

IV) Les modalités de la relation à autrui.

<https://youtu.be/3pNAt0SM0fU>

Pour conclure cette séquence, nous allons prendre un peu de hauteur, et nous livrer à quelques remarques concernant les modalités de la relation à autrui dans sa généralité. L'essentiel de ces remarques est inspiré par un ouvrage du philosophe et sémiologue Tzvetan Todorov, un des intellectuels les plus féconds et les plus influents de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, qui, dans *La Conquête de l'Amérique* (1982), a envisagé cet événement majeur de l'Histoire de l'Humanité comme exemplaire de toute forme de relation à autrui, et en a tiré un certain nombre de réflexions théoriques générales.

En premier lieu, Todorov observe que dans toute relation à autrui cohabitent deux mouvements psychiques à la fois complémentaires et contraires : une tendance à la *différenciation*, et une tendance à l'*identification*. La première me pousse à voir l'autre comme différent de moi, et la seconde à le voir comme semblable à moi. Chacune d'entre elles a ses mérites et ses dangers. C'est ce que nous allons développer dans un premier temps.

1) L'autre est un autre : de la différenciation à la hiérarchisation.

Le premier sentiment qu'éprouvent un individu aussi bien qu'une culture face à l'altérité est le sentiment de leur différence. Instinctivement, et de façon tout à fait légitime, lorsque je rencontre un autre que moi, je suis contraint de constater qu'il est différent de moi : je suis châtain, il est blond ; je suis un homme, il est une femme ; je suis habillé, il est tout nu etc... Toute personne, toute culture, tout *autrui*, d'une façon ou d'une autre, est différent de moi, et la perception de cette différence est le phénomène premier qui accompagne la naissance de ma relation avec lui.

En soi, la perception de cette différence, que Todorov nomme *différenciation*, n'a rien de négatif, bien au contraire : elle est même indispensable à l'établissement d'une relation fructueuse avec autrui. En effet, dans la mesure où elle constitue à mes yeux une nouveauté inconnue, la différence peut devenir une source d'enrichissement : elle m'apprend des choses que j'ignore, elle me conduit à considérer différemment ce que je croyais savoir, elle modifie en somme ma façon d'être et de penser, m'offrant ainsi la possibilité de me remettre en question et d'évoluer. Pour ce qui est de la relation interculturelle, cet enrichissement par la différenciation s'observe notamment chez Léry ou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, la prise en compte de l'originalité culturelle des Tupis ou des Tahitiens conduit l'un comme l'autre à remettre en question sa propre culture, par exemple à interroger leur rapport à l'argent. De façon plus concrète, on peut citer en exemple de cet enrichissement par la différence d'autrui, le fait que les Européens débarqués en Amérique ont rapidement adopté pour dormir le hamac des Indiens, qui avait le mérite de mieux les protéger de l'humidité et des insectes que leurs paillasses étendues à même le sol. Dans ce cas, la perception d'une différence entre leur culture et celle des Indigènes leur a permis d'adopter un nouvel accessoire dont ils ont tiré un bénéfice non négligeable dans leur vie quotidienne.

La perception de cette différence peut toutefois rapidement dégénérer et vicier la relation à autrui, car il est extrêmement délicat de ne considérer la différence qu'en tant que différence, et de ne pas finir par l'évaluer en termes axiologiques : la perception de la différence s'accompagne presque inévitablement d'un jugement de valeur. Le différent cesse alors d'être perçu comme simplement différent pour devenir bon ou mauvais, estimable ou méprisable, acceptable ou condamnable etc... D'une logique de *différenciation*, on passe à une logique de *hiérarchisation*.

Cette tendance à hiérarchiser la différence, à la classer en termes axiologiques, s'explique assez naturellement. En effet, comme nous l'avons évoqué dans la sous-partie « altérité et identité », l'altérité constitue par nature une menace pour mon identité : dans la mesure où elle me montre que ma façon d'être n'est pas la seule envisageable, elle peut me conduire à me demander si mes choix, mes goûts, mes mœurs... sont les bons, si j'ai raison d'être ce que je suis. Pour me rassurer dans mes choix et supprimer la menace, la solution la plus simple consiste alors à juger négativement cette différence, à la rabaisser, à la critiquer, ce qui par contre-coup me permet de me rassurer sur la validité de mes propres choix.

