transmettent aux enfants des vecteurs de changements que les enfants poussent plus loin.

En fait, ce qui m'intéresse surtout dans la discussion de toutes ces questions controversées, c'est la résistance qu'ont les linguistes à traiter les pidgins comme des langues normales. Presque toutes les recherches qui les concernent portent sur la nature du substrat ou sur le processus de créolisation qui en fera «de vraies langues». En fait, bien souvent les travaux des linguistes reflètent l'évaluation négative que les locuteurs des pidgins ont de ces langues, à quelques exceptions près. Il y a quelques années, Gillian Sankoff a suscité quelques sourcillements lors d'un congrès de sociolinguistes lorsqu'elle a présenté une communication conjointement avec un chercheur brésilien qui comparait les façons d'introduire une relative en Tok Pisin et en portugais brésilien.

Je rappellerai, en terminant, qu'avant les années soixante, tous ceux qui s'étaient intéressés au français du Québec recherchaient, soit le substrat français, soit les manifestations du contact avec l'anglais. Personne ne songeait à décrire ses caractéristiques internes. Peut-être devrait-il y avoir davantage d'anthropologues comme Gillian Sankoff ou Christine Jourdan, de Concordia, qui s'intéressent aux pidgins.

Note

1. Un modèle qui écarte allègrement la possibilité qu'un individu ait deux langues maternelles.

Ouvrages cités

BICKERTON, D., 1981: *Roots of Language*. Kasroma Press, Ann Arbor.

FERGUSON, C.A. et C.A. DeBOSE, 1977: «Simplified Registers, Broken Language and Pidginization». In A. Valdman (dir.), *Pidgin and Creole Linguistics*, p. 99-125. Indiana University Press, Bloomington.

FOLEY, W. A., 1988: «Language birth: the processes of pidginisation and creolization». In F. J. Newmeyer (dir.), *Linguistics: The Cambridge Survey. IV Language: The Socio-cultural Context*, p. 162-183. Cambridge University Press, Cambridge.

HYMES, D., 1980: «Commentary». In A. Valdman et A. Highfield (dir.), *Theoretical orientations in language studies*. Academic Press, New York.

Nakh **Dāli* "dieu" > svane *Dæl* «déesse-protectrice du gibier cornu»
(Schéma de présentation)

Kevin Tuite

0. Familles linguistiques du Caucase (liste partielle):

- kartvélien (caucasique du sud) — géorgien, mingrélien, SVANE
- nakh-daghéstanien (caucasique du nord-est)
 - nakh — TCHETCHENE-INGOUCHE, bats
 - daghéstanien — (25 langues)

Les populations nakh, habitant actuellement la Tchétchénie et ses alentours (Caucase nord-central), et les Svanes du nord-ouest de la Géorgie, étaient en contact jusqu'au milieu du 1^{er} millénaire avant J.-C. (c.-à-d. jusqu'à l'arrivée des Ossètes au Caucase central). Évidence: mots d'origine nakh dans le lexique svane, empruntés pendant la période de contact régulier entre les deux communautés.¹

1. La déesse *Dæl* / *Dali* dans le panthéon svane:

*protectrice du gibier cornu — ibex, bouquetins — de la montagne.

¹H. Fähnrich (Zu den nachisch-daghestanischen Lehnwörtern im Swanischen *Wiss. Ztschr. Fr-Schiller-Univ. Jena, Gesellschaftswiss. Reihe* 37 (1988), H. 2; pp. 117-121) propose une origine nakh pour une douzaine de lexèmes svanes. Malgré la critique raisonnée de certaines de ces étymologies par G.-R. Gusejnow (Zum nachisch-daghestanischen Substrat in der swanischen Sprache *Georgica* 13/14 [1990/91] pp. 31-33), on peut en retenir au moins trois ou quatre, p. ex. sv. *dam* 'Weizenmehl beim Reinigen', cp. tchetch. *dama* 'Mehl'; sv. *t'q'irɛ* 'Bodensatz, Schlamm' cp. tchetch. *t'q'arɛin* 'Schlamm, Schlammwetter'.

*divinité-bergère, gardienne des troupeaux d'ibex (dont elle traite le lait, mange la viande)

*peut se manifester sous la forme d'une femme extraordinairement belle, aux cheveux d'or, pour séduire un chasseur qu'elle avait choisi comme amant.

2. La source immédiate du théonyme svane:

nakh **dāli* (tchétchéne *dēla*, ingouche *dæla*, bats *dal*) "dieu" [au sens large du terme]. Datif archaïque *dālla*, préservé dans certaines expressions, par ex. *dālla bu xāstam* «gloire à dieu».²

*Le problème: Comment expliquer l'adoption par les Svanes du lexème nakh pour «dieu» pour désigner une divinité avec les attributs ci-haut?

(*Elta*, la divinité du panthéon nakh pré-islamique qui s'occupait de la protection du gibier n'avait presque rien d'autre en commun avec *Dæl*. *Elta* était plutôt une sorte de Prométhée nakh, qui, contre la volonté de son père Seli, dévoilait aux hommes les secrets de la culture des céréales. Seli, le dieu de

²(i) A. G. Maciev. 1961. *Chechensko-russkij slovar'*, str. 138. (ii) Tinatin Goniashvili. 1985. «Chech. *dēla-s*, ing. *dæla-s* brunebisatvis» *Enatmecnierebis inst'it'ut'is XLIII samecniero sesia* (1985 c'lis 26-28 noembers) *mushaobis gegma da moxsenebata tezisebi*, gv. 16-17. Tbilisi. (iii) Johanna Nichols, communication privée.

l'orage et de la foudre, lui a arraché un oeil pour punir cet acte de trahison.)³

3. Dæl, Samdzimari et «St. George», dieux habitant les espaces sauvages.

La structure des panthéons kartvéliens: en plus des dieux presque exclusivement célestes, il y avait une divinité, nommée d'après le guerrier-saint Georges (géo. *Givargi, Giorgi, svane Djgyræg*), qui fréquentait les espaces habités par les démons et les esprits de la nature. La fonction principale du St. George caucasien était de mettre à la disposition de ses fidèles la richesse de la nature (gibier, bois, miel sauvage), des démons (marteaux, enclumes, etc. emportés des forges hypochthoniens des Kadzhis, une race de forgerons redoutables, doués de pouvoirs magiques), et des tribus voisines (bétail volé aux Tchétchènes, Tush, Daghestaniens, etc.). Les protégés de St-Georges étaient les chasseurs, bûcherons, guerriers, voleurs de bétail; tous ceux dont le métier les obligeait à quitter le village afin d'exploiter les espaces sauvages.

Chez les montagnards géorgiens du nord-est (Pshavs et Xevsurs) et du nord-ouest (Svanes) du pays, St-Georges est jumelé — et opposé — à une déesse protectrice des animaux, habitant ou les sommets des montagnes ou les forêts denses et impénétrables (toujours à l'écart de la société humaine). L'homologue pshav-xevsur de la Dæl des Svanes s'appelle *Samdzimari* 'la femme au collier', un génie féminin d'origine souterraine — elle était la fille du roi des Kadzhis — qui a été enlevée par Giorgi et ensuite élevée au statut de déesse, sa soeur par alliance fictive (géo. *dobil*).

La relation entre ces personnages est à la fois compétitive et collaboratrice; c'est la synthèse des deux tendances qui assure le bon fonctionnement des divers rapports entre l'intérieur (la communauté) et l'extérieur. Selon l'ethnologue G. Charachidzé, «les fonctions patronnées par le couple Samdzimari-Giorgi correspondent aux besoins essentiels de la vie sociale et économique ... Ils administrent les rapports que le clan entretient avec les étrangers et les déplacements de ses membres hors du territoire dévolu à la société» [SRG 620]⁴

³A. U. Mal'sagov, 1991. «Elta» *Mify narodov mira*, Vol I, p. 433. Moscou.

⁴SRG = G. Charachidzé, 1968. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris.

	déesse (demi)-sauvage	dieu guerrier
Pshav-Xevsureti (Géorgie orientale)	<i>Samdzimari</i> 'femme au collier' [< <i>mdziv-</i> 'collier'] *origine souterraine (Kadzhi) *voyages chez les K'istebi	<i>Giorgi</i> 'St. Georges' <i>mgzawr-angelozi</i> 'ange voyageur' *habillé à la manière des Kist'ebi
Svanétie (Géorgie occidentale)	<i>Dæl</i>	<i>Djgyræg</i> [< (mingrélien) <i>djege givargi</i> 'bon Georges']
	*protectrice des animaux (Samdzimari: vaches <i>Dæl</i> : bouquetins) *assure les succès (ou l'échec) des chasseurs *produits laitiers *espaces sauvages *séductrice	*protecteur / patron des exploiters de la nature (chasseurs, bûcherons, guerriers, voleurs de bétail, apiculteurs; loups) *«La nature au service des hommes»

4. Les Kist'ebi (= Nakhs) dans l'imaginaire des montagnards géorgiens.

*Les *Kist'ebi* (désignation géorgienne pour les tribus *nakh*) et leur pays (le *Kist'eti*) dans le folklore des montagnards géorgiens: Les *Kist'ebi* étaient conçus comme «outsiders on the inside» du point de vue des Géorgiens. Depuis longtemps, les deux communautés entretenaient des rapports parfois hostiles, parfois paisibles; au cours des siècles plusieurs *Kist'ebi*, forcés de quitter leurs villages suite à une vendetta avec un clan voisin, se sont installés en Géorgie.⁵ Lors des grandes fêtes religieuses des Pshav et des Xevsurs, des *Kist'ebi* rendaient visite aux sanctuaires géorgiens, y sacrifiant des moutons et des taureaux aux divinités locales. En tant que peuple provenant de l'extérieur, mais un espace extérieur connu aux montagnards pshav-xevsurs et représenté dans leurs conceptions cosmologiques, «les *Kist'* incarnent pour les montagnards géorgiens à la fois l'étranger et l'ennemi héréditaire, au point qu'ils sont souvent assimilés à des races de démons comme les *Devs* ou les *Kadzhi*» [SRG 465, 532].

⁵Leila Margohvili, 1985. *P'ank'iseli kist'ebis c'es-cheulebebi da tanamedroveba. Tradicia da tanamedroveoba.* #14. Tbilisi.

**Kist'eti* = *Kadzhueti* (royaume souterrain des forgerons magiques)

À propos des *Kist'ebi*, le folkloriste géorgien T. Razik'ashvili remarque que «les Pshav, et surtout leurs devins et leurs prêtres, désignent la *Kist'eti* par le terme *Kadzhueti*.»⁶ Les *Kadzhis*, magiciens et forgerons puissants habitant un pays (le *Kadzhueti*) situé, dans l'imaginaire des Pshav et des Xevsurs, au delà de la mer ou des montagnes, ou sous la surface de la terre. À l'instar des *Kadzhis*, les *Kist'ebi* et leurs voisins les *Daghéستانيens* sont souvent représentés dans le folklore montagnard comme des détenteurs de connaissances magiques. Pour ne citer qu'un exemple, le héros xevsur légendaire *Xogais Mindia*, saisi par les *Lek's* (une tribu *daghéstanienne*) et emprisonné dans un de leurs villages, a avalé du sang de serpent, utilisé par les *Lek's* pour faire une potion magique. Dès lors

⁶"*kajuets pshavlebi kist'ets udzaxian, upro k'i mk'itxav-xevisbrebi*" [Ak'ak'i Shanidze, réd. 1931. *Kartuli xalxuri p'oezia I: Xevsureti.* "Poésie populaire géorgienne, vol I: Xevsureti." T'pilisi: Sakhelgami p 595]

Mindia avait la capacité à entendre les langues des bêtes, des plantes, et même des pierres.⁷

*Givargi, 'ange voyageur', et Samdzimari dans le pays des Kist'ebi.

[SRG461, 465]: «Il paraît que ce Giorgi avait coutume de se manifester à ses devins et aux hommes du sanctuaire (à Somxo, en Xevsureti) revêtu de vêtements blanc à la manière des Kist', avec une tunique et une redingote Kist'.»

[SRG 569] «Elle (Samdzimari) se rendit d'abord à la forteresse de Lebaisk'ari, elle y alluma des cierges sur les galettes; ensuite elle prit son vol et s'en fut, parvenant à la rivière de C'ova (chez les Kist'ebi). Elle se posa là-bas, et sauta par-dessus l'eau, puis s'en vint ici.»

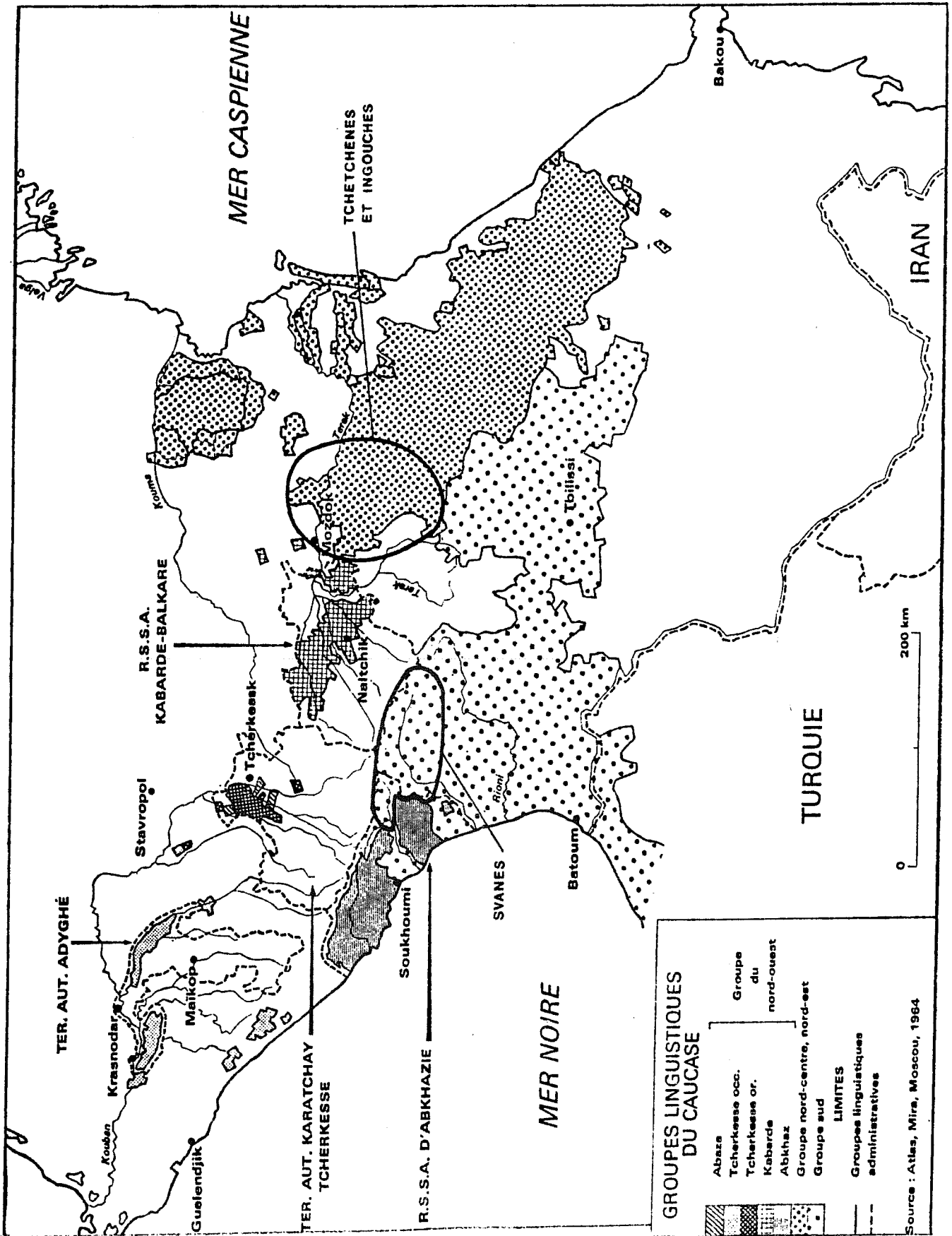
5. Dæl = 'la déesse nakh'?

Si mon hypothèse n'a pas totalement raté la cible, autrefois la déesse svane Dæl, comme son homologue Samdzimari, était imaginée comme un personnage à la fois divin et démoniaque, qui circulait entre le pays des Svanes et celui de leurs voisins au nord de la chaîne principale du Caucase, parmi lesquels on incluait les Nakhs, jusqu'à l'incursion des tribus alanes, les ancêtres des actuels Ossètes, au milieu du 1er mill. av. J.-C.

Après l'interruption de contacts réguliers entre les Svanes et les communautés nakh, le lien entre le couple divin Dæl-Djgyræg et le pays des Kist'ebi a été évidemment oublié. Il n'en restait qu'un vestige: le nom de la déesse des espaces

sauvages, dont l'emprunt à une des langues nakh de l'époque et l'attribution par les Svanes à une divinité locale avaient été conditionnés par la représentation des Nakhs dans la pensée religieuse de leurs voisins du sud.

⁷Xogais mindis ambavni "Les aventures de Xogais Mindi" *kartuli dialekt'ologia* (Gigineishvili et al, Tbilisi, 1961): pp. 16-18



L'île Noire revisitée : une hypothèse sur des symboles identitaires écossais

Roland Viau

Introduction

Le présent article se veut un essai d'histoire à rebours. À partir de trois symboles identitaires, nous récusons une avancée selon laquelle l'Écosse, une nation sans État, se serait inventée une tradition pour marquer sa différence au sein du Royaume-Uni. En privilégiant une démarche régressive nous remontons le flux temporel et arpentons l'espace ethnographique européen pour démontrer que l'identité culturelle écossaise a de profondes racines dans une celticité qui jalonne les époques historiques de l'Antiquité jusqu'à très avant dans le Moyen Âge. Cette méthode d'investigation nous amène à insister sur l'idée à l'effet que des Celtes, c'est-à-dire tous les peuples qui parlaient une langue celtique et partageaient un certain nombre de traits communs, ont continué à entretenir entre eux des contacts souvent subtils malgré la romanisation, la christianisation, le déferlement germanique et l'impact viking. La survivance de cette celticité à travers le temps historique rendrait compte du revivalisme qui l'anime encore aujourd'hui en Écosse et ailleurs.

À propos du tartan

Il y a une dizaine d'années l'identité culturelle écossaise était remise en cause à travers l'histoire de son costume national. Dans un article aujourd'hui classique intitulé «The Invention of Tradition : The Highland Tradition of Scotland», l'historien britannique Hugh Trevor-Roper

affirmait qu'avant la création du Royaume-Uni de Grande-Bretagne en 1707 la plupart des Écossais considérait le tartan (*breacan* en gaélique) comme l'emblème blasonné du menu fretin qui habitait les Hautes Terres du pays : Highlanders filous, oisifs, prédateurs et maîtres chanteurs (1985 : 15).

Loin de représenter le vêtement traditionnel des clans familiaux écossais, la tenue carrelée, au dire de Trevor-Roper, aurait une origine relativement récente. Pire, son promoteur serait un homme d'affaires anglais du Lancashire et son adoption correspondrait au développement du fait national en Écosse durant la première moitié du XVIII^e siècle; période marquée par l'échec à Culloden en 1746 du mouvement jacobite dans sa tentative de restaurer la monarchie des Stuarts. Proscrit en 1747, désuet en 1770, mais réhabilité en 1782, et finalement popularisé à partir des années 1820, le port du tartan, toujours selon Trevor-Roper, serait un patrimoine voire un folklore créé pièce sur pièce par des patriotes anglophobes et récupéré par des nationalistes anxieux de servir la cause de l'affirmation de la souveraineté écossaise (*Ibid.*, 23 et suiv.).

Comme si avant le Traité d'Union de 1707, l'Écosse n'avait pas d'histoire à part entière.

Pour infirmer cette thèse d'historien du dimanche, citons d'abord un court extrait de la grande épopée nationale inachevée du poète latin Virgile (ca. 70-19 av. J.-C.), *l'Énéide* :

«Les Gaulois étaient là au milieu des broussailles et cherchaient à occuper la citadelle (lire le Capitole) protégés par les ténèbres à la faveur d'une nuit opaque. Leur chevelure était d'or et d'or leur vêtement; leurs sayons, rayés de bandes luisantes» (1965 : 287).

Ainsi le narrateur de la scène antique décrit-il l'élément rayé sur la surface d'une pièce de l'habillement porté par les Gaulois, conquérants de Rome à la bataille de l'Allia en 387 avant notre ère. Première référence allusive au port d'un plaid dans les textes historiques? Il est loisible de le penser. Chose certaine, si c'est effectivement le cas, le tartan a une longue histoire.

Dans un même ordre d'idées, besoin est-il de souligner que, hormis les Angles d'ascendance germanique et originaires du Schleswig au Danemark, les trois autres sous-groupes distincts qui ont façonné le visage de l'Écosse actuelle : les Pictes, les Bretons et les Scots ou Gaels (ces derniers étant venus d'Ulster en Irlande du Nord), sont tous de culture celte (MacKie 1995 : 654-670). Or, on sait assez bien que les îles britanniques ont été celtisées par des groupes gaulois en provenance de Belgique (Stead 1991 : 591-595). Leur présence est, en effet, attestée dès le V^e siècle avant notre ère dans le bassin de la Tamise où des poignards à fourreaux décorés et des fibules en bronze fabriqués dans des ateliers marniens fort semblables à ceux de la Champagne à la même époque ont été mis au jour par les archéologues (Éluère 1992 : 92). Pour leur part, les vieilles chroniques romaines révèlent les noms de tribus celtes continentales chez les îliens : les Parisii de Lutèce dans le Yorkshire et les Atrebatas d'Arras, au sud de la Tamise, dans la région d'Oxford (Markale 1995 : 13).

Faut-il s'étonner dès lors d'apprendre que l'étymologie probable du mot *tartan* serait

tertaine, variante de *tiretaine* (1247), lui-même dérivé de *tiret* (ca. 1138), dérivé de *tire* (ca. 1160)? Autant de mots définis issus de l'ancien français pour désigner «une étoffe de laine cardée, tissée, en rayures de couleurs se croisant à angle droit» (Rey 1992 b, 2 : 2087).

Leçons de choses

Contrairement à l'idée reçue, le tartan n'est pourtant pas le seul code social utilisé par les Écossais pour identifier leurs groupes de descendance, distinguer leurs structures sociales et marquer leur différence. La frange celtique de leur identité collective renvoie aussi à un ancien concept de parenté fondé non pas tellement sur la filiation comme sur des notions telles l'environnement, la communauté d'appartenance et la culture pensée en termes d'instruments dont on tire avantage pour véhiculer des réalités matérielles et des valeurs spirituelles. C'est ce concept qui s'exprime en quelque sorte dans le proverbe gaélique : «Les liens du lait sont plus forts que ceux du sang», signifiant que ce dont on se nourrit importe plus que le lignage (McIntosh 1995 : 39). C'est également une affaire de traditions et de mémoire que reprend en substance le romancier, ethnographe malgré lui, Robert Louis Stevenson (1850-1894), lorsqu'il écrit :

«L'Angleterre et l'Écosse diffèrent, en réalité, par la loi, l'histoire, la religion, l'éducation et dans l'aspect même de la nature et du visage des hommes, de manière non pas toujours vaste, mais toujours tranchée» (1992 : 152).

Et ajoute encore en parlant de sa terre natale :

«Comme le brouillard, l'histoire enveloppe cette partie du monde. Même sur la carte, la longue liste de noms de lieux

gaéliques rend hommage à l'enracinement d'un peuple ancien» (1992 : 205).

L'Écosse, sommes-nous enclin à renchérir dans la foulée de l'écrivain, c'est également la grande cornemuse à trois bourdons au timbre enveloppant et au souffle infini. L'instrument, synonyme d'appartenance au plein air et aux grands espaces, se veut aussi héritage d'histoire dont la sonorité envoûtante et sensuelle remonte au temps jadis et suggère un usage immémorial. La plus ancienne cornemuse n'a-t-elle pas été exhumée en 1926 dans le cimetière royal de la cité sumérienne d'Ur, où elle reposait depuis quatre millénaires? (Lachaud 1995 : 44).

On l'ignorait peut-être mais il y a quelque 2000 ans des Celtes d'Écosse, probablement les Calédoniens, un groupe picte, faisaient aussi résonner des karnyx de bronze sur les champs de bataille pour annoncer les engagements, attiser l'esprit combatif des guerriers et intimider l'ennemi. L'un des fragments de ces longues trompettes de guerre les mieux conservés a été découvert notamment dans un marais de Deskford, Banffshire, près de la côte de Moray Firth (Laing et Laing 1995 : 75). Il s'agit de l'embouchure de l'instrument, un pavillon en forme de tête de sanglier, pourvu de deux yeux d'émail rouge. Dans la gueule de l'animal, un mécanisme à ressort actionnait une langue en bois. Tenu à la verticale le karnyx, haut de 1,40 mètre, devait être audible de très loin et son registre devait reproduire des sons propres au monde antique (Voir planche 1). Ancêtre du cor, l'objet matériel porté au jour présente une facture relativement similaire à d'autres trouvés en Angleterre, en France, en Allemagne et en Roumanie (Talabard 1995 : 74), et ressemble fort à ceux illustrés sur le chaudron en argent de Gundestrop, au

Jutland (Danemark), daté du 1^{er} siècle av. J.-C. (Zaczek 1995 : 8-9).

Aussi serait-il erroné de déduire comme certains que les Celtes, qui ont essaimé dans l'œkoumène européen entier, des Balkans aux îles britanniques, entre l'Antiquité et le haut Moyen Âge, ont fini par disparaître faute d'adapter leurs traditions, leurs mythes et leurs enseignements à la modernité (Guyonvarc'h et Le Roux 1995 : 188-189). Sans jamais s'appeler Celtes eux-mêmes, ni utiliser de dénomination ethnique générale, ni former d'unité politique, mais conscients toutefois de leur parenté linguistique, culturelle et religieuse, les peuples celtes n'ont pas perdu leur identité malgré la romanisation, la christianisation, les invasions germaniques et les raids vikings. En fait, divers indices montrent plutôt qu'au fil du temps, ils continuèrent à tisser entre eux des liens : à échanger des biens, des idées et des individus. Et à cet égard, l'histoire des bijoux de la couronne d'Écosse s'avère un des témoignages les plus significatifs de l'expression de la celticité insulaire et continentale.

La fleur de lys en Écosse

Connus sous le nom de Regalia ou «Honours Thre», les bijoux de la couronne d'Écosse se composent de la couronne même, marque distinctive de la personne du souverain, d'un sceptre emblématique de sa personne royale inviolable qui incarne le commandement, et d'une épée d'apparat signifiant l'exercice de la justice et du pouvoir tant guerrier que pacificateur (Keay et Keay 1994 : 807-808). Ensemble, ils figurent parmi les plus anciens insignes royaux de la Chrétienté (Voir planche 2).

Résumons les faits historiques qui s'y greffent pour étayer notre démonstration. En 1306, lors du

sacre de Robert 1^{er}, dit le Bruce, un diadème d'or est utilisé. Il s'agit d'une nouvelle couronne, l'originale ayant été enlevée par Édouard 1^{er} d'Angleterre qui impose un protectorat sur l'Écosse en 1292 avant de l'annexer quatre ans plus tard en dépit de la résistance chevaleresque de William Wallace (1270-1305) à Stirling Bridge et à Falkirk. La tradition orale écossaise raconte tout de même que l'or du diadème de la couronne originale serait entré dans la fabrication de la couronne actuelle. L'épée et le sceptre, deux dons de la papauté, arrivent en Écosse plus tardivement, pendant le règne de Jacques IV (1488-1513).

