



**HAL**  
open science

## Viatica concors ou viatica discors? Du Cafre du Sud au Cafre du Nord

Sylvie Requemora

► **To cite this version:**

Sylvie Requemora. Viatica concors ou viatica discors? Du Cafre du Sud au Cafre du Nord . Concordia Discors 41st Annual Conference of the North-American Society for Seventeenth-Century French Literature, 2009, New York, États-Unis. hal-01631068

**HAL Id: hal-01631068**

**<https://hal.science/hal-01631068>**

Submitted on 8 Nov 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**CONCORDIA DISCORS**  
**41<sup>e</sup> Colloque de la NASSCFL**  
**New York University, 21-23 mai 2009**  
**5<sup>e</sup> section « Nature et cultures »,**  
**Marie-Christine PIOFFET dir.**

*Viatica concors ou viatica discors ?*  
**Du Cafre du Sud au Cafre du Nord**

L'imaginaire de l'ailleurs français classique est éminemment binaire : la France, dans les représentations collectives comme dans les dénominations géographiques, est sise au milieu des Indes, Indes orientales à l'Est, Indes occidentales à l'Ouest, comme si tout ce qui était exotique était *de facto* forcément « indien ».

Même si les extrêmes Nord et Sud sont moins bien connus, à cette vision binaire horizontale semble correspondre une bipartition verticale, que je vais tenter de démontrer ici. A la fois extrêmement singulier et différent, l'Autre apparaît ainsi souvent comme l'avert et l'envers du moi. Les récits de voyage ont pour *topos* nécessaire la rencontre avec l'Autre, généralement considéré à la fois comme le Sauvage et comme le miroir inversé ou le prisme renvoyant le voyageur à sa propre culture. L'étude comparée des Autres radicaux que représentent dans la littérature viatique française au XVII<sup>e</sup> siècle le Lapon et le Cafre, aux antipodes l'un de l'autre, peut permettre de révéler une même représentation du Sauvage, à la fois même et autre, norme naturelle et culture anormale, animalisation de l'humain et humanisation du monstre, jalon dans une réflexion philosophique et enjeu libertin de séduction ironique, simultanément en concordance et en discordance... Les récits de voyage de Ruelle, Jean-Jacques Melet ou Guillaume Chenu de Laujardière, en Cafrerie et de Jean-François Regnard en Laponie<sup>1</sup> permettent ce rapprochement chronologique, éthique et esthétique, mais paradoxal géographiquement, afin d'illustrer ce que peut signifier théoriquement une *viatica concors*, à la fois discours discordant et unifiant...

---

<sup>1</sup> REGNARD Jean François, *Voyages de Flandres, Hollande, Suède, Danemark, Laponie, Pologne et Allemagne. Voyages de Normandie et de Chaumont* (posthume 1731), [in] *Les Œuvres de M. Regnard*, 1731, Paris, Vve de P. Ribou, 5 vol., in-12, vol. I et II.

– Paris, Bibliothèque Nationale de France : Yf. 3728-3732.

– édition moderne :

1) Paris, au bureau des Editeurs, rue Saint-jacques, n°156, 1830, tome Ier et II<sup>nd</sup>.

2) LAMBERT Jean-Clarence éd., Paris, coll. Odyssées, 10/18, 1997, p. 85-206.

3) GESLIN Philippe éd., Paris, Editions du Griot, 1992, 195 p.

4) F.G. éd., Rennes, Ennoia, 2006, 167 p.