Cette attitude de jugement critique a été la principale réponse que les cultures européennes ont apporté à la menace identitaire que les cultures nouvellement découvertes faisaient peser sur elles. Robinson Crusoé est à nouveau exemplaire sur ce point. Comme nous l'avons vu, sa première réaction face aux sauvages cannibales qui fréquentent son île est la peur : alors même qu'il est isolé depuis 15 ans et n'a aucun contact avec eux, il les perçoit, non comme une chance de salut, mais comme une menace. Cette peur est immédiatement suivie d'un réflexe critique : aux yeux de Robinson, les sauvages anthropophages incarnent un « abîme d'inférieure brutalité », un exemple horrible de la « dégradation de la nature humaine ». Ce jugement, par contre-coup, lui permet de se rassurer sur sa propre identité d'européen et de chrétien :

Je levai au ciel mes yeux pleins de larmes, et je remerciai Dieu de m'avoir fait naître dans une partie du monde étrangère à d'aussi abominables créatures, et de ce que, dans ma condition que j'avais estimée si misérable, Il m'avait donné tant

de consolation ; que je devais plutôt l'en remercier que m'en plaindre ; et par-dessus tout de ce que dans mon infortune même j'avais été réconforté par Sa connaissance et par l'espoir de Ses bénédictions.

Le jugement dévalorisant sur autrui, né de la perception de sa différence, se retrouve également dans de nombreuses descriptions d'Indiens faites par des véritables voyageurs. C'est le cas notamment dans le rapport suivant, envoyé par le moine dominicain Tomas Ortiz au Conseil des Indes, à Madrid. On y observe tout particulièrement comment la critique des Indiens se nourrit de la perception des différences de mœurs ou physiques qui les distinguent des Européens :

Ils mangent de la chair humaine dans la terre ferme. Ils sont sodomites plus que n'importe quelle autre nation. Il n'y a pas de justice chez eux. Ils sont tout nus. Ils ne respectent ni l'amour ni la virginité. Ils sont stupides et étourdis. Ils ne respectent pas la vérité sauf quand elle leur profite. (...) Chez eux, aucune obéissance, aucune complaisance des jeunes pour les vieux, des fils pour les pères. Ils sont incapables de recevoir des leçons. Les châtements ne leur servent à rien. (...) Ils mangent des poux, des araignées et des vers, sans les faire cuire, et partout où ils les trouvent. Ils ne pratiquent aucun des arts, aucune des industries humaines. Quand on leur apprend les mystères de la religion, ils disent que ces choses sont bonnes pour des Castillans, mais qu'elles ne valent rien pour eux et qu'ils ne veulent pas changer leurs coutumes. Ils n'ont pas de barbe, et si parfois elle leur pousse, ils l'arrachent et l'épilent. (...) Aussi puis-je affirmer que Dieu n'a jamais créé de race plus remplie de vices et de bestialités, sans aucun mélange de bonté et de culture.

Comme la fin de ce texte suffit à le montrer, le jugement critique née de la perception de la différence peut aboutir, lorsqu'il est poussé à l'extrême, à une logique de rupture radicale entre moi et autrui. A force d'être jugé inférieur, car différent, autrui se retrouve exclu de l'univers au centre duquel je me place. C'est ainsi que certains européens n'ont pas hésité à considérer que les Indiens, mais également les Africains ou les Polynésiens, n'étaient pas pleinement, voire pas du tout humains, qu'ils appartenaient en quelque sorte à une catégorie intermédiaire entre l'humanité et l'animalité. La controverse de Valladolid notamment, dont nous avons parlé à propos de Las Casas et sur laquelle nous reviendrons bientôt, avait ainsi pour objectif de déterminer si les Indiens avaient une âme, s'ils étaient capables d'éprouver de la douleur, de rire, de pleurer etc... Leur différence était perçue avec une telle radicalité qu'il devenait nécessaire de vérifier s'ils possédaient certains des attributs caractéristiques de l'espèce humaine.