Les bijoux de la couronne d'Écosse commémorent l'indépendance reconquise à Bannockburn en 1314 et reconnue par le Traité de Nottingham ratifié en 1328. Ils symbolisent aussi l'ascendance du monarque sur le parlement. Suite au Traité d'Union de 1707 qui fait de l'Angleterre et de l'Écosse un seul pays, les bijoux sont remis au château d'Édimbourg pour être serrés dans un coffre entreposé dans une salle qu'on gardera scellée durant plus d'un siècle. En 1818, l'écrivain Walter Scott (1771-1832) obtient un mandat royal autorisant l'ouverture de la chambre cloîtrée. Peu de temps après, les Regalia sont exposés au public dans la salle de la couronne au château d'Édimbourg où ces archives demeurent depuis oubliées, même si mises en valeur.

La couronne d'Écosse est faite d'or extrait dans le pays. Elle est sertie de perles et de pierres précieuses : notamment des diamants, des améthystes et des grenats. Son bandeau est solidarisé de huit fleurs de lys et surmonté d'un cimier en forme d'arceau. Le sceptre de vermeil comprend un manche, un bâton hexagonal et un

fleuron orné où siège une sphère de cristal de roche. L'épée, le fourreau et le ceinturon sont décorés des armoiries du pape Julius II et de quelques symboles de la Chrétienté : des dauphins, des glands et des feuilles de chêne. Un manteau pourpré paré d'hermine complète ces pièces constitutives du mythe fondateur de la nation écossaise.

Dresser l'inventaire descriptif d'objets matériels, même royaux, serait d'intérêt ethnographique relativement secondaire si ce n'était de cette présence de huit fleurs de lys qui ceignent le diadème d'or de la couronne d'Écosse, présence pour le moins inusitée sur laquelle il convient de s'interroger.

Lis ou *lys*, nous apprend le *Dictionnaire historique de la langue française*, est le pluriel d'un singulier *lil*. Ce dernier est issu du latin *lilium* «lis» et «ouvrage de défense» en forme de fleur de lis, lequel semble issu comme le grec *leirion* d'une langue méditerranéenne, peut-être *brêri*, *hlêli*, pour qualifier le lis représenté fréquemment dans les décorations crétoises d'époque minoenne du monde égéen des III^e et II^e millénaires. L'orthographe *lys* date, en ce qui la concerne, du XIV^e siècle. Mise en vogue aux XVII^e et XVIII^e siècles, elle est redevenue courante depuis le XIX^e siècle (Rey 1992a : 1135). Employé en héraldique à propos d'une figure formée de trois fleurs de lys schématisées et unies, ce nom de plante, qui apparaît dès le XII^e siècle (*ca.* 1150) sur les armoiries du roi de France puis désignera par métonymie la famille royale française, prend à partir du XIII^e siècle (*ca.* 1225) une forte signification religieuse, christologique et mariale à la fois (Piponnier et Mane 1995 : 150).

À priori, tout donnerait matière à penser que le pacte politique appelé *The Auld Alliance*, une alliance offensive et défensive conclue entre les monarchies française et écossaise contre l'Angleterre en 1295, rendrait compte de l'apostille de la fleur de lys sur la couronne d'Écosse. Alliance stratégique et tactique que l'Écosse des Stuarts réitérera endémiquement durant la guerre de Cent ans aux XIV^e et XV^e siècles (1337-1453). Alliance traditionnelle que l'Écosse jacobite sollicitera encore en 1745 lorsqu'elle se trouvera en état effectif de guerre civile au sujet du Traité d'Union qui, comme nous l'avons vu plus haut, avait créé en 1707 le Royaume-Uni de Grande-Bretagne (Leruez 1983 : 17 et suiv.). L'explication ne réside pourtant pas dans les guerres de dentelles que la France et l'Angleterre se livrent pour établir leur hégémonie sur l'Europe occidentale aux époques médiévale et moderne. La réponse est ailleurs, sans doute derrière les propos de l'écrivain Stevenson, dans l'Est et le Nord de l'Écosse : au pays des Pictes.

Les praticiens de l'art

Vers l'an 800 de notre ère, au temps des incursions saisonnières des Vikings sur les côtes des îles britanniques, les Pictes étaient disséminés dans les plaines localisées entre le Firth of Forth et la rivière Dee, dans l'extrême Nord de l'Écosse. Ce sont les Romains qui, au III^e siècle av. J.-C., leur donnèrent le nom de Pictes (*pictus* signifiant «peint» en latin), par référence probable à leur habitude de se tatouer et de se farder de peintures corporelles (Voir planche 3). Sur le plan politique, les Pictes formaient un regroupement fédéré de tribus celtes aux traditions caractéristiques. Leurs structures d'habitation étaient souvent cellulaires,

en forme de trèfle ou de huit. Ils inhumaient leurs morts dans des cairns à bordures, rectangulaires ou circulaires. Ils furent christianisés aux VI^e et VII^e siècles par des missionnaires irlandais et commencèrent à sculpter des croix enjolivées de motifs décoratifs celtiques curvilinéaires et entrelacés. Suite au maraudage persistant des Vikings et à l'affaiblissement graduel de leurs effectifs tant militaires que démographiques, les Pictes se fusionnèrent avec les Scots pour former un groupe de symbiose (Lynch 1992 : 12 et suiv.).

Les documents écrits disponibles pour faire une ethnographie historique des Pictes dont l'histoire culturelle couvre le premier millénaire de notre ère sont plutôt ténus : à peine quelques données ethnohistoriques à glaner dans les textes de chroniqueurs romains, les saynètes pittoresques d'érudits des temps d'alors et les annales d'inlassables moines irlandais. Les Pictes ont laissé trace de leur présence surtout sous la forme de dalles de pierres incisées ou sculptées, généralement en grès, de dimensions variables, appelées pierres symboles, codées de messages ésotériques et ornées de représentations anthropomorphes et zoomorphes (Ritchie 1993). À ce jour, plus de 200 de ces ouvrages de sculpture produits entre les V^e et VIII^e siècles ont été dénombrés entre le Firth of Forth et les îles Orcades et Shetlands, dans l'Est et le Nord de l'Écosse. Associés occasionnellement à du mobilier funéraire, situés ordinairement près de points d'eau ou sur des terres favorables à l'agriculture et positionnés habituellement selon un axe sud-est (et parfois nord-est), face à une déclivité de terrain, ces témoignages de première main de l'histoire picte demeurent pourtant énigmatiques quant à leur signification et à leur fonction. Aussi, les

hypothèses déductives émises à leur sujet foisonnent-elles : monuments pour commémorer le souvenir d'illustres disparus, bornes balisant les territoires d'occupation et d'exploitation d'unités tribales, plaques scellant des alliances conjugales entre des dynasties royales ou chartes consolidant le pouvoir et le prestige de personnages de haut rang (*Ibid.* : 18).

En revanche, ce que la présence des pierres symboles révèle pour sûr, c'est l'existence d'une société picte stratifiée fondée sur des ordres : un monde d'agriculteurs, de guerriers et d'artistes où tiennent la scène des lignages royaux, des hommes de guerre constituant une aristocratie puissante, des sculpteurs surdoués dans la taille de la pierre, des gens de prière dont le discours religieux éclipse le corps de doctrines métaphysiques du druidisme, des bardes imbus de traditions orales héroïsant au son de la harpe les vies dignes d'être chantées, et un menu peuple formé surtout par un paysannat vassal des seigneurs féodaux. Raison de croire donc que certaines figures du bestiaire sélectif sculptées ou incisées dans les pierres : en outre, des sangliers, des taureaux, des loups, des cerfs et des aigles, n'identifieraient pas un gibier convoité mais les emblèmes totémiques de clans familiaux ou d'entités tribales (Voir planche 4). Sans doute également que ces figures d'animaux doivent-elles être interprétées en corrélation avec la quarantaine de pictogrammes relevés non seulement sur les pierres symboles mais reproduits aussi dans l'art picte dans tous ses états (Voir planche 5). De fait, l'uniformité de ces signes figuratifs est telle que la plupart d'entre eux qui réfèrent à la celticité suggèrent qu'ils constituaient un moyen de communication voire une grammaire utilisée à travers le pays des Pictes

malgré les différences tribales (Ritchie 1994 : 17; Laing et Laing 1993 : 103, 111). Or, parmi ces pictogrammes récurrents dans l'iconographie picte de sensibilité celtique où les formes figuratives, en perpétuelle transformation, se stylisent, se géométrisent, et cultivent les motifs abstraits, on trouve notamment la fleur de lys représentée sur au moins huit pierres symboles et sur au moins deux objets de parure en argent.

Au dire des médiévistes, la pierre symbole connue sous le nom de Hilton of Cadboll découverte sur la côte de Easter Ross serait une des stèles les plus éloquentes de l'art picte de la période dite « des siècles obscurs » en Écosse (Ritchie 1994 : 9). Cette sépulture en bas-relief, à la forme d'un monument monolithe, de 2,5 mètres de hauteur et d'un poids estimé à 6 tonnes, daterait des environs de 800 de notre ère. Sa partie médiane montre une scène de chasse où figurent trois cavaliers : deux hommes coiffés de hauberts et armés d'épieux et de targes, accompagnés d'une femme de bonne naissance, dame à coup sûr, montée en amazone sur un palefroi et mise en évidence par des accessoires de toilette (peigne et miroir). Un braque, trois cervidés et une suite de deux trompettistes en arrière-plan complètent le portrait. Les côtés de la pierre sont ornés de vrilles de vignes, un motif décoratif d'influence northumbrienne, alors que la partie centrale supérieure affiche des jeux de symboles celtiques : un croissant de lune auquel se greffe une tige en forme de V dont les extrémités sont des harpes et deux disques cerclant des entrelacs. En exergue, à la hauteur des angles quadrangulaires du pan central inférieur de la dalle, des formes apparentées à des fleurs de lys s'agrègent furtivement au mouvement des spirales en triskèles (Voir planche 6).

D'autres pierres symboles recensées à Abdie, Fife, à Aberlemno, Angus, à Abernethy, Perthshire, à Brandsbutt, Inverurie, à Elgin, Moray, à Dunfallandy, Pitlochry, et à Brough of Birsay, dans les îles Orcades, portent également des marques identiques à celles sculptées sur la dalle Hilton of Cadboll (Ritchie 1993 : 9, 10, 16, 21, 24 et 52; Sutherland 1994 : 194). En outre, ces ouvrages de sculpture mettent toutes en relief des tiges en forme de V et d'autres en forme de Z en association avec des croissants de lune, des sphères, des personnages humains, des figures animales réelles ou fabuleuses, où parfois prennent place des inscriptions oghamiques (traits transversaux, horizontaux ou obliques de part et d'autre d'une arête verticale). Les indices de fréquence des symboles représentés invitent à relier la tige en forme de V à la lune et la tige en forme de Z au soleil (Sutherland 1994 : 107). Des motifs végétaux que nous identifions à la fleur de lys sont reproduits sur au moins une des extrémités de chacune de ces tiges en formes de V et de Z, toujours orientées en fonction des points cardinaux. Ces mêmes motifs végétaux, illustrant des lys, une tige en forme de Z et des racines, sont aussi représentés sur des objets de parure : une paire de plaques en argent trouvée à Norrie's Law, Fife, en contexte avec d'autres artefacts, également en argent, dont un casque, un bouclier, une cote de mailles, des bagues, des bracelets, ainsi que des monnaies romaines (*siliquae*) frappées aux effigies des empereurs Constantin II (337-340 AD) et Valens (364-378 AD) (Voir planche 7).

Discussion

À l'instar du tartan et du karnyx, la fleur de lys a une histoire de longue durée en Europe

insulaire et continentale. La démarche régressive permet notamment de remonter le flux temporel avec ces symboles et d'arpenter l'espace ethnographique européen jusqu'à ce que les Celtes apparaissent dans l'histoire au V^e siècle avant notre ère. En Irlande, des fleurs de lys stylisées ont été gravées sur une paire de mors de bride en bronze utilisés au II^e ou III^e siècle de notre ère comme pièces d'attelage pour équiper des poneys de trait (Kelly 1993 : 47). En Bavière, des fleurs de lys figurent sur les avers et les revers des principaux types de monnaies d'or appelées statères : des pièces celtes en circulation entre la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C. et la première moitié du 1^{er} siècle av. J.-C. (Overbeck 1991 : 533). En Charente, l'ornementation stylistique du timbre et de l'âme d'un casque d'apparat en fer, bronze, or, argent et corail, daté du IV^e siècle avant notre ère, organise ses motifs en schémas répétitifs dont plusieurs illustrent des fleurs de lys (Gomez de Soto 1991 : 292-293). En Rhénanie, des motifs végétaux de même inspiration décorent la garniture d'une coupe en feuille d'or ciselée exhumée d'un tumulus qui abritait la sépulture d'un prince celte du V^e siècle avant notre ère (Zaczek 1995 : 12-13).

Les conjectures font florilège quant aux sens et aux fonctions à attribuer aux œuvres de culture issues de l'art celtique car on peut toujours faire dire ce que l'on veut à des archives qui parlent de l'idéal et du réel sans jamais les décrire. La fleur de lys, pour un, a souvent été identifiée à un symbole solaire, emblématique de la souveraineté depuis la haute antiquité, et les données archéologiques sur les Celtes sont unanimes à montrer la place prééminente de l'astre diurne parmi tous les phénomènes naturels, invoqué comme force de vie, source de

fécondité et de guérison et de consolation des morts (Green 1995 : 85). En Écosse, à l'époque des siècles obscurs, ce motif végétal semble avoir été l'expression d'une pulsion symbolique parmi un ensemble de codes de l'image hérités de la celticité et exploités comme formules emblématiques pour affirmer l'identité picte d'abord et écossaise ensuite. Au XV^e siècle (1470), le chardon, une autre figure florale dont l'histoire resterait à faire, relayera la fleur de lys pour devenir l'insigne héraldique des rois d'Écosse (Keay et Keay 1994 : 936).

La fleur de lys – notons-le bien – est une plante composée d'une corolle formée de trois pétales convergeant vers un calice. Sa représentation stylisée imite en substance celle de la triskèle : un motif décoratif fait de trois branches recoupées qui suggèrent un mouvement giratoire autour d'un centre. La fleur de lys constitue un symbole lié à la triade et se veut une référence au chiffre 3, magique ou sacré, dans la cosmologie celtique. Or, ce chiffre 3 représente un thème commun de la tradition indo-européenne et symbolisait peut-être la totalité pour les peuples celtes : totalité dans la conception temporelle (passé, présent et futur) et dans la représentation spatiale (derrière, devant et ici, ou ciel, terre et outre-monde) (Green 1992 : 214). À la manière de la fleur de lys, le trèfle, devise irlandaise, réfère lui aussi à une plante herbacée, à feuilles comportant trois folioles, et renvoie encore à cette même idée-force véhiculée par la celticité où tout gravite autour du chiffre 3. Comme quoi les symboles identitaires ont la vie longue car leur histoire, couverte de signes, est faite de contacts subtils et continus.

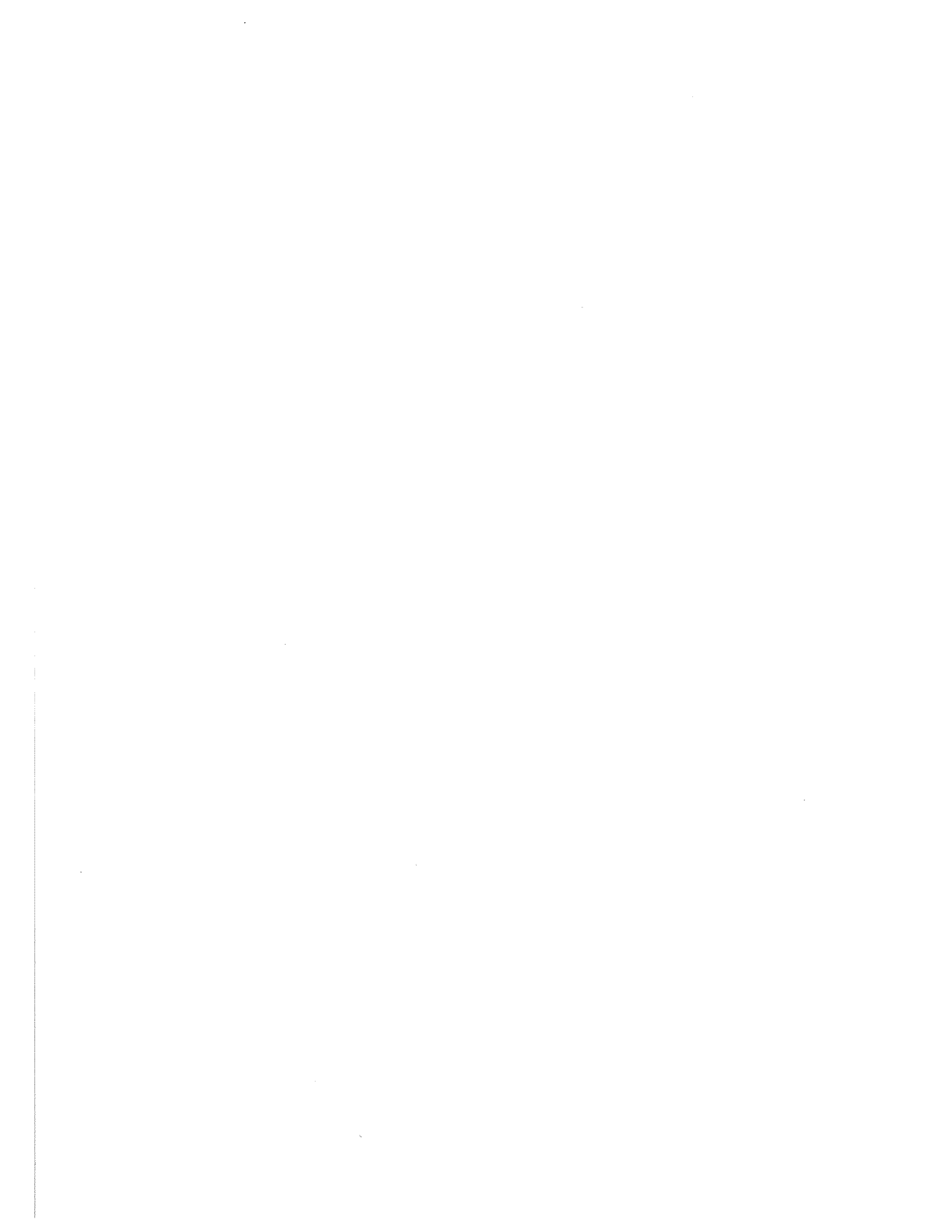
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ÉLUERE, Christiane, 1992 : *L'Europe des Celtes. Découvertes Gallimard, Paris. (Coll. «Histoire», 158). 176p.*
- GOMEZ DE SOTO, José, 1991 : «Le casque d'Agris», in Sabatino Moscati, coord. *Les Celtes*, pp.292-293. Bompiani, Milano.
- GREEN, Miranda J., 1992 : *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. Thomas and Hudson, London. 238p.
- , 1995 : *Mythes celtiques*. Éditions du Seuil, Paris. (Coll. «Point», Sa 98). 157p.
- GREEN, Miranda J. (dir.), 1995 : *The Celtic World*. Routledge, London and New York. 839p.
- GUYONVARCH, Christian-J. et Françoise LE ROUX, 1995 : *La civilisation celtique*. Payot, Paris. (Coll. «Petite Bibliothèque Payot», P254). 218p.
- KEAY, John et Julia KEAY (dir.), 1994 : *Collins Encyclopaedia of Scotland*. Harper Collins, London. 1046p.
- KELLY, Eamonn P., 1993 : *Early Celtic Art in Ireland*. Country House & National Museum of Ireland – Ard Mhúsaem na h Éireann, Dublin. 47p.
- LACHAUD, Martine, 1995 : «Le maître sonneur», *L'Express*, (2298) : 44-45.
- LAINING, Loyd et Jenny LAINING, 1994 : *The Picts and the Scots*. Alan Sutton Publishing, Dover, N.H. 172p.
- , 1995 : *Celtic Britain and Ireland. Art and Society*. The Herbert Press, London. 223p.
- LERUEZ, Jacques, 1983 : *L'Écosse Une nation sans État*. Presses Universitaires de Lille, Lille. 260p.
- LYNCH, Michael, 1992 : *Scotland A New History*. Pimlico, London. 506p.

- MARKALE, Jean, 1995 : «À la découverte des civilisations celtiques», *Historia*, (33) : 6-17.
- MACKIE, Euan W., 1995 : «The early Celts in Scotland», in Miranda J. Green, dir., *The Celtic World*, p.654-670. Routledge, London and New York.
- McINTOSH, Alastair, 1994 : «Psychodynamique du domaine de chasse et de pêche : point de vue d'un ghillie», in A. McIntosh, A. Wightman et D. Morgan, coll., *Les Highlands écossais dans une perspective coloniale et psychodynamique*, p. 20-40. Institut Interculturel de Montréal, Montréal. (*Interculture*, 28 (3), cahier 124).
- MOSCATI, Sabatino (coord.), 1991 : *Les Celtes*. Bompiani, Milano. 795p.
- OVERBECK, Bernhard, 1991 : «Le trésor d'Irsching», in Sabatino Moscati, coord. *Les Celtes*, p.533. Bompiani, Milano.
- PIPONNIER, Françoise et Perrine MANE, 1995 : *Se vêtir au Moyen Age*. Adam Biro, Paris. 206p.
- REY, Alain (dir.), 1992a : «Lis ou Lys», in *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, p. 1135. Dictionnaires Le Robert, 1, Paris.
- , 1992b : «Tartan», in *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, p. 2087. Dictionnaires Le Robert, 2, Paris.
- RITCHIE, Anna, 1993 : *Picts An Introduction to the Life of the Picts and the carved stones in the Care of Historic Scotland*. Historic Scotland, HMSO, Edinburgh. 63p.
- STEAD, Ian Mathieson, 1991 : «Les peuples belges de la Tamise», in Sabatino Moscati, coord., *Les Celtes*, p. 591-595. Bompiani, Milano.
- STEVENSON, Robert Louis, 1992 : *À travers l'Écosse*. Éditions Complexe, Paris (Coll. «Le Regard Littéraire», 54). 237p.
- SUTHERLAND, Elizabeth, 1994 : *In Search of the Picts. A Celtic Dark Age Nation*. Constable, London. 263p.
- TALABARD, Christine, 1995 : «Mystérieux échos du passé», *Science Illustrée*, (11) : 74-77.
- TREVOR-ROPER, Hugh, 1985 : «The Invention of Tradition : The Highland Tradition of Scotland», in Eric Hobsbawm et Terence Ranger, dir., *The Invention of Tradition*, p. 15-41. Cambridge University Press, Cambridge.
- VIRGILE, 1965 : *Énéide*. Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, Paris (Coll. «Le Livre de Poche / Classique», 1497-1498). 445p.
- ZACZEK, Ian, 1995 : *Celtic Art and Design*. Studio Editions, London. 64p.
-



- MARKALE, Jean, 1995 : «À la découverte des civilisations celtiques», *Historia*, (33) : 6-17.
- MackIE, Euan W., 1995 : «The early Celts in Scotland», in Miranda J. Green, dir., *The Celtic World*, p.654-670. Routledge, London and New York.
- McINTOSH, Alastair, 1994 : «Psychodynamique du domaine de chasse et de pêche : point de vue d'un ghillie», in A. McIntosh, A. Wightman et D. Morgan, coll., *Les Highlands écossais dans une perspective coloniale et psychodynamique*, p. 20-40. Institut Interculturel de Montréal, Montréal. (*Interculture*, 28 (3), cahier 124).
- MOSCATI, Sabatino (coord.), 1991 : *Les Celtes*. Bompiani, Milano. 795p.
- OVERBECK, Bernhard, 1991 : «Le trésor d'Irsching», in Sabatino Moscati, coord. *Les Celtes*, p.533. Bompiani, Milano.
- PIPONNIER, Françoise et Perrine MANE, 1995 : *Se vêtir au Moyen Age*. Adam Biro, Paris. 206p.
- REY, Alain (dir.), 1992a : «Lis ou Lys», in *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, p. 1135. Dictionnaires Le Robert, 1, Paris.
- , 1992b : «Tartan», in *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, p. 2087. Dictionnaires Le Robert, 2, Paris.
- RITCHIE, Anna, 1993 : *Picts An Introduction to the Life of the Picts and the carved stones in the Care of Historic Scotland*. Historic Scotland, HMSO, Edinburgh. 63p.
- STEAD, Ian Mathieson, 1991 : «Les peuples belges de la Tamise», in Sabatino Moscati, coord., *Les Celtes*, p. 591-595. Bompiani, Milano.
- STEVENSON, Robert Louis, 1992 : *À travers l'Écosse*. Éditions Complexe, Paris (Coll. «Le Regard Littéraire», 54). 237p.
- SUTHERLAND, Elizabeth, 1994 : *In Search of the Picts. A Celtic Dark Age Nation*. Constable, London. 263p.
- TALABARD, Christine, 1995 : «Mystérieux échos du passé», *Science Illustrée*, (11) : 74-77.
- TREVOR-ROPER, Hugh, 1985 : «The Invention of Tradition : The Highland Tradition of Scotland», in Eric Hobsbawm et Terence Ranger, dir., *The Invention of Tradition*, p. 15-41. Cambridge University Press, Cambridge.
- VIRGILE, 1965 : *Énéide*. Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, Paris (Coll. «Le Livre de Poche / Classique», 1497-1498). 445p.
- ZACZEK, Ian, 1995 : *Celtic Art and Design*. Studio Editions, London. 64p.



