

**Gradhiva**

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

12 | 2010**La musique n'a pas d'auteur**

Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles)*

Paris, Éditions Rue d'Ulm / musée du quai Branly, coll. « Æsthetica », 2009, 154 p.

Bérénice Gaillemin

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1983>

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 24 novembre 2010

Pagination : 235-237

ISBN : 978-2-35744-029-6

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Bérénice Gaillemin, « Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles)* », *Gradhiva* [En ligne], 12 | 2010, mis en ligne le 24 novembre 2010, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1983>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© musée du quai Branly

Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles)*

Paris, Éditions Rue d'Ulm / musée du quai Branly, coll. « Æsthetica », 2009, 154 p.

Bérénice Gaillemin

RÉFÉRENCE

Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Éditions Rue d'Ulm / musée du quai Branly, coll. « Æsthetica », 2009, 154 p.

- 1 La société micmac serait la « fille aînée de l'Église catholique parmi les Indiens d'Amérique du Nord » (p. 40). Les circonstances ayant permis au capucin John M. Lenhart de dresser en 1921 cet enthousiaste bilan sont expliquées tout au long de l'ouvrage de Pierre Déléage. Les Micmacs (ou Gaspésiens) sont effectivement au centre de la problématique de *La Croix et les Hiéroglyphes* mais, au-delà des hommes, c'est sur les relations entre Amérindiens et Européens que s'interroge l'auteur. Envisager le caractère protéiforme de ces relations invite ainsi à mieux comprendre l'enchevêtrement de significations, d'ajustements et de correspondances opéré au fil du temps sur les objets rituels et techniques de mémorisation amérindiens. Pour décrire et déchiffrer le processus complexe qui a conduit à cette conversion a priori réussie, Pierre Déléage s'appuie sur les écrits des missionnaires jésuites et franciscains ayant œuvré en Nouvelle-France. En ce qui concerne l'utilisation des objets catholiques et le recours à différentes techniques de mémorisation, la *Nouvelle Relation de la Gaspésie* (1691), du frère récollet Chrestien Leclercq, évangéliste des Micmacs, est particulièrement intéressante.

- 2 Divisé en deux chapitres, l'ouvrage s'articule autour de deux thèmes principaux. Dans le premier chapitre, il est question du savoir mobilisé lors de la transmission d'un important symbole catholique – celui de la croix, une image « bonne à penser¹ ». Le second chapitre oriente la réflexion sur les moyens utilisés lors de l'enseignement et de l'apprentissage d'un tout aussi important corpus de textes – celui du catéchisme.
- 3 La croix est d'abord un symbole, oserions-nous dire *crucial*, dans nombre de descriptions « ethnographiques » fournies par les missionnaires. Les relations jésuites attestent en effet son usage, que ce soit chez les populations algonquiennes ou iroquoiennes (dont la répartition géographique aurait gagné à être mieux explicitée dans une carte synthétique plus éloquente que celle présentée en début de volume). Impressionné par la quasi-omniprésence de cet objet chez les Micmacs de Miramichi, Leclercq leur a d'ailleurs donné le nom de « Porte-Croix ». Mais si, à première vue, l'utilisation de la croix pourrait témoigner du succès de l'évangélisation de ces contrées, une étude plus détaillée permet au contraire de comprendre que les Micmacs se sont réapproprié le symbole pour des usages variés.
- 4 Pour ce faire, Pierre Déléage explique que les Gaspésiens s'appuyaient sur la manipulation d'objets rituels dans diverses circonstances, qu'elles soient quotidiennes ou extraordinaires. Or, la forme traditionnelle de ces objets avait inévitablement subi des variations suite à la rencontre des premiers Européens. Car, contrairement au cas de la Nouvelle-Espagne, les premiers jésuites sont parvenus en Amérique du Nord après plus d'un siècle de contacts entre Européens et Amérindiens. Au-delà des transactions commerciales, les échanges d'objets, parfois chargés de sens pour les catholiques, ne s'étaient pas forcément accompagnés d'explications. Les croix, par exemple, avaient déjà circulé parmi les Amérindiens, distribuées par les commerçants ou colons européens dès le XVI^e siècle. Leur usage n'était malgré tout pas associé à celui du symbole chrétien.
- 5 Les croix semblent avoir été naturellement intégrées en tant qu'« artefact étranger dans un contexte interprétatif autochtone » (p. 16). Bien que leur forme reste équivalente, elles pouvaient endosser différentes fonctions comme celle d'emblème, de fétiche thérapeutique ou bien encore de support de mémoire. Tout d'abord, les Micmacs ont utilisé la croix comme un marqueur identitaire. Porter cette croix autour du cou, l'entreposer devant chez soi ou la peindre sur son corps ne servait pas à se distinguer des autres Micmacs, des voisins plus lointains ou des infidèles en général. Tout comme le sacrement du baptême, elle permettait plutôt d'afficher la proximité entretenue avec les Européens et conférait aux Micmacs une bonne place en tant qu'intermédiaires commerciaux entre les Blancs et les populations de l'intérieur des terres.
- 6 La croix est aussi devenue un symbole productif à l'intérieur de la pharmacopée traditionnelle des chamanes. Pierre Déléage décrit les redéfinitions ontologiques effectuées autour des figures du chamane et du missionnaire. Il explique les glissements sémantiques opérés sur les objets manipulés dans le cadre des rituels thérapeutiques micmacs. Sous cet angle, la croix était en effet perçue comme un symbole permettant de se prémunir des maladies contre lesquelles les *autres* porteurs de croix, en l'occurrence les missionnaires, semblaient être immunisés. Par un système d'identifications complexes, les missionnaires sont donc passés pour des chamanes, puis les chamanes ont fini par s'identifier eux-mêmes aux missionnaires. Ces deux premiers exemples expliquent un phénomène de substitution générateur de glissements de sens, de réappropriations en va-et-vient, de cascades d'identifications et d'opérations mentales. Le dernier exemple, en revanche, décrit une substitution n'ayant conduit à aucune équivoque. Il s'agit du remplacement d'un objet par un autre, en l'occurrence celui des