La conséquence de cette logique d'exclusion est sur le plan juridique un déni total des droits d'autrui, et sur le plan éthique une absence non moins totale de compassion : à partir du moment où l'autre est considéré comme si différent de moi qu'il n'appartient pas à la même espèce que moi, je ne lui dois rien, et je peux aussi souverainement ignorer sa souffrance que j'ignore celle de l'insecte sur lequel je marche au cours de ma promenade. C'est ainsi que l'on peut comprendre, sans bien sûr l'excuser, l'indifférence avec laquelle les Européens, et tout particulièrement les Espagnols, ont asservi et conduit à la mort plusieurs millions d'Indiens. Quelques lignes de Las Casas ne peuvent pas être de trop pour rappeler l'horreur des crimes que ces Hommes ont pu commettre contre d'autres Hommes. Vous serez particulièrement attentifs en les lisant à l'abondance des expressions par lesquelles Las Casas souligne la déshumanisation symbolique des Indiens tels qu'ils étaient vus et traités par les Espagnols (lire les textes du document : Les modalités de la relation à autrui I – Las Casas, textes A, B et C).

2) L'autre comme *alter ego* : de l'identification à l'assimilation.

<https://youtu.be/C5JXNr287yE>

Le principe de la *différenciation* n'est pas le seul à opérer dans la relation à autrui. Selon Todorov, il est complété par une logique d'*identification*.

Comme son nom l'indique, l'*identification* me pousse à m'identifier à autrui¹, et ainsi à le voir non plus comme une créature différente de moi, mais au contraire comme un individu semblable à moi, dotés des mêmes capacités, des mêmes droits, des mêmes sentiments etc... : l'autre devient à mes yeux un *alter ego* au sens strict, c'est-à-dire un *autre moi*, dans lequel je me reconnais pleinement.

Autant la logique de *différenciation* que nous avons précédemment évoquée semble naturelle et spontanée, autant la démarche d'*identification* à autrui est à l'inverse longue et laborieuse à construire. Personne n'a jamais eu à expliquer à un enfant que l'obèse, l'handicapée, l'albinos ou le mendiant qu'il croise dans la rue sont différents de lui ; en revanche, il faut leur apprendre à tous qu'on ne doit ni les montrer du doigt ni se moquer d'eux, et qu'« il ne faut pas faire aux autres ce que tu ne veux pas que l'on te fasse ». De la même façon, la reconnaissance par les Européens de l'humanité pleine et entière des peuples extra-européens a d'abord été un phénomène très minoritaire, qui a été long à s'imposer à toutes les consciences. Le fait qu'aujourd'hui encore certains supporters poussent des cris de bête ou jettent des bananes lorsqu'un joueur de couleur pénètre dans un stade montre d'ailleurs que cette identification à autrui est loin d'être absolument acquise.

¹ Le même terme est utilisé pour désigner le phénomène par lequel un spectateur peut ressentir les émotions attribuées à un personnage de fiction, notamment au théâtre.

Pour ce qui concerne les peuples du Nouveau Monde, le champion de l'identification est Bartholomé de Las Casas, qui cinquante ans durant, n'a eu de cesse de soutenir l'idée que les Indiens étaient des Hommes au même titre que les Européens, et qu'à ce titre ces derniers n'avaient aucun droit à les réduire en esclavage. Dans *La Controverse de Valladolid*, un texte fictif publié en 1992 mais fondé sur l'exploitation de documents historiques, l'écrivain contemporain Jean-Claude Carrière a parfaitement su reconstituer la force de l'engagement de Las Casas, ainsi que la substance des échanges l'ayant opposé à son adversaire, le juriste Sepulveda. (Lire Les modalités de la relation à autrui II – La controverse de Valladolid, et répondre aux questions).

Aussi saine et noble soit elle, la démarche d'identification n'est toutefois pas exempte de dangers : de la même façon que la *différenciation* peut dégénérer en *hiérarchisation*, l'*identification* peut dégénérer en *assimilation*. Considérer autrui comme un autre soi-même peut en effet conduire à ne plus percevoir sa différence, à croire qu'il est si parfaitement semblable à moi que plus rien ne l'en distingue ; et, par conséquent, à nier ses spécificités, à étouffer sa singularité sous le poids de ma propre identité. Las Casas, malgré toute la sincérité et la générosité de son engagement en faveur des Indiens, n'a lui-même pas su éviter cet écueil. Comme nous venons de le voir, il ne transige pas un seul instant sur l'idée que les Indiens sont pleinement des Hommes ; mais, pour lui comme pour tous ses contemporains, un Homme est un fils d'Adam, une créature née du Dieu chrétien dans lequel ils croient ; par conséquent, reconnaître que les Indiens sont des Hommes, c'est reconnaître qu'ils sont destinés à devenir chrétiens. Las Casas n'a ainsi jamais remis en cause la nécessité d'évangéliser les Indiens, et par conséquent de les faire renoncer à leurs propres croyances (voir Les modalités de la relation à autrui I – Las Casas, texte D). De la même façon, les missionnaires catholiques, précisément parce qu'ils reconnaissaient dans les Indiens des êtres de raison disposant des mêmes capacités intellectuelles que les Européens, ont importé en Amérique le modèle éducatif et la culture humaniste qui prévalaient alors sur le vieux Continent, au détriment bien sûr des cultures locales. On arrive ainsi à des situations paradoxales comme celles de Diego de Landa, un moine franciscain qui, plein d'amour pour les Indiens et soucieux de les éduquer, a détruit avec acharnement tous les manuscrits mayas qui tombaient sous sa main. Chez Las Casas comme chez de Landa, l'*identification* dégénère en *assimilation* : ils ne se contentent pas de reconnaître autrui comme un égal, ils veulent le rendre semblable à eux.

