

ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE

ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE



Actes du Colloque
Département d'anthropologie
Université de Montréal
Rassemblés par Norman Clermont N° 4

L'anthropologie et histoire. Actes du colloque du département d'anthropologie (4)

Norman Clermont (dir.)

1998

Ces actes du colloque départemental ont été organisés et dirigés par Norman Clermont en 1998. 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 978-2-9800881-7-9



Photo de couverture : *Details* © Ahmed Idriss, 2017 (avec permission)
<https://youpic.com/photographer/AhmedIdris/>



HISTOIRE ET ANTHROPOLOGIE

Colloque du 5 mars 1998

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

Table des communications

En guise d'introduction Norman Clermont, Ph.D., Université de Montréal.....	3
La vérité en histoire et en anthropologie Pierre Beaucage, Ph.D., London School of Economics.....	7
Tollan et les Toltèques: Chacun sa vérité Louise I. Paradis, Ph.D., Université Yale.....	19
Jean-Baptiste Boucher: le négatif du chef atikamekw par excellence dans la seconde moitié du XIXe siècle Claude Gélinas, candidat au doctorat, Université de Montréal.....	27
Atotaroh : À qui appartient la tradition iroquoise? Roland Viau, Ph.D., Université de Montréal.....	39
Anthropologie du cadavre : une histoire de métamorphoses. Gérard Gagné, Ph.D., Université de Montréal.....	49
La fascination de la marge. Éléments de l'itinéraire intellectuel de Guy Dubreuil Gilles Bibeau, Ph.D., Université Laval.....	63
Genèse du département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Chronique d'un itinéraire Guy Dubreuil, M.A., Université de Montréal.....	77

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.



En guise d'introduction

Norman Clermont

On a tort de diviser l'aventure culturelle des hominidés en *histoire* et *préhistoire* en insistant sur l'avènement de l'écriture. Il est certain que l'écriture marque le début d'une étape décisive du dynamisme culturel de l'humanité, et on doit insister sur ses avantages. En effet l'écriture permet de communiquer des informations à distance, de rendre la parole immuable, de figer le souvenir, de retourner dans le passé, de créer une mémoire collective illimitée et consultable mais l'histoire existait bien avant l'écriture et son existence n'exigeait absolument pas ce support technique. D'ailleurs, la plus grande partie des groupes humains ont su vivre une histoire sans écriture.

La coupure la plus significative se trouve au niveau de l'avènement du langage, entre les hominidés qui ne parlaient pas et ceux qui ont commencé à parler. Malheureusement, on comprend encore très mal la chronologie et les détails de cet avènement, ainsi que les circonstances favorisant sa manifestation et sa diffusion. Je ne veux pas dire non plus que l'histoire commence avec le langage ou que le langage apparaît subitement mais le langage est un atout adaptatif considérable. En effet, à partir du moment où il devient efficace, il crée une nouveauté évolutive à deux volets. D'une part, il permet un échange d'informations sophistiquées entre les individus. D'autre part, il permet de créer une banque collective transmissible d'expériences adaptatives. Il ne crée pas l'histoire mais lui donne une telle impulsion qu'il faut la découper en deux phases: l'histoire **avant** et **après** le langage.

L'histoire avant le langage

Il n'y a pas deux vies de chiens qui soient identiques, ni deux vies de macaques ou de chimpanzés.

Chacune a une histoire mais les biographies des mammifères sauvages se ressemblent tellement dans l'espace et dans le temps qu'un observateur étranger a l'impression qu'à l'intérieur de chaque espèce il n'y a, d'une génération à l'autre, qu'une éternelle répétition. C'est ce qui fit croire longtemps aux philosophes que les êtres vivants pouvaient être divisés en deux camps, les êtres non humains, figés dans leur histoire répétitive et les êtres humains, à la fois perfectibles et progressifs, installés dans une histoire linéaire.

Depuis deux siècles, on a appris que c'était une illusion et qu'il n'y avait rien d'immuable. Toutes les espèces évoluent. Elles éprouvent dans leur existence les programmes génétiques qui sont portés et contribuent alors, par la reproduction, à leurs transformations. Rien n'indique sur ce point que l'homínisation ait été significativement différente ou plus rapide que la castorisation, la félinisation ou la bisonification.

Qui plus est, quand on analyse l'homínisation, on arrive à reconnaître plusieurs étapes successives mais, pendant au moins 90% de ce temps, entre 5 000 000 et 500 000 ans, le rythme des transformations semble extrêmement lent, largement comparable à ce qui est enregistré chez d'autres espèces. Elle a pris ce temps pour mettre l'homínidé debout, pour l'habituer à manger de tout, pour lui donner l'occasion de casser des cailloux, pour le répandre un peu partout et pour développer divers modèles qui n'ont pas tous connu le même succès évolutif.

La voie de la réussite capitalisera finalement sur la complexification du système cérébral qui passe d'abord d'un volume de 350 cc à 700 cc au cours de la première moitié de l'homínisation, puis de 700 cc à 1000 cc et de 1000 cc à 1350 cc. C'est d'abord un système de gestion

de l'information adaptative qui devient de plus en plus performant dans des situations d'existence de plus en plus variables. Il va permettre l'ajustement efficace aux conjonctures nouvelles qui se présentent lors du franchissement continu des latitudes, des longitudes et des espaces d'habitudes. Il va favoriser l'effacement et la recombinaison des cartes mentales du territoire, la redéfinition constante des opportunités de survie, la mise en place de comportements efficaces de relation avec le groupe et avec le milieu.

On peut croire que c'est au cours de cette évolution qu'émergera le langage, comme un moyen d'améliorer la représentation du milieu, des stratégies exploitatives, de la coordination des énergies et comme un moyen de mieux profiter des expériences individuelles, isolées, les transformant en bagage collectif, accessible à tous les actionnaires.

On ne sait ni quand, ni comment tout cela a commencé, ni à quel rythme ce système, une fois mis en place, s'est développé socialement et neurologiquement. Toutefois, en saisissant l'accélération incontestable de l'hominisation au cours de la dernière tranche de 10 % de sa durée (les derniers 500,000 ans), il devient tentant de croire que c'est la période durant laquelle le langage a acquis tout son potentiel et que ce dernier était déjà d'allure moderne il y a plus de 30,000 ans. C'est ce qui nous fait dire, généralement, que nous sommes tous des Cro-Magnons. En effet les indices biologiques et culturels nous assurent que depuis plus de 30 000 ans, n'importe quel enfant, né n'importe où, n'importe quand au cours de cette période, aurait pu être adopté et devenir un individu normal de n'importe quelle société historique.

À partir de ce moment, l'hominisation évolutive semble terminée. Il n'y a plus que de l'histoire.

L'histoire après le langage

Si, avant l'apparition du langage, il y a indiscutablement une histoire individuelle et collective,

il y a aussi, avec le langage, une redéfinition profonde de l'histoire, qui devient verbalisée et consciente. Elle devient représentation du présent, du passé, du futur, de la nature et de la surnature. En effet le mot est chargé de signification et de création. Il remplace la réalité et la construit. Il traduit. Il évoque. Il permet de substituer l'histoire culturelle à l'histoire naturelle. La réalité phénoménologique ne change pas mais un nouveau cadre s'impose à l'existence, celui de la réalité bricolée, du devenir, de la prise en charge d'un programme d'intérêts à la fois individuels et collectifs. Le langage exige alors de nouvelles conjugaisons.

La gratuité crée cependant de nouvelles situations de cohabitation, des découpages entre nous et les autres, de nouveaux critères d'identité, d'alliances, de complicités et de convivialité. Les cellules et les réseaux culturels remplacent les vieilles distinctions, communes à toutes les autres espèces. D'autres forces entrent aussi en jeu et on peut comparer hier à aujourd'hui, évaluer, corriger, transformer ensemble. On peut exprimer plus précisément ses besoins et ses craintes, partager ses connaissances et ses expériences. On peut beaucoup plus efficacement se parler à soi-même et élaborer ses réflexions.

Avec le langage, le monde n'est plus ce qu'il était. Il ne le sera plus jamais. L'histoire non plus. La médisance, la calomnie, le mensonge et le commérage s'installent dans les quotidiens. La poésie aussi. Et la philosophie.

Dans les faits, le langage est une invention technique, celle d'un logiciel articulé à une mémoire, capable de générer et de gérer une information complexe en la faisant circuler dans un réseau. Cependant toute transformation structurelle de la machine organique favorisant l'efficacité de cet outil pourra être sélectionnée et intégrée au système adaptatif. Or, il y a tout lieu de croire que le langage va contribuer à une bascule adaptative déterminante en permettant la création et la multiplication des outils d'ajustement assurant la survie,

la durée, la reproduction et la continuité. On pense trop souvent alors aux outils matériels comme les habitations, les tranchants, et certains objets contondants qui pourraient cependant être apparus avant l'explosion du langage. Il faudrait peut-être songer davantage à une réorganisation stratégique des relations et à une programmation des quotidiens résultant d'une planification souple, aisément modifiable selon les circonstances. L'effet adaptatif le plus important du langage est probablement l'accessibilité à une banque collective d'expériences existentielles et à la coordination des rôles.

L'histoire culturelle

Il y a en anthropologie une confusion épistémologique qu'il faut dissiper. Il est commun en effet de distinguer l'évolution culturelle de l'histoire culturelle. Dans le premier cas, on discute généralement des processus généraux de complexification et de passage d'un mode d'existence basé sur la chasse, la pêche et la cueillette à un mode d'existence agro-pastoral et, de là, à une ruralisation villageoise, à une urbanisation et à une étatisation des sociétés. Dans le second cas, on parle surtout des événements qui caractérisent, dans le temps plus court du souvenir ou de la tradition, les trajectoires particulières des nations.

Cependant comme ces passages et ces événements sont tous récents et comme nous sommes tous des Cro-Magnons nous croyons que le concept d'évolution culturelle devrait être banni de la discussion des derniers millénaires. En effet, si toute l'aventure culturelle de l'humanité qui se déroule au cours des 30,000 dernières années a pu être vécue sans transformation significative des bassins génétiques, il n'y a pas d'évolution et tout se réduit à la plasticité comportementale d'un même programme génétique. C'est ce qu'on appelle l'histoire culturelle, c'est-à-dire l'ensemble des réactions collectives à des conjonctures particulières, sans détermination génétique discriminante.

Dans ce contexte, la culture est un ensemble instrumental para-organique qui vient assister l'ensemble instrumental organique dans la résolution des problèmes d'existence, de durée, de reproduction et de continuité. Elle est une production naturelle en autant qu'elle exprime des possibilités d'un programme génétique et en autant que ces possibilités ont un éventail contraint par ce programme mais ce programme ne permet pas de comprendre les différences culturelles qui sont le produit des circonstances et de leur conjugaison avec la mémoire collective, avec les traditions et avec les contacts.

Contrairement à l'ensemble instrumental organique qui est éprouvé par chaque génération successive mais qui évolue lentement, l'ensemble instrumental para-organique est susceptible de stases ou de changements très rapides, à la fois structurants et déstructurants. En effet, chaque génération qui dispose d'une mémoire collective particulière et d'un héritage de traditions est en attitude constante de délibération sur l'efficacité de ce bagage dans des circonstances existentielles données. Grâce au langage, cette délibération adaptative est grandement favorisée et c'est elle qui est porteuse d'histoire culturelle.

L'histoire des individus, des générations et des trajectoires longues est une série complexe de phénomènes relationnels dans laquelle le langage a joué un rôle décisif. En permettant de représenter et finalement de traduire l'existence en problèmes il a aussi favorisé leur solution et on pourrait jusqu'à un certain point considérer l'homínisation comme le succès relatif d'une espèce qui, à un moment donné, débouche sur un système de communication qui permet la prise en charge active et réflexive de son devenir.

La contrainte de l'histoire

Avec le langage, le monde réel est remplacé par un mode construit. Or cette construction est d'abord inculquée à l'individu lorsqu'il se trouve non seulement dans un état de plasticité réceptive extraordinaire mais

aussi dans un état neurologique spécial. En effet on ne se souvient pratiquement pas des premières années de la vie, de ces moments cruciaux au cours desquels on apprend la langue, la première réalité sociale et culturelle, les premières valeurs. C'est un peu comme si le monde qui nous accueille et qui prend soin de nous, en profitait pour introduire dans une strate profonde de notre système nerveux un logiciel de représentation et d'action relativement autonome, à la limite de l'inconscience, chargé d'une information essentialiste assurant une continuité fondamentale entre les générations.

Peu à peu, en cours de croissance, un second logiciel s'installe, celui de l'expérience consciente, délibératrice, qui vient éprouver les bagages reçus en les peaufinant, en les ajustant et parfois en les réprouvant. C'est un exercice individuel surveillé, évalué, commenté, vécu en contexte important de relations constantes, affecté quotidiennement par des forces qui définissent la normalité, l'acceptabilité et la cohérence.

Généralement, quand les circonstances de l'existence sont relativement stables et répétitives, l'histoire est continue et on arrive alors à suivre des trajectoires et des traditions. Il arrive aussi, parfois, que ces circonstances soient bouleversées, que les héritages collectifs deviennent inefficaces et que l'histoire enregistre des ruptures révolutionnaires et déstabilisantes avant de reprendre une nouvelle continuité. Il arrive même que l'instabilité des circonstances se prolonge au point où l'histoire devient synonyme de changement inter-générationnel constant et imprévisible, au point où la continuité ne suit plus une trajectoire simple et s'accommode à la fois d'ouvertures transculturelles multiples et de nouveautés considérables.

Si l'humanité a surtout connu des exemples du premier type (stabilité relative) et si elle a enregistré, depuis 5000 ans, plusieurs exemples du second type (stabilité et ruptures), elle prend de plus en plus massivement une image de troisième type, capitalisant de moins en moins sur le passé et sur la pertinence des

traditions, s'ancrant dans un présent agité et instable, focalisant de plus en plus sur le second logiciel qui devient à la fois public, long et même continu.

Il se peut même que l'archéologie et l'histoire attirent alors de moins en moins l'attention dans ces circonstances et qu'elles doivent redéfinir leur mission respective. En effet, quand le passé n'est plus porteur de valeurs, de continuité et de pertinence, quand il n'explique plus l'actualité, quand les générations successives expérimentent des univers culturels différents, alors ce passé n'est plus qu'un champ déconnecté de nostalgie, de curiosités intellectuelles, d'érudition limitée. Quand la distinction des sociétés et des histoires se réduit et s'entremêle, c'est peut-être que le passé exige une nouvelle représentation. Certes l'histoire et l'archéologie continuent et continueront mais elles focaliseront peut-être davantage dans les années qui viennent sur la signification des discontinuités et des ruptures, sur le tamisage extrêmement sélectif des propositions qu'une génération offre à une autre génération et sur le rôle des communications transculturelles intensives dans la constitution des bagages collectifs utilisés dans les quotidiens.

La vérité en histoire et en anthropologie

Pierre Beaucage

Amicus Plato, sed major amica veritas.

Aristote

Toute comparaison entre l'histoire et l'anthropologie se heurte généralement, de part et d'autre, à des obstacles importants. La plupart des anthropologues ont été et sont encore formés à voir les historiens comme des spécialistes du particulier, de l'unique, qui se consacrent à ressasser le passé tandis que nous, les anthropologues, sur la base d'une méthodologie de recherche et d'analyse éprouvée, serions les seuls capables de dégager les traits fondamentaux des sociétés humaines. Les historiens, pour leur part, nous considèrent un peu comme des usurpateurs qui, à partir d'une connaissance synchronique (donc superficielle) de quelques tribus exotiques, se permettent de généraliser sur « l'Homme »! Cependant, on est de plus en plus conscient, des deux côtés, que les tendances récentes de l'histoire et de l'anthropologie rapprochent les deux disciplines. Peu d'anthropologues estiment aujourd'hui pouvoir faire l'économie de l'histoire des peuples qu'ils étudient et plusieurs en font même le centre de leurs intérêts. Quant aux historiens, plus particulièrement depuis l'École des Annales (dont nous reparlerons), il se font fort de dépasser l'événement pour rejoindre les structures sociales et les mentalités.

Des bases minimales me semblent donc exister pour qu'on puisse poser des questions communes aux deux disciplines, celle de la vérité, par exemple. Le questionnement a été fort inégal dans les deux disciplines. Les anthropologues qui estiment que nous sommes toujours en train de nous poser des questions sur le sens de notre démarche, sa validité et sa légitimité, seraient renversés de voir à quel point c'est

encore plus vrai pour l'histoire. En effet, en plus de leur propre réflexion, les historiens ont pu bénéficier - ou ont eu à subir - les interventions des philosophes, des politicologues, sans compter les politiciens et une foule d'acteurs sociaux de tous les horizons. (Par exemple, quel anthropologue québécois verra jamais son oeuvre scrutée, évaluée, débattue, exaltée et vilipendée autant que le chanoine-historien qui a donné son nom au pavillon où nous sommes?). Aujourd'hui, on ne se pose généralement plus la question en termes de « vérité » : laissant ce mot aux philosophes, on parlera d'« objectivité », de « validité », de « représentativité »; mais c'est pour se demander fondamentalement la même chose : dans quelle mesure le discours des historiens et des anthropologues correspond-il à la réalité qu'ils étudient?

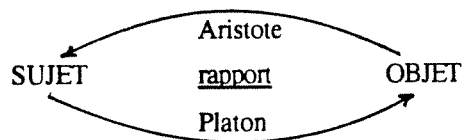
Ce qui nous amène à une différence entre les deux disciplines qui a encore plus d'impact, à mon sens, sur notre propos, que le fait de travailler sur documents, sur entrevues ou sur artefacts. Malgré des chevauchements de plus en plus nombreux, l'histoire demeure essentiellement la connaissance du Nous; l'anthropologie, la connaissance du Eux, séparés de nous par un hiatus spatial ou temporel. Or, depuis l'avènement de l'État moderne, le discours historique est devenu le discours qui légitime l'État-Nation, cadre obligé de la vie sociale : « histoire » équivaut largement à « histoire nationale » et l'histoire dite « universelle », un prolongement de cette dernière. Tout changement dans la composition du bloc au pouvoir entraîne donc nécessairement un réajustement dans la vision officielle du passé : avec la Révolution tranquille, faut-il le rappeler, on a mis au placard les Dollard des Ormeaux, Madeleine de Verchères et autres

Saints-Martyrs-Canadiens pour les remplacer par les Louis-Joseph Papineau, Albert Chénier et plus récemment, par les Bombardier et autres bâtisseurs d'eau!

En même temps, le changement dans la position politique des « Eux » qu'étudient les anthropologues (décolonisation, luttes autochtones) a eu un impact sensible sur le contenu de nos recherches. L'archéologie elle-même devient une arme politique lors de revendications territoriales et l'ethnolinguistique se voit poser des questions épineuses : le catalan et le valencien constituent-ils une ou deux langues? Y a-t-il une ou plusieurs langues nahua(tl) ou zapotèques? On retrouve l'écho des incertitudes actuelles jusque dans les sciences de la nature (la vogue de la « théorie du chaos »), tandis que, dans les sciences humaines, le « constructivisme » a remplacé les dogmatismes d'autrefois. Si toutes les théories se valent et si la meilleure est la mieux tournée, est-ce que ça vaut encore la peine de se poser la question de la vérité? (Sauf peut-être pour dire, avec Pirandello : À chacun la sienne!) Eh bien oui, je crois que la question vaut encore la peine d'être posée, tant en histoire qu'en anthropologie, et j'essaierai de le montrer.

La vérité

Parler de « vérité », et de ses corollaires comme « réalité » et « objectivité », nous ramène forcément à une théorie de la connaissance. Et toute théorie de la connaissance suppose trois éléments : le sujet (connaissant), l'objet (à connaître) et le rapport entre les deux.



L'éventail des possibilités, concernant le processus de connaissance, est ici assez restreint. D'une part, on peut poser que l'objet a une existence indépendante du sujet et que c'est lui qui détermine, qui

imprègne le sujet. C'est la théorie aristotélicienne de la connaissance, dans laquelle les sensations reçues de l'objet, se transforment chez le sujet d'abord en phantasmes (logés à l'enseigne de l'imagination) et ensuite en concepts, après avoir été cuisinés par la Raison. Dans cette perspective, la connaissance *vraie* est celle dans laquelle il y a équivalence entre la nature de l'objet et la représentation que s'en fait le sujet. Ce qui peut fausser la représentation, c'est soit l'insuffisance des moyens de perception, soit les « passions » qui affligent le sujet. Dans les sciences naturelles comme dans la science des mœurs, l'approche privilégiée est l'*induction*, soit l'accumulation et la systématisation des observations pour en dégager des lois.

En second lieu, on peut poser que l'objet n'a pas d'existence indépendante du sujet, qu'il est produit par le sujet. C'est la théorie platonicienne de la connaissance, dans laquelle l'idée est antérieure à la matière, dans son essence. Dans cette perspective, connaître, c'est essentiellement raisonner, puisque l'Homme possède en lui-même les concepts qui sont la matrice de l'Univers. C'est de la justesse de son raisonnement que découle la vérité, le monde extérieur ne pouvant que se conformer aux règles de la logique. L'erreur provient ici du manque de rigueur. L'approche privilégiée est la *déduction*, soit l'examen systématique des rapports entre les concepts.

Le positivisme : apogée et déclin

Ces conceptions de la connaissance pourront paraître bien exotiques, éloignées de nos démarches de chercheurs d'aujourd'hui. Pourtant, quand on y regarde d'un peu plus près, on voit que, malgré les différences dans les termes, les approches utilisées aujourd'hui en sciences humaines se rattachent à l'un ou l'autre de ces courants. L'approche aristotélicienne peut être considérée à la base du positivisme, qui fut longtemps l'idéologie commune tant des sciences de la nature que de l'histoire et de l'anthropologie. Comme épistémologie scientifique en sciences humaines, on peut le caractériser selon la

formule lapidaire d'Émile Durkheim : les faits sociaux sont des choses. Pour atteindre la vérité, il faut d'abord que le sujet se débarrasse de ses préjugés métaphysiques ou religieux. (On reconnaîtra là la « neutralité » du chercheur, condition qui est parfois encore présentée comme la condition préalable à toute recherche valide, condition qui serait assez facile à atteindre par le chercheur individuel : il s'agit de ne pas porter de jugements de valeurs, conformément au « relativisme culturel »).

Et il faut ensuite des techniques de recherche éprouvées qui nous permettent d'atteindre vraiment l'objet. Concernant ce dernier, le positivisme d'aujourd'hui ne parle généralement plus de « la réalité », mais des « phénomènes ». Au fil des ans, et des réflexions, ce qu'on appelait « la réalité » s'est en effet scindé en deux : puisque la connaissance dépend, en définitive, de notre perception, tout ce que nous ne pouvons connaître demeure limité à ce que nos sens (complétés par nos instruments d'observation) peuvent saisir. C'est l'« apparence sensible, mesurable » le *phénomène*, qui constitue l'objet des sciences de la nature et des sciences humaines tandis que l'essence, le *nomène*, est laissée comme objet de spéculation aux philosophes.

La perspective positiviste influença aussi durablement l'histoire, lui donnant ce qui constitue encore aujourd'hui son instrument principal l'« analyse critique du document » : *critique interne* (Qui? Quand? Comment? Où?); *critique externe* (Pourquoi? Dans quel contexte? Sous quelle influence?). Réduisant à cette double critique le travail de l'historien, l'approche positiviste estimait qu'il devait « s'effacer devant le témoignage », selon ses représentants classiques, V. Langlois et Ch. Seignobos. Elle dominera la scène dans la seconde moitié du XIXe siècle après d'âpres débats, politiques autant que scientifiques, qui l'opposèrent aux tenants de l'histoire théocentrique à la Bossuet ou à la Herder (« la réalisation des desseins de Dieu sur terre »)

ou du romantisme révolutionnaire d'un Michelet (« la résurrection intégrale du passé »).

L'anthropologie, quant à elle, *naîtra* au XIXe siècle sous le signe du positivisme, cherchant dans les faits matériels recueillis par les ethnologues, archéologues, bio-anthropologues et ethnohistoriens la base sur laquelle elle pourrait édifier un savoir vrai sur l'Homme, qui romprait avec les élucubrations fumeuses des théologiens et des philosophes. Cette perspective ne sera pas vraiment modifiée lorsqu'on abandonnera le grand projet de reconstitution de « l'histoire non écrite de l'humanité » au profit d'une « théorie scientifique de la culture » pour reprendre un titre de Malinowski.

Le savant de l'époque, à condition d'être bien disposé et équipé d'instruments efficaces, estimait donc pouvoir observer correctement les faits, et déboucher sur une connaissance vraie. Le positivisme ne considérait pas cette vérité comme un absolu, cependant, contrairement à la vérité qu'affirmaient détenir les philosophes et théologiens d'autrefois. Les représentations scientifiques correspondant à l'état des connaissances disponibles à un moment donné, elles étaient susceptibles d'être dépassées par l'inévitable développement des sciences. Le fait qu'on puisse répéter les expériences et les observations permet en effet d'obtenir un consensus dans la communauté scientifique, mais ce consensus est forcément provisoire et il s'en formera un autre qui rendra compte des nouveaux faits d'observation quand ils seront rapportés. Tel est le modèle qui fut importé des sciences de la nature dans les sciences humaines.

Est-il besoin de le rappeler: ni l'histoire, ni l'anthropologie ne se caractérisèrent jamais par ce *consensus* de la communauté scientifique qui est censé refléter la « vérité provisoire » des conclusions de la science. Et ce, pour une raison bien simple : nos analyses ne se fondent pas sur des expériences ou des observations qu'il est possible de répéter. L'historien examine certes des documents accessibles à tous, mais

ces documents ne disent rien sans l'interprétation du chercheur, qui intervient tant dans la sélection que dans la critique externe. L'historien polonais Adam Schaff, passant en revue les multiples études de la Révolution française, note comment deux lignes d'analyse se côtoient sans cesse : celles qui l'interprètent comme le fruit inévitable du développement économique et social, et celles qui y voient le résultat d'une triple crise, économique, sociale et idéologique.

Si les conflits internes furent généralement plus feutrés en anthropologie, cela ne témoigne nullement d'une plus grande scientificité, mais bien du fait que le « terrain » de l'ethnologue ou de l'archéologue lui appartient le plus souvent en propre. Quand ce n'est pas le cas, il faut voir comment certains chercheurs traitent ceux qui osent leur « prendre » leurs autochtones ou leurs fouilles, ou comment, à l'inverse, les nouveaux-venus qualifient le travail de ceux qui les ont précédés ! Les rares réétudes donnent cependant des résultats troublants. Parmi les cas célèbres, il y a bien sûr le village mexicain de Tepoztlan, qui reçut à dix ans d'intervalle les visites de Robert Redfield, puis d'Oscar Lewis. Ils en produisirent, on le sait, des visions diamétralement opposées : le premier y décrit une communauté intégrée et fonctionnelle, en voie d'acculturation lente, le second, un véritable panier de crabes, source de tensions et de frustrations sans nombre. Où était la vérité ? Les Kwakiutl, quant à eux, étaient-ils les aimables sauvages de Boas ou les mégalomanes de Ruth Benedict ? Les femmes tiwis du Nord de l'Australie étaient-elles soumises à une domination impitoyable des hommes, comme le « montraient » Hart et Pilling, ou les tournaient-elles constamment en bourrique, comme le « montrait » Jane Goodale ?

La vérité et les discours divergents

En fait, les anthropologues semblent beaucoup plus mal à l'aise devant ces différences que ne le sont les

historiens, habitués à des polémiques continues. Dans les deux disciplines, on a d'abord tenté d'expliquer le phénomène de la divergence en restant dans le cadre de la conception positiviste de la connaissance : devant deux discours contradictoires, il faut considérer qu'(au moins) un est faux. L'erreur peut provenir du fait que les perceptions différentes ont été causées par des instruments de recherche de qualité différente (« ils n'ont pas les mêmes données ») ou alors que les valeurs de l'un ou de l'autre (les « passions ») les ont amenés à interpréter différemment le même matériel. Mais il aurait aussi fallu rendre compte du fait que les théories « erronées » semblent particulièrement tenaces, contrairement à ce qui se passe dans les sciences de la nature : telle analyse, jugée dépassée, peut revenir en force quelques années ou quelques décennies plus tard. Tel fut le cas du matérialisme historique, et de l'approche interprétative de l'ethnologie française.

Cette persistance de la divergence dans les discours et cette difficulté à exclure du champ des théories « dépassées » ont finalement amené les historiens et les anthropologues à remettre en question le positivisme lui-même : derrière la fausse objectivité des « documents » et des « données », on s'est posé à nouveau la question fondamentale de la vérité, c'est-à-dire de l'adéquation du discours savant par rapport aux phénomènes. Ainsi, Langlois et Seignobos, qui à la fin de leurs carrières, ne faisaient plus que publier des documents bruts (comble de l'« effacement ») mettaient le pied dans un piège à ours. Comme les textes qui rassemblaient toutes les caractéristiques de fiabilité recherchées étaient presque toujours émis par les tenants du pouvoir, les auteurs en reproduisaient naïvement l'orientation et les préjugés. Et la mise en ordre chronologique, la seule assez « objective » à leurs yeux, débouchait sur la fameuse causalité temporelle strictement intenable (*Post hoc, propter hoc*).

Parallèlement, du côté de l'anthropologie, Oscar Lewis finissait par publier de simples transcriptions de

ses bandes magnétiques. Si personne (ou presque) ne doute de l'authenticité des témoignages qu'on retrouve dans *Les enfants de Sánchez* et *La Vida*, leur valeur pour la compréhension du phénomène de la marginalisation sociale en Amérique latine a été et demeure l'objet d'âpres débats. Dans les deux disciplines, on tentera de s'en dégager, suivant des voies parfois similaires, parfois fort différentes.

En histoire, la principale rupture est généralement bien située, dans le temps et dans l'espace. Le principal mouvement fut amorcé par la génération d'historiens français qui, dans les années trente décida d'échapper au dogmatisme de l'Histoire de France positiviste, devenue religion d'État sous la Troisième République. Quant à l'objet même de la discipline, ils resitueront l'histoire politique dans un cadre beaucoup plus large, incluant l'économie, la vie sociale et les mentalités. L'inclusion des mentalités était stratégique, car l'approche antérieure reportait naïvement en arrière diverses caractéristiques de la France moderne, comme le fameux rationalisme, qui fait partie de l'auto-définition de la France depuis la Révolution. Or, Lucien Febvre s'intéressera précisément à un esprit bien gaulois, Rabelais, en qui on avait vu un pionnier de l'athéisme. Il démontrera de façon assez convaincante qu'on ne pouvait pas être athée en France, au XVI^e siècle, comme on a pu l'être à partir du XIX^e. Bien sûr Rabelais, comme plusieurs de ses contemporains, considérait l'Église, pape en tête, comme un ramassis de fripouilles; bien sûr il avait de sérieuses réserves quant au dogme et à la morale catholiques; mais il semble que, pas plus que ses contemporains, il ne pouvait envisager un monde qui se limiterait à la matière. Dans la même ligne, on a les célèbres études de Marc Bloch sur la thaumaturgie royale au Moyen-Âge et celles de R. Mandrou sur la culture populaire et la sorcellerie au XVII^e siècle. En d'autres termes, voulant produire un discours historique moins réducteur, plus adéquat, plus vrai, les chercheurs de l'école des Annales ont

(ré)introduit la « civilisation », c'est-à-dire ce que nous appelons la société et la culture.

Au plan de la méthode, si les historiens sont demeurés fidèles, fondamentalement, à l'idée qu'ils étudient et critiquent des documents, ils ont considérablement élargi la définition de ces derniers, au delà du « support-papier » pour inclure « toute trace des sociétés passées ». R. I. Marrou raconte comment un étudiant, désireux d'étudier le phénomène de l'érémisme en France, s'était fait répondre que « ça n'existait pas » puisqu'il n'y avait aucun document classé sous cette rubrique. Et l'étudiant avait parcouru la France, se laissant guider par la toponymie, la tradition orale, retraçant un ancien ermitage grâce à l'œil-de-bœuf au-dessus de la porte d'une chapelle, etc. Et il avait finalement produit une vaste étude sur le sujet. On le voit par ces exemples: ce que l'École des Annales a proposé, il y a un demi-siècle, c'est non seulement une redéfinition de l'objet et de la méthode historique, mais c'est aussi un changement profond dans le rôle de l'historien. De simple débusqueur et lecteur de documents, il devient créateur. C'est son « imagination scientifique » qui fait apparaître un nouvel objet (comme l'érémisme); et encore plus important, c'est la justesse de son *interprétation* qui seule peut transformer des données multivoques en un discours valable sur le passé.

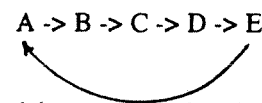
Ce discours est-il *vrai*? Oui, sans doute, mais plus au sens naïf des positivistes; et pas simplement au sens de la « vérité provisoire » des sciences de la nature. Un discours historique est « vrai » dans la mesure où il permet de *comprendre* au sens wébérien du terme, c'est-à-dire où il peut donner un sens, une cohérence, à un ensemble de données. Il est donc « vrai » avec une double réserve; la réserve que des données nouvelles viendront remettre en question l'interprétation (limite partagée avec les sciences de la nature), mais aussi la réserve que quelqu'un d'autre pourra faire une autre interprétation, tout aussi

vraisemblable, des mêmes données. Dans la plupart des cas, (comme celui de la Révolution française, mentionné plus haut) l'ensemble des données qui pourraient être pertinentes pour la compréhension d'un phénomène est tellement vaste que les interprétations opposées risquent de coexister indéfiniment. L'atteinte de la « vérité historique » demeure toujours un objectif, certes, mais au-delà de l'authentification des documents, elle devient un idéal qu'on sait ne jamais atteindre entièrement. Bref, les historiens ont découvert, à leur manière, le relativisme.

En anthropologie, la démarcation d'avec le positivisme prendra du temps et prendra aussi plusieurs voies au XXe siècle. La situation de départ n'était pas la même qu'en histoire. Ce n'est qu'au tournant du siècle que les anthropologues commenceront à se mettre d'accord sur ce qui constitue « des données ». Les ethnologues rejetèrent comme « peu fiables » les rapports de voyageurs, de missionnaires et d'explorateurs qui avaient fourni la matière aux premières reconstructions du « primitif » et ils inventèrent le « terrain » devenu par la suite le rite initiatique incontournable de la profession. C'est à la même époque, dit-on, que les archéologues mirent au point des techniques de fouilles plus complètes et rigoureuses, et que l'anthropologie biologique et l'ethnolinguistique se dotèrent de leur appareil méthodologique définitif. Le positivisme s'établissait donc chez nous presque au moment où il s'appêtait à être remis en cause en histoire. En ethnologie, jusqu'après la seconde guerre mondiale, malgré le développement d'un courant interprétatif dans l'ethnologie française (ligne Mauss-Griaule-Dieterlen-Leiris), la tendance dominante sera à la collecte consciencieuse de données de terrain, qui trouvaient leur interprétation toute faite dans le cadre commode du structuro-fonctionnalisme : tout est lié à tout, et tout s'explique par sa fonction.

C'est, selon moi, au structuralisme de Lévi-Strauss qu'il reviendra de poser à nouveau le problème de

l'objet et de la vérité en ethnologie. Il le fera en distinguant trois niveaux dans la pratique ethnologique et en introduisant un concept nouveau, le modèle. Au premier niveau, l'*ethnographie*, le rapport sujet-objet demeure celui que définissait le positivisme : le chercheur observe et classe des faits. C'est au second niveau, l'*ethnologie*, que son rôle actif apparaît, puisqu'il construit un modèle qui rend compte de ces faits. Par exemple, Lévi-Strauss, analysant, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, le système des Katchins des hautes terres birmanes, observe chez eux un principe fondamental : un patri-lignage A ne peut à la fois donner et recevoir des épouses d'un même lignage B, les « donneurs de femmes » (*mayu*) constituant une catégorie distincte des receveurs (*dama*). Lévi-Strauss construit donc le modèle suivant, qu'il appelle « échange généralisé » et dont le principe est le suivant (1967 : 286-287):



Le modèle est cohérent avec les données et, en refermant la boucle des échanges, il permet d'expliquer comment un groupe (A) ne se trouve pas bientôt à court d'épouses, tandis qu'un autre (E) les accumulerait à l'autre bout de la chaîne. Ce « modèle de parenté » est cohérent avec la structure politique de cette société patrilinéaire à chefferie, et aussi avec la structure économique: la dot circule en sens contraire des femmes. (Mentionnons pour mémoire le troisième niveau, l'*anthropologie structurale*, où le chercheur, comparant entre elles les structures sociales de plusieurs groupes, dégage les structures profondes, inconscientes qui sous-tendent l'ensemble des rapports sociaux, comme les règles de la grammaire gouvernent les échanges verbaux.)

Le concept de modèle suscitera de vifs débats à l'époque, car il heurtait de plein fouet tant l'empirisme anglo-saxon que la tradition interprétative française. Le

modèle n'est pas tiré des faits; les Katchins ne mentionnent jamais un aspect circulaire à leurs échanges de conjoints et y sont même idéologiquement réticents, à cause même du principe *mayu-dama*. Mais pour Lévi-Strauss, le modèle autochtone, lorsqu'il existe, ne doit en aucune manière être considéré comme la « véritable explication »: il fait partie des faits observés, et doit lui-même être expliqué, poursuit l'auteur. Le modèle construit par l'ethnologue est-il « vrai »? Il est *adéquat*, dit Lévi-Strauss, s'il rend compte des faits observés et, si, comme dans les sciences de la nature et comme en linguistique, il permet de prédire les comportements des individus. Vérité qui demeure toute provisoire puisqu'éventuellement, d'autres faits permettront de la modifier. Deux modèles différents, à propos des mêmes phénomènes, peuvent coexister: le meilleur des deux sera celui qui réussit à rendre compte de tous les faits avec la plus grande économie de moyens. On dira en ce cas qu'il est le plus « élégant » ...

Ce n'est pas innocemment que j'ai choisi l'exemple des Katchins, puisque quelques années à peine après la parution des *Structures élémentaires*, un anthropologue britannique, Edmund Leach, publiait une monographie du même peuple où il décrivait un système complexe, hiérarchisé et instable. La circularité du modèle lévi-staussien ne s'observait qu'entre les lignages de chefs, et constituait une sorte de fraude fiscale, puisqu'elle leur permettait d'éviter de se payer les uns aux autres les dots pharamineuses auxquelles ils étaient contraints en raison de leur statut. Le modèle de Lévi-Strauss était-il caduc? Non, répondit ce dernier et l'édition suivante des *Structures élémentaires* comporte une longue discussion de l'argumentation de Leach, où il conclut que les deux modèles se situent à des niveaux différents: le sien, dit-il en substance, est surtout *mécanique*, car il est construit à partir des normes d'échange de conjoints; celui de Leach est surtout *statistique*, car il l'a fait à partir du dénombrement des

cas réellement observés. Or, on le sait, la réalité ne suit pas toujours les normes...

Le raisonnement était séduisant et, avouons-le, valorisant pour les anthropologues, qui pouvaient enfin revendiquer de plein droit le statut de scientifiques. L'approche structuraliste balaya l'ethnologie française et triompha progressivement des réserves anglo-saxonnes. Leach en fut l'un des plus ardents promoteurs au Royaume-Uni et certains archéologues se laissèrent même accrocher: tel Leroi-Gourhan dans *Les religions de la préhistoire*.

En dehors de cette dimension subjective, si on se situe au niveau très général des rapports entre connaissance et vérité, le structuralisme voulait offrir une issue au cul-de-sac d'un positivisme incapable d'expliquer la variation dans le discours scientifique autrement que par la compétence inégale ou les préjugés différents des chercheurs.

Mais plusieurs questions restaient sans réponses. J'en mentionnerai deux. D'abord, puisque les modèles sont censés correspondre aux structures profondes du réel, quel rapport y a-t-il entre les deux types de modèles qu'on peut construire, c'est-à-dire entre les normes et les comportements, autre que la « non-nécessité de leur correspondance »? La théorie reste là-dessus muette. La seconde question: Quel est le moteur du changement social? Peut-il vraiment se réduire aux possibilités logiques de transformation d'un modèle? Descartes, ne l'oublions pas, rappelait qu'il y a plusieurs mondes possibles, au plan de la logique déductive, mais qu'un seul monde est réel. Par rapport à ce dernier, justement, le structuralisme semblait un peu court; or c'est justement ce monde-là, le réel, que nous voulions comprendre.

Anthropologie marxiste et vérité

C'est pourquoi, dans l'atmosphère enthousiaste de l'après-68, plusieurs d'entre nous nous laissâmes tenter par une approche qui affirmait non seulement d'intégrer

l'histoire, l'anthropologie et les autres sciences sociales en une seule science de l'Homme, mais qui nous proposait en plus une cohérence profonde entre notre activité de chercheurs et notre militantisme. La même approche, toujours en développement, nous permettrait à la fois de mieux cerner nos adversaires (le capitalisme et son État, l'impérialisme et sa guerre du Viet-Nam) et de comprendre vraiment (enfin!) l'organisation sociale des Katchins et celle des Garifunas, la Révolution française et le soulèvement des Patriotes.

À mesure que j'approfondissais les textes, cependant, force me fut de constater, comme bien d'autres, qu'il n'y avait pas une, mais trois conceptions marxistes de la vérité. La première, qui domine nettement chez Marx et Engels, est la conception positiviste, dénommée par eux « matérialisme », pour s'opposer à l'« idéalisme bourgeois ». Cette tendance s'accrut encore chez le Marx de la maturité, celui du *Capital* : les faits sont clairs et à moins d'avoir des ocellères, ou d'être payé pour en faire porter aux autres, on ne peut qu'être convaincu. Et Marx reconnaissait à la bourgeoisie un rôle révolutionnaire, celui d'avoir institué la Science et dissipé les écrans de fumée (religions, rituels et autres falbalas) derrière lesquels les exploiters de jadis cachaient leur domination.

Dans leurs travaux historiques, Marx et Engels ont cependant développé une autre conception, plus *relative*, de la vérité. Puisque c'est le développement des forces productives et des rapports de production qui détermine les superstructures idéologiques, à chaque mode de production, correspond donc une vérité, même si les acteurs ne peuvent l'exprimer clairement. Quand les paysans allemands de la grande jacquerie du XVI^e siècle suivaient l'hérésie de Thomas Münzer et allaient affronter les armées levées par des princes et l'Église, ils croyaient lutter pour établir le règne imminent de Dieu sur la terre; mais en fait, ils faisaient la lutte des classes, contre l'exploitation sous la forme de la rente foncière féodale. Et leurs adversaires, qui croyaient réprimer des

hérétiques, assuraient en fait au féodalisme un sursis de deux siècles. (On peut faire le rapprochement avec le statut donné au modèle autochtone dans la théorie lévi-straussienne.)

Cette deuxième conception marxiste d'une vérité qui serait relative aux classes et aux époques fut reprise par des chercheurs marxistes, comme Georges Lukacs et Antonio Gramsci : par exemple, ce dernier analysa le Prince de Machiavel en tant que premier traité de politique bourgeoise, dans une Italie encore incapable de s'en servir. Il est important de noter que si ces interprétations relativistes (à chaque classe ou à chaque mode de production sa vérité) furent tolérées dans les études historiques, l'idée même fut systématiquement combattue lorsqu'elle s'appliquait à la société contemporaine, car elle jetait les bases de dangereuses divergences par rapport à l'immuable ligne du Parti. Après la déstalinisation, on assista d'abord à un « dégel » du marxisme, puis à une véritable explosion de recherches qui, en anthropologie comme en histoire, se fixèrent pour but de retrouver et d'analyser la richesse des univers symboliques passés et contemporains, balayés sous le tapis de la « fausse conscience » par le positivisme marxiste.

La troisième conception de la vérité qu'on retrouve au sein du marxisme, et qui entra en contradiction avec les précédentes, est la conception *pragmatique* qu'on peut faire remonter à Engels et surtout à Lénine. Ce dernier, confronté à la conception classique (et, pour lui, déprimante) que la Russie, rurale et sous-développée, serait sans doute le dernier pays d'Europe à faire la révolution, mit au point une intéressante métaphore selon laquelle le capitalisme étant désormais répandu sur toute la planète, le degré de développement des forces productives d'un pays donné devenait peu pertinent. Il s'agissait de saisir l'occasion pour faire sauter « le plus faible maillon de la chaîne impérialiste » : par exemple, la débâcle qui suivit en Russie la guerre 14-18! Marx ne disait-il pas : « Les

philosophes ont cherché à comprendre le monde; ce qui importe, c'est de le changer »? La preuve de l'omelette, c'est quand elle est faite, et les bolchéviques prirent le pouvoir!

Cette conception de la « vérité par les faits », qui permettait de légitimer après coup tout mouvement, toute action qui « marche », cette conception a sans doute été pour beaucoup dans le succès du marxisme dans les années 60 et 70; elle devait aussi entraîner sa perte. Les difficultés croissantes puis l'effondrement de l'URSS et des pays de l'Est, la réorientation capitaliste de la Chine, les échecs lamentables des « communismes du Tiers-Monde » (Cambodge en tête), entraînèrent une désaffection aussi rapide que l'engouement avait été spectaculaire.