### *Concordances de la discordance*

Comme le dénominateur commun pour désigner l'Orient et l'Occident réside dans l'appellation d' « Indes », les extrêmes Nord et Sud pourraient être nommés « Cafreries », dans la mesure où ce terme vient de l'arabe et désigne des peuples sans loi ni droits. La Cafrerie, en effet, est considérée comme une sorte de *no man's land* peuplé par des « fils de Caïn » diaboliquement noirs, territoire sans limites précises regroupant toute l'Afrique australe, depuis le Cap Nègre jusqu'au Cap de Bonne Espérance. Pour Dos Santos : « rien de plus barbare que les Cafres », pour Dominique Lanni, qui a réédité des récits de voyages en Afrique, il s'agit souvent d'un peuple « dévoreur de tripes », femmes aux « amples tétasses », hommes à la « couille unique pour mieux courir », etc. F. Lestringant et P. Carile, dans la préface de leur édition<sup>2</sup>, ont montré que « le terme générique de *Cafres* ne désigne pas une ethnie particulière, encore moins un peuple ou une race, [il] est le produit du regard ethnocentrique des Arabes tout d'abord, des Portugais et des Hollandais ensuite, lesquels, abordant les contrées inhospitalières de l'Afrique méridionale, y étaient reçus le plus souvent à coups de pierres et de bâtons, quand ils n'étaient pas dévorés sur le champ ». C'est ainsi que *Le Grand Dictionnaire historique* de Moréri rappelle que « ce mot de Cafre veut dire sans loi, et vient du mot *cafir* [...], que les Arabes appliquent à tous ceux qui nient l'unité d'un Dieu, et qu'on a donné aux habitants de ce pays, parce qu'on a cru qu'ils n'avaient ni princes, ni religion »<sup>3</sup>. Les Cafres semblent donc au départ être dans l'imaginaire du temps des « nieurs », définis par leur négativité de principe, et diabolisés, à la manière de ce Méphistophélès dont Goethe fera « celui qui toujours nie ». Le texte 1 de Ruelle, dans l'exemplier, est un concentré révélateur. LIRE.

Mais si les Hottentots sont ainsi présentés comme des cafres, les Lapons pourraient aussi prétendre à cette dénomination de « Cafres du Nord », tant les interprétations qui sont faites de leurs mœurs et de leurs conduites par les relations de voyage vont également dans ce sens. Arriver à Torno « dernière ville du monde du côté du Nord » est une forme de but extrême, elle représente la porte vers un ailleurs radical, une barbarie septentrionale, en quelque sorte. La Laponie n'a pas d'unité géographique, elle est une terre de carrefour, avec seule spécificité d'être une région habitée par des lapons, décimés dès le IXe siècle par une traite systématique des trappeurs finois, puis rattachés à la couronne suédoise au XVIe siècle par Gustave Vasa. Les traités de Tälssina (1595) et de Knäred (1613) partagent politiquement la Laponie entre la Suède, la Russie et le Danemark. Unité d'un peuple dans une discordance politique, la Laponie est déjà une *discordia concors*, comme la Cafrerie peut, elle aussi, être considérée à la fois unie dans sa représentation de repoussoir et opposée selon ses différentes tribus hottentotes, cannibales ou non. Deux terres de la *concordia discors*, deux cafreries, méridionale et septentrionale....

<sup>2</sup> LAUJARDIÈRE Guillaume Chenu de, Relation d'un voyage à la côte des Cafres (1686-1689), DUGAY Emmanuelle éd., Préface de LESTRINGANT Frank et CARILE Paolo, Avant-Propos de MOUREAU François, Paris, Les Editions de Paris-Max Chaleil, 1996, 99 p.

<sup>3</sup> MORÉRI, *Le Grand Dictionnaire historique*, nouvelle et dernière édition, Paris, Les Libraires associés, 1759, voir « Cafrerie » ou « Côte des Cafres ».

De curieux rapprochements entre les autochtones de l'extrême Nord et ceux de l'extrême Sud peuvent être en effet esquissés à partir des portraits relatés par les voyageurs. Leur apparence physique d'abord et avant tout : le Cafre comme le Lapon sont d'emblée animalisés. Jean-Jacques de Melet introduit ainsi les Africains : « Mais comme les gens qui n'auraient peut-être jamais ouï faire mention seront bien aises d'apprendre quelle espèce d'animaux ce sont et la manière dont ils vivent, j'ai voulu en dire ce que j'avais pu en remarquer » (p. 27, Lanni éd.). Jean-François Regnard, lui, fait de même (texte 2 exemplier) « la description de ce petit animal qu'on appelle lapon » et esquisse une curieuse échelle des êtres prédarwinienne : « l'on peut dire qu'il n'y en a point, après le singe, qui approche plus de l'homme. »