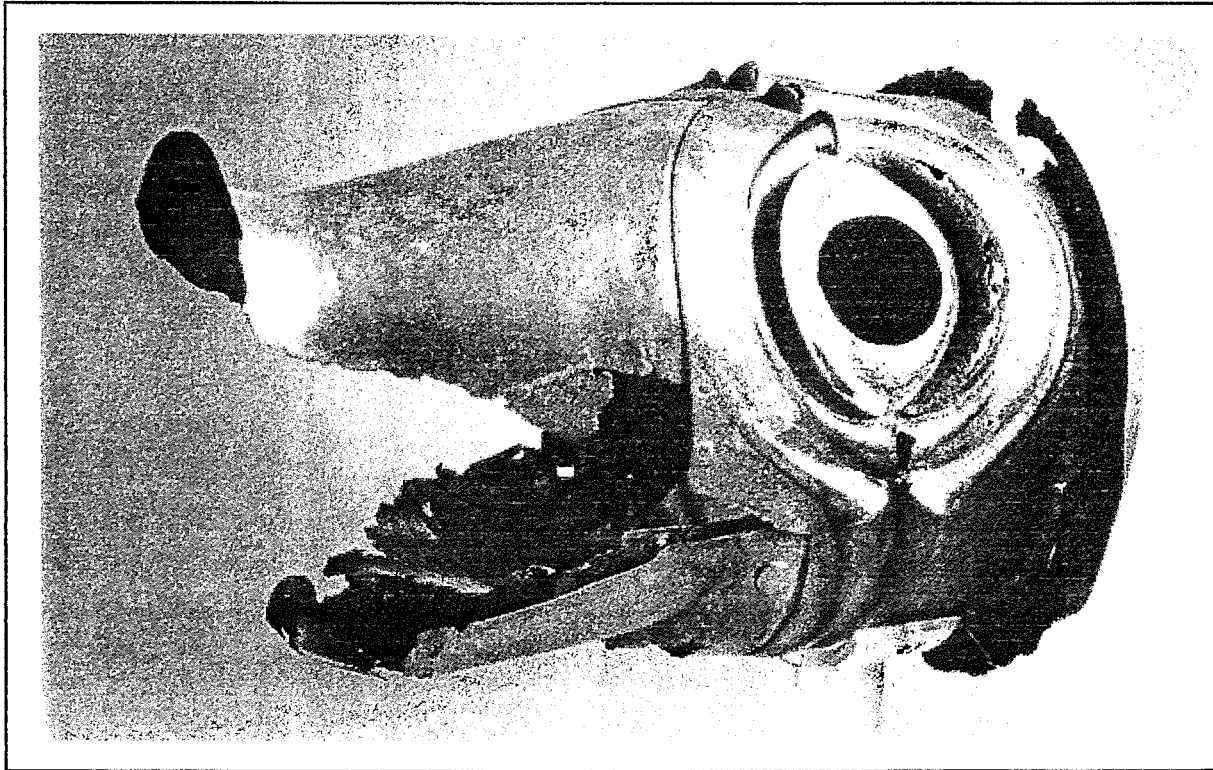


Planche 1

Pavillon d'un karnyx en bronze dont la forme épouse la tête du sanglier. Découvert à Liecheston Farm, près de Kirkton of Deskford, Banffshire, ce fragment d'instrument de musique daterait du I^{er} siècle av. J.-C.

(Source : National Museums of Scotland, Edinburgh)

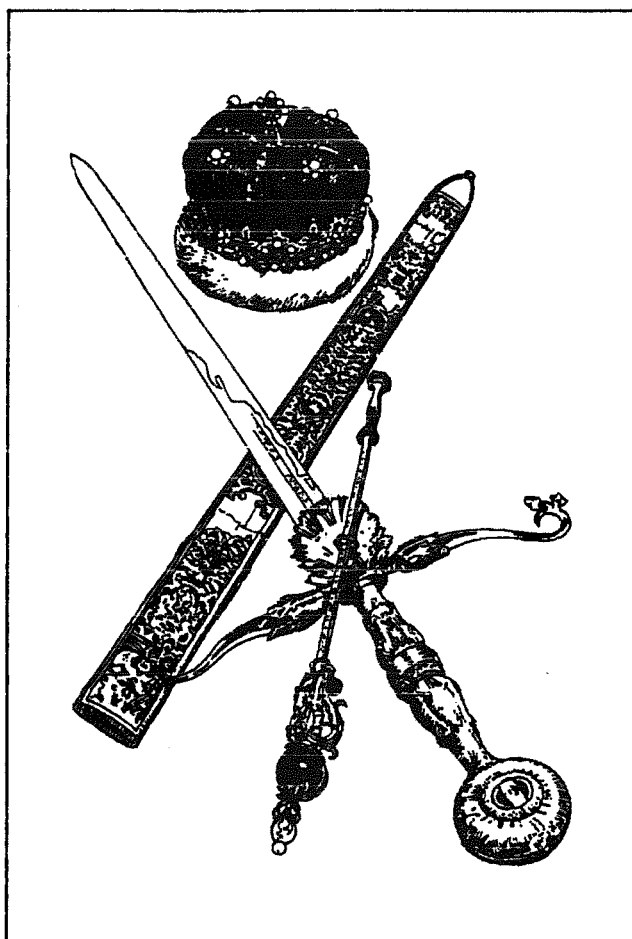


Planche 2

Les bijoux de la couronne d'Écosse connus sous le nom de Regalia ou Honours Three. Ils se composent de la couronne même, de l'épée d'apparat et du sceptre.

(Source : Historic Scotland, Edinburgh)

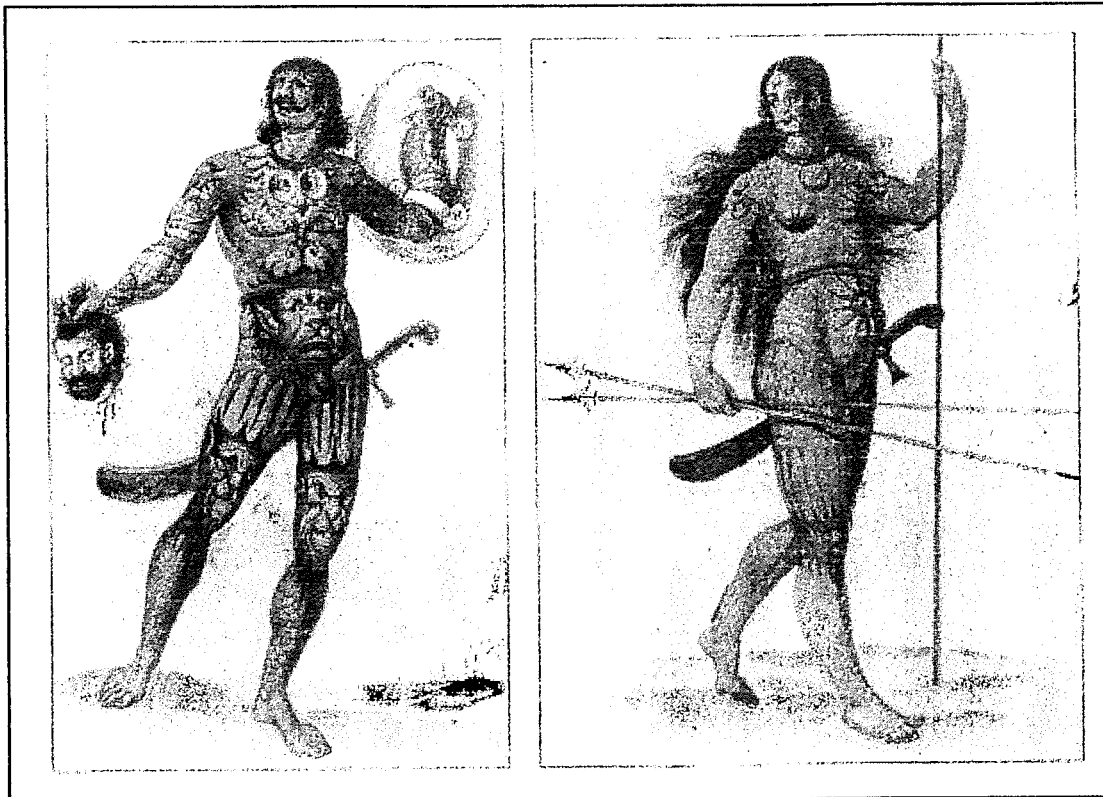


Planche 3

Iconographies d'un couple de Pictes (ca. 1585).
Ces dessins sont l'oeuvre de l'explorateur élisabéthain John
White qui comparait les Pictes aux Indiens Roanoake
qu'il avait vus et dessinés lors de son voyage en Amérique
du Nord.

(Source : Trustees of the British Museum)

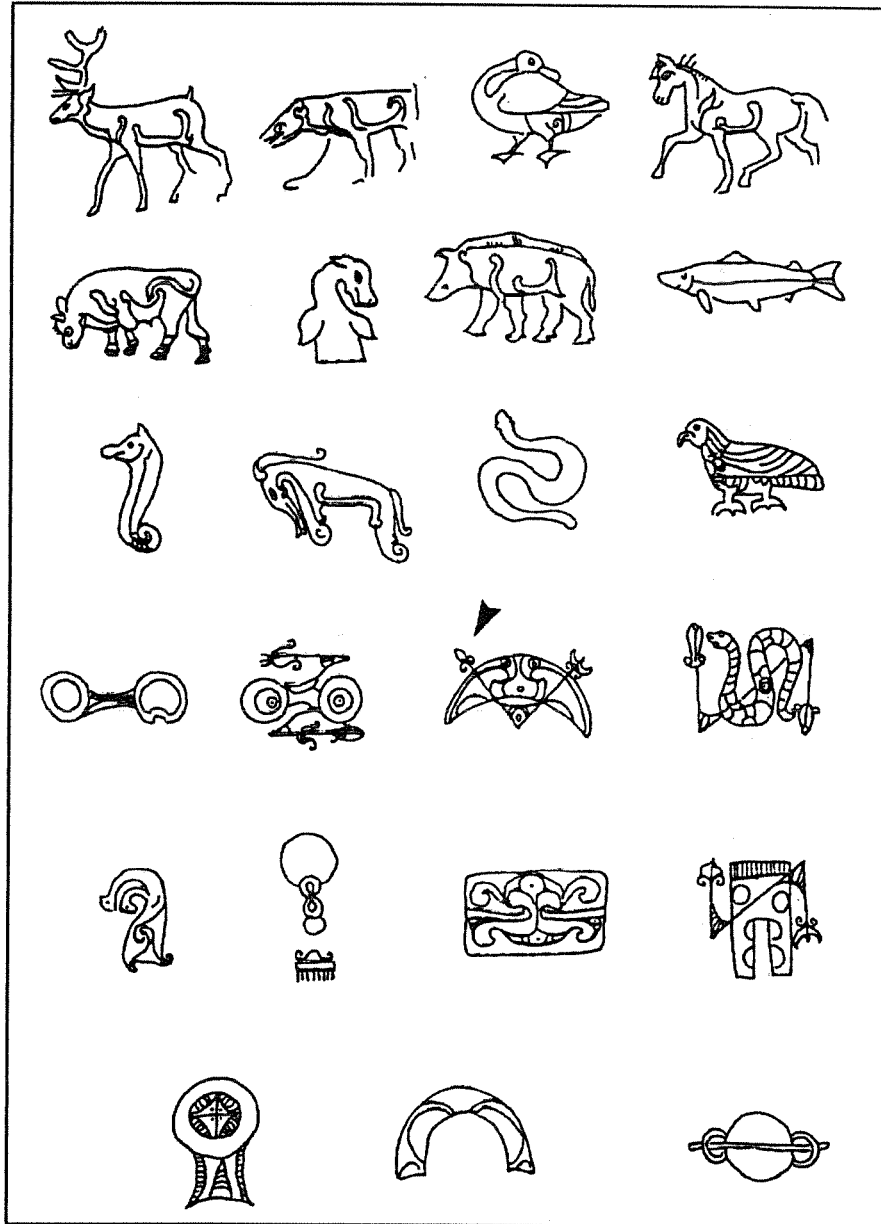


Planche 4

"Registre" de symboles pictes.

(Source : Pictish Arts Society, Edinburgh)

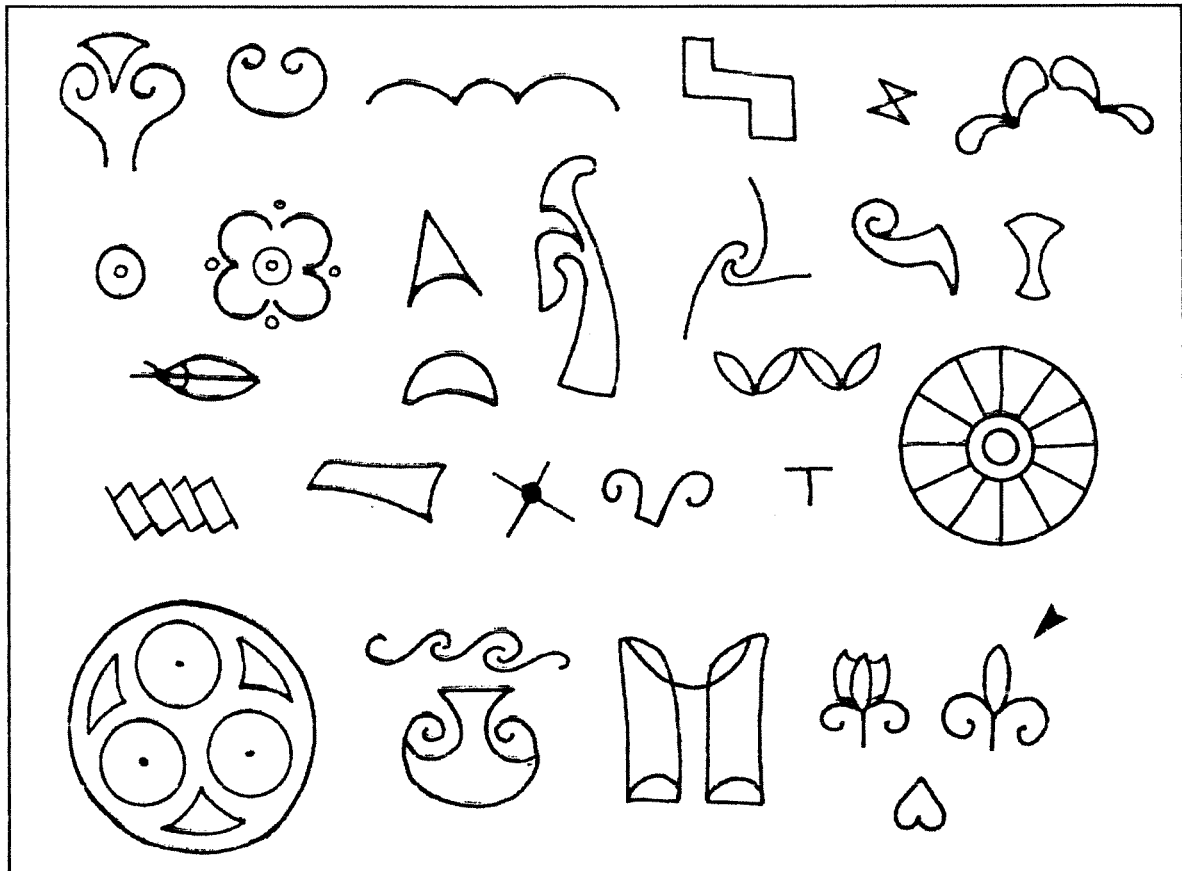


Planche 5

"Grammaire" des symboles ornementaux pictes.

(Source : Pictish Arts Society, Edinburgh)

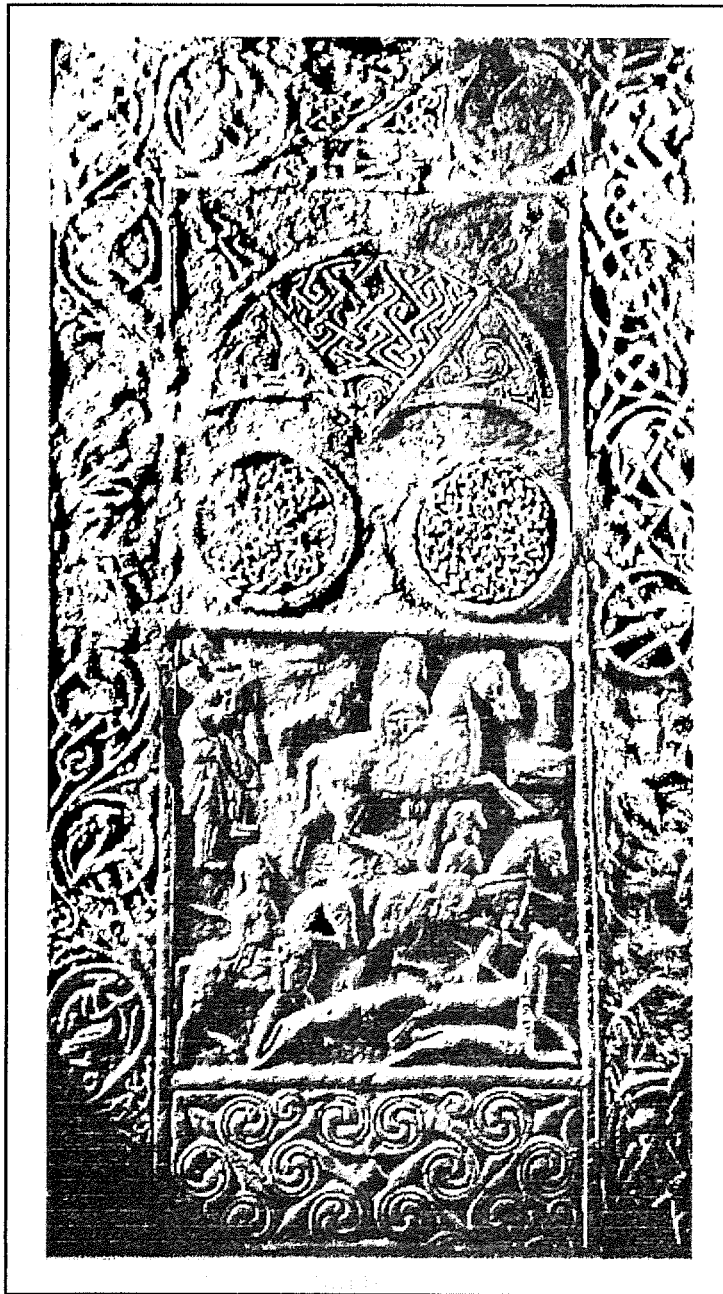


Planche 6

Pierre symbole de Hilton of Cadboll.

(Source : The Trustees of the National Museums of Scotland)

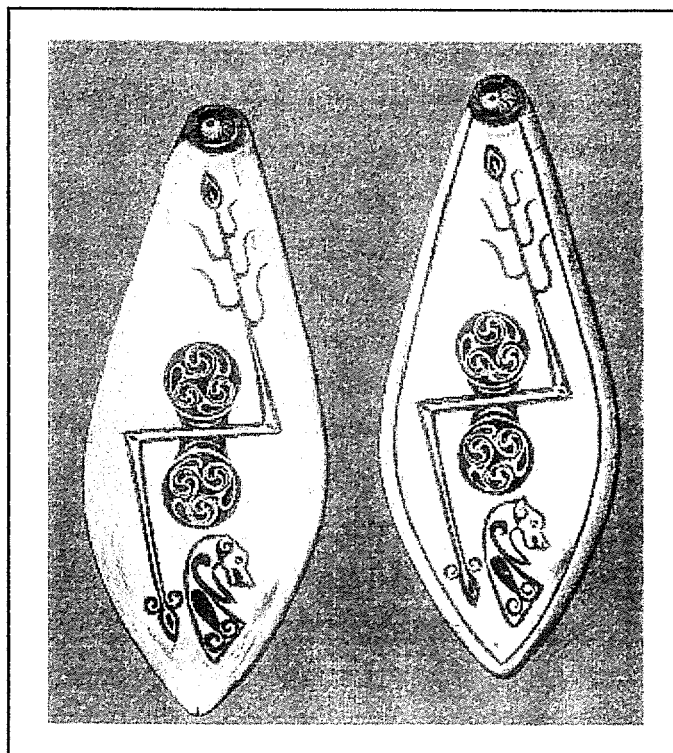


Planche 7

Paire de plaques en argent ornées de symboles dont la fleur de lys.
Ces objets de parure ont été trouvés à Norrie's Law, Fife. Ils dateraient du IV^e siècle avant notre ère.

(Source : Royal Museum of Scotland, Edinburgh)

Contacts et étoffes d'écorce battue

Paul Tolstoy

Origine de la recherche

La recherche résumée ici fut inspirée par une planche publiée par Max Uhle à la fin du siècle dernier (Uhle 1889, Pl. III: 1-4). Celle-ci juxtaposait deux types d'objet faisant partie des collections du Musée de Berlin. C'était, d'une part, un battoir à tapa de l'île de Sulawesi (alors appelée Célèbes), d'autre part, trois objets essentiellement identiques, en provenance de la Mésoamérique précolombienne.

La fonction de tels outils, connue à Sulawesi et présumée par Uhle pour la Mésoamérique, est d'élargir et d'assouplir des nappes d'écorce intérieure ou *liber* de certains arbres pour les transformer en une étoffe, utilisée pour les vêtements et d'autres produits, dont le papier.

L'identité presque absolue des outils en provenance des deux régions, pourtant très éloignées l'une de l'autre, suscite la question posée au départ de la présente recherche: ces ressemblances sont-elles fortuites, éventuellement imposées par les fonctions mêmes de ces outils, ou témoignent-elles plutôt d'un emprunt, et donc d'un contact ancien entre l'Insulinde et la Mésoamérique?

La question est importante, car la vision qui domine aujourd'hui encore en préhistoire mésoaméricaine est celle d'une civilisation évoluant en vase clos, sans contact appréciable avec l'Ancien Monde avant l'arrivée des Européens. Dans le cadre d'une telle vision, les parallèles qu'il est possible de constater entre la civilisation

mésaméricaine et les civilisations de l'Ancien Monde sont interprétés soit comme superficiels et essentiellement illusoires, soit comme l'aboutissement de mécanismes spontanés dont les causes sont internes.

Cette vision est facilement acceptée dans les cas où la forme découle intelligiblement de la fonction. Elle l'est beaucoup moins quand la forme semble manifester une grande part d'arbitraire ou d'optatif, ou quand les liens entre forme et fonction sont inapparents. Les ressemblances révélées par Uhle semblaient, de prime abord, être de la deuxième sorte. Il était donc important d'en faire une évaluation qui irait au delà de la simple constatation de ressemblances formelles.

Élargissement de la problématique initiale

Les exigences d'une telle évaluation conduisirent à l'élargissement de la problématique initiale par l'ajout de trois questions, énumérées ici dans l'ordre de leur ampleur croissante :

1-Celle de la distribution dans l'espace et dans le temps des deux formes illustrées par Max Uhle. Quelle est l'étendue exacte de leur distribution des deux côtés du Pacifique? À quelles dates ces objets apparaissent-ils dans les séquences archéologiques locales et régionales? Leur distribution et leurs dates sont-elles compatibles avec l'hypothèse du contact?

2-Celle des contextes techniques de l'utilisation de ces outils. Ont-ils les mêmes

fonctions dans les deux régions? Les chaînes opératoires dans lesquelles ils s'insèrent se ressemblent-elles? Ou s'agirait-il plutôt d'objets dont les fonctions et l'utilisation sont sensiblement différentes en Asie et en Mésoamérique?

3-Celle de la technologie de l'écorce battue en général, de son histoire, et des outils et procédés qui doivent ou peuvent en faire partie. Cette dernière question est de loin le plus vaste des trois. Elle a été abordée dans deux perspectives distinctes.

a) La première, que l'on peut appeler la perspective trans-culturelle, vise à comprendre la nature même et les objectifs de cette technologie dans son aspect universel. Elle exige donc des données à l'échelle mondiale. Elle cherche à comprendre les démarches de la fabrication du tapa à toutes ses étapes, depuis la cueillette ou, éventuellement, la culture de l'arbre, jusqu'à l'utilisation du produit fini, et d'en connaître à la fois les exigences et la variabilité réelle ou possible. C'est la perspective indispensable pour distinguer les ressemblances qui découlent spontanément d'exigences techniques récurrentes, de celles qui représentent un choix entre alternatives possibles, et donc susceptibles de refléter des normes acquises par contact et apprentissage.

b) La deuxième perspective est celle de l'histoire culturelle. Contrairement à la précédente, elle vise les événements individuels et concrets ayant mené aux distributions et aux particularités locales constatées au présent ethnographique. Elle souhaite aboutir, dans toutes les parties du monde où ces industries existent ou ont existé, à des scénarios de ce que Radcliffe Brown appelait «l'histoire conjecturale». Ces parties du monde sont 1) l'Afrique au sud du Sahara (y compris Madagascar), 2) l'Asie du sud-est (autant

continentale qu'insulaire), 3) le Pacifique proche (Nouvelle Guinée, Mélanésie occidentale), 4) le Pacifique-centre (Mélanésie orientale, Polynésie), 5) la Mésoamérique, et 6) l'Amérique centrale et méridionale (de la frontière méridionale de la Mésoamérique jusqu'à l'est brésilien, en passant par l'Amazonie).

Les connaissances essentielles pour créer de tels scénarios sont, elles aussi, mondiales. Elles sont la base de classifications dont l'objet est de refléter, autant que possible, les origines, les divergences, et les parentés mutuelles des industries connues dans chacune des aires étudiées.

À la question initiale se sont donc substitués une série de problèmes bien plus larges, dont celui de comprendre la variabilité de la technologie du tapa dans son ensemble et d'en retracer les origines et l'évolution dans des cas particuliers.

Les résultats définitifs de cette étude paraîtront sous forme de monographie. Certains ont été exposés déjà sous forme de rapports préliminaires (Tolstoy 1963, 1966, 1972, 1974, 1986, 1991, s.d.) Ce qui suit n'en est qu'un très bref résumé.

Distribution géographique et chronologique des outils partagés par la Mésoamérique et l'Insulinde

À la première question - celle portant sur la distribution et la chronologie des formes comparées - il est possible de répondre aujourd'hui sur la base d'un fichier constitué d'environ 600 exemplaires de battoirs mésoaméricains, et de plus d'une centaine de spécimens d'origine sud-est asiatique. Ce matériel indique que :

1) les outils en question sont largement répandus en Mésoamérique depuis le milieu du 1er millénaire avant notre ère (env. -500), et semblent être plus anciens en bordure est et sud de l'aire Maya

(côte du Pacifique, El Salvador). En Mésoamérique occidentale, leur apparition se fait au Classique;

2) leur présence en Asie du sud-est se limite à une région géographique qui comprend Java, Sulawesi, les Philippines, Taiwan et le Viêt Nam. L'exemplaire le plus ancien connu aujourd'hui provient de Taiwan et date d'env. -2000. Les exemples retrouvés dans les Philippines et à Sulawesi remontent à un Néolithique qui occupe l'ensemble du 1er millénaire avant notre ère. Certains exemplaires datent probablement du millénaire précédent.

Le contexte technologique de l'outillage dans les deux régions

À la deuxième question, on peut répondre que dans les régions du Mexique et du Honduras pour lesquelles ces informations existent, ainsi que dans les îles de Sulawesi et de Java, les modes de fabrication des étoffes d'écorce sont sensiblement les mêmes, et partagent une série de techniques très particulières (bouillissage avec de la chaux, séquence de battage avec outils à rainures de finesse croissante, battage sur une planche sur laquelle on laisse sécher le produit fini, et bien d'autres). Ces techniques sont rares ou inconnues ailleurs. Certaines continueront, cependant, à faire partie de la fabrication du papier véritable, dérivé du tapa et faisant son apparition en Chine aux derniers siècles avant notre ère.

Le cadre mondial: variabilité et évolution des technologies d'écorce battue

Aux questions de troisième type, celles portant sur la variabilité et l'histoire à l'échelle mondiale de ces technologies, les réponses sont trop nombreuses et trop complexes pour en faire ici un

résumé adéquat. Il suffira de dire que l'ensemble des données ethnographiques, archéologiques, botaniques et linguistiques a permis un certain nombre de conclusions à la fois quant aux contraintes et possibilités de la technologie en soi, et quant à l'histoire concrète de son développement.

L'enquête trans-culturelle a débouché sur un code de plus de 400 attributs, permettant de décrire et de comparer individuellement les 167 industries dont il existe des descriptions adéquates. Il en ressort que tant les outils que les procédés sont très variables à l'échelle mondiale, et que les ressemblances entre la technologie mésoaméricaine et certaines des industries du sud-est asiatique sont loin d'être généralement partagées dans le reste du monde, ou de découler d'impératifs technologiques.

