

## Proposition d'analyse ethnographique des rencontres dans

### *Le Goût de la farine*, de Pierre Perrault (1967) :

« Tout le monde est bienveillant à l'égard des Indiens. Pour avoir une belle âme. Mais les bienveillances ne cessent de s'accuser réciproquement de malveillance. <sup>1</sup>», déclare Pierre Perrault dans un entretien avec Léo Bonneville, publié en octobre 1982 dans *La Revue du cinéma*, à propos de son film *Le Goût de la farine* réalisé en 1976. Ce réalisateur s'attache tout au long de son œuvre à cette problématique de légitimité, et le documentaire aborde la dépossession territoriale, économique, culturelle et matérielle – réalité des communautés autochtones canadiennes<sup>2</sup> – à travers des rencontres entre différents individus québécois et innu-montagnais de la Côte-Nord. Chacun se pense dans son bon droit et certains vont même jusqu'à questionner la légitimité des autres visiteurs et/ou la naïveté de leur vision. Les interactions sont reconsidérées après-coup, pour les « démystifier », comme le dit si bien Didier Dufour, et soulever des questions de culpabilité historique, de responsabilité, et d'autonomie politique. Dans cette œuvre polyphonique, nous étudierons comment la superposition de plusieurs discours cristallise différents types d'intersubjectivités, et problématise le désir même de « rencontre » qui habite les visiteurs québécois, qu'ils soient derrière ou devant la caméra. En analysant les interactions au prisme des six formes d'intersubjectivité théorisées par Alessandro Duranti, puis en soulignant les réalités qui les débordent, nous expliciterons la complexité interactionnelle qui structure l'esthétique du documentaire.

---

<sup>1</sup>Bonneville, Léo, «Entretiens avec Pierre Perreault», *Séquences*, n°111, octobre 1982, p.20.

<sup>2</sup>Rappelons que lorsque ce documentaire est tourné et produit, le grand public connaît bien moins bien que de nos jours la réalité des conditions de vie dans les réserves – sujet largement passé sous silence dans les années 1960 et 1970.

Pierre Perrault est un artiste québécois, né en 1927 et décédé en 1999 à Montréal, très attaché à la parole et à l'image : cinéaste, écrivain, poète et essayiste, ainsi que dramaturge, ses documentaires lui ont valu une renommée internationale. Son œuvre parcourt le territoire québécois et la diversité des populations qui y habitent et P. Perrault aborde des questions politiques et identitaires épineuses, invitant à y réfléchir d'une façon plus poétique et métaphorique. *Le Goût de la farine*, (1976), documentaire tourné en Basse-Côte-Nord, s'attache au peuple innu de l'intérieur des terres, du pays sans arbre – *Mouchouanipi* – maintenant sédentarisé le long de la côte. P. Perrault et son équipe y ont suivi tout d'abord Josée Mailhot, anthropologue, puis Didier Dufour