On voit ainsi que, pour être moins haineuse, la logique d'assimilation n'est pas moins destructrice que la logique de hiérarchisation. Elle torture sans doute moins les corps, mais elle tue les cultures. Ce qu'elle a de particulièrement pervers, c'est qu'elle cache son orgueil sous les habits de l'amour : celui qui assimile, convaincu de la valeur supérieure de son propre modèle culturel, est persuadé de bien faire, d'éduquer, de sauver l'autre ; alors qu'en réalité il l'assèche, le rend étranger à lui-même, l'exile loin de sa culture native. C'est cette logique d'assimilation que l'on trouve à l'arrière-plan de tous les discours sur les « vertus civilisatrices » de la colonisation, et qui, aujourd'hui encore, infuse dans les généreux propos de ceux qui prétendent faire le bonheur des autres malgré eux.

3) Comprendre l'autre.

<https://youtu.be/vQCNBKTuhc>

Ainsi, selon Todorov, la relation à autrui se construit autour de deux mouvements opposés : un mouvement qui tend à la *différenciation* (percevoir autrui comme différent de moi), et un mouvement qui tend à l'*identification* (percevoir autrui comme semblable à moi). Chacune de ces deux tendances pouvant dégénérer (en *hiérarchisation* pour la première, en *assimilation* pour la seconde), il convient, si l'on veut établir avec autrui une relation saine et équilibrée, de contenir l'une par l'autre, c'est-à-dire d'opposer l'*identification* à la *différenciation* pour éviter la *hiérarchisation* (je m'abstiens de juger la différence d'autrui en reconnaissant qu'il est mon égal), et la *différenciation* à l'*identification* pour empêcher l'*assimilation* (je m'abstiens de modeler autrui à mon image en reconnaissant qu'il est différent de moi). Il convient en somme de considérer autrui comme semblable, mais différent ; à la fois le même, et un autre. Cet objectif paradoxal en soi peut être résumé par la célèbre formule latine : *eadem, sed aliter*, que l'on peut traduire par : « le même, mais différent ».

Mais comment atteindre cet objectif ? Comment parvenir à considérer autrui comme « le même, mais différent » ? Comment éviter, à la fois de juger l'autre, et de l'assimiler à soi ? La réponse à cette question est aussi simple à trouver que difficile à mettre en œuvre : pour établir une relation saine et équilibrée avec autrui, il faut avant tout s'efforcer de le *comprendre*. Mais que peut bien recouvrir cette expression si convenue qu'elle en est devenue un poncif : « *comprendre l'autre* » ? Pour répondre à cette question, plutôt que de nous engager dans de nouvelles considérations abstraites, penchons-nous sur un extrait de *L'Histoire de la Nouvelle-France* (1609) de Marc Lescarbot, dont l'œuvre, qui illustre ce que l'on appelé « l'anthropologie comparative » marque, comme celle de Léry, un jalon dans la naissance de l'ethnologie, et témoigne pour l'époque d'un rare effort de compréhension des Indiens. (Voir texte : les modalités du rapport à autrui III – Lescarbot).

Ce texte illustre l'intention de *comprendre* autrui pour plusieurs raisons :

-il situe sur un même plan la culture des « sauvages » et celle des peuples dits civilisés, qu'ils soient antiques ou modernes. En effet, il établit un parallèle explicite entre les tabagies des Indiens et les banquets des Européens. On

le voit notamment l.28 à 34 par le rapprochement qu'il opère entre la coutume européenne de partager son verre, et celle américaine de partager le calumet. Sur le plan linguistique même, le fait que Lescarbot donne l'équivalent algonquin du terme « ivrogne » (eckorken, l.40), montre bien qu'il considère ces deux cultures en miroir, qu'il les situe en somme sur un même plan. Il s'inscrit ainsi clairement dans une logique d'*identification* : l'Indien est le frère de banquet de l'Européen.