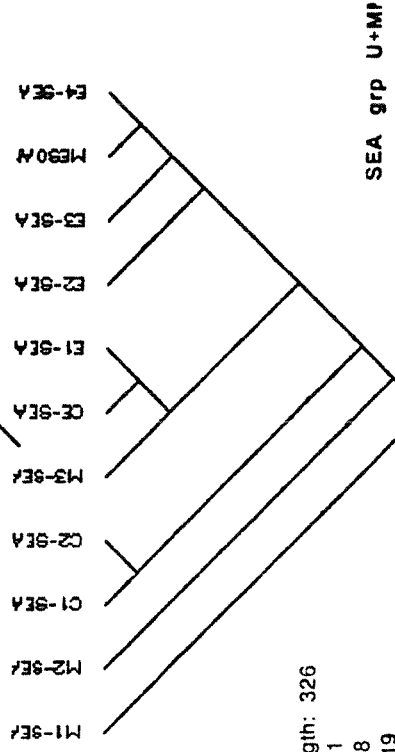
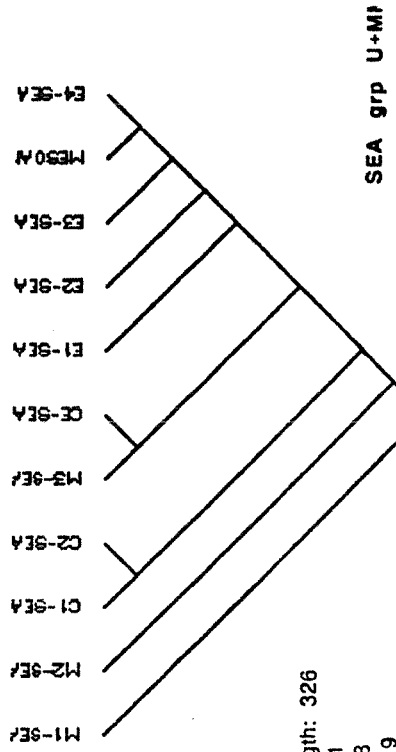
Il a été possible également de produire des classifications de types à la fois phénétique et cladistique pour chacune des grandes aires où le tapa était connu. Les premières sont basées sur des matrices de coefficients de ressemblance globale, dérivés des sommes d'éléments partagés par les industries comparées entre elles dans chacune des grandes aires. Les deuxièmes, appliquées aux mêmes données, privilégient les éléments dont le comportement se conforme à un modèle en forme d'arbre, et donnent des cladogrammes qui se prêtent à être traduits en scénarios évolutifs.

Les deux types de classification convergent sur des scénarios qui concordent dans l'ensemble, et qui représentent, à grands traits, les origines et la différenciation d'une vingtaine de technologies distinctes, réparties parmi les aires étudiées. Une dizaine de ces technologies se laisse définir en Asie du sud-est. Quatre d'entre elles - celles des Moluques, de Java, de Sulawesi et celle des industries du papier véritable (Chine, Japon et Asie

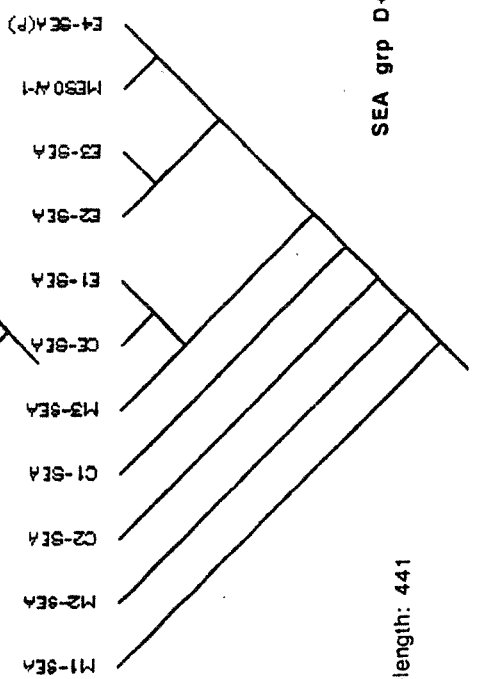
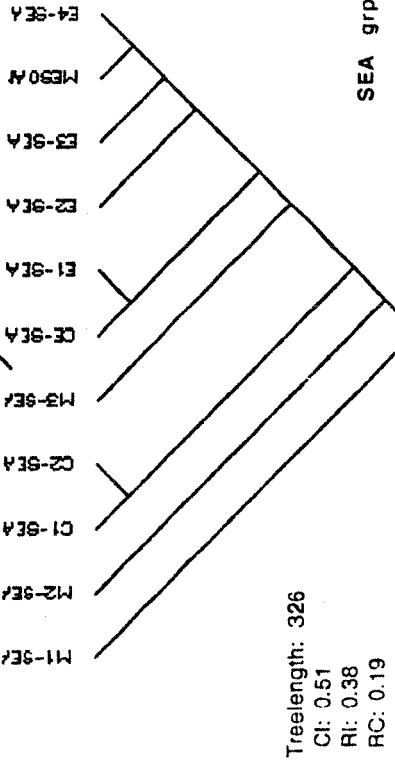
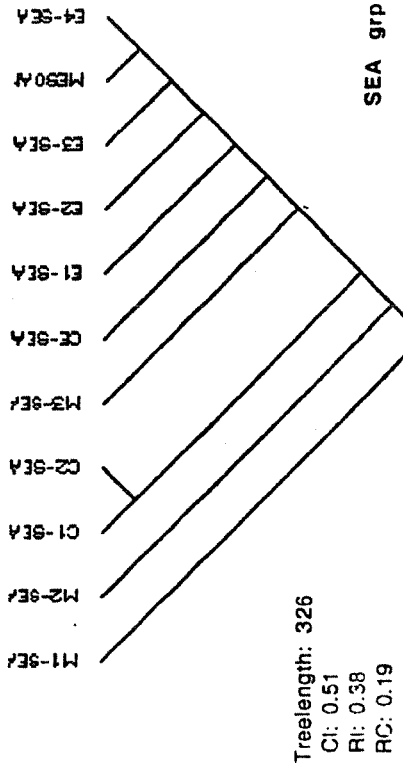
du sud-est continentale) - constituent un ensemble plus inclusif, le grand groupe technologique Est-Indonésien. La procédure de fabrication du papier en Mésoamérique précolombienne se range sans difficulté dans ce dernier grand groupe et partage de toute évidence un ancêtre commun à la fois avec les industries des Toradja de l'île de Sulawesi et avec celles du papier véritable en Chine et ailleurs.

Ouvrages cités

- TOLSTOY, Paul, 1963: «Cultural parallels between Southeast Asia and Mesoamerica in the manufacture of bark cloth». *Transactions of the New York Academy of Science II*: 25(6): 646-662.
- , 1966: «Method in long-range comparison». In *Proceedings of the 36th International Congress of Americanists*, p. 66-89. Séville.
- , 1972: «Diffusion: As explanation and as event». In Noel Barnard (dir.), *Early Chinese Art and its possible influence in the Pacific Basin*, p. 823-841. Inter-Cultural Arts Press. (Vol.3).
- , 1974: «Transoceanic Diffusion and Nuclear America». In Shirley Gorenstein et R. Stigler (dir.), *Prehispanic America*, p. 124-144. St. Martin's Press. (St-Martin's Series in Prehistory).
- , 1986: «Trans-Pacific Contacts: What, Where and When?». *The Quarterly Review of Archaeology*, 7(3-4): 1-10.
- , 1991: «Paper Route. Were the Manufacture and Use of Bark Paper Introduced into Mesoamerica from Asia?». *Natural History*, 6: 6-14.
- , s.d.: «Cladistics and the Divergent Evolution of Bark Cloth Technology in the Central Pacific». In *Ancient Travelers : Proceedings of the 27th Annual Chacmool Conference 1994 Calgary* (à paraître).
- UHLE, Max, 1889: «Beschreibung von Tafeln illustrierend die Archäologie Mexico's, Yucatan's und Süd-Amerikas». In *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, Bd. I, Heft 1, 25-28. Berlin.
-



Cladogrammes représentant les relations de parenté entre 10 groupes d'industries du sud-est asiatique (SEA) et le groupe des industries mésoaméricaines. Basé sur 165 attributs et 72 industries. Les 4 premiers supposent des attributs réversibles et sans directionnalité. Le 5-ème et dernier (à gauche) suppose des attributs de type "Dollo".



Treelength: 441

Le contact avec de nouveaux agents infectieux dans le Nord-Est américain

Robert Larocque

J'ai un faible pour les maladies infectieuses. Sans doute parce que les changements dans les modes de vie et le milieu s'y répercutent plus et mieux que sur tout autre groupe de maladies. Certes, les grands courants historiques s'inscrivent de plusieurs autres façons dans l'état de santé des populations humaines. Par exemple, une dépendance accrue sur les produits de l'horticulture et de l'agriculture s'est toujours traduite, à quelque époque que ce soit et où que ce soit, par une augmentation de la carie dentaire et de certaines carences nutritionnelles. De même, la sédentarisation, qu'elle ait accompagné ou non l'adoption de l'agriculture, a permis à certaines maladies infectieuses de proliférer et à d'autres de régresser.

Mais, selon l'ampleur ou la nature des événements, ceux-ci sont plus ou moins difficiles à détecter par des variations dans la morbidité ou la mortalité. Ainsi, je doute que l'émergence de grandes agglomérations ait eu un retentissement notable sur les manifestations des maladies articulaires. En revanche, certaines maladies infectieuses se comportent autrement dès que la population d'une agglomération atteint un effectif critique. La rougeole par exemple ne peut devenir endémique que dans des agglomérations de 300 000 à 400 000 habitants - à moins que son virus ne soit réintroduit périodiquement de l'extérieur.

Il semble que l'on soit aujourd'hui à un tournant (un autre!) dans l'évolution des maladies infectieuses. Plutôt que de tendre à disparaître, comme certains spécialistes le prévoient il n'y a

pas si longtemps, on dirait que l'on assiste à une recrudescence de maladies qu'on croyait sous contrôle ou en régression (la tuberculose par exemple), et même à l'émergence de nouveaux agents infectieux (1). Les explications de ce revirement sont sans doute aussi variées que multiples: usage intensif d'antibiotiques, déforestation, rapidité des moyens de transport, changements dans les moeurs, etc.

Les maladies infectieuses ne sont certes pas les seules à pouvoir attester de tels événements, mais je crois qu'elles en sont des témoins privilégiés. Nous découvrirons un jour que les bouleversements actuels ont modifié le cours de bien d'autres maladies. Mais avec les maladies infectieuses, nul besoin d'avoir du recul: grâce à elles, l'histoire se déroule sous nos yeux, un peu comme si nous avions le privilège de reculer dans le temps et d'assister à la naissance des premiers villages, ou à la découverte de l'Amérique. C'est que les agents infectieux produisent souvent des effets apparents, immédiats ou à très court terme. En plus de réagir plus promptement au changement, les maladies infectieuses sont généralement plus sensibles aux petites variations dans les facteurs responsables de maladies, même au sein d'une communauté donnée. Elles n'ont donc pas fini d'enregistrer les grands et les petits faits de l'histoire de l'humanité (2).

Malheureusement, les données qui permettraient de baliser l'histoire de l'humanité avec les maladies infectieuses sont pratiquement toutes effacées ou simplement perdues. Ce n'est pas

avant le milieu du XIX^e siècle que des statistiques fiables nous autorisent à caractériser le comportement des maladies infectieuses. Avant cette époque, les données sont soit inexistantes, soit très fragmentaires et imprécises, soit très difficiles à interpréter. Néanmoins, face à ces lacunes, le chercheur n'est pas complètement dépourvu. Le présent texte traite justement d'une partie de cette longue période d'obscurité. J'y exposerai les conditions et les circonstances qui ont présidé à l'introduction de nouveaux germes pathogènes par les Européens dans le Nord-Est américain, et tenterai d'en tirer certaines interprétations.

Les contacts avant le XVII^e siècle

Les chercheurs sont unanimes à reconnaître que les agents pathogènes importés par les Européens ont eu des effets dévastateurs sur toutes les populations autochtones d'Amérique. C'est peut-être là le seul point sur lequel tous s'entendent. Car il faut dire que, selon les régions et les époques, les réactions à l'introduction de nouveaux germes ont sans doute été très différentes, ces réactions ayant été tributaires, entre autres, de la nature et de la fréquence des contacts, des modes de vie et du milieu physique, de l'importance numérique de la population et de son degré de mobilité. La diversité des circonstances et des groupes autochtones se reflète d'ailleurs dans la diversité des conclusions auxquelles arrivent les chercheurs. Il faut aussi dire que le manque de standardisation sur le plan méthodologique est sans doute également responsable de résultats en apparence divergents, sinon contradictoires.

L'une des particularités du Nord-Est américain est qu'il y eut pendant une longue période - près de 700 ans - des contacts sporadiques (Carlson,

Armelagos et Magennis 1992). Du temps des Vikings jusqu'à la fin du XV^e siècle, on ne peut que spéculer sur l'introduction de maladies européennes. Si cela paraît vraisemblable, voire probable, nous n'en avons aucun indice, écrit ou archéologique. Les groupes autochtones ayant été restreints et dispersés, il n'y a certainement pas eu d'épidémies majeures, que de petits foyers de contagion allumés ici et là et qui se seraient vite éteints. L'impact aurait été très limité dans le temps et dans l'espace.

Durant le XVI^e siècle, les voyages outre-mer se font plus fréquents et plus réguliers, beaucoup plus que ne le suggèrent les quelques récits d'exploration des Cabot, Corte Real, Verrazano, Gomes, Cartier et autres. Ceux-ci ont rencontré des autochtones mais aucun n'aurait été témoin de décès en masse parmi ces derniers, à l'exception de l'épisode de scorbut - une carence en vitamine C - à Stadaconé en 1535 (qui n'est pas une maladie infectieuse). À nouveau, on ne peut que spéculer sur les effets de ces contacts et de ceux, non documentés, avec les pêcheurs et les commerçants. Mais la fréquence de ces contacts fut telle qu'il est probable que des épidémies localisées eurent lieu, d'autant plus que la traite des fourrures supplanta progressivement la pêche. Or, contrairement à la pêche, la traite impliquait la participation des autochtones, donc des contacts obligés avec les Européens, sans compter que dès lors leurs modes de vie ont sans doute été modifiés significativement.

Les informations relatives à des contagions au XVI^e siècle sont de seconde main. Thévet fait référence, dans sa «Cosmographie universelle», à une sorte de contagion qui aurait touché les autochtones de Terre-Neuve, et à une fièvre pestilentielle qui, lors du voyage de Roberval en 1542-43, fit mourir la plupart des «sauvages»

(Schlesinger et Stabler 1986: 230,268). Par ailleurs, dans une lettre écrite en 1638, Roger Williams dit tenir de vieux Indiens que quatre épidémies ont balayé les côtes de la Nouvelle-Angleterre entre 1568 et 1592 (Snow et Lanphear 1988: 20). Enfin, le père Biard rapporte, dans une lettre écrite en 1611, que le pays des Micmacs s'est dépeuplé depuis qu'ils fréquentent les Français, laissant ainsi entendre que des maladies les ont décimés dès le XVI^e siècle (RJ 1: 176; voir aussi RJ 3: 104).

En somme, jusqu'ici, les témoignages sont trop rares et trop fugaces pour nous autoriser à conclure en l'existence de maladies contagieuses d'origine européenne. Mon inclination à y croire repose plus sur notre certitude que les côtes du Nord-Est ont été fréquentées avec assiduité - du moins au XVI^e siècle - et à ce que nous savons de la propagation des maladies infectieuses, dans des conditions et des circonstances qu'il nous faut reconstituer.

Les contacts au début du XVII^e siècle

Dès le premier quart du XVII^e siècle, les indices d'épidémies sont plus nombreux et plus convaincants. La première épidémie avérée est celle qui, entre 1616 et 1619, frappe les côtes du Massachusetts et du Maine (Snow et Lanphear 1988). Plusieurs autres chroniqueurs rapportent des épisodes de décès nombreux, dont quelques-uns nous touchent de plus près:

- dans la vallée du Saint-Laurent, Champlain parle de dysenterie en 1608 et d'une fièvre en 1611 (Giguère 1973: 314, 409);

- Sagard fait état, en 1623-1624, d'une mortalité élevée chez les Indiens de la Petite Nation (Trudel 1976: 257-258);

- en 1627, Dallion est accusé par des Hurons de les avoir empoisonnés (Shea 1881: 267-268);

- les «Relations des Jésuites» font aussi référence à des contagions chez les Hurons qui ont pu survenir au début du XVII^e siècle ou avant (RJ 13: 102, 15: 42, 23: 156).

La présence européenne se faisant alors insistante, la documentation historique devient abondante et les témoignages de contagion plus nombreux. Pour le chercheur, c'est une période critique, pendant laquelle les risques de contagion augmentent, mais aussi les chances pour que des épidémies imputables à des maladies indigènes soient rapportées. D'où le risque de prendre une maladie indigène pour une maladie introduite par les Européens. À ce propos, dans le Nord-Est, la première épidémie qui soit certainement attribuable à la présence des Européens date de 1633; il s'agit de l'épidémie de variole, qui a affligé les groupes de la Nouvelle-Angleterre et les Mohawks (Snow et Lanphear 1988: 23). L'été suivant, la variole éclate à Trois-Rivières et s'étend jusqu'en Huronie. Il est donc pertinent de se demander quelles maladies infectieuses capables de déclencher des vagues de contagion pouvaient exister en Amérique avant l'arrivée des Européens, et quelles sont les infections qui, à l'époque, étaient absentes en Amérique mais présentes en Europe.

L'évolution des maladies infectieuses

Les sociétés dites primitives sont réputées avoir été plus accablées par les maladies infectieuses que celles dites civilisées. Il est vrai que leur prévalence y était probablement plus élevée. En revanche, les développements de la civilisation ont souvent été accompagnés de l'apparition de nouvelles maladies, les changements de modes de vie ou dans le milieu permettant à des agents pathogènes autrefois

discrets de se manifester, sans pour autant éliminer les conditions dans lesquelles les maladies déjà prévalentes pouvaient s'exprimer. On peut déjà affirmer que la variété des infections était plus grande dans l'Ancien Monde que dans l'Amérique précolombienne, mais nous y reviendrons.

Les sociétés préhistoriques étaient principalement affectées par des zoonoses et des infections chroniques. Les premières sont dues à des germes qui se reproduisent dans des espèces animales, alors considérées comme des réservoirs pour ces germes. Les zoonoses ne peuvent pas se communiquer entre humains, mais ceux-ci peuvent les contracter accidentellement en manipulant ou en consommant du gibier ou en étant inoculés par des insectes. Les humains deviennent alors un cul-de-sac pour ces agents pathogènes. La rage, la tularémie et la malaria sont des zoonoses, de même que certaines infections dues à des vers parasites.

Si les zoonoses peuvent exister dans de petites communautés grâce aux animaux qui les hébergent, les infections chroniques, elles, le peuvent justement à cause de leur chronicité. Elles sont dues à des microbes capables d'habiter une personne pendant longtemps, voire indéfiniment et capables d'infecter d'autres humains contactés par les individus contaminés. Ils peuvent être transmis entre humains qui, avec des espèces animales, sont un réservoir pour ces microbes. La tuberculose, la syphilis et la varicelle en sont des exemples. Certains de ces germes (staphylocoque, pneumocoque) sont présents en tout temps sur la peau ou les muqueuses, mais restent inoffensifs jusqu'au jour où ils s'introduisent accidentellement dans l'organisme, ou jusqu'à ce que les moyens de défense s'effondrent. Ils sont dits commensaux.

La sédentarisation a réduit les risques de contracter certaines zoonoses, mais elle a en contrepartie encouragé d'autres infections. De fait, l'accumulation de déchets, l'accroissement de la promiscuité et de la densité de population et l'altération de l'environnement ont favorisé la prolifération et la transmission de nombreux agents infectieux (dont ceux de salmonelloses et de la malaria), mais aussi d'infections chroniques. Cependant, la sédentarisation n'engendre pas, en soi, de nouvelles infections.

La domestication des animaux est aussi venue perturber les relations entre les humains et le milieu. Par exemple, le maintien de troupeaux dans des enclos a facilité la transmission de maladies entre animaux, mais aussi entre animaux et humains (e.g. la brucellose). Mais le fait marquant de la domestication est sans contredit l'émergence de nouvelles infections chez les humains. En effet, plusieurs des maladies capables de dégénérer en épidémies seraient ultimement d'origine animale. La domestication a permis leur transfert aux humains, qui sont devenus un réservoir pour les germes concernés. La rougeole, la variole et la diphtérie seraient issues du bétail, le rhume du cheval et l'influenza des porcs ou des oiseaux de basse-cour (Cohen 1989: 47).

À l'origine, les méfaits de ces maladies auraient été très localisés, allumant par endroit d'éphémères épidémies. Car ces maladies ont la propriété d'épuiser rapidement leur bassin de victimes potentielles que sont les nouveau-nés, un peu comme un feu de paille qui n'est pas alimenté s'éteindra rapidement. La taille réduite des villages et leur éloignement les uns des autres auraient donc enrayeré, le plus souvent, la transmission de la maladie entre villages. La

situation n'aurait pas été différente dans presque toute l'Amérique précolombienne, en supposant que certaines de ces maladies y aient été présentes.

L'avènement de grandes agglomérations représente un point tournant dans l'évolution des infections capables de déclencher des épidémies. En effet, l'augmentation de la population a eu pour conséquence de prolonger la durée d'une épidémie et les chances pour que la maladie soit transmise à d'autres communautés. Il est donc arrivé un moment où la population de l'Europe par exemple fut telle qu'une maladie devint endémique, se manifestant périodiquement par des épidémies; c'est sans doute cette situation qui y prévalait au XVI^e siècle. Il survint aussi un moment où la population d'une même agglomération pouvait suffire à elle seule à cultiver l'endémicité, par le simple renouvellement naturel de sa population. D'où les noms de «maladies des foules» ou «maladies de l'enfance» parfois donnés à la variole et à la rougeole par exemple.

Il faut ici préciser que les humains constituent le principal réservoir de ces germes, voire le seul pour certains, et qu'aucune de ces infections n'est chronique. Les animaux-réservoir et la chronicité, qui permettaient à des infections d'affliger de petites communautés, ne sont donc plus nécessaires à la présence des maladies des foules chez les humains.

Deux autres conditions sont plutôt requises pour que de telles infections soient présentes en permanence: bien sûr, que l'agent infectieux lui-même soit présent, ce qui n'a pu survenir qu'avec la domestication intensive d'animaux, puis que la population soit suffisamment importante pour qu'il s'y maintienne. Or, si la population de certaines régions de l'Amérique précolombienne (Mexique,

pays des Andes) aurait pu à la rigueur alimenter des épidémies, en revanche l'élevage d'espèces domestiquées n'y était pas, comme dans le Vieux Monde, suffisamment intensif ni assez ancien pour que les souches animales des présents virus humains s'y développent (Newman 1976). Quoi qu'il en soit, la situation démographique n'aurait pas permis leur transmission jusque dans le Nord-Est.

L'absence des conditions nécessaires à l'éclosion des maladies des foules en Amérique suffit à rendre compte de la très grande vulnérabilité des autochtones: n'ayant jamais connu ces maladies, ils ne pouvaient jouir de l'immunité acquise qu'elles confèrent. T. Dale Stewart avait une autre explication à leur absence: le climat rigoureux de la Béringie, lors des vagues de peuplement, aurait agi à la manière d'un filtre («cold screen»), en ne laissant pas passer les individus malades et, du même coup, les agents pathogènes eux-mêmes. Cette explication comporte trois failles. D'abord, cette époque étant antérieure à la domestication d'animaux, ces infections n'existaient pas encore, du moins chez les humains. Puis, le processus de sélection évoqué n'exclut pas que des individus habités par des germes mais ayant résisté à la maladie, les aient introduits au Nouveau Monde. Enfin, même en admettant que des germes ont bel et bien été introduits d'Asie, ils n'auraient pas pu s'implanter sur un continent vierge, foulé par des groupes très restreints. Aujourd'hui, cette explication est aussi inutile qu'obsolete. Quant à l'idée voulant que les Amérindiens étaient génétiquement plus susceptibles que les Européens à ces maladies, elle est difficile à soutenir, car ces derniers y étaient également vulnérables, bien qu'ils y étaient exposés depuis des siècles.

Des épidémies de maladies indigènes?

Si nous avons l'assurance qu'à compter de 1633, le Nord-Est américain a été frappé par des maladies de foules ne pouvant provenir que de l'Ancien Monde, en particulier la variole et la rougeole, qu'en est-il des vagues de contagion apparemment plus ponctuelles rapportées avant cette date? Dans la plupart des cas, ce que nous en savons est trop fragmentaire pour identifier les germes en cause. Cependant, il paraît invraisemblable qu'aucun germe exotique n'ait été introduit avant 1633, même que dans certains cas ils ont dû précéder les Européens (3). Le calme relatif avant les tempêtes postérieures à 1633 s'expliquerait par le fait qu'avant cette époque, les contacts entre Amérindiens et Européens étaient moins permanents et moins étroits. Les épidémies auraient ainsi été plus rares, de plus courte durée et plus localisées. Ce sont vraisemblablement à de telles épidémies que les autochtones se référaient quand ils affirmaient, dès le début du XVII^e siècle que, depuis l'arrivée des Européens, la mortalité s'était accrue.

Mais l'intérêt qu'ont suscité auprès des chercheurs les épidémies d'origine européenne a pu laisser l'impression que les Amérindiens avaient été jusque là relativement exempts de maladies infectieuses. Or, ils ont certainement eu leur lot de zoonoses et d'infections chroniques, et s'ils ont été affligés de maladies aujourd'hui disparues, celles-ci étaient très probablement aussi des zoonoses et des infections chroniques (Cohen 1989: 36). Mais les germes indigènes responsables de ces types d'infection pouvaient-ils engendrer des épidémies?

On peut imaginer que certaines conditions ont été favorables à la transmission de la tuberculose et de la syphilis, dont l'existence en Amérique

précolombienne est pratiquement indiscutable - chez les Hurons en particulier -, tant selon la documentation historique qu'à partir de l'analyse des restes humains. Diverses autres pneumopathies infectieuses et des troubles gastro-intestinaux vraisemblablement d'origine infectieuse ou dus à des vers parasitiques ont également été soulignés par nombre de chroniqueurs. Il est possible que ces maladies aient connu des recrudescences périodiques, saisonnières ou pas, comparables à de miniépidémies. Chez les sédentaires, comme les Hurons, la promiscuité d'un grand nombre de personnes et l'insalubrité des habitations auraient grandement favorisé la transmission de germes (Saunders, Ramsden et Herring 1992: 120-121).

Il est aussi possible que des zoonoses aient pris des proportions épidémiques. Signalons cette fièvre qui fit plusieurs morts parmi les autochtones mais aussi chez les Blancs, à l'été de 1633 dans la colonie de Plymouth. Cette année-là, il y avait eu abondance d'insectes et les Indiens avaient alors prédit qu'une maladie surviendrait (Davis 1908: 302). Il pouvait donc s'agir d'une zoonose transmise par un insecte piqueur, qui n'avait rien à voir avec la présence européenne. Rappelons également cette épidémie de 1616-1619, qui dévasta les populations des côtes de la Nouvelle-Angleterre, et que certains auteurs imputent à une zoonose.