Ils ont dans les deux cas des nez épatés, des bouches larges. Regnard se met en route le 26 avril 1681 vers les Flandres, la Hollande puis le Danemark et la Suède, et à la sollicitation du roi de Suède, s'embarque à Stockholm le 23 juillet pour la Laponie avec messieurs Corberon et de Fercourt, et reviendra en France le 4 décembre 1683 après deux ans d'absence : il a donc eu le temps de côtoyer les Lapons et les décrits ainsi : « ces hommes sont faits tout autrement que les autres. La hauteur des plus grands n'excède pas trois coudées ; et je ne vois pas de figure plus propre à faire rire. Ils ont la tête grosse, le visage large et plat, le nez écrasé, les yeux petits, la bouche large, et une barbe épaisse qui leur pend sur l'estomac. » Les Africains, selon Melet, eux : « A proprement parler, (...) sont indignes de cette éminente qualité d'homme raisonnable puisqu'ils en ont à peine la figure » (p. 28).

Leur nomadisme est aussi un point commun, qui accentue le parallèle avec des mœurs animales. Dans le récit de Ruelle, les cafres sont « des vagabonds qui ne demeurent jamais quinze jours en un même endroit » (p. 19) ; dans celui de Melet, « leur manière de vivre est tout à fait étrange, étant toujours dans les montagnes, à la façon des animaux, et n'ayant aucun lieu arrêté où ils établissent leur demeures. » (p. 28). Les lapons selon Regnard, eux, « commençoient à descendre des montagnes qui sont vers la mer Glaciale, d'où le chaud et les mouches les avoient chassés, et se répandoient vers le lac Tornotracs, d'où le fleuve Torno prend sa source, pour y pêcher quelque temps, jusqu'à ce qu'ils pussent, vers la Saint-Barthélemi, se rapprocher tout-à-fait des montagnes de Swapavara, Kilavan, et les autres où le froid commençoit à se faire sentir, pour y passer le reste de l'hiver. » : ce nomadisme ressemble ici à une transhumance qui contribue à accréditer l'animalisation du peuple.

Leurs croyances également les rapprochent, dans les récits de ces deux contrées sont narrées des scènes de sorcellerie où le vaudou semble être le point commun du sorcier lapon comme du chaman cafre... Jean-François Regnard présente ainsi « l'art magique » (10/18, p. 145) des Lapons et le pouvoir de leurs sorciers qui va à l'encontre des rois de Suède. Pour Regnard, il s'agit d'une « commerce avec le diable », et le voyageur passe de la dénégation la plus radicale au scepticisme (« Pour moi qui crois