Comme si la solidité séculaire du discours anthropologique n'avait pas été suffisamment ébranlée par ces coups de boutoir successifs, il nous restait encore à affronter une difficulté que l'historien ne rencontrera jamais. Notre objet de recherche, les hommes et les femmes qui sous-tendent les cultures que nous disséquons, les membres de ces « groupes en voie d'extinction » que le vaste projet du génome humain veut répertorier avant qu'il ne soit trop tard, les descendants présumés des constructeurs de temples et de nécropoles, ceux qui parlent ces langues agglutinantes ou à clics, le nahuatl ou le brayon que nous transcrivons et analysons, nous les avons vus se constituer progressivement, laborieusement en acteurs sociaux, en *communautés politiques*, et exiger un droit de regard sur notre travail.

Sur ce plan aussi s'engage une dialectique complexe. Ma coopération avec une organisation autochtone, le Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan a produit une richesse de données d'ethnoscience que je n'aurais sans doute jamais obtenues seul. En même temps, à la demande du Taller, j'avais signé une entente où je m'engageais à discuter avec eux du contenu des textes avant de publier. Il n'ont jamais

exercé de censure; mais ils voulaient avoir le pouvoir de le faire. De telles conditions sont de plus en plus posées par les groupes qui se constituent dans les ethnies où nous travaillons, et qui sont en train de les constituer en *communautés politiques*. Déjà, certains thèmes sont très difficiles à aborder (la violence en milieu autochtone, par exemple) et la publication de certaines analyses suscite des débats virulents. À qui appartient le discours concernant les autochtones, les « cultures subalternes », les femmes? Et, dans ce contexte, que devient la poursuite de la vérité?

Avec le déclin du marxisme et la mise en veilleuse des autres grands paradigmes qui, encore récemment, orientaient l'anthropologie, on tend aujourd'hui à qualifier à l'extrême, sinon à abandonner complètement toute référence à l'existence indépendante d'une certaine réalité, au profit d'un constructivisme tous azimuts. La remise en cause du positivisme naïf de naguère (les faits sociaux sont des choses) amène certains à considérer le discours scientifique, historique ou anthropologique, presque exclusivement sous l'angle des conditions, sociales et individuelles, de sa production. Et pourtant, s'il y a du Malinowski dans les Argonautes, ce n'est pas Malinowski qui a inventé les Trobriandais! C'est ce qui le distingue de Daniel Defoe, qui lui aussi racontait des aventures dans les Iles.

Je dirais que le balancier nous a peut-être entraînés trop loin dans la reconnaissance (par ailleurs fort légitime) du rôle actif du chercheur dans la construction de son objet de connaissance. Si le problème de la vérité se pose encore, ce ne peut être que quand on peut repérer une base externe par rapport à laquelle évaluer un discours. Comme disait Adam Schaff, que j'ai cité plus haut :

« Au principe de prépondérance de l'un des éléments de la relation cognitive, [j']oppose le principe de leur interaction.[...] Un rôle actif est attribué au sujet par ailleurs soumis à divers conditionnements, en particulier aux déterminations sociales qui introduisent dans la connaissance une vision de la réalité socialement

transmise. [...] Le sujet et l'objet maintiennent leur existence objective tout en agissant l'un sur l'autre. » (1971 : 78).

Revenons à notre question de départ. Pour qu'un discours scientifique soit vrai, il faut d'abord qu'il soit socialement pertinent, c'est-à-dire qu'il réponde à des questions que la société se pose à un moment donné. Faute de quoi, comme le parachute de Léonard de Vinci ou les techniques de terrain de Bernardino de Sahagún, ce discours se retrouve aux oubliettes pour une période indéfinie (c'est-à-dire jusqu'à ce qu'on ait inventé l'avion et l'anthropologie, respectivement). Le premier « mouvement » est donc celui qui va du sujet connaissant, historiquement et culturellement constitué, vers l'objet, qu'il *construit* dans cette démarche.

Mais cette pertinence sociale n'est pas suffisante pour constituer le discours scientifique comme tel. Il faut aussi que ce discours reflète les contraintes du monde, naturel ou social, qu'il prétend appréhender. C'est ici que le mouvement s'inverse, de l'objet, vers le sujet. Les gens de pouvoir, disait Merton, ont besoin des sciences humaines comme un ivrogne a besoin d'un lampadaire : pour s'appuyer, pas pour s'éclairer. Mais le commun des mortels, et ça comprend bien sûr la communauté scientifique, a besoin de la lumière. Si le discours de la science ne peut répondre à cette attente, c'est qu'il devient de la poésie ou du roman, c'est-à-dire un passe-temps (qui peut-être agréable lorsque c'est bien écrit).

Les deux conceptions opposées de la connaissance, celle de la tradition aristotélicienne et celle de la tradition platonicienne, sont donc également intenables, prises isolément. Seule une perspective critique, et dialectique, qui accepte les contraintes socio-culturelles et cognitives du sujet connaissant, d'une part, et celles qui sont propres à l'objet, naturel ou social, d'autre part, me semble constituer une issue vers une plus grande adéquation du discours et des phénomènes.

C'est ce sur quoi débouche, me semble-t-il, l'anthropologie en cette « époque des moindres certitudes ». La « vérité » peut nous sembler beaucoup plus éloignée qu'il y a vingt ans; je crois que nous en sommes, en fait, plus rapprochés que lorsque nous étions, à l'instar des docteurs de la Sorbonne dont parle Umberto Eco, « absolument certains de nos erreurs ».

Auteurs cités:

BENEDICT, Ruth, 1946 : *Patterns of Culture*. Routledge & Kegan Paul, Londres.

BOAS, Franz, 1921 : *Ethnology of the Kwakiutl* (2 vol.), 25th Annual report of the Bureau of American Ethnology, Washington.

BLOCH, Marc, 1924 : *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Librairie Istra, Paris.

FEBVRE, Lucien, 1962 : *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Michel, Paris.

GOODALE, Jane, 1971 : *Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, North Australia*. Univ. of Washington Press, Seattle.

HART, C.W.M. et A.R. PILLING, 1960 : *The Tiwi of Northern Australia*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

LANGLOIS, Victor et Charles SEIGNOBOS, 1897 : *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris.

LEACH, Edmund, 1972 : *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Maspéro, Paris.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 : *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, Paris.

—, 1956 : *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.

LEWIS, Oscar, 1963 : *Life in a Mexican Village. Tepoztlan Restudied*. Univ. of Illinois Press, Urbana.

—, 1964 : *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*. Gallimard, Paris.

—, 1969 : *La Vida. Une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté : San Juan et New York.* Gallimard, Paris.

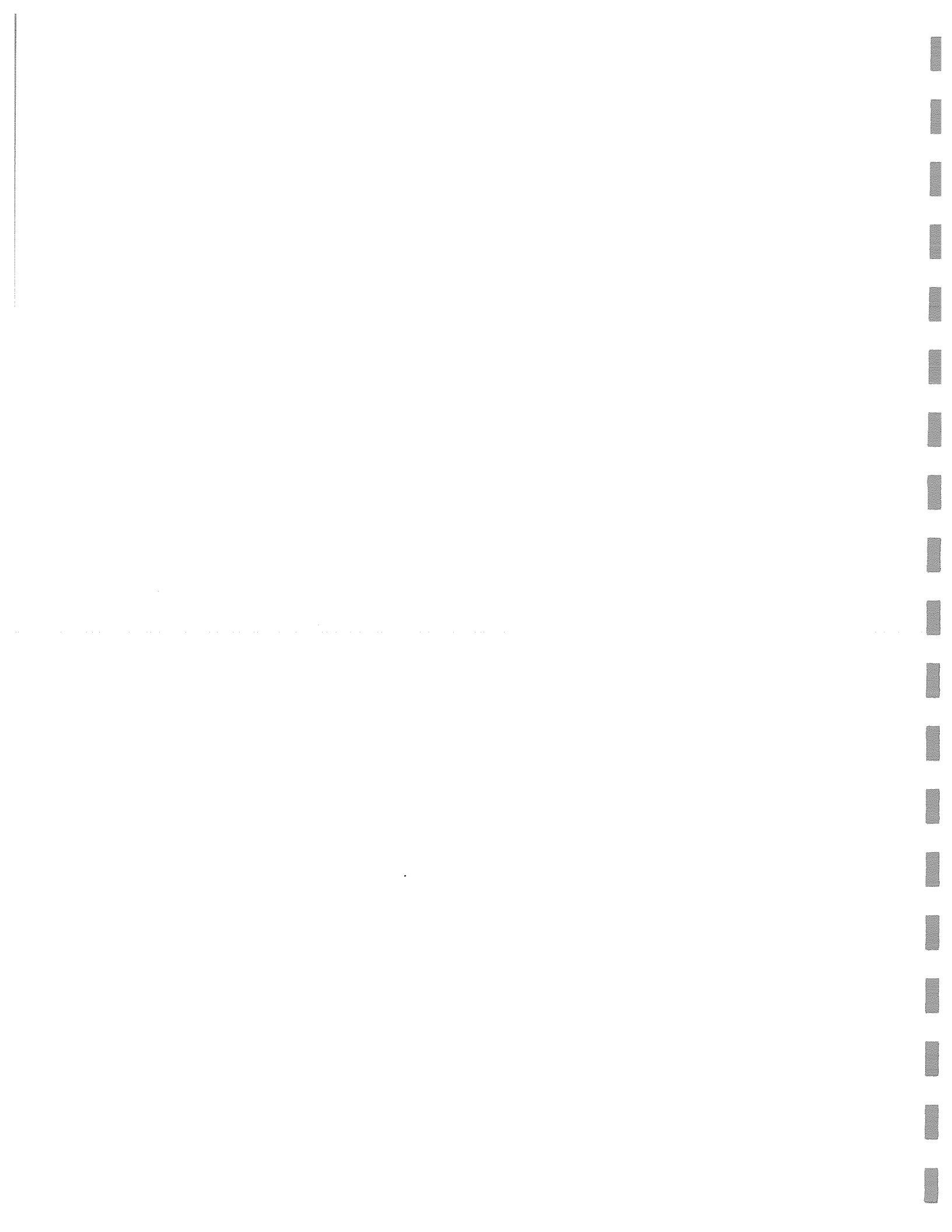
MALINOWSKI, Bronislaw, 1968 : *Une théorie scientifique de la culture et autres essais.* Maspéro, Paris.

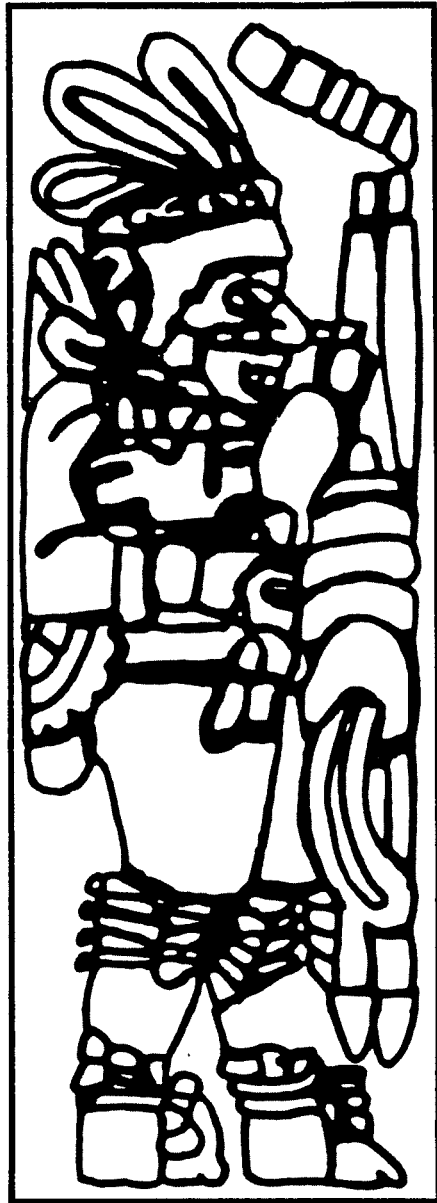
MANDROU, R., 1985 : *De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Philippe Joutard de Troyes. Imago, Paris.

MARROU, R. I., 1966 : *De la connaissance historique.* Seuil, Paris.

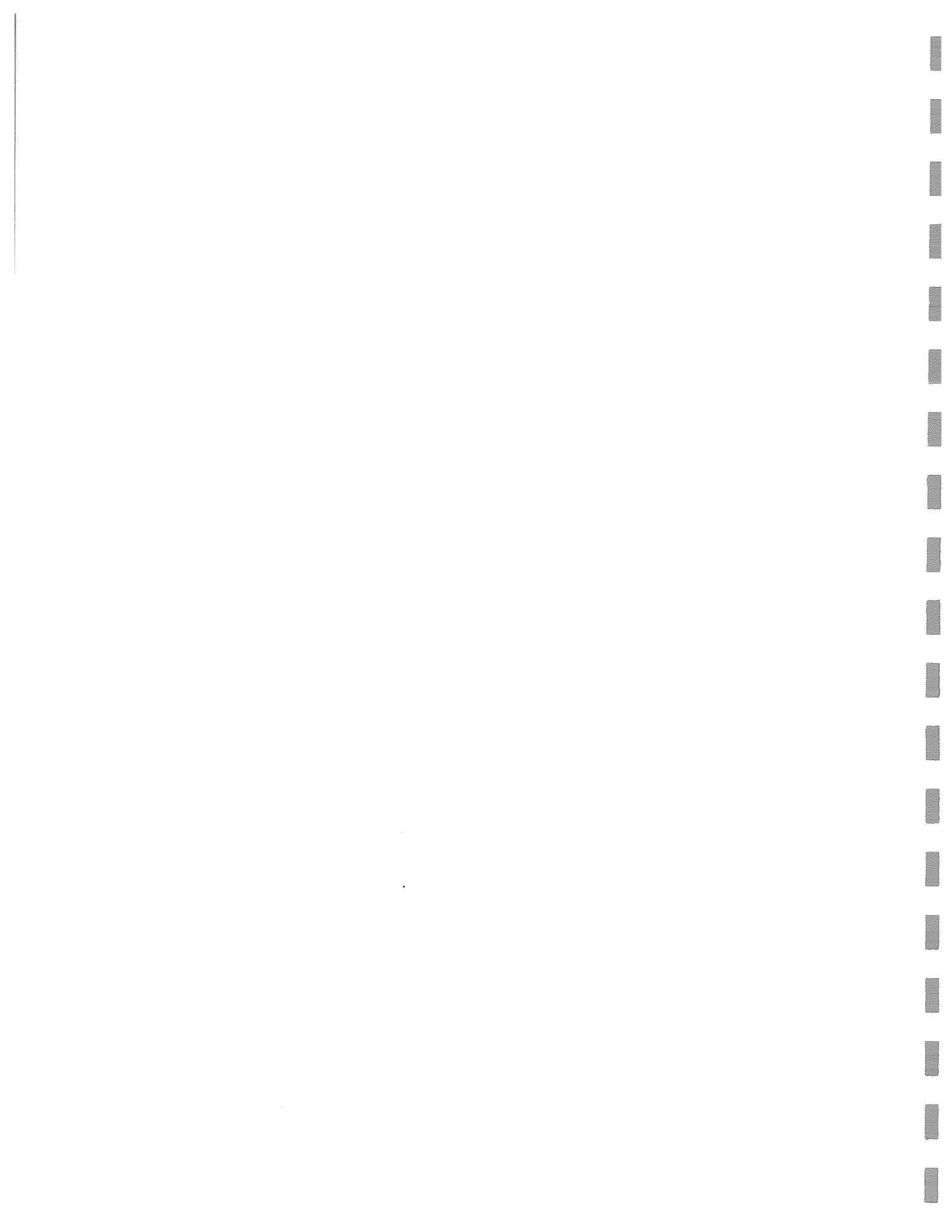
REDFIELD, Robert, 1931 : *Tepoztlan, a Mexican Village. A Study in Folk Life.*, Baker & Taylor, New York.

SCHAFF, Adam, 1971 : *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique.* Anthropos, Paris.





Guerrier toltèque, Tula (Diehl, 1983: 51).



Tollan et les Toltèques: Chacun sa vérité

Louise Iseult Paradis

Le thème du colloque était « Anthropologie et Histoire » et le mien « Archéologie et histoire ». Le plus difficile fut le choix d'un thème. Le cas des Maya de l'époque Classique était tentant; le domaine est en pleine effervescence depuis que leur écriture est presque entièrement déchiffrée. Ainsi on a maintenant une version officielle de l'histoire des dirigeants maya, inscrite sur les stèles et les murs des villes maya, qui enrichit mais parfois contredit la version archéologique des événements; où se trouve la vérité ? Et, puis, dans la même veine, on pourrait faire l'exercice pour la Mésopotamie de Sumer, l'Égypte des premières dynasties ou même la Chine des dynasties Hsia, Shang ou Shou, tous des cas où se côtoient des documents écrits et archéologiques des auteurs mêmes de ces civilisations. Et puis, il y a les cas encore plus nombreux où existent en parallèle des documents archéologiques et les écrits de colonisateurs basés sur les traditions orales des populations concernées. Au Nouveau Monde seulement, la liste est longue, des Iroquoiens aux Incas en passant par les Aztèques et les Chibcha. Une autre option s'offrait: comparer les perspectives ou approches historiques et anthropologiques dans l'étude d'un cas archéologique.

J'ai finalement choisi la deuxième option et plus spécifiquement le cas des Toltèques du Mexique préhispanique. Il s'agit d'un cas complexe où s'entremêlent histoire, légendes, mythes et vestiges archéologiques. L'exercice portera, à l'aide de ces divers documents, sur la reconstitution de l'histoire de l'origine et du développement des Toltèques.

Tollan et les Toltèques, un peu de sémantique

Selon les textes écrits par les chroniqueurs espagnols après la Conquête, Sahagún surtout, le terme Toltèque est multiforme et il recouvre plusieurs réalités. Dans les termes de Nigel Davies, il en recouvre au moins trois (Davies 1977): les Toltèques primordiaux de Teotihuacan, les inventeurs de toute sagesse, des arts et des sciences; les Toltèques, maîtres d'un empire dont la capitale est Tollan (ou Tula); les Toltèques, merveilleux artistes et artisans de l'époque des Aztèques. Les archéologues qui sont partis à la recherche de ce peuple de géants ou d'exquis artisans ou encore de créateurs, avaient peu de points de repère précis pour les identifier. Il fallut du temps, entre autre, pour localiser la ville de Tollan: on pensa même d'abord, surtout à cause des descriptions spectaculaires de Sahagún (Dibble et Anderson 1961:165-170), que le site archéologique de Teotihuacan était en fait Tula ! Il fallut attendre les années 1940 et l'archéologue Acosta pour identifier la Tollan des Toltèques, à quelques 70 kilomètres au nord-ouest de la ville de Mexico.

Ici, ce sont les fondateurs de l'empire toltèque qui retiendront notre attention. Le but de l'exercice sera de trouver les indices qui permettent de retracer et de reconstituer l'histoire des Toltèques et de Tollan, ceci en sondant la terre autant que les écrits. Il est toutefois évident que ces indices sont au départ de nature différente, qu'ils sont fragmentaires et trompeurs et qu'il faudra en tenir compte en cours d'enquête. Je présenterai d'abord la version historique des faits, puis la version

archéologique pour ensuite identifier les points de convergence et de divergence dans les discours.

Tollan et les Toltèques, une version historique

Tollan ou Tula, lieu des roseaux, est la capitale de ces Toltèques qui sont vus soit comme de féroces guerriers, de grands savants et artisans et même comme une race de géants, et surtout comme les progéniteurs de la civilisation aztèque et même de toutes les civilisations mésoaméricaines.

Tollan et la civilisation toltèque disparaissent avant que les Aztèques ne s'établissent dans le bassin de Mexico; leur connaissance de leurs ancêtres toltèques leur vient essentiellement des descendants présumés de ces derniers dans le Bassin, soit les Colhua (Colhuacan), les Acolhua (Texcoco) et les Tépanèques (Azcapotzalco). Descendre des Toltèques deviendra une condition *sine qua non* pour légitimer son pouvoir dans le Bassin; le *tlatoani* (dirigeant) aztèque Itzcoatl ordonnera la réécriture de l'histoire en ce sens. Les sources documentaires sont donc au départ biaisées en ce qui concerne la tradition et l'histoire toltèque: dates et listes de dirigeants conflictuelles, événements qui se chevauchent et, finalement, écriture frauduleuse de l'histoire par les Aztèques pour justifier leur descendance des Toltèques. À cela s'ajoute ou s'intercale tout un discours résultant des mythes et légendes toltèques. Dans ces conditions, il devient extrêmement ardu de donner un sens logique à cet ensemble de données souvent contradictoires et éloignées de nos catégories occidentales; ainsi par exemple, il semble y avoir confusion entre les débuts et les fins de règnes; dans certaines versions, les personnages sont contemporains, dans d'autres non, le même personnage réapparaît à divers moments de la séquence, etc.

Comme les Aztèques, les Toltèques seraient de nouveaux venus dans les Hauts Plateaux mexicains, en provenance du Nord, du pays des « barbares » chichimèques. Les Toltèques ou Tolteca-chichimeca étaient des chasseurs nomades qui habitaient les terres arides du nord du Mexique. À un moment donné de leur histoire, ils descendent vers le sud et s'installent à Tulancingo, puis à Tollan. Tollan aurait en fait été fondée par deux groupes ethniques, les Tolteca-Chichimeca et les Nonoalca (groupe en provenance de la côte du Golfe, sensés être d'habiles artisans) auxquels on en greffe d'autres: lointaine influence ou continuité avec Teotihuacan (population locale), groupes en provenance de Xochicalco, de Monte Alban et même de la Huasteca. Selon les sources, **cette fondation pourrait remonter à 752 mais on s'accorde généralement pour la situer aux environs de 900.**

Il y a deux alternatives à l'histoire toltèque selon la source historique sur laquelle on se base: les Anales de Cuauhtlân et la Relación de Genealogía (Jiménez Moreno 1941, 1955) et la Memoria breve de Chimalpahin (Kirchhoff 1955). Commençons par la première version: Pendant la période florissante de Teotihuacan entre 100 et 600 de notre ère, des groupes de Mésoaméricains de l'Altiplano vont coloniser le nord du Mexique (La Quemada correspondrait à la Tuitan des chroniques). Après la chute de Teotihuacan vers 750, des groupes des colonies du nord revinrent vers l'Altiplano; des groupes de « barbares » chichimèques descendirent également vers le sud.

Les Toltèques seraient un groupe « mésoaméricain » mené dans le bassin de Mexico par leur chef légendaire Mixcoatl « serpent nuage »; ils établirent leur capitale à Culhuacan (cerro de la estrella). Une période de pression causée par les Olmèques de Cholula entraîna un changement de capitale pour les

Toltèques vers Tollan. Ce changement s'effectua sous la direction de **Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl vers 968**. Il s'agit ici d'un homme, d'un prêtre-chef, mais il s'agit également du nom d'un des dieux les plus importants du panthéon mésoaméricain, Quetzalcoatl. Sous sa direction, les arts furent florissants et les métallurgistes, plumassiers, sculpteurs et autres artisans venus de partout furent encouragés à produire leurs plus belles oeuvres.

Il y aura lutte de pouvoir entre Topiltzin Quetzalcoatl et une autre faction politique et religieuse dont le dieu patron était Tezcatlipoca: opposition Quetzalcoatl vs Tezcatlipoca, opposition de deux groupes ethniques également, les Tolteca-chichimeca vs les Nonoalca. La dualité, thème récurrent en Mésoamérique, est ici représentée entre les forces du bien (Quetzalcoatl) et du mal (Tezcatlipoca). Les mauvais tours de ce dernier (ennivrement, déguisement, disgrâce) finissent par humilier Topiltzin Q. qui sera forcé de fuir Tollan.

Topiltzin Q. et ses disciples, les Nonoalca, quittent la scène de Tula vers 987. Ils se dirigent vers l'est, d'abord à Cholula, puis éventuellement à Tlillan Tlapallan (Yucatan). Selon une version, Topiltzin Q. s'en fut vers l'est, dans le golfe de Mexico, où il se mit en feu et s'éleva dans les cieux pour devenir Venus, l'étoile du matin. Selon une autre version, il vogue sur un radeau fait de serpents, prophétisant que dans une autre année Ce Acatl, il reviendrait pour reconquérir son peuple. La fuite à Tlillan Tlapallan tiendrait de la légende attachée à un personnage historique (Davies 1977); il ferait partie d'un mythe fondateur, d'une histoire racontée par les Aztèques pour qui les Toltèques étaient les ancêtres et Topiltzin Quetzalcoatl le modèle du premier tlatoani. Il était plus glorieux de mourir en se transformant en Venus que de sa belle mort dans un village du bassin de Mexico.

Certains textes maya corroborent indirectement l'arrivée d'un dieu associé aux serpents en terre yucatèque : Kukulcan est l'équivalent maya de Quetzalcoatl. Nous reviendrons sur cet épisode.

Le départ de Topiltzin Q. pourrait être interprété par la victoire du pouvoir séculier sur le pouvoir religieux. La grande période de Tollan continue selon la version des *Anales de Cuauhtitlan* jusqu'au règne de **Huemac**. Bien qu'il soit difficile de le démontrer à partir des données historiques, le déclin et la fin de Tollan sont plus le résultat de conflits ethniques et politiques que religieux. Les deux groupes, et même peut-être plus, en provenance de régions opposées ne devinrent jamais un. Tollan aurait également été envahie par des ennemis venus du nord. Huemac quitta alors Tollan et se rendra à Chapultepec en **1156 ou 1168** où il mit fin à ses jours (pendaison) ou passa le reste de ses jours dans une grotte.

Dans la *Memoria breve de Chimalpahin*, vers 1150, Topiltzin et Huemac étaient contemporains et dirigeaient Tollan. Huemac était le chef traditionnel et séculier de la dynastie toltèque alors que Topiltzin Quetzalcoatl en devint le chef religieux. Tout allait bien sauf que Huemac, le chef traditionnel de la dynastie toltèque, n'acceptait pas cette intrusion. Huemac avait, semble-t-il, le support de Tezcatlipoca, dieu de la nuit et de la noirceur (guerre). Il y eut conflit lorsque Topiltzin Q. voulut placer son fils naturel à son poste alors qu'il aurait dû respecter les règles de continence associées à son statut de prêtre. Le résultat fut que Tollan fut abandonnée en 1168 d'abord par Topiltzin Q., puis par Huemac.

Ce récit raccourcit singulièrement l'histoire toltèque et la retarde de près de deux cents ans: 968 à 1156 ou 1168 pour la première version et 1150 à 1168. De plus le Kukulcan de la tradition maya de 987 ne pourrait avoir dirigé les conquérants toltèques en terre

yucatéque. Il faudrait alors que ce fut un Kukulkan d'une période plus récente, Ah Naxhit Kukulkan qui arriva en 1184 ou en 1204. Nous verrons que les documents archéologiques penchent, en termes de dates en tous cas, vers la première version.

Tollan et les Toltèques, une version archéologique

On a longtemps hésité pour identifier la cité archéologique de Tollan. Parmi les problèmes, le fait que les Aztèques donnaient le titre de Tollan à toute ville importante telle que Tollan, Teotihuacan, Tollan Cholula, etc. Jusqu'aux années 1940, on a même pensé que Teotihuacan était la Tollan des Toltèques. Des archéologues comme Désiré Charnay et surtout Acosta ont démontré que c'est la Tollan de l'État d'Hidalgo qui correspond à la Tollan des Toltèques. Depuis, de nombreux projets mexicains et américains ont abondamment documenté l'histoire préhispanique de Tula et de sa région.

Tollan est localisée à 65 kilomètres au nord-ouest de Teotihuacan dans un paysage de hauts plateaux; elle est traversée par la rivière Tula, tributaire de la rivière Panuco, ce qui permet un accès relativement facile à l'eau pour l'agriculture et une route de communication avec la côte du Golfe (Veracruz).

Grâce aux diverses campagnes de fouille menées dans la région depuis les années 1940, on est aujourd'hui en mesure de présenter une séquence chronologique de son occupation préhispanique. La région de Tula commence à être occupée à la Période Préclassique récente et terminale (500 BC-AD 200). Pendant la Période Classique (Teotihuacan) - en fait avant AD 400, la région se développe comme satellite de Teotihuacan. Chingu est alors un centre provincial de Teotihuacan: on y pratique l'agriculture avec irrigation et on y exploite la chaux.

Après la chute de Teotihuacan qui intervient aux alentours de 750, il y a intrusion d'un nouveau groupe (céramique Coyotlatelco, variante sud) qui s'installe sur les sommets de collines de la région, dans des sites avec de l'architecture publique, des terrasses et des résidences. En fait, deux traditions culturelles se côtoient pendant un temps: l'ancienne (céramique de la tradition Teotihuacan) et la nouvelle (Coyotlatelco). C'est à cette époque que Tollan commence à être occupée: ce sera d'abord la section Tula Chico qui sera construite sur une superficie de trois à cinq kilomètres carrés. L'ensemble architectural est orienté nord-sud; son organisation spatiale est nouvelle et anticipe celle de Tula Grande. On invoque généralement l'intrusion d'un nouveau groupe venu du nord pour expliquer **Tula Chico** dont la céramique est du genre Coyotlatelco, mais davantage reliée aux variantes du nord que du sud. On serait donc déjà en présence de trois groupes dans la région de Tollan: un ancien et deux nouveaux.

La tendance se maintient dans la phase qui suit, entre 800 et 950. Les vestiges artefactuels et architecturaux permettent de préciser et de confirmer la présence de « outsiders »: Toltèques-Chichimèques du nord, Nonoalca de la côte du Golfe via Cholula et Teotihuacan et, possiblement, Huastèques via Tulancingo. Le centre cérémoniel est transféré à **Tula Grande** et l'urbanisme se développe.

C'est à la phase suivante, entre 950 et 1150/1200, que Tollan et sa région sont à leur apogée. La ville de Tollan occupe maintenant 13 kilomètres carrés avec une population estimée de 30 000 à 60 000 habitants. Orientée à 18° à l'est du nord, la ville est soigneusement planifiée; elle présente un immense complexe à place double avec architecture monumentale et de nombreuses innovations stylistiques: atlantes, colonnades, *coatepantli* (mur serpent entourant le centre cérémoniel), *chac mool* (sculpture d'un personnage à

demi couché avec un réceptacle sur le ventre) etc. L'accent est décidément militaire et l'idéologie du sacrifice humain par arrachement du cœur clairement exprimée. Les habitants de la ville sont des artisans (obsidienne, chaux, etc.), des commerçants, des prêtres ou des guerriers. Les agriculteurs et d'autres artisans (basalte pour *manos et metates*, chert pour outils, obsidienne) vivent dans des communautés en dehors de la ville. Les rapports avec l'extérieur sont manifestes: importation de sel, d'obsidienne et de produits de luxe (cacao?, plumes, coquillage, etc.) et exportation de chaux et de produits finis.

Les Toltèques ont-ils bâti un empire ? Les indices archéologiques ne permettent pas cette inférence. Bien qu'il ait existé une sphère d'échange pan-mésaméricaine à cette époque dans laquelle circulaient la céramique Plumbate (sans doute originaire du Chiapas et du Guatemala), l'obsidienne et d'autres produits de luxe plus périssables comme le cacao, les plumes, etc., l'influence stylistique et culturelle de Tollan n'est clairement manifeste qu'à un seul site, **Chichen Itza**, au Yucatan. D'un point de vue archéologique, cette ville connaît une séquence d'occupation claire: avant 900, le site est typiquement de tradition maya dans sa variante septentrionale Puuc. Après 900, elle accusera des ressemblances indéniables avec Tollan: ressemblances dans la planification du site, l'architecture, la sculpture et l'iconographie. On s'entend généralement pour dire que l'influence a été dans la direction Tollan-Chichen Itza, bien que l'inverse ait été proposé. Les données archéologiques favoriseraient également la première version des sources écrites en ce qui a trait à la séquence des événements et l'initiation de l'influence « mexicaine ». Que cette influence ait été directement due à l'arrivée de Quetzalcoatl-Kukulcan en 987 ou indirectement due aux Putun Itzas en 918 reste une question non résolue.

Après un arrêt d'occupation entre 1200 et 1350, une partie de Tollan, maintenant réduite à un village ou à une petite ville, sera réoccupée à partir de 1350 par une population clairement affiliée à la tradition aztèque. De cette époque, on sait que les Aztèques eux-mêmes vinrent piller Tollan à la recherche des trésors vantés de leurs ancêtres.

Le mot de la fin

L'exercice en valait-il la peine ? D'un côté, une littérature coloniale dont on n'a pu, malheureusement, apprécier la richesse et la beauté mais qui a permis de prendre contact avec le compte rendu de mythes, de légendes et d'une histoire réinventée. En la scrutant, on a tenté de donner un sens à l'histoire des Toltèques. De l'autre, un dossier archéologique, c'est-à-dire les fragments, les seuls indices concrets de ce qu'on voudrait être la même histoire. La confrontation a été salutaire, ne serait-ce que pour comprendre la diversité des discours ainsi que la manipulation, toute honnête qu'elle soit, qu'en fait le chercheur. Le but de l'exercice était de reconstituer une séquence, de comprendre l'histoire des Toltèques et de Tollan. Les documents écrits autant qu'archéologiques ont été considérés avec cet objectif en tête: donner un sens, une direction à une information au départ fragmentaire et ambiguë et faire coïncider les deux discours. C'est pourquoi, par exemple, les archéologues opteront généralement pour la première version de la séquence toltèque, celle des annales de Cuauhtitlan (voir tableau) et non pour la deuxième où les dates ne coïncident pas.

L'exercice ne portait que sur les événements historiques. Il y aurait lieu de faire la même enquête pour comprendre le symbolisme des Toltèques. Ainsi, le mythe fondateur, le nouvel âge pour la Mésoamérique, le conflit entre les forces du bien (Quetzalcoatl) et du mal (Tezcatlipoca) trouvent-ils une résonance dans les

innovations architecturales et stylistiques trouvées à Tula ? Ce sera peut-être au programme d'un prochain colloque.

Quelques références

ARQUEOLOGIA MEXICANA , 1994: Numéro consacré à Tula et Chichen Itza, volume II (7)

DIEHL, R., 1983: *Tula, the Toltec Capital of ancient Mexico*. Thames&Hudson, Londres

DAVIES, N., 1977: *The Toltecs until the fall of Tula*. U.of Oklahoma Press, Norman.

DIBBLE, Charles E. et Arthur J.O. ANDERSON, 1950 et seq.: *Florentine Codex: General history of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*.

(Monographs of the School of American Research, no 14, pt. 2-13) School of American Research, Santa Fe, N.M.

FELDMAN, L. H., 1974: « Tollan in Central Mexico: the Geography of economic specialization », in Diehl (ed.) *Studies in Ancient Tollan*, U. of Missouri (Monographs in Anthropology 1). Columbia.

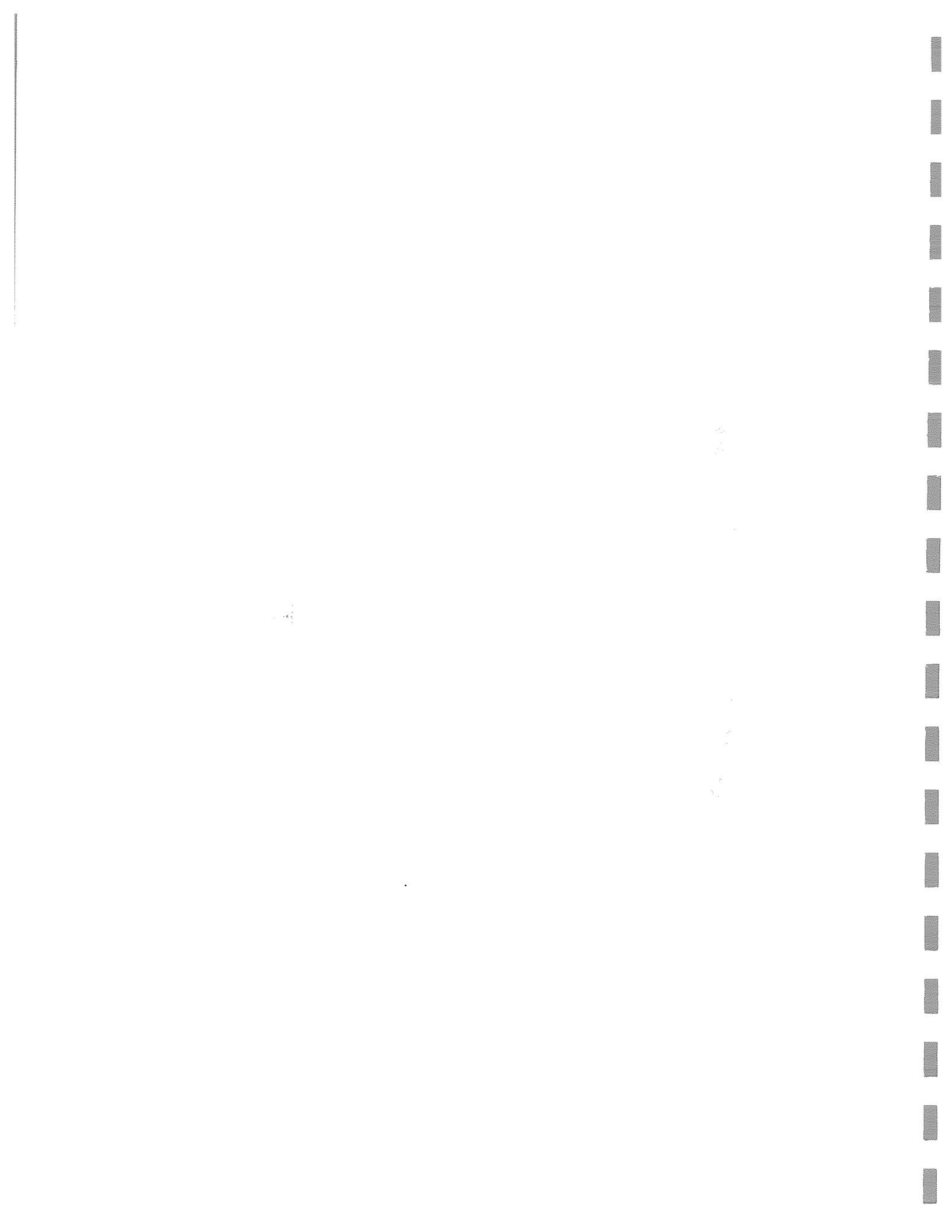
JIMÉNEZ-MORENO, W., 1941: « Tula y los Toltecas segun las fuentes históricas ». *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 5:79-83, México.

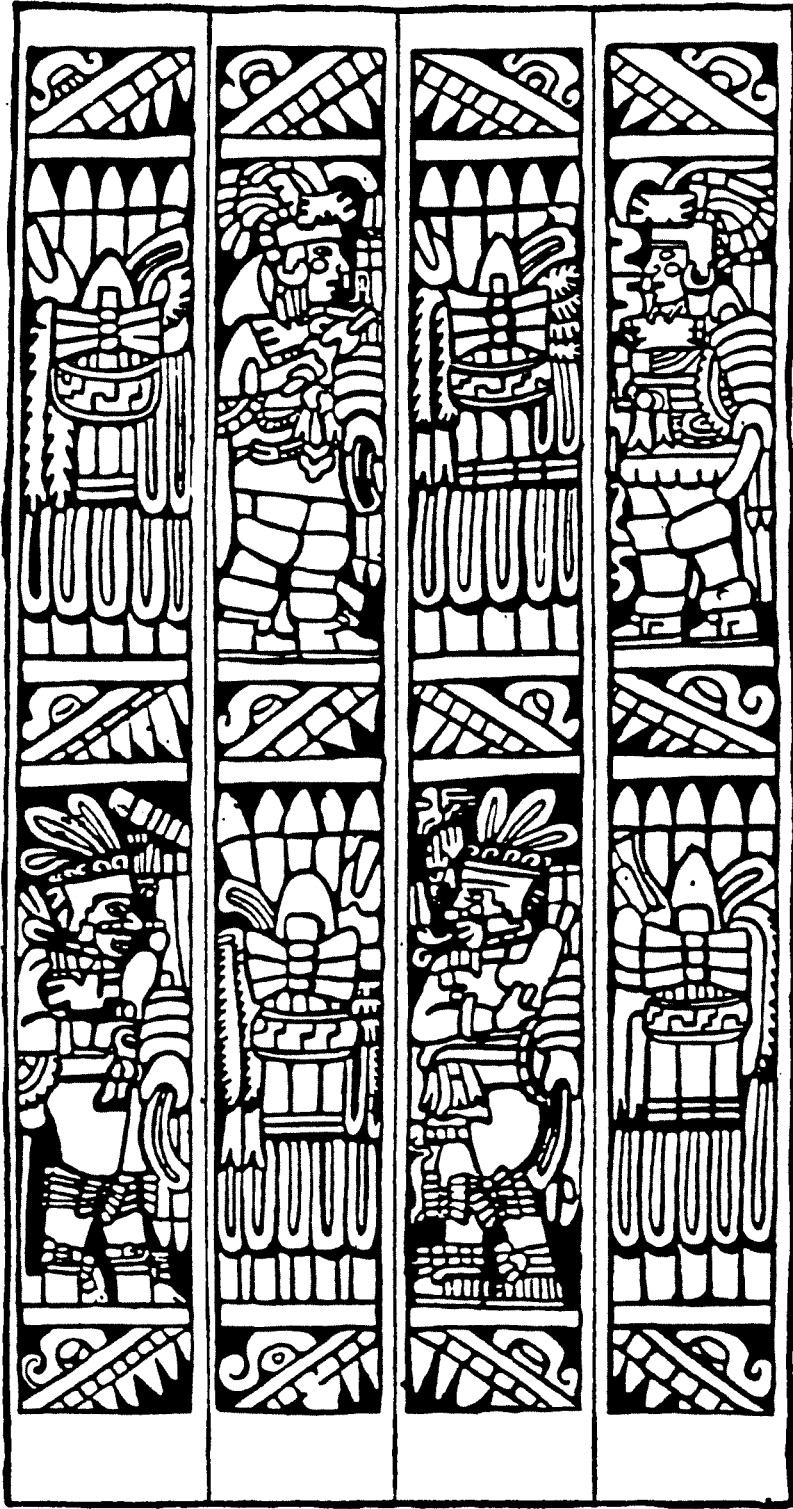
KIRCHHOFF, P., 1955: « Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula ». *Cuadernos americanos* 14: 169-196

LOPEZ-LUJAN, L., Cobean & Mastache, 1995: *Xochicalco y Tula*. Jaca Book, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Milano y México D.F.

DISCOURS HISTORIQUE et MYTHIQUE		DISCOURS ARCHEOLOGIQUE	
ALTIPLANO		ALTIPLANO	
		MAYA	
100-600	Groupes de l'altiplano colonisent le nord du Mexique (La Quemada)		600- Maya Puuc 900
750	Retour vers Altiplano = Toltèques menés par Mixcoatl s'établissent à Ixtapalapa) + nouveaux groupes du Nord	750-800	Fin Teotihuacan. Première occupation de Tollan (Tula chico)
968	pression due aux Olmèques de Cholula: changement de capitale pour les Toltèques à Tollan sous la direction de Topiltzin Quetzalcoatl. Lutte de pouvoir entre T.Q. et autre faction politique (Toltèque Chichimèque vs Nonoalca)	800-950	Nouveaux venus à Tollan. Centre cérémoniel transféré à Tula grande. Début urbanisme
987	T.Q.+Nonoalca quittent Tollan vers Cholula et Yucatan. Grande période de Tula.	950-1150	950- Apogée de Tollan 1150
1156 ou 1168	Huemac, dernier chef de Tollan, se suicide à Chapultepec. Nouvelle vague de « barbares » venus du Nord pénètrent l'Altiplano.	987	Invasion toltèque associée à un second groupe de Putun Itzas
		Post 1200	Chichen Itza envahie par Mayapan.
		1200 à 1350	arrêt d'occupation
			Post 1200

Discours historique (version *Anales de Cuauhtitlan*) et archéologique sur les Toltèques et Tollan





Gravure représentant des guerriers toltèques et des ballots de lances, temple-pyramide B, Tula (Diehl, 1983 : 62).



Jean-Baptiste Boucher: le négatif du chef atikamekw par excellence dans la seconde moitié du XIXe siècle

Claude Gélinas

Les études consacrées à l'histoire et à l'ethnographie des Algonquiens du Subarctique oriental aux XVIIIe et XIXe siècles sont relativement peu nombreuses. Dès lors, il n'est pas étonnant que des traits culturels particuliers à ces autochtones n'aient pas reçu toute l'attention souhaitée. Par exemple, on connaît encore peu de choses des chefs de bande à cette époque, et ce tant au plan de leur statut que de leurs fonctions. Généralement, ces chefs ont été dépeints comme des « premiers parmi des égaux », des individus dont l'autorité, informelle, reposait essentiellement sur leur âge, sur leurs qualités de chasseurs, sur la sagesse de leur discours, sur l'étendue de leur famille ou encore sur l'efficacité de leur pouvoir spirituel (Leacock 1958:205-206, 1978:249; Rogers 1965:268-269, 1969:29, 40; Lips 1947:401).¹ Pour l'essentiel, ces individus demeuraient subordonnés à l'opinion publique, la véritable autorité en milieu égalitaire (Lips 1937; Davidson 1928:30-31). On s'entend aussi pour dire que la souplesse structurale qui caractérise la bande, la dispersion des familles durant la plus grande partie de l'année, de même que la prépondérance de la liberté individuelle sont incompatibles avec une autorité forte et durable (Slobodin 1969:194; Rogers 1965:280; 1969:47).