Qu'elles aient eu pour origine une zoonose ou une infection chronique, ces hypothétiques épidémies indigènes n'ont probablement jamais été aussi foudroyantes et dévastatrices que celles provoquées par la présence européenne. Celles-ci avaient des «atouts» que n'avaient pas les infections indigènes: l'extrême contagiosité de la rougeole et de la variole, l'absence d'immunité préalable, l'effet de surprise, le désarroi et la

désorganisation sociale, l'incapacité de la médecine traditionnelle à traiter ces nouvelles maladies, etc. La varicelle - une infection chronique - est probablement la maladie qui s'apparente le plus aux maladies épidémiques du Vieux Monde: elle est d'origine virale, extrêmement contagieuse, immunisante, aiguë et épidémique. Mais c'est une infection bénigne, aux manifestations moins spectaculaires que celles de la variole ou de la rougeole. Néanmoins, son incidence pouvant être élevée, elle a pu attirer plus que d'autres l'attention des chroniqueurs.

En conclusion

Sachant que les contacts entre Amérindiens et Européens dans le Nord-Est ont été relativement fréquents avant le XVII^e siècle, il est étonnant que la première épidémie indéniablement d'origine européenne soit survenue dans le Nord-Est aussi tardivement qu'en 1633. En réalité, je crois que les Européens ont été responsables de foyers infectieux allumés localement bien avant cette date, sans toutefois exclure que des épisodes de contagion qui ont été rapportés aient été causés par des germes indigènes. C'est une recrudescence marquée des épidémies, dans les années 1630, qui créerait l'illusion de leur rareté, voire de leur absence avant cette époque.

De fait, plusieurs facteurs auraient contribué à accroître la fréquence et l'ampleur des épidémies européennes après le premier quart du XVII^e siècle. Dès que la présence des Européens est devenue permanente, les populations autochtones n'avaient pas le temps de se remettre de la dernière contagion que d'autres agents pathogènes étaient réintroduits. Ce n'est sans doute pas un hasard si la première véritable épidémie en Huronie est survenue en 1634,

année où les jésuites s'y sont établis. Dès lors, les Hurons ont été en contact permanent avec la vallée du Saint-Laurent, et les épidémies n'ont pratiquement pas cessé de les harceler jusqu'à leur dispersion en 1649-1650.

En outre, l'arrivée de plus en plus fréquente de bateaux sur le Saint-Laurent a eu pour effet de rallumer des feux dont les cendres étaient encore chaudes. De surcroît, avec l'établissement de colonies permanentes, des enfants furent amenés en Amérique (Snow et Lanphear 1988); étant plus susceptibles que les adultes de contracter une maladie contagieuse - car moins souvent immunisés -, la proportion de passagers infectés au départ était désormais plus grande. La présence d'enfants à bord des bateaux a aussi contribué à entretenir durant toute la traversée des maladies qui auparavant s'éteignaient en cours de route, d'autant plus que la durée des traversées alla en diminuant; ainsi, les risques pour que des passagers soient toujours contagieux à leur arrivée allèrent en augmentant. Par ailleurs, l'incitation à la sédentarisation des nomades a eu pour conséquence de décupler les décès, alors que l'importance croissante de la traite des fourrures contribua à acheminer la maladie à l'intérieur des terres.

De ce triste épisode de l'histoire de l'humanité, on peut tirer des leçons. Au-delà des changements qui ont marqué les derniers siècles, il y a un dénominateur commun entre l'époque des voyages de découverte et le monde d'aujourd'hui: l'émergence de nouvelles maladies infectieuses a «coïncidé», tant aujourd'hui qu'autrefois, avec la rupture d'un certain équilibre dans l'ordre social et les écosystèmes. Mais est-il possible de mettre en pratique cet enseignement sans inverser le cours de l'histoire?

Notes

1. Voir le dossier de la revue *Pour la science* d'octobre 1995, consacré aux maladies émergentes.
2. Cohen (1989) présente, dans son chapitre 4, une excellente histoire de l'évolution des maladies infectieuses, qu'il met constamment en rapport avec l'évolution culturelle.
3. Dans ma thèse de doctorat (Larocque 1991), j'avais cherché à détecter des indices d'épidémies à l'examen de restes humains. Deux collections de squelettes hurons avaient donc été comparées: l'une préhistorique (Fairty, ca 1400 A.D.), l'autre postérieure à la première épidémie connue en Huronie (Ossossané, 1636 A.D.). Des différences significatives, compatibles avec les effets d'une épidémie, ont de fait été mises en évidence. Une troisième collection (Kleinburg), remontant à l'extrême fin du XVI^e siècle, a aussi été examinée. J'ai pu établir qu'elle s'apparente plus étroitement à celle de 1636; il est donc tentant d'avancer que les épidémies européennes avaient atteint la Huronie avant même le premier contact connu entre Hurons et Européens, en 1609.

Ouvrages cités

- CARLSON, C. C., G. J. ARMELAGOS et A. L. MAGENNIS, 1992 : «Impact of disease on the precontact and early historic populations of New England and the Maritimes». In J. W. Verano et D. H. Ubelaker (dir.), *Disease and demography in the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- COHEN, M. N., 1989 : *Health and the Rise of Civilization*. Yale University Press, New Haven.
- DAVIS, W. T., 1908 (dir.) : *Bradford's History of Plymouth Plantation: 1606-1646*. Barnes and Noble, New ork.
- GIGUÈRE, G. E., 1973 (dir.) : *Oeuvres de Champlain*. Éditions du Jour, Montréal. (3 volumes).
- LAROCQUE, R., 1991 : *Une étude ethnohistorique et paléanthropologique des épidémies en Huronie*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de Montréal.
- NEWMAN, M. T., 1976 : «Aboriginal New World epidemiology and medical care, and the impact of Old World disease imports». *American Journal of Physical Anthropology*, 45(3): 667-672.
- RJ (Relations des Jésuites), 1896-1901 : *The Jesuits Relations and Allied Documents*, R. G. Thwaites (dir.). The Burrows Brothers Co., Cleveland. (73 volumes).
- SAUNDERS, S. R., P. G. RAMSDEN et D. A. HERRING, 1992 : «Transformation and disease. Precontact Ontario Iroquoians». In J. W. VERANO et D. H. Ubelaker (dir.), *Disease and demography in the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- SCHLESINGER, R. et A. P. STABLER, 1986 (dir.) : *André Thevet's North America*. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- SHEA, J. G., 1881 (dir.) : *First Establishment of the Faith in New France*. J. G. Shea, New York. (2 volumes). [version anglaise de *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, de C. LeClerq, 1691].
- SNOW, D. R. et K. M. LANPHEAR, 1988 : «European contact and Indian depopulation in the Northeast: the timing of the first epidemics». *Ethnohistory*, 35(1): 15-33.
- TRUDEL, M., 1976 (dir.) : *Le grand voyage du pays des Hurons*. Hurtubise HMH, Montréal.

Le mythe comme outil politique: contact et intégration dans l'empire inca

Claude Gélinas

Introduction

Par définition, une situation de contact met en rapport deux ou plusieurs entités, qu'il s'agisse d'individus, de sociétés, d'objets, d'idées, etc. Toutefois, chaque contact affiche une configuration qui lui est propre et qui est façonnée par les objectifs ou les intérêts respectifs des partis impliqués. Par exemple, lors d'une situation de contact impliquant des sociétés, la forme que prendront leurs rapports variera selon le degré de compatibilité qui prévaut entre elles. Ainsi, un large partage d'objectifs et d'intérêts communs pourra mener à un contact cordial et pacifique, alors qu'une divergence trop marquée à ce niveau débouchera sur un contact plus épineux, voir même violent, pouvant dès lors prendre la forme d'une guerre, ou encore, dans le cas qui nous intéresse ici, d'une conquête.

D'autre part, dans une situation de conquête, il existe généralement un déséquilibre dans le rapport de forces qui prévaut entre les sociétés impliquées. Ce déséquilibre, qui profite inévitablement à l'une ou à l'autre, peut reposer sur des assises démographiques, technologiques, économiques, idéologiques ou autres. C'est ainsi que la société « dominante », afin de soumettre, d'assimiler ou encore d'éliminer la « dominée », doit exploiter au maximum les avantages dont elle dispose. En d'autres termes, il lui faut maîtriser et orienter le contact.

Lorsqu'au XV^e siècle, et peut-être longtemps avant (Bauer 1992a), les Incas ont entrepris

d'étendre leur pouvoir au-delà de leur capitale Cuzco, ils ont mené une série de conquêtes qui leur a permis de constituer un empire qui s'étendait, à l'arrivée des Espagnols, de la Colombie au Chili et du Pacifique à l'Amazonie. Si certaines des populations réparties sur ce territoire ont préféré n'offrir aucune résistance et reconnaître d'emblée l'autorité inca, d'autres ont pris les armes et ont combattu féroce. Quelques groupes, tels les Araucans du Chili, sont parvenus à repousser les Incas, mais de façon générale, la plupart d'entre eux durent éventuellement s'avouer vaincus et se soumettre. Parallèlement à leurs conquêtes, les Incas ont profité de leur nouvelle emprise pour établir, à l'échelle de leur empire, des mécanismes destinés à accélérer l'intégration et l'assimilation des populations vaincues. Parmi ces mécanismes, il en est un qui jusqu'ici a peu attiré l'attention des chercheurs, à savoir la reconstruction de l'histoire mythologique des populations conquises.

En consultant les chroniques espagnoles des XVI^e et XVII^e siècles qui traitent de la culture inca, on y retrouve une quantité impressionnante de mythes d'origine. Cependant, la plupart d'entre eux sont des versions plus ou moins modifiées de trois mythes originaux, néanmoins fort différents les uns des autres. Jusqu'ici, ceux qui se sont intéressés à ces mythes les ont généralement analysés individuellement, de sorte que l'on a tendance à les considérer comme des mythes distincts, alors qu'il y a peut-être un lien étroit entre eux. En ce sens, je

tenterai de démontrer que tous ces mythes sont intimement liés à l'histoire politique des Incas et qu'ils sont le reflet de l'expansion territoriale de leur empire de même que de leur volonté d'intégrer les populations conquises. En d'autres termes, les mythes d'origine incas auraient été des outils de propagande utilisés pour gérer le contact et légitimer l'autorité des conquérants sur les populations tombées dans leur giron. L'idée n'est pas nécessairement nouvelle (Rowe 1960: 411), mais elle n'a jamais fait l'objet d'une analyse détaillée.(1)

Les mythes d'origine incas

D'un point de vue macroscopique, les conquêtes incas sont souvent perçues comme ayant eu des répercussions minimales pour la majorité des populations soumises. En effet, il est vrai que les Incas tentaient, autant que possible, de conserver intactes l'organisation politique et l'économie de subsistance des groupes locaux, se contentant d'en ajuster les paramètres afin qu'ils s'accordent avec les exigences de l'appareil d'État (D'Altroy 1992: 76). C'est ainsi que loin d'être monolithique, l'empire inca était une entité politique mouvante dont la forme variait dans l'espace au gré de la spécificité des institutions locales et au gré des objectifs des conquérants (Malpass 1993).

Toutefois, les dirigeants de Cuzco avaient également instauré une série de mécanismes et d'institutions visant à favoriser, à l'échelle de l'empire, un certain degré d'unification culturelle, et dont les résultats étaient prévus à moyen et à long termes. Les Incas n'avaient sans doute pas l'ambition d'arriver à une unification culturelle totale de l'ensemble des groupes conquis, d'autant que sur certains plans, des différences locales

étaient volontairement perpétuées (Rowe 1982: 94, 110-111). Néanmoins, pour légitimer et consolider leur pouvoir en territoire conquis, pour faciliter l'intégration politique et économique des nouveaux sujets et pour assurer la stabilité politique à long terme, les Incas avaient reconnu l'importance d'un partage étendu de certains traits culturels. Parmi ceux-ci, on retrouvait l'histoire, dont les mythes d'origine incas constituaient la base. Aussi, avant de décrire l'utilisation politique de ces mythes par les Incas à la suite du contact avec leurs divers voisins, il convient de les présenter brièvement.

Le mythe de Viracocha

Le premier mythe d'origine qui nous intéresse est celui mettant en scène le dieu-créditeur inca Viracocha. Bien qu'il existe plusieurs versions de ce mythe, la majorité de celles-ci partagent un scénario de base que l'on peut abrégé et résumer ainsi:

- Après avoir créé le monde qu'il laissa dans la noirceur, Viracocha décida de le peupler d'humains. Il sculpta alors dans la pierre des géants auxquels il prêta vie. Toutefois, par leur comportement, ces derniers ne tardèrent pas à déplaire à Viracocha qui, pour cette raison, en fit revenir certains à l'état de pierre, alors que les autres furent submergés par les eaux du déluge. Viracocha entreprit par la suite de créer une nouvelle race d'hommes semblables à lui. Il donna d'abord au monde le soleil et la lune qui émergèrent de l'île du lac Titicaca. Il se rendit par la suite à Tiwanaku (près du lac Titicaca) où il modela dans l'argile les hommes et les animaux, chaque tribu et chaque espèce selon sa propre apparence. Il peignit sur les hommes les vêtements qu'ils devaient porter,

puis leur donna leurs coutumes, leur nourriture, leur langage et leurs chansons. Enfin, tous devaient descendre en terre pour ressortir par des cavernes, des lacs ou encore des montagnes, au lieu où il leur était dit de s'établir.

Le mythe de Pacariqtambo

Ce second mythe n'est en fait que la suite logique du premier. Il raconte comment les Incas, sous l'ordre de Viracocha, ont émergé de la colline de Tampu T'oqo, près du village de Pacariqtambo, à une vingtaine de kilomètres au sud de Cuzco. Encore une fois, bien que l'on retrouve dans la littérature près d'une quarantaine de versions de ce mythe (Urton 1990: 18), la majorité d'entre elles partagent un scénario de base qui peut être résumé de la façon suivante:

- Quatre frères incas (Manco Capac, Ayar Awka, Ayar Kachi et Ayar Uchu), ainsi que leurs quatre soeurs (Mama Oqlo, Mama Waku, Mama Ipakura et Mama Rawa) émergent d'une caverne située sur la colline de Tambu T'oqo. Accompagnés de dix lignages (de non Incas), les huit Incas ont alors entrepris un pèlerinage qui devait les mener au territoire que leur avait assigné Viracocha. Au cours du périple, Manco Capac parvint habilement à se débarrasser de ses trois frères pour ainsi devenir l'unique chef. Arrivé avec sa troupe à la colline de Huanacauri près de Cuzco, Manco Capac planta un bâton d'or dans le sol afin de s'assurer qu'il était bien arrivé à destination. Des petites tribus habitaient déjà la vallée de Cuzco mais les Incas furent en mesure de les chasser. Manco et ses soeurs construisirent ensuite leurs premières maisons sur le futur site du Temple du soleil (qui sera situé au centre de Cuzco). Quant aux dix lignages qui

accompagnaient les Incas, ils furent installés autour de Cuzco où ils reçurent des terres à cultiver.

Le mythe de Huanacauri

Contrairement aux deux mythes précédents, le mythe d'origine relié à la colline de Huanacauri n'est pas rapporté explicitement par les chroniqueurs espagnols. L'indice le plus révélateur de son existence ne consiste qu'en une courte affirmation du chroniqueur Cobo selon qui: « D'autres [Incas] croient [que le lieu d'origine] est une haute colline près de Cuzco appelée Huanacauri » (Cobo 1956 : [XIII,2] 150). Bien que cet indice en lui-même soit très mince, je montrerai plus loin que l'importance particulière accordée par les Incas à cette colline soutient l'hypothèse de l'existence d'un mythe de création qui lui était rattaché.

Les mythes d'origine et l'organisation sociale inca

Il est généralement reconnu que les Incas avaient organisé l'ensemble de la population de leur empire à l'intérieur d'un modèle d'organisation sociale tripartite. On y retrouvait ainsi trois classes sociales: 1) la classe *collana*, qui comprenait les Incas de sang pur, c'est-à-dire la haute noblesse; 2) la classe *cayao*, qui regroupait tous les non Incas, à savoir principalement les populations conquises, les étrangers; et 3) la classe *payan*, une classe intermédiaire composée d'individus appelés Incas-par-privileges et comprenant les tributaires venant travailler dans la vallée de Cuzco ainsi que tous ceux issus de mariages entre des membres des classes *collana* et *cayao* (Zuidema 1964: 40-42; 1983: 56; 1986: 49; 1989: 93-96). En plus d'une hiérarchie sociale, cette division tripartite exprimait un ordre spatial et symbolique. Ainsi, *collana* était associée

à la ville de Cuzco et aux conquérants, *payan* à la périphérie immédiate de Cuzco et aux gens de la terre, et *cayao* au reste du territoire et aux populations soumises.

Lorsque l'on met en relation ces trois classes sociales avec les scénarios des trois mythes d'origine, il semble que chacune soit associée de près à un mythe particulier. En ce sens, le mythe de Huanacauri paraît lié uniquement à la classe *collana*.

Bien que le mythe d'origine de Huanacauri ne soit pas accessible dans sa forme originale, la littérature historique renferme plusieurs indices qui témoignent de l'importance mythologique de cette colline, située à environ cinq kilomètres au sud-est de Cuzco. Cobo rapporte qu'elle était localisée sur *unceque* (2) [Co-6] classé *collana*, l'associant ainsi uniquement aux Incas de sang pur (Cobo 1956: [XIII,15] 181). MacCormack mentionne que la colline de Huanacauri était aussi associée au lignage de Manco Capac, l'ancêtre mythique inca (MacCormack 1991: 193). Huanacauri était l'un des lieux sacrés les plus importants de l'empire et où étaient réalisés le plus grand nombre de sacrifices, particulièrement lors des fêtes du calendrier et à l'intronisation d'un roi (Cobo 1956: [XIII,15] 181; Duviols 1986: 473). Sur son sommet se trouvait un temple où logeait une effigie représentant la colline; cette représentation était sortie lors des rituels et elle accompagnait les rois lors de leurs expéditions militaires (Molina 1989: 116; Cobo 1956: [XIII,15] 181). Il est rapporté que cette même effigie possédait également des terres et des serviteurs (Molina 1989: 118; Cobo 1956: [XIII,13] 173). Les *quipucamayoc* (fonctionnaires) interrogés par Vaca de Castro en 1542 ont affirmé que « ... Guanacaure

[...] était la "huaca" (3) des Incas » (Quipucamayoc 1974: 46), et ce témoignage fut corroboré par un témoin dans une requête datant de 1567 qui soulignait, en relatant la mort d'un des généraux du roi Atahualpa, : « ... il se rendait à Pacacama et Guanacaure qui étaient leurs [Incas] *huaca* principales... » (Manrique 1970: 163). Sur la base de ces témoignages (et il y en a d'autres dans les chroniques), j'ai avancé ailleurs l'hypothèse que la colline de Huanacauri constituait le lieu d'origine mythique des Incas (*collana*), et d'eux seuls (Gélinas 1993: 27-33).

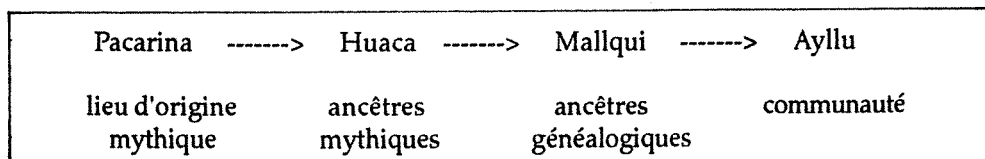
Dans le mythe de Pacariqtambo, les acteurs principaux demeurent les Incas (*collana*) par l'entremise de leurs ancêtres mythiques. Toutefois, ceux-ci sont désormais accompagnés par les ancêtres des Incas-par-privilèges (*payan*), c'est-à-dire les membres des lignages non incas qui émergèrent avec eux de Tambu T'oqo et qui s'installèrent en périphérie de Cuzco. Enfin, selon le mythe de Viracocha, le dieu-créditeur inca aurait créé tous les hommes. On peut donc présumer qu'il créa non seulement les Incas (*collana*) et les Incas-par-privilèges (*payan*), mais aussi tous les autres individus qui n'étaient pas liés de près ou de loin à la noblesse inca, à savoir les membres de la classe *cayao*.

Je démontrerai dans la partie qui suit que ces ajouts d'acteurs n'étaient pas fortuits et qu'ils étaient intimement liés au progrès de l'expansion territoriale des Incas ainsi qu'à leur volonté de légitimer leurs conquêtes. Il devait s'agir en fait d'une véritable manipulation des mythologies locales qui devenait pour la classe *collana* un outil profitable pour administrer le contact avec les vaincus.

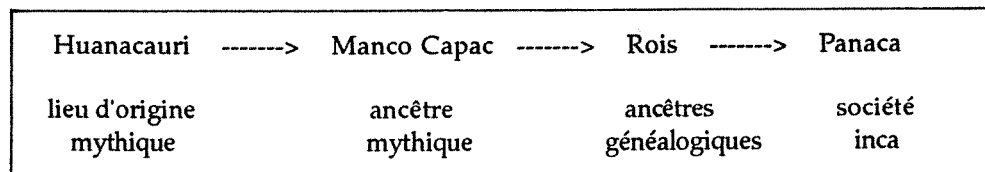
L'articulation des mythes incas autour des schémas généalogiques mythico-historiques locaux

Les schémas généalogiques mythico-historiques andins

Les campagnes d'extirpation de l'idolâtrie menées au XVII^e siècle par le clergé espagnol ont produit une quantité considérable de documents dans lesquels les autochtones andins, interrogés sur leurs pratiques et leurs croyances traditionnelles, ont témoigné de l'existence d'un modèle généralisé autour duquel s'articulaient le mythe d'origine et les généalogies mythiques et historiques des diverses communautés ou *ayllu* (Duviols 1986; Gose 1995). Ainsi, chaque *ayllu* possédait un lieu



Les chroniqueurs espagnols ont implicitement rapporté l'existence d'un schéma généalogique mythico-historique semblable dans la société inca. Ainsi, le lieu d'origine de l'ancêtre mythique Manco Capac est associé à la colline de Huanacauri, située près de Cuzco. Toujours selon ces récits, Manco Capac est considéré comme le fondateur de la dynastie royale qui régna sur Cuzco et sur l'empire inca jusqu'à l'arrivée des Espagnols. Il fut le seul roi à ne pas être momifié mais plutôt représenté par une



Un tel modèle de descendance mythico-historique permettait à une collectivité de définir son emplacement au plan cosmologique par rapport à l'univers physique qui l'entourait et par rapport

d'origine mythique appelé *pacarina*, symbolisé le plus fréquemment par une colline ou un point d'eau, soit un lac ou une source. Du *pacarina* étaient sortis les ancêtres mythiques, c'est-à-dire les fondateurs de la collectivité et les premiers habitants du territoire. Ces derniers étaient généralement représentés par des pierres sacrées appelées *huaca*. Ces *huaca* figuraient à leur tour comme les parents des ancêtres généalogiques qui eux faisaient l'objet d'un culte par le truchement de leurs momies ou de leurs ossements appelés *mallqui*. Cette généalogie se résume schématiquement de la façon suivante:

Pierre, ou *huaca*, ce qui lui confère un rôle davantage mythique que historique (Sarmiento 1989 : [14] 64; Cobo 1956 : [XII, 4] 67). Les souverains qui lui ont succédé furent considérés comme des ancêtres généalogiques, chacun ayant fondé un lignage (*panaca*) dont les membres devaient lui rendre un culte par l'entremise de sa momie (Gélinas 1993, 1995). On perçoit donc le schéma suivant:

aux collectivités avoisinantes. En concevant l'humanité comme étant issue de souches multiples et en articulant cette diversité autour d'éléments géographiques (*pacarina*), toutes les collectivités en

venaient à s'unir par l'intermédiaire d'un point quelconque de leur schéma de descendance respectif. Ainsi, deux groupes qui occupaient des vallées distantes pouvaient se réclamer d'un même *pacarina*, par exemple un sommet qui pouvait être observable à partir de chaque endroit (Taylor 1987: [9] 160-192; [13] 222-223; [31] 482-483; pour un exemple contemporain voir Valderrama et Guttierrez 1979). Pareillement, des groupes qui occupaient une même vallée pouvaient vénérer une *huaca* commune. Plus distantes se trouvaient deux communautés, plus haut se situait le point de convergence au niveau de leurs schémas (Medina 1920: 89; Albornoz 1989: 167; Duviols 1986: 451; Salomon 1986: 162). Ce mécanisme d'interconnexions généalogiques est essentiel pour bien saisir le sens, la signification et les implications des mythes d'origine incas dans le cadre de l'expansion territoriale et du contact.

L'intégration mythologique de la classe payan

Lorsque les Incas ont entrepris d'étendre leur pouvoir hors de la capitale, les premières populations à être intégrées par force ou par consentement à l'empire naissant ont été celles de la région immédiate de Cuzco. Ces dernières, avec lesquelles les Incas entretenaient sans doute depuis longtemps des rapports sociaux, économiques et politiques, ont reçu le statut d'Incas-par-privilèges. Cette proximité des populations avoisinantes envers la noblesse inca, qui en réalité découlait de circonstances historiques (liens de parenté, interdépendance économique, etc.) fut exprimée dans le mythe de Pacariqtambo par le fait que les ancêtres de la classe *payan* émergèrent du même lieu d'origine que les ancêtres des Incas. Toujours

selon le mythe, le cortège en provenance de Tambu T'oqo se serait arrêté à Huanacauri, sur le chemin de Cuzco. En ce sens, conjointement à l'annexion politique des groupes de la vallée de Cuzco, les Incas auraient intégré leur propre *pacarina* à un mythe d'origine désormais élargi et tournant autour de la colline de Tambu T'oqo. Cet élément géographique devenait dès lors un lieu d'origine collectif, commun à tous les habitants de la vallée (*collana + payan*). En d'autres termes, Tambu T'oqo devenait le point de convergence où se rencontraient les schémas généalogiques mythico-historiques des Incas et des autres groupes de la vallée de Cuzco. La suprématie des Incas était néanmoins soulignée par le fait que leurs ancêtres sortirent les premiers de la grotte et que ceux des Incas-par-privilèges leur étaient subordonnés. Enfin, il est significatif que les Incas mentionnèrent dans le mythe de Pacariqtambo que les occupants originaux de la vallée de Cuzco avaient été chassés et qu'eux y avaient amené les Incas-par-privilèges, ce qui niait toute continuité historique entre ces derniers et les occupants originaux de la vallée.