difficilement aux sorciers », 148) puis au doute (« je ne sais que croire », 149). Dans cette description de la sorcellerie lapone, l'ironie du voyageur oscille entre description ethnologique et épisode romanesque comique, où l'occultisme lapon l'emporte sur le souci d'exactitude et de vérité, afin de dénoncer surtout toute forme de superstition religieuse. Les pouvoirs magiques des vents, des tambours et des boules enflammées sont passés en revue avant que soit décrite une burlesque scène de sorcellerie où le sorcier lapon s'avère inférieur à la résistance occulte émise par le voyageur libertin, révélé sorcier méconnu (LIRE). La sortie de scène du sorcier décontenancé fait glisser le genre viatique vers celui de la comédie et du pamphlet burlesque libertin en même temps. Quand paraît le *Voyage* de Regnard, après sa mort en 1731, le voyage de Maupertuis a mis la Laponie à la mode et les remarques ironiques et sceptiques de Regnard sur la magie et la religion des Lapons font de son voyage un récit philosophique en vogue. Les liens avec le premier vaudou africain sont néanmoins nombreux : pratique dans un lieu clos, avec pilier central, toit ouvert, tranches, dessins tracés, potions médicinales, zombi ou sorcier mort-vivant, semblant mort mais ressuscitant, etc. Mais si les liens sont nombreux, l'interprétation, elle, est très différente, la Laponie ayant attiré des curieux et des philosophes alors que l'Afrique a surtout attiré des missionnaires et des négriers. Les *Lettres* du Révérend Père Jean Mongin (1672)<sup>4</sup>, membre de la Compagnie de Jésus, constituent à Saint Christophe un des premiers témoignages de ces rituels africains développés ensuite en Amérique, mais le regard est loin d'être amusé, il est scandalisé et cherche à établir une typologie entre sorciers, guérisseurs et marabouts pour mieux décider de ce qui doit être réprimé ou toléré. Le Père Labat illustre lui aussi, dans les dernières années du siècle, les superstitions africaines, passées aux îles d'Amérique, par d'abondantes anecdotes, où, malgré sa foi profonde, il laisse percer son ignorance, mais reconnaît certains phénomènes qu'il ne comprend ni n'explique, accrédite la puissance des sortilèges et la rattache à l'action luciférienne. Pour le Père Labat, les Africains sont idolâtres et cette idolâtrie est d'origine diabolique, venue du cœur de la Négritie, à la fois sorcellerie avouée, magie, divination, poison mais aussi médecine. Regnard semble ainsi se moquer à la fois des superstitions vaudous et des réactions missionnaires face à celles-ci, dans une boucle critique rendant équivalentes les deux formes de croyances païenne et chrétienne.

Cafres et Lapons sont en effet - autre point commun - deux peuples livrés aux missionnaires évangélistes. Si l'édit de juillet 1682 préparé par Colbert et applicable dans les colonies met un terme à la chasse aux sorcières, les réglementations coloniales vont le vider de son contenu libéral pour n'en conserver que son acception répressive. Car dans les deux cas, les Cafres du Nord et du Sud sont réfractaires et conservent secrètement leurs propres croyances. Les Lapons selon Regnard « ne sont chrétiens que par politique et par force. L'idolâtrie, qui est beaucoup plus palpable, et qui frappe plus les

---

<sup>4</sup> Editées dans le *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n° 61-62, numéro spécial, présenté par Marcel Chatillon, 1984. Sur ce sujet, voir Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs: de Saint-Domingue à Haïti*, Karthala Editions, 1987.

sens que le culte du vrai Dieu, ne sauroit être arrachée de leur cœur. Les erreurs des lapons se peuvent réduire à deux chefs : on peut rapporter au premier tout ce qu'ils ont de superstitieux et de païen ; et au second, leurs enchantements et leur magie ». En Afrique, la direction des ordres, l'Eglise de France, Versailles enfin, ont abandonné les missionnaires à l'isolement puis au désordre, trahissant ainsi cette obligation d'évangélisation des Cafres, qui dans l'esprit de Louis III, justifiait la traite et la colonisation servile<sup>5</sup>.

Entre Cafre du Nord et Cafre du Sud, les concordances sont donc nombreuses : animalisation de l'Autre par les portraits physiques et par l'observation des mœurs nomades, diabolisation de l'Autre par le récit des rituels vaudous et le peu de succès de l'évangélisation. Quelle est alors la part de la discordance et de la spécificité africaine et lapone ? Peut-on penser au XVIIIe siècle la fin de l'uniformisation de l'Autre comme avers de soi ?

#### *Discordances des concordances ?*

Bien sûr, les peuples du Nord, avec leur vêtements velus, leur rennes, leur ski, leur sauna, etc. que découvre le voyageur curieux de ces singularités, diffèrent des peuples du Sud, avec leurs pagens et leur nudité, leurs lézards et éléphants, etc. Mais ces singularités spécifiques semblent perçues comme des à côtés « exotiques », au sens étymologique, extérieures à ce qui fait ou non leur humanité. Leur identité, elle, est représentée de façon concordante, comme ces modèles des peuples qui entourent par des vignettes les cartes de Blaeu, positionnés de la même manière, tels des mannequins posant dans des costumes différents. Ou de façon encore plus flagrante, comme ces représentations des Sauvages du Sud dans les vignette de la carte Africa de Blaeu (figure 1) comparées à celle du Sauvage du Nord dans la carte du pôle arctique de Blaeu comprenant la Laponie (figure 2) : deux visions d'effroi de dévoration et d'ensauvagement. Les « Cafres », comme les « Indiens », sont plus des prétextes à une réflexion sur la culture de référence, le lieu d'origine, que sur l'ailleurs qui n'est en fait pas découvert et encore moins interrogé. Ainsi, Regnard, lorsqu'il termine la description du « petit animal qu'on appelle lapon » vue plus haut, conclut-il que « cette petite machine semble remuer par ressorts », ce qui s'avère être bien plus une pique anticartésienne contre la théorie des animaux-machines qu'une observation anthropologique.