Or, un tel portrait m'apparaît incomplet puisqu'il ne semble pas tenir compte, ou du moins négliger, la redéfinition du rôle des chefs de bande que les interactions directes avec les Blancs ont rendue nécessaire (Smith 1973:17, 20). En fait, les rapports avec les Eurocanadiens n'ont probablement pas amené de modifications au plan de l'autorité même des chefs,

laquelle, d'ordinaire, est demeurée informelle.² Par contre, l'implication des autochtones dans le commerce des fourrures, dans le christianisme via les missions et, éventuellement, dans les négociations avec les autorités politiques, a exigé de nouvelles qualités pour aspirer au titre de chef.³ Celui-ci devait nécessairement être doué pour la négociation et afficher des talents de conciliateur, et ce non pas seulement à l'intérieur de la bande, mais également au plan des rapports avec les étrangers (Lips 1947:384). Autrement dit, un chef devait désormais être aussi un bon diplomate. C'est de ces nouvelles exigences dont il sera question dans la présente étude, en prenant pour cible les chefs de bande atikamekw de la seconde moitié du XIXe siècle.

Malheureusement, les documents historiques livrent très peu de données sur ces chefs atikamekw, sur leur statut, leur rôle et leurs fonctions. Par contre, les informations sont nombreuses en ce qui concerne un individu du nom de Jean-Baptiste Boucher. Celui-ci a toujours voulu être chef de Weymontachie, a tout fait pour le devenir, s'est longtemps considéré comme tel, mais n'a jamais obtenu la reconnaissance de la majorité des gens de la bande. L'hypothèse que j'avance est que Boucher n'a jamais pu gagner l'estime de ses compatriotes en raison de son caractère, de son comportement et de ses actions qui allaient à l'encontre de ce qui était attendu d'un bon chef. En d'autres termes, Boucher incarnait tout ce qu'un chef ne devait pas être; il était le négatif du chef par excellence. Aussi, à travers ce personnage, on peut esquisser certaines des qualités particulières qui sous-tendaient désormais la fonction de chef de bande au XIXe siècle.

Jean-Baptiste Boucher

En 1831, lorsque prit fin la concurrence entre la King's Posts Company et la Hudson's Bay Company en Haute-Mauricie (Gélinas 1998a), il n'y avait plus assez de travail dans la région pour la soixantaine d'employés qui, jusque-là, s'étaient disputé les fourrures des nomades mauriciens. Au plus, la Hudson's Bay Company n'avait besoin que d'une douzaine d'employés pour tenir ses postes du St. Maurice District. Si la grande majorité des anciens engagés quittèrent la région pour regagner les paroisses de la vallée laurentienne, quelques-uns, par goût des bois, de la chasse, de la liberté, ont épousé des femmes autochtones et sont demeurés en Haute-Mauricie, pour y vivre « à l'indienne ». Ce fut notamment le cas de Jean-Baptiste Boucher qui, après avoir épousé Marguerite Wapisikokwe (ANQ-MTL, 1843-1864: 231), s'installa sur un territoire de chasse situé quelque part à la source des rivières Ruban, du Lièvre et Gatineau (Gélinas 1998b). Il eut plusieurs enfants, dont Jean-Baptiste, né dans la première moitié des années 1840.⁴ À la suite du décès de sa femme, le vieux Boucher s'est remarié à Marguerite Nikwe en 1858 (ANQ-MTL, 1843-1864:349), avant de rendre l'âme à son tour, neuf ans plus tard. Il fut inhumé dans le cimetière autochtone de Weymontachie (HBCA, B. 230/a/5, fo. 15).

Jean-Baptiste fils a sans doute vécu sa jeunesse sur le territoire de chasse paternel. Toutefois, il ne semblait pas comblé par la vie nomade. Contrairement à son père, le mode de vie des Blancs l'attirait. À vivre sous la tente d'écorce, Jean-Baptiste préféra s'établir sur une ferme construite à l'embouchure de la rivière La Croche, tout juste au nord de La Tuque. Il y vivait déjà en 1864, quand il consentit à épouser Céline Plamondon, une métisse elle aussi (Dupin 1953:171). Toutefois, si Boucher ne considérait pas le piégeage comme un mode de vie, il le considérait sûrement comme un mode de revenus. Aussi choisit-il, dans les

années 1870, de se faire commerçant en Haute-Mauricie. De même, en juin et en janvier, il se pointait systématiquement sur la terrasse de Weymontachie avec une quantité importante de marchandise, surtout de la boisson, et récoltait parfois une part appréciable des fourrures. D'ailleurs, durant la première moitié des années 1880, il était le principal compétiteur de la Hudson's Bay Company en Haute-Mauricie (Clermont 1977:86-87; Gélinas 1998b). De plus, parallèlement à ses activités économiques, Boucher nourrissait des ambitions politiques. On ne peut cependant établir un lien précis entre sa volonté de devenir chef de Weymontachie et ses visées commerciales.

Depuis le début des années 1850, Jean-Baptiste Petiguay occupait confortablement la fonction de chef de bande à Weymontachie. Mais son règne paisible fut soudainement troublé en 1878, lorsque Jean-Baptiste Boucher, lettre officielle en main, annonçait qu'il était désormais le nouveau chef de bande, selon le vœu du Department of Indian Affairs. On sut plus tard que la lettre de Boucher n'avait rien d'officiel, qu'elle fut rédigée par un avocat peu scrupuleux de Trois-Rivières, et qu'il s'agissait tout simplement d'une initiative trompeuse de Boucher pour prendre le pouvoir (ANC 1886:7).⁵ Une pétition, signée par 29 chasseurs, fut aussitôt adressée au Department of Indian Affairs afin de protester contre la supposée nomination de Boucher qu'on jugeait inapte à occuper une telle position (ANC 1877-1878:2).⁶ Bien que, dans les faits, Petiguay ait été confirmé dans ses fonctions et qu'il soit demeuré le chef effectif, Boucher n'en continua pas moins de se réclamer chef de Weymontachie. C'est même à ce titre qu'il engagea des hommes de Trois-Rivières pour réparer la chapelle de Weymontachie (HBCA, B. 230/a/6, fo. 98) et qu'il écrivit au gouvernement pour faire délimiter une réserve pour les Atikamekw à La Tuque (ANC 1878-1932). Toutes ces péripéties ne constituaient en fait qu'un avant-goût des troubles qui allaient entourer la

nomination des chefs à Weymontachie jusqu'au milieu des années 1890.

En juillet 1881, au temps de la mission estivale, tous les hommes se sont réunis en conseil afin d'élire le successeur du vieux chef Petiguay, décédé le mois précédent. Il n'y eut pas de consensus la première journée, mais le lendemain, Sévère Boucher, le frère de Jean-Baptiste, fut élu (HBCA, B. 230/a/7, fo. 31a). On ignore cependant si ce dernier a joué un quelconque rôle dans cette élection. Par ailleurs, comme la loi fédérale exigeait des élections aux trois ans, il y a probablement eu un scrutin en 1884, mais on ignore les résultats, bien qu'en 1885, Guéguen rapportait qu'il y avait deux chefs à Weymontachie, Sévère et Jean-Baptiste Boucher (Baribeau 1978:87). Enfin, lors des élections de 1886, Charles Regata fut préféré à Jean-Baptiste Boucher comme premier chef, par 21 voix contre 11. Boucher fut donc élu second chef. Cependant, un conflit éclata entre les deux hommes et chacun renonça finalement à son titre (HBCA, B. 230/a/9, fo. 32). Ceci rendit nécessaire une seconde élection au terme de laquelle, contre toute attente, Boucher fut élu premier chef. Communiquant les résultats des élections aux autorités, un responsable de la Hudson's Bay Company écrivait:

« The above named chief [Boucher] was elected by Bribery on the Part of the Kikendatch Indians. Those who voted against him last election day voted for him today. So he is not looked on by the Weymontachingues or at least most of them as their Chief, without all the Bribery he only has 3 votes to share. Most of Charles Regatta's voters were not present today at the Elections » (ANC 1886:12; aussi HBCA, B. 230/a/9, fo. 32).

Une fois de plus, l'autorité de Boucher ne fut pas reconnue par la majorité de la population et des pétitions furent à nouveau rédigées pour demander qu'il ne soit pas entériné légalement comme chef (ANC 1886:14-15). Or, faute de pouvoir prouver hors de tout doute sa fraude, il fallut se plier aux règles de la loi et lui remettre la médaille qui symbolisait son nouveau statut (ANC

1886:21-22, 25). Et Boucher ne manqua pas de se comporter en digne meneur. C'est lui qui, notamment, accueillit en grande pompe l'évêque Lorrain en visite à Weymontachie à l'été 1887. Or, dans les jours qui suivirent l'arrivée de celui-ci, ce fut à nouveau le temps des élections. Une fois de plus, Regata fut préféré à Boucher. Le curé Proulx, qui fut témoin du scrutin, relatait ainsi la suite des événements:

« Quand tous furent assis, Jean-Baptiste se lève et dit qu'il n'accepte pas d'être le second [...] et que pour Rikatai, au lieu d'agréer des honneurs, il ferait bien mieux de lui payer ce qu'il lui devait. Rikatai piqué dépose la médaille, et répond qu'il ne veut point d'un pouvoir que tous ne respectent pas. Nous voici dans un interrègne, sans gouvernement... » (Proulx 1891: 246)

En réalité, cet interrègne n'avait rien de nouveau, il se poursuivait. Par contre, en 1890, c'est Louis Petiguay qui était chef — bien que, dans le journal du poste de Weymontachie, on faisait référence à Boucher, non sans ironie, comme « the great chief » — et il fut réélu l'année suivante contre Boucher (HBCA, B. 230/a/12, fo. 22). Celui-ci aurait alors surmonté son caractère irascible pour serrer la main à un blanc bec qui l'avait insulté publiquement en voulant lui donner le coup de pied de l'âne (Baribeau 1978:102-103). Mais en 1893, Boucher aurait fait tomber le gouvernement de Petiguay qui aurait dû, normalement, tenir encore un an. Le commis de Weymontachie écrivait le 12 juillet: « JBT Boucher had an assembly with the Indians and got in as head chief » (HBCA, B. 230/a/13, fo. 17). Guéguen rapportera que Boucher n'a toutefois pas été élu, une fois de plus, par la majorité (Baribeau 1978:107). Puis, encore en 1894, le choix du chef se fit dans le désordre, comme le rapportait le missionnaire Guéguen:

« L'an dernier il [Boucher] est venu faire une révolution par ici pour se faire élire grand chef pour en bas [Weymontachie]. Mais cette année il voulait être grand chef en haut [Kikendatch] et en bas. Il a demandé au chef actuel de lui donner sa

médaille de chef, disant qu'il n'avait fait que la lui prêter l'an dernier. Sur le refus du chef de déposer sa médaille J. Baptiste lui a dit qu'il pourrait garder sa médaille mais qu'il retiendrait l'Église, c'est-à-dire saisirait l'Église sous prétexte que les travaux de construction avaient été faits durant son règne [...]. Le chef a déposé sa médaille pour éviter un plus grand mal, mais il a soulevé une forte opposition contre Jean Baptiste » (APOMI 1894; aussi HBCA, B. 230/a/13, fo. 32)

Boucher a continué à visiter Weymontachie jusqu'en 1907, mais on ne sait pas s'il faisait toujours du commerce (HBCA, B. 230/a/16), ni s'il aspirait toujours à devenir chef. On peut maintenant se demander pour quelles raisons la majorité des Atikamekw s'est opposée pendant près d'une vingtaine d'années à la nomination de Jean-Baptiste Boucher comme chef de Weymontachie.

Ce qu'on attendait d'un chef

Jusqu'à la fin des années 1820, il n'y avait pas de chef unique parmi les gens de Weymontachie. Encore en voie de consolidation, la bande comptait plutôt à cette époque plusieurs chefs, chacun à la tête d'un groupe de chasse. Néanmoins, un d'entre eux, Nabawish, jouissait peut-être d'un prestige un peu plus grand. Ce n'est qu'en 1834 que le titre de chef a été associé à un seul individu, Caspoyane (HBCA, B. 230/d/18, fo. 76) et, en 1838, le curé Dumoulin mentionnait qu'il avait dû attendre l'arrivée du chef de Weymontachie avant de fixer le lieu de la mission (Dumoulin 1839:27). Il fait peu de doute que l'émergence d'un chef de bande à Weymontachie — comme celle de la bande d'ailleurs — est au départ un corollaire de l'implantation des postes de traite dans la région. Ainsi, des familles jusque-là dispersées, qui avaient l'habitude de commercer dans les différents postes circonvoisins de la Haute-Mauricie, se sont graduellement assemblées d'abord autour du poste de la North West Company construit à Weymontachie en 1806, puis autour de celui de la Hudson's Bay Company à compter de 1820. Des rassemblements annuels à cet endroit en juin et en octobre ont graduellement tissé un

réseau de parenté qui allait rapidement lier l'ensemble des familles.

En plus de favoriser l'unification de la population de Weymontachie, la participation au commerce des fourrures a rendu nécessaire qu'un chasseur fasse le pont entre la Hudson's Bay Company et les autres membres de la bande. Ce n'est pas qu'une nouvelle institution devait être créée; en fait, la fonction de chef de bande devait être latente au sein du groupe, prête à émerger lorsque le contexte s'y prêtait. Il ne s'agissait que d'une projection à une plus grande échelle du rôle de chef de groupe de chasse. Par ailleurs, l'avènement des missions et des grands rassemblements estivaux à la fin des années 1830 a favorisé à son tour l'unification de la population, tout en requérant qu'un individu puisse représenter tous ses compatriotes auprès des missionnaires.⁷

Le chef de Weymontachie était donc avant tout un intermédiaire, chargé d'assurer de bonnes relations entre sa bande et les responsables de la Hudson's Bay Company d'une part, et entre sa bande et les missionnaires d'autre part. C'était là une tâche importante. Pour les gens de Weymontachie, les rapports commerciaux avec la Hudson's Bay Company étaient au cœur de leur existence, et plus que jamais dans la seconde moitié du XIXe siècle (Gélinas 1998b). En échange de fourrures qu'ils obtenaient par le piégeage, ils se procuraient au poste de traite divers articles (vêtements, outils de prédation, articles utilitaires, produits alimentaires et de loisirs) qui facilitaient leur existence et qui, dans certains cas, étaient devenus indispensables. Toutefois, il fallait constamment négocier avec le Bourgeois. Et ce pour que le prix demandé pour les articles de traite ne soit pas trop élevé. Pour que le prix offert pour les fourrures le soit suffisamment. Pour que la marchandise soit de bonne qualité. Pour que la compagnie vienne en aide à une veuve dans le besoin, etc. Certes, à la base, chaque chasseur traitait individuellement avec le commis, mais lorsque des facteurs ou des circonstances touchaient

l'ensemble des chasseurs, il fallait un représentant capable de faire valoir et de défendre les intérêts de tous (HBCA, B. 309/a/7, fo. 17).

Pour sa part, la Hudson's Bay Company avait aussi ses besoins et ses exigences, et c'est par l'entremise du chef qu'elle les faisait connaître. Elle voulait que les gens de Weymontachie soient des trappeurs productifs. Elle voulait que les chasseurs acquittent fidèlement leurs dettes et qu'ils s'éloignent des petits commerçants indépendants, etc. (HBCA, B. 309/a/8, fo. 36; Lips 1947:401-402, 404; Bishop 1974:99).⁸ Un chef devait donc avoir la capacité de faire respecter les exigences de chaque parti, sans donner l'impression de pencher plus pour un que pour l'autre. Trop près des chasseurs, il n'avait pas l'appui ou la reconnaissance de la compagnie. Trop près de la compagnie, il récoltait la méfiance, l'indifférence ou le rejet de ses semblables.

Le rôle du chef n'était pas différent dans le cadre des rapports avec les missionnaires. Au départ, la présence des robes noires était souhaitée par les gens de Weymontachie. Outre pour l'aspect spirituel qui lui était associé et envers lequel l'intérêt variait grandement selon les individus, le missionnaire était également perçu comme un intermédiaire utile avec le monde des Blancs et avec les autorités politiques en particulier. On savait, par exemple, qu'une lettre signée de la main d'un Oblat captait plus l'attention des politiciens que toute autre signée par des nomades qui refusaient de se sédentariser. Les missionnaires ont d'ailleurs joué un rôle important dans le cadre des revendications territoriales des nomades mauriciens à compter des années 1880. Aussi, les autochtones attendaient de leur chef qu'il assure le maintien des bons rapports avec les robes noires. Qu'il exprime avec conviction le repentir de tous lorsque des « rechutes » dans les superstitions et les jongleries s'étaient produites, ou quand l'alcool avait trop coulé. Ils s'attendaient aussi à ce que leur chef les défende si des mesures prises ou envisagées par le missionnaire

devaient s'avérer préjudiciables. À l'opposé, les religieux exigeaient beaucoup du chef. Absents de la Haute-Mauricie durant la majeure partie de l'année, les missionnaires comptaient sur le chef — qui devait nécessairement être un bon converti — pour voir au respect des principes du christianisme, pour décourager la consommation d'alcool et pour promouvoir une certaine moralité. Encore ici, un chef devait savoir naviguer entre deux eaux.

Toutes ces tâches qui incombait au chef, toutes ces attentes qu'on plaçait en lui, apparaissent de manière concrète lorsqu'on analyse les comportements de Jean-Baptiste Boucher et les réactions qu'ils ont suscité de la part des gens de Weymontachie, des responsables de la Hudson's Bay Company et des missionnaires.

Boucher, le Bourgeois et la Robe noire

Bien que le nomadisme ne semblait pas l'attirer, Boucher s'est avéré tout de même un trappeur productif. Au départ, ceci aurait dû le placer dans les bonnes grâces de la Hudson's Bay Company. Or, le problème était que Boucher n'avait que faire de la compagnie anglaise. Ses fourrures, c'était à des marchands de Trois-Rivières comme M. Lessieur qu'il les vendait (Anonyme 1872), à des prix beaucoup plus avantageux que ceux que lui offraient les commis de Weymontachie. De plus, Boucher ne se contentait pas de priver la compagnie de ses fourrures, il s'accaparait souvent d'une partie de celles des autres chasseurs, habituellement en échange de boisson. Pire, ses frères Sévère et Ogashish, deux des meilleurs trappeurs de Weymontachie, décidèrent d'œuvrer à ses côtés durant les années 1880 (ANC 1886:18). Bref, pour les responsables de la Hudson's Bay Company en Haute-Mauricie, Boucher était « a very bad man » (ANC 1877-1878:3), un « rascal » (ANC 1886:8) qui, d'aucune façon, ne pouvait être sanctionné comme chef de Weymontachie. Par ricochet, il devait paraître impensable aux gens de Weymontachie d'avoir à leur tête un individu détesté par la compagnie.

L'attitude manifestée par les autochtones et par la compagnie envers Boucher contraste de beaucoup avec celle exprimée à l'égard du vieux chef Petiguay. Face à la bande, celui-ci avait gagné le respect de la grande majorité. Le fait qu'il était gravement malade durant les dernières années de son règne, au point de ne plus pouvoir se déplacer seul, n'a pas incité les gens de Weymontachie à se tourner vers un chef plus énergique. Petiguay inspirait toujours confiance, comme il l'avait fait depuis presque un quart de siècle. Cette autorité, combinée à ses talents passés de trappeur, en avait aussi fait un chef idéal aux yeux la Hudson's Bay Company. D'ailleurs, celle-ci s'est toujours affairée à entretenir son prestige auprès de la bande. Non seulement l'a-t-elle décoré d'une médaille (ANC 1877-1878; Davidson 1928:25), mais elle le recevait au poste pour lui offrir un repas au jour de l'an (HBCA, B. 230/a/4, fo. 53), en plus de lui faciliter l'accès à certains biens de luxe qu'il n'avait pas nécessairement les moyens de se payer, comme un poêle à bois ou une montre.⁹ Bref, Petiguay avait ce qu'il fallait pour satisfaire à la fois les chasseurs et la compagnie. D'ailleurs, dans une lettre de protestation contre la fausse nomination de Boucher comme chef, Petiguay soulignait qu'il avait exercé son pouvoir « by the will and pleasure of the Hudson's Bay Company and the Indians of this nation » (ANC 1877-1878:6-7). Et à sa mort en 1881, le commis de Weymontachie écrivait:

« Poor Old Chief Petiguay died this afternoon after much suffering he has been an invalid for eight years past. He was a faithful and true friend to the Company, and his death is much regretted » (HBCA, B. 230/a/7, fo. 28)

La première impression que Boucher avait laissée au missionnaire Guéguen n'était guère plus favorable. Surtout en raison du trafic de boisson qu'il dirigeait, Jean-Baptiste contribuait à perturber la mission et à nuire à ses compatriotes. L'Oblat avait bien tenté de le ramener à l'ordre, uniquement pour se faire répondre par

Boucher qu'il n'avait aucune crédibilité pour lui ordonner une telle chose, d'autant que son propre supérieur, en parlant de l'évêque de Trois-Rivières, n'arrivait même pas à empêcher les gens de boire dans cette ville (Baribeau 1978:87). Boucher aurait même menacé de ne pas laisser venir le missionnaire en Haute-Mauricie pour la mission de 1884 (Baribeau 1978:86). Évidemment, aux yeux de Guéguen, il aurait été impensable qu'un individu qui défiait ouvertement son autorité, tout en étant un modèle de mauvais comportement, puisse se retrouver à la tête des gens de Weymontachie. Aussi, le religieux prit-il la peine d'écrire personnellement au gouvernement pour dénoncer la tentative de coup d'état de 1877, soulignant que Boucher « will rather cause the destruction of the St-Maurice Indians as he is opposing here the HB Company and with other parties bringing liquor up amongst the Indians now and then » (ANC 1877-1878). À l'autre pôle, les autochtones n'auraient pu concevoir comme intermédiaire avec le missionnaire un homme qui ne lui vouait aucun respect.

Or, étrangement, Guéguen aurait joué un rôle actif dans la fraude électorale qui porta Boucher au pouvoir en 1886. Les faits, tels que rapportés par le chef de district de la Hudson's Bay Company, se résument ainsi: Guéguen voulait construire une nouvelle chapelle à Weymontachie; Boucher avait du bois et des outils; Guéguen demanda la coopération de Boucher pour son entreprise; Boucher accepta en échange de quoi le missionnaire devait convaincre les autochtones de voter pour lui (ANC 1886:23-24). Bien que chacun finit par y trouver son compte, les deux hommes coulèrent ensemble aux yeux des gens de Weymontachie. L'opinion déjà peu favorable à l'égard de Boucher n'a pu que diminuer davantage. Quant au missionnaire, on voyait d'un mauvais œil qu'il puisse non seulement s'immiscer aussi directement dans le choix d'un chef, mais qu'il le fasse délibérément d'une façon qui, de toute évidence, allait à l'encontre des intérêts de la population. Les gens de Weymontachie ne tardèrent pas à manifester

leur colère et refusèrent de continuer à travailler à la construction de la nouvelle chapelle (HBCA, B. 230/a/9, fo. 32). De plus, la résistance qui s'organisa pour faire annuler le résultat des élections par le gouvernement se fit à l'insu de Guéguen qui, jusque-là, avait été le principal porte-parole de la population auprès des autorités politiques (ANC 1886:14-16). Les rapports avec Guéguen sont éventuellement revenus à la normale, mais on peut présumer qu'une certaine méfiance à son égard a perduré, d'autant plus que son penchant pour Boucher perdurait; encore en 1890, Guéguen désignait celui-ci comme le « Grand chef des sauvages du St Maurice » (APOMI 1890).

Boucher et ses compatriotes

Jusqu'ici, il n'a été question que des raisons politiques qui, dans le sillon des rapports avec les Blancs, ont fait obstacle à une reconnaissance de Jean-Baptiste Boucher comme chef de Weymontachie. Or, même au plan de ce qui ne concernait que la bande, le comportement de Boucher allait habituellement à l'encontre de la coutume autochtone. Par exemple, on ne s'imposait pas chef, comme a tenté de le faire Boucher. Ce statut et le prestige qui l'accompagnait se gagnaient. On ne prenait pas le pouvoir; on le recevait. De plus, comme l'indique la réaction de Regatate en 1887, le statut de chef n'était acceptable que dans la mesure où il était reconnu par tous. Ceci se reflète également dans un incident rapporté par Guéguen, à un moment où les autochtones semblaient grandement perturbés par l'alcool:

« Il y a, censé, trois chefs à Wemontaching qui s'entendent assez bien entr'eux, mais qui n'ont aucune influence sur leurs sujets, du moins à cette heure. C'est à tel point que le Grand Chef [Petiguay] disait dernièrement dans une réunion qu'il ne voulait pas être appelé chef et qu'il cérait ce titre et sa place à qui en voudrait » (APOMI 1868)

Bref, un vrai chef n'aurait pas accepté de régner tout en étant privé de l'appui d'une partie du groupe, comme c'était le cas pour Boucher.¹⁰ Et dans les faits, Boucher encourageait davantage la division que la cohésion et l'unité au sein de la bande, contrairement au chef Petiguay dont la capacité à maintenir l'ordre avait grandement contribué à sa renommée. Racontant ses efforts pour rapprocher des partis divisés par le non respect de la propriété territoriale, le missionnaire Andrieux écrivait:

« Je dus donc faire jouer bien des ressorts et présenter bien des considérations, pour les décider à des sacrifices mutuels, si nécessaires pour le bien de la paix et surtout pour la tranquillité de leur conscience dans la circonstance actuelle. Je doutais encore du succès, lorsqu'un des chefs nommé Pitecxwe, se levant le premier, touche la main aux autres en signe d'amitié et engage tous les hommes à en faire autant. Cet exemple fut décisif... » (Andrieux 1857:24)

Dans les sociétés dites « égalitaires », le pouvoir s'accompagne généralement d'une dette. Le chef doit se montrer reconnaissant pour le prestige qu'on lui accorde et cette reconnaissance se manifestait habituellement par des gestes de générosité (Sahlins 1976:181-182). C'est ainsi, par exemple, que le chef Petiguay prenait sur lui d'offrir de grands festins d'ours avant le départ des familles vers les territoires de chasse (HBCA, B. 230/a/5, fo. 4). Il logeait également certaines familles dans sa maison lors de leur visite à Weymontachie. Il en allait de même pour Louis Neweashish, le chef de Manouane, qui, au premier de l'an 1892, a tué sa vache pour offrir un festin à sa bande (HBCA, B. 309/a/4, fo. 15). Or, l'attitude de Boucher n'avait rien à voir avec la reconnaissance qu'on attendait d'un chef. Celui-ci avait des visées égoïstes alors que sa quête du pouvoir était essentiellement guidée par la recherche d'avantages personnels. Ceci s'est notamment reflété dans l'utilisation que fit Boucher des secours gouvernementaux expédiés en Haute-Mauricie. En effet, en 1881, Boucher, qui se considérait comme chef, décida

de veiller lui-même à la distribution des présents, tâche qui incombait d'ordinaire à Guéguen. Or, malgré que ces présents étaient destinés à soutenir les vieillards et les malades, le responsable de la Hudson's Bay Company rapportait, non sans ironie, que Boucher:

« ...gave equally to his brothers (each of whom hunted for \$500 last winter) as the poorest and most destitute Indians. The late Chief's widow a poor lone woman only got 1/2 bag flower for her share and an aged and blind couple only received two bags » (ANC 1886:8)

En somme, Boucher possédait deux qualités essentielles pour être chef: il était bon chasseur et il avait « le don de la parole » (APOMI 1894). Par contre, ses défauts surpassaient de loin ses qualités. Ses relations avec les partenaires blancs étaient mauvaises ou douteuses, et sa générosité, pour peu qu'il en avait, n'allait qu'à une poignée d'individus. Et plutôt que d'agir en « faiseur de paix » (Clastres 1962:53), il contribuait, par ses actions, à favoriser les divisions internes et l'instabilité.

Conclusion

Jean-Baptiste Boucher fut inhumé sur sa propriété à La Croche en 1907. Depuis, avec les années, plusieurs légendes à son sujet sont apparues. La plus étonnante est sans doute celle, actuellement présente chez certains Atikamekw, et qui fait de Boucher une sorte de héros. On considère que c'est lui qui aurait ouvert le marché des fourrures en Haute-Mauricie, libérant les Atikamekw du carcan dans lequel la Hudson's Bay Company les retenait. On considère aussi que Boucher était le meilleur porte-parole des Atikamekw à son époque (Castonguay 1982:4-5). Bien qu'offrir une explication satisfaisante à cette réhabilitation nécessiterait une recherche approfondie, je serais tenté ici, en guise de conclusion, d'offrir une piste de recherche.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les Blancs avec qui les nomades mauriciens entretenaient des rapports étaient essentiellement les employés de la

Hudson's Bay Company et les missionnaires. La présence de ceux-ci en Haute-Mauricie était bien vue des autochtones qui en retiraient de nombreux avantages. En fait, une relation de co-dépendance s'était établie entre les partis, dans un cadre qui s'avérait, dans l'ensemble, profitable à tous. Aussi, à cette époque, ceux qui considéraient la Hudson's Bay Company comme une voleuse ou une exploiteuse étaient habituellement ceux qui, comme Sévère Boucher, lui faisaient opposition (HBCA, B. 230/a/13, fo. 31). Or, par les gestes qu'il posait et par ses comportements, Jean-Baptiste Boucher était le grain de sable dans l'engrenage. Par sa concurrence, il perturbait la régularité du commerce avec la compagnie, alors que par son trafic de boisson, il perturbait les missions estivales. Métis, Boucher passait davantage pour un Blanc aux yeux des Atikamekw de l'époque. Ce n'est sans doute pas un hasard si, au milieu des années 1920, la généalogie des chefs qui fut récitée à l'ethnologue Davidson se limitait à la lignée des Petiguay (Nabawish, Jean-Baptiste, Louis et Charles) et écartait non seulement Jean-Baptiste Boucher, mais aussi son frère Sévère, pourtant élu en bonne et due forme en 1881.

Or, aujourd'hui, les Atikamekw sont pour ainsi dire beaucoup moins enthousiastes face à la présence des Blancs en Haute-Mauricie. Les commerçants et missionnaires ont fait place aux compagnies forestières et aux chasseurs et pêcheurs sportifs qui, avec la complicité des autorités politiques, se sont accaparé la grande majorité des territoires de chasse traditionnels des autochtones. Les Blancs ne sont plus considérés comme des partenaires utiles mais comme des usurpateurs. En projetant la réalité actuelle sur le passé et en associant les Blancs d'alors à ceux d'aujourd'hui, il devient tentant d'interpréter le comportement provocateur de Boucher, surtout à l'égard de la Hudson's Bay Company, comme celui d'un résistant qui osait prendre l'intérêt de ses semblables en défiant l'opresseur blanc. D'ailleurs, des propos recueillis par Camil Guy à Weymontachie dans

les années 1960 rapportent explicitement que la Hudson's Bay Company et les autres commerçants de fourrures en Haute-Mauricie étaient désormais perçus par les Atikamekw comme des voleurs qui ont exploité et même violenté les autochtones (ASE-MCC 1966:24, 27). Bref, métis, Boucher passe davantage aujourd'hui pour un autochtone aux yeux des Atikamekw.

Notes

1. En fait, on a habituellement plaqué sur les chefs de bande des XVIIIe et XIXe le rôle et le pouvoir qui leur incombaient soit au moment du contact, soit au XXe siècle alors que la fonction de chef était encadrée par la Loi sur les Indiens. Or, ces deux contextes étaient très différents de celui qui prévalait à l'époque de l'économie des fourrures (Rogers 1965).
2. De plus, comme l'a souligné Rogers, les rapports avec les Blancs ont grandement modifié les fonctions des chefs de bande. Le missionnaire a pris charge des cérémonies religieuses, le gouvernement des vieillards et des invalides, etc. (Rogers 1965:276-279).
3. En fait, la participation au commerce des fourrures a parfois eu un impact très important sur le rôle des chefs. On pense en particulier à l'institution des « trading captains », créée par la Hudson's Bay Company dans le cadre de la concurrence commerciale aux XVIIIe et XIXe siècle, et qui consistait à attribuer respect et reconnaissance à des individus qu'on croyait en mesure de stimuler et d'assurer les entrées de fourrures chaque année. Toutefois, bien que ces trading captains devaient nécessairement bénéficier d'une certaine influence auprès des autochtones, ils n'étaient pas nécessairement des chefs de bande, ni même de groupes de chasse. De plus, leur statut était strictement lié au domaine économique et ne prévalait que durant les quelques semaines de la traite annuelle, du moins chez les Cris de l'est de la baie James (Morantz 1982). Une telle institution n'a jamais été implantée en Haute-Mauricie à cette époque.
4. La pierre tombale de Jean-Baptiste Boucher fils, située dans un petit cimetière à l'embouchure de la rivière La Croche, indique que celui-ci est « décédé le 2 janvier 1907 âgé de 66 ans », ce qui suggère 1841 comme date de naissance. Par contre, les archives judiciaires de Trois-Rivières rapportent qu'en 1890, Boucher était âgé de 46 ans, ce qui suppose une naissance en 1844 (ANQ-MBF, 1890).
5. En fait, il y a probablement eu quelques chasseurs de Weymontachie qui ont comploté avec Boucher. On peut lire dans le journal du poste de Weymontachie que le 30 décembre 1877, Jean-Baptiste Boucher est arrivé sur la terrasse, et que, le lendemain « some of the Indians have elected J. Bt Boucher Chief » (HBCA, B. 230/a/6, fo. 85). Or, les seuls chasseurs qui étaient présents à Weymontachie cette journée-là étaient Malic, Ignace, Sévère Boucher et, curieusement, Louis Petiguay, le fils adoptif du vieux chef.
6. À noter qu'on ne retrouve pas sur cette pétition les noms de Malic, de Sévère Boucher et de Louis Petiguay.
7. Il faut noter que le chef de bande n'avait pas un pouvoir de décision qui supplantait celui de l'ensemble des chasseurs qu'il représentait. Dans ses décisions et dans ses rapports avec les Blancs, un chef n'agissait pas à titre personnel. Il n'était que le véhicule d'un consensus préalablement obtenu au niveau des familles (Leacock 1978:249). De plus, la fonction de chef de bande était surtout effective durant la saison estivale. Durant le reste de l'année, lorsque les familles étaient dispersées dans les bois, les chefs de groupe de chasse prenaient le relais du chef de bande comme détenteurs de l'autorité.
8. Je n'ai pas trouvé d'indices comme quoi les commis de la Hudson's Bay Company étaient considérés comme des figures d'autorité au sein du groupe (Rogers 1965:271).
9. En 1866-1867, le chef Petiguay fut un des rares chasseurs à terminer l'année avec une dette (47.00\$) envers le poste de Weymontachie. Or, parmi ses achats cette année-là, on comptait un poêle à bois (32.00\$), un bœuf (30.00\$), une montre (20.00\$) et 2 1/4 gallons de vin (5.50\$) (HBCA, B. 230/d/36).
10. On notera qu'au tournant des années 1900, David Kewasket avait refusé de succéder à son père comme chef de la bande de Manouane: « He maintained that he did not have influence over the people, which he said was a requisite for a chief » (Davidson 1928:26).

Ouvrages cités

- ANC, ARCHIVES NATIONALES DU CANADA, OTTAWA, 1877-1878: *Protest by the band against the appointment of Jean-Baptiste Boucher as chief*. Indian Affairs, Weymontachie Reserve, RG-10, vol. 2021, dossier 8483.
- _____, 1878-1932: *Manuan Agency. Surveys of land for the Coococache Reserve*. Indian Affairs, RG-10, vol. 7764, dossier 27074-3.

- _____, 1886: *Correspondence regarding the election of chief by the Weymontachingue and Kickendatch*. Indian Affairs, Cocococache - St. Maurice District, RG-10, vol. 2348, dossier 69 698.
- ANDRIEUX, P., 1857: « Mission de Wamontashing ». *Rapport des missions du diocèse de Québec*, 12: 17-29.
- ANONYME, 1872: « [Un sauvage Tête-de-Boule du nom de Boucher...] ». *Le Constitutionnel*, 22 janvier, p. 2.
- ANQ-MBF, ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC - MAURICIE-BOIS-FRANCS, TROIS-RIVIÈRES, 1890: *Plainte de Jean-Baptiste Boucher contre le steamboat du lac Édouard, 12 septembre 1890*. Greffe de la Paix, Correspondance et plaintes réglées, 1873-1896. 3A05-4602A.
- ANQ-MTL, ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC - MONTRÉAL, MONTRÉAL, 1843-1864: *Registre du missionnaire itinérant de la région de Maniwaki, 1843-1864*. Registres paroissiaux de L'Assomption-de-Maniwaki. Microfilm, no. 1562.
- APOMI, ARCHIVES PROVINCIALES DES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE, MONTRÉAL, 1868: *Lettre de Guéguen au Provincial, 20-07-1868, Weymontachingue*. Dossier Temiscamingue, 2D16-3-8.
- _____, 1890: *Lettre de Guéguen au Révérend Père, 20-07-1890, Wemontaching*. Dossier Maniwaki, 2D9-25-9.
- _____, 1894: *Lettre de Guéguen au "Bien cher Père", 19-07-1894, Weymontaching*. Dossier Maniwaki, 2D9-26-17.
- ASE-MCC, ARCHIVES DU SERVICE D'ETHNOLOGIE - MUSÉE CANADIEN DES CIVILISATIONS, HULL, 1966: Collection Camille Guy. Oral Tradition of the Tete de Boule: Tales and Legends collected in the summer of 1966. Weymontachingue. 1080.6 (III-D-22M).
- BARIBEAU, J., 1978: *Les missions sauvages du Haut Saint-Maurice au XIXe siècle*. Mémoire de maîtrise (Théologie). Université du Québec à Trois-Rivières.
- BISHOP, C. A., 1974: *The Northern Ojibwa and the Fur Trade. An Historical and Ecological Study*. Holt, Rinehart and Winston of Canada, Toronto.
- CASTONGUAY, D., 1982: *Aspects historiques et caractère sacré du cimetière Saint-François de La Croche*. Rapport remis au Conseil Attikamek-Montagnais.
- CLASTRES, P., 1962: « Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne ». *L'Homme*, 2: 51-65.
- CLERMONT, N., 1977: *Ma femme, ma hache et mon couteau croche. Deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Ministère des Affaires culturelles, Québec.
- DAVIDSON, D. S., 1928: « Notes on Tete de Boule Ethnology ». *American Anthropologist*, 30: 18-46.
- DUMOULIN, S.-N.-L., 1839: « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, Yamachiche, 17 juillet 1838 ». *Notices sur les missions du diocèse de Québec*, 1: 27-31.
- DUPIN, P., 1953: *Anciens chantiers du Saint-Maurice*. Éditions du Bien Public, Trois-Rivières.
- GÉLINAS, C., 1998a: « La traite des fourrures en Haute-Mauricie avant 1831: concurrence, stratégies commerciales et petits profits ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, (à paraître).
- _____, 1998b: *Les autochtones et la présence occidentale en Haute-Mauricie (Québec), 1760-1910*. Thèse de doctorat. Département d'anthropologie. Université de Montréal.
- HBCA, Hudson's Bay Company Archives, Winipeg.
B. 230/a/4-16: Weymontachingue Post Journals, 1864-1904.
B. 230/d/18-36: Weymontachingue Account Books, 1833-1869.
B. 309/a/4-8: Manuan Post Journals, 1891-1902.
- LEACOCK, E., 1958: « Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador ». *Ethnohistory*, 5(3): 200-209.
- _____, 1978: « Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution ». *Current Anthropology*, 19(2): 247-275.
- LIPS, J. E., 1937: « Public opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-Naskapi ». *American Anthropologist*, 39: 222-228.
- _____, 1947: « Naskapi Law ». *Transactions of the American Philosophical Society*, 37: 379-492.
- MORANTZ, T., 1982: « Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed: A Case Study of the Eighteenth-Century Trading Captain System ». *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 19(4): 482-501.
- PROULX, J.-B., 1891: « Douze cents milles en canot d'écorce ou la première visite pastorale de Mgr N.-Z. Lorrain ». *Les missions catholiques*, 23: 5-274.

ROGERS, E. S., 1965: « Leadership Among the Indians of Eastern Sub-Arctic Canada ». *Anthropologica*, 7: 263-281.

—, 1969: « Band Organization Among the Indians of Eastern Subarctic Canada ». In D. Damas, éd., *Contributions to Anthropology: Band Societies.*, p. 21-50. (Bulletin no 228) National Museums of Canada. Bulletin, Ottawa.

SAHLINS, M., 1976: *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives.* Gallimard, Paris.

SLOBODIN, R., 1969: « Criteria of Identification of Bands: Introductory Remarks ». In D. Damas, éd., *Contributions to Anthropology: Band Societies.*, p. 191-196. (Bulletin no 228) National Museums of Canada. Bulletin, Ottawa.

SMITH, J. G. E., 1973: *Leadership Among the Southwestern Ojibwa.* (Publications in Ethnology, No. 7) National Museum of Man, Ottawa

Atotaroh

À qui appartient la tradition iroquoise?

Roland Viau

S'il vous plaît...

Raconte-moi une histoire

Il était une fois en Iroquoisie ancienne, il y a longtemps, peut-être avant l'arrivée des Gens du Fer, un personnage mythique, belliqueux et fort hideux appelé Atotaroh¹. Son corps montrait sept distorsions produites par un vice de conformation. Son être habité par un esprit méchant et hostile ne recelait aucune trace de générosité. Un tortillon de vipères hérissées embroussaillait sa chevelure. D'où son nom Atotaroh qui signifiait « *Emmêlé* ». Aucun humain n'appréciait sa présence car on lui prêtait les facultés de lancer des fléaux et de mobiliser la colonie de spectres malveillants qui hantait le monde des vifs. Lorsque Atotaroh était d'humeur irascible, ses yeux imposaient la mort en pétrifiant quiconque croisait son regard. Le son de sa voix plagiait celui du hibou : « *Hwe-do-ne-e-e-e-eh!* ». Son cri aigu, à la fois strident et inquisiteur, semait l'effroi dans tout le pays des Gens des Collines où il résidait. La haine était son bréviaire, la menace du geste, son fiel, et la confusion, la source de sa force. Homme de guerre, son goût du prestige n'avait d'égal que son désir de pouvoir. La tradition orale iroquoise rapporte encore que les oiseaux téméraires surpris à survoler sa demeure tombaient foudroyés dès que l'arrogant armait son bras pour brandir ses instruments de violence.

C'était à une époque où la guerre larvée incarnait un manque de vocabulaire.

Un jour marqué par une éclipse annulaire du Soleil qui avait jeté toute l'Iroquoisie dans la pénombre, deux émissaires, en provenance de la Terre du Silex mais mandatés par les Cinq Nations, vinrent trouver

Atotaroh². Le premier, un sage, se nommait Deganawidah, dit « *Le Pacificateur* », et l'autre, un homme de discours, Hiawatha ou « *Celui qui peigne* ». Dans une région parcourue de vallons, les deux émissaires localisèrent Atotaroh assis sur un rocher.

– « *Qui va là?* », s'enquit Atotaroh.

– « *N'as-tu point entendu parler de nous?* », répondit Hiawatha.

– « *J'ai eu vent* », répliqua Atotaroh, « que deux hommes allaient venir pour tenter de m'amadouer. Je sais aussi qu'ils se sont arrêtés chez Jigonhsasee solliciter les conseils de la Mère des Nations qui habite à proximité du sentier des guerriers, allant et venant entre l'Est et l'Ouest ».

Alors Hiawatha prit dans ses mains la ceinture de wampums inventée et confectionnée à partir de joncs et de coquillages prélevés dans le fond des lacs Tully. Sur l'objet mnémotechnique où était codifié le contenu du message dicté par Deganawidah, envoyé de Tharonhiawakon, le Maître de la Destinée, et Créateur de toutes choses, Hiawatha traduisit les mots de la Grande Loi à Atotaroh, tandis que Deganawidah répétait la ligne mélodique du Chant d'appel de la Paix.

KAYANEREKOWA

Voici les Bonnes Nouvelles

Voici les Mots de la Grande Paix

Voici la Voie de la Grande Splendeur

GAIWOH : Justice entre les Humains et les Nations

SKÉNON : Paix dans les Esprits

GASHASOÉNSHAA : Tradition sera Loi

Le temps de penser est venu

Le temps de tuer est révolu

« Tels sont les mots de la Grande Loi. Sur ces mots nous bâtirons la Maison de la Paix, la Maison-Longue à cinq feux. Ce sont les mots de la rectitude, de la plénitude et de l'essence du pouvoir véritable ».