colliers de coquillages (*wampum*) par les croix lors des conseils diplomatiques amérindiens.

- 7 Au-delà de la variété des utilisations d'un même objet dans des contextes identitaires, chamaniques ou diplomatiques, l'auteur montre que les différents artefacts sur lesquels ce symbole avait pu s'inscrire sont autant de matérialisations des relations entre les Amérindiens et les Européens. L'étude du processus de la substitution révèle la variété des fonctions d'un objet lorsque celui-ci est employé comme un signe aniconique. Pour les missionnaires, l'enjeu était alors de substituer une valeur iconique à la nature indexicale attribuée pendant plus d'un siècle à ce même signe, faisant ainsi de la croix la pierre de touche de leur évangélisation.
- 8 Le second chapitre est consacré à différents types de notation utilisés traditionnellement par les Amérindiens, puis adaptés ou nouvellement élaborés dans le contexte de leur évangélisation. Pierre Déléage distingue les logographies missionnaires des « pictographies » traditionnelles amérindiennes. Les unes transcrivent mot à mot un texte (une logographie pour un mot) alors que les autres, malgré la variété des supports et des récits narratifs auxquels elles se réfèrent, s'articulent autour de quelques principes généraux propres aux « arts de la mémoire ». Elles sont destinées à faciliter la mémorisation d'un texte et sont comparables, entre autres, aux pictographies cuna étudiées par Carlo Severi². Ces procédés autochtones ne transcrivent pas l'intégralité des discours ou chants rituels mais en sélectionnent seulement quelques éléments permettant la remémoration.
- 9 Peu considérées par les missionnaires, les pictographies n'ont pas été envisagées comme des moyens fiables de communication. Pour enseigner le catéchisme, expliquer le maniement des caractères latins aurait été alors plus simple. Mais, d'une part, la lecture de la Bible n'était pas nécessaire pour des Amérindiens auxquels on refusait la prêtrise et, d'autre part, éviter toute alphabétisation empêchait l'accès à des lectures moins recommandables. Les prières devaient pourtant être mémorisées « par cœur » et s'opposaient en cela, dans la logique des missionnaires, aux pictographies traditionnelles qui ne notaient pas tous les mots. Pour en faciliter la mémorisation, le catéchisme devait pouvoir être lu, relu et donc consulté en dehors de tout contexte rituel. En résumé, ces textes devaient s'aligner sur les conceptions européennes d'un texte, alphabétique ou non.
- 10 Leclercq, plutôt que de se fonder sur une répétition orale laborieuse des textes à mémoriser, choisit tout de même de « soulager » la mémoire des pauvres « sauvages » en inscrivant des « caractères » sur du papier. Il remplace les lettres de l'alphabet par des symboles, dans la plupart des cas abstraits et choisis par ses soins de manière arbitraire. Chaque symbole ou « logogramme » correspond à un mot ou à un groupe de mots ; placés les uns à la suite des autres, ils permettent d'écrire la totalité des phrases des prières.
- 11 Homme de son temps, Leclercq devait connaître les tentatives d'écritures logographiques universelles répandues à la fin du XVII^e siècle. Pour élaborer cette écriture, il s'est peut-être aussi inspiré des pictographies autochtones. Mais la question relative à l'autorité de cette technique de transmission de la mémoire n'est pas ici centrale. Pierre Déléage cherche plutôt à comprendre pourquoi ce système graphique, en apparence très différent du système autochtone, a rencontré un si vif succès et est parvenu à se « stabiliser ». Il explique en conséquence que, comme les croix et les fétiches chamaniques, ces deux techniques de mémorisation ont pu se substituer l'une à l'autre sans provoquer de