- cette logique d'identification est confirmée par l'intégration de la culture indienne dans le champ de la connaissance humaniste : bien qu'elles soient implicites, le texte propose des citations d'écrivains voyageurs (dont Jean de Léry), qui cohabitent avec des références à Pline, Hérodote ou Diodore. Ce fait en apparence anecdotique est néanmoins essentiel, car il prouve qu'aux yeux de Lescarbot les cultures indiennes sont assez dignes pour pouvoir dialoguer avec les grands auteurs de l'Antiquité, qu'elles ont en somme acquis droit de cité dans le grand livre de l'Humanité. Le texte illustre ainsi une volonté de « comprendre » au sens étymologique du terme (*cum prendere*, « prendre avec soi ») : Lescarbot « prend avec lui » les cultures indiennes, et leur réserve une place dans sa culture humaniste.

-la description proposée des tabagies indiennes s'accompagne par ailleurs de nombreuses nuances permettant de les différencier, non seulement des banquets européens, mais aussi entre elles. Ainsi, Lescarbot souligne que dans leurs festins, les Indiens du Canada utilisent le tabac comme substitut au vin qu'ils ignorent (l.24-27 ; 35) ; de la même façon, il distingue entre le Casiné des Floridiens et le Caoü-in des Brésiliens, tout comme il distingue la bière des Belges du vin des Latins. De ce point de vue, il s'inscrit bien dans une logique de *différenciation*, qui empêche l'*identification* de (trop) virer à l'*assimilation*. On pourrait certes lui reprocher d'avoir vraisemblablement surévalué les similitudes entre Indiens et Européens, et notamment de n'avoir pas perçu la dimension rituelle de la cérémonie du calumet, qu'il rapproche sans doute trop d'un simple « verre de l'amitié » (l.30), mais ce défaut ne peut pas masquer l'effort réalisé pour tenter de saisir la spécificité des peuples évoqués : ce que Lescarbot nous montre, ce sont de « vrais » Indiens, sans doute peints avec quelques erreurs, mais qui sont en tout cas bien éloignés des visions stéréotypées qu'offrent, chacun dans leur genre, des auteurs comme Defoe dans *Robinson Crusoé*, ou les partisans du bon sauvage.

-il faut enfin noter que ce processus de *différenciation*, par lequel Lescarbot s'efforce de saisir la spécificité des nations dont il parle, ne s'accompagne d'aucun jugement de valeur, d'aucune *hiérarchisation*, sinon sur un ton badin et vaguement comique, par exemple aux lignes 54-55, où il explique que les performances alcooliques des Belges ou des Allemands sont ridicules comparées à celles des Tupis. Pour le reste, le texte ne se livre à aucune comparaison axiologique : il se contente de mettre en parallèle des us et coutumes divers, sans présenter les uns ou les autres comme meilleurs ou plus « civilisés ». Au contraire, le fait que les Indiens du Canada aient du raisin sous la main mais n'aient pas su en faire du vin, n'est aucunement interprété comme un signe de pauvreté civilisationnelle : les références à Ammien Marcellin et à Pline (l.1 à 5) rappellent immédiatement que les Gaulois comme les Latins n'avaient d'abord pas fait mieux. De la même façon, on peut noter que Lescarbot ne critique absolument pas l'usage du tabac, qui avait pourtant tout pour être considéré comme diabolique (par le motif de la chaleur ou de la fumée).

Pour conclure sur ce texte, on peut donc dire qu'il témoigne d'un remarquable effort de compréhension d'autrui : celui-ci est traité comme un égal et observé dans ses spécificités, sans jamais être ni jugé, ni trop assimilé à la culture de celui qui l'observe. A cet égard, Lescarbot réussit à associer *identification* et *différenciation*, sans céder à la *hiérarchisation*, ni (trop) pécher par *assimilation*. En somme, il a essayé de *comprendre* l'autre : de le regarder comme « semblable, mais différent ».