L'intégration mythologique de la classe cayao

Alors que les conquêtes hors de la vallée de Cuzco englobaient un nombre croissant de groupes ethniques, les Incas ont, semble-t-il, appliqué la même politique de manipulation mythologique à l'égard de la classe *cayao*, c'est-à-dire les étrangers. Ainsi, le mythe d'origine inca aurait été à nouveau élargi, faisant du dieu Viracocha le créateur qui, depuis le lac Titicaca, créa tous les hommes et leur ordonna de descendre sous terre pour ressortir par des cavernes, des lacs ou des collines, sur les territoires qu'il leur avait assignés. À mon

avis, il ne fait aucun doute que ces cavernes, ces lacs et ces collines font référence aux lieux d'origine mythiques ou *pacarina* des différentes collectivités andines. Par conséquent, les Incas auraient d'une certaine façon créé un niveau supplémentaire dans la généalogie mythico-historique des groupes locaux, faisant en sorte que leurs *pacarina* traditionnels ne représentaient plus le sommet de la

hiérarchie, désormais occupé par Viracocha. Puisqu'il ne pouvait rien y avoir au-dessus de ce dernier, le dieu-créateur inca devenait ainsi le point de convergence de tous les schémas généalogiques mythico-historiques des diverses communautés:

Viracocha	----->	Pacarina	----->	Huaca	----->	Mallqui	----->	Ayllu
dieu créateur		lieu d'origine mythique		ancêtres mythiques		ancêtres généalogiques		communauté

À son tour, le mythe de Pacariqtambo ne devenait qu'une annexe d'un mythe plus large, relatant la sortie de Manco Capac et de ses compatriotes du *pacarina* que leur avait indiqué Viracocha depuis le lac Titicaca.

Cette hypothèse d'une manipulation des mythes d'origine incas à des fins politiques est renforcée par une observation judicieuse que fit le chroniqueur Cobo en rapport aux mythes du déluge dans les Andes aux XVI^e siècle. Il rapporta qu'il existait une version officielle du mythe élaborée par les Incas et qui racontait comment, suite au déluge auquel personne ne survécut, Viracocha créa les ancêtres de tous les hommes. Toutefois, le chroniqueur mentionna également que de nombreuses populations clamaient descendre d'ancêtres qui avaient échappé à la montée des eaux en trouvant refuge sur des collines ou par d'autres moyens. Cobo interpréta cette dichotomie comme un refus des populations conquises de se reconnaître des racines ancestrales incas, contestant du fait même l'autorité des conquérants (Cobo 1956: [XIII,1-2] 145-151).

D'autre part, il est intéressant de noter que l'intégration tardive d'un dieu de même que la

région du lac Titicaca dans le mythe d'origine inca pourrait, à son tour, refléter la complexité croissante qui caractérisait alors le pouvoir politique inca, et plus particulièrement le statut du roi. Comme le soulignait Sahlins:

«It is a remarkably common fact that the great chiefs and kings of political society are not of the people they rule. By the local theories of origin they are strangers, (...) Typically, then, these rulers do not even spring from the same clay as the aboriginal people: they are from the heavens or - in the very common case - they are of distinct ethnic stock. In either event, royalty is the foreigner » (Sahlins 1985: 78)

Jusqu'à ce que les Incas étendent leur domination au-delà de la zone immédiate de Cuzco, Manco Capac était considéré, suite à ces exploits, comme un individu extraordinaire. Or, il n'était pas pour autant un dieu ni un étranger. C'était un homme, son comportement était celui de tout leader et sa patrie était la région de Cuzco. Par conséquent, les autres Incas pouvaient, dans une large mesure, se reconnaître en lui. Toutefois, à mesure que l'empire et l'organisation étatique prenaient de l'ampleur, le statut politique des dirigeants incas en faisait de

même et ceux-ci passèrent de simple chefs de guerre à de véritables rois divins dont les chroniqueurs espagnols ont largement décrit les caractéristiques (Gélinas 1993: 81-85). Le mythe d'origine ne fut pas en reste. Désormais, il y était spécifié que le premier roi inca, auquel s'identifièrent ses successeurs, avait été créé par un dieu, ce qui lui conférait par conséquent un caractère divin, et qu'il était originaire de la région du lac Titicaca. Manco Capac, de même que les rois ultérieurs, étaient soudainement devenus des individus d'une autre nature et d'une autre contrée, des sortes de « stranger-kings ».

Conclusion

Par la manipulation des mythologies locales et en présentant le dieu Viracocha comme celui qui ordonna aux ancêtres mythiques des diverses communautés d'émerger de leur lieu d'origine respectif, les Incas ont procédé à rien de moins qu'à une reconstruction de l'histoire des populations locales. Cette pratique visait à instaurer un lien de parenté historique et idéologique entre les Incas et ces dernières, avec pour but ultime de créer:

«...a totalizing, false-kinship that could undermine the threat constantly posed by autonomous kin units -and the memories of them [...] to create a common sense of time and ancestral history. [...] that conquered peoples envisaged a common ancestry with those who conquered them.» (Silverblatt 1988: 86-97)

J'ai mentionné en introduction que les conquêtes étaient généralement des contacts qui avaient mal tournés, le plus souvent en raison d'un manque de compatibilité entre les partis impliqués. Or, paradoxalement, on constate que les Incas ont

plutôt mené leurs conquêtes en exploitant les affinités qu'ils partageaient avec leurs voisins. Particulièrement sur le plan idéologique, c'est parce qu'ils avaient en commun avec les vaincus un même schéma généalogique mythico-historique que les Incas ont pu intégrer ces derniers dans leurs mythes d'origine, dès lors conçus comme des outils de propagande. D'ailleurs, comme le rappelait Conrad:

«If propaganda is to succeed in appealing to enough people to achieve its ends, it cannot run counter to a society's collective beliefs. Instead, it must manipulate established beliefs to create new myths and stereotypes that are prior justifications for whatever goals the propagandist will eventually seek to install in his audience.» (Conrad 1992: 165)

Les Incas ont rapidement compris qu'en raison des contraintes logistiques et économiques qui encadraient la constitution d'un empire à l'échelle des Andes, leur succès allait devoir reposer en grande partie sur le maintien des institutions locales. Aussi, de même que la légitimité des mythes incas a été appuyée sur les mythes locaux, la légitimité du roi a été appuyée sur celle des chefs locaux, tout comme l'organisation économique de l'empire reposait sur les économies de subsistance locales, etc. En fait, les études archéologiques et historiques commencent à peine à révéler l'ampleur de la dépendance des Incas envers les groupes conquis, avec notamment pour conséquence que la vision despotique et totalitaire du pouvoir inca qui primait parmi les chercheurs il n'y a pas si longtemps, fait désormais place à une vision beaucoup plus nuancée (Villarias Robles 1995; pour l'époque préincaïque, voir aussi Bawden 1995). Je serais même porté à croire que dans les années à

venir, les concepts de conquête (militaire) et d'empire, au sens où on les entend traditionnellement, devraient être sérieusement révisés en ce qui concerne les Incas.

Tout ceci semble confirmer une fois de plus la justesse des propos de Wachtel qui, il y a plus de vingt ans, affirmait que les situations de contact et d'acculturation ne sont jamais de nature unilatérale (Wachtel 1974). Peu importe l'inégalité qui prévaut dans le rapport de forces entre les partis impliqués, l'un sera nécessairement influencé par l'autre, et les succès de l'un ne peuvent être adéquatement compris sans tenir compte de l'attitude de l'autre. De même, ce n'est qu'une fois que le rôle joué par les « vaincus » dans la constitution de l'empire inca aura été bien identifié que nous serons en mesure de véritablement comprendre la façon dont les Incas ont géré le contact, et avec quel succès.

Notes

1. Rowe avait souligné: « Almost every village in the Andean area had its own origin story of the same sort as the one the Incas told [...]. The diversity of origin myths posed no difficulties as long as the villages were independent politically and in their religion, but it was bound to become a source of concern to any reformer who undertook to construct a comprehensive general theology for the whole area. The later Inca general creation myth provides an ingenious explanation for all of these local origin myths, including the one told by the Incas themselves, and it looks like a deliberate attempt to do so. » (Rowe 1960: 410-411).

2. Les *ceque* étaient des lignes imaginaires parcourant la région de Cuzco et reliant différentes *huaca* ou lieux sacrés. C'est à partir de ce système d'organisation qu'étaient articulés notamment les divisions politiques, le système d'irrigation et possiblement le calendrier incas (voir Zuidema 1964, 1989; Bauer 1992b). Chaque *ceque* aurait été associé à une classe sociale particulière.

3. Comme il en sera question plus loin, le terme *huaca* était utilisé dans les Andes pour désigner des objets sacrés d'une grande importance et de toute nature.

Ouvrages cités

- ALBOMOZ, C. de, 1989: «Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas». In H. Urbano et P. Duviols (dir.), *Fabulas y Mitos de los Incas*. Historia 16, Madrid [158?].
- BAUER, B., 1992a: *The Development of the Inca State*. University of Texas Press, Austin.
- , 1992b: «Ritual Pathways of the Inca: An Analysis of the Collasuyu *Ceques* in Cuzco». *Latin American Antiquity*, 3(3): 183-205.
- BAWDEN, G., 1995: «The Structural Paradox: Moche Culture as Political Ideology». *Latin American Antiquity*, 6(3): 255-273.
- COBO, B., 1956: *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de autores españoles, Madrid [1653].
- CONRAD, G.W., 1992: «Inca Imperialism. The Great Simplification and the Accident of Empire». In A.A. Demarest et G.W. Conrad (dir.), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, p. 159-174. University of Washington Press, Santa Fe.
- D'ALTROY, T., 1992: *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- DUVIOLS, P., 1986: *Cultura andina y repression. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerias, Cajatambo, siglo XVII*. Centro de estudios rurales andinos Bartolome de las Casas, Cuzco.
- GÉLINAS, C., 1993: *Étude ethnohistorique du culte des ancêtres chez les Incas*. Mémoire de maîtrise. Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- , 1995: «Où les dieux-guerriers meurent sans périr: le culte des ancêtres dans la société inca». *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(2): 21-34.

- GOSE, P., 1995: «Les momies, les saints et les politiques d'enterrement au Pérou, au XVII^e siècle». *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(2): 35-51.
- MacCORMACK, S., 1991: *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton University Press, Princeton.
- MALPASS, M.A. (dir.), 1993: *Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. University of Iowa Press, Iowa City.
- MANRIQUE CUSI GUARCAY, M., 1970: «Informacion ad perpetuam dada en 13 de enero de 1567 ante le real justicia de la ciudad del Cuzco. reino del Peru, a pedimento de la muy ilustre señora Dona Maria Manrique Coya, vecina de dicha ciudad». *Revista del archivo historico del Cuzco*, 13: 149-175.
- MEDINA, F. de, 1920: «Relacion del Licenciado Felipe de Medina, visitador general de las idolatrias del arzobispado de Lima...» In H. Urteaga (dir.), *Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru.*, p. 87-102. Imprensa y Libreria SanMarti y Ca., Lima. [1650]
- MOLINA, C. de, 1989: «Relacion de las fabulas y ritos de los incas». In H. Urbano et P. Duviols (dir.), *Fabulas y Mitos de los Incas*, p. 47-134. Historia 16, Madrid. [1575]
- QUIPUCAMOYOC, 1974: *Relacion de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima. [1542]
- ROWE, J. H., 1960: «The Origins of Creator Worship Among the Incas». In S. Diamond (dir.), *Culture in History*, p. 408-429. Columbia University Press, New York.
- , 1982: «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire». In G.A. Collier et al. (dir.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, p. 93-118. Academic Press, New York.
- SAHLINS, M., 1985: *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.
- SALOMON, E., 1986: «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754». In S. Stern (dir.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean World, 18th to 20th Centuries*, p. 148-165. University of Wisconsin Press, Madison.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., 1988: *Historia de los Incas*. Ediciones Polifemo/Miraguano Ediciones, Madrid [1572].
- SILVERBLATT, I., 1988: «Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History». *Comparative Study of Society and History*, 30(1): 83-102.
- TAYLOR, G., 1987: *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Instituto de estudios peruanos/Instituto frances des estudios andinos, Lima [1608].
- URTON, G., 1990: *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. University of Texas Press, Austin.
- VALDERRAMA F., R. et C. E. GUTIERREZ, 1979: «Apu Qorpuna. Vision del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka». *Debates en antropologia*, 5: 233-269.
- VILLARIAS ROBLES, J. J. R., 1995: «El fetichismo de la fuente etnohistorica fiable: teorias y textos del debate sobre el estado incaico y la comunidad andina». *Revista de Indias*, 60(203): 175-202.
- WACHTEL, N., 1974: «L'acculturation». In J. LeGoff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, p. 124-146. Gallimard, Paris.
- ZUIDEMA, R. T., 1964: *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. E. J. Brill, Leiden.
- , 1983: «Hierarchy and Space in Incaic Social Organization». *Ethnohistory*, 30(2): 49-75.
- , 1986: *La civilisation inca du Cuzco*. Presses universitaires de France, Paris.
- , 1989: *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Fomciencias, Rome.

Traditions et transformations lors des contacts: deux exemples tirés de l'archéologie du Nord-Est nord-américain

Jean-François Moreau

Événement, processus, tradition et transformation

Deux concepts sont fréquemment proposés pour expliquer les grandes questions archéologiques: l'événement et le processus. Le premier tend vers l'instantanéité quant à sa durée temporelle et vers l'irréversibilité quant à sa nature. Le second couvre une durée plus étendue car sont prises en considération aussi bien la chaîne des conditions et causes qui amènent l'événement que celle des conditions et causes qui en assurent le développement. La nature même du processus ne nie pas la possibilité de rythme différentiel des transformations surtout lorsque le phénomène est examiné à l'échelle du long terme mais atténue sensiblement leur caractère irréversible, en particulier à court terme.

C'est ainsi que le phénomène de production de nourriture, aussi bien sous sa forme Néolithique dans l'Ancien Monde que sous celle du Formatif dans le Nouveau, est considéré, en paraphrasant Childe (1965) comme un phénomène révolutionnaire alors que pour d'autres, tel Flannery (1973), il s'agit du résultat d'un processus. Cet antagonisme conceptuel n'est pas propre aux explications fournies pour les transformations culturelles récentes que sont la production de nourriture et son éventuel développement en «civilisations». Ainsi, alors que se modifie le mode de vie fondé sur l'exploitation des ressources spontanément disponibles au cours du Paléolithique, ces transformations paraissent, selon les uns, révolutionnaires, selon les autres de nature

processuelle. La complexité de cette question croît de façon marquée lorsque l'évolution culturelle se trame sur des transformations biologiques majeures comme celle du passage d'une forme d'hominidé à une autre. En nous limitant à *Homo sapiens*, le passage du Paléolithique moyen au Paléolithique supérieur a fait l'objet d'explication aussi bien de nature irréversible que de nature processuelle ainsi que l'expriment très clairement les termes de *ruptures* et de *transitions* employés dans le sous-titre d'un ouvrage récent portant sur cette question (Farizi 1990).

L'essaimage des Européens au travers des continents américains est aussi expliqué sous les deux modes de l'événement et du processus (Rogers et Wilson 1993). Comment départager l'efficacité explicative respective de ces deux modes? Nous proposons de saisir ce départage grâce aux notions de tradition et de transformation, dans la mesure où il est possible d'en rendre compte à partir des documents archéologiques. La notion de tradition est entendue au sens de la mesure de la rétention de traits culturels développés avant qu'ait eu lieu un événement - en l'occurrence, ici, la mise en place des interactions Amérindiens-Européens. La notion de transformation est entendue au sens de la mesure de l'intégration de traits culturels nouveaux, d'origine exogène. Les témoins archéologiques retenus pour illustrer notre argumentation attestent, au moins *a priori*, du phénomène de transformation puisqu'il s'agit de deux catégories de témoins façonnés en

Europe mis au jour dans des sites «historiques» occupés par des populations amérindiennes: chaudrons et fragments de chaudron en alliage de cuivre ainsi que bagues dite de «jésuite». Notre objectif est d'illustrer dans quelle mesure ces objets ont pu garder leur «valeur» européenne et dans quelle mesure ils n'ont pas acquis une signification bien différente en milieu amérindien, en appuyant particulièrement mais non exclusivement notre argumentation sur des assemblages provenant de la frange méridionale du Subarctique oriental.

Les multiples vies du chaudron en cuivre

Il y a plus de vingt ans, se fondant d'abord sur la documentation ethnohistorique, Martin (1975) évoquait les *Four Lives of a Micmac Copper Pot*, savoir comme bien d'échange, comme contenant pour cuire les aliments, comme mobilier de sépulture mais aussi, et c'était là la thèse principale de l'article, comme vecteur de transformation du mode d'établissement. Qu'offre l'archéologie en guise de réflexion à propos des chaudrons en alliage de cuivre alors que se mettent en place des interrelations entre Amérindiens et Européens?

Avant d'évoquer le processus d'insertion de cette «commodité» - ainsi que l'appelaient à l'époque les Européens - au sein des groupes amérindiens, il convient d'examiner la disponibilité de ce bien. En effet, même en Europe, le chaudron en cuivre ne devient pas un bien plus généralement disponible parce que la technologie a évolué. Les historiens de la technologie (Smith et Forbes 1957) rappellent en effet que, pour l'essentiel, ce sont les méthodes artisanales mises au point au Moyen-Âge qui sont utilisées. Par contre, la fabrication en un nombre très sensiblement croissant d'ateliers a certainement rendu plus

aisément disponible ce bien au moins à l'échelle de l'Europe. Au sein de cette production, quelle frange a pu atteindre l'Amérique?

Les données fragmentaires ne permettent qu'une appréciation impressionniste de la question. Ainsi le calcul du nombre de bateaux à se rendre de France en Amérique à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle suggère un ordre de grandeur maximum de 300 à 400 navires (Turgeon 1986: 529-530). Combien de chaudrons emportent-ils annuellement en Amérique? L'ordre de grandeur maximal semble pouvoir se situer entre 100 et 200 (Turgeon 1990: 85). En d'autres termes, les années de nombre maximal de transfert de chaudrons d'Europe vers le Nord-Est nord américain ont pu permettre un transit annuel de 30 000 à 80 000 spécimens.

Face à ces estimés de disponibilité maximale, est-il possible d'estimer l'essaimage de ces contenants au sein des populations amérindiennes? Un estimé aussi spéculatif que celui qui vient d'être élaboré pour rendre compte de la disponibilité des chaudrons peut être accompli à partir des reconstitutions des tailles démographiques des populations amérindiennes au moment du contact. Ainsi Clermont (1980) estime-t-il à quelque 120 000 individus l'ensemble des populations iroquoiennes à ce moment-là. En estimant la possession d'une famille à un chaudron et une famille à six individus, les populations iroquoiennes auraient donc «consommé», à elles seules, 20 000 chaudrons. Pousser plus avant cette spéculation ne pourrait que renforcer la conclusion d'une disponibilité somme toute limitée des chaudrons en cuivre, d'autant que la consommation amérindienne des chaudrons prend des formes particulières puisqu'un certain nombre est retiré de la circulation quotidienne pour devenir objets culturels accompagnant les sépultures et que,

par ailleurs, probablement dès lors qu'ils perdent leur qualité de contenant, ils sont recyclés en matière première permettant de les façonner selon les canons amérindiens traditionnels.

Cette relative rareté des chaudrons est reflétée dans le document archéologique. Ainsi qu'il s'agisse des sites de l'Iroquoisie (Neutres et Hurons: Fitzgerald 1990; Seneca: Wray *et al.* 1987, 1991; Onondaga: Bradley 1987) ou encore des sites des régions occupées par les populations algiques, les fragments de chaudron (et *a fortiori* les chaudrons entiers) comptent parmi les objets témoins numériquement peu représentés, avoisinant des ordres de grandeur de une à trois centaines de pièces, et ce, même lorsque sont considérées des investigations archéologiques «exhaustives» comme la fouille d'une maison longue ou encore celle d'une surface importante d'établissements de plus ou moins courte durée en pays algique. Que représentent ces retailles de chaudrons? En les estimant à 7,5 cm² chaque (1,5 cm de largeur par 5 cm de longueur), 300 d'entre elles totalisent 2 250 cm² de tôle, une aire très proche de la tôle nécessaire pour fabriquer un seul spécimen de chaudron de 30 cm de diamètre et de 15 cm de hauteur, soit en le réduisant à un cylindre court, 2 121 cm². En somme, le décompte des pièces archéologiques vient confirmer que la disponibilité du chaudron en alliage de cuivre est limitée. Dans ce contexte, alors, quelles sont les particularités de l'économie du chaudron en alliage de cuivre?

Les analyses par activation neutronique de l'ensemble des pièces de divers assemblages apportent ici un éclairage patant. De façon générale, au sein de chacun des assemblages, un groupe limité de pièces présente une homogénéité des caractéristiques chimiques qui suggèrent qu'elles

proviennent du même chaudron. En fait, sur deux sites localisés en pays algique, ces sous-ensembles très homogènes par leur caractérisation chimique correspondent aux concentrations de ces objets en un espace tout à fait restreint relevé au moment même de la fouille (Moreau et Hancock s.d.). La correspondance de la concentration archéologique et de l'homogénéité de la constitution chimique des retailles constitue un argument permettant d'illustrer la rétention d'un comportement traditionnel archéologiquement attesté: celui de mise en réserve de matière première qui sera utilisée lors d'un prochain passage. Ainsi, des pièces du même matériau lithique, parfois sous la forme d'un bloc unique partiellement dégrossi, se retrouvent de façon récurrente en des endroits spatialement restreints des sites archéologiques.

La transposition de comportements traditionnels sur de nouveaux matériaux ne se limite pas à cette mise en réserve. En effet, une observation à l'échelle du Nord-Est nord américain des pièces découpées, vraisemblablement à froid, dans les chaudrons en alliage de cuivre, offre un autre exemple d'intégration de nouveaux traits culturels à la tradition plutôt que la transformation de cette dernière par ces nouveaux traits. Ainsi à la fin de la préhistoire, les pointes de jet lithiques en forme de triangle complètement isocèle se retrouvent en Iroquoisie, contrastant ainsi avec celles aux appendices divers d'emmanchement (pédoncule, encoches) qui se retrouvent en milieu boréal; les populations iroquoiennes immédiatement voisines des populations algiques, telles les Hurons, présentent d'ailleurs une intégration des deux styles de pointes. Transposées en métal, les pointes découpées dans les retailles de chaudron affectent une forme de triangle strictement isocèle en

Iroquoisie. Par contre, en pays algique, un appendice (pédoncule) est retenu lors du façonnage des pointes par découpage des chaudrons en alliage de cuivre. La force de la tradition est cependant encore mieux illustrée lorsque sont prises en considération les difficultés que présente la rétention d'un appendice d'emmanchement alors qu'est découpée à froid, vraisemblablement par rainurage et pliage, la retaille de chaudron (Moreau et Langevin 1992; Moreau 1994b).

Autant le façonnage des outils illustre le maintien de canons traditionnels de fabrication, autant d'autres comportements liés à l'essaimage des chaudrons en alliage de cuivre paraissent avoir induit de nouvelles modes et cela non seulement sur la côte atlantique (Micmac : Harper 1957) mais encore à distance d'elle (Fitzgerald *et al.* 1993; Chrétien *et al.* 1995; Moreau et Hancock 1995). Ainsi leur utilisation comme mobilier funéraire ne paraît pas avoir de contrepartie directe parmi les témoins traditionnels. Ainsi souligne-t-on l'absence virtuelle de contenant au sein des sépultures mises au jour à la fin de la préhistoire dans le Nord-Est nord-américain. En fait, la perception du chaudron en alliage de cuivre comme un objet dont l'usage est essentiellement limité à celui de contenant s'inscrit dans la tradition culturelle européenne alors que les contenants en argile constituent probablement leur contrepartie en milieu amérindien (Hancock *et al.* 1995 : 349). La probable relative rareté aussi bien que des questions d'esthétique (par exemple, la couleur jaune brillante) sont tous des traits qui incitent à proposer que l'insertion du chaudron en alliage de cuivre dans les sépultures amérindiennes s'apparente peut-être bien davantage à l'insertion, notée archéologiquement, d'objets familiers mais somme toute rares avec le mort. La rétention de la

tradition aurait-elle alors préséance sur sa transformation?

Une réflexion récente à propos des bijoux façonnés à partir de pièces en alliage de cuivre sous les formes circulaire simple ou spiralee (Bradley et Childs 1991) suggère, par ailleurs, que la matière première d'origine européenne a été transformée, à froid semble-t-il d'ailleurs, pour obtenir des formes déjà connues avant le contact. Ici encore, note-t-on l'amalgame d'une origine exogène à une tradition déjà établie.

Martin (1975), quant à lui, propose que, chez les Micmacs, la relative aisance de transport des chaudrons en alliage de cuivre par rapport aux très lourds contenants en bois qu'ils remplaceraient aurait engendré des transformations du cycle annuel du mode d'établissement. Fondamentalement, avant le Contact, l'immobilité des contenants en bois aurait poussé vers un mode d'établissement davantage sédentaire alors que le chaudron en cuivre aurait permis un mode d'établissement moins limité dans ses mouvements. Toute hypothétique, et ainsi le reconnaît Martin, que soit cette proposition, demeure la question de savoir si l'intégration du chaudron en alliage de cuivre est la cause de la transformation du mode d'établissement ou bien, si elle en est une condition importante mais non suffisante de réalisation dans un contexte de mode d'adaptation changeant, alors que les Européens commencent à essaimer dans la partie orientale du Nord-Est nord américain.

En somme, la transformation de la tradition que suggère la présence du nouveau trait culturel que constitue le chaudron en alliage de cuivre n'a certainement pas induit le processus visé par les Européens, savoir de «civiliser» les Amérindiens. Par contre, il n'est pas aisé d'estimer en quelle

mesure la transformation de la tradition consiste en l'adjonction de comportements nouveaux, ou le renouvellement de comportements existant voire encore une symbiose des deux processus.

Bagues et mystères ... sacrés

Parmi les objets du premier siècle de contacts entre Amérindiens et Européens dans le Nord-Est nord-américain se retrouvent des bagues dites de «jésuite», ce terme dérivant de la prépondérance des jésuites au sein des missionnaires qui parcourent la Nouvelle France entre 1625 et 1700 (Heidenreich 1987: 93). Davantage encore que les fragments de chaudrons, ces bagues demeurent des découvertes rares. Ainsi, la collection entière sur laquelle repose l'exercice synthèse portant sur de tels objets mis au jour dans onze sites neutres et hurons de la première moitié du XVII^e siècle comprend vingt-cinq spécimens (Fitzgerald *et al.* 1994: 15). À l'exception de six d'entre elles, toutes les bagues appartiennent à l'une ou l'autre des deux catégories typologiques dites IHS et L-cœur.

Les lettres IHS renvoient à une série de significations (Cleland 1972: 105; Wood 1974: 86) dont quelques unes seulement ont pu être retenues dans certains contextes, alors que, dans d'autres, le syncrétisme de ces significations a pu prévaloir. Ces lettres constituent d'abord la transcription latinisée et abrégée du nom grec Jésus (IHSOUS). Par ailleurs ces lettres tiennent aussi pour *Isus Hominis Salvator* (Jésus sauveur de l'humanité) sous de multiples variantes. Ces lettres peuvent encore être lues comme *In hoc Signo* (sous ce signe). La symbolisation du Christ est d'ailleurs concrétisée par l'ajout systématique d'une croix dont la base vient s'enraciner au centre de la branche horizontale du H alors que le montant horizontal de la croix domine

les deux branches verticales du H. Sans qu'on puisse certainement asseoir une telle interprétation, il est vraisemblable que la position de dominance verticale de la croix par rapport au H symbolise aussi bien la relation salvatrice des hommes par Dieu que la relation transcendente du ciel où siège Dieu alors que vit sur la terre le genre humain.