bouleversements cognitifs majeurs. Les Micmacs ont en effet reconnu dans les deux systèmes des traits communs importants (utilisation dans un contexte rituel particulier ; apprentissage par cœur de textes, parfois avant d'en comprendre le sens) qui leur ont permis d'accueillir avec enthousiasme et de se réapproprier la technique logographique missionnaire. La survivance de cette technique logographique (qui, rappelons-le, ne transcrit pas les phonèmes de la langue), donne l'occasion à l'auteur d'infirmier la théorie d'Ignace Gelb³ selon laquelle seule une écriture phonétique ou mixte (logosyllabique par exemple) peut perdurer dans le temps. Le caractère tout à fait réducteur de cette théorie, qui suppose l'évolution unidirectionnelle des écritures dans le temps (des logographies aux syllabogrammes puis à l'alphabet), déjà admis par la majorité des théoriciens de l'écriture, est donc à nouveau souligné. Cette écriture purement logographique, cantonnée à la transcription d'un certain type de textes, a été employée pendant plus de deux siècles.

- 12 La question de l'hybridité, sous-jacente à celle de la substitution, est aussi centrale dans le second chapitre que dans le premier. L'articulation complexe entre les deux essais de l'ouvrage aurait sans doute mérité des explications plus fournies. Et il aurait été intéressant d'élargir la réflexion autour du processus de traduction du catéchisme en langues vernaculaires. Les signes logographiques ont-ils rapidement fait office de mots ? Les mots du catéchisme, traduits en micmac, fabriqués à l'aide d'un vocabulaire païen, donnaient nécessairement lieu à de multiples bricolages, juxtaposant des néologismes à des mots empruntés (concepts intraduisibles), des substitutions sémantiques ou encore des équivalences lexicales. L'emploi d'une multitude de caractères abstraits s'est en conséquence accompagné d'autant de phénomènes de glissements sémantiques « en cascade » que ceux suscités par l'emploi de la croix.
- 13 Les éléments fournis quant à la transmission de cette technique d'enseignement sont extrêmement riches et les témoignages missionnaires rapportés sont inestimables pour compléter l'histoire des techniques d'apprentissage et de mémorisation du catéchisme catholique en Amérique. Ils projettent en même temps un éclairage nouveau sur la relation de prédication entre missionnaire et néophyte. L'auteur propose d'ailleurs d'élargir la réflexion en comparant les logographies utilisées auprès des Micmacs à deux autres formes d'écriture, employées au Mexique (manuscrits « testériens ») et dans les Andes. Ces trois techniques partagent en effet des traits communs. Elles ont été créées afin de transcrire un répertoire limité de discours catholiques, en l'occurrence les prières principales et différents formulaires tels que les dix commandements, eux-mêmes auparavant écrits au moyen de caractères latins. Elles doivent rendre possible une mémorisation par cœur de ces mêmes textes, proférés dans un contexte rituel précis. En conséquence, et à la différence des pictographies traditionnelles, elles s'appuient sur des dessins, figuratifs ou non, qui transcrivent l'intégralité des textes, lus et appris mot à mot.
- 14 Selon nous, les procédés de ces différentes techniques devraient être distingués car il ne s'agit pas d'écritures purement logographiques. De la même façon, il est important de préciser la variété des contextes historiques et des antécédents mnémotechniques et scripturaux ayant favorisé ou non l'émergence d'écritures missionnaires dans d'autres régions d'Amérique (*kipus* andins et *codices* mexicains par exemple). Malgré cela, la comparaison de ces écritures annonce un programme de recherche fécond. Elle permet d'interroger les notions d'autorité et d'appropriation mutuelle dans des contextes variés de contacts, donnant lieu à une hybridité générale des techniques devenues indiscernables avec le temps et l'usage. De la même façon, elle conduit à s'interroger sur

la stabilisation des techniques logographiques missionnaires. Enfin, d'un point de vue plus général, l'évangélisation de la Nouvelle-France est mise en parallèle avec la prédication effectuée par les protestants en Nouvelle-Angleterre. Ceci invite à mener une réflexion plus large et permet d'envisager une comparaison des méthodes usitées dans des contextes coloniaux aussi éloignés et antagonistes que peuvent l'être ceux des catholiques et des protestants en Amérique du Nord. Cet ouvrage passe donc avec virtuosité d'un point de vue quasiment microscopique (pictographie, logographie, contextes d'utilisation et discours rituels) à un point de vue macroscopique (stratégies et politiques d'évangélisation) tout en essayant d'expliquer les processus menant à la réinvention, la réutilisation et l'appropriation des techniques de mémorisation.

NOTES

1. Du même auteur, « La croix yekuana. Interprétations mythiques et graphiques de la croix chrétienne chez les Yekuana d'Amazonie vénézuélienne », *Images Re-vues* 4, 2007.
 2. Carlo Severi, *Le Principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris, Rue d'Ulm-musée du quai Branly, 2007.
 3. Ignace J. Gelb, *A study of writing: the foundations of grammatology*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
-

AUTEURS

BÉRÉNICE GAILLEMIN

berenice.gaillemin@laposte.net