4)Aimer.

https://youtu.be/xCFPGoXB_mY

Comprendre l'autre ne saurait toutefois suffire à fonder avec lui une relation saine et respectueuse. L'ouvrage de Lescarbot a d'ailleurs pour principal objectif d'inciter Henri IV à relancer ses efforts de colonisation de ce qu'il nomme la Nouvelle France. De la même façon, Cortès est l'un des Espagnols qui a été le plus soucieux de comprendre les Aztèques, et sans doute est-il un de ceux qui y est le mieux parvenu ; mais tout cet effort n'avait pour seul objectif que de lui permettre de mieux les vaincre. La façon dont il a réussi à comprendre et tourner à son profit le mythe de Quetzalcoatl (le serpent à plumes), comme sa capacité à jouer des rivalités politiques internes qui déchiraient l'empire de Montezuma sont à cet égard exemplaires. Comprendre autrui n'est finalement qu'un exercice intellectuel, qui n'implique rien sur le plan pratique ou éthique. Pour établir une relation saine avec autrui, sans doute faut-il ajouter à cet effort de compréhension une autre composante plus affective, plus sentimentale ; sans doute faut-il tout simplement apprendre à l'aimer.

Mais qu'est-ce qu'aimer ? Je ne me lancerai pas ici dans une réponse à une telle question, et me contenterai d'évoquer deux figures incarnant chacune à sa façon cet amour de l'autre. La première est celle de Las Casas, dont l'engagement témoigne de toute évidence d'un amour sincère et profond pour tous les Indiens qu'il a tenté de défendre contre la tyrannie et la brutalité des Conquistadors. Mais son amour n'est toutefois pas exempt d'ambiguïté :

comme nous l'avons déjà évoqué, Las Casas n'a jamais considéré les Indiens qu'en tant que missionnaire catholique, c'est-à-dire avec le souci constant de les convertir, et d'opérer leur salut. De ce point de vue, il n'a jamais véritablement aimé les Indiens pour eux-mêmes : il les a aimés en chrétien, comme il aurait aimé n'importe quel opprimé ; il les a aimés parce qu'ils souffraient et mouraient sans être baptisés, et non parce qu'il les connaissait. D'ailleurs, il les connaissait à peine : à ses yeux, ils n'étaient fondamentalement pas différents de tous les autres enfants de Dieu, tous semblables quelle que soit leur culture. Comme nous l'avons vu, il est un des premiers promoteurs du mythe du bon sauvage, qu'il envisage dans un cadre religieux : il plaque sur les Indiens sa vision chrétienne d'une Humanité primitive et édénique. Ainsi considéré, l'amour de Las Casas pour les Indiens, pour noble et spectaculaire qu'il soit, reste ambigu : s'il les plaint et les défend avec une vigueur à nulle autre pareille, il ignore malgré tout qui ils sont, et ne se soucie guère de respecter leur identité culturelle.

La seconde forme d'amour que nous évoquerons pour conclure définitivement cette séquence est beaucoup plus discrète, et presque inavouée : il s'agit de celle qui transparait au travers des pages de *L'Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil* de Léry. A plus d'un titre, on pourrait juger que Léry ne ressent pas de sentiments particuliers à l'égard des Tupis, et qu'au contraire il les juge avec une certaine sévérité : son rigorisme protestant est notamment sans appel quant à la damnation éternelle qui les attend tous, puisqu'il n'hésite pas à dire à leur propos qu'ils forment « un peuple maudit et délaissé de Dieu » (ch.XVI, p.420). Et pourtant, la sévérité religieuse de Léry ne parvient pas à étouffer la tendresse manifeste qu'il ressent pour ses hôtes Tupis. Cette tendresse affleure dans de nombreux passages, par exemple dans le récit du dialogue avec le vieillard philosophe (ch.XIII, pp.310-312), dans le récit de l'hospitalité qui lui fut offerte après qu'il se fût égaré en forêt (ch. XVIII, pp.461-662), ou encore lorsqu'il décrit les petits enfants à qui il offre des hameçons (ch.VIII, p. 233) :

Les petits garçons qu'ils nomment *Conomi-miri*, lesquels fessus, grassets et repus qu'ils sont, beaucoup plus que ceux de par-deça, avec leurs poinçons d'os blanc dans leurs lèvres fendues, les cheveux tondus à leur mode, et quelque fois le corps peinturé, ne faillaient jamais de venir en troupe dansans au devant de nous quand ils nous voyaient arriver en leurs villages. Aussi pour en être récompensés, en nous amadouant et suivant de près, ils n'oubliaient pas de dire, et répéter souvent en leur petit jargon, *Contoüassat, amabé pinta*, c'est-à-dire : « Mon ami et mon allié, donne moi des haims à pêcher. » Que si là-dessus leur octroyant leur requête (ce que j'ai souvent fait) nous leur en mêlions dix ou douze des plus petits parmi le sable et la poussière, eux se baissant soudainement, c'était un passe-temps de voir cette petite marmaille toute nue, laquelle pour trouver et amasser ces hameçons trépigait et grattait la terre comme connils de garenne.