Le chaton des bagues dites L-cœur est décoré d'un L majuscule aux branches verticale et horizontale relativement épaisses. Un cœur stylisé à droite de la lettre en assure la délimitation interne des deux branches. Ainsi le flanc gauche du cœur délimite sa branche verticale alors que la délimitation de la branche horizontale du L, assurée par la partie apicale du cœur résulte en un arrondissement vers le haut de l'extrémité de cette branche de la lettre. Si l'interprétation du L comme l'initiale de Loyola, le fondateur de l'ordre des Jésuites, est hautement vraisemblable, l'association avec le cœur peut évoquer le verbe latin *laudare* (louer) avec toute sa charge affective qu'évoque le symbole du cœur. Dans certains cas, même, l'interprétation sort peut-être du champ du religieux: ainsi la couronne qui coiffe le cœur sur certains spécimens renverrait-elle aux Louis de la royauté française.

À ce jour, vingt spécimens de bagues de jésuites sont connus au Saguenay-Lac-Saint-Jean et proviennent de trois sites: Chicoutimi (DcEs-1), extrémité (DdFb-17) et flanc nord de la Pointe de Saint-Méthode (DeFc-1/9). Exception faite de deux spécimens, les bagues appartiennent, en même nombre d'ailleurs, aux catégories IHS et L-cœur. Les quatorze bagues mises au jour à Chicoutimi situent ce site parmi les rares où a été mis au jour un ensemble nombreux de ce type d'objet. La distribution verticale de ces bagues essentiellement restreinte à

la couche appelée «indienne» lors des fouilles conforte la conclusion obtenue par ailleurs par la stratigraphie et l'étude d'autres catégories de témoins, savoir que la date la plus tardive qui peut être raisonnablement fixée à la succession des occupations de cette couche se situe entre 1650 et 1700 (Moreau 1993, 1994a).

Cette conclusion revêt une importance certaine quant aux processus de «contact» à l'œuvre. En effet, dans la mesure où l'attestation écrite de la présence du jésuite de Quen à l'embouchure de la Métabetchouane en juillet 1647 constitue bien la première présence européenne au sein du Saguenay-Lac-Saint-Jean, il en découle que les objets d'origine européenne obtenus avant cette date l'ont été par le dédale de diverses mains amérindiennes à partir du Saint-Laurent. Au contraire, après cette date, l'obtention de biens européens au sein de cette région est susceptible d'avoir été, au moins en partie, le résultat de contacts directs.

Si cette proposition vaut pour tout bien acquis des Européens - chaudrons et leurs retailles, perles en verre, bagues de «jésuite» - ces dernières nécessitent une réflexion toute particulière afin d'examiner en quelle mesure a pu être intégré par le milieu amérindien le message religieux qu'elles supportent. Avant que les missionnaires viennent expliquer eux-mêmes la signification des symboles gravés sur les bagues, il est hautement probable que celle-ci n'a vraisemblablement pu être transmise que de façon diluée voire ne pas l'être du tout par le biais du processus de transmission de mains amérindiennes à mains amérindiennes.

Par ailleurs, les missionnaires étant présents, quelle part des symboles gravés sur les bagues et des significations religieuses qui s'ensuivent a pu être intégrée au sein de la culture amérindienne? En

l'absence de documents explicites à cet égard, notre réflexion et notre imagination doivent être mises à contribution.

À cette fin, qu'il soit permis de rendre compte d'une anecdote. Trouvée à l'extrémité de la Pointe de Saint-Méthode, l'une des bagues L-cœur présente une frange de très petites incisions le long de la partie inférieure de la branche horizontale du L. La rotation à 180° du chaton, aidée d'un minimum d'imagination, a suggéré à un amateur que la frange de très petites incisions constituait les créneaux d'une palissade, la partie apicale du cœur renversé constituant quant à lui le toit d'une «cabane». Cette interprétation vient selon cet amateur conforter sa thèse de la présence d'un «poste de traite» à l'extrémité de la Pointe de Saint-Méthode, hypothèse que l'on peut soupçonner, mais de façon bien ambiguë, dans un court texte de quatre lignes d'une source ethnohistorique secondaire. Ainsi, deux individus qui partagent une même culture et même un intérêt commun pour la chose patrimoniale présentent un écart sensible d'interprétation du même objet.

Comment alors, à la lumière de cet exemple, saisir la transformation culturelle induite par les bagues de «jésuite» au sein des communautés amérindiennes? En effet, autant il est peu vraisemblable que les signes et symboles qu'elles supportent aient été clairement compris et intégrés, autant ces bagues ont-elles été, selon toute vraisemblance, portées. Ont-elles eu, alors, la même incidence que d'éventuelles autres décorations traditionnelles qui auraient été glissées aux doigts des mains mais dont l'attestation archéologique ou même ethnographique ne semble pas exister? Ou bien porter une telle bague de «jésuite» aurait constitué une source nouvelle de comportements, sans

racine traditionnelle? Lequel? En somme, dans le cadre des «premiers contacts» entre Amérindiens et Européens, par rapport aux intentions symboliques d'origine en Europe, l'interprétation amérindienne des bagues dites de «jésuite» présente une divergence qui n'est pas sans analogie avec la divergence qui sépare selon toute vraisemblance les interprétations que nous formulons à propos des représentations pariétales de l'époque paléolithique par rapport à celles recherchées à l'origine par ceux qui les ont réalisées.

Traditions et transformations

Dans le dernier chapitre de son ouvrage portant sur les transformations culturelles qui accompagnèrent le passage de la «préhistoire» à l'«histoire» des Onondaga, Bradley (1987: 171) conclut en proposant une échelle d'intégration graduelle des traits culturels. Ceux les plus proches de l'infrastructure économique sont les plus aisément transformés et intégrés alors que ceux qui relèvent du niveau idéologique ne peuvent être transformés ou intégrés que dans le temps long. Une telle approche gradualiste implique qu'une transformation culturelle puisse n'être réalisée que sur un plan culturel donné, proposition qui va à l'encontre des théories structuraliste aussi bien que systémique. Les exemples proposés ici en guise d'illustration des transformations engendrées par l'essaimage de biens exogènes aux traditions culturelles amérindiennes du Nord-Est nord américain, paraissent plutôt indiquer des transformations globales du mode d'adaptation, l'idéologie n'échappant pas à ce processus.

Ouvrages cités

- BRADLEY, J. W., 1987: *Evolution of the Onondaga Iroquois. Accommodating Change, 1500-1655*, Syracuse University Press, Syracuse.
- BRADLEY, J. W. et S. T. CHILDS, 1991: «Basque Earrings and Panther's Tails: the Form of Cross-Cultural Contact in Sixteenth Century Iroquoia», *MASCA*, 8, part II: 7 à 17.
- CHILDE, G. V., 1965: *Man Makes Himself*, Collins, Bungay (Suffolk). (Fontana Library n° 1039L).
- CHRÉTIEN, Yves, A. BERGERON et R. LAROCQUE, 1995: «La sépulture historique ancienne du site Lambert (CeEu-12) à Saint-Nicolas». In A.-M. Balac et al., (dir.), *Archéologies québécoises*, p. 203-226. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal. (Coll. Paléo-Québec no 23).
- CLELAND, C. E., 1972: «From Sacred to Profane: Style drift in the Decoration of Jesuit Finger Rings», *American Antiquity*, 37(2): 202-210.
- CLERMONT, N., 1980: «L'Augmentation de la population chez les Iroquoiens préhistoriques», *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(3): 159-163.
- FARIZY, C. (dir.), 1990: *Paléolithique moyen récent et paléolithique supérieur ancien en Europe. Ruptures et transitions: examen critique des documents archéologiques*, A.P.R.A.I.F., Nemours. (Coll. Mémoires du Musée de Préhistoire d'Île de France n° 3).
- FITZGERALD, W. R., 1990: *Chronology to Cultural Process: Lower Great Lakes Archaeology, 1500-1650*, Thèse de doctorat, Department of Anthropology, McGill University, Montréal.
- FITZGERALD, W. R., D. H. KNIGHT et P. A. LENNOX, 1994: «Catholic Devotional Items from 17th Century Ontario Archaeological Sites», *Arch Notes*, 94(2): 9-19.
- FITZGERALD, W. R. et al., 1993: «Late Sixteenth-Century Basque Banded Copper Kettles». *Historical Archaeology*, 27(1): 44-57.
- FLANNERY, K. V., 1973: «The Origins of Agriculture», *Annual Review of Anthropology*, 2: 271-310.

- HANCOCK, R. G. V. *et al.*, 1995: «Chemical Analysis of Copper Alloy Trade Metal From a Post-Contact Huron Site in Ontario, Canada» *Archaeometry*, 37(2): 339-350.
- HARPER, J. R., 1957: «Two Seventeenth Century Micmac "Copper Kettle" Burials». *Anthropologica*, Old Series 4: 11-36.
- HEIDENREICH, C. E., 1987: «Settlements and Missionaries, 1615-1650». In R. C. Harris et G. J. Matthews (dir.), *Historical Atlas of Canada*, vol. I, *From Beginning to 1800*, p. 92-93. University of Toronto Press, Toronto.
- MARTIN, C., 1975: «The Four Lives of a Micmac Copper Pot», *Ethnohistory*, 22(2): 111-133.
- MOREAU, J.-F., 1993: «Histoires de perles ... d'avant Jean de Quen», *Saguenayensia*, 35(2): 21-29.
- , 1994a: «Des perles de la " protohistoire " au Saguenay-Lac-Saint-Jean?», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 24(1-2): 31-48.
- , 1994b: «Archéologie de l'ethnicité. Cultures matérielles algonquienne, iroquoienne et eurocanadienne dans l'aire du Subarctique méridional au cours de la protohistoire». In K. Fall, D. Simeoni et D. Vignaux (dir.), *Mots, représentations. Enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, p.343-374. Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa. (Coll. Actexpress).
- MOREAU J.-F. et R. G. V. HANCOCK, 1995: «Analyse par activation neutronique des chaudrons de Saint-Nicolas (CeEu-12)». In A.-M. Balac *et al.*, (dir.), *Archéologies québécoises*, p. 227-236. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal. (Coll. Paléo-Québec no 23).
- , s.d.: «Intra-site and Inter-site Differentiation of Copper Based Artifacts from " Early Contact " Period (1600-1650) Sites from the Eastern Subarctic of North America». In V. Mejdahl (dir.), *Papers of the Sixth Nordic Conference on the Application of Scientific Methods in Archaeology*, Esbjerg, (sous presse).
- MOREAU, J.-F. et E. LANGEVIN, 1992: «Premières manifestations européennes en pays amérindien. Le cas de la frange méridionale du Subarctique oriental», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 22(4): 37-48.
- ROGERS, J. D. et S. M. WILSON (dir.), 1993: *Ethnohistory and Archaeology. Approaches to Postcontacts Change in the Americas*, Plenum, New York.
- SMITH, C. S. et R. J. FORBES, 1957: «Metallurgy and Assaying». In C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall et T. I. Williams (dir.), *A History of Technology*, vol. III, *From the Renaissance to the Industrial Revolution*, p.27-71. Clarendon Press, Oxford.
- TURGEON, L., 1986: «Pour Redécouvrir notre 16e siècle: les pêches à Terre-Neuve d'après les archives notariales de Bordeaux», *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 39(4): 523-549.
- , 1990: «Basque-Amerindian Trade in the Saint-Lawrence During the Sixteenth Century: New Documents, New Perspectives», *Man in the Northeast*, 40: 81-87.
- WOOD, A. S., 1974: «A Catalogue of Jesuit and Ornamental Rings from Western New York State», *Historical Archaeology*, 8: 83-104.
- WRAY, C. F., M. L. SEMPOWSKI, L. P. SAUNDERS et G. C. CERVONE, 1987: *The Adams and Culbertson Sites*, Rochester Museum and Science Center, Rochester. (Coll. Research Records n° 19).
- WRAY, C. F., M. L. SEMPOWSKI et L. P. SAUNDERS, 1991: *Tram and Cameron, Two Early Contact Era Seneca Sites*, Rochester Museum and Science Center, Rochester. (Coll. Research Records n° 21).

Les multiples cuisines du Mexique: reflet d'une société vivante et en devenir

Louise I. Paradis

«La conquête du superflu donne une excitation plus grande que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin».

Bachelard, *La psychanalyse du feu* (cité dans Barrau 1983).

«Entre civilisations bien assises, ou à demi-assises, un échange continu de biens culturels est la règle. D'où des voyages, des mouvements: tout est emporté à la fois, aussi bien les hommes, eux surtout, que les animaux ou les plantes domestiques, que les techniques, les façons de penser, de voir, d'agir ... que les plus modestes recettes de cuisine».

Braudel, *Alimentations et catégories de l'histoire*, 1961 (cité dans Barrau 1983).

On pourrait penser qu'il est facile d'écrire sur le thème de cuisine et contact. Depuis que Norman Clermont m'a invitée à m'exprimer sur ce thème dans le cadre de ce colloque, j'ai réfléchi, j'ai lu et, naturellement, j'ai fait de l'observation participante, ce qui veut dire que j'ai mangé et bu tout en pensant à ce thème. Maintenant qu'il me faut écrire, je me rends compte que, comme toute pratique culturelle, le domaine de l'alimentation est d'une complexité subtile.

C'est sous l'angle du changement culturel que j'aborderai le thème de «cuisine et contact», d'un changement spécifique dans les pratiques culturelles associées à l'alimentation et à la cuisine produit par le contact, soit la rencontre de deux mondes, l'Ancien et le Nouveau. La cuisine illustre bien ce qui se passe en situation de contact. Bien que le

changement culturel soit inévitable quelque soit le contexte, il est spécifié, accéléré, mis au défi par celui du contact. Le changement devient le produit des contextes historiques de ce contact et, surtout, c'est en mettant en relation les pratiques culinaires de deux ou plusieurs cultures que ces pratiques acquièrent une nouvelle identité. C'est ce que j'espère illustrer ici.

Nous commençons cet exposé avec une vérité de la Palisse que Brillat-Savarin a exprimée très élégamment: «L'univers n'est rien que par la vie et tout ce qui vit se nourrit». Brillat-Savarin, *La Physiologie du goût*, 1825. Quel que soit le contexte donc, les humains n'arrêteront jamais de manger; c'est la loi de la nécessité, soit, mais j'y ajouterais celle, moins définissable mais tout aussi essentielle, du plaisir. Les humains doivent s'alimenter soit, mais nous savons qu'en temps normal, ils ne mangeront pas n'importe quoi, n'importe quand et n'importe où; la variété des pratiques alimentaires à travers les âges et l'espace en témoigne. Évidemment, il n'y a pas que le goût qui soit responsable de cette variété; comme le dit si bien Jacques Barrau,

«...L'alimentation humaine, lieu privilégié des relations réciproques entre les sociétés et leur environnement naturel, se situe aussi à l'intérieur du biologique et du social, en pleine dialectique du réel et de l'imaginaire».

Barrau 1983: 324-25

«Ces gastronomies s'inscrivent dans l'histoire des sociétés et sont issues de processus de transformation et d'interactions impliquant les hommes dans leurs dimensions biologiques et sociales, leurs environnements naturels et les ressources comestibles de ces environnements».

ibid. : 336-37

En quoi et comment le contexte et les conséquences du contact entre les Espagnols et les Mésoaméricains en 1519 ont-ils modifié les pratiques alimentaires du Mexique colonial et moderne ?

Cuisines d'avant

Il faut le dire, les Espagnols n'ont pas appris aux Mexicains à manger, ni à boire d'ailleurs. Les pratiques alimentaires de ces derniers au moment de la Conquête ont une longue histoire qui est inséparable des choix de subsistance qui se firent entre 7000 et 2000 avant J.-C. La définition même de la Mésoamérique repose sur une subsistance composée essentiellement de plantes cultivées; la trilogie maïs (*Zea mays*), haricot (*Phaseolus*) et courge (*Cucurbita*) est citée dans tous les bons manuels d'histoire à ce chapitre. Bien évidemment, on ne se nourrissait pas uniquement de ces plantes! Il est vrai que l'alimentation était essentiellement végétarienne. Le maïs était l'aliment de base; grâce à diverses transformations culinaires, on le consommait sous forme de *tortillas* de diverses formes et dimensions (galette plate faite à partir d'une pâte composée de maïs additionné de chaux i.e. *nixtamal*), de *tamales*, d'*atolli*, de *pinole*, etc.

L'alimentation quotidienne de la majorité des Mexicas se composait généralement de maïs, sous une des formes dont on vient de parler, de frijoles

(haricots) et de chile (piment fort). La liste des autres produits consommés est longue mais elle faisait rarement partie du quotidien. Pour en connaître la teneur, la diversité et la complexité des préparations, reportons-nous à la cour de Motecuhzoma où des repas étaient servis quotidiennement à des centaines de personnes. Dans les cuisines, on assemblait les ingrédients qui serviraient à la préparation des plats: grains de maïs, haricots, *chía* (sauge), chiles (piment fort), sel, tomates, dindons (80 à 100), chiens (20 à 40), cacao, tabac et eau. Et l'on passait la nuit à assembler et à préparer les mets pour les banquets du lendemain: dans l'ordre de service, on préparait des *tortillas* de toutes formes et dimensions et des *tamales* simples ou farcis de haricots, d'amarante ou de volailles (dindons ou oiseaux comme caille, perdrix, etc). Puis venaient des casseroles de toutes sortes (oiseaux + chile rouge et tomates + graines de courge écrasées = *pipian*; poisson blanc + chile jaune et tomates; grenouilles + chile vert; *axolotl* + chile jaune; fourmis à grandes ailes + chiltecpitl; casserole de sauterelles; vers de maguey (agave) en sauce de chiltecpitl; crevettes + chichteptil et tomates + graines de courge écrasées; casserole de prunes vertes (Spondias) + poisson blanc + chile jaune et tomates, etc.). Le tout se terminait par une bonne tasse de cacao bien mousseux auquel on additionnait du maïs moulu, et parfois du chile et/ou de *l'ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*) (Sahagun 1982).

Mais ce n'est pas tout. Transportons-nous au grand marché mexicain de Tenochtitlan où l'on vendait tant des denrées de base que des plats préparés (c'est encore la coutume aujourd'hui). Aux divers mets mentionnés plus haut il faut ajouter des *tamales* de lapin et de *tlacuache* (opossum), des

tamales d'oeufs de dindon, des *tamales* de courge de fruits ou de miel, des feuilles de nopal avec des grains de maïs, et de nombreuses autres sauces faites à base de haricots, de champignons, de courgettes, de diverses sortes d'herbes sèches et naturellement du guacamole (littéralement sauce d'avocats).

Les boissons consommées par les Mexicas étaient également nombreuses et variées. Sous le nom générique d'*atolli*, diverses préparations à base de maïs moulu pouvaient être parfumées de multiples façons par l'addition de fruits ou légumes divers comme par exemple du sirop de maguey, de miel + chile, du chile, des haricots écrasés + *epazote* (*Chenopodium ambrosioides*), de l'amarante ou de la sauge. Le *pinolli* était fait à partir d'une poudre de maïs grillé; il constituait un repas instantané pour les voyageurs qui n'avaient qu'à y ajouter de l'eau et d'autres aromates, comme du cacao par exemple. Bien qu'il ait été formellement interdit de boire des boissons alcoolisées chez les Mexicas, exception faite des vieux (Codex Mendoza pour illustration), il en existait une et, fort probablement, n'était-elle pas consommée que par ceux qui y avaient droit: il s'agit de l'*octli* (aujourd'hui *pulque*) qui est une boisson fermentée à partir de l'aguamiel (la sève) de l'agave.

Les modes de préparation des aliments chez les Mexicas se limitaient essentiellement aux mélanges d'ingrédients crus et souvent moulus ou émincés; pour ce qui est de la cuisson, ce sont les aliments bouillis ou à la vapeur qui prédominent ou les aliments grillés. On aura remarqué qu'il y a très peu de corps gras dans l'alimentation mexica, sauf l'avocat, et la friture était inconnue ou du moins non pratiquée avant la Conquête. On peut voir dans les

contextes archéologiques, autant que dans les illustrations des divers documents écrits (Codex Mendoza) autour de la Conquête quels étaient les ustensiles principaux pour la préparation des aliments: le *mano* + *metate* pour mouder le maïs et maints autres ingrédients, le *molcajete* pour faire les sauces, le *comal*, grande assiette de terre cuite que l'on pose sur le feu et sur laquelle on fait griller les tortillas, les chiles, les tomates, etc., divers récipients de cuisson, de conservation et de service faits de terre cuite ou de vannerie et les couteaux et autres ustensiles de pierre taillée.

Cuisines d'après

Le contact, et il ne s'agit pas ici d'un baiser ou d'un attouchement ou encore d'un rapprochement comme le croyait une personne à laquelle je parlais de mon thème de recherche, eut lieu au début du XVI^e siècle. Contact entre Mexicains et Espagnols, conquête par quelques cinq cents conquistadores et aventuriers espagnols sur plusieurs milliers pour ne pas dire quelques millions d'Amérindiens du Mexique, du Guatemala, du Belize, du El Salvador et du Honduras. On a parlé de choc de deux cultures et de l'anéantissement de plus de trois mille ans de civilisation mésoaméricaine. C'est mal connaître la ténacité et l'instinct de survie des cultures en général et de celle des Mésoaméricains, en particulier. Il y eut en effet disruption dans l'équilibre précaire qu'avaient atteint les divers groupes ethniques qui composaient la Mésoamérique, il y eut un véritable génocide causé essentiellement par l'introduction de maladies et la restructuration qu'entraîna la prise de pouvoir des Espagnols. Mais il y eut également des ajustements, des compromis et l'établissement d'une nouvelle

société, d'une nouvelle identité. Je me servirai des pratiques alimentaires pour illustrer ces propos.

Nous avons décrit les préparatifs et les menus des banquets offerts par Motecuhzoma à sa cour. Voyons maintenant, à titre de comparaison, le genre de banquet qu'offrirent Hernán Cortès et le vice-roi, Antonio de Mendoza en 1538 dans la ville de México pour fêter le traité de paix signé entre Charles Quint et François 1^{er}. C'est le deuxième des quatre jours durant lesquels la fête se déroule que Bernal Diaz del Castillo décrit le banquet qui est offert aux dames et gentilshommes de l'élite de la Nouvelle-Espagne. Dans la grande place de Tenochtitlan qui, pour l'occasion a été transformée en île de Rhodes, les grandes dames se font d'abord servir un goûter composé de marzipan (pâte d'amande), de fruits, de vins et vins épicés, de *suplicaciones* (genre de gaufre) et de breuvage chocolat. Seul ce dernier est certainement d'origine locale. Le banquet qui suit, offert par Mendoza, est également presque entièrement composé de mets étrangers aux pratiques culinaires autochtones: deux ou trois salades différentes, du jeune chevreuil et des jambons rôtis, des tartes et *empanadas* de colombes et de cailles, du mouton, du boeuf et du porc rôti, du navet, du chou et des pois-chiches, olives et cardons et du fromage. Les boissons servies sont également étrangères aux pratiques préhispaniques: vins, vins épicés et bière. Il est intéressant de noter que dans le repas destiné aux serviteurs à cette occasion, on sert un boeuf rôti farci de poulet, de cailles, de colombes et de gras de porc. Ce plat avait été servi à Bologne en 1530, il comprenait alors du dindon, mais pas à Mexico huit ans plus tard. Était-ce là une façon d'indiquer qu'il y avait une cuisine de civilisé et une cuisine de sauvage? Il est clair que la

teneur de ce banquet visait à affirmer la loi du conquérant. Il en était autrement dans les pratiques quotidiennes et dans le désir de faire connaître ce Nouveau Monde à l'Ancien.

Au départ, les Espagnols furent forcés par les circonstances à manger ce que leur offraient les «locaux». Les femmes espagnoles mirent un certain temps à venir aux colonies et quand elles le firent, leur rang leur interdisait d'aller dans les cuisines (Alberro 1992: 39). Celles-ci demeurèrent pendant au moins une vingtaine d'années le domaine des indiennes. Ceci dit, bien que nous ayons une idée des produits introduits par les Espagnols (bétail, volaille, blé, vigne, ail et oignons, olives, choux, navets, citrus, etc.) et de ceux qui trouveront faveur en Europe (cacao, dindon, maïs, tomates, tabac, etc), nous avons peu d'informations sur les transformations qui se produisirent dans les pratiques alimentaires pendant la période coloniale. Nous devons nous transporter à une époque plus récente, la nôtre pour illustrer le résultat de presque cinq cents ans de contact et voir comment s'est développée une nouvelle cuisine qui n'est ni espagnole, ni autochtone, mais bien mexicaine. Ceci veut dire une cuisine à l'image d'une société marquée par des différences ethniques, régionales et sociales; ceci veut en fait dire des cuisines.

Cuisines d'aujourd'hui, cuisines en devenir

Pratiques alimentaires des Indiens:

Pour ce faire, nous nous transportons dans un village náhuatl du Guerrero, San Juan Tetelcingo, où nous avons passé cinq mois en 1990 pour faire l'étude de l'occupation préhispanique. Que ce soit là ou dans n'importe quel village autochtone, la base de l'alimentation est la tortilla; les deux ou trois repas

de la journée en sont composés. Celle-ci est préparée à peu près de la même façon que dans les descriptions des chroniqueurs: les grains de maïs sont bouillis avec de la chaux ou de la cendre; une fois cuit, le maïs est moulu sur le *metate* et la pâte qui en résulte, le *nixtamal*, est transformée, soit manuellement, soit mécaniquement, en *tortilla*. À la ville, on peut acheter des tortillas toute faites ou du *nixtamal* dont on fera, le plus souvent mécaniquement des tortillas. Les tortillas sont mises à griller sur le *comal* (le plus souvent de métal bien qu'on en trouve encore fait de céramique) et ensuite dans un panier ou un contenant thermos moderne et sont prêtes à être consommées. Et, à Tetelcingo, elle sont consommées avec des frijoles et de la *salsita*. Celle-ci se compose de chiles moulus avec de l'ail et/ou de l'oignon et de la tomate verte ou rouge et elle est préparée dans le *molcajete*. À la ville, on se sert aujourd'hui plus volontiers de la *licuadora* (mélangeur électrique) pour la préparation des sauces. Ce ne sera qu'à des occasions spéciales qu'on servira de la viande, de la volaille ou des œufs, accompagnés de riz et de pain (le plus souvent tranché, leur pain *Bimbo* étant l'équivalent de notre bon vieux pain *Weston*). Dans des occasions encore plus spéciales, comme la fête que nous offrîmes à la fin de notre séjour, on servira de la *barbacoa* de chèvre; la méthode de cuisson est préhispanique bien que les ingrédients aient été introduits par les Espagnols.

Pour terminer avec les traditions culinaires des villages náhuatl du Guerrero, j'ajouterai qu'à certaines occasions on servira de l'*atole* aromatisé avec les plantes sauvages que l'on recueille au fil des saisons (fruits du *guamuchil* au mois de mars, prunes au moi de mai), ou de la citrouille cuite dans

du lait et du sucre. Quand on peut se le permettre, néanmoins, les petits et les grands se délectent de sucreries: on ferait des malheurs pour un *refresco* (coca-cola) ou un *dulce* (bonbon) et je ne parle pas du goût pour la bière ou le *mezcal* (boisson distillée à partir d'une autre espèce d'agave). Je crois qu'il est néanmoins clair que dans les villages náhuatl, nous sommes à l'une des extrémités du continuum de la cuisine mexicaine: ici, les coutumes alimentaires quotidiennes sont pour l'essentiel en continuité avec la période préhispanique; ceci se reflète d'ailleurs dans les autres aspects de leurs traditions culturelles.