– Alors demanda ironiquement Atotaroh : « *Quelle est cette supercherie qui parle de maison, de loi et de paix?* ».

- En guise de réponse, Deganawidah énonça : « *Les mots que nous prononçons représentent la Nouvelle Pensée, la volonté de Tharonhiawakon. La droiture sera quand les hommes accepteront la Justice et parviendront à la Sérénité en faisant appel à la Raison. Le pouvoir effectif sera lorsque les hommes souscriront aux enseignements de la Grande Loi.*

Ces enseignements seront enchâssés dans la Constitution des Iroquois et entérinés par la Maison-Longue où les Mohawks, les Oneidas, les Onondagas, les Cayugas et les Senecas ne formeront qu'une seule et même famille.

À cet endroit, où se réuniront les leaders des Cinq Nations, je planterai le Grand Sapin Blanc qui symbolisera la Paix et j'enterrai sous lui les armes de guerre. Ses racines se prolongeront aux quatre points cardinaux, de sorte que l'humanité entière pourra s'abriter sous cet Arbre de la Paix ».

– Alors Atotaroh questionna : « *En quoi cela me concerne-t-il?* »

– Ce à quoi Deganawidah répondit : « *C'est toi qui allumeras la flamme des Cinq Nations : un feu éternel qui ne s'éteindra jamais* ».

– Atotaroh demanda encore : « *Qui va rendre cela possible?* »

– Deganawidah rétorqua : « *Toi-même. Si tu le désires. Tu seras le leader des Cinq Nations. Tu seras le premier parmi les égaux* ».

– Atotaroh songeur mais sceptique ajouta : « *Sûrement que je le désire, si seulement il y a quelque chose de réel là-dedans. Mais tu n'es qu'un*

seigneur de rêves. Où est le pouvoir qui puisse faire en sorte que cela arrive? »

– Deganawidah répondit : « *Tonta : ke (Il viendra/Je reviendrai)* ».

Alors les deux émissaires prirent congé de Atotaroh pour retourner auprès des leaders des Cinq Nations qui attendaient anxieusement à l'écart.

- Deganawidah leur annonça que le moment attendu était arrivé. Il proclama alors : « *Voyez! Voilà le pouvoir véritable Celui des Cinq Nations. Leur force est plus grande que ta force. Leur voix sera ta voix quand tu parleras en Conseil et que tous t'entendront. Un peuple uni, voilà ce qui sera ta force dans l'avenir* ».

Alors l'esprit de Atotaroh devint sain.

Avec un peigne Hiawatha entreprit de défaire le nid de vipères qui logeait dans la chevelure de Atotaroh.

– Deganawidah posa ensuite sa main sur le corps de Atotaroh et lui signifia : « *Le travail est accompli. Ton esprit n'est plus tordu. Ta tête n'est plus emmêlée. Les sept bosses n'accablent plus ton corps. Désormais, tu es doté d'une Nouvelle Pensée. Dorénavant, tu présideras le Conseil. Tu t'évertueras par tous les moyens à faire prévaloir la Raison et la Paix. Ta voix sera la voix de la Grande Loi. Tous les hommes l'entendront et trouveront enfin la Paix* ».

Peu après, Deganawidah coiffa d'andouillers les leaders des Cinq Nations, conférant ainsi leur dignité, et leur assigna un certain nombre de tâches. Deganawidah les informa aussi qu'ils devraient se conduire en chefs de paix, à la fois spirituel et politique, et non pas en hommes de pouvoir formulant des ordres et imposant leurs vues. Deganawidah précisa également que s'ils cherchaient à détenir le pouvoir pour l'exercer et dominer les uns et les autres, des femmes désignées se chargeraient de les destituer, c'est-à-dire de les démettre de leur titre en les privant des bois de cervidés, signe de leur fonction. Deganawidah leur transmit finalement le

symbole de l'Arbre et du Feu, ainsi qu'un faisceau de flèches représentant la force par l'union.

Jalons pour une réflexion

On l'aura déduit le personnage de Atotaroh s'apparente étrangement à celui de la gorgone Méduse dans la Grèce de l'imaginaire³. Mais au-delà d'une anthropologie comparative qui resterait à entreprendre, le mythe fondateur de la Confédération iroquoise en dit long sur les concepts de chefferie et de pouvoir au sein de cette formation culturelle, de même que sur son histoire récente. La mythologie induit que les Iroquois ont convenu d'un accommodement pour mettre un terme à leurs guerres intestines et pour régler leurs contentieux politiques. L'imagination constituante des Iroquois exprime donc l'idée que les nations membres de l'alliance fédérative ont enterré la hache de guerre entre elles. La Grande Loi ne stipule pas pour autant que les Iroquois ne devraient plus répondre à un appel aux armes advenant l'éventualité où la souveraineté politique et l'intégrité de leur territoire traditionnel seraient menacées. Il s'ensuit par conséquent que la Constitution iroquoise prête à interprétation et est sujette à caution. Somme toute, ce que met surtout en relief le mythe, c'est le dualisme présent dans l'institution de la chefferie iroquoise. Le récit qui fonde et explique la formation et la consolidation de la confédération nous instruit en effet qu'un même individu ne peut cumuler simultanément la direction des activités martiales et le leadership des affaires relatives à la paix. Pour accéder à la fonction de chef civil, Atotaroh doit d'abord renoncer à son statut de commandant guerrier. Moyennant ce compromis qui protège en principe la chefferie du despotisme et de l'arbitraire⁴, Atotaroh devient l'individualité politique la plus vénérée, « *le premier parmi les égaux* », afin de compenser la perte de prestige personnel acquis lors d'exploits guerriers.

Chefferie et pouvoir en Iroquoise ancienne

Chez les Anciens Iroquois, on le sait assez bien, la famille étendue ou segment de clan (*ohwa : tsire*) constituait l'unité de base de l'organisation sociale⁵. Cette unité domestique et résidentielle gravitait autour d'une femme âgée (*akoksten : ha'*) et comprenait outre cette doyenne de maisonnée, son conjoint, ses fils célibataires, ses filles mariées ou non, leurs époux ou concubins et leurs enfants. Tous demeuraient sous un même toit : une habitation rectangulaire souvent construite en forme de mandrin ou de tonnelle de jardin qu'on appelait à juste titre la maison-longue (*karonia' seronion*). Mis à part les conjoints, tous les individus qui partageaient l'espace domestique de la maison-longue appartenaient à la même lignée maternelle et descendaient d'un ancêtre commun. Fondé sur les liens généalogiques féminins, le matrilineage représentait l'expression sociale de la filiation. La réunion d'un certain nombre de ces matrilineages constituait le clan (*o' ta :ra*). Les membres de l'unité clanique se considéraient également comme des consanguins, même si au fil du temps, ces derniers ne parvenaient pas à tracer leur généalogie et ne subsistait plus qu'un vague sentiment d'affiliation. Les effectifs du clan se démarquaient aussi grâce à un attribut distinguant les groupes entre eux : un mammifère, un reptile ou un oiseau représentait habituellement le marqueur ou repère identitaire.

La métaphore populaire de l'arbre dont le tronc symboliserait le clan et les branches ou ramifications incarneraient les lignes illustre adéquatement les deux catégories de groupements locaux qui régissaient toute la vie sociale et politique en Iroquoise ancienne. L'idée d'ascendance commune et d'identité clanique soudait les membres et impliquait tout un code d'éthique comportemental. Le clanisme générait une dynamique de solidarité interne qui s'articulait dans l'entraide économique, la participation à des activités communautaires et à des événements rituels, l'action

politique et la mobilisation militaire. S'assurer notamment à ce que justice soit rendue s'avérait un devoir car à chacun des membres incombait la responsabilité de protéger les siens.

Chaque clan était dirigé par au moins un leader responsable des affaires civiles et chargé d'assurer l'ordre social. Ce chef de paix (*royaner* ou *homme bon*) organisait les festins, les danses et les jeux traditionnels et veillait à consolider les relations amicales avec les groupes intégrés dans les réseaux d'alliance et d'échange. Le candidat pressenti pour tenir le rôle était toujours choisi parmi les membres d'un lignage particulier au sein du clan. La fonction était héréditaire et toujours occupée par un homme nommé par une femme appelée la mère de clan (*ka' nihstenhsera'* ou *celle qui supervise le leader*). Néanmoins, le principe précisant la transmission de la parenté étant matrilineaire, un leader civil ne pouvait céder son titre à son fils qui ne faisait partie du même clan que lui. Pour qu'elle continue d'être assumée par un homme de son clan, sa fonction de direction était déléguée au fils de sa soeur, c'est-à-dire à son neveu du côté maternel. Un chef de paix devait beaucoup plus son leadership à son éloquence et à sa capacité à attirer le consensus qu'aux pouvoirs qu'ils détenaient. En fait, la personne désignée ne se voulait pas tellement un chef mais plutôt le porte-parole de la ligne de conduite établie par le clan qu'elle représentait dans les assemblées ou conseils de villages.

Chaque clan avait également au moins un leader assigné exclusivement aux questions afférentes à l'état de guerre. La charge de ce chef guerrier (*ahsarekowa* ou *le grand couteau*) n'était ni héréditaire, ni continue, mais ouverte. Ce chef était le plus souvent un homme dans la force de l'âge, entre 30 et 40 ans, qui accédait à cette distinction à la suite de nombreux faits d'armes. Le candidat le plus apte à tenir le rôle était en quelque sorte celui qui avait pris à part à de nombreux corps expéditionnaires et ne comptait plus les prisonniers qu'il avait capturés, ni les scalps arrachés chez l'ennemi. Le

mérite individuel reconnu socialement et l'aptitude à inspirer le courage secrétaient le fondement du pouvoir du leader guerrier. Assumer la direction d'une opération guerrière équivalait à accepter une mission délicate et à s'imposer un rôle difficile. L'initiative comportait sa part de risques pour le chef confronté à mettre sa passion guerrière au service de sa communauté. Perdre des effectifs humains au cours d'un raid-surprise, c'était s'exposer à d'éventuelles représailles de la part des proches de ceux tués au combat qu'on avait entraînés et dont on assumait la responsabilité. La chefferie guerrière représentait potentiellement une arme à double tranchant. Comme la réussite d'une entreprise militaire n'était jamais assurée, le statut de chef de guerre s'avérait fragile. La compétition pour la charge restait pourtant des plus vive car le titre se voulait des plus prestigieux et que n'importe quel homme à la limite pouvait y accéder.

Au moment de l'arrivée des Européens, les Iroquois étaient également réunis en confédération. Cette alliance fédérative assurait la coopération politique et économique entre les nations. La structure de son conseil était fondée sur le même principe que les conseils tribaux et nationaux composés de l'ensemble des chefs de paix membres de ces assemblées. En d'autres mots, les membres du conseil confédéral représentaient l'ensemble des chefs civils associés aux conseils de nations. Au sein de l'assemblée confédérale des Iroquois, chacune des cinq nations avait pour délégués ou porte-parole ses chefs de clans dont le nombre total jaugeait 49 ou 50. Ce conseil confédéral se tenait habituellement une fois par année à l'automne plusieurs semaines à Onondaga (Syracuse, NY), capitale de l'Iroquoisie. Cette réunion annuelle, présidée par le Atotaroh, devenait la tribune où on discutait la sauvegarde de l'unité fédérative, la consolidation des alliances ou des amitiés avec les groupes voisins, le règlement des différends internes et la résolution des problèmes communs. Au besoin, on convoquait des assemblées spéciales. Le

conseil confédéral ne détenait aucune autorité sur le fonctionnement interne des nations formant l'union. Les nations membres gardaient leur autonomie et leur souveraineté. Toute décision devait nécessairement faire l'unanimité pour devenir une ligne d'action, à défaut de quoi le sujet débattu était abandonné ou une proposition amenée se voyait rejetée.

C'était jadis où dire et faire étaient synonyme même si les mots traduisaient les choses à l'insu de celui qui les disait.

C'était hier où on faisait appel au sens propre et commun pour régler les litiges.

C'était encore à l'époque où on se référait sans cesse à la tradition de bonne entente léguée par les grands ancêtres ou les héros culturels⁶.

Le retour des guerriers

Leur Grande Loi et leur Constitution les Iroquois traditionalistes, ceux qui lutteront pour conserver la totalité de la vision (système politique) de leur peuple et pour maintenir leur identité culturelle et leurs valeurs spirituelles ancestrales, la suivront au pied de la lettre jusqu'à assez récemment. Même si l'État canadien décrètera hors-la-loi le gouvernement des Haudenosaunee (Peuples de la Maison-Longue) à partir de 1924⁷. Au début des années 1970, dans la foulée des mouvements du Red Power et du AIM (American Indian Movement), naîtra ou renâtra la Société des Guerriers chez les Iroquois.

En 1974, un pense-bête titré *Warrior's Hand Book*, signé par l'artiste-peintre mohawk Louis Hall (*Karoniaktajeh*), ébauchera les principes élémentaires de la guérilla urbaine à pratiquer par le parfait guerrier iroquois⁸. Du même auteur suivra en 1984, *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, un opuscule élaborant un nouveau projet de société traditionnelle et de restructuration du fédéralisme iroquois⁹. Finalement, en 1989, un an avant l'été chaud, toujours de Louis Hall, paraîtra *Constitution of the Iroquois*, une version

remaniée et commentée des institutions politiques iroquoises¹⁰.

Est-il besoin de le souligner, c'est durant cette même période que commencèrent à proliférer l'esprit du lucre avec les casinos et la contrebande du tabac et des spiritueux sur le territoire des communautés mohawks. C'est également pendant cette même période de nationalisme exacerbé que les tensions a?gues et les divisions séculaires entre traditionalistes purs (spiritualistes) et traditionalistes durs (activistes) se « méduseront ». Forte de ses revenus assurés par les maisons de jeux et le commerce illicite, la Société des Guerriers, partisane de ligne radicale, usurpera le pouvoir dans tous ses états en saupoudrant l'odeur de l'argent. Le mouvement procédera d'abord à la création d'une maison-longue dissidente et érigera, sans autre forme de procès, une structure politique parallèle avec ses chefs de paix, ses mères de clans et sa violence légitimée.

Puis, vint le temps de la conviction candide que la reconnaissance de la spécificité, de l'autonomie et de la souveraineté iroquoises passaient par la lutte armée.

Comme se meurt une tradition

On achève bien la tradition. Autant en emporte la tradition. La tradition réinventée. L'histoire se répète. L'histoire en miettes. L'histoire continue. Les Iroquois ont-ils cru à leurs mythes? Les Iroquois croient-ils en leur mythologie? Probablement, dirait Paul Veyne, comme les enfants pensent à la fois que le Père Noël leur apporte des étrennes par la cheminée et savent que ces jouets y sont placés sous le sapin par leurs parents¹¹.

Notes

1. Sur l'histoire du personnage appelé aussi Atotarho, Tododaho ou Tadodaho, voir Horatio E. HALE, *The Iroquois Book of Rites and Hale on the Iroquois*, Ohsweken, Ont., Irocrafts/Iroquois Reprints, 1989, 367 p.

2. Notre propos relatara ici une version courte et adaptée du mythe fondateur de la Confédération iroquoise. Pour la version originale, le lectorat consultera Paul WALLACE, *The Iroquois Book of Life. White Roots of Peace*, Santa Fe, NM, Clear Light Publishers, 1994, 156 p. Pour une version française abrégée, on lira Robert VACHON, « La dynamique mohawk de la Paix, partie 2, chapitre 3: Le Peuple de la Grande Paix », dans *Interculture*, vol. 26, no 1 (1993), Cahier 118, 86 p.
3. Sur la Méduse, voir Jean-Pierre VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*. Paris, Hachette, 1985, 94 p. (Coll. « Textes du XXe siècle »).
4. Sur ce point, on lira avec profit Jean-Claude MULLER, « Chefferie », dans P. Bonte et M. Izard, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 138-139.
5. Pour les références bibliographiques pertinentes à cette partie, on se rapportera à Roland VIAU, *La condition féminine en Iroquoisie aux 17^e et 18^e siècles: Contribution à l'ethnohistoire des Iroquoises*. Montréal, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise (anthropologie), 1984, p. 25-30.
6. À ce sujet, voir Pierre CLASTRES, « La question du pouvoir dans les sociétés primitives », dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 105.
7. HAUDENOSAUNEE, *A Basic Call to Consciousness. The Hau de no sau nee Address to the Western World*. Geneva, Switzerland, 1977, 55 p.
8. HALL, Louis (Karoniaktajeh), *Warrior's Hand Book*. S.l., s.n., 1974, 68 p. (polycopié).
9. HALL, Louis (Karoniaktajeh), *Rebuilding the Iroquois Confederacy*. S.l., s.n., 1984, 51 p. (polycopié).
10. HALL, Louis (Karoniaktajeh), *Constitution of the Iroquois. In English with Explanations. 1916 Compilation from six translations*. S.l., s.n., 1989, 27 p. (polycopié).
11. VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Seuil, 1983, p. 13 (Coll. « Points/Essais », 246).



Planche 1 : ATOTAROH.
Illustration de l'artiste peintre Jack Unruh.

Source : BRUCHAC, Joseph, « *Ostungo. A Mohawk Village in 1491* »,
dans *National Geographic*, vol. 180, no. 4, (October 1991), p.77.

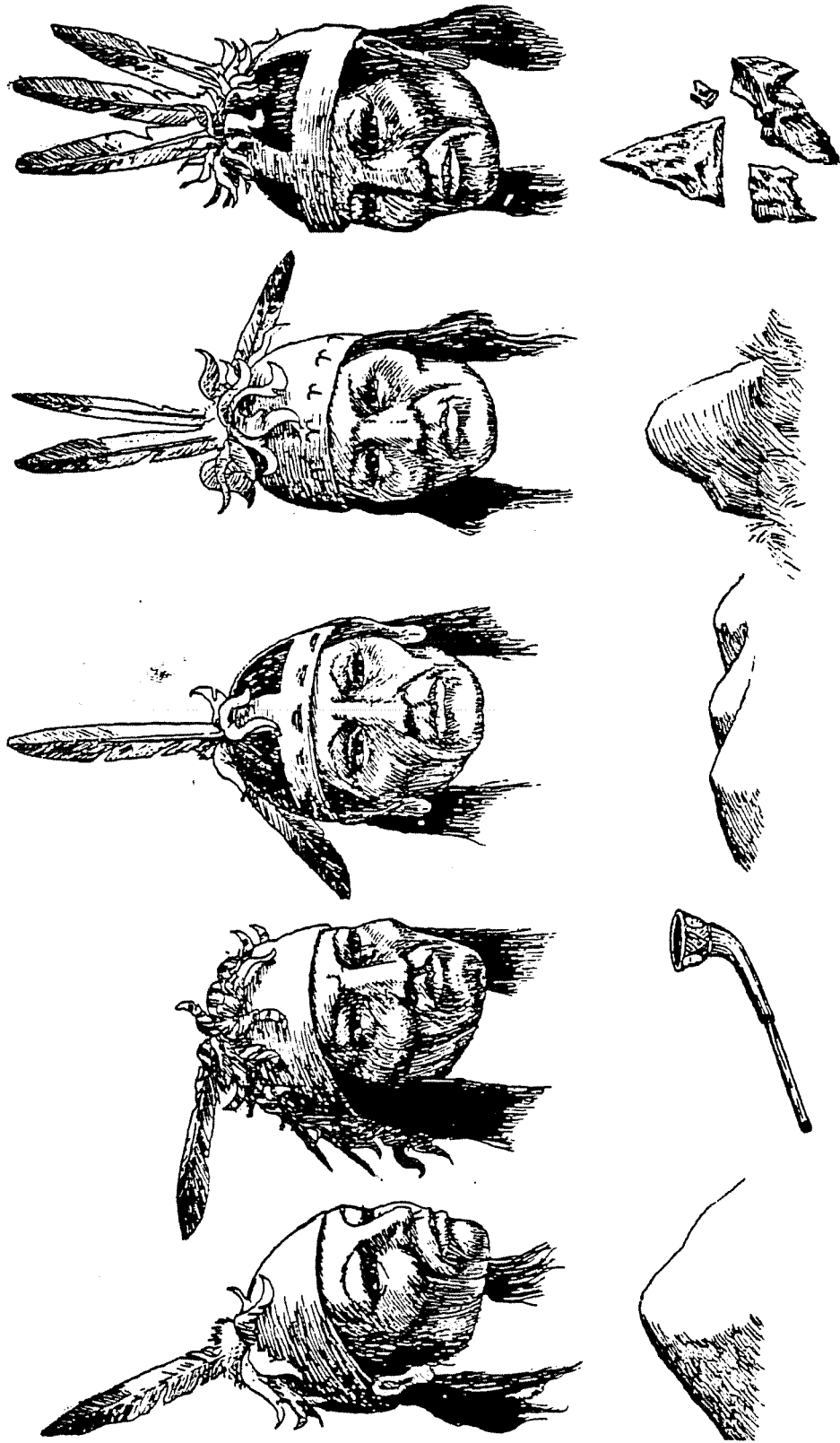


Planche 2 : LES CINQ NATIONS APPELLÉES ÉGALEMENT LES IROQUOIS.
 De gauche à droite : les Senecas (Gens de la Grande Montagne), les Cayugas (Gens de la Grande Pipe),
 les Onondagas (Gens des Collines), les Oneidas (Gens du Rocher Debout) et les Mohawks (Gens du Silex).
 Illustration de John Kahionhes Fadden.

Source : TEHANIETORENS, *Migration of the Iroquois*. Akwesasne, Akwesasne Notes,
 1976, p. 24, (Coll. « Six Nations Indian Museum Series »).

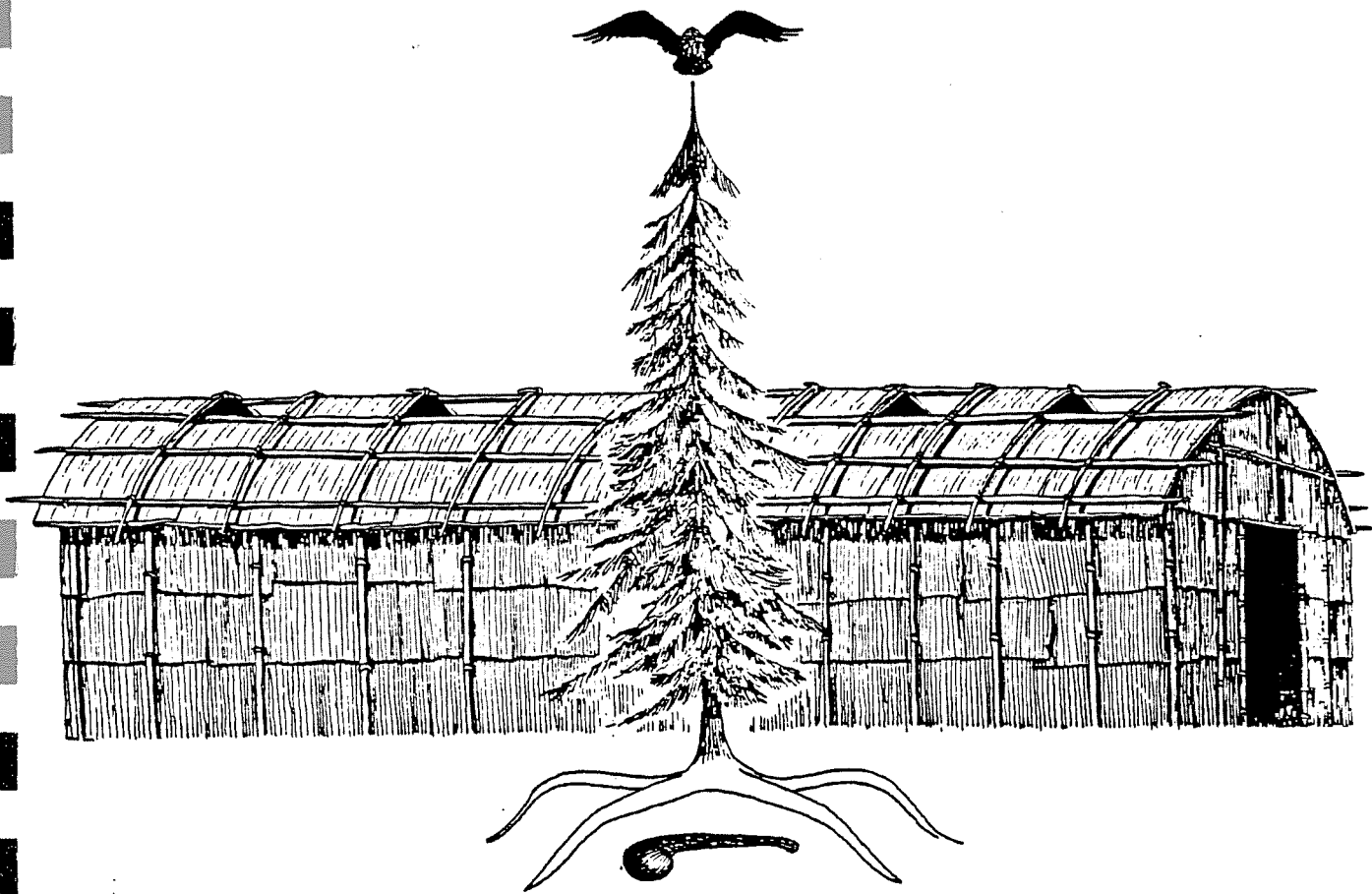


Planche 3 : REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE DE LA CONFÉDÉRATION IROQUOISE OU DU PEUPLE DE LA MAISON-LONGUE.
Illustration de John Kahionhes Fadden.

Source : TEHANETORENS, *Migration of the Iroquois*. Akwesasne, Akwesasne Notes, 1976, p. 28, (Coll. « Six Nations Indian Museum Series »).



Planche 4 : UN DESSEIN DANS UN DESSIN.
Illustration de Louis Karoniaktajeh Hall.

Source : HALL, Louis Karoniaktajeh, *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, S.I., s.n., (1984), p.28.

Anthropologie du cadavre : une histoire de métamorphoses

Gérard Gagné

Humankind is born with two incurable diseases, life from which it inevitably dies and hope which hints that death may not be the end
Greeley, Skeptic, 1997, Vol. 5 (3) : 21

INTRODUCTION

Les anthropologues connaissent bien la mort ou plutôt les morts. Ils ont particulièrement tenté de dégager les significations sociales et culturelles des rituels élaborés autour de la mort. Dans ce contexte, la mort marque un déséquilibre social avec lequel il faut composer, voire même conjurer à l'aide de rites précis. Les cérémonies mises en place exigent évidemment un mort, un cadavre. Ainsi perçue, la mort sociale ne saurait exister sans la mort biologique. De là, les cultures doivent d'abord définir la mort biologique, identifier le cadavre et vivre avec lui pendant un certain temps. Selon les craintes ou les attentes, les cultures opteront pour la destruction plus ou moins rapide du cadavre ou s'acharmeront à le préserver le plus longtemps possible.

Sur le strict plan de la mort biologique, le cadavre vit. Affirmation plutôt confuse, voire même exagérée. Et pourtant, la mort biologique se rapporte à un processus de métamorphose qui amène normalement l'anéantissement du corps-cadavre. Les étapes de décomposition du cadavre sont de plus en plus connues et permettent de tracer l'histoire du corps depuis sa mort jusqu'à sa disparition en tenant compte de divers facteurs taphonomiques naturels. Parallèlement à ces informations tirées des recherches légales et paléontologiques, l'archéologie funéraire a permis, depuis peu, d'apporter une contribution originale en identifiant des facteurs culturels taphonomiques. La taphonomie culturelle est définie ici comme tous les

gestes posés sur le cadavre qui affecteront sa conservation ou sa destruction.

Dans les quelques lignes qui suivent, nous allons discuter de la mort biologique, de sa définition et du processus de métamorphose du cadavre. L'histoire de ce déroulement normal de destruction peut par contre être ralentie et même arrêtée à la suite de divers traitements du cadavre. Quelques exemples de conservation différentielle de corps enfouis, tirés de la fouille archéologique de deux cimetières, datant du tournant du siècle, seront abordés par la suite.

LA MORT BIOLOGIQUE: PROBLÈMES DE DÉFINITION

La mort biologique est un processus. L'instant de mort ou l'arrêt de la vie ne se mesure que difficilement et se prête à plusieurs définitions. D'abord on a cru que l'instant de la mort était un arrêt respiratoire. Pour certifier l'état du mort, on plaçait jadis un miroir sous ses narines pour vérifier s'il n'y avait pas de souffle apparent, qu'il n'y avait en sorte aucun nuage de vie. Après l'absence de respiration, la mort fut caractérisée par l'inertie, l'immobilité, l'absence de mouvements. Divers degrés d'inconscience accidentelle sont venus bousculer cette affirmation. La crainte d'être considéré mort alors qu'on était en fait encore vivant amena la phobie d'être inhumé vivant et toute une série de mesures préventives (Wilkins, 1992). La peur demeure réelle de nos jours encore puisque plusieurs personnes, selon les statistiques, refusent des dons d'organes parce qu'elles craignent d'être mutilées encore vivantes (Iseron, 1994). Cette perception remonte aussi loin que les débuts de la pratique de la dissection et de l'autopsie qui ont longtemps été associées à des actes de

mutilations amenant une perte d'identité et même à un prolongement de la torture infligée aux criminels (Foucault, 1975).

Avec les progrès de la médecine occidentale et des connaissances anatomico-physiologiques, l'arrêt cardiaque est devenu le symbole même de la mort. Le cœur cessant de battre ne permettait plus la vie des organes, des tissus, etc. Il y a là évidence d'un processus, d'un facteur temps; tout n'était pas instantané, tout n'arrêtait pas immédiatement après l'arrêt cardiaque. La continuité de la vie dans certains tissus fut aussi perçue lorsque l'on ajouta un autre organe servant à définir la mort: le cerveau. La mort cérébrale semble une preuve irréfutable de la vraie mort. La sophistication des machines médicales a introduit une mesure de plus en plus précise des ondes cérébrales ou des activités bioélectriques (encore la notion de mouvement !) et de l'instant critique. On sait qu'après 3 ou 4 minutes, des lésions cérébrales apparaissent et demeurent irréversibles. L'arrêt de stimulations cérébrales est principalement mesuré à partir du moment où le tracé encéphalogramme (EEG) est nul. Encore là, il faut bien distinguer le tracé nul du tracé plat qui signifie la présence d'activités faibles, tellement faibles qu'il est difficile de les mesurer. Il faut donc considérer que le tracé soit non seulement nul mais qu'il soit persistant et ininterrompu pendant quelques heures (8 ou plus). L'examen du tracé encéphalogramme fait finalement, lui-aussi, référence à un continuum plus ou moins mesurable en fonction de la technologie médicale. En plus du tracé encéphalogramme, d'autres techniques vont être utilisées comme complément, par exemple la pression intracrânienne, l'angiographie cérébrale, etc. pour certifier la mort (Thomas, 1980). En fait, la très haute technologie médicale va tenter de toujours pousser plus loin la mesure de la certitude de la mort pour pallier la crainte, toujours présente, d'être pris pour mort alors que l'on ne l'est pas. On n'a sans doute plus la crainte

d'être inhumé vivant comme autrefois mais on a le besoin d'être sûr d'être mort.

Il faut cependant spécifier que la mort cérébrale n'est pas acceptée dans tous les pays; elle demeure surtout le lot des pays occidentaux. En Chine par exemple, elle n'est pas acceptée et la différence de définitions a été mise en cause dans le prélèvement prématuré (pour les Occidentaux) d'organes de condamnés à mort (Rothman, 1997).

Après la mort d'organes fait suite la mort tissulaire et cellulaire. De multiples interactions entre divers éléments chimiques et organiques vont amener graduellement la destruction de l'enveloppe corporelle. C'est à ce moment que s'engage le processus de métamorphose du corps-cadavre qui aboutira à son anéantissement (Thomas, 1980).

LA MORT DYNAMIQUE:

LES ÉTAPES DE LA MÉTAMORPHOSE

À la mort de l'individu, les composantes internes et externes du corps physique vont subir des changements selon un processus de mieux en mieux compris et documenté. Processus qui semble quasi inaltérable et qui va aboutir à la destruction totale du corps. Tel un insecte qui se développe à partir du cocon, le corps va subir une première métamorphose à partir de son milieu interne. Puis, toute une cascade de changements chimiques et organiques suivra en fonction de l'influence et des interactions de chaque phase d'autodestruction.

La mort biologique fait référence au processus d'autolyse (destruction) du cadavre. Cette dynamique de destruction commence à l'instant même de la mort où les bactéries essentielles au bon fonctionnement métabolique du vivant, doivent chercher ailleurs leurs sources d'énergie ou de nourriture. Elles s'accaparent alors des tissus avoisinants que, jadis de leur vivant, elles nourrissaient. Plusieurs étapes biochimiques et

environnementales vont venir s'ajouter pour aboutir à la destruction complète du cadavre.

Point zéro: le décès

Nous avons mentionné les problèmes de définition de la mort. À l'ère de la très haute technologie médicale du monde occidental, plusieurs critères sont mis à contribution pour définir la mort. Ils démontrent toutefois une mort dynamique correspondant à une destruction successive des divers constituants de la matière vivante et à une perte de fonctions vitales. Les chercheurs s'entendent sur une certaine continuité vitale à l'intérieur des tissus, à un milieu plus microscopique. C'est à ce niveau que va débiter le processus de décomposition irréversible.

La cadavérisation

Comme l'a signalé Thomas (1980), le passage du corps-vivant au corps-cadavre se fait progressivement. Weigelt (1989) a proposé le terme de nécrobiose (*necrobiosis*) pour décrire ce processus de cadavérisation. La durée de la nécrobiose est très variable, allant de quelques secondes pour un micro-organisme à plusieurs années pour un grand mammifère, rongé par une maladie incurable. Après l'arrêt des fonctions organiques (cœur, poumons et cerveau), ce sont les tissus qui vont se détériorer et qui vont être responsables de la marche vers la putréfaction, la décomposition et le néant. Il s'agit bien là de métamorphoses.

Les phénomènes cadavériques présentent des signatures classiques : un refroidissement suivant une constante linéaire, la présence de décoloration (les lividités), la rigidité cadavérique, le gonflement corporel et la putréfaction.

Le premier signe est le refroidissement du corps. On note une baisse approximative de 1° Celsius pour chaque heure qui suit le décès jusqu'à ce que la température du cadavre atteigne celle du milieu ambiant. Puis, des changements de couleurs de la peau, produits

par le manque de circulation sanguine, vont être perceptibles dans les 2 premières heures après la mort (Clark *et al.*, 1997). En même temps, les muscles se relâchent, notamment les muscles du sphincter, permettant l'émission de matières fécales, d'urine et d'autres produits corporels. Il peut même y avoir un évidement ou une régurgitation du contenu de l'estomac et des intestins si le cadavre est déplacé. Ensuite, le cadavre va se raidir à cause de la contraction des fibres musculaires et le relâchement de la rigidité marquera l'étape de la putréfaction, identifiable par les odeurs qui seront dégagées.

La rigidité cadavérique: *Rigor mortis*

La rigidité cadavérique est un des signes les plus sûrs de la mort (Thomas, 1980) mais encore faut-il signaler qu'elle peut apparaître après un délai de 2 heures suivant la mort. En général, elle est perceptible entre 2 et 4 heures, atteint son maximum entre 6 et 12 heures, puis elle se relâche entre 24 et 36 heures. À partir de là, la décoloration de la peau s'intensifie et commence la deuxième phase active de la métamorphose, la putréfaction.

La rigidité cadavérique fait suite à un état de flaccidité initiale. Elle est due au durcissement des muscles après la mort par l'action des protéines musculaires (actine et myosine) qui se coagulent (Thomas, 1980). Les muscles passent par trois stades de transformation. Au début, ils demeurent flasques tout en gardant une certaine contractilité parce que la vie cellulaire est encore présente; en deuxième lieu, ils deviennent rigides et incapables de se contracter parce qu'il n'y a plus aucune activité cellulaire; en troisième lieu, ils se relâchent de nouveau et perdent irrémédiablement leur capacité de contraction (Janaway, 1997). Les muscles qui possèdent de courtes fibres vont être les premiers atteints: les muscles de la face, de la mandibule et du cou; ensuite, les autres vont suivre le

processus. En gros, la *rigor mortis* commence par la tête; suivent le cou et le tronc.

Au niveau cellulaire, cette métamorphose va impliquer l'interaction de plusieurs éléments. Gill-King (1997) a récemment décrit avec précision ce processus. Le réticulum sarcoplasmique perd son intégrité, livrant les ions de calcium dans les unités musculaires de contraction (sarcomères), composées de filaments protéiniques d'actine et de myosine qui sont entrecroisés. Le calcium va défaire les liens entre ces deux protéines musculaires. La myosine se rétracte alors et entraîne avec elle l'actine. Comme les sarcomères s'unissent par les extrémités en ajoutant bout-à-bout l'actine sur tout le muscle, ce dernier devient plus court, plus rigide. Habituellement, c'est l'adénosine triphosphate (ATP) qui est responsable des échanges avec le calcium et permet aux muscles de se contracter et de s'étirer. Or, comme il n'y a plus d'ATP, le muscle ne pourra plus reprendre sa forme originelle et va demeurer rigide. La brisure des protéines musculaires entraîne en plus une augmentation du taux d'acidité (par la production d'acides lactiques) dans les tissus. Une faible augmentation du niveau d'acidité (environ 0.3 % au-dessus du niveau neutre) est suffisante pour que les muscles demeurent dans un état de contraction irréversible, du moins jusqu'à ce que la putréfaction soit avancée et qu'elle détruise les tissus.

La putréfaction

La putréfaction de la chair est le signe tardif et absolu de la mort (Thomas, 1980). Il y a deux stades de décomposition identifiés selon le processus de destruction, l'autolyse et la putréfaction. L'autolyse, qui se rapporte à la destruction chimique des cellules, s'effectue sans l'action des bactéries alors que la putréfaction, qui correspond à la réduction et la liquéfaction des tissus, est un processus essentiellement microbiologique (Janaway, 1997). Les tissus mous se décomposent par le bris des protéines, des hydrates de carbone et des graisses. Graduellement, ils se liquéfient

et se désintègrent pour laisser en place les os et les ligaments.

L'autolyse

Au niveau cellulaire, la mort poursuit son processus. Toutes les cellules ne meurent pas en même temps (Gill-King, 1997). L'autolyse cellulaire implique la destruction enzymatique des tissus par les mêmes enzymes qui étaient auparavant responsables des fonctions métaboliques du vivant. Les enzymes sont principalement concentrées dans les lysosomes, de petites vacuoles, qui digèrent normalement les constituants de la cellule (Thomas, 190). L'activité enzymatique est plus importante dans certains organes comme le pancréas, la vessie, le tractus gastro-intestinal, le cerveau, le foie et les reins.

Au-delà de l'activité enzymatique, il y a tout le déséquilibre dans le transfert de l'énergie cellulaire. De son vivant, la cellule animale libère de l'énergie produite en son sein par des liens avec les hydrates de carbone. Cette énergie est utilisée lors des biosynthèses pour réparer les différentes organites, les membranes et les autres éléments constitutifs de la cellule sans compter son rôle au cours de la division cellulaire. Toutes les réactions chimiques sont étroitement liées à la température, à la concentration de ces éléments et au niveau d'acidité (pH).

À la mort cellulaire, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a plus de circulation possible, le métabolisme interne de la cellule se transforme en un processus de fermentation au cours duquel l'acide pyrrolique est converti (anaérobiquement) en acide lactique, entraînant une baisse du pH. Le premier signe d'importance de cette baisse du pH est la destruction de la membrane cellulaire. Sans membrane, la cellule est incapable d'accomplir les réparations nécessaires. Impossible aussi de transporter les protéines. Comme les enzymes, potentiellement destructrices, sont maintenant libérées dans le cytoplasme, elles vont digérer les restants

d'organites cellulaires et de membranes. Toutes les membranes vont ainsi être petit à petit détruites et les cellules n'auront plus de liens entre elles, laissant le champ de circulation libre pour les enzymes et, plus tard, les bactéries.

L'autolyse cellulaire se produit par conséquent plus rapidement au niveau des cellules qui possèdent un très haut degré de capacité de transport d'énergie (ATP). Il s'en suit alors un certain ordre de destruction. La quantité et la variété des enzymes qui sont présentes dans l'estomac, le pancréas et le foie vont contribuer à une destruction rapide des tissus. Les destructions ultérieures vont être facilitées par la libération de la flore bactérienne entérique. Ainsi, c'est tout le système digestif qui est d'abord frappé. Par la suite, ce sera les organes qui sont étroitement liés au système circulatoire.

Au niveau des voies respiratoires, les macrophages contenant des lysosomes vont relâcher les enzymes qui vont modifier le niveau d'acidité du milieu aqueux. De plus, l'invasion des bactéries du système digestif est maintenant possible puisque les bronches ne sont plus en mesure de réagir et leur destruction suivra rapidement.

Le processus va finalement entraîner la destruction des reins, de la vessie, du cerveau, des tissus nerveux et des muscles du squelette. Les tissus de conjonction et les téguments sont les derniers à se décomposer parce qu'ils contiennent principalement des fibres de collagène qui sont plus difficiles à détruire par hydrolyse

La putréfaction

La putréfaction fait suite à la destruction cellulaire amorcée par les enzymes au cours de la phase d'autolyse. La destruction des composantes corporelles se produit d'abord à l'intérieur du corps par l'invasion des vaisseaux sanguins et des espaces tissulaires par les bactéries en provenance de l'intestin. L'action des bactéries va dégrader les hydrates de carbone, les

protéines et les lipides, entraînant une production de gaz et d'acides organiques qui vont aboutir à la création d'un milieu très acide, responsable de la décomposition du cadavre. Le premier effet visible est un gonflement du cadavre (entre 36 et 48 heures) qui peut être assez impressionnant, allant jusqu'au double du volume normal. Il est particulièrement marqué au niveau des lèvres, de l'abdomen, des paupières et du scrotum (Thomas, 1980). Le gonflement est le résultat de l'action des gaz associés à la décomposition, des liquides contenus dans l'organisme et de l'action des bactéries. Les gaz produits de la fermentation bactéries-hydrates de carbone sont le méthane, l'hydrogène, le sulfite d'hydrogène, le dioxyde de carbone, l'hydrogène et l'ammoniac. On retrouve aussi une production d'acides nitrique, sulfurique et phosphorique de même que de l'eau. La pression exercée par ces gaz entraîne l'expulsion de fluides corporels par les divers orifices. La peau devient tendue et se soulève. Il est même possible de l'enlever des mains comme s'il s'agissait d'un gant! Les yeux sont exorbitants (révulsion des globes vers le haut) de même que la langue. On note une perte de cheveux et d'ongles qui n'ont plus d'attaches. Au bout de plusieurs mois, la tension gazeuse sera devenue telle que la paroi abdominale va se rompre sous la pression des gaz enfermés, les tissus s'affaissent, les cartilages costaux se désunissent, les muscles se désorganisent, les chairs se rétractent en privilégiant tout d'abord la face. (Nossintchouk, 1989).

Les premières bactéries à se déplacer dans l'organisme sont aérobies, du type *Staphylococcus proteus* (Janaway, 1996). Elles ont donc besoin d'oxygène pour survivre. Leur déclin éventuel est alors assuré puisque l'oxygène dans l'organisme va être éliminé peu de temps après la mort. Leurs actions destructrices vont pourtant créer un milieu de décomposition propice aux bactéries anaérobies, du type *Clostridia*, qui vont continuer le travail en étant encore plus dévastatrices. L'environnement anaérobie

va favoriser la croissance rapide des bactéries, non seulement celles du système digestif mais aussi celles des flores pulmonaires et du tractus uro-génital. À titre d'exemple, le cæcum possède une concentration impressionnante de bactéries, de l'ordre de 10^8 à 10^{10} organismes par gramme solide. Chez l'organisme normal, les bactéries anaérobiques sont au départ beaucoup plus nombreuses que les bactéries aérobies. Elles représentent entre 96 à 99% des bactéries alors qu'il y a seulement entre 1 et 4 % de bactéries qui sont aérobies.

Un autre signe de décomposition est la décoloration de la peau (la lividité). Après la mort, le sang se concentre dans les capillaires qui se sont dilatés. En fait, la graisse plutôt liquide chez le vivant devient de plus en plus solide chez le mort. Le sang, qui ne circule plus, obéit alors aux lois de la pesanteur et les liquides de l'organisme se déposent aux parties les plus déclives du cadavre selon sa position (Thomas, 1980). On appelle « pataches » les taches ou plaquettes plus ou moins arrondies de couleur rose-bleuté, rouge clair ou noirâtre. La décoloration va donc survenir en premier aux surfaces qui sont en contact, par exemple avec le sol que ce soit le dos, les fesses, le ventre, etc.