Bien que cette scène puisse à certains égards paraître choquante (Léry se divertit au spectacle de petits enfants fouillant dans la poussière pour trouver les hameçons qu'il y a jetés), et que la comparaison finale avec des lapins de garenne puisse être considérée comme dévalorisante, le ton qu'adopte l'auteur pour la relater traduit presque à chaque mot son attendrissement à leur vue, que ce soit par l'évocation de leur embonpoint (« fessus, grassets et repus »), de leur parure (« avec leurs poinçons d'os blanc... »), ou tout simplement de leur joie de vivre (« dansant au devant de nous », « trépigait »). On a véritablement le sentiment d'assister à un jeu entre un adulte et des enfants, chacun jouant le rôle qui doit être le sien, dans une atmosphère de plaisir et d'amour partagé ; comme si Léry, malgré toute sa rigueur de protestant bourguignon, ne pouvait résister au charme fou de « cette petite marmaille nue » qui s'amuse devant lui.

Cette tendresse de Léry pour les Tupis se manifeste également par le soin qu'il met à toujours vouloir les défendre contre les critiques qui pourraient être adressées à leurs mœurs. On l'a déjà vu lorsqu'il traite de l'anthropophagie ou de la nudité des femmes, mais on pourrait en dire autant du passage où il explique que la technique de fabrication du Caou-in (faite par mastication répétée par les femmes de racines qu'elles laissent ensuite fermenter) n'est pas plus dégoûtante que celle du vin, obtenue à l'époque par foulage du raisin à pieds nus (ch.IX, pp.255-256.) Dans chacun de ces passages, on a le sentiment qu'il parle en ami soucieux de défendre la réputation de ceux qu'il aime.

Sur un autre plan, l'amour de Léry pour les Tupis se voit par la multitude d'anecdotes, d'évocation visuelles, auditives ou olfactives dont il parsème son récit. Si ces évocations ont pour fonction première d'offrir au lecteur un moyen de mieux se représenter ce dont il est question, elles traduisent également de la part de leur auteur la nostalgie d'un monde évanoui, d'une parenthèse heureuse, que l'écriture lui permet de restituer. Il écrit ainsi, après avoir décrit l'apparence des Tupis :

Durant un an que j'ai demeuré en ce pays-là, j'ai été si curieux de contempler les grands et les petits, que, m'étant avisé que je les vois toujours devant les yeux, j'en aurais à jamais l'idée et l'image en mon entendement. (ch.VIII, p.233-234)

La force du souvenir évoquée dans ces lignes admirables suffit, me semble-t-il, à témoigner de l'amour de Léry pour ces Tupis qu'il ne peut oublier, et qui, plus de 20 ans après son retour, viennent encore danser et chanter devant ses yeux. Sa nostalgie des années passées au Brésil apparaît de façon plus claire encore lorsqu'il déclare nettement : « Je regrette souvent que je ne suis parmi les Sauvages » (ch.XXI, p.508). De toute évidence, le séjour brésilien de Léry

fut une époque bénie de sa vie. A cet égard, il faut mentionner l'importance que le motif du rire tient dans l'ensemble du livre : Léry comme ses camarades rient parfois, mais ce sont surtout les Indiens qui rient, que ce soit du nom de « grosse huître » que Léry s'attribue (ch. XVIII p.451), de sa frayeur lorsqu'il craint d'être dévoré (ch. XVIII p.453), ou de l'incapacité des Français à manger avec les doigts sans se souiller le visage (ch. IX, p.240). Cette joie constante qui imprègne le quotidien des Tupis, dont Léry nous explique d'ailleurs qu'ils « haïssent (...) les taciturnes, chiches et mélancoliques. » (ch. XII, p.305), ainsi que la générosité non moins constante dont ils font preuve à son égard (et que le ch.XVIII évoque longuement) semblent être les principales causes de l'amour que Léry éprouve pour eux. On a ainsi le sentiment que tous les préjugés qu'il pouvait avoir à leur égard n'ont pu résister face à la réalité des faits : presque malgré lui, Léry a découvert l'amour de l'autre. Ce point est sans doute en soi de peu d'importance ; mais, dans le cadre d'une Histoire peuplée de conquêtes, de mépris, de violences, de viols et d'exterminations, il est un peu consolant de constater qu'un Homme au moins aura su *aimer* ceux qu'il a rencontrés.