Les relations de voyages ont en effet en commun de penser l'humanité ou l'inhumanité selon des canons culturels occidentaux. Dans le récit de Chenu de Laujardière, un passage caractéristique peut sembler intéressant pour étudier une originale « révolution sociologique », « ce pivotement du regard par lequel l'observé prend tout à coup la place de l'observateur »<sup>6</sup>, et les implications idéologiques et esthétiques que ce pivotement implique. Il s'agit d'une anecdote galante comique où l'auteur conte sur un

<sup>5</sup> Vaudou, sorciers, empoisonneurs, p. 46.

<sup>6</sup> Paolo CARILE et Franck LESTRINGANT, *Préface, op. cit.*, p. 13

ton très ironique sa rencontre avec les filles du roi macosse qui l'hébergent (exemplier texte 3 : LIRE). Comme les voyageurs travestissent l'Autre extrême en animal nomade, les Africaines semblent travestir le voyageur occidental en Dieu africain de la beauté, mais ce dieu est une référence mythologique burlesque que leur prête le voyageur. L'usage habile du style indirect, qui provoque ce comique de comparaison et de situation, permet un décalage burlesque quand le compliment des Macosses est traduit en termes mythologiques occidentaux par l'auteur. L'alliance entre les canons esthétiques africains et européens, référant à deux cultures fondamentalement différentes permettrait au lecteur de mettre à distance par le rire ses propres canons et d'envisager toute leur relativité. Au-delà de l'aspect comique de l'anecdote, le texte semble renverser des notions esthétiques, aussi bien que des *topoi* picturaux et littéraires, en développant une forme de théorie de la relativité appliquée à la notion esthétique du Beau, en parodiant des tableaux tels que *Suzanne et les Vieillards* ou *Vénus au bain*, et en réactivant le cliché de la curiosité féminine, ou du dit « péché d'Eve »... L'usage qui est fait ici de ce *topos* occidental permet une critique de la femme qui dépasse le seul espace exotique pour faire un écho caricatural à la femme occidentale, mais en l'appliquant à cet autre *topos* de l'Africaine délurée si présent dans les récits de voyages. Le motif, devenu exotique, peut outrer les vices cachés des femmes en général et faire plus d'effet. De plus, le motif de la peau comme symbole sexuel, à la fois peau de bête symbolisant les instincts primitifs de l'homme et vêtement africain signe de civilisation malgré tout, fait converger deux langages opposés de l'amour : trophée de l'amant dans le langage cafre, simple couverture de protection pour le narrateur qui provoque le rire par sa méconnaissance des signes cafres. Le motif de l'objet compromettant, qui, comme dans une comédie (voir plus tard le ruban dans *Le Mariage de Figaro*), passe de main en main, trouve son aboutissement dans la peau vierge masculine qui est rendue au narrateur par la femme du roi à la fin... Des « caresses » sensuelles des filles du roi aux « caresses » plus diplomatiques du roi, Laujardière semble avoir appris la relativité des coutumes et des normes esthétiques. Mais il est une exception rare dans l'ensemble de la production viatique africaine. En ce sens, il se rapproche de l'ironie libertine de Regnard en Laponie. La discordance est alors ramenée à une concordance de voyageurs déniaisés, que Chenu de Laujardière soit huguenot ou Regnard épicurien...