Quelques heures après la mort, une décoloration verte pourra être rencontrée à l'intérieur de l'abdomen à cause de la présence de nombreuses bactéries; elle deviendra noire après 24 heures environ. Au niveau des autres organes, un processus semblable va se produire. Les cellules pancréatiques vont libérer une variété d'hydrolases (enzyme qui active une hydrolyse) qui vont attaquer les structures biliaires, libérant des pigments de couleurs différentes dans le système circulatoire et dans les tissus. Ces pigments proviennent de la destruction des hémoglobines dans le foie à la suite de la digestion des cellules sanguines rouges, les érythrocytes, par la rate. La couleur va être variable selon le degré d'oxydation et du niveau d'acidité. Au moment de la mort, il y a un réservoir de pigments verts qui

deviennent rouges quand le milieu est plus acide ou bruns dans les couches superficielles ou encore bleu-jaunes en présence d'oxygène. En fait, selon les circonstances internes et les organes considérés, il y a plusieurs variétés de couleurs possibles.

La squelettisation et la poussière

En moyenne, il faut entre 3 et 6 ans pour atteindre l'état de squelette (Thomas, 1980), mais il existe plusieurs écarts. La squelettisation peut être atteinte en quelques semaines ou en plusieurs mois, voire des années. Le temps requis dépend principalement des facteurs environnementaux et la minéralisation reste en connexion serrée avec le processus de décomposition (Thomas, 1980). La destruction des fibres de collagène des os est en partie liée à des bactéries collagénases de type *Clostridium histolyticum*. La matière minérale de l'os va subir aussi une transformation menant à sa disparition. Il y a perte d'hydroxyapatite minérale à cause de l'érosion chimique inorganique; les ions de calcium dans les cristaux d'apatite s'en vont dans le sol au fur et à mesure de leur remplacement par des protons sous le pH normal. Les phosphates sont aussi enlevés par l'apport des différents ions métalliques (surtout le fer et l'aluminium). Ils s'unissent à ces derniers et forment des sels précipités (Gill-King, 1997).

Les os déposés en terre, une fois la trame protéinique dissoute, vont se briser et se réduire en une fine poudre de calcium selon les eaux d'infiltration, la pression du sol, etc. (Thomas, 1980). En somme, les restes des morts finissent, sauf exception, par disparaître dans la mort des restes. Dans certains cas, on peut toutefois retrouver des empreintes chimiques de la présence d'un cadavre. On note alors une plus forte concentration dans le sol de phosphore et de manganèse (Bethell et Carver, 1987).

LES ACCIDENTS DE PARCOURS: LA SURVIE DU CADAVRE

Nous venons de discuter des métamorphoses du processus normal de destruction cadavérique. Des facteurs environnementaux vont venir s'ajouter aux modifications microbiologiques qui affectent en premier lieu les tissus mous. Ils pourront accélérer ou ralentir la décomposition et mener à la squelettisation et à la disparition totale du cadavre. Les effets de l'environnement pourraient se regrouper en deux catégories. Il y a, d'une part, les facteurs taphonomiques naturels bien connus des paléontologues et, d'autre part, les manipulations culturelles de cadavres qui pourraient être réunies sous le terme de taphonomie culturelle. L'environnement lui-même sera différent selon que le cadavre est exposé en surface pour une certaine période de temps ou s'il est enfoui.

Les corps exposés

Pour les corps exposés en surface, la température va être un facteur taphonomique de première importance. On n'a qu'à penser au froid extrême qui a permis la conservation de cadavres comme ceux trouvés en Autriche (Spindler, 1994) ou dans l'Arctique (Hart Hansen *et al.* 1991; Beattie et Geiger, 1988; Lobdell et Dekin, 1984). En fait, la température agit directement sur la reproduction des bactéries. Selon Micozzi (1997), les bactéries ne peuvent se reproduire en bas de 4° Celsius. De plus, en prenant pour acquis que les réactions chimiques doublent pour chaque élévation de température externe de 10° Celsius, les carcasses vont se décomposer beaucoup plus rapidement dans des environnements chauds. En général, on estime une décomposition accélérée à des températures variant entre 15° et 37° Celsius. Même la rigidité cadavérique (*Rigor mortis*) est retardée si la température est très élevée, favorisant ainsi une putréfaction plus rapide (Gill-King, 1997).

Nous avons vu que la température du corps, après la mort, commence à chuter et à prendre la température ambiante. Dans des températures moyennes, ce stade est atteint en 36 heures alors que, dans des conditions de températures froides, sans être de congélation, il n'est pas atteint avant 5 ou 7 jours et même plus. Au cours de l'été, le corps prend la température ambiante en 24 heures.

Un climat très sec permet aussi la momification naturelle de cadavres telle que documentée en Amérique du Sud et dans le sud-ouest des États-Unis. Des expériences ont même démontré que des carcasses exposées dans le désert de l'Arizona étaient squelettisées en 6 mois (Galloway, 1997).

En plus de subir les effets de la température et du climat, les cadavres en surface vont être exposés à divers prédateurs-charognards comme les insectes, les rongeurs et les carnivores sans compter les éléments de la flore locale comme les champignons et diverses plantes. Ils vont être responsables en grande partie de la destruction des tissus mous et durs ainsi que de la dispersion des éléments corporels.

Les insectes sont importants parce qu'ils envahissent et dévorent par voies successives le cadavre. Ils pondent des oeufs dans les orifices, dans les yeux, dans la bouche, etc. Très actives et voraces, les larves peuvent consommer jusqu'à 35 grammes de protéines par jour (Thomas, 1980).

Les mammifères-charognards vont laisser des traces perceptibles sur le squelette selon leurs empreintes dentaires mais aussi selon la région anatomique détruite. Les grands carnivores vont principalement s'attaquer à la région de la face et du cou, puis aux extrémités des membres, riches en nutriments alors que les petits rongeurs vont grignoter les os longs et être responsables du déplacement des petits os.

Au départ, suivant l'information des études en taphonomie paléontologique, les composantes biologiques de l'organisme sont directement reliées à la

conservation. La conservation différentielle des restes osseux est fonction de la taille, des dimensions, de la forme et de la composition de l'os. Dans le Ambrosili National Park du Kenya, on a démontré que les restes de carcasses identifiables se limitent aux espèces pesant plus de 15 kg (Shipman, 1981). La nature de l'os a aussi son importance comme facteur intrinsèque de conservation. L'os spongieux se détruit plus facilement que l'os compact et, de plus, demeure très attirant pour les carnivores. Le nombre et l'orientation des fibres collagènes et leur degré d'entrecroisements influencent les propriétés mécaniques de l'os qui serait plus facilement réduit (Lyman, 1994).

Dans plusieurs cultures, les corps-cadavres vont être exposés pendant une certaine période avant d'être inhumés ou incinérés. Il arrive même que les cadavres subissent une première inhumation, puis soient exhumés en vue d'une deuxième inhumation. Dans ce cas, lors de l'exhumation, les os pourront être recueillis sélectivement. On peut alors choisir certaines parties du squelette qui sont les plus apparentes, les mieux conservées, etc. Nous y reviendrons avec deux exemples observés au cimetière Saint-Patrice.

Les corps enfouis

L'enfouissement des cadavres est la condition *sine qua non* de la fossilisation (Shipman, 1981). La fossilisation demeure un phénomène anecdotique et les estimations de la fréquence d'individus fossiles par rapport à une population sont de l'ordre de 1/1000 % (Galloway, 1997). Cette estimation vaut de plus uniquement pour les vertébrés; c'est encore plus exceptionnel pour les invertébrés et les plantes sans compter les micro-organismes! L'enfouissement du cadavre est nécessaire à la fossilisation mais n'est pas en elle-même une garantie. Les conditions physico-chimiques et climatiques vont contribuer à la conservation ou à la destruction du cadavre.

Contrairement au corps exposé en surface, le corps enfoui permet un ralentissement du processus de décomposition puisque la température est plus basse. Il se décompose 8 fois moins vite qu'un cadavre laissé à l'air (Rodriguez, 1997). Le degré d'enfouissement est important puisque si le cadavre n'est qu'à un pied sous la surface, il risque d'être détruit par les racines ou alors l'odeur qu'il dégage lors de la décomposition, sera suffisante pour attirer les charognards qui le déterreront. À 4 pieds de profondeur, la température est constante et assez fraîche pour ralentir la décomposition. Des expériences de squelettisation ont démontré qu'à 4 pieds de profondeur, elle survient en 2-3 ans alors qu'à un pied ou moins de profondeur, elle est atteinte en moins d'un an et généralement en 6 mois seulement (Rodriguez, 1997).

Les conditions acides du sol, principalement rencontrées dans des milieux de forêts résineuses vont accélérer la destruction des cadavres alors que les sols plus sablonneux vont faciliter leur conservation.

D'autres facteurs taphonomiques ont été récemment mis en évidence dans des contextes culturels d'archéologie funéraire (Reeves et Adams, 1993) comme la présence ou non de cercueils, leur nature et la présence ou non de vêtements. La nature du bois et surtout l'étanchéité des cercueils vont être intimement reliées aux degrés de destruction et de pourrissement du bois et des tissus. Les insectes pourront par conséquent pénétrer facilement ou difficilement et déposer leurs œufs sur le cadavre.

Le processus de désarticulation *post mortem* du cadavre commence à faire l'objet de certaines études (Boddington, 1987; Brothwell, 1987; Waldron, 1987). Après la disparition des tissus mous et des ligaments, les os ne sont plus retenus entre eux et vont se déplacer suivant un certain ordre. De plus, les déplacements *post mortem* sont influencés par l'écrasement du cercueil. Après la région de la tête où la mandibule se détache d'abord du crâne, c'est celle de la cage thoracique qui va

être affectée, et plus particulièrement les vertèbres lombaires et les côtes. Les enfants de 6 ans et moins sont particulièrement affectés comparativement aux adultes à cause des éléments plus petits de leur squelette. La nature des divers os est directement liée à l'état de conservation comme l'a démontré Waldron (1987). Dans son étude, les os des pieds et des mains, de même que les omoplates se conservent très rarement. En fait, dans le cas où les individus sont inhumés en position dorsale, les éléments osseux antérieurs sont particulièrement détruits. Par conséquent, la position du corps lors de l'inhumation jouera un rôle important sur la préservation de certaines régions anatomiques.

EXEMPLES DE DEUX CIMETIÈRES

Le cimetière Sainte-Anne-de-Beaupré

Lors d'une intervention de sauvetage archéologique faisant suite à des travaux de réfection, 10 sépultures « oubliées » furent identifiées à l'ancien cimetière de Sainte-Anne-de-Beaupré qui fut déplacé en 1924 (Gagné, 1997). La topographie particulière de cette portion restante de cimetière, au pied d'une colline, rendait propice l'observation des effets de l'eau de ruissellement sur la conservation des restes humains. De plus, la proximité du fleuve avait occasionné par le passé des inondations lors des crues printanières. Le cimetière baignait ainsi dans un milieu humide, élément taphonomique d'importance dans la conservation des tissus et dans le transport ou le déplacement des éléments osseux.

Un cas, assez inhabituel, d'adipocire a été observé sur la sépulture n° 1. La formation d'adipocire est fréquente dans les cas de noyade. On en a observée aussi dans des cercueils en plomb inhumés à l'intérieur d'églises. Elle est connue historiquement depuis 1786, moment du transfert du cimetière des Innocents à Paris (Weigelt, 1989). L'adipocire est une sorte de savon causé par la décomposition des graisses en milieu humide.

Habituellement la graisse subit une hydrolyse à partir des enzymes du corps et des bactéries. La présence d'eau est nécessaire sinon essentielle à cette phase d'hydrolyse quel que soit le type de bactéries impliqué.

Dans le cas présent la formation d'adipocire est impressionnante. Elle recouvre toute la région de l'abdomen et atteint 12 cm d'épaisseur. Elle forme une masse compacte au-dessus de l'abdomen. Elle est enveloppée dans les vêtements du défunt, preuve d'un phénomène de transformation cadavérique. De plus, nous avons remarqué un début de formation d'adipocire à l'intérieur du fémur gauche à l'emplacement du tissu spongieux. Le cas est particulier puisque l'énorme masse est très localisée, se limitant à l'abdomen.

Nous avons de plus noté plusieurs cas de déplacements d'ossements à l'intérieur des cercueils qui peuvent être reliés à l'action de l'eau infiltrée et non à un déplacement de cercueil après que les chairs aient été décomposées comme cela arrive dans des cimetières où il y a trop de sépultures. Citons par exemple, dans la sépulture n° 2, que le premier cunéiforme droit se trouve au niveau du genou, qu'une dent se retrouve à 5 cm de la mandibule, posée sur une vertèbre et que les phalanges des mains se retrouvent au niveau de la mandibule. Il ne s'agit pas d'un cas où les mains étaient posées sous le menton puisque les bras sont allongés le long du corps avec les mains déposées sur les cuisses. Il semble donc que les petits os soient plus facilement déplacés par l'eau infiltrée dans le cercueil. Cela est différent des observations tirées des exemples paléontologiques. Dans ces contextes taphonomiques, les éléments osseux de grande surface sont habituellement ceux qui sont le plus déplacés. Il faut reconnaître ici que le transport n'est pas tout à fait le même. Nous n'avons pas affaire à une rivière, un ruisseau, à un cours d'eau, mais bien à une boîte (cercueil) fermée. L'eau contenue dans le cercueil porte une action beaucoup plus verticale qu'horizontale. Dans un tel espace ou devrait-on dire un tel volume, les objets ou les éléments osseux vont flotter et revenir à

leur position originelle en fonction du remplissage ou de l'évidement de la bière. Les déplacements horizontaux seront essentiellement dûs à la dénivellation du sol.

Nous avons pu constater des déplacements d'éléments osseux suite à l'affaissement normal du cercueil ou à la décomposition des tissus mous.

Dans la sépulture n° 1, les os métacarpiens gauches ont été déplacés obliquement par rapport aux phalanges; dans la sépulture n° 2, les clavicules sont déplacées vers les pieds, les vertèbres sont posées à plat sur le plancher du cercueil.

La sépulture n° 2 présente un cas d'inhumation double, une mère ayant été ensevelie avec son enfant. Comme il s'agit d'un nouveau-né, il est probable que la mère soit morte lors de l'accouchement. L'enfant avait été déposé sur les jambes de la mère. Son squelette n'est plus en place mais il est difficile d'identifier si les déplacements sont liés à l'action de l'eau ou à la décomposition des chairs de la mère. Quelle qu'en soit la cause, la plupart des os ne sont plus en position anatomique. Le calcaneus de l'enfant a culbuté vers l'arrière, des fragments de crâne ont été retrouvés sous le talus de la mère, d'autres entre les tibias à proximité des chevilles, le sphénoïde est placé sur les genoux, les os des jambes de l'enfant sont déplacés obliquement.

Dans la sépulture n° 5, la clavicule est inversée, c'est-à-dire que la face supérieure est devenue inférieure; le même type d'inversion s'est produit sur les fémurs de la sépulture n° 8. Pour l'ensemble des individus du cimetière de Sainte-Anne-de-Beaupré, la destruction de la cage thoracique ne suit pas le même processus décrit dans des études en archéologie funéraire (Reeves et Adams, 1993; Boddington, 1987; Brothwell, 1987), les vertèbres dorsales étant plus détruites que les vertèbres lombaires.

Le cimetière a livré des cas de superposition de fosses. En plus des cercueils partiellement détruits et des os dispersés, nous avons constaté qu'il manquait un pied gauche à un individu, pied qui a dû être enlevé lors du

creusement de la fosse adjacente. Dans des cimetières où se trouvent de nombreuses inhumations réparties dans le temps, il est évident que l'espace jouera un rôle déterminant sur la conservation des restes osseux.

Le cimetière Saint-Patrice

Au cimetière autochtone Saint-Patrice, nous avons eu l'occasion de relever d'autres indices taphonomiques. Il ne s'agit évidemment pas d'une étude exhaustive puisque nous avons à procéder à une fouille de sauvetage et à un examen des restes sur place. Les informations relatives à l'histoire du cimetière et à l'examen ostéoarchéologique sont contenues dans un autre article (Gagné, 1994). Le cimetière Saint-Patrice présente un cas intéressant puisque sa date d'utilisation est relativement courte, de l'ordre de 20 années environ (1894-1917). Est-il possible qu'en un laps de temps si court, on puisse identifier des différences de conservation dans les restes funéraires qu'ils soient humains (squelette) ou matériels (cercueils) ?

À partir du tableau 1, certains éléments peuvent être relevés mais les données demeurent imprécises. Elles suffisent par contre grandement à mettre en lumière l'interaction de plusieurs facteurs taphonomiques culturels et environnementaux et, en cela, devraient servir de critères méthodologiques pour les interventions futures.

Les cercueils les mieux conservés, à l'exception de deux, sont ceux qui ont été inhumés le plus profondément (i.e plus que 113 cm). Par contre, il n'y a pas vraiment de correspondance entre l'âge des cercueils, estimé par le type de clous, la profondeur et le degré de conservation. Les clous forgés sont en principe plus anciens que les clous tréfilés mais comme le site date du tournant du siècle, il y a fortes chances que les deux types de clou aient été utilisés en même temps.

Pour la conservation des squelettes, les indices relevés sont ambigus. D'abord, comme c'est généralement le cas, les squelettes d'enfants sont moins

bien conservés que les adultes. Par contre, chez les adultes, ceux qui possèdent des vêtements sont mieux conservés, Or comme les enfants ne présentent aucune trace de vêtements, il est possible que ce facteur agisse sur leur état de conservation. Pour appuyer ce point, notons qu'un enfant de 11 ans possède un squelette bien conservé et des vêtements.

D'autre part, les deux squelettes d'adultes les moins bien conservés ont été inhumés dans des cercueils traditionnels fabriqués en écorce de bouleau et non en planches comme les autres. On pourrait alors penser que ces cercueils sont moins étanches et qu'ils ont permis une détérioration plus précoce. Cette remarque viendrait étayer le rôle d'agent de conservation des différentes enveloppes utilisées autour du cadavre. Dans les cercueils trouvés à l'église Spitalfields, Reeves et Adams (1993) ont montré que ceux qui possédaient un scellant contenaient des squelettes mieux conservés. Il en va de même pour les cadavres dans des cercueils en plomb qui avaient conservé beaucoup de tissus mous.

En plus des facteurs culturels reliés aux enfouissements, le cimetière Saint-Patrice a livré deux cas d'inhumation secondaire, celui d'un enfant et celui d'un adulte. L'examen des restes atteste une sélection d'éléments osseux lors de l'exhumation en vue de la réinhumation. La sélection peut être culturelle ou tout simplement liée à la durée de l'enfouissement et par conséquent aux degrés de conservation depuis la mort de l'individu. Chez l'adulte, il ne reste que quelques os longs (les 2 humérus, un radius, une extrémité distale d'un fémur), une vertèbre ainsi que deux fragments de bois, possiblement de l'ancien cercueil, qui sont posés sous le crâne. En ce qui concerne l'enfant, il s'agit essentiellement des os longs (2 fémurs, 2 tibias, 1 radius et 1 cubitus) qui ont été déposés dans les restes de la boîte crânienne qui a servi de récipient.

CONCLUSION

L'histoire de la décomposition du cadavre met en évidence un long processus de métamorphoses allant de la destruction microbologique interne jusqu'aux modifications environnementales. À la mort de l'individu, les éléments biologiques qui nourrissent les tissus vivants vont devoir trouver une nouvelle source nutritive. Ils vont alors se nourrir à même le cadavre, entraînant une cascade de métamorphoses. En plus de cette dégradation interne, divers éléments de l'environnement vont créer d'autres métamorphoses de l'extérieur.

C'est sans doute au niveau de l'influence des facteurs externes que l'archéologie funéraire peut contribuer originellement à la compréhension des phénomènes taphonomiques culturels. Le lieu funéraire représente un lieu d'activités précises et particulières qui va au-delà des activités quotidiennes. Les rites d'inhumation entre autres créent un facteur taphonomique que l'on ne retrouve pas dans la nature. En créant un lieu d'inhumation, des enveloppes autour du cadavre, des fosses, des vêtements, etc. bref toute une série de facteurs qui vont agir directement sur la déposition, la conservation ou la destruction des cadavres.

Ainsi, l'examen des coutumes funéraires et des éléments osseux permettront de distinguer les étapes de métamorphoses complémentaires aux étapes micro-biologiques.

Ouvrages cités

- BEATTIE, O. et J. GEIGER, 1988: *Frozen in Time. Unlocking the Secrets of the Franklin Expedition*, Western Producer Prairie Books, Saskatoon.
- BETHELL, P.H. et M.O.H. CARVER, 1987: « Detection and Enhancement of Decayed Inhumations at Sutton Hoo », in A. Boddington, A.N. Garland et R.C. Janaway, dir., *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester, p. 10-21.

- BODDINGTON, A., 1987: « Chaos, Disturbance and Decay in an Anglo-Saxon Cemetery », in A. Boddington, A.N. Garland et R.C. Janaway, dir., *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester, p. 27-42.
- BODDINGTON, A., A.N. GARLAND et R.C. JANAWAY, dir., 1987: *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester.
- BROTHWELL, D.R., 1987: « Decay and Disorder in the York Jewbury Skeletons », in A. Boddington, A.N. Garland et R.C. Janaway, dir., *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester, p. 22-26.
- CLARK, M.A, M.B. WORRELL et J.E. PLESS, 1997: « Postmortem Changes in Soft Tissues », in W.D. Haglund et M.H. Sorg, dir., *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, CRC Press, Boca Raton, p. 151-164.
- FOUCAULT, M., 1975: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris
- GAGNÉ, G., 1993: « L'ostéoarchéologie du cimetière autochtone du lac Saint-Patrice (CcGh-1) », in M. Côté et G.L. Lessard, dir., *Traces du passé. images du présent. Anthropologie amérindienne du moyen-nord québécois*, Cégep éditeur, Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue, p. 133-149.
- , 1997: *Fouilles du cimetière Sainte-Anne-de-Beaupré*. Notes de terrain.
- GALLOWAY, A., 1997: « The Process of Decomposition: A Model from the Arizona-Sonoran Desert », in W.D. Haglund et M.H. Sorg, dir., *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, CRC Press, Boca Raton, p. 139-150.
- GILL-KING, H., 1997: « Chemical and Ultrastructural Aspects of Decomposition », in W.D. Haglund et M.H. Sorg, dir., *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, CRC Press, Boca Raton, p. 93-108.
- HART HANSEN, J.P., J. MELDGAARD et J. NORDQVIST, dir., 1991: *The Greenland Mummies*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- ISERSON, K.V., 1994: *Death to Dust. What Happens to Dead Bodies?* Galen Press, Ltd. Tucson, Arizona.
- JANAWAY, R.C., 1996: « The Decay of Buried Human Remains and Their Associated Materials », in J. Hunter, C. Roberts et A. Martin, dir., *Studies in Crime: An Introduction to Forensic Archaeology*. BT Batsford Ltd, London, p. 58-85
- LOBDELL, J.E. et A.A. DEKIN Jr., 1984: « The Frozen Family From the Utqiagvik Site, Barrow, Alaska: Papers From a Symposium », *Arctic Anthropology*, Vol. 21 (1). Lyman, R.L
- , 1994: *Vertebrate Taphonomy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MANT, A.K., 1987: « Knowledge Acquired From Post-War Exhumations », in A. Boddington, A.N. Garland et R.C. Janaway, dir., *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester, p. 65-78.
- MICOZZI, M.S., 1997: « Frozen Environments and Soft Tissue Preservation », in W.D. Haglund et M.H. Sorg, dir., *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, CRC Press, Boca Raton, p. 171-180.
- NOSSINTCHOUK, R., 1989: *Le crime transparent. Histoire de la preuve judiciaire*. Olivier Orban, Paris.
- REEVE, J. et M. ADAMS, 1993: *The Spitalfields Project, Vol. 1-The Archaeology. Across the Styx*, CBA, #85, York, England.
- RODRIGUEZ III, W.C, 1997: « Decomposition of Buried and Submerged Bodies », in W.D. Haglund et M.H. Sorg, dir., *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, CRC Press, Boca Raton, p. 459-467.
- ROTHMAN, D.J., 1997: « Body Shop », *The Sciences*, 37 (6): 17-21.
- SHIPMAN, P., 1981: *Life History of a Fossil. An Introduction to Taphonomy and Paleocology*. Harvard University Press, Cambridge.
- SPINDLER, K., 1994: *The Man in the Ice*. Doubleday Canada Limited.
- THOMAS, L.-V., 1980: *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Éditions Complexe, Bruxelles.
- WALDRON, T., 1987: « The Relative Survival of the Human Skeleton: Implications for Paleopathology », in A. Boddington, A.N. Garland et R.C. Janaway, dir., *Death, Decay and Reconstruction. Approaches to Archaeology and Forensic Science*, Manchester University Press, Manchester, p. 55-64.

WEIGELT, J., 1989: *Recent Vertebrate Carcasses and Their Paleobiological Implications*, The University of Chicago Press, Chicago.

WILKINS, R., 1992: *The Fireside Book of Death*. Warner Books, London.



Tableau 1: Cimetière Saint-Patrice : observations sur les cercueils et les squelettes.

N° de sép.	Conservation cercueil	Profondeur (cm)	Clou	Conservation squelette	Âge individu	Tissus
E14.1	Moyenne	92	X	Bonne	6 à 9 mois	-
B3.1	Moyenne	95	Forgé	Mauvaise	Nouveau-né	-
C1.1	Moyenne	100	Forgé	Très bonne	Nouveau-né	-
C1.2	Mauvaise	105	Rond	Mauvaise	Nouveau-né	-
C1.3	Mauvaise	104	Rond	Mauvaise	Nouveau-né	-
E12.1	Mauvaise	84	Forgé	Mauvaise	Nouveau-né	-
F5.1	Mauvaise	93	Forgé	Mauvaise	Nouveau-né	-
F8.1	Mauvaise	104	Forgé	Très bonne	21 à 25 ans	-
F13.1	Mauvaise	62	Forgé	Moyenne	Nouveau-né	-
F17.1	Mauvaise	89	Forgé	Très bonne	21 à 25 ans	+
G14.1	Mauvaise	91	Forgé	Bonne	11 ans	+
D5.1	Bonne	113	X	Très bonne	26 à 35 ans	+
E3.1	Bonne	82	Forgé	Mauvaise	Nouveau-né	-
F4.1	Bonne	115	X	Très bonne	21 à 25 ans	-
C14.1	Très bonne	164	Rond	Très bonne	26 à 30 ans	+
F1.1	Très bonne	82	Forgé	Mauvaise	40 ans et plus	+
F2.1	Très bonne	141	Forgé	Mauvaise	50 ans et plus	-
G15.1	Très bonne	122	X	Bonne	31 à 40 ans	+



LA FASCINATION DE LA MARGE. ÉLÉMENTS DE L'ITINÉRAIRE INTELLECTUEL DE GUY DUBREUIL

Gilles Bibeau

Deux images me viennent spontanément en tête au moment de d'écrire le parcours intellectuel

et la carrière de Guy Dubreuil, fondateur du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Celle de la spirale d'abord qui évoque l'idée d'une trajectoire de type circulaire dans laquelle l'on repasse constamment sur les mêmes positions mais chaque fois avec un léger décalage par rapport à la révolution antérieure. Une même interrogation de base parcourt, on le verra, l'œuvre anthropologique de Guy Dubreuil et relie solidement l'un à l'autre, en décalé cependant, les travaux qu'il a réalisés dans trois principaux domaines de recherche: les études ethniques, l'ethnopsychologie et la psychiatrie transculturelle. Le retour répété de la même interrogation permet en effet de tracer avec clarté, malgré des ruptures ici et là, l'itinéraire intellectuel de l'auteur, et contribue, par-delà des projets inachevés, à conférer une formidable continuité à l'ensemble de la démarche. L'œuvre apparaît amarrée par en arrière à un point fixe mis en place très tôt dans la carrière de Guy Dubreuil et s'est construite autour d'une solide butée qui a empêché la pensée de dériver.

La seconde image est davantage plurielle, toute en reflets, et s'organise autour des notions de limite, de périphérie, de frontière et de marge qui ont constitué les espaces de prédilection dans lesquels s'est déployée la réflexion de Guy Dubreuil. Sa fascination pour les espaces marginaux ne s'est en effet jamais démentie au fil des décennies et la préférence qu'il a accordée aux phénomènes et « gens » de la marge l'a constamment

guidé aussi bien dans le choix de ses sujets de recherche que dans ses thèmes d'enseignement. Pour Guy Dubreuil, la marge est ce qui fait respirer une société; elle est aussi le lieu où la société dévoile sans trop de retenue ses règles et ses codes centraux, et enfin elle est cette scène sur laquelle se joue la dérive des personnes. La spirale de la pensée qui s'enroule sur elle-même apparaît, chez Guy Dubreuil, inclinée constamment vers la marge et vers l'espace périphérique sans jamais cependant se laisser aspirer par le vide.

J'ai choisi de faire entrer le lecteur de plein pied dans l'œuvre de Guy Dubreuil en citant abondamment plusieurs de ses textes. Je les retranscris parce que je pense pouvoir ainsi plus aisément faire pénétrer le lecteur dans la pensée de l'auteur, lui faire goûter le style que Dubreuil aime imagé et condensé, et lui faire découvrir, du dedans même des textes, les formes argumentatives que Dubreuil a toujours privilégiées.

Le Québec, l'ethnicité et l'immigration canadienne

Le questionnement sur l'identité des Franco-Canadiens et sur les phénomènes de l'ethnicité et de l'immigration au Canada a occupé Guy Dubreuil pendant près d'un quart de siècle, du début de la décennie 50 jusqu'au milieu des années 1970. On peut clairement distinguer trois moments ou étapes dans les travaux que G. Dubreuil a consacrés à l'étude de la société québécoise. Dès 1953 il a fait paraître un volumineux article intitulé: « *L'immigration et les groupes canadiens* » (un prolongement de son mémoire de

maîtrise défendu en 1951 au Département de psychologie de l'Université de Montréal) dans lequel il s'interrogeait sur le processus de formation des attitudes que les membres des divers groupes ethniques canadiens entretiennent à l'égard les uns des autres et plus largement sur leurs attitudes vis-à-vis les nouveaux immigrants installés au Canada. Cette première publication signée Guy Dubreuil faisait partie du programme de recherches coordonné par le père Bernard Mailhiot au Centre de Recherches en Relations Humaines, programme auquel furent également associés à l'époque d'autres étudiants qui devinrent plus tard professeurs à l'Université de Montréal, et parmi lesquels on peut citer Jacques Brazeau, Dollard Cormier et Emerson Douyon.

La réflexion qui ouvre l'article que Dubreuil consacra en 1953 à l'étude des attitudes et stéréotypes ethniques reste d'une étonnante actualité quelque 45 ans plus tard. « *Lorsqu'un pays comme le Canada espère réaliser, écrivait-il, une entente harmonieuse au sein d'une diversité ethnique complexe, il va de soi que les premiers efforts devraient tendre à la découverte des caractéristiques socio-culturelles de sa population* » (1953: 95). Pour étudier les relations entre les groupes ethniques canadiens, Dubreuil est parti d'un double questionnement: 1. « *quels schèmes de référence guident les groupes d'origines anglaise, française et juive dans les solutions apportées à des problèmes d'importance à la fois ethnique et nationale?* » et 2. « *Les valeurs ethnocentriques prédominent-elles? Si oui, dans quelle mesure des facteurs tels que le statut socio-économique, l'âge, le sexe, l'intelligence, les contacts avec les immigrants et certains milieux particuliers modifient-ils ces valeurs?* » (1953: 95). Le jeune chercheur s'était aussi donné une audacieuse hypothèse de recherche organisée autour de l'idée que les groupes ethniques fonctionnent comme des compétiteurs qui luttent entre eux pour maintenir leur position dans l'espace

sociopolitique canadien. « *Chaque groupe ethnique, postulait en effet Dubreuil, considère les autres groupes comme des antagonistes dans une lutte secrète, où survivance prend en réalité le sens d'hégémonie.* » Et Dubreuil ajoutait, avec un relent clair d'anti-marxisme, que l'appartenance ethnique exerce sur les individus des pressions plus décisives que les forces socio-économiques, les groupes ethniques constituant « *des entités socio-culturelles plus fondamentales et plus déterminantes que les autres entités, notamment les classes sociales* » (1953: 97).

L'enquête avait consisté à interviewer individuellement, puis à faire discuter ensemble, des personnes appartenant à trois groupes ethniques: les canadiens-français, les canadiens-anglais et les canadiens-juifs, sur le thème des politiques d'immigration du Canada. Les résultats démontrent de nettes différences entre les trois groupes et confortent largement l'hypothèse que s'était donnée Dubreuil. Ainsi, une forte majorité de Canadiens-français défendaient l'idée qu'il faudrait restreindre les politiques d'immigration en imposant un quota très limité et des conditions d'admission plus rigides, certains proposant même de fermer le Canada à toute immigration. À l'opposé, les Canadiens-anglais favorisaient en grand nombre la politique canadienne, à la condition cependant que soit maintenue la préférence ethnique actuelle qui consiste à faire entrer au Canada des immigrants susceptibles de s'intégrer au groupe anglo-saxon. Enfin les Canadiens-juifs se disaient en majorité favorables aux politiques canadiennes, tout en notant que le Canada doit veiller à ne pas faire entrer au pays de « *criminels de guerre* » et à accueillir en grand nombre les juifs victimes du nazisme. Dubreuil semble avoir été surpris par l'adhésion massive des membres d'un même groupe à une position commune de base, « *chaque ethnie imposant à ses membres certains schèmes de référence selon lesquels se forment les opinions* » (1953: 105).

Regroupant les discours des personnes interrogées, Dubreuil a pu « recomposer » pour chacun des trois groupes le schème narratif dominant, ou le métadiscours collectif, à partir duquel les personnes élaborent leurs points de vue individuels dans chacun des trois groupes ethniques. Dans le cas des Canadiens-français, Dubreuil reconstitue leur récit commun de la manière suivante: « À cause des immigrants qui reçoivent toutes les faveurs du gouvernement et des employeurs, les Canadiens français se voient relégués aux postes les plus humbles. C'est une injustice flagrante à l'égard de ceux qui ont fondé, colonisé et développé le pays. On leur conteste le droit de commander, dans leur propre pays. On veut noyer la race canadienne-française par l'immigration. Ce sont les Anglais qui veulent surtout la détruire, et c'est pour cela qu'ils donnent toujours la préférence aux immigrants. Sans l'immigration, les Canadiens français pourraient bientôt devenir majoritaires par le simple fait de leur accroissement naturel » (1953:112). Chez les Canadiens-anglais le discours collectif apparaît tout aussi centré sur la défense des intérêts strictement ethniques, sur la consolidation des conditions de survie du groupe anglo-saxon et sur la recherche du maintien de leur position hégémonique au sein du Canada. Ils le disent dans un discours commun qui n'a rien d'altruiste: « Pour accéder au rang de grande puissance, le Canada devra accroître sa population. Par ailleurs, il faut choisir des candidats assimilables par l'élément anglo-saxon du pays, ou, du moins, qui ne bouleversent pas la présente situation ethnique » (1953: 113). Contrairement aux Franco-canadiens, les Anglo-canadiens se disent en très forte majorité favorables à l'immigration mais à la condition que les néo-Canadiens viennent renforcer l'hégémonie anglo-saxonne au sein du Canada, pays qu'ils considèrent être de culture typiquement anglo-saxonne. Ils s'accordent de plus le mérite d'avoir été les principaux constructeurs de ce pays.

Les conclusions de Dubreuil sont on ne peut plus claires: 1. chaque groupe ethnique met au premier plan la question de sa propre survivance, l'intérêt national passant toujours au second plan; 2. le conflit intergroupes se révèle d'autant plus central et inévitable que les individus perçoivent « leur groupe ethnique comme évoluant au sein d'une lutte pour l'hégémonie »; et enfin 3. chacun des trois groupes tend à se replier dans des attitudes de protection et de défense, particulièrement les Canadiens français qui se sentent plus que les autres menacés dans leur survie. Les résultats de cette première recherche ont conduit Dubreuil à essayer de comprendre comment il se fait que les personnes individuelles en viennent à adhérer aussi massivement aux normes collectives et à la défense des intérêts de groupe. Les travaux inspirés par la psychologie sociale et la mesure des attitudes psychologiques ne le satisfaisaient déjà plus dès le début des années 1960. « Malgré leur valeur, écrit-il en effet en 1962, ces études ne nous renseignent qu'assez mal, sur la dynamique des contacts entre les divers groupes ethniques du Québec, d'une part parce qu'elles se laissent difficilement confronter les unes avec les autres, d'autre part parce qu'aucune ne touche véritablement aux rapports actuels qu'entretiennent entre eux les membres de ces groupes dans des situations concrètes » (1962: 108).

Immédiatement après la fondation du Département d'anthropologie en 1961 Guy Dubreuil initia une nouvelle étape dans sa carrière de chercheur. Il s'unit à Marcel Rioux (un ethnologue de renom recruté par le Département de sociologie de l'Université de Montréal) pour mettre sur pied le Groupe anthropologique et sociologique pour l'étude des communautés (GASPEC) dont l'objectif était de « découvrir les caractéristiques sociales et culturelles de communautés canadiennes-françaises » et « d'étudier la société canadienne-française in vivo, par opposition aux études exclusivement basées sur des découpages statistiques de groupes nombreux et

sur des problèmes particuliers. » (1962a: 108). De plus le GASPEC devait servir, sur le plan pédagogique, de laboratoire pour la formation des étudiants en sociologie et en anthropologie. Lorsqu'il lance son projet avec M. Rioux en 1962 Dubreuil n'est plus le jeune psychologue social qu'il avait été quelque dix ans plus tôt au moment où il travaillait encore sous la supervision du père Mailhiot. Guy Dubreuil s'était en effet donné dans l'entre-temps une formation d'anthropologue à l'Université Columbia et avait mené, à partir de l'été 1956, plusieurs campagnes de recherches de terrain en Martinique.

Partageant largement les méthodes ethnographiques que son collègue Marcel Rioux avait lui-même employées dans le cadre de ses deux premières monographies de villages canadiens-français, celle de l'Île Verte en 1955 et de Belle-Anse en 1957, on ne s'étonnera pas que G. Dubreuil se soit associé à lui pour lancer le GASPEC. « *Il s'agit en somme, écrivent-ils, de conserver aux données recueillies le caractère fonctionnel qu'elles empruntent selon le contexte naturel et global* » (1962 a: 108). Ce vaste projet qui a été connu à l'époque sous le nom de « Canada français » ne donnera malheureusement pas lieu à la vaste synthèse et aux publications auxquelles on aurait pu s'attendre. De nombreux apprentis chercheurs ont néanmoins fait leur initiation au «fieldwork» dans le cadre de ce programme de recherche.

En réalité les intérêts de Dubreuil s'étaient de nouveau déplacés vers la fin de la décennie 60, dans le sens cette fois d'une réflexion ethnographique fondamentale sur les conditions de formation de la société canadienne-française, réflexion dans laquelle il intégrait désormais à l'anthropologie les données de la géographie et de l'histoire. Dès 1958, Dubreuil s'était déjà timidement risqué à rédiger une présentation de la « French-Canadian society » dans l'ouvrage que Charles Wagley et Marvin Harris, ses professeurs à l'Université

Columbia, avaient consacré aux *Minorities in the New World*. Dans ce texte de jeunesse, G. Dubreuil avait abondamment puisé dans Léon Guérin, Horace Miner, Everett C. Hughes, Mason Wade, Jean-Charles Falardeau, Hubert Guindon, Marcel Rioux et dans les trop rares études véritablement anthropologiques consacrées jusque-là à la société canadienne-française. Durant cette même année 1958 Philippe Garigue, professeur de sciences sociales à l'Université de Montréal, avait fait paraître ses *Études sur le Canada français* dans un ouvrage séminal qui a suscité en son temps de violents débats et qui a sans doute permis de lancer sur de nouvelles bases les recherches relatives au Canada français (voir la recension critique que Marc-Adélar Tremblay en fit dans l'*American Anthropologist*, 61(2): 352-3).

Inscrivant sa propre réflexion dans l'élan colossal que les travaux d'aménagement du territoire suscitèrent dans toutes les régions du Québec au lendemain de la Révolution tranquille, Guy Dubreuil publia, à partir de 1969, une série de trois textes parmi lesquels il faut surtout retenir celui de 1976. Publié sous le titre de « Culture, territoire et aménagement. Aspects anthropologiques » ce texte conduit à son achèvement l'œuvre ethnographique que Dubreuil a consacrée à l'étude de la société québécoise. Quelque vingt ans après son premier essai publié par Wagley et Harris, Dubreuil fournit, me semble-t-il, dans ce long texte de 1976 une analyse anthropologique personnelle et originale de la genèse de la société québécoise dans laquelle il intègre abondamment les travaux des géographes, démographes, historiens et sociologues. S'inspirant en effet des modèles écologiques alors à la mode en anthropologie et du formidable renouveau des études historiques dans le Québec des années 1970 Guy Dubreuil montre que plusieurs des traits constitutifs de l'identité québécoise, lesquels persistent souvent encore de nos jours, sont de fait largement hérités du style de vie caractéristique des

Canadiens-français des XVIIe et XVIIIe siècles. « *Vivant chacun sur leur terre, assez dispersés pour échapper à la surveillance des autorités, pouvant à leur guise s'évader dans les bois pour la traite, relativement en paix avec leur seigneur qui n'avait généralement pas les moyens de se montrer exigeant, les habitants avaient pris l'habitude de l'indépendance. (...) Le paysan en vint vite à éprouver un attachement intense envers la famille et la parenté, qui constituèrent avec les premiers voisins, le pivot central de la vie rurale. Plus tard, le prêtre prit plus d'importance que le seigneur* » (1976: 48-49). La société canadienne-française s'est en effet d'abord construite, rappelle Dubreuil, sur l'arrière-fond d'une économie de type colonial qui a modelé pendant plusieurs siècles l'identité collective des Canadiens-français. La préoccupation psychologique n'est cependant jamais loin dans la réflexion anthropologique de Guy Dubreuil.

La conquête anglaise a pour sa part contribué, après 1763, à accentuer, écrit Dubreuil, « *la marginalité canadienne-française, en plus de la rendre plus complexe. Il s'agit d'une triple marginalité: le repli agricole, en dehors des grands courants économiques; la prolétarianisation d'une large partie du monde rural, agricole ou agro-forestier; la mise en infériorité globale d'une nation vis-à-vis du pouvoir grandissant des conquérants* » (1976: 61). Dans son interprétation de l'histoire économique et sociale de la société canadienne-française au XIXe siècle Dubreuil apparaît beaucoup plus proche des thèses révisionnistes des historiens Fernand Ouellet et Maurice Séguin que de la vulgate historiographique de Lionel Groulx. Le Québec du XIXe siècle s'impose certes, note Dubreuil, comme une société largement rurale et agricole mais cette société lui apparaît aussi traversée par d'importantes tensions et luttes que les études des sociologues et des anthropologues, note Dubreuil, n'ont pas toujours suffisamment mises en évidence. Quelques-unes de ces luttes sont évoquées dans son texte : entre les diverses

classes sociales (seigneurs, clergé, professionnels, commerçants, paysans), entre les partis politiques (libéraux, réformistes, bureaucrates, patriotes, « rouges »), entre les idéologies (la libre pensée de l'Institut canadien de Montréal et l'ultramontanisme de l'Église catholique), entre le monde rural, les groupes de marchands et les professionnels libéraux issus des collèges classiques. Certaines des expressions du texte de Guy Dubreuil laissent entendre qu'il anticipait sans doute dès 1976 le contenu des travaux qui mettent de nos jours en évidence l'américanité du Québec.

On ne peut que regretter que le professeur Dubreuil n'ait plus jamais écrit, après 1976, une seule ligne sur le Québec.

Matrifocalité, famille et enfance en Martinique

Plus peut-être que dans ses travaux ethnographiques surtout sur la société québécoise qui sont restés inachevés Dubreuil a donné, me semble-t-il, la pleine mesure de ses talents d'ethnopsychologue dans les recherches qu'il a menées, particulièrement en Martinique, sur l'organisation de la famille et sur le développement cognitif des enfants. Son objectif principal était de tester la validité ethnographique des hypothèses de Piaget, ce qu'il a fait en cherchant à répondre aux deux questions suivantes : 1. « *les stades évolutifs de la pensée enfantine (...) sont-ils vraiment universels?* »; et 2. « *Se succèdent-ils dans un ordre identique en dépit des différences culturelles qui existent entre divers milieux?* » (1960: 83). Les enquêtes conduites auprès des enfants martiniquais visaient à mesurer leur capacité à distinguer entre l'ordre objectif et l'ordre subjectif, à se distancier du réalisme dit enfantin, à sortir de l'animisme et à accéder au stade de ce que Piaget appelle la causalité.

Les résultats obtenus aux tests ont clairement démontré que l'animisme « *demeure intégral très*

longtemps chez le jeune Martiniquais » (1960:90), persistant même jusque vers l'âge de onze ans. Il existerait donc de nets décalages dans le rythme de l'évolution cognitive entre les enfants testés à Genève par l'équipe de Piaget, à Montréal par les chercheurs du Département de psychologie (par Adrien Pinard, Monique Laurendeau et d'autres) et en Martinique par l'équipe composée de Guy Dubreuil et de Cécile Boisclair. L'ethnologue devait rendre compte, tâche titanesque s'il en est une, de ces différences.