Supplément divertissant.

Pour achever de se consoler et repousser les murs du confinement, je vous propose une petite évasion à travers l'art qui plus que tous les autres sans doute appelle à la concorde, à l'échange et à l'harmonie : la musique. Les quatre vidéos qui suivent sont extraites d'un projet intitulé *Les routes de l'esclavage*, mis en place et coordonné par le musicien catalan Jordi Savall. Gambiste² de formation, chef d'orchestre spécialisé dans le répertoire baroque, Jordi Savall est également un humaniste profond, qui consacre une partie de son activité à explorer les musiques populaires du passé, et à renouer au travers de la pratique musicale les liens interculturels que la violence de l'Histoire a pu briser. Dans son projet *Les routes de l'esclavage*, il a ainsi eu pour ambition de rassembler des musiciens issus des principales nations concernées par l'Histoire de l'esclavage des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, autour d'un programme illustrant à la fois les traditions de ces différentes nations et, surtout, les œuvres issues de leur métissage. C'est ainsi un voyage dans le temps et dans l'espace que propose ce programme, un voyage à la rencontre des chants et des sons qui accompagnaient le quotidien des esclaves vivant et mourant dans les colonies d'Amérique du Sud. L'exhumation de cette musique, qui pour l'essentiel n'a été conservée qu'à l'état de traces (seules les œuvres religieuses étaient écrites), résulte à la fois d'un travail d'archéo-musicologie, et d'une libre réinterprétation nourrie par les traditions musicales préservées dans chacune des nations concernées. Jordi Savall a ainsi réuni autour de lui et de son ensemble Hesperion XXI, des musiciens traditionnels brésiliens, équatoriens, maliens... On ne peut bien sûr être certain que la musique qu'ils interprètent corresponde exactement à celle qui était jouée à l'époque, mais elle en saisit indéniablement l'esprit. Je précise enfin que ces œuvres sont largement postérieures à la découverte et à la conquête de l'Amérique, et qu'elles datent plutôt d'un âge où la colonisation était déjà suffisamment avancée pour permettre un métissage. Il est révélateur de ce point de vue qu'elles adoptent presque toutes la langue des conquérants : espagnol ou portugais.

Hormis les deux premières pièces, qui présentent des similitudes, toutes sont de style et de caractère très différents ; en tout cas, elles nous confrontent nous-mêmes à la rencontre de *l'autre* en musique, dans le temps comme dans l'espace : tentons d'aller à leur rencontre, de les comprendre, sans les juger, et surtout, de les aimer.

La première pièce, peut-être la plus belle et la plus émouvante de toutes, est un chant sacré qui puise ses origines à la fois dans les traditions de la Colombie et des îles du Pacifique : *Velo que bonito*. Fut-il un chant d'esclaves ? Difficile à dire, mais la mélancolie qui l'habite ne peut manquer d'y faire penser.

<https://youtu.be/fGPm562PdJM>

La seconde est un chant de guerrier brésilien, qui exalte la fierté d'être Indien.

<https://youtu.be/02rEn14Fyms>

La troisième est un chant de griot du Mali ; façon non seulement de voyager, mais aussi de rappeler qu'à la destruction des Indiens, dont nous avons amplement parlé, a succédé la déportation et l'asservissement de plusieurs millions d'Africains.

<https://youtu.be/V4CzIbCn30Y>

La dernière est une œuvre religieuse proposant un étrange mélange entre la tradition polyphonique de la musique d'Eglise européenne (première partie) et les rythmes dansant de la musique populaire d'Amérique latine (seconde partie) ; une œuvre qui suffit à montrer que du choc des cultures peut naître autre chose que la violence : de la joie et de la beauté.

<https://youtu.be/D3g4nFhbSWY>

² Joueur de viole de gambe, l'ancêtre du violoncelle.