Cuisines régionales:

Quelque part sur ce continuum, se situe la cuisine traditionnelle dans les familles bourgeoises mexicaines de la capitale ou des grandes villes de province. Nous trouvons dans un livre de recettes écrit par l'anthropologue Yolanda Ramos Galicia *Así se come en Tlaxcala* (1993), un exemple de ces traditions alimentaires régionales, un cas flagrant de syncrétisme entre les ingrédients et les modes de préparation de nourritures (et indirectement des pratiques religieuses), préhispaniques et hispaniques. À titre d'exemple, voici de quoi se compose un repas rituel de semaine sainte ! :

memelitas con manteca y sal
petite tortilla+gras de porc + sel
caldo de habas con nopalitos
bouillon de haricots blancs +
feuilles de nopal
Arroz blanco
riz blanc
o
ensalada de quelites cocidos
salade de feuilles vertes cuites
tortitas de camarón en mole + nopalitos
petites tourtes de crevettes en
sauce + feuilles de nopal

Et un autre exemple de repas de fête:

<i>mole de guajolote o colorado</i>	dindon en sauce rouge
<i>Consomé de cabeza de borrego</i>	consommé de tête de veau
<i>arroz rojo a la tlaxcalteca</i>	riz rouge à la tlaxcaltèque
<i>tamales largos</i>	tamales longs
<i>Barbacoa de carnero en mixiote</i>	barbacoa de mouton en papillote
<i>café de olla con piloncillo</i>	café de olla + sucre brun
<i>licor de tejocote</i>	liqueur de pommettes

Ces cuisines régionales, on les retrouve dans tous les coins du Mexique: cuisines poblana, yucateca, chiapaneca, oaxaqueña, veracruzana et cuisines du nord, pour nommer les principales. Chacune a ses spécialités, souvent mais pas uniquement associées aux ingrédients locaux comme le poisson ou les crustacés, certains fruits, légumes ou animal (*cabrito* dans le nord du Mexique). On pourrait à la rigueur considérer la cuisine «texmex» comme un exemple de cuisine régionale, sauf qu'elle est pratiquée au Texas et en Californie; bien que relevant d'un type légèrement différent de contexte (anglo-américains vs mexicains de tous les coins du Mexique), on y décèle les mêmes tendances: celles de la création d'une nouvelle cuisine, autonome et reflet d'une identité.

Société globale, fast-food:

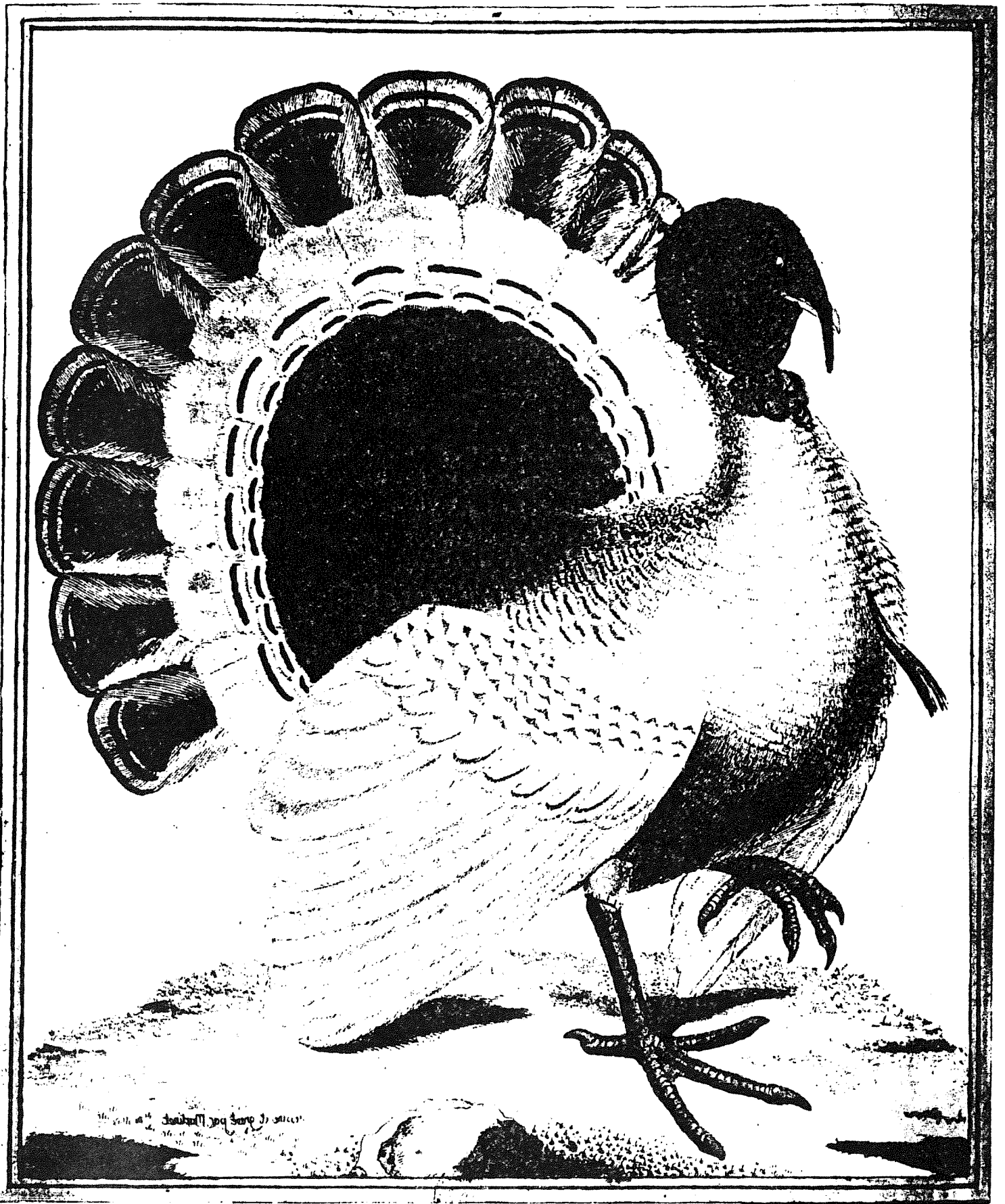
Le Mexique, comme le reste du monde, n'échappe pas à la tendance à l'homogénéisation des pratiques culturelles et, donc, alimentaires. On voit en effet se multiplier un peu partout, mais surtout en contexte urbain, les Burger King, les MacDonald, les Pizza Hut et les versions locales de ce type de restauration. Seulement, les Mexicains ont une longue tradition de ce genre de repas rapides, mais ô combien délicieux, que l'on consomme dans la rue ou

dans les marchés: jus de fruits, licuados, fruits préparés et saupoudrés de chile piquin, maïs grillé, patates douces à la vapeur et, surtout, les innombrables *puestos* où l'on fabrique sous vos yeux de délicieux tacos (tortillas farcies de viande). Et, signe des temps, des vendeurs de hot-dog, font aujourd'hui partie de la tradition de vendeurs de rue.

La cuisine mexicaine est le reflet de la société dont elle est issue; elle est vivante et en constant devenir. C'est ce que j'ai tenté d'illustrer dans ce court essai.

Ouvrages cités

- ALBERRO, Solange, 1992: *Les Espagnols dans le Mexique colonial*. Armand Colin, Paris
- BARRAU, Jacques, 1983: *Les hommes et leurs aliments*. Temps actuels. Paris
- BRAUDEL, Fernand, 1967: *Civilisation matérielle et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*. Armand Colin, Paris
- BRILLAT-SAVARIN, 1825, : *La Physiologie du goût*.
- COE, Sophie, 1994: *America's First Cuisines*. University of Texas Press, Austin
- RAMOS GALICIA, Yolanda, 1993: *Así se come en Tlaxcala*.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de, 1950-: *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex*. School of American Research, Santa Fé, N.M.
- , 1982: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, Mexico D.F.





*TRAITÉS NOUVEAUX & CURIEUX DV
CAFÉ DV THÉ ET DV CHOCOLATE*

Représentation du contact entre les primatologues et leurs sujets (Schéma de présentation)

Pascale Sicotte

Jane Goodall a été la première primatologue à être médiatisée par le National Geographic Magazine (NGM) avec son travail avec les chimpanzés, puis Dian Fossey (gorilles de montagne) et Biruté Galdikas (orang outangs). Dans les années 80, d'autres sites ont été l'objet de reportages photos : macaques japonais, macaques rhesus, lémurs, singes d'Amérique du Sud.

* Recensement du NGM entre 1963 et 1995

* Les articles portant en tout ou en partie sur l'étude des primates en milieu naturel ont été utilisés; leur contenu photographique a été analysé:

- nombre de photos par article;
- nombre de photos incluant humains et primates;
- pour photos incluant humains et primates, description du contexte (activités, posture, contact)

Résultats:

* 1ère constatation : de nombreuses recherches sont menées sur une grande variété de primates, mais la vaste majorité des articles du NGM (et donc des photos) porte sur les grands singes (chimpanzés, gorilles, orang outangs): 4 espèces sur 180... 5 sur 16 articles portent sur les petits singes.

* 2e constatation : les photos où on associe un primatologue et des sujets se trouvent dans les articles sur les grands singes:

- dans les articles sur les petits singes, seul l'article sur les babouins associe dans une photo la primatologue avec ses sujets (sur un total de 17)

- articles sur autres petits singes, pas d'association. Dans certains cas, comme les singes d'Amérique du Sud, cela peut s'expliquer par le fait que les singes sont plus arboricoles, donc il est plus difficile de montrer l'association entre le chercheur et son sujet. Mais l'argument ne tient pas avec les macaques et les lémurs qui sont terrestres...

* 3e constatation dont vous vous doutez probablement : les primatologues qui sont représentés avec leurs sujets sont des femmes dans tous les cas. Dans les années 90, on commence à représenter des hommes qui font des études sur les grands singes. Dans tous les cas (3), la photo du chercheur est liée par le contexte aux photos des sujets, mais les deux ne figurent pas sur la même photo. Une seule des photos avec les femmes primatologues utilise le même procédé: Goodall en 63 (mais identité de posture); sur cette photo, on dirait que Goodall grimpe aussi agilement aux arbres que les chimpanzés, qu'elle fait son nid. Différent des attitudes des hommes primatologues.

* Dans la majorité des photos où la femme primatologue est représentée avec un sujet, la primatologue est en contact physique avec le singe; il y a contact visuel entre les 2 individus ou identité de posture. Dans certains cas, il n'y a pas de contact direct, mais la nourriture sert de médiateur. Les photos où la primatologue fait de l'observation (par ex. photo du même ordre que Strum avec les babouins) ne représentent qu'une infime proportion.

* Globalement, le sens qui se dégage de ces photos est que les femmes ont une «facilité» à comprendre «naturellement» les grands singes; elles peuvent s'intégrer à eux, presque s'assimiler à eux. Le contact physique suggère une compréhension mutuelle.

Cette représentation des femmes étudiant les primates en nature illustre un phénomène réel, celui de la présence importante (numériquement parlant) des femmes en primatologie. Mais elles sont sur-représentées dans ces photos du NGM. Un lecteur naïf pourrait croire que, depuis le début des années soixante, une minorité de chercheurs sur les grands singes en nature ont été des hommes, ce qui est faux. Un grand nombre d'hommes, occidentaux et japonais, ont fait des études sur les grands singes.

Ce qui devrait nous amener à conclure que dans la mesure où elles étudient les grands singes, l'intérêt à représenter les femmes primatologues et leurs sujets d'études est vif. Mais d'où vient cet intérêt, et d'où vient l'idée que les femmes comprennent «naturellement» les grands singes?

1. Dans les sociétés occidentales, les femmes sont perçues comme médiatrices entre la nature et la

culture (un certain nombre de phénomènes physiologiques sont importants dans cette perception: menstruation, accouchement et cycle synchronisé avec un phénomène naturel comme le cycle lunaire). L'opposition Nature-Culture est un des grands axes de la pensée occidentale.

2. Certains des attributs féminins (la maternité en particulier) développent par ailleurs probablement une capacité à l'empathie (qui est la capacité de se mettre cognitivement dans la sphère de référence de l'autre) qui est utile pour l'observation des primates. Mais théoriquement, cette capacité ne manque pas aux hommes.

3. Dans les années 60, les primates ont remplacé les «primitifs» comme modèles pour les proto-humains dans les scénarios d'évolution humaine. C'est d'ailleurs une des raisons qui a favorisé le développement de la primatologie comme sous-discipline de l'anthropologie. «Une conséquence de cette insertion des primates non humains dans la niche symbolique occidentale du «générateur primordial» a été l'effacement implicite de la frontière entre primates humains et non humains» (Sperling 1991).

4. En parallèle, les recherches en primatologie ont contribué à rendre plus floue la ligne de démarcation entre primates et humains, en particulier grands singes-humains. On tend à «humaniser» les grands singes : comportements comme utilisation et fabrication d'outils, chasse, transport et partage de nourriture, traditions culturelles ont tous été observés chez les grands singes en nature. Capacités cognitives: vocabulaire

symbolique et conscience de soi. Ces phénomènes existent, mais tendent à brouiller nos catégories. La ligne de démarcation entre humains et primates qui est déjà floue dans les représentations populaires est construite comme telle dans une bonne partie de la littérature scientifique.

Lorsque les organismes étudiés correspondent clairement à la catégorie «nature», leur étude se fait «scientifiquement» et on représente l'objet d'étude lui-même ou le processus scientifique (petits singes eux-mêmes et/ou Strum avec les babouins).

Lorsque l'objet d'étude occupe une zone floue entre nature et culture (grands singes), le rapport entre la femme primatologue et le sujet primate est le sujet préféré pour les photos, ce rapport en étant un de compréhension mutuelle. Si des hommes primatologues sont représentés, ils sont «à distance», «observateurs scientifiques» avant tout.

En contraste, il est fascinant de voir que dans la pensée japonaise, la dichotomie nature-culture ou animal-humain n'est pas cruciale. Issu du bouddhisme et du shinto, l'héritage culturel japonais présuppose plutôt une unité entre humains et animaux, unité basée sur un rapport de forces en faveur des humains, mais qui exclut le besoin de médiateur entre les deux mondes. Résultat: il y a très peu de femmes dans la primatologie japonaise, et ce sont les hommes qui utilisent l'empathie et l'anthropomorphisme pour documenter le comportement social des singes (Asquith 1986; Haraway 1989).

En terminant, mentionnons que le rôle de médiation entre nature et culture qui favorise l'émergence des

femmes dans la primatologie occidentale (et l'intérêt à les représenter) n'est pas le seul axe symbolique qui puisse expliquer leur présence: Haraway suggère que les femmes sont aussi représentées à la fois comme «rédemptrices» de la nature sauvage menacée par l'Homme, et aussi comme pouvant «apprivoiser» la nature sauvage de l'homme. Ce sont des axes qui restent à explorer.

Ouvrages cités

- ASQUITH, P., 1986 «Anthropomorphism and the Japanese and Western traditions in primatology». In J.G. Else et P.C. Lee (dir.), *Primate Ontogeny and Behaviour*, p. 61-71. Cambridge.
- HARAWAY, D., 1989: *Primate Vision*. Routledge, New York.
- SPERLING, S., 1991: «Baboons with Briefcases: Feminism, Functionalism and Sociobiology in the Evolution of Primate Gender». *Signs*, 7: 1-27.

Le contact avec les Vikings

Norman, Clermont

L'histoire des contacts transculturels est remplie d'événements extrêmement variés. Certains ont été brefs, d'autres ont été prolongés. Il y eut des contacts anecdotiques et des contacts structurants, profitables ou catastrophiques, vite oubliés ou complètement tatoués sur la mémoire collective.

La seule histoire des Vikings comprend un spectre extrêmement riche de situations individuelles ou collectives de contacts transculturels.

Il y a d'abord des contacts infligés au cours desquels des bandes armées ont attaqué, sur terre et sur mer, des flottes, des monastères et des villages, des villes et des États. À la fois durs et cinglants, ces contacts infligés étaient surtout des moyens de s'enrichir et de s'imposer dans une société où la richesse, le pouvoir et l'exploit ont sans doute été des vertus très importantes. Ces contacts n'étaient pas très bavards mais la parole n'est pas nécessairement le moyen le plus éloquent ou le plus efficace de communication et les effets de ces contacts n'étaient pas culturellement insignifiants. Dans ce dialogue de métal rougi, les victimes apprenaient à composer avec une épidémie inédite et fulgurante qu'on identifiait parfois comme un fléau de Dieu; les attaquants enregistraient stratégiquement l'émiettement des résistances ainsi que la géographie des richesses ou des opportunités. Les rapports de forces permettaient alors d'apprendre l'autre en mesurant ses qualités et ses faiblesses tandis que le flux unilinéaire des rapines productives et socialement approuvées dynamisait

les systèmes intérieurs comme autant d'injections stéroïdantes.

Il y avait aussi des contacts de complicité individuelle ou collective durant lesquels certains Vikings louaient leurs personnes et leurs talents militaires ou politiques aux Slaves, aux Byzantins mais aussi, occasionnellement, au plus offrant. Encore une fois, les séjours et les retours étaient chargés d'information, de tentation, d'évaluation et d'absorption transculturelles significatives. C'était au temps où le monde s'apprenait encore sur le terrain.

L'histoire des Vikings enregistre également des contacts de refoulement contre les ermites papar, des contacts économiques divers avec les Lapons et les Arabes, des contacts épisodiques et presque accidentels avec les skraeling, des excursions esclavagistes ponctuelles contre les Baltes ou les Finnois, des contacts exploratoires jusqu'en Espagne et en Afrique du Nord, des contacts de piraterie entre voisins, des contacts colonisateurs en East Anglia, en Normandie, dans les îles de l'Écosse ou les Féroé, des contacts conquérants à York, en Irlande ou sur l'île de Man, sans parler des contacts avec des espaces neufs comme l'Islande ou le Groënland.

Tous ces contacts ont eu, aux divers points de rencontre, des effets sensibles que les historiens et archéologues locaux ont documentés et cherchent encore à évaluer mais, si l'Âge Viking (770-1070 AD) se présente, dans le développement de l'Europe, comme un long phénomène explosif, ce qui est également en jeu à ce moment-là c'est

l'éclatement des frontières scandinaves elles-mêmes, leur perméabilité et leur réceptivité. En effet, si les Vikings apparaissent souvent comme des extrovertis et des voyageurs intrépides, il ne faut pas oublier que leur histoire se termine aussi par l'intégration de la Scandinavie à l'Europe en même temps que par l'affirmation de leurs États sur l'échiquier de l'Occident. En ce sens, les contacteurs ont été des contactés et les contagieux contagiés.

L'observation n'est pas surprenante. On n'a qu'à rappeler que l'Europe a profondément été transformée par les excursions de ses Croisés, par le retour de ses coursiers atlantiques et par ses voyages en Inde, en Afrique et en Orient. Que son attitude ait alors été conquérante, cupide, hautaine ou missionnaire n'est ni indifférente, ni insignifiante, mais l'attitude n'était pas un blindage suffisant contre le ver à soie, la cannelle ou le chocolat.

Longtemps oubliés et négligés aux marges de cette Europe gourmande, les groupes germaniques de la Scandinavie n'étaient quand même pas tout à fait isolés ou ignorés et si leur distinction ou leur distance culturelle relative par rapport aux groupes plus profondément romanisés était encore grande, cinq éléments allaient alors favoriser les rapprochements et les convergences. Ces éléments sont les bateaux, l'affirmation des pouvoirs, l'urbanisation, la christianisation et l'intégration politique des dirigeants.

1. Les bateaux vikings sont bien connus. Avec leur bordage à clins, leur voile carrée, leur faible tirant d'eau, leur gouvernail à tribord, leur quille efficace et leur grande manœuvrabilité, ces embarcations de dimensions, de types et d'usages variés étaient alors les meilleures du monde. Il y avait des caboteurs, des transporteurs lourds, des nef de parade et des vaisseaux élancés dont les

proues orgueilleuses annonçaient partout des contacts risqués. Ce fut l'outil matériel le plus utile de leur explosion et le plus redoutable complice de leur témérité même si, sans équipage et sans adrénaline, il ne valait rien. Il était à la mesure des ambitions expansionnistes. C'était la Harley-Davidson de l'époque. Outil essentiel de leurs dispersions, le bateau des Vikings était aussi une ligne très active sur l'autoroute de l'information internationale. Il revenait chargé de butin mais aussi d'images et de nouvelles sur le monde.

2. Au début de l'Âge Viking, la Suède, la Norvège et le Danemark n'étaient encore que des champs d'agitation pour de jeunes chefferies. Ces espaces étaient découpés en parcelles concurrentes et remués par des chefs plus ou moins rivaux, parmi lesquels on pouvait néanmoins remarquer des inégalités qui allaient bientôt être amplifiées. La course au capitalisme de l'avoir et du pouvoir était déjà engagée mais on ne frappait pas encore monnaie. L'or et l'argent étaient fondus, utilisés au poids ou tournés en bijoux. Les structures politiques restaient fragiles. La hiérarchie s'imposait de manière exhibitionniste par la force, le réseau de soumission loyale, la qualité de la tenure terrienne, l'habileté politique, l'abondance en richesses et en exotica, la qualité des généalogies et des alliances. Le nombre des bateaux, la qualité des équipages, la valeur de la garde royale, les extorsions, les expropriations et l'efficacité des officiers politiques participaient à la renommée nécessaire au pouvoir mais il fallait aussi que les individus soient à la fois craints et respectés, forts et généreux, maintes fois vainqueurs de l'adversité. La mort de ces individus donnait à leurs descendants des avantages sans leur assurer la succession.

Il fallait à chaque fois refaire les réseaux et les réputations mais le succès dans la capitalisation du pouvoir favorisait de plus en plus l'affirmation de lignées particulières.

L'ambition était de devenir plus grand que ceux que l'on contactait et l'époque favorisait les contacts avec les voisins, avec les États contigus et avec le monde. Elle favorisait quotidiennement la mesure relative de chacun et on peut dire que le pouvoir ne prenait toute sa valeur que dans le contact. La ville en témoignait de façon éloquente.

3. L'urbanisation était en fait le témoin de divers mouvements sociaux importants qui affectaient simultanément la ruralité et les tendances autarciques traditionnelles. Implantées sur le territoire des gens puissants qui en assuraient la sécurité, ces villes, encore peu nombreuses, étaient essentiellement des comptoirs et des lieux de parade navale. C'était à la fois un moyen pacifique d'acquérir et donc de participer à l'exhibitionnisme social et culturel ainsi qu'un moyen d'écouler des surplus et donc de mesurer la valeur internationale de sa production. Ces comptoirs, à Kaupang, à Birka, à Eketorp ou à Hedeby étaient cependant bien plus que des espaces de marché. C'était aussi des vitrines du monde et des moyens privilégiés de contacts. C'était des centres de transfusion culturelle et c'est là, tolérés par les puissants, que viendront les missionnaires.

4. La christianisation des Vikings est un effet précoce du contact. Elle prendra souvent l'allure d'un phénomène social spectaculaire soit sous la forme politique et militante comme la christianisation au fil de l'épée menée par St-Olaf, roi de Norvège, soit sous la forme légaliste et consensuelle comme l'adoption du christianisme d'état en Islande, soit sous la forme entraînant des

baptêmes publics comme celui de Rollon en Normandie. Presque partout, c'est un phénomène solidaire de l'attitude monarchique, bien secondairement appuyée par l'activité missionnaire auprès du peuple. En effet, les sociétés vikings sont éminemment hiérarchiques. Leur religion aussi. La complicité se fera alors entre les puissants et les évêques qui représentent également une puissance. On l'a vite appris en parcourant l'Europe. C'était là-bas une complicité nécessaire. Ça le deviendra aussi en Scandinavie.

5. L'intégration politique des dirigeants vikings se traduira en particulier par des mariages bien calculés dans l'espace social dominant, par le développement d'une cour loyale et articulée, par une européanisation du pouvoir dans sa structure et dans ses connections. Jaroslav descendant viking et roi de Russie (1036-1054) avait épousé la fille du roi de Suède et ses propres filles épousèrent le roi de Norvège, le roi de Hongrie et celui de France. Knut le puissant roi du Danemark, épousa la veuve du roi d'Angleterre qui était aussi la fille du duc de Normandie, et il était le demi-frère du roi de Suède. Olaf I, roi de Norvège épousa successivement la fille du roi des Vandes, la soeur du roi de Dublin et la soeur du roi du Danemark. L'espace viking deviendra vite un énorme réseau de grenouillage.

Juste avant de développer leurs bateaux et de ponctionner les richesses des autres États, quand les proto-Vikings n'avaient encore que des roûtelets vindicatifs qui se passaient de comptoirs locaux, quand les missionnaires revenaient bredouilles de leurs courses exténuantes et quand les familles puissantes n'avaient pas développé de complicités très élargies, les populations scandinaves n'étaient que des chefferies et n'avaient que des «big men». Trois cents ans plus tard, ces populations formaient

des États, frappaient monnaie et étaient devenues complètement européennes. Le contact les avait transformées et l'opposition les avait rendues semblables.

En l'an 1066 quand Guillaume dit le Conquérant s'installe en Angleterre et en commence l'inventaire, c'est un descendant de Rollon, le Viking Normand qui s'impose à Harold Godwinson, fils d'une parente du roi Knut du Danemark. Ce Harold, frère de la reine d'Angleterre, récemment devenue veuve, venait lui-même tout juste le 25 septembre de défaire une armée scandinave rassemblant son propre frère Tostig et son allié le roi Harald Hardraada de Norvège. Pourtant, malgré les apparences, ce n'était plus seulement une chicane interne entre Vikings. C'était devenu une bataille entre États. Harold voulait devenir roi légitime d'Angleterre. Chacun d'ailleurs avait son roi, sa cour, son institution politique, sa bureaucratie, ses grenouillages, son armée, son trésor public et ses ambassadeurs. Chacun avait ses connections et ses ennemis privilégiés. Les Vikings se comportaient enfin comme des Européens. Ils l'étaient devenus, même dans leurs affrontements.



Les Colloques du département d'anthropologie de l'Université de Montréal

- 1- Ils se tiennent le jeudi de la semaine de lecture d'hiver.
- 2- Ils sont organisés autour d'un thème mobilisateur général.
- 3- Ils présentent des communications faites par des anthropologues qui ont déjà reçu un diplôme gradué à notre département, qui y ont enseigné ou qui y enseignent toujours.
- 4- La principale clientèle visée est notre propre clientèle étudiante.
- 5- Les communications sont réunies en un cahier d'Actes du Colloque du département d'anthropologie de l'Université de Montréal et celui-ci, tiré à au moins 335 exemplaires, est vendu sans but lucratif. Tout éventuel profit servira à faire venir, l'année suivante, un conférencier, spécialiste du thème traité.
- 6- Au moins vingt-cinq exemplaires du cahier des Actes seront distribués gratuitement à autant de bibliothèques universitaires enseignant l'anthropologie. Un exemplaire est également remis à chaque communicateur.