Pour Dubreuil un tel décalage ne pouvait pas s'expliquer aisément. Après de longues hésitations (son article de 1960 n'a été complété que quinze ans plus tard) Dubreuil en est venu à élaborer une explication de type ethnographique qui permet, selon lui, de comprendre le contexte complexe dans lequel sont élevés les enfants martiniquais. Le fonctionnement paradoxal de la famille martiniquaise n'est pas étranger, note d'abord Dubreuil, à la « faible » performance des enfants martiniquais qui lui apparaissent coincés entre une très forte sociabilité et une dépendance exagérée à leur mère. « *À la Martinique, écrit l'ethnologue, l'enfant ne cesse jamais, à vrai dire, de baigner dans une atmosphère saturée de contacts humains très étroits et personnels, contacts qui se font primordialement avec un nombre parfois extraordinairement élevé de parents* » (1960: 92). Dubreuil souligne cependant le fait que le père est souvent absent et que la mère est amenée à occuper une place éminente dans la famille martiniquaise, place qu'elle ne possède sans doute pas dans les sociétés occidentales: « *On sait que la mère martiniquaise joue, écrit en effet Dubreuil, dans la vie de l'enfant un rôle d'autant plus important que le père est souvent absent* ». (1976: 134-5). L'omniprésence de la mère et le déficit de présence du père s'additionnent, suggère Dubreuil, pour créer les conditions spécifiques dans lesquelles l'enfant martiniquais grandit. « *On pourrait alors émettre cette idée que, étant donné l'absence complète ou relative du*

père, l'enfant martiniquais ne peut trouver en lui un objet ferme d'identification et qu'il n'est conséquemment pas porté à évoluer dans le sens d'une autonomie psychologique. Cela contribuerait à prolonger la symbiose entre la mère et l'enfant » (1976: 134-5).

Les figures parentales n'arrivent donc pas, affirme Dubreuil, à se constituer à la manière de repères solides à partir desquels l'enfant puisse assurer son rapide développement psychologique. Du côté de la mère un surplus de présence; du côté du père une absence que la mère n'arrive pas à combler. L'organisation matrifocale de la famille ne peut cependant pas expliquer à elle seule, insiste Dubreuil, la longue persistance de la « pensée animiste » chez l'enfant martiniquais. Certains traits magiques de la culture antillaise (communs à l'ensemble des îles des Antilles) et les techniques d'éducation qui leur sont associées (menaces faites à l'enfant dans lesquelles on invoque « *une multitude d'êtres maléfiques, tels que le diable, un méchant qui hante la campagne, un vieillard qui fait de la magie noire, un zombi, un gendarme blanc qui tue les enfants* ») contribuent sans doute tout autant que la structure matrifocale de la famille, ajoute Dubreuil, à favoriser la genèse et le maintien tardif du « réalisme enfantin ». Après avoir risqué cette interprétation qui met en cause la culture martiniquaise elle-même, Dubreuil retraite un peu, comme s'il en avait trop dit, et corrige ses propos en rappelant qu'il « *ne s'agit nullement d'identifier pensée enfantine à 'mentalité primitive' ou 'paysanne'* » (1960: 93). Il est ainsi amené à réouvrir le débat sur la question de la culture et signale d'une part que « *la culture martiniquaise ne se compose pas seulement de traits à caractère magique* » et d'autre part que « *la plus grande partie des comportements qu'elle détermine aide aussi l'enfant à prendre conscience de la subjectivité de ses sentiments et des causes physiques des phénomènes* » (1960: 94). Comme s'il avait peur d'être mal compris Dubreuil achève son article de 1960 sur une

recommandation des plus explicites : « *Il ne faudrait pas qu'un lecteur imprudent conclue de cette étude que la culture martiniquaise est animiste ou réaliste* » (1960: 95).

Revenant quelque quinze ans plus tard sur ses travaux ethnopsychologiques de la fin des années 1950 Dubreuil conclut tout autrement sa réflexion. Dans son article de 1975, il propose en effet d'étudier l'animisme des enfants martiniquais autrement qu'à travers la seule application des épreuves piagétienne classiques qui lui apparaissent alors trop strictement verbales et trop biaisées du côté des modes de pensée occidentaux. Il évoque, entre autres, la place massive de la pensée symbolique chez les Martiniquais, les différences majeures qui les séparent des Occidentaux au point de vue des conditions quotidiennes de vie, et l'impact sans doute possible du bilinguisme (le créole associé au français) sur les performances des enfants martiniquais lors de la passation des tests. Dubreuil ne rejette pas globalement l'utilité des études interculturelles dans lesquelles des chercheurs comparent des sociétés souvent éloignées les unes des autres par la culture et par les formes de vie sociale. Il invite cependant les chercheurs à être beaucoup plus sensibles à la validité « intra » et « inter » -culturelle de leurs instruments de recherche et « à élaborer des épreuves typiquement martiniquaises à partir des besoins et des valeurs du milieu » (1975: 141).

Tout comme il s'était détaché, dans ses études sur l'ethnicité, de la psychologie sociale parce que celle-ci lui apparaissait trop exclusivement centrée sur la mesure des seules attitudes, Dubreuil s'est de la même manière éloigné, au milieu des années 1970, des études ethnopsychologiques dans lesquelles les chercheurs se limitaient à l'application d'une batterie de tests conçus sur la base des valeurs occidentales. Son expérience de recherche en Martinique l'a en effet conduit à mettre en doute la possibilité même de mettre au point des tests

psychométriques qui soient « transculturellement » valides. Dubreuil laisse clairement entendre en 1975 que les seules études comparatives et transculturelles acceptables sont celles qui reposent sur des instruments et tests dont la validité « intraculturelle » est explicitement attestée. La route à suivre est en bonne partie balisée par Guy Dubreuil mais une fois de plus il laissera à d'autres le soin de s'engager sur celle-ci.

Les travaux que Guy Dubreuil a consacrés à la famille martiniquaise méritent ici une attention toute spéciale. Dès 1958 Dubreuil avait déjà rédigé un texte majeur au sujet « des types de familles martiniquaises », texte qui ne fut malheureusement publié qu'en 1965 par la revue *Anthropologica*. Ce long délai permit à M. Kreiselman (1958) et à M.M. Horowitz (1959), deux collègues de G. Dubreuil à l'Université Columbia, de faire paraître leurs propres travaux qui portaient, comme ceux de Dubreuil, sur les structures de la famille martiniquaise. Dubreuil qui a été un des premiers ethnologues à réfléchir en profondeur sur le thème de la matrifocalité martiniquaise s'est ainsi vu dépouiller de la paternité de plusieurs des intuitions dont fourmille son texte de 1965. Son apport original au domaine des études martiniquaises n'a pas pu, pour cette raison, être officiellement reconnu par la communauté scientifique internationale, Dubreuil lui-même concédant dans son article de 1965 l'antériorité de certaines découvertes à Kreiselman et à Horowitz puisqu'il dit se limiter à « compléter » leurs travaux.

Je continue néanmoins à penser que l'article dédié à « la famille martiniquaise » et publié par Dubreuil en 1965 constitue un des textes majeurs jamais écrits au sujet de la matrifocalité. Les « *Structures élémentaires de la parenté* » (Lévi-Strauss, 1949) étaient parues depuis une dizaine d'années lorsque Dubreuil entreprit sa réflexion théorique sur les types familiaux martiniquais et l'environnement intellectuel invitait fortement à penser de manière structurale, sans trop se

préoccuper des conditions de fonctionnement et d'application des structures formelles. Dubreuil a pour sa part d'emblée cherché à situer les structures sur l'horizon dynamique de leur contexte de formation, de leur histoire et de leur mise en acte dans la vie quotidienne. « *Chaque type familial, en plus de constituer une entité et un modèle, écrit-il, s'insère au sein d'un système plus vaste par l'entremise duquel il est intrinsèquement lié à tous les autres types familiaux. Autrement dit, en dépit de l'extrême variété structurale qui caractérise les familles martiniquaises, un modèle relativement stable et cohérent présiderait à leur genèse et à leurs multiples proliférations tant de formes que de fonctions* » (1965: 104). Plutôt que de se limiter à simplement dresser l'inventaire des codes, normes et règles comme le faisaient les structuralistes, Dubreuil a d'emblée introduit « *la dimension temporelle* » dans l'étude des processus de formation des structures familiales martiniquaises et a clairement mis en évidence « *les caractéristiques dynamiques de chacun des types* » (1965:104).

Dubreuil distingue nettement entre deux types principaux de foyers à la Martinique, les premiers à tendance patrifocale et les seconds à tendance matrifocale. « *Patrifocalité et matrifocalité sont ici utilisés dans leur sens fonctionnel et non pas structural* », précise Dubreuil. Divers traits structurels caractérisent, il est vrai, chacun de ces deux types mais ceux-ci se combinent néanmoins, note Dubreuil, de multiples façons au sein de configurations souples et mobiles. Les deux types de foyers identifiés par Dubreuil prennent « *l'aspect de stades au sein d'un cycle de développement plutôt que de formes figées dans un modèle abstrait* ». Ils sont intimement articulés à deux ordres distincts de valeurs: l'héritage à transmettre, le mariage officiel et la légitimité juridique des enfants du côté de la patrifocalité; l'ouverture du foyer, la disponibilité sexuelle, la solidarité des siblings et la résistance à la nucléarisation

du côté de la matrifocalité. « *Dans la pratique de l'organisation sociale, ces deux réseaux de valeurs, écrit Dubreuil, se complètent au sein d'un système global. (...) Cela signifie que, dans l'esprit des gens, existent, parfois superposés, parfois confondus, parfois hiérarchisés, plusieurs niveaux de modèles possibles et permis de structures de reproduction* » (1965: 116-7). Tout en reconnaissant à la patrifocalité une prééminence de principe, les Martiniquais ont construit, dans le contexte d'une économie de plantations, un système souple, ouvert et mobile qui intègre les deux séries de valeurs sans qu'ils ressentent aucune contradiction. « *Les individus passent d'un côté à l'autre selon que l'exigent ou le leur permettent leur situation, leur âge, leur statut filial, leur personnalité, leur statut social et leur prestige* » (1965: 118).

C'est cette extraordinaire mobilité des structures familiales, leur instabilité et leur constante recomposition qui a vivement intéressé Dubreuil. Sous le foisonnement des types et sous-types de familles et sous la fluidité de leurs modifications, Dubreuil a identifié un macromodèle qui contient en quelque sorte toutes les possibilités. « *L'élément stable et universel du modèle, écrit Dubreuil, est la cellule matrinucléaire. Ce sont les divers degrés d'insertion de celle-ci au sein d'autres groupes qu'il faut donc avant tout considérer* » (1965: 125). Le système matrifocal domine sans doute en tant que macromodèle de la vie familiale mais cette matrifocalité ne peut fonctionner, rappelle Dubreuil, en totale indépendance vis-à-vis du système patrifocal. Les pères doivent absolument être réintroduits, indique Dubreuil, dans l'espace familial matrifocal et ils le sont souvent de fait par le biais de l'une ou l'autre des deux procédures suivantes: 1. la préférence donnée aux enfants légitimes dont la paternité est officiellement reconnue; 2. la plus grande facilité d'accès à la propriété pour les enfants qui peuvent hériter autant du père que de la mère. La cellule matrinucléaire constitue un « *donné que la*

femme doit 'passer' à son partenaire sexuel dans son jeu matrimonial » (1965: 126) mais cette cellule ne peut fonctionner si elle se replie entièrement sur elle-même. Le père peut entrer dans cette cellule matrifocale par une double porte: soit en conférant une paternité juridique aux enfants à naître, soit en les faisant jouir de sa propriété et de ses biens dont ils hériteront éventuellement un jour. Le système matrifocal de la famille martiniquaise apparaît ainsi tendu entre deux pôles: d'une part, la cellule matrinucléaire qui attache l'enfant à sa mère; de l'autre, le principe paternel de la légitimité et de la propriété.

Dans ses études martiniquaises Dubreuil a combiné, de manière fine, les ressources du structuralisme génétique de Piaget et du structuralisme formel de Lévi-Strauss. Le système familial martiniquais qu'il a décrit avec une extraordinaire précision est en effet présenté comme un système polyvalent et cohérent à la fois, ouvert et fermé, comme le produit structuré d'une longue histoire mais qui n'en est pas moins mobile et labile comme s'il devait s'ajuster aux conditions quotidiennes de vie dans cette petite île des Antilles. « *Le modèle comporte, non pas des contradictions, note Dubreuil, mais plutôt des difficultés pratiques pour accéder aux divers paliers du jeu matrimonial et familial* » (1965:128). Il est intéressant de rappeler que Dubreuil conclut cet important article en invoquant le sens du jeu dont doivent faire preuve les personnes dans « *le match final de la légitimité intégrale* ».

Anthropologie et psychiatrie transculturelle

Pour comprendre la contribution de Guy Dubreuil dans le champ de la psychiatrie transculturelle qui constitue son troisième grand domaine de recherche, il convient de rappeler ce qui s'est passé au sein du Département de psychiatrie de l'Université McGill dès le milieu de la décennie 50. En 1955, les professeurs Eric Wittkower et J. Fried mirent sur pied une section de

psychiatrie transculturelle et lancèrent l'année suivante une revue (*Transcultural Psychiatric Research Review*) qui ne tarda pas à jouir d'une réputation enviable à travers le monde entier. À ces deux fondateurs se joignirent assez rapidement les professeurs H.B.M. Murphy et R. Prince, tous deux de l'Université McGill. À partir de 1965, Guy Dubreuil devint membre du Comité éditorial de la revue et commença à travailler de concert avec ses collègues de McGill, particulièrement avec le docteur Wittkower avec qui il a co-signé une dizaine d'articles en dix ans et avec le docteur H.B.M. Murphy qui a été un partenaire d'enseignement et le co-fondateur du GIRAME (Groupe interuniversitaire de recherche en anthropologie médicale et en ethnopsychiatrie).

Montréal a été considéré dès le milieu des années 1960, il faut sans doute le rappeler, comme la capitale de la psychiatrie transculturelle: une revue spécialisée y était publiée; un réseau international de personnes intéressées par les rapports entre culture et santé mentale fonctionnait à partir d'ici; une formation en psychiatrie transculturelle était donnée à McGill; et des équipes interdisciplinaires de recherches y étaient fonctionnelles. C'est dans ce contexte que le professeur Guy Dubreuil en vint à orienter de plus en plus explicitement ses recherches et son enseignement du côté de la psychopathologie. Ses séminaires sur la déviance qui furent suivis par quelques générations d'étudiants lui permirent de prolonger ses « vieilles » préoccupations d'ethnopsychologue tout en s'ouvrant de plus en plus directement à la question des liens entre anthropologie, psychiatrie et psychanalyse. La réflexion commune à laquelle participèrent activement Guy Dubreuil et ses collègues de McGill visait en effet à faire dialoguer la psychiatrie et l'anthropologie autour d'un certain nombre de questions auxquelles on ne pouvait répondre qu'en ayant recours aux ressources des deux disciplines. Au

nombre des questions que les anthropologues et les psychiatres se posaient on peut citer les suivantes:

- la prévalence des désordres mentaux varie-t-elle de pays en pays?
- observe-t-on des différences ethniques dans les comportements manifestés par des schizophrènes ou par des sujets dépressifs?
- existe-t-il des syndromes spécifiques à certains contextes culturels, comme la crise d'Amok, et quel est alors leur degré de spécificité?
- les contenus des délires des patients psychotiques varient-ils selon les cultures, comme dans le cas des crises de possession par les esprits par exemple?

Pour explorer l'étendue des variations et pouvoir en rendre compte, le groupe animé par Eric Wittkower et dont faisait partie Guy Dubreuil a proposé une vaste stratégie. Il s'agissait de réaliser systématiquement des comparaisons interculturelles (Dubreuil était un habitué de ce genre d'études) basées aussi bien sur des recherches d'inspiration anthropologique et sur des études épidémiologiques fiables que sur les impressions individuelles de psychiatres cliniciens travaillant dans différentes sociétés à travers le monde. Les anthropologues de l'équipe insistèrent, plus que leurs collègues psychiatres sans doute, sur la nécessité de prendre en compte la complexité du domaine social et de l'espace culturel: les variables sociodémographiques (la classe sociale, l'âge, le statut marital...) devaient être complétées par une connaissance approfondie de l'organisation spécifique du social (la famille élargie, les rapports intergénérationnels...) et des valeurs culturelles spécifiques à chacune des sociétés. Cette équipe d'anthropologues et de psychiatres s'intéressa aussi, d'un point de vue davantage clinique cette fois, à la dynamique des rapports entre la structure de la personnalité et ses caractéristiques psychologiques d'une part et les formes prises par la maladie mentale dans divers groupes culturels d'autre part. Il s'agissait ici de

mieux comprendre le processus de culturalisation des symptômes, tendance qui a débouché sur un début de critique du caractère prétendument universel des classifications nosographiques occidentales. À cette tendance se rattachent également l'étude des formes non occidentales de psychothérapie et l'intérêt pour les études anthropologiques de la guérison. Dubreuil a activement participé à la réflexion qui était menée dans tous ces domaines.

Un examen même sommaire du contenu des dix articles que l'anthropologue Guy Dubreuil a rédigés avec le psychiatre Eric Wittkower durant les années 1970 permet de prendre conscience de la profonde parenté qui existe entre l'anthropologie et la psychiatrie. Les deux disciplines sont en effet pareillement confrontées à des êtres humains qu'ils comprennent comme une totalité composée de dimensions biologiques, psychologiques, sociales et culturelles sans qu'elles arrivent cependant à comprendre comment ces dimensions s'articulent l'une sur l'autre. Les deux disciplines apparaissent aussi confrontées au même problème de l'interprétation dans la mesure où elles sont l'une et l'autre concernées par la rencontre de sujets parlants, sujets qui peuvent de plus appartenir à des sociétés « autres ». L'anthropologue cherche, par profession, à comprendre le monde de l'autre (et son propre monde aussi, il va sans dire) auquel il a accès à travers le partage de la vie quotidienne alors que le psychiatre cherche, pour sa part, à décoder la parole et les symptômes d'un patient. Dans les deux cas, l'univers de sens ne peut être restitué qu'au terme d'une démarche systématique attentive à la parole de l'autre, ce que ni l'anthropologue ni le psychiatre ne réussissent jamais parfaitement. Les articles de Dubreuil et de Wittkower sont écrits à l'interface de l'anthropologie et de la psychiatrie et ont largement contribué à consolider, sur les plans théorique et méthodologique, la psychiatrie transculturelle qui forme de nos jours un domaine de spécialisation au sein de la psychiatrie.

Au début des années 1970 le professeur H.B.M. Murphy de McGill qui avait dans l'entre-temps succédé au docteur E. Wittkower s'est associé au professeur Guy Dubreuil pour mettre sur pied un séminaire bilingue interuniversitaire en psychiatrie transculturelle. La collaboration entre les professeurs de McGill et de l'Université de Montréal fut alors relancée avec d'autant plus de dynamisme que le GIRAME a été conjointement fondé en 1974 par les professeurs Murphy et Dubreuil en se donnant pour objectif de promouvoir, coordonner et diffuser les recherches et l'enseignement dans les domaines touchant aux rapports entre santé, maladie et facteurs socioculturels. Des professeurs et chercheurs de l'Université du Québec, de l'Université Concordia et de l'Université Laval se joignirent progressivement à leurs collègues de McGill et de l'Université de Montréal. Guy Dubreuil a été pendant plusieurs années un des principaux animateurs des rencontres scientifiques mensuelles de ce regroupement de chercheurs et professeurs. En 1982, le GIRAME a lancé sa propre revue (*Santé, Culture, Health*) qui s'est d'emblée donnée, à travers son bilinguisme, une vocation locale, nationale et internationale. Comme on pouvait s'y attendre, c'est au professeur Guy Dubreuil que la direction de la revue fut confiée. Il la dirigea jusqu'au début des années 1990. C'est pour cette revue qu'il a rédigé ses derniers articles sous la forme d'une série d'éditoriaux qui ont accompagné la parution de chacun des numéros de la revue.

Un modèle analytique centré sur la réciprocité

Les ethnologues savent peut-être mieux que les autres que le sens n'est jamais écrit à la surface des choses. La pensée d'un intellectuel n'est pas plus transparente à elle-même, même au terme d'une lecture attentive de tous ses écrits, que ne l'est une culture pour l'ethnographe de terrain, ou une symphonie pour le mélomane. Le sens déborde en effet toujours l'œuvre

comme s'il existait un surplus qui doit rester inaccessible et de l'intangible qui échappe à toute saisie. Mais l'œuvre est aussi faite pour être lue, éventuellement comprise et redite à travers citations et critiques. L'auteur fournit, pour cette raison sans doute, la clé (ou les clés) qui ouvre(nt) à l'intelligence des textes qu'il produit. Dans le cas de Guy Dubreuil je crois avoir trouvé cette clé dans ce qu'il appelle « l'instrumentalisme de réciprocité », une théorie dont il a esquissé les grandes lignes dès le début des années 1960 et qui confère, me semble-t-il, une unité conceptuelle à l'ensemble de ses écrits.

Guy Dubreuil n'a jamais vraiment dévié de son projet initial qu'il a organisé autour de l'exploration de l'interface de l'anthropologie et de la psychologie, de la psychiatrie et de la psychanalyse. À travers quelles médiations, s'est-il constamment demandé, l'ordre personnel vient-il s'articuler sur l'ordre collectif? Comment ces deux espaces s'inscrivent-ils l'un dans l'autre? Le mimétisme explique-t-il le fait que le collectif s'inscrit, comme dans des effets de miroir, dans l'individuel? Et d'où peut bien venir le premier mouvement: de l'individu ou de la société? Dubreuil a cru qu'il lui serait plus facile de répondre à ces questions s'il étudiait l'amarrage du collectif et du personnel à partir des marges (inceste, déviance, psychopathologie...) de la société plutôt qu'à travers l'étude explicite de ses codes centraux. Dans quelle mesure, s'est-il demandé, la centralité des codes que se donne une société peut être restituée à partir des événements qui se passent dans les espaces marginaux de cette même société? Il a cru que la meilleure voie d'accès à la normalité était celle qui passe par le détour de la pathologie. C'est là, dans la marge, que l'amarrage de l'ordre du personnel et de l'ordre social du collectif serait le plus aisément saisissable.

Le projet intellectuel qui sous-tend l'ensemble de l'itinéraire de Guy Dubreuil apparaît déjà bien tracé dès

la fin des années 1950, dès l'époque où il entreprenait, par de courts séjours de terrain, ses recherches ethnographiques en Martinique. Il avait mené avant son travail en Martinique des recherches, je le rappelle, de psychologie sociale sur l'immigration dans le cadre de l'équipe dirigée par le père Mailhiot. Les positions théoriques de G. Dubreuil me semblent avoir trouvé leur expression la plus nette et leur meilleure formulation dans un texte de 1962 qu'il a rédigé au moment où il se situait à la jonction de la psychologie et de l'anthropologie. Ce texte est dédié à l'étude des « Bases psycho-culturelles du Tabou de l'inceste ». Renvoyant dos à dos les approches culturalistes et psychologiques qui ont tenté de rendre compte du statut de l'inceste dans les sociétés humaines, Dubreuil écrit: « *Pareille opposition est factice. La trame œdipienne ne pourrait en effet s'amorcer sans les règles culturelles dont fait partie le tabou de l'inceste.(...) Le tabou de l'inceste et le complexe d'Œdipe prennent donc racine à la fois dans la culture et dans l'individu* » (1962: 227). Dès l'Œdipe, affirme l'ethnologue qui ne peut oublier qu'il a été un psychologue, l'individu est inséré dans une histoire dont il hérite et dans des conflits auxquels il ne peut échapper. « *Si la trame œdipienne, écrit G. Dubreuil, s'incruste à même l'assiette culturelle, les postulats qui sous-tendent l'interprétation culturologique contiennent nécessairement un germe d'explication psychologique. Car, considérée sous l'angle de l'individu qui assimile constamment les règles et les valeurs de sa société, la culture est un phénomène psychologique. Il faut donc présumer qu'un ou plusieurs facteurs communs président à une conjugaison profonde et durable des prohibitions culturelles et psychologiques* » (1962: 227). Psychisme et culture, personne et société, psychologie et anthropologie se renvoient donc l'un à l'autre à travers des jeux de miroir que l'ethnologue doit chercher à lire.

Dubreuil tire de cette dialectique paradoxale, qui est à la fois reflet et rupture, une des clés qui lui semble

pouvoir ouvrir à l'intelligence des formes dans lesquelles se conjuguent l'ordre personnel et l'ordre collectif. En bon connaisseur de la musique (il est un pianiste amateur), Dubreuil a spontanément recours à une métaphore musicale pour traduire son point de vue. « *L'être humain est considéré, écrit-il, comme un instrument mis au service de la société, comme un élément du mécanisme culturel. On peut à cet égard comparer la culture à une symphonie ininterrompue, la société à l'orchestre, et l'individu à l'exécutant. Toujours modulante et changeante, la symphonie gravite néanmoins autour de thèmes, de règles rythmiques et de principes d'harmonie bien définis. Considéré par rapport à la symphonie, chaque individu est en quelque sorte un instrument dont le rôle est de lire telle partition* » (1962: 227). Ce va-et-vient entre la personne et la culture doit être pensé, indique Dubreuil, sur l'horizon d'une analogie avec l'exécution d'une symphonie. C'est précisément ici que Dubreuil introduit sa notion clé « d'instrumentalisme de réciprocité » qui ouvre à l'intelligence de toute sa pensée.

Pour se faire bien comprendre Dubreuil distingue entre trois formes interreliées au sein de l'instrumentalisme. Il y a d'abord l'instrumentalisme culturologique « qui fait de l'individu un instrument au service de la culture » et l'instrumentalisme primaire « qui fait que l'individu perçoit l'autre comme un instrument à utiliser ». Ces deux premiers instrumentalismes créent les conditions de possibilité de l'instrumentalisme de réciprocité « *selon lequel l'individu accepte d'être utilisé par les autres qu'il utilise lui-même d'une façon semblable* » (1962: 227). La pensée de Dubreuil doit se lire ici sur l'arrière-fond de la théorie de l'échange que Marcel Mauss a esquissée dans son célèbre « Essai sur le don » et que Lévi-Strauss a mis à la base de son étude sur les structures élémentaires de la parenté. L'échange dont parle Dubreuil se situe, il est vrai, entre la personne et sa culture d'appartenance

mais il n'échappe pas pour autant aux mêmes règles de base. « C'est donc en un sens, peut alors conclure Dubreuil, l'instrumentalisme réciproque qui devient ainsi un des principaux intégrateurs des motivations humaines, et le moi idéal qui devient le précipité de l'instrumentalisme culturologique ».

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE DES TRAVAUX DE GUY DUBREUIL

1. Le Québec et l'ethnicité

1953: « L'immigration et les groupes canadiens. Étude préliminaire » *Revue du Centre de recherche en relations humaines*, p. 95-148.

1957: « Le Québec en procès. Le choc des identités », in André Normandeau et Émerson Douyon, dir., *Justice et communautés*, Méridien, Montréal.

1958: « The French Canadians », in Charles Wagley et Marvin Harris, *Minorities in the New World. Six Case Studies*, Columbia University Press, New York, p. 169-202.

1963 (avec Marcel Rioux): « Une étude de communauté à la périphérie de la banlieue montréalaise », *Recherches sociographiques*, 4(1): 107-111.

1969: « Culture et aménagement du territoire », in *Le Québec face à l'aménagement régional*, ARDA et FQUADT, Montréal, p. 207-221.

1970: « Dossier de l'aménagement régional au Québec », *Habitat*, XIII(1): 15-23.

1976: « Culture, territoire et aménagement. Aspects anthropologiques », in Guy Dubreuil et Gilbert Tarrab, dir., *Culture, Territoire et Aménagement*, Éditions Georges Le Pape, Montréal, p.5-145.

2. Travaux ethnopsychologiques sur la Martinique

1958: « The Negro in Martinique », in Charles Wagley et Marvin Harris, *Minorities in the New World. Six Case Studies*, Columbia University Press, New York, p. 93-118.

1960 (avec Cécile Boisclair): « Le réalisme enfantin à la Martinique et au Canada français », in *Learned Societies of Canada*, W.J. Gage, Toronto, p. 83-95.

1965: « La famille martiniquaise: analyse et dynamique », *Anthropologica*, 7(1): 103-129.

1975 (avec Cécile Boisclair): « La pensée précausale chez un groupe d'enfants martiniquais », in J. Benoist, dir., *Les sociétés antillaises*, Centre de recherches caraïbes, Montréal, p. 105-143.

3. Travaux en ethnopsychiatrie

1962: « Les bases psychoculturelles du tabou de l'inceste », *Canadian Journal Psychiatric Association*, 7(5): 218-234.

1968 (avec E.D. Wittkower): « Cultural factors in mental illness », in E.D. Norbeck, dir., *The Study of Personality*, Holt, Rinehart, Winston, New York, p. 279-96.

1970 (avec E.D. Wittkower): « Transcultural Psychiatry and its Significance », *Pakistan Journal of Psychology*: 3-26.

1971 (avec E.D. Wittkower): « Reflections on the interface between psychiatry and anthropology », in I. Gladstone, dir., *The Interface of Psychiatry and Anthropology*, Brunner/Mazel, New York, p.1-27.

1973 (avec E.D. Wittkower): « Psychosocial Stress in relation to mental illness », *Social Science and Medicine*, 7(9): 901-704.

1973 (avec E.D. Wittkower): « Sociocultural aspects of prevention », in *Excerpta Medica* (Fifth World Congress of Psychiatry), p. 794-8.

1976 (avec E.D. Wittkower): « Psychiatric anthropology: An historical perspective », *Psychiatry*, 33(2).

1976 (avec E.D. Wittkower): « Psychoanalysis and Anthropology », *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 4(4): 427-32.

1976 (avec E.D. Wittkower): « Relativism in Psychiatry », *International Encyclopedia of Psychiatry, Psychoanalysis and Neurology*, 4(4): 418-22.

1976 (avec E.D. Wittkower): « Primary Prevention: A Combined Psychiatric-Anthropological Appraisal », in J. Westermeyer, dir., *Anthropology and Mental Health*, Mouton, Berlin, p. 125-44.

Genèse du département d'anthropologie de l'Université de Montréal

Chronique d'un itinéraire

Guy Dubreuil 1

«Dubreuil, raconte-nous les débuts de notre département d'anthropologie», me demande mon ami et collègue Norman Clermont. J'ai d'abord trouvé bizarre cette demande: j'imaginai que tout le monde connaissait cette histoire. Mais, à bien y penser, c'est mon étonnement qui est bizarre. Comment avais-je pu oublier, moi anthropologue, que le passé dépasse à mesure que passe le temps si personne ne s'occupe d'en perpétuer la mémoire, et qu'il ne demeure un paysage familier que pour ceux qui l'ont fréquenté et ensemencé.

Norman m'a remis un bref questionnaire portant sur les débuts de ce département. Si je devine bien sa pensée, la genèse de l'anthropologie à l'Université de Montréal tient de l'énigme. Norman s'étonne par exemple que le psychologue que j'étais en 1959 ait songé à créer un département d'anthropologie, comme s'il était anormal de quitter le giron confortable de la psychologie pour s'aventurer dans le no man's land qu'était à l'époque l'anthropologie. «En 1961, poursuit Norman, année de la fondation officielle du département, les champs de l'anthropologie étaient, à Montréal comme ailleurs au Québec, totalement désertiques. Qui donc étais-tu pour fertiliser ce désert? Qui donc étaient ton père, ta mère, tes grands parents»? Autrement dit, Norman voudrait que je raconte non seulement ma vie, mais aussi celle de mes ancêtres. Laissons les ancêtres dormir en paix.

Au risque de frôler l'égoïsme, je me contenterai de remonter à mon enfance qui illustrera la

fermeture de la culture canadienne-française de cette lointaine époque réfractaire à tout ce qui peut ressembler à de l'anthropologie et même à de la sociologie. J'évoquerai ensuite l'itinérance intellectuelle et affective de ma jeunesse pour autant qu'elle révèle le climat socioculturel de l'époque au cours de laquelle se sont échelonnées mes randonnées dans certaines marges québécoises. Cette partie montrera qu'un brin de romantisme et de folie était peut-être nécessaire pour accéder au royaume de l'anthropologie. Je terminerai par un compte-rendu plus prosaïque des événements qui m'ont conduit à la fondation du département et à sa première organisation.

I. L'enfance dans un petit milieu très québécois

Commençons par le début, la création du monde. Comme tu le sais, mon cher Norman, la naissance de chaque homme et de chaque femme inaugure un nouveau monde qui se construit au fil des ans au contact du «monde réel». Ce monde qui devint le mien était celui d'un «petit peuple serré de près aux soutanes restées les seules dépositaires de la foi, du savoir, de la vérité et de la richesse nationale» (*Refus global*, 1948).

Je suis né à Montréal en 1925, au sein de ce petit peuple. C'était vers le milieu du beau mois de Marie, comme on aimait alors désigner le mois de mai. Mon petit monde intérieur s'est ensuite développé dans la banalité la plus totale, au contact des soutanes

et des petits bourgeois bien ordinaires qui peuplaient ma paroisse, Notre-Dame-de-Grâce. C'était pour moi une communauté qui ne s'étendait pas au-delà de cinq ou six rues, toutes habitées par des «Canadiens». C'est par ce terme que se désignaient les futurs Canadiens français qui, plus tard, allaient devenir les «Québécois de souche». Les autres étaient les Italiens, les Irlandais, les Polonais, les Chinois, les Noirs et surtout les Anglais, que nous appelions les *Blokes* ou les *Têtes carrées*. Pour ceux-ci, nous étions les *Pea-soups*. Chacun avait son territoire qu'il défendait au cours de petites escarmouches. Les gens de mon monde ne les fréquentaient pas, sauf quelques Irlandais catholiques (la deuxième épouse de mon grand-père maternel s'appelait Lynch) et de très rares Italiens assimilés. Un bien petit monde presque entièrement refermé sur lui-même, avec ses traditions quasiment rurales et ses soutanes.

Je vivais parmi les soutanes: les soutanes blanches des pères dominicains, soutanes lavées par les sœurs qui habitaient en face de l'église (dominicaines elles aussi, elles portaient des soutanes blanches et se disaient les servantes des prêtres), les soutanes noires (peut-être étaient-elles brunes?) des sœurs de l'Immaculée-Conception qui enseignaient à l'école primaire du quartier, les soutanes également noires des frères du Sacré-Cœur qui m'enseignaient à cette même école, divisée en deux sections bien séparées: une pour les sœurs et leurs élèves féminins, l'autre pour les frères et leurs élèves masculins. Il n'y avait en principe aucun contact entre ces deux sections, bien que de folles rumeurs en faisaient quasiment un bordel. Il y avait un peu partout d'autres soutanes, notamment celle de mon oncle Charles Charron, demi frère de ma mère et père Sainte-Croix; il m'amenait souvent à l'Oratoire Saint-Joseph où il habitait avec d'autres soutanes noires, notamment celle du frère André. J'admirais beaucoup le frère André, que je rencontrais parfois, parce qu'il s'était déjà battu avec le diable,

qu'il avait gagné et qu'il faisait des miracles. Ce mystère me fascinait.

Mon grand-père paternel était typographe à *La Presse*. Il habitait à quatre rues de chez moi. Il avait très mauvais caractère, ce qu'il faut comprendre parce qu'il avait élevé ses trois garçons et ses trois filles dans un petit cinq pièces. C'était un passionné du «vrai Québec», c'est-à-dire la campagne: il avait une petite maison de campagne à Saint-Mathias sur le Richelieu où il entretenait un magnifique jardin potager grâce auquel il faisait d'énormes quantités de confiture alors que ma grand-mère, née Bertrand, nous faisait des bonbons aux patates (patates, sucre et beurre d'arachide), d'immenses chaudrons de ragoût et des gallons de soupe aux choux. C'est là que je passais environ un mois d'été, ce que j'adorais à cause d'une petite cousine qui s'y trouvait souvent en même temps que moi et dont j'étais follement amoureux. Il faut dire que, dans mon petit milieu, le choix des amoureuses était assez limité. Cette petite cousine, Mireille, fille de Blanche, sœur de mon père, habitait d'ailleurs à l'étage au-dessus du logement de mon grand-père avec ses cinq frères et sœurs. Cela faisait beaucoup de monde dans une seule maison. Je m'y suis souvent réfugié pour fuir la morne atmosphère qui régnait chez moi.

En 1930, à l'âge de cinq ans, je suis admis à l'école située juste en face de la belle maison que construisait cette même année mon grand-père maternel, Hormidas Charron. C'est là que j'habitai durant presque vingt ans: c'était un grand logement très confortable dont le rez-de-chaussée était réservé à ce grand-père, à sa quatrième épouse et à une de ses filles d'un deuxième mariage (il avait eu quatre enfants de ce deuxième mariage). Nous habitons à l'étage. Ce grand-père était né à Saint-Théodosie (maintenant appelé Calixa-Lavallée), situé entre le fleuve Saint-Laurent et la rivière Richelieu. N'ayant pas hérité de la terre

familiale, il émigra à Montréal pour fonder la première boulangerie canadienne-française du quartier Saint-Henri. C'est là que naquit, de sa troisième épouse, sa fille Laurette qui allait devenir ma mère; elle suivit son père à Notre-Dame-de-Grâce où il avait construit cette belle et grande maison en face de l'école, du presbytère et de l'église. Au gré de ses quatre mariages successifs, mon grand-père s'était enrichi grâce aux maisons qu'il avait achetées ou fait construire. Nostalgique de son origine rurale, il nous amenait quelquefois à Saint-Théodosie. C'était un village champêtre, tout à fait agricole, qu'il me présentait comme le lieu de la vraie vie des Canadiens, la vie urbaine étant considérée comme un pis-aller, comme une sorte de perversion de la culture canadienne.

C'est aussi ce que m'enseignaient à l'école primaire les deux seuls instituteurs que j'y eus, le frère Jean-Léon et le frère Blaise. Grands patriotes en soutane noire, ils nous initiaient à notre histoire, à ses héros comme Madeleine de Verchères et Dollard des Ormeaux, à la cruauté des sauvages, notamment celle des Iroquois, ennemis des Français et responsables de l'horrible massacre de Lachine, et à la malhonnêteté des Anglais protestants, nos ennemis qui nous avaient injustement conquis et qui continuaient de vouloir la disparition de la *race canadienne*. Pour mieux alimenter notre patriotisme, nous chantions chaque matin notre hymne national, *O Canada*, écrit par Calixa Lavallée pour les «vrais Canadiens» et nous saluions chaque jour notre drapeau fleurdelisé avec en son centre, le cœur saignant du Christ. C'était donc un petit monde rassurant, assez confortable et tout à fait immobile, cambré devant la menace anglaise et protestante. Nous le vénérions. Nous le défendions en n'achetant ni chez les protestants, ce qui nous était facile puisque nous ne parlions pas anglais, ni chez les Juifs, qui avaient assassiné le Christ, ce qui était plus difficile parce qu'il existait, à trois rues de l'école, une excellente boutique

de fruits et légumes gérée par une dame juive qui, outre qu'elle parlait français, nous faisait de jolis petits cadeaux. Quant au seul Chinois du quartier, il tenait une buanderie qui sentait propre l'empois. Mais, ce Chinois et ses aides nous terrorisaient parce ^{qu'il} la rumeur courait qu'ils enlevaient les petits garçons et les petites filles. Quant aux Noirs, je n'en vis jamais dans la paroisse: ils étaient comme à l'étranger, près de la gare Windsor. Tel était mon petit monde, pour lequel j'ai nourri un amour presque immodéré: mon quartier, mon école, mon peuple et tout particulièrement mon église où, à titre d'enfant de chœur en aube blanche, je faisais quelques sous en servant la messe: cinq cents pour une messe, deux messes pour quinze cents.

Petit monde immobile, très peu intellectuel, quelque peu porté sur les arts faciles (Petite musique de nuit de Mozart, les valse de Strauss...) empreint de chaleur, de petites rivalités, ponctué de grandes fêtes parentales et religieuses, mais sans autre ambition que de se perpétuer. Chez moi, il n'y avait ni livre ni disque, mais un appareil radio qui permettait à ma mère d'écouter des chansonnettes françaises (Lucienne Boyer: *parlez-moi d'amour...*) et un peu de musique américaine (Guy Lombardo, Bing Crosby...). Ma mère aimait aussi Chopin. Elle aimait tellement Chopin qu'elle acheta un piano pour le pratiquer et pour m'inciter à l'imiter. C'est le début de ma «carrière musicale»: mon talent était loin d'être irrésistible, quoique, au Jour de l'An, je réussissais à faire pleurer mes tantes en leur jouant des pièces lentes et superbement romantiques. Ce petit monde, qui peut paraître vide et insignifiant aux yeux des modernes, me paraissait tout à fait normal et gratifiant. Je n'en connaissais pas d'autre.

Mon père était commis voyageur: il vendait des pièces d'auto, parcourant ainsi, garage après garage, une bonne partie du Québec. Parfois, il m'amenait avec lui: mes premières connaissances du Québec non

montréalais se limitèrent longtemps à un répertoire assez étendu de garages et de stations service, sans oublier Saint-Théodosie et Vaudreuil-sur-le-Lac où se trouvait un «cousin», Robert, devenu mon meilleur ami jusqu'à sa mort (les anthropologues écriraient qu'il était le fils du fils du demi frère du père de mon père, ou autrement dit, le fils du fils du père du père de mon père).

Initiation au malheur: les riches Anglais et les pauvres Canadiens français

Mon père m'initia, mais de façon bien curieuse il faut le dire, au monde de la politique, du chômage et de la lutte pour la survie dans un univers dominé par les Anglais et par les Juifs. C'était un beau dimanche de septembre. Comme il le faisait parfois, lorsqu'il était d'humeur joyeuse et familiale, il nous invita au restaurant ma mère et moi. Comme on le disait à l'époque, ma mère était alors «malade»: elle était enceinte de sept mois, ce que j'ignorais. Nous allons donc au restaurant chinois, un bon restaurant chinois avec nappe blanche à chaque table. Un jeune Chinois nous sert: il est très gentil, quoique un peu froid. Il ne parle qu'anglais. Nous commandons un *chop suey*, seul mets chinois que nous connaissions à vrai dire, en plus des *egg rolls* et du *chow mein*. Nous entamons le *chop suey*. C'est bon. Subitement, mon père devient rouge. C'était sa façon de montrer sa colère. Il se lève, appelle en anglais (il était bilingue) le jeune Chinois pour lui montrer une mouche dans son *chop suey*: 'Que faire? Manger le *chop suey* avec la mouche, le manger après avoir enlevé la mouche, commander un nouveau *chop suey* qui contiendrait lui aussi, on ne pouvait en douter, une deuxième mouche, et qui sait, un tas de mouches? Épuisés, nous quittons le restaurant. Cet événement fut un drame dont je n'ai saisi la profondeur que plusieurs semaines plus tard: mon père cessa de manger du *chop suey*, ce qui allait presque de soi, il

cessa de manger de la truite mouchetée, méprisa les Chinois, accusa les Anglais des pires crimes et cessa de voter libéral. La limpidité de ce raisonnement m'échappa (Piaget parlerait dans ce cas de transduction), mais me convainquit que quelque chose n'allait pas dans notre petit monde et que de très mauvais jours nous attendaient: j'avais raison.

Un soir, mon père, les larmes aux yeux, nous apprit qu'il avait perdu son travail de commis voyageur, qu'un Anglais du parti libéral le lui avait volé. Il était donc chômeur à cause d'un Anglais membre du parti libéral. Cela me démontra que notre cher petit monde canadien était gravement assailli de toute part par les Anglais riches et dominateurs et qu'il fallait lutter contre la pauvreté en travaillant avec acharnement: le chômage de mon père nous appauvissait de jour en jour. L'ordre du monde était menacé.

Une autre catastrophe survint: ma mère était si «malade» qu'on l'amena à l'hôpital. Elle y passa plusieurs jours. C'était l'Hôpital de la Miséricorde. Elle en revint quelques jours plus tard, guérie, mais avec un colis chaud et mou: «regarde ton petit frère Bernard», me dit ma tante Louise. D'où est-ce qu'il sort celui-là, me demandai-je en silence, presque en colère. Je dus donc m'habituer à la présence diurne et nocturne de mon seul petit frère (les psychologues invoqueraient le rivalité fraternelle).

Enrichi d'un frère, mais appauvri par le chômage de mon père, je commençai à laver les caves des voisins plus fortunés, à nettoyer les entrées de garage, à servir en soutane blanche le maximum de messes par jour et, plus tard, à passer mes étés à laver des bouteilles à la Brasserie Frontenac (maintenant disparue), à creuser des tranchées pour l'armée canadienne, à vérifier les factures des commerçants pour l'impôt fédéral, à m'improviser facteur pour la Société canadienne des postes et à vendre des

chaussettes au magasin Morgan (devenu La Baie). C'était, depuis 1929, la grande dépression, avec son cortège de chômeurs, d'itinérants, de *quêteux*, de *robineux*, de petits-bourgeois ruinés. Notre vision du monde en fut bouleversée.