La structure des textes en triptyque, qui reprend les traditionnelles trois étapes de tout récit de voyage (aller-séjour-retour), prend alors elle aussi un sens de démonstration convergente. Le texte, encadré, permet ainsi un parallèle plus ou moins implicite entre les prétendus vrais civilisés et les sauvages : la violence des combats en mer contre les pirates que subit le voyageur avant et après avoir été délivré des Cafres renvoie à la violence des tribus africaines. Après avoir joyeusement fendu la tête d'un jésuite venu le sauver, par réflexe vengeur après les persécutions jésuites, Chenu de Laujardière trébuche avec son pied dans le ventre ouvert d'un cadavre qui se révèle être le capitaine du vaisseau. Ainsi, d'une

certaine façon, « la dignité conquise du sauvage » est encadrée par « l'ample démonstration de l'indignité du civilisé, dont la mort rencontre l'indifférence », comme l'écrivent F. Lestringant et P. Carile.<sup>7</sup>

La division se mit entre nous, chacun accusait l'autre ; des accusations on en vint aux coups de poings, aux coups de bouts de corde et, enfin, des bouts de corde aux couteaux. Ce n'était point parti contre parti, tout était divisé. Quand l'un était relâché des mains de son camarade, un autre le reprenait et recommençait un nouveau combat avec lui. Chacun frappait à tort et à travers sans considérer où les coups tombaient. Jamais on n'a vu une telle confusion ni un si grand bruit. (p. 57-58).

Alcool, pillage, loi du plus fort, guerre civile entre camarades, c'est la zizanie qui l'emporte. La structure du texte démontre donc l'inversion en proposant une vision de civilisés « ensauvagés ». Finalement, les Protestants sont aussi sauvages que les Cafres, ils n'ont pas plus de lois lorsqu'ils sont à bord de ce microcosme confiné qu'est le vaisseau. Le cafre, étymologiquement sans loi ni religion, n'est alors plus celui qu'on croit... La nudité et le spectacle des corps révèlent en fait une mise à nu relativiste des préjugés et coutumes européennes, une mise à nu de la condition pécheresse de l'homme, quelle que soit sa couleur.

L'ensauvagement, chez Regnard, est plus individuel : le voyageur et ses compagnons sont réduits à l'état de Robinson impuissants sur leur chemin du retour : « Mais il n'y avoit rien de si plaisant que de nous voir dans cet équipage, tous extrêmement tristes et défaits, comme des gens qui n'avoient mangé depuis vingt-quatre heures, et qui baissoient languissamment la tête pour recevoir la pluie qu'il plaisoit au ciel faire tomber sur nous avec largesse ». A tel point que le récit s'achève par une négation du voyage dans son ensemble : « nous terminâmes enfin notre pénible voyage, le plus curieux qui fut jamais, que je ne voudrois pas n'avoir fait pour bien de l'argent, et que je ne voudrois pas recommencer pour beaucoup davantage. »

### Conclusion

Comment peut-on être « *discors* » ? Cette question, qui résume à elle seule, en calquant la fameuse lettre 30 des *Lettres persanes* de Montesquieu, l'ébahissement face à la possibilité d'être autre et différent, entraîne donc à sa suite une tentative de rendre concordantes les discordances, d'unifier les représentations de l'Autre, non pas en fonction de leur spécificité intrinsèque, mais en fonction de leur valeur d'inversion et de repoussoir par rapport aux valeurs européennes. Les Cafres méridional et septentrional deviennent ainsi des principes « des choses toujours opposés et toujours unis » (Horace, *Epîtres*), et les textes viatiques les relatant semblent se référer à une forme d'architexte ayant pour ambition d'ouvrir la perspective du lecteur sur lui-même à partir de la représentation concordante d'un

---

<sup>7</sup> *op. cit.*, p. 14.

« archi-cafre », « archi-autre » pourtant toujours le même. Au XVIIe siècle, la littérature viatique est donc encore bien une *viatica concors*, aussi bien dans ses représentations que dans ses modes et fonctions d'écriture.

Sylvie Requemora-Gros  
Aix Marseille Université