Ces événements m'amènèrent à me poser des questions inévitablement aporétiques pour un jeune de sept ans: d'où vient la vie (mon petit frère évidemment)? Pourquoi tant de malheurs alors que Dieu est bon et tout puissant? Pourquoi Dieu permet-il que les pauvres par leur travail nourrissent les riches? Pourquoi les Anglais sont-ils si méchants? Je m'apercevais, quoique confusément, que mon petit milieu n'était pas le centre du monde, qu'il était comme aspiré par le trou noir de forces maléfiques et aveugles, que les Anglais, assurément, allaient engloutir notre bien-aimée patrie, nos parents, nos amis et nos amours.

Une culture libératrice et déconnectée: le cours classique

La vie poursuit son cours: en 1936, grâce à l'insistance de mon oncle Charles, père Sainte-Croix et demi-frère de ma mère, je fus admis au cours classique du Collège de Saint-Laurent où enseignaient évidemment les pères Sainte-Croix. J'avais 11 ans. J'ignorais totalement pourquoi je m'y trouvais. Cet oncle Charles, lui, le savait: un jour, comme lui, je porterais une belle soutane noire, je dirais la messe en latin, et, qui sait, lui donnerais l'extrême onction. Je n'avais dit ni oui ni non, comme beaucoup de Canadiens qui ne savaient dire ni oui ni non à certaines questions de la vie. Je me laissai donc porter par un destin nébuleux vers des horizons mystérieux. Les six premières années furent pour moi une révélation foudroyante: j'y appris que notre «culture canadienne» trouvait sa source dans la civilisation gréco-romaine, mais aussi dans la vieille France monarchique, fille

ainée de l'Église. À l'encontre de mes confrères (les filles étaient exclues de ce collège), je trouvais dans la maîtrise du grec et du latin un plaisir extrême: cet apprentissage me donnait les clés d'un monde extraordinaire, bizarre, nourri d'épopées, empreint à la fois de sagesse et de folie. Les mythologies grecques et romaines me laissaient cependant perplexe: comment des gens aussi intelligents pouvaient-ils croire à tous ces dieux et demi-dieux? Comment nous, Canadiens, sensés et intelligents, pouvions nous croire à tous ces saints, ces anges, ces archanges, ce diable, ce dieu? Si les mythologies antiques sont fausses et idiotes, qu'en est-il de la nôtre? Je sortais de mon petit monde de quartier, mais en catimini parce que je croyais être le seul à me poser de telles questions. Je n'en parlais à personne: je creusais mon petit sous-terrain culturel. Je m'éloignais du centre de mon petit monde. J'avais, comme on dit, perdu la foi, ce que je ne pus jamais révéler à mes parents, surtout pas à mon oncle Charles grâce à qui ce bonheur m'était arrivé.

Malgré tout, je considérais les pères Saint-Croix qui m'enseignaient comme de grands savants et de grands pédagogues. Le père Langelier, après sa classe de latin, nous lisait des romans, comme ceux de George Duhamel, d'Alphonse Daudet... Un autre nous lisait du Claudel. Pour nous récompenser (de quoi, je ne sais plus: ça devait tout simplement lui faire plaisir) le père Gabouri nous amenait à la discothèque du collège pour nous expliquer et nous faire écouter Bach, Mozart, Beethoven, et même Stravinski qui passait pour un compositeur un peu fou. Nous assistions aux répétitions de l'Orchestre symphonique des Festivals de Montréal qui se tenaient dans la chapelle du collège. Enfin, le père Émile Legault fondait au collège les Compagnons de Saint-Laurent, jouant du Racine, du Molière, du Claudel... Et l'art pictural! Il faut en parler: les cours que nous donnait le professeur Maurice Gagnon étaient non seulement

excellents, mais aussi abondamment illustrés de toiles célèbres, beaucoup montrant des femmes nues et même des hommes nus. Autre révélation, autre question: pourquoi ce qui était interdit, ce à quoi on n'avait pas le droit de penser, même en rêve, devenait-il permis lorsque c'était de l'art?

Je continuais donc à être entouré de soutanes; mais c'étaient des soutanes pensantes que j'aimais bien au fond. Je pris tellement au sérieux ces activités qu'on appellerait aujourd'hui para-scolaires que je m'y donnai corps et âme. Je me mis à lire tous les livres qui me tombaient sous la main, mais surtout les livres à l'index que je trouvais dans une petite librairie en sous-sol de la rue Saint-Denis (la librairie Bergeron maintenant disparue). C'est ainsi que mes orgies de lectures me firent parcourir outre Cicéron, César, Racine, Corneille et Molière, une grande quantité de livres défendus comme ceux de Balzac, Flaubert, Proust, Jules Romains, Beaudelaire, Rimbaud, Lautréamont, et beaucoup d'autres auteurs. Je m'enivrais de culture française qui était alors considérée comme un idéal par l'élite québécoise. Les livres défendus s'avéraient bien meilleurs que les autres. Ils ouvraient des mondes qui m'étonnaient, me scandalisaient et m'attiraient tout à la fois. J'aspirais à vivre dans ces mondes, tout en demeurant dans mon petit monde de quartier, mais un peu comme ce «Canadien errant» qui, de retour chez lui après des années d'exil, découvre que son pays natal s'est immobilisé dans une culture certes valable, mais rabougrie. Je voulais le changer, lui révéler mes illuminations, le «hausser jusqu'à la grande culture», lui chanter les beautés de la «grande musique», l'entraîner vers le large: rien à faire, tous, sauf ma petite cousine Mireille, trouvaient ces élucubrations de collégien déconnectées de leur vraie vie.

Je voguais donc dans un monde parallèle situé à la marge de mon milieu d'origine. N'ayant aucun

talent pour la peinture (tout ce que^{*} dessinai prenait l'allure d'une cruche bancale), je me mis à pratiquer ma poésie, mais surtout mon piano. Je m'inscrivis au Conservatoire de musique du Québec: à ma grande surprise j'y avais été accepté par Wilfrid Pelletier, Claude Champagne et Jean Vallerand, qui étaient alors les musiciens les plus éminents du Québec. J'avais joué, très mal je crois, le *Coucou* de Claude d'Aquin. Je suppose que les membres du jury étaient obligatoirement tolérants puisqu'ils voulaient à tout prix recruter des élèves pour la première année d'existence du Conservatoire.

Toujours est-il que cela se sut au Collège de Saint-Laurent: le père supérieur m'intima l'ordre de quitter le collège si je continuais à sécher quelques cours de philosophie. Il faut dire que la philosophie qu'on m'enseignait se limitait à Saint-Thomas d'Aquin qu'il fallait étudier en latin. Cette philosophie ne me semblait pas correspondre à la «vraie vie», du moins pas à la mienne ni à celle de mes amis. J'obtempérai à cet oukase.

II. Les errances de jeunesse

Même si je continuais à estimer ces prêtres dynamiques, j'éprouvai un tel ressentiment à l'égard du père supérieur qui m'éliminait pour si peu (après tout j'avais d'assez bonnes notes) que j'empruntai dès lors les habits de l'anticléricalisme.

Une baignade idéologique et artistique

Il faut dire que j'avais auparavant attisé ma sensibilité à d'autres domaines: j'avais par exemple entendu dire que Mussolini, Hitler et Franco allaient sauver la civilisation chrétienne, ce qui m'initiait tout de même à l'idéologie et à la politique. Mais je n'en étais pas convaincu, malgré quelques discours que nous avaient faits à ce sujet certains conférenciers comme le célèbre historien Lionel Groulx. Insatisfait de la thèse

selon laquelle les Juifs étaient responsables de tous nos malheurs, je me laissai convaincre par un «mauvais ami» de me joindre à un groupe marxiste illégal qui préconisait la révolution dans tous les pays. Je ne comprenais pas très bien, à ce moment-là, qu'on pût être contre la révolution. Contrairement à ce qu'on m'avait enseigné, je croyais que la Révolution française avait été bonne (liberté, égalité, fraternité) et surtout que la Révolution soviétique allait apporter le bonheur à tous les prolétaires, d'abord de la Russie, puis, plus tard, de tout le Québec. Comment être contre cet espoir? Mon ami élaborait même un plan très sophistiqué pour conquérir le parlement canadien. C'était un beau plan, que j'endossais. Mais nous manquions d'hommes, d'argent et sans doute de conviction. Je me suis donc contenté des cours que m'offrait ma cellule: ils consistaient à épilucher la pensée de Marx. C'était certes plus aride que les cours d'histoire de l'art: aucune autre illustration que de mornes graphiques. Ces gens qui voulaient faire mon éducation politique étaient un peu comme des missionnaires sans soutane. Comment contribuer à une révolution aussi désincarnée, aussi intellectuelle? Je trouvai miraculeusement la réponse: cette pauvre petite cellule persécutée ne savait pas où cacher sa bibliothèque composée de plusieurs centaines de livres. Je lui offris de les ranger dans ma cave. Ahuri, témoin de ce déménagement, mon père devint lui-même suspect aux yeux de la Police montée (la G.R.C.). En pleine nuit, je reçus un message «top secret»: la police avait découvert la cache. Il fallait tout vider, ce qui fut fait en pleine nuit, en moins d'une heure.

En 1943, j'étais donc étudiant au Conservatoire. Au moins cinq heures de pratique de piano par jour, au grand mécontentement de mes parents et de mes voisins. Mais, que de joies, que d'exaltation! La vie que je menais, à la marge de tout sauf de la musique, représentait pour moi ce que la jeunesse pouvait offrir

de plus extraordinaire: rencontrer presque quotidiennement de futurs grands musiciens, jouer à parler de tout dans une atmosphère de communion avec la musique et les arts en général, chanter dans le chœur du Conservatoire lors de certains opéras et de certains oratorios, gloser des nuits entières avec des peintres d'avant-garde qui allaient bientôt devenir les protagonistes du *Refus Global* de Borduas chez qui nous nous rendions quelques fois, coucher sur les toits avec des amis à regarder les étoiles, à parler d'amour et de philosophie, courir les quelques rares boîtes de nuit qui existaient alors, notamment le *Rockhead Paradise* et le *Black Bottom* où pour la première fois nous rencontrions des Noirs et entendions du jazz, sans oublier l'amour d'une belle pianiste russe dont je m'étais épris: elle jouait admirablement un concerto de Rachmaninof. C'est ce qu'on appelait la vie de Bohème (les anthropologues d'aujourd'hui parleraient de marginalité, de *communitas*, de liminarité). Tout cela se passait comme dans des sortes de catacombes culturelles d'où il ne fallait pas trop sortir au risque de recevoir les foudres des politiciens de droite, d'un certain clergé et en général d'un peu tout le monde...

Une profonde insatisfaction grugeait cependant mon cœur et mon esprit. Trop de choses à concilier: mes parents, mes amitiés, notre révolte devant les inéquités de la société, notre pauvreté, nos ambitions qui se heurtaient au mur de l'incompréhension et du rejet, les tourments de plusieurs de mes amis (deux copains que j'avais hébergés chez moi s'étaient suicidés), et tous les autres petits et grands malheurs qui me harcelaient: un bref mais pénible service militaire dans la marine, en Nouvelle-Écosse où on nous ordonnait «speak white», le cancer de ma mère qui allait plus tard l'emporter, l'attaque cérébrale qui laissa mon père paralysé et sans parole pour le reste de ses jours. Je me rendis enfin compte que mes connaissances en musique, en peinture, en littérature,

en philosophie, en astronomie (je donnais des «leçons d'astronomie» à mes copines du Conservatoire!) s'éparpillaient au point de devenir frivoles, inutiles et même nuisibles à ma santé matérielle et mentale et à celle de mes proches. Où donc trouver une ancre pour empêcher la dérive? Où trouver une certaine sécurité matérielle? Car il faut bien dire (ce que je ne pouvais pas avouer à l'époque) que je marchais des kilomètres pour ne pas avoir à payer mon autobus, que je jeûnais assez souvent, que je n'avais pas de souliers fonctionnels. Je partageais ma chambre avec un étudiant et ma mère avait dû louer plusieurs chambres de notre belle et grande maison pour survivre. Orgueilleux, soucieux de sauver les apparences, mes parents adoptaient tous les stratagèmes possibles pour camoufler notre pauvreté. Ça n'était pas la misère matérielle: c'était la misère d'une pénible hypocrisie sociale. Par amour filial, je me prêtais à ce jeu de société.

Des pis-aller: philosophie et psychologie

Pour me ramener dans le droit chemin, on me conseilla la médecine, le droit, la pharmacie, l'art dentaire: c'est à peu près tout ce qu'offrait de «sérieux» l'Université de Montréal qui n'occupait alors que trois ailes du Pavillon principal. C'était en 1944. Sans baccalauréat, je ne pouvais y être accepté. Je n'essayai même pas de m'y glisser par une porte dérobée (certains y avaient réussi) puisque je ne me sentais nullement destiné à l'exercice d'une profession.

Je me résignai donc à m'inscrire au département de philosophie de l'Université de Montréal. Encore des prêtres pour m'enseigner, surtout des Dominicains en soutane blanche: en général, des prêtres sympathiques, intelligents, savants et avenants. J'ai donc cru trouver dans la philosophie un cadre qui m'aiderait à intégrer mes expériences personnelles et le kaléidoscope de mes petits savoirs. Même supérieur, cet enseignement me

parut ennuyeux et désincarné. Comme frappé par un destin maléfique, je m'attachai de nouveau à de «mauvais amis». L'un d'eux m'entraîna dans la lecture de la littérature américaine (Steinbeck, Caldwell...) qu'on ignorait totalement au Québec et de la philosophie américaine (Dewey, Santayana ...) que mes professeurs se contentaient d'évoquer pour les critiquer. Je devins le critique musical officiel du *Quartier Latin*, ce journal étudiant qui avait parfois fière allure (j'obtenais ainsi des billets gratuits pour les concerts symphoniques auxquels je conviais mes petites amies). Malgré tout, j'obtins finalement une licence en philosophie (équivalant à un baccalauréat) basée sur le mémoire que j'ai consacré au temps chez Marcel Proust: pas très original, mais acceptable.

Norman Clermont me demanda si j'entrevois la possibilité de me diriger vers l'anthropologie. Pauvre Norman! Il oublie que nous sommes alors en 1946. La géographie naissait à peine. Même l'histoire, victime d'un nationalisme étroit, demeurait à la remorque de l'abbé Lionel Groulx. Le département d'histoire ne fut fondé qu'en 1947. Les sciences y étaient peu développées, ne comportant que de petites unités assez malingres. Quant aux sciences sociales, Édouard Montpetit avait bien fondé en 1920 une «École des sciences sociales, économiques et politiques», école qui se transforma en faculté en 1942, mais qui n'offrait que des cours du soir, beaucoup étant dédiés à l'étude de la doctrine sociale de l'Église; cette faculté ne comprenait aucun professeur de carrière, ni aucun véritable programme de jour. Un «Institut de sociologie» y avait été fondé en 1943 par Arthur Saint-Pierre et devenait en 1955 la «section de sociologie» (on avait formé en 1945 la section de relations industrielles et en 1948 la section de service social); mais les cours du soir continuèrent de prédominer, sans véritable corps professoral. Ce n'est qu'en 1950 que, sous la gouverne d'Esdras Minville, la Faculté fut

vraiment organisée en départements, mais encore sans professeurs de carrière. Sauf aux Hautes Études commerciales, les sciences économiques y faisaient également piètre figure. Il fallut attendre 1958 pour que cette Faculté prenne vraiment son envol, grâce en bonne partie à un doyen venu de nulle part comme je l'expliquerai plus bas. Comment donc être sérieux dans une université aussi vide?

J'optai donc pour le département de psychologie qui venait à peine d'être fondé par le père Noël Mailloux, un père dominicain brillant, dynamique, ambitieux, capricieux et autoritaire. Le père Mailloux était très mal vu du Vatican parce qu'il enseignait la psychanalyse: cela me le rendait éminemment sympathique. Son département n'était d'ailleurs pas pris au sérieux, surtout par les médecins et les «scientifiques». Je m'y inscrivis avec permission spéciale puisque je n'ai pas de véritable baccalauréat. Mes amis ricanent: rien à faire pour vivre de la psychologie. Croyant m'intégrer dans un des «courants normaux» de la science, je m'aperçois que je me marginalise encore une fois.

Première surprise: l'enseignement qu'on me prodigue m'intéresse et me paraît sérieux. J'obtiens de bonnes notes dans presque tous mes cours: psychologie de la perception, psychologie de la personnalité, mesure de l'intelligence (je coule en statistiques et en psychophysiologie). La psychologie animale, la psychologie sociale, le développement mental de l'enfant et la psychanalyse me passionnent. Quelques stages en clinique m'inspirent de forts doutes sur l'efficacité des traitements qui sont prodigués, à cette époque, dans les institutions où je tente de m'intégrer.

Deuxième surprise: le père Mailloux semble me prendre au sérieux: il me conseille

d'abandonner toutes mes activités parascolaires. Il me dit que la Police montée a un dossier compromettant sur moi. Comment donc l'a-t-il su? Il me reçoit souvent à son bureau, comme en thérapie. Petit rebelle, je résiste: je continue mes critiques musicales au *Quartier Latin*, je me présente même comme rédacteur en chef de ce journal, mais subis un cuisant revers: l'aumônier des étudiants prétendait que mon équipe était composée de méchants pervers qui fréquentaient les artistes maudits et les athées. Un autre «mauvais ami», Claude Gauvreau, qui allait devenir un «poète fou» et presque «maudit», me convaincquit d'improviser au piano la partie musicale de son œuvre théâtrale, *Bien Être*, qui fut le premier texte automatiste joué en public, bien avant *Les oranges sont vertes*. Y participaient Muriel Guilbault, Jean Saint-Denis et l'auteur lui-même, trois personnages pathétiques qui, plus tard se suicidèrent. Ce fut un four énorme: un public d'à peine cinquante personnes parfois pris d'un fou rire à l'écoute de phrases poétiques qui lui semblaient incompréhensibles.

Troisième surprise: le père Mailloux me suggère de participer à une vaste recherche de psychologie sociale, sous la direction du père Bernard Mailhot, dominicain lui aussi. «Alors, me dit Norman, c'est la psychologie sociale qui t'a amené à l'anthropologie». Non mon cher, car, il n'y avait à cette époque, même en psychologie sociale, presque aucune référence à la culture, à l'évolution, à la diversité culturelle (on dirait maintenant à la multiethnicité), au colonialisme... Cependant, la recherche de maîtrise, que je fis en collaboration avec Dollard Cormier, fut véritablement l'amorce de ma future orientation. Elle me révéla à la fois une des faiblesses de la psychologie (du moins de cette psychologie sociale alors en vogue) et son ouverture possible à d'autres cultures.

On imagine mal aujourd'hui la fermeture qui, encore en 1949, caractérisait la société québécoise: plus que les «deux solitudes» anglaise et française, c'était un agglomérat de solitudes sociales, culturelles ou ethniques. L'enquête que je menais m'obligea à établir des contacts avec tous ces autres qu'on avait exclus de notre paysage et surtout avec les Juifs. Elle visait à découvrir les attitudes que nourrissaient certains groupes ethniques de Montréal les uns à l'égard des autres. La méthodologie comportait principalement un questionnaire semi-dirigé que nous avons soumis à plus de mille sujets. Ce questionnaire livrait des résultats intéressants, mais limités. Toutefois, après le temps consacré au questionnaire proprement dit, certaines personnes m'invitaient soit à un café, soit à une palabre plus ou moins intime. Révélations: ce qu'on me disait après l'entrevue formelle était mille fois plus révélateur et spontané que ce que je venais d'apprendre, un crayon et un formulaire à la main. Les Canadiens juifs étaient souvent les plus volubiles: à ma grande surprise, ils me révélaient leur douloureuse mémoire, leurs exodes, leurs rituels, leurs croyances, leur fidélité à l'histoire juive et tout particulièrement leur peur intense de la persécution. Je découvrais avec angoisse mon ignorance et celle des gens qui m'avaient appris que les Juifs nous dominaient, qu'ils étaient riches et puissants. Pour la première fois, je découvrais la nécessité du «lien chaleureux». Cet autre qu'on m'avait, dans mon enfance et ma jeunesse, supplié d'ignorer et souvent de mépriser, il se montrait affable, craintif et même, dans certains cas, suppliant: il avait peur de nous. Sans le savoir, je pratiquais une méthode dite qualitative: je faisais presque mon premier terrain anthropologique.

Ces pérégrinations dans les rues de Montréal m'incitèrent à poursuivre certaines lectures que j'avais faites en dehors du cadre limité de la psychologie. Elles soulevaient des questions que ne posaient pas mes

cours de psychologie: comment se fait-il que les gens soient si différents d'un groupe à l'autre? De quelle nature sont ces différences? Les différences raciales ou linguistiques ont-elles un rapport avec la mentalité? Pourquoi ces différences culturelles génèrent-elles autant de préjugés et d'hostilité? De telles questions peuvent paraître naïves aux yeux des anthropologues contemporains, mais elles étaient rarement posées au Québec d'il y a cinquante ans, sinon dans le cadre d'un certain darwinisme social. Quelles étaient ces lectures? J'en mentionne quelques unes: *Totem et tabou* de Freud qui posait l'énorme problème de l'évolution des sociétés humaines en rapport avec le psychisme et la culture, *Le Déclin de l'Occident* de Spengler, ce monumental ronflement intellectuel de la philosophie de l'histoire, *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche qui remplaçait la musique au firmament de la civilisation et de l'évolution, *l'Amour et l'Occident* de Denis de Rougemont qui remplaçait mes amours dans un courant culturel, *Le Rameau d'or* de Frazer qui était comme un feu d'artifice d'étranges coutumes, *Coming of Age in Samoa* et *Sex and Temperament* de Margaret Mead qui me convainquaient que notre civilisation était mesquine et intolérante, *L'Individu et sa société* de Kardiner qui me montrait que la psychologie que j'avais apprise pouvait s'insérer dans une perspective plus vaste, sans oublier les œuvres de Lévy-Bruhl, de Darwin, de Spencer, de Gordon Childe... Ces ouvrages établissaient un lien entre tellement d'aspects de la vie humaine que je trouvais la psychologie de plus en plus limitée face aux énormes problèmes que soulevaient non seulement mes entrevues, mais également les contacts de plus en plus nombreux que j'établissais avec des gens de différentes origines culturelles et tout particulièrement avec les parents d'une femme que j'aimais.

En bordure de mon petit quartier habitait une famille d'origine jamaïcaine. Mon cousin Robert (le

fil du fils du demi frère du père de mon père) l'avait repérée grâce à une des filles de cette famille qui comme lui était inscrite en biologie. Il eut vite fait de me présenter la jeune sœur de cette étudiante. C'est ce hasard qui détermina non seulement ma future orientation vers l'anthropologie, mais aussi le choix de ma recherche de terrain aux Antilles. Scandale! mes parents et voisins découvrent que cette fille, Velma, est noire, disons mulâtresse claire, ou, comme on l'a plus tard appelée à la Martinique, *chabine*. Je m'en étais évidemment rendu compte: je n'étais pas aveugle. Je me sentais même honoré non seulement de pouvoir fréquenter une aussi intelligente et belle femme, mais aussi de soulever chez les autres une telle curiosité. D'où vient-elle, me demandait-on? Qui sont ses parents? Parle-t-elle français? Oui, elle parlait un bon français québécois. Son père? Pas un mot de français, mais il avait envoyé ses filles à l'école française. Fortement attirée par les cultes ésotériques, sa mère devint voyante et prédicatrice dans je ne sais quelle secte. Un nouveau monde, à la fois proche et lointain du mien, s'ouvre: les Antilles et les sociétés afro-américaines. Nouvelles nourritures, nouvelles odeurs, nouvelle culture, nouvelles fréquentations avec les oncles et tantes de mon amoureuse, nouvelles visions du monde, et tout particulièrement nouvelles expériences vécues de la discrimination raciale, tant de la part des blancs que de celle des noirs. De nouveaux projets se dessinent: aller aux Antilles, étudier les sociétés afro-américaines, scruter la nature des préjugés raciaux, connaître les conséquences de la discrimination et de l'exclusion.

Quatrième surprise: c'est le père Mailloux qui m'aidera à réaliser ces projets. Un jour, d'un air distrait et innocent, il me demande si je m'intéresse à l'anthropologie. Je répondis que oui, même si je n'en connaissais qu'un minuscule morceau. Le père

Mailloux me fait remplir un formulaire de demande de bourse au Conseil des Arts du Canada.

Cinquième surprise! J'obtiens cette bourse. Je suis finalement accepté à l'Université Columbia. Avec une certaine culpabilité, je cache mes fréquentations et mes plans de mariage: car le père Mailloux croyait (ou je croyais qu'il croyait) que le mariage, sans doute voulait-il dire le sexe, inhibait les ardeurs scientifiques des étudiants et des chercheurs. Même mes parents et amis ignoreront mon mariage. C'est vraiment le père Mailloux qui, le premier, eut l'idée d'introduire l'anthropologie à l'Université de Montréal.

«N'est-ce pas le moment-clé de ton orientation en anthropologie?» me demande Norman. Oui! Je fus toujours reconnaissant au père Mailloux de m'avoir ainsi dirigé vers la seule discipline qui a semblé me convenir, même si, pour fonder le département d'anthropologie, je devais le «trahir» en quittant la psychologie.

Pour le père Mailloux et pour moi, l'anthropologie se limitait à cette partie de l'ethnologie qui s'appuie sur la psychologie. Ainsi perçue, l'anthropologie pouvait certes s'insérer dans un département de psychologie. Le père Mailloux voulait avec raison que son département s'ouvrit sur des horizons qu'aucun autre département de psychologie ne couvrait au Canada. Sans me le dire clairement, il me réservait donc une place dans ce département pour que j'y revienne, un an plus tard (j'obtiendrai cependant le renouvellement de ma bourse pour une deuxième année), non pas comme anthropologue, mais comme psychologue possédant une formation anthropologique. Selon lui, mes études en anthropologie étaient en continuité avec ma formation de psychologue. D'une certaine façon, il avait raison. Toutefois, cette

continuité se dilua rapidement dans l'immensité des champs de l'anthropologie.

Les premiers pas en anthropologie

Mon premier contact avec l'Université Columbia en 1951 me fait encore frémir: comprenant peu l'anglais, je rencontre le professeur Joseph Greenberg dont je ne comprends à peu près rien des renseignements qu'il me donne sur les dédales de l'enseignement prodigué à son département. Je comprends cependant que je devrai y suivre des cours d'ethnologie (j'étais venu pour cela); mais, à mon grand étonnement, il exige que je suive des cours d'archéologie, d'anthropologie physique et, bien naturellement, me dit-il avec un sourire narquois, de linguistique. Il me conseillera plus tard de m'inscrire à un stage d'archéologie de l'Université de New Mexico, ce qui me donnera la chance de passer quelques mois d'été chez les Pueblos, dans une région située au nord de Santa Fé. Sur le mur du bureau de Joseph Greenberg, je contemple respectueusement le sourire paternel et impérial de Franz Boas, l'ancêtre du département, dont la photo ne peut échapper au regard. En bon Canadien français encore mal émancipé, je m'étonne qu'une si haute autorité ne porte pas la soutane, même pas la soutanelle.

Le premier cours 101-102 - *Introduction à l'anthropologie*, cours obligatoire et éliminatoire de deux trimestres, me remplit d'effroi: il propose une bibliographie qui me paraît monstrueuse par rapport au rachitisme des bibliographies de mes cours de psychologie. Ce cours voit défiler presque tous les professeurs du département. Ces professeurs sont de grands anthropologues connus ou sur le point de l'être. Plus tard, je suivrai les cours d'Arensberg sur *les petites communautés*, de Kroeber sur les *Mohave*, de Wagley sur *la parenté*, de Greenberg sur *l'histoire de l'anthropologie* et sur *la linguistique*, de Kardiner sur

la personnalité de base, de Klineberg sur *l'anthropologie psychologique*, de Mead sur *le caractère national* et sur un peu tous les sujets qui lui venaient à l'esprit, de Shapiro sur *l'anthropologie biologique*, de William Duncan Strong sur *les Amérindiens des Plaines...*

Cet enseignement me paraît d'abord hétéroclite. Mais, graduellement, au gré des lectures et des discussions avec mes confrères et mes professeurs, j'arrive à percevoir (ou à fabriquer) le lien entre tous ces enseignements. Il est vrai que ces liens ne sont pas évidents (et ils ne le sont pas pour plusieurs de mes collègues actuels). Ils se révèlent comme subrepticement à la lumière de certaines questions relatives à l'unité de l'espèce humaine, à son évolution et à la diversité des populations humaines. A cet égard, le grand livre de Kroeber, *Anthropology*, devint notre bible à tous. Kroeber nous présentait alors l'anthropologie comme science naturelle et humaine à la fois. Cette conception presque mégalomane correspondait tout à fait à mes attentes par opposition à la psychologie qui rétrécissait son regard à l'individu, et à la sociologie qui braquait le sien sur les sociétés occidentales. C'était, croyaient certains, une utopie pseudo-scientifique; cette grande anthropologie n'a pas de véritable objet, disaient-ils; c'est une abstraction en route vers d'autres abstractions. Mais, il ne s'agissait pas pour moi de découvrir la pierre philosophale; il s'agissait tout simplement d'inclure dans une perspective globale les questions que je me posais depuis des années et que les autres disciplines scientifiques ne faisaient qu'effleurer; il s'agissait également d'inclure dans cette perspective l'énorme diversité du phénomène humain, d'y rassembler dans un certain ordre tous les morceaux du puzzle qu'offrait l'ensemble des recherches en ethnologie, en archéologie, en anthropologie biologique, en ethnolinguistique et même en psychologie. Il

s'agissait enfin de me purger de la vision étriquée du monde que m'avaient transmise d'abord mon petit milieu canadien-français tellement recroquevillé sur lui-même, puis tous ces autres milieux que j'avais fréquentés. C'est ainsi, à force d'étudier plusieurs cultures différentes et à force d'approfondir mon intimité avec divers groupes afro-américains parmi lesquels je vivais, que je me pénétrai de ce fameux relativisme culturel qui était alors un des piliers de l'anthropologie culturelle américaine. J'ai conservé jusqu'à maintenant, envers et contre tous, cette vision grandiose, presque messianique, à la fois relativiste et universaliste, de l'anthropologie. J'ai sans cesse essayé, mais toujours avec un succès mitigé, de l'inculquer aux étudiantes et aux étudiants qui m'ont accompagné tout le long de mon parcours pédagogique à l'Université de Montréal.

De retour à Montréal, à l'âge de 28 ans, je deviens professeur adjoint au département de psychologie. On me confie un cours de quarante-cinq heures intitulé: *La personnalité normale*. Je n'ai vraiment aucune compétence pour donner ce cours. Mais, à cette époque, beaucoup de professeurs devaient s'initier à leur domaine par l'enseignement: c'est en forgeant qu'on devient forgeron. On me confie également un grand nombre de cours de trente heures², chacun plus ou moins adapté aux intérêts des psychologues, mais susceptibles de leur ouvrir des dimensions nouvelles: *Introduction à l'anthropologie culturelle*, *Culture et personnalité*, *Étude comparée des institutions familiales et des modes d'éducation*, *Aspects psycho-sociaux de l'acculturation*, *Étude culturelle du Canada français*. Je donne en plus un cours du soir pour *l'extension de l'enseignement* (devenu par la suite la *Faculté d'éducation permanente*). Ce cours d'introduction à l'anthropologie était auparavant donné par le professeur Radwanski dont les connaissances s'arrêtaient malheureusement à

Malinowski. Je dirige quelques recherches, notamment deux recherches de maîtrise subventionnées par l'UNESCO sur le sens d'identité ethnique ou nationale des Canadiens français et une recherche de doctorat, entreprise par Emerson Douyon et co-dirigée par le père Mailloux, sur la personnalité de divers types de vaudouisants en Haïti.

La solitude d'un anthropologue

«Tout allait donc bien pour toi, me dit Norman. Tu faisais partie des associations canadiennes et américaines de psychologie. Tu travaillais avec des psychologues. Tu réussissais à introduire un peu d'anthropologie à l'Université de Montréal. Pourquoi avoir quitté ce département qui avait déjà acquis, vers 1958, une excellente réputation?».

Je me suis rapidement aperçu que l'anthropologie demeurerait toujours une discipline subalterne si elle restait arrimée à la psychologie. Cela me causait de graves problèmes d'identité à la fois professionnelle et personnelle. En outre, mes frustrations idéologiques s'intensifiaient d'année en année: pas question d'introduire en psychologie la notion du relativisme culturel; pas question de pencher politiquement trop à gauche; pas question d'évoquer de façon trop soutenue l'isolement culturel des Canadiens français. Enfin, je rêvais d'une recherche de terrain à la Martinique, terrain auquel, à l'exception de quelques collègues, on n'accordait que peu d'importance dans ce petit milieu fermé de psychologues. Et puis, il faut bien le répéter, mon sens d'identité, d'abord enraciné dans mon petit quartier, avait subi d'énormes séismes. Je ne partageais plus les valeurs traditionnelles de certains collègues qui ronronnaient en toute quiétude dans leurs spécialités. Je dois cependant ajouter que je fréquentais avec plaisir un groupe de professeurs de psychologie qui, progressistes et ouverts, partageaient mes goûts et dégoûts. On pourrait les classer parmi ces

Catholiques de gauche qui, sous l'égide de Pierre Elliott Trudeau et de Gérard Pelletier, allaient plus tard bouleverser l'échiquier politique et moral d'une partie du Québec et du Canada. Toutefois, je demeurais allergique au consensus idéologique qui se dégageait de leurs rencontres: je ne pouvais endosser tous leurs principes qui avaient tendance à se transformer en obligations idéologiques. Ainsi, à gauche comme à droite, il me semblait nécessaire de ne pas me rallier. Je souffrais probablement du complexe des moutons qui refusent de suivre leurs bergers.

Ma solitude était immense: aucun anthropologue à qui parler, sauf Jack Fried de l'Université McGill qui se sentait lui-même rejeté par le département de sociologie où il était seul parmi les sociologues. Vers 1955, il fut remplacé par Philippe Garigue, un anthropologue d'origine britannique, qui venait chez moi pour me convaincre du bien-fondé de sa thèse qui fit alors grand bruit: Cette thèse détruisait l'image traditionnelle que les historiens et les sociologues avaient jusque là présentée du Québec rural: *grosso modo*, il prétendait que les Canadiens français n'avaient jamais été de véritables paysans. Il y avait aussi Marcel Rioux, «exilé volontaire» au Musée national du Canada où travaillait son beau-père Marius Barbeau, mais qui semblait condamné à y demeurer à cause de ses opinions socialistes. Il y avait enfin Marc-Adélar Tremblay qui enseignait l'anthropologie au département de sociologie de l'Université Laval, mais qui se buta, c'est du moins ce qu'il me disait, à l'obstination des sociologues à considérer l'anthropologie comme une pseudo-science. Cette solitude des anthropologues m'amena à penser que l'anthropologie ne pouvait prospérer ni en sociologie, ni en psychologie. On me parla enfin d'une anthropologue, Thérèse Belleau, qui devait donner quatre ou cinq cours d'anthropologie au département de sociologie de l'Université de Montréal. Je n'ai jamais

réussi à la rencontrer. Fantômatique, elle disparut en 1959, sans laisser la moindre trace.

En outre, cette solitude s'alourdissait à cause de l'atmosphère morale et politique qui régnait au Québec et même à l'université. Nous devions encore creuser nos galeries souterraines de contestations sociales, politiques et culturelles. Même en 1953, cinq ans après *le Refus Global* qui longtemps demeura peu connu en dehors de certains cercles restreints, le Québec continuait de souffrir d'une véritable famine culturelle: peu de livres y étaient publiés, le théâtre montréalais périlait malgré quelques initiatives isolées, l'Orchestre symphonique de Montréal ne donnait que deux concerts par mois et jouait assez mal, l'Université de Montréal demeurait anémique, sans véritable enseignement des sciences sociales.

Las de cette disette culturelle et anthropologique, je me réfugiais régulièrement à New York pour y retrouver l'exaltation que j'y avais ressentie: le jazz (Miles Davis et *le Modern Jazz Quartet* y triomphaient), les ballets de Balanchine, l'opéra, les musées, les films français que la censure québécoise refusait, et surtout les chaudes discussions que j'y avais avec mes collègues américains et certains leaders des communautés noires où je séjournais. J'y avais aussi cueilli de précieuses amitiés, tout particulièrement avec Marvin Harris, qui me commanda des textes qu'il publia en son nom comme c'était l'usage, avec Vera Rubin, qui dirigeait des recherches ethnologiques aux Antilles et avec John Murra qui devait s'affirmer comme un grand spécialiste de l'anthropologie andine: en très cher ami qu'il devint pour moi, il devait me servir de conseiller tant pour ma recherche martiniquaise que pour la mise sur pied du futur département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

Ces trois amis m'invitèrent à faire partie de *l'Institute for the Study of Man* dirigé par Vera

Rubin. Avec John Murra, celle-ci forma un *consortium* de jeunes anthropologues des universités Columbia, Yale, Harvard, du Collège Vassar... et de l'Université de Montréal. Ce *consortium* dont je fis partie visait à intégrer l'étude de quelques régions martiniquaises dans l'optique de l'écologie culturelle que Julian H. Steward avait appliquée tout spécialement à Puerto Rico.

Grâce à ces amis, j'obtins des subventions de l'Université Columbia et de l'*Institute for the Study of Man*. Je pus ainsi faire deux recherches de terrain à la Martinique: une première de quelques mois en 1956, en compagnie de John Murra qui dirigeait un groupe de stagiaires de ce *consortium* et une deuxième au cours d'une année sabbatique complète en 1958-1959. Cette recherche était fondamentalement anthropologique. Néanmoins, conservant un certain intérêt pour une problématique psychologique, j'avais invité deux jeunes psychologues, Cécile Boisclair et Denise Tourillon, à entreprendre dans une communauté martiniquaise une étude expérimentale sur le développement de la pensée de l'enfant martiniquais, dans une optique piagétienne. Cette étude, pionnière en anthropologie psychologique, donna d'excellents résultats qui firent l'objet de la thèse de Ph.D. en psychologie de Cécile Boisclair. Mais, mon immersion de plus en plus profonde dans la culture martiniquaise m'éloigna graduellement de la psychologie: je me rendais bien compte que ma recherche exigeait la prise en compte de dimensions aussi diverses que la division des terres, les modes d'héritage, les techniques d'horticulture et d'agriculture, l'exploitation des plantations sucrières et bananières, les types de liens familiaux et parentaux, les rituels religieux, les représentations du monde: autant d'aspects de la réalité sociale sans rapport direct avec la psychologie. C'est ainsi que, graduellement, le fil déjà tenu qui me reliait à la psychologie se rompit.

J'appréhendais donc avec terreur le retour des nuages de solitude qui m'avaient enveloppé à Montréal. Cette solitude appréhendée m'incita à explorer diverses manières de créer à Montréal un nouvel espace où convier ceux et celles qui partageraient mon questionnement anthropologique et qui pourrait bénéficier aux étudiants et aux étudiantes de l'Université de Montréal. Je devais donc trouver des complices.

«Mais, me dit Norman, ne rêvais-tu pas en couleurs? Comment trouver dans cette petite île antillaise, des anthropologues?»

Il fallait bien commencer quelque part. La Martinique n'était évidemment pas l'endroit idéal pour recruter des anthropologues: mes pérégrinations dans presque tous les milieux politiques, intellectuels, artistiques et professionnels m'avaient cependant appris la richesse culturelle de ces milieux qui produisaient de grands personnages, comme Aimé Césaire, l'un des plus grands poètes français. Oh! Miracle! J'y découvris un médecin français qui exerçait à l'Institut Pasteur de la Martinique, et qui y préparait une thèse d'anthropologie physique sur le métissage aux Antilles françaises tout en s'intéressant aux rituels hindous qui se pratiquaient dans une région martiniquaise. Il s'appelait Jean Benoist. Il avait également suivi à Paris des cours d'ethnologie; mais, comme la plupart des anthropologues français de cette époque, il ignorait à peu près tout de l'anthropologie américaine. Il aura vite fait de combler cette lacune. Je pris le risque d'offrir à Benoist de venir enseigner à l'Université de Montréal, au département de sociologie. Le directeur de ce département, l'abbé Norbert Lacoste, s'en montra ravi: lui aussi cherchait à donner un nouvel essor à son département qui en avait bien besoin.

Se sentant isolé à la Martinique et n'entrevoiant aucune ouverture en France, Benoist accepte. En 1959, il deviendra professeur adjoint au

département de sociologie. Quant à moi, fort de la sécurité d'emploi que me confère mon agrégation récemment obtenue, j'écris au père Mailloux que je désire être transféré en sociologie. Je reçois par courrier d'amers reproches: le bon père Mailloux se sent trahi; on peut le comprendre; je me sens coupable. De retour à Montréal, je continue de donner quelques cours de psychologie en même temps que des cours d'anthropologie au département de sociologie.

En septembre 1960, le père Louis Lachance, doyen de la faculté de philosophie, accepte mon passage en sociologie. J'y serai responsable de la section d'anthropologie. La rupture avec les psychologues est totale. Durant des années, mes collègues et amis psychologues, à quelques exceptions près, éviteront tout contact avec moi. Rupture douloureuse, mais à mes yeux nécessaire.

L'anthropologue Philippe Garigue, devenu doyen de la Faculté des sciences sociales en 1957, était comblé d'aise. Il avait d'ailleurs eu l'outrecuidance d'écrire dans l'annuaire que sa faculté offrait une maîtrise et un Ph.D. en anthropologie, même si le département de sociologie-anthropologie ne comptait que trois ou quatre professeurs de sociologie et aucun anthropologue. Venant comme des limbes, converti au Catholicisme, rejeté par les sociologues québécois à cause de sa thèse politiquement apostate, il nourrissait de grandes ambitions pour sa faculté: il la voulait immense et prestigieuse, ce qu'on lui reprochait d'ailleurs à cause des méthodes quasiment militaires qu'il utilisait pour arriver à ses fins. Il faut quand même lui reconnaître quelques mérites: durant environ cinq ans, il a directement contribué à la mise sur pied de quatre nouveaux départements: anthropologie, criminologie, démographie et sciences politiques. Il a également contribué au redressement du département de sociologie: rappelons que, en 1958-59, le département de sociologie ne comptait que quatre professeurs de

carrière et un seul chargé d'enseignement, auxquels s'ajoutèrent, en 1959-60 deux autres professeurs, dont Thérèse Belleau pour l'anthropologie.

III. Naissance d'un petit département d'anthropologie

La section d'anthropologie du département de sociologie-anthropologie offrait en 1959-60 six cours d'anthropologie qui ne furent que partiellement donnés par Thérèse Belleau. En 1960-61, je remanie complètement le contenu de ces cours pour couvrir de façon sommaire les quatre sous-disciplines de l'anthropologie. Mon enseignement parcourt les principales rubriques de l'ethnologie. Celui de Benoist offre un panorama de l'archéologie, de l'anthropologie biologique et de la paléontologie humaine. Comme c'était alors le cas pour la majorité des cours de la faculté des sciences sociales, chacun des six cours ne comporte que deux heures par semaine², à l'exception du cours d'introduction à l'anthropologie générale que Benoist et moi donnons conjointement et qui dure deux trimestres (quatre-vingt dix heures).

En conformité avec ma propre vision de l'anthropologie générale, j'esquisse en 1960 un programme de base qui entrera en vigueur l'année suivante et qui survivra jusqu'à maintenant: quatre sous-disciplines reliées les unes aux autres par quelques problématiques communes. Tout est bien amorcé. Quelques étudiants se pointent à l'horizon.

Dès 1960, malgré les hésitations de Benoist qui n'y croit guère, je demande officiellement qu'un réel département d'anthropologie soit fondé. J'expose aux dix membres du Conseil de la Faculté des sciences sociales dont je fais maintenant partie mon projet d'un département devant comporter essentiellement les quatre sous-disciplines. À ma très grande surprise, tous les membres du Conseil (professeurs de sociologie, de sciences économiques, de service social et de relations

industrielles) acceptent, quoique avec un sourire qui me paraît un peu condescendant. Je crois que ces professeurs ne saisissaient pas toute l'ampleur de mon projet. Quoiqu'il en soit, il faut bien constater que cette époque se caractérisait par une grande ouverture d'à peu près tous les professeurs et par un fort enthousiasme concernant la plupart des innovations qui étaient proposées. Il faut aussi ajouter que le doyen Garigue, formé à la *London School of Economics*, savait qu'un véritable département d'anthropologie, formé selon le modèle américain, se devait de voir grand. Son accord avec mon orientation fut déterminant.

Au cours de cette séance du Conseil, on me fit aimablement remarquer que le risque était grand: comment recruter des professeurs compétents, possédant obligatoirement un doctorat et désireux de se joindre à un si petit département sans ressource et presque sans public? Comment trouver des étudiants et des étudiantes alors que le mot-même d'anthropologie n'évoquait souvent dans l'esprit des gens que les singes («l'Homme descend-il du singe?») et les «primitifs sans avenir» («Est-il vrai que plusieurs sont encore anthropophages?»), me demandait-on avec insistance). Comment convaincre les administrateurs, les journalistes, les membres du clergé et les politiciens que l'anthropologie pouvait contribuer à l'avancement du Québec? Mes réponses étaient généralement lapidaires, souvent accusatrices et culpabilisantes: oui, messieurs dames, notre cher petit Québec se doit d'ouvrir ses fenêtres et ses portes sur le monde. Je criais au scandale: nous sommes en retard d'au moins cinquante ans par rapport aux États-Unis où le premier département date des années 1900; il n'y a dans l'ensemble des universités québécoises aucun enseignement portant sur les autres sociétés. Nulle part ailleurs au Québec, sauf en histoire, on ne parlait des autochtones, du moins avec une certaine sympathie. Je

n'exagérais pas. Nulle part ailleurs au Québec, on n'enseignait l'archéologie préhistorique. Nulle part ailleurs au Québec, sauf peut-être en biologie, on n'abordait l'évolution humaine. Ne faut-il pas se débarrasser du tabou religieux touchant à nos origines? Alors que l'anticléricalisme prenait des allures virulentes, cet argument avait un grand succès auprès d'un certain public.

Profitant du fait que ces arguments secouaient un peu tout le monde, j'entrepris une campagne de promotion de l'anthropologie, surtout dans les collèges. Radio-Canada m'invita à plusieurs reprises à commenter tout ce qui se passait de bizarre dans le monde: l'anthropophagie, la sorcellerie, les rites d'initiation, les prohibitions de l'inceste, les guerres dites tribales, la découverte d'un mystérieux fossile. Cette campagne de publicité, à laquelle se joignirent plus tard Jean Benoist et Asen Balikci, se poursuivit durant les années suivantes: par exemple, en 1962, en collaboration avec le poète Yves Préfontaine (qui s'inscrivit comme étudiant au département), je participais à une série radiophonique de trente émissions portant sur les autochtones d'Amérique et intitulée *L'Aventure de l'Homme Rouge* (titre qui me ferait rougir en 1998). Je réalisais, encore à Radio-Canada, dans le cadre de la série *Dialogues*, des entrevues avec quelques anthropologues bien connus, comme Jean Malaurie et Jacques Berque. J'acceptais également de présenter à la télévision de Radio-Canada une série de vingt-six cours télévisés d'introduction à l'anthropologie. Ces cours ne furent présentés qu'en 1965.

«Mais, me dit Norman, n'as-tu pas frappé quelques écueils que, dans ton enthousiasme, tu oublies de mentionner? Le clergé n'a-t-il pas posé quelques barrières à ne pas franchir?»

Je fus moi-même étonné de ne rencontrer qu'une très faible résistance religieuse ou cléricale. Je dus en

effet me rendre compte de l'extrême fragilité du corset culturel dans lequel on croyait le Québec ligoté. Cette «culture paroissiale» que j'ai plus tôt présentée comme lourde et homogène n'était en fait que de surface: même dans le petit quartier de mon enfance, existaient de nombreux déviants qui, faute de pouvoir se regrouper, n'occupaient aucun espace visible de marginalité: les «bigames» dont on ne parlait qu'en sourdine, les «filles-mères» qui cachaient leur grossesse et qui, la plupart du temps, devaient confier leur bébé à l'adoption, les homosexuels qui se camouflaient souvent sous le sacrement du mariage, les pédophiles qui se drapaient des drapeaux du scoutisme et des camps de vacance, les voleurs, les violeurs, les tricheurs, les faux croyants, les anticléricaux... Même les soutanes recouvraient quelques petits vices dont se moquaient d'ailleurs les paroissiens (les frères *mets-ta-main*). Graduellement, tout l'espace québécois se trouva sillonné de galeries souterraines où s'agitaient non seulement ces déviants, mais aussi des groupes d'artistes et de contestataires de tout acabit. Grugé par une fourmilière de déviants et de marginaux, cet espace de surface implosa. Le clergé croulait lui aussi, en même temps que décroissait la pratique religieuse et que s'accroissaient les attitudes anti-cléricales et anti-religieuses. Des prêtres s'apprétaient à quitter le clergé qui allait bientôt perdre le contrôle de l'enseignement. La structure cléricale continuait certes d'alourdir certaines institutions: ainsi, l'Université de Montréal était toujours une université pontificale, son recteur était un monseigneur, plusieurs membres du clergé continuaient d'y enseigner; mais presque tous, y compris le recteur, étaient des gens qui comprenaient la nécessité d'une certaine libération. L'anthropologie est née ici à la faveur de cette ouverture.

Malgré ce déblocage, il n'en demeurait pas moins que le Canada ne comptait en 1959 que quatre

anthropologues de langue française, dont trois «Québécois de souche» (y compris moi-même). Aucun n'était disponible pour se joindre à un département d'anthropologie. Marius Barbeau était vraiment trop âgé. Marc-Adélar Tremblay, détenteur d'un Ph.D. de l'Université Cornell, refusa à plusieurs reprises de venir enseigner à Montréal. Marcel Rioux, avec qui je correspondais depuis longtemps, craignait de ne pas être accepté par les hautes autorités de l'université à cause de son anticléricalisme et de son orientation socialiste, surtout dans un département d'anthropologie qui était vu avec méfiance; il préféra se joindre au département de sociologie que Guy Rocher dirigeait depuis 1960. Quant au doyen-anthropologue Garigue, très pris par son ardeur administrative, il se contenta de donner un cours en sociologie. Thérèse Belleau, comme je l'ai dit plus haut, s'était rendue invisible.

Norman revient à la charge: «Tu parlais donc de zéro-plus-un: Benoist. Encore une fois, ne rêvais-tu pas en couleurs? Où trouver des anthropologues au Québec?»

Il n'y en avait pas. Fallait-il attendre une génération spontanée d'anthropologues québécois ou canadiens? La seule solution était de recruter les futurs professeurs à l'étranger, comme le faisaient d'ailleurs les autres départements de la faculté des sciences sociales. J'avoue que cette nécessité me causait quelques craintes: en effet, malgré la nouvelle culture québécoise qui allait émerger de la Révolution tranquille, je redoutais que l'arrivée massive de professeurs étrangers ne suscite une montée de cet ethnocentrisme canadien-français qui m'avait été familier durant mon enfance et ma jeunesse. Mais, me disais-je, cela ne saurait se produire dans un département dont la mission était justement de s'ouvrir sur la diversité humaine. L'aspect cosmopolite de ce département n'est-il pas un certain reflet de cette diversité? Comme beaucoup de mes collègues de cette

époque, je croyais que seule leur présence à la faculté des sciences sociales pouvait contribuer à accélérer l'enrichissement culturel et scientifique de l'Université de Montréal qui, je le répète, se trouvait dans un état déplorable de sous-développement.

«Mais, continue Norman, qui donc pouvait rêver de s'intégrer à un tel département embryonnaire, sans aucune réputation, presque sans étudiants, sans bibliothèque et où l'enseignement devait se faire obligatoirement en français dans une province réputée comme rétrograde et cléricale («Priest-ridden province» comme elle était parfois désignée)?»

Ma seule ressource était mon fol optimisme, mon ardeur à présenter le Québec comme un pays nouveau, ma foi dans le message anthropologique à diffuser, sans oublier l'arrivée annoncée de quelques étudiants et étudiantes allergiques à l'immobilisme socioculturel du Québec. J'optai pour la plus simple des solutions: recruter à partir de mes contacts personnels, notamment ceux que j'avais à l'Université Columbia.

Le deuxième professeur recruté fut Asen Balikci. Je le connaissais depuis environ six ans: employé du Musée national d'Ottawa, il venait souvent chez moi se plaindre de ses conditions de travail. Je lui avais alors conseillé de s'inscrire au département d'anthropologie de l'Université Columbia, ce qu'il fit et où il obtint un doctorat. D'origine turco-bulgare, mais parlant un très bon français, fortement recommandé par Margaret Mead et Conrad Arensberg, il fut engagé dès 1961 comme professeur adjoint. A mes yeux, Balikci représentait un grand espoir: il s'était comme moi converti à cette vision globale de l'anthropologie américaine; spécialisé dans l'étude des Inuits, son enseignement pouvait couvrir une aire culturelle nord-américaine; son orientation en écologie culturelle et en anthropologie sociale complétait bien mes propres intérêts. Enfin, son projet de film *the*

Netsilik Eskimo, me faisait espérer que le département pourrait développer un programme d'ethnocinématographie³. Balikci se joignit au département en 1961.

Restait l'archéologie: avec Benoist et Balikci, j'entreprends une véritable chasse à l'archéologue. Deux professeurs de l'Université Columbia m'avaient recommandé Paul Tolstoy (Ph.D.). Ils me réfèrent tout particulièrement à un excellent article dont on disait beaucoup de bien: publié dans l'*American Anthropologist*, cet article portait sur l'anthropologie en U.R.S.S.. L'entrevue que nous eûmes avec lui se déroula au *Museum of Natural History* de New York. Petites lunettes rondes sur le nez, Paul s'efforçait manifestement d'avoir l'air sérieux et occupé. D'origine russe, mais né à Versailles, il parlait un français impeccable. Nous l'engageons. Atout extraordinaire, croyons-nous: il connaît bien l'archéologie de la Méso-Amérique, il s'intéresse de près à la culture matérielle et ses recherches sur la diffusion du tapa et les contacts trans-pacifiques semblent promises à un bel avenir. Tolstoy devint donc professeur adjoint en 1961.

En 1961 également, nous engagerons Albertus Trouwborst comme professeur adjoint. Albertus, que nous appelions tous Albert, était un ethnologue hollandais que Balikci connaissait vaguement. Ayant fait son terrain en Afrique de l'Est, il possédait un doctorat de Leiden. Spécialisé en anthropologie sociale britannique, il complétait nos spécialités respectives. Son engagement nous permettait également d'enrichir notre répertoire d'aires culturelles. Il était certes compétent comme ethnologue, mais sa difficulté à maîtriser le français incita les étudiants à réclamer son départ. Il devra malheureusement démissionner deux ou trois ans plus tard.

Quant à l'ethnolinguistique, Gilles Lefebvre, professeur au département de linguistique, mais qui se

considère comme ethnolinguiste, accepte de donner un cours pour notre département.

Les premiers piliers sont donc posés dès 1961. Cette même année, nous inaugurons une tradition qui se perpétuera assez longtemps: l'engagement pour un trimestre d'un professeur invité. Le premier fut Jean Malaurie, ethnologue bien connu, auteur des *Derniers rois de Thulé*. Peut-être trop convaincu du «provincialisme québécois» et trop imbu de sa renommée, Malaurie provoqua beaucoup de remous parmi les étudiants et les étudiantes. Pour simplifier, disons que, pour cause d'incompatibilité psychoculturelle, il ne revint plus au département. Il fut suivi par Jacques Berque du Collège de France qui, contrairement au premier, s'identifia totalement à la «cause québécoise», rédigeant à ce sujet plusieurs articles et devenant l'allié et l'ami de Gaston Miron et d'Hubert Aquin. Puis ce furent, pour ne mentionner que ceux-là, Roger Bastide, Georges Condominas, Lucien Bernot, Jean Pouillon, André Leroi-Gourhan, François Bordes...

En 1961-1962, nous sommes donc cinq professeurs (en comptant Gilles Lefebvre) et une dizaine d'étudiants et d'étudiantes. J'avais déjà construit un programme de quatorze cours qui satisfaisait aux principes sur lesquels reposait la planification que j'avais déjà fixée et avec lesquels mes nouveaux collègues semblaient être d'accord.

Les principes et les objectifs

Norman revient à la charge: «comment, avec un corps professoral aussi mince, des ressources aussi limitées et si peu d'étudiants, pouvais-tu planifier le développement d'un département universitaire d'une certaine valeur?»

Il est vrai qu'aucune planification précise n'était alors possible: la petitesse du réservoir de candidats prêts à s'exiler à Montréal nous plaçait en effet dans

une situation très fragile sur l'échiquier anthropologique nord-américain et rendait impossible une planification précise quant à telle orientation théorique ou telle aire culturelle. Cela me causait craintes et tremblements: le départ toujours possible d'un seul professeur menaçait de causer l'apocalypse.

Il n'en demeure pas moins que le projet de développer notre département obéissait à des principes et à des objectifs que je considérais comme irréfragables. J'énumère schématiquement ceux qui me servirent de guides.

1. Offrir le plus rapidement possible un enseignement minimum des quatre sous-disciplines de l'anthropologie, ce qui fut fait dès 1961, première année d'existence officielle du département.

2. Considérer ces sous-disciplines comme interdépendantes et globalement responsables de l'ensemble du département.

3. Diversifier au maximum l'enseignement et la recherche de telle sorte que les étudiants et les étudiantes puissent jouir non seulement d'une formation minimum en anthropologie générale, mais aussi, après la venue éventuelle de nouveaux professeurs, d'une réelle possibilité de choisir leur orientation dans l'une des sous-disciplines.

4. Couvrir le plus d'aires culturelles possible, tant pour l'enseignement que pour la recherche.

5. Promouvoir le plus possible le travail de terrain des étudiants, des étudiantes et des professeurs. A cette fin, encourager la formation de groupes de recherche afin d'associer les étudiants et les étudiantes aux travaux des professeurs.

6. Favoriser parmi les professeurs et ainsi que parmi les étudiants et les étudiantes une totale liberté quant à leurs orientations théoriques et idéologiques, afin de susciter dynamisme et créativité.

7. Encourager au maximum les études portant sur la culture matérielle, tant en archéologie qu'en ethnologie, afin que se développe une base concrète et visible de notre département, notamment par la formation de laboratoires de recherche.

8. Acquérir les ouvrages de base en anthropologie. Il faut se rappeler que, en 1960, la bibliothèque de l'université ne comptait qu'une centaine de publications anthropologiques.

Norman insiste encore: «comment pouvais-tu, avec cinq professeurs, peu de ressources et peu d'étudiants, espérer mettre ces principes en application? N'était-ce pas un peu mégalomane?»

Il faut se replacer dans le contexte de l'époque pour comprendre quel plaisir nous éprouvions à être irréalistes. Généralement jeunes, les rares professeurs de ce début de décennie succombaient au péché de l'optimisme béat. C'était le début de la Révolution tranquille qui misait beaucoup sur le renouveau de l'éducation. Les vannes financières commençaient à s'ouvrir. La création de nouveaux postes allait presque de soi, grâce en partie au doyen Garigue qui dépensa à cet égard toute l'agressivité qui faisait alors sa réputation. On ne calculait pas le nombre de postes en fonction du nombre d'étudiants. Le critère de rentabilité ne se limitait pas à un calcul comptable à court terme: le nombre de postes était plus ou moins calculé par rapport aux besoins de développement de chaque discipline. Ces besoins étaient d'abord définis par les directeurs de département et leur assemblée départementale. En outre, le fait que la faculté des

sciences sociales ne comptait que six départements rendait les contacts personnels nombreux et faciles; il était ainsi possible d'étayer de façon exhaustive nos arguments en faveur de la création de nouveaux postes. Nous étions écoutés. Le nombre de comités et d'administrateurs étant restreint, l'administration n'avait pas encore acquis le pouvoir de paralysie qui allait devenir le sien avec la création de cette monstrueuse faculté des arts et des sciences qui allait naître en 1970. Dans ce contexte, le fait d'avoir prévu pour l'anthropologie, le développement de quatre sous-disciplines permettait de créer sans trop de difficulté beaucoup plus de postes que si ce département s'était limité à une seule.

Cette atmosphère presque conviviale d'abondance nous permit de combler rapidement les nombreuses lacunes de notre bibliothèque. C'était surtout la tâche de Benoist qui guettait frénétiquement toutes les ventes qui étaient annoncées un peu partout dans le monde, mais surtout à New York, relativement aux collections et aux anciens numéros de revue. Nous étions également à l'affût de tous les fonds dont pouvait disposer l'université pour fins de rattrapage: fonds spéciaux pour livres anciens, fonds de développement pour récupérer les retards occasionnés par l'incurie de la bibliothèque, fonds spéciaux pour les abonnements, sans oublier notre travail d'espionnage qui consistait à découvrir quel département n'avait pas épuisé son budget de bibliothèque. Aussi surprenant que cela puisse paraître, ces fonds de tiroir étaient nombreux et relativement riches: nous y puisions avec gourmandise.

Comme l'administration de la faculté était d'une grande souplesse, je réussis aussi, durant trois ans, à subtiliser à je ne sais plus quel budget, certains montants d'argent que je redistribuais comme bourses de recherche aux étudiants et aux étudiantes qui avaient présenté, devant l'ensemble du département, les

meilleurs projets de recherche de maîtrise. C'était stressant pour eux, mais cela leur permettait de faire un terrain à l'étranger ou au Québec et de rédiger assez rapidement leur mémoire de maîtrise.

C'est aussi de cette façon que nous avons commencé à accumuler certains objets de culture matérielle, comme des poids africains, de la vannerie amérindienne et des artefacts inuits. Notre but était de fonder plus tard un laboratoire d'ethnomuséologie et peut-être même un musée d'anthropologie. Un projet de musée d'histoire naturelle dans lequel l'anthropologie devait avoir une place de choix fut d'ailleurs piloté par Benoist, Pirlot (professeur en biologie) et moi-même. Il fut soumis au sous-ministre du Ministère des Affaires culturelles du Québec, Guy Frégault, qui l'accepta. Ses fonctionnaires l'ont cependant refusé, prétextant que le concept de musée était démodé. C'était en 1963.

C'est enfin dans ce climat que j'ai pu organiser un petit centre de documentation. Comme le reste du département, il était situé au cinquième étage du pavillon principal: le V-540 était une belle salle à l'allure de solarium dans laquelle nous avons placé les livres que nous avait donnés Marius Barbeau et les fiches du *Human Relation Area Files* de l'Université Yale. C'est aussi là que nous cachions en partie les petits trésors de nos artefacts réservés à la future salle d'ethnomuséologie. Deux étudiants furent successivement engagés pour s'occuper de cette salle où venaient lire les étudiants et les étudiantes et où se tenaient les réunions de l'assemblée départementale ainsi que quelques séminaires. La secrétaire du département, "Loulou" Longtin, administrait l'ensemble avec ardeur et dévotion: c'est beaucoup grâce à elle que le département put fonctionner malgré l'improvisation des premiers mois.

Nous étions donc d'un optimisme débridé. Nous étions d'une ambition sans borne. Ainsi, je transmis

au doyen, en 1962, un projet prévoyant l'engagement d'une dizaine d'ethnologues, de quatre archéologues, de trois anthropologues biologistes et de deux ou trois ethno-linguistes. J'y prévoyais aussi la formation de laboratoires de recherche, ce qui n'était pas encore accepté en sciences sociales. Si de tels projets étaient proposés aujourd'hui, en 1998, ils feraient s'esclaffer les administrateurs actuels. Je n'y croyais pas tout à fait moi-même. Pourtant, ce projet fut réalisé en huit ans.

«Cette précipitation n'était-elle pas dangereuse, me demande Norman. Ne risquais-tu pas un avortement douloureux?»

Peut-être, mais il fallait aller très vite. C'était un moment fatidique pour entreprendre cette aventure, même si elle paraissait risquée aux yeux de plusieurs. Attendre eût été encore plus risqué. Nul ne savait si cette manne économique et administrative allait persister longtemps. Cette première diversification me paraissait urgente et essentielle pour l'existence-même des sous-disciplines dont l'interdépendance constituait à mes yeux une garantie de leur survie et de leur épanouissement éventuel.

L'ethnologie. Beaucoup pensaient par exemple qu'il eût suffi de créer une seule section d'ethnologie, du moins pour commencer. C'était sous-estimer la tendance qui se manifesta très tôt à considérer l'ethnologie comme une sorte d'annexe de la sociologie et comme pouvant être fusionnée à cette dernière. Cette tendance se révéla dès qu'il fut question de «rationaliser» l'administration des facultés de l'université. C'est pourquoi il fallait à tout prix peupler la section d'ethnologie le plus rapidement possible. Il fallait surtout affirmer le plus éloquemment possible sa «différence» afin de lever cette confusion entre sociologie et ethnologie. Notre insistance sur la culture matérielle, artefacts à l'appui,

introduisait un aspect auquel ne songeait aucune discipline de la faculté. Elle suggérait en même temps la parenté d'une partie de l'ethnologie avec l'archéologie. La diversité des populations humaines dont traitaient les cours et les recherches de même que la variété des approches théoriques et méthodologiques (la fameuse observation participante par exemple) constituaient d'autres arguments qui semblaient convaincre les sceptiques. En outre, je me faisais fort de présenter l'anthropologie, notamment l'ethnologie pour laquelle ça n'était pas évident, comme une science fondamentale. A cette époque, je ne voyais pas comment une sous-discipline aussi fragile et aussi méconnue pouvait prétendre, sans se dénaturer, devenir immédiatement et directement utile à la société. Personne n'y eût cru, d'autant plus que personne, à cette époque, ne parlait du «multiculturalisme canadien» et de la «multiethnicité montréalaise».

Il fallait donc, au départ consolider les piliers de base de chaque discipline. C'est pourquoi les cours d'ethnologie (qui, je le rappelle, étaient sauf exception de deux heures par semaine) étaient tous consacrés à ce qu'on pourrait considérer comme ses assises capitales. J'énumère ici la liste des cours d'ethnologie donnés en 1962. *Éléments d'anthropologie* (Dubreuil et les membres du département: 60 heures; deux trimestres)-- *Les grandes théories en anthropologie culturelle* (Dubreuil)-- *Ethnographie I* (Trouwborst et les membres du département: 60 heures; deux trimestres)-- *Ethnographie II* (Trouwborst: 60 heures; deux trimestres)-- *Culture et personnalité* (Dubreuil)-- *Culture et techniques* (Tolstoy)-- *Anthropologie économique* (Trouwborst)-- *Parenté et organisation sociale* (Balicki et Trouwborst: 60 heures; deux trimestres)-- *Religion primitive* (Dubreuil)-- *Contacts et changements culturels*: (Dubreuil)-- *Aires culturelles* (les membres du département: 60 heures; deux trimestres).

Durant plusieurs années, la majorité des professeurs se composa d'ethnologues: cinq ethnologues en 1963 et sept en 1964 par rapport à deux archéologues, un seul anthropologue biologique et un seul ethno-linguiste. Cette disproportion n'était pas voulue. Elle résultait du manque de candidats spécialisés dans ces dernières sous-disciplines. Dès que l'occasion se présenta, les ethnologues approuvèrent sans hésitation le renforcement des autres sous-disciplines, tout particulièrement de l'archéologie.

L'archéologie. Le cas de l'archéologie était bien différent. L'archéologie préhistorique est plus facile à définir que l'ethnologie, ne serait-ce que par rapport aux techniques qu'elle utilise. Personne ne songeait à la confondre avec aucune autre science humaine, sauf avec l'archéologie dite classique ou historique. Aucun autre département ne pouvait vraiment se l'approprier, bien que certains aient cru pouvoir la faire migrer en histoire. Je présentais alors l'archéologie préhistorique comme l'ethnologie d'un lointain passé, inatteignable par les ethnologues et les historiens, mais accessibles par diverses techniques de fouille et de mesure. Les archéologues pouvaient ainsi traiter scientifiquement un grand nombre d'hypothèses relatives à l'évolution sociale de l'humanité et aux transformations sociales de régions spécifiques, ce que ne pouvaient faire à eux seuls les ethnologues ou les historiens. En somme, l'intégration de l'archéologie en anthropologie me parut à la fois logique, urgente et capitale.

La chasse aux archéologues se poursuivit donc durant plusieurs années, mais avec peu de succès. En 1962, un archéologue d'origine suisse, Matthew Wallrath, fut engagé comme chargé d'enseignement. Manifestement malheureux après une année passée à Montréal (peut-être deux années, je n'en suis pas certain), il partit sur son terrain du Mexique et n'en

revint jamais. Au mois de septembre, nous l'attendions pour ses cours; ne le voyant pas venir, nous étions rongés d'inquiétude... jusqu'au jour où il nous retourna tous les chèques de paye qu'il n'avait pas touchés depuis le mois de mai. Les archéologues sont des gens honnêtes. En 1963, nous engageons Gordon Lowther comme professeur adjoint: il s'occupera de l'archéologie de l'est nord-américain, enseignement réclamé avec raison par les étudiants et les étudiantes. Faute d'autres candidats disponibles, il fallut également faire appel à des professeurs invités, notamment à Charles Martijn du Musée national d'Ottawa. Comme ces professeurs ne pouvaient enseigner qu'en anglais, les étudiants et les étudiantes s'en montrèrent très offusqués, pour ne pas dire plus. Comme Trouwborst, Lowther dut nous quitter à cause des pressions étudiantes. Malgré la très forte demande étudiante, il fallut attendre quelques années pour développer un enseignement plus complet de l'archéologie et tout particulièrement de la dite «archéologie du Québec».

Néanmoins, en 1962, grâce notamment à Paul Tolstoy, la section d'archéologie put offrir les cours suivants au premier cycle. *Éléments de préhistoire* (Tolstoy)-- *Méthodes et concepts en archéologie* (Tolstoy)-- *Les grands problèmes archéologiques* (Wallrath)-- *Naissance de la civilisation au Proche-Orient* (Tolstoy)-- *L'archéologie de l'Est canadien* (Tolstoy et Wallrath).

L'anthropologie biologique était plus difficile à défendre. Que vient faire la biologie en sciences sociales, me demandait-on? Il est vrai, disais-je, que cette sous-discipline s'appuie en partie sur la biologie et plus spécialement sur la génétique. Il est vrai que les étudiants et les étudiantes qui s'y destinent ont besoin d'une préparation universitaire différente de celle des ethnologues. Mais, en tant que partie de l'anthropologie, cette sous-discipline ne traite pas des

individus ni du fonctionnement physiologique du corps humain ou primate. Elle ne porte pas non plus sur tel aspect de la physiologie, de l'embryologie, de l'endocrinologie ou de la neurologie. En tant que sous-discipline de l'anthropologie, elle étudie des phénomènes de population ou de groupe. Ces phénomènes, comme le métissage qu'étudiait Benoist à la Martinique ou comme la surdité qui est très répandue à Saint-Bathélémy et que Benoist étudiait également, reposent évidemment sur la génétique, mais également sur des modes de comportement, sur des normes sociales, sur des valeurs culturelles. Un autre aspect extrêmement important et que j'évoquais jusqu'à satiété était celui de l'évolution telle qu'étudiée par la paléontologie humaine et qui se rapporte bien évidemment à des populations et non à des individus. L'évolution humaine passionnait autant les membres du conseil de la faculté des sciences sociales que les étudiants et les étudiantes, de même que «le problème des races humaines» et du métissage. En outre, le fait que les anthropologues qui s'intéressaient à ces phénomènes travaillaient dans des pays exotiques les distinguait des biologistes rivaux à leurs laboratoires. Donc, pas question de déménager l'anthropologie biologique en biologie ou en médecine.

Nous voulions développer au plus tôt l'anthropologie biologique. Mais comment? Les candidats spécialisés dans cette sous-discipline étaient peu nombreux. Il fallut attendre quatre ans avant de recruter deux nouveaux professeurs: Jacques Gomila médecin et anthropologue français et Franklyn Auger, le premier étudiant à avoir obtenu en 1963 une maîtrise de notre département et à nous revenir avec un doctorat de Paris. L'anthropologie biologique demeura donc mono-parentale assez longtemps, sans autre père que Benoist.

Benoist soutint donc seul durant quelques années les colonnes de sa sous-discipline en donnant

les cours suivants: *Éléments d'anthropologie physique* (Benoist)-- *L'anthropologie physique et ses techniques* (Benoist)-- *Paléontologie humaine* (Benoist et Pirlot, professeur en biologie)-- *Anthropologie du métissage* (Benoist)-- *Anthropologie physique de la population canadienne-française* (Benoist).

L'ethnolinguistique. Les problèmes reliés à l'ethnolinguistique furent relativement aigus. Gilles Lefebvre ne pouvait donner au département plus de deux cours puisqu'il appartenait au département de linguistique. Son cours principal était *Éléments de linguistique*. Malgré les offres nombreuses qu'il reçut de nous, il refusa d'immigrer au département d'anthropologie où il était pourtant considéré comme «immigrant reçu» (son cœur était avec nous, mais sa raison et sa sécurité de base étaient en linguistique). Deux linguistes furent successivement engagés, mais seulement après 1963. Tous deux durent quitter, faute d'avoir satisfait à certaines conditions de leur embauche (comme l'obtention rapide d'un doctorat ou la satisfaction que devait générer leur enseignement).

Cette situation rassurait les professeurs du département de linguistique qui préféraient évidemment conserver le monopole de tout ce qui relevait de près ou de loin de leur domaine. Certains prétendaient qu'ils pratiquaient eux-mêmes la sociolinguistique et l'ethnolinguistique. Je n'en étais pas convaincu, mais il m'était difficile de les contredire puisqu'aucun ethnolinguiste, même Gilles Lefebvre, n'était présent pour appuyer mes arguments d'ordre anthropologique. L'ethnolinguistique, disais-je, étudie, comme les autres sous-disciplines anthropologiques, des phénomènes de population reliés aux rapports langue/culture. Ils étudient la langue ou les dialectes tels qu'ils sont parlés par divers groupes de telle population en fonction de diverses variables.

La situation allait rapidement s'améliorer quelques années plus tard avec la venue au département de Gillian Sankoff qui est vraiment à l'origine de l'essor de l'ethnolinguistique à Montréal.

L'anthropologie: l'insertion des quatre sous-disciplines dans un seul programme d'enseignement et de recherche permettait donc au département d'anthropologie de s'afficher comme possédant une «personnalité distincte», ce qui contribuait en même temps à affirmer l'originalité de l'ethnologie comme celle des autres sections du programme. J'affirmai donc sans relâche et sans vergogne, parfois avec une conviction que certains trouvaient suspecte ou exagérée, que l'anthropologie était une science distincte composée nécessairement des quatre sous-disciplines. L'exemple des grandes universités américaines me servait de tremplin à cet égard.

Cependant, l'articulation de ces sous-disciplines était difficile à démontrer. Pourquoi ne pas défendre plutôt l'articulation de l'ethnologie avec la sociologie, la démographie et les sciences politiques? Et celle de l'anthropologie biologique avec la biologie et la génétique? Et celle de l'archéologie avec l'histoire et les études anciennes? Ces questions maintes fois répétées n'étaient pas dépourvues de sens pour qui ne partageait pas le paradigme anthropologique quasiment sacré dont je m'étais pénétré alors que j'étais étudiant à New York. Comme tout paradigme (ou vision du monde...), celui que je préconisais n'était pas entièrement rationnel, cela va de soi. Toute science, me disais-je, repose sur une foi: pour l'anthropologie c'était la foi en la possibilité, voire la nécessité, de poser des questions fondamentales non pas sur telle société, non pas sur tel phénomène spécifique, comme la matrilinearité ou l'origine du capitalisme, mais sur la nature-même de l'espèce humaine, sur son unité et sa diversité, sur les fondements universels de la

culture, ou sur les interrelations génétique/culture (ou environnement). Il me semblait que, grâce à ce paradigme, l'anthropologie était la plus apte, non pas peut-être à expliquer tous les phénomènes humains, mais au moins à relier de façon à la fois globale, systématique et cohérente les divers savoirs se rapportant à l'espèce humaine.

Cette foi-là ne peut s'acquérir que dans certaines conditions, à la lumière de certaines questions qui ne peuvent trouver d'éclairage que dans l'interdépendance des sous-disciplines de l'anthropologie: comment par exemple les ethnologues peuvent-ils, sans céder à des spéculations outrancières, parler d'évolution (ou de l'origine de l'état) sans faire appel à l'archéologie? Comment celle-ci peut-elle interpréter ses données sans se référer à celles de l'ethnologie? Comment l'anthropologie biologique peut-elle parler des «races» (concept qui perdura longtemps en anthropologie) sans invoquer le concept de culture? Bref, l'idée d'une science aussi globale ne se transmet pas petit morceau par petit morceau: elle exige une certaine «illumination». Je voulais donc que notre département d'anthropologie crée des conditions favorables à cette «illumination» tout en encourageant diverses spécialisations théoriques et régionales.

Je savais par ailleurs que la spécialisation, à mesure qu'on s'y enfonce, peut munir d'œillères ceux et celles qui s'y adonnent. La spécialisation permet de cibler avec précision certaines parties de la réalité. Elle est nécessaire et bénéfique dans la plupart des recherches. Par contre, à force de porter des œillères, on risque de devenir inapte à une vision plus large et plus intégratrice du monde. La spécialisation peut ainsi devenir une petite fenêtre sur un petit monde qui, aux yeux du spécialiste, peut devenir un petit monde exclusif dont il est à la fois le maître et le prisonnier et dans lequel il peut entraîner des disciples qui seront portés à nier la valeur des autres spécialités et celle des

généralistes. Danger! La prolifération des spécialistes est sans doute inévitable et nécessaire, mais elle peut conduire à la négation-même de l'anthropologie qui, à force de s'émietter, risque de perdre son identité... C'est pourquoi j'ai fortement insisté pour que le département, dans ses premières années d'existence (et pourquoi pas maintenant?) offre une formation générale de base à tous les étudiants et à toutes les étudiantes et que l'enseignement de chaque professeur, lorsque c'est possible, insiste sur la complémentarité des diverses approches des sous-disciplines.

Que de sermons j'ai dû prononcer à ce sujet! Il fallait vraiment un esprit de missionnaire pour résister à la lassitude qu'engendrait chez moi l'incessante répétition des arguments à la gloire de la grande anthropologie.

Ces sermons ne s'adressaient pas qu'à l'Université de Montréal. Je voulais qu'ils atteignent l'ensemble du Québec: les collèges, les autres universités, les ministères... En effet, un tel département était unique au Québec, unique non seulement par sa personnalité, mais aussi en ce qu'il permettait à quatre orientations importantes, jusqu'alors inexistantes, de se développer, de présenter aux étudiants et aux étudiantes de nouvelles opportunités, pour ne pas parler d'emplois, et d'innover dans les domaines des sciences naturelles et des sciences humaines. J'avais alors la ferme conviction que nous contribuions ainsi à un véritable enrichissement de la société québécoise, à son ouverture sur le monde, sur les sciences et sur un humanisme régénéré. J'essayais d'en convaincre tous mes congénères. Dois-je l'avouer, j'entretins durant ces années le rêve que Montréal puisse devenir le lieu de concentration de toute l'anthropologie au Québec, ce qui à mes yeux eût favorisé une exceptionnelle vigueur intellectuelle dont tout le Québec aurait bénéficié. Mais, en 1966, l'Université Laval créait son propre

département d'anthropologie. L'Université McGill fit de même en 1968.

«Tu étais un missionnaire gourmand», me dit Norman. Peut-être? Je me rends compte que mes prônes avaient une certaine tonalité religieuse, sans doute héritée de ma première éducation à l'école québécoise. Je me rends également compte que, depuis ma jeunesse, j'ai toujours tenté de convertir mes proches à une certaine culture: à la «grande culture classique française» héritée du collègue que j'ai vainement tenté de transmettre à mon petit milieu québécois, puis à la «culture anthropologique» acquise à l'Université Columbia.

La consolidation

Malgré le scepticisme de beaucoup de collègues, d'étudiants et d'étudiantes, le département d'anthropologie prenait une certaine ampleur tout en acquérant sa légitimité.

En 1963, le département a déjà recruté une trentaine d'étudiants et d'étudiantes, dont les motivations étaient autant de nature idéologique que scientifique: l'exotisme les attirait évidemment, mais aussi certaines questions touchant à l'évolution, à la religion, à la libération culturelle et personnelle. Inespéré, ce recrutement consolidait l'orientation du département et lui assurait une certaine pérennité. La plupart de ces étudiants et étudiantes étaient sérieux et prometteurs. J'anticipais avec un optimisme peut-être excessif la création de divers emplois pour ces étudiants et ces étudiantes, tout particulièrement dans l'enseignement, dans des ministères et dans les musées.

C'est d'ailleurs grâce à la collaboration des étudiants et des étudiantes à diverses activités du département que celui-ci a pu consolider ses orientations fondamentales. Par exemple, quelques étudiants et étudiantes, comme Franklyn Auger et

Alice Peeters pour ne mentionner que ceux-là, convaincus de la valeur et de l'avenir de l'anthropologie à Montréal, organisèrent diverses activités, comme en 1963 des conférences et tout particulièrement une exposition, qui contribuèrent à conférer une certaine visibilité au département et, ainsi, à le protéger. Sans cette participation souvent intense des étudiants et des étudiantes aux activités du département, c'eût été la faillite totale. Sans structure formelle pour les appuyer, beaucoup (pas tous évidemment) s'identifièrent à l'anthropologie et défendirent sa légitimité. La collaboration étudiante se manifesta également par leur acceptation d'une certaine rigidité de la part des professeurs. Afin de maintenir un excellent niveau universitaire, les professeurs se sont parfois montrés très sévères avec eux, notamment dans les corrections des examens et l'évaluation de leurs projets de mémoire. Cela semblait nécessaire afin de construire une réputation d'excellence sans laquelle les diplômés n'auraient eu que peu de valeur. Presque tous ont été d'accord avec les professeurs à ce sujet, du moins pour un temps. Cela étant, ces étudiants et étudiantes contribuèrent à susciter un réel esprit de corps et même un esprit de fête: que de soirées, parfois sérieuses, parfois folles, parfois même délirantes, nous avons passées ensemble! J'aimerais revivre ces années d'enthousiasme et de partage.

Quant aux professeurs, ils continuèrent à médiatiser un peu partout, comme à la télévision et à la radio, nos activités de recherche et à participer à diverses discussions qui mettaient en évidence les apports de l'anthropologie. Un peu par esprit publicitaire, dans un bref article que je publiais en 1962 dans la revue de l'AUELF (*Association des universités entièrement ou partiellement de langue française*, Vol.I, N°1, 1962), je décrivais, en même temps que l'organisation du département, ses premières réalisations de recherche. J'y signalais par exemple les

études d'anthropologie physique faites par Benoist sur un échantillon canadien-français, la participation du «laboratoire d'anthropologie physique» (qui n'existait pas réellement) à une recherche en cardiologie, ses recherches sur le métissage aux Antilles françaises, une recherche d'anthropologie sociale et culturelle que je faisais avec Marcel Rioux à Saint-Hilaire, dans la Vallée du Richelieu, une étude de Balikci dans une communauté macédonienne, deux autres études de Balikci sur les Indiens Loucheux du Yukon et les Autochtones du lac Mistassini au Nouveau Québec, ainsi que sa recherche portant sur les «Esquimaux Netsilik» qui ont fait l'objet d'une série de films réputés, les fouilles archéologiques de Tolstoy dans la Vallée de Mexico et son étude relative au tapa, et enfin une recherche de Trouwborst portant sur divers aspects de l'organisation sociale au Rwanda-Burundi. Cette énumération semble avoir impressionné: après tout, il s'agissait d'un département débutant, âgé d'à peine deux ans.

Malgré les progrès réalisés de 1960 à 1962, la situation du département me paraissait instable et périlleuse: la possibilité du moindre départ d'un professeur me causait des cauchemars; je guettais avec angoisse le nombre d'inscriptions d'étudiants et d'étudiantes; toute critique le moindrement ironique m'induisait en transe (par exemple, cette phrase célèbre de Gérard Filion dans *Le Devoir* «il y a plus d'anthropologues que d'Esquimaux»).

Voilà pourquoi j'ai consacré des efforts inouïs pour ouvrir de nouveaux postes et pour dénicher de bons candidats à ces postes. En 1963, six nouveaux postes sont enfin créés pour les deux prochaines années: six candidats qui paraissent prometteurs viendront donc se joindre au corps professoral: pour l'ethnologie, Jeremy Boissevain (un Hollandais possédant un Ph.D. de Londres), Colette Moreux (ethnologue française venue au Québec vers 1959),

Gabriel Gagnon, Rémi Savard, tous deux devant bientôt obtenir un doctorat à Paris, et Lionel Vallée possédant un Ph.D. de l'Université Cornell; pour l'archéologie, Gordon Lowther. D'autres candidatures s'annoncent. Roger Bastide a déjà accepté de venir à titre de professeur invité. L'avenir paraît sinon assuré, du moins rassurant.

Le départ

En 1963, je démissionne.

«Étrange, me dit Norman. Tout allait bien pourtant, dit-il. Tu avais réussi. Tu triomphais».

J'ai démissionné justement parce que tout allait bien. Les engagements récents de nouveaux professeurs me comblaient de joie. Pourquoi donc serais-je demeuré là où tout allait bien, où le premier rodage de l'organisation était terminé? J'avais convaincu Jean Benoist de me remplacer comme directeur. J'avais confiance qu'il conduirait le département sur la voie que j'avais déjà tracée.

Il faut dire que le statut de directeur était alors beaucoup plus prestigieux que maintenant, mais que ses responsabilités étaient beaucoup plus larges et plus lourdes. Le travail qu'il exigeait m'empêchait en tout cas de me consacrer à mes cours et à mon travail de recherche avec toute l'ardeur que je voulais y mettre. J'avais souvent l'impression que j'usurpais des connaissances que je n'avais pas bien assimilées: il fallait donner un nombre tellement élevé de cours sur tellement de sujets différents que je n'avais pas le temps de les bien mûrir; d'où des cours plus ou moins improvisés qu'il fallait pourtant dispenser pour satisfaire au critère de diversité que j'avais énoncé au départ. Je me trouvais pris à mon propre piège.

Quant au masque de directeur que je devais porter quotidiennement, que je devais revêtir dans un nombre effarant de réunions, de conférences, de soirées mondaines..., j'avais de plus en plus l'impression

qu'il me défigurait. J'avais certes adoré créer un nouveau département. C'était euphorisant. J'étais convaincu que je participais personnellement à la libération du Québec, que je contribuais à le sortir de sa prison culturelle dans laquelle je m'étais moi-même trouvé dans mon enfance et dans ma jeunesse, que j'aidais de plus en plus d'étudiants et d'étudiantes à s'enrichir de connaissances qui leur étaient autrefois inaccessibles. Cependant, au fur et à mesure que je m'enracinais dans mon statut de directeur («oui monsieur le directeur», me disait-on à tout propos), je me trouvais moi-même enfermé dans une sorte de tour d'ivoire. Je voulais briser ce cercle vicieux d'où je ne pourrais plus bientôt m'échapper.

Voilà donc que ma compulsion à la rupture s'emparait de nouveau de moi. Je partis pour Paris avec ma conjointe et mes trois garçons. Je devais y passer deux ans. Après un an, je dus revenir à Montréal à cause de graves maladies qui frappèrent deux membres de ma famille. En 1964, je retrouvais donc «mon département» avec grand plaisir, sans me douter que la venue soudaine de plusieurs professeurs en même temps que les mouvements étudiants en ébranleraient les bases...sans me douter non plus que j'en redeviendrais le directeur quatre ans plus tard et que j'y vivrais des drames très éprouvants. Malédiction! Le masque de directeur recouvrait de nouveau ma figure. Il était d'une lourdeur insupportable, mais j'étais condamné à le porter envers et contre tous.

Voilà pourquoi, aujourd'hui à la retraite, je me sens libéré de ce passé cahoteux, mais aussi triste de devoir renoncer à l'enseignement et de ne plus rencontrer comme auparavant les étudiants et les étudiantes. Quoiqu'il en soit, je suis très heureux de constater que notre département d'anthropologie continue d'exister et pourra, je l'espère, prospérer malgré les obstacles qui ne manquent jamais de s'ériger contre les entreprises ambitieuses.

«Dubreuil! Stop! S'exclame Norman. Ton texte est beaucoup trop long. Même si l'on croit avoir beaucoup à dire, il faut bien s'arrêter quelque part»

Qu'en pensez-vous? Ne trouvez-vous pas que j'ai trop embelli le passé? Je n'ai plus d'espace pour parler des déboires que nous avons subis durant cette première époque du département. J'ai dû omettre bien des choses, y compris de petites histoires qui vous feraient rougir soit de plaisir, soit d'indignation. À plus tard?

Notes

1. Je tiens à remercier chaleureusement Chantal Jorg et Louise Lalonde qui m'ont aidé à réviser et à organiser ce texte.
2. Jusque vers 1970, la plupart des cours ne comportaient que deux heures par semaine. Ce système bénéficiait aux étudiants et aux étudiantes qui n'avaient pas nécessairement besoin de beaucoup d'heures de cours pour apprendre. Cependant, les professeurs devaient donner trois cours par trimestre, ce qui pouvait les incliner à moins bien préparer leur enseignement.
3. Désirant développer l'ethnocinématographie, j'avais invité Pierre Perreault et Michel Brault à diriger au département des travaux pratiques en cinématographie. Malgré leur succès auprès des étudiants, ils ne trouvèrent pas au département tout le matériel et toute la collaboration dont ils avaient besoin. Après environ deux ans d'efforts, ils quittèrent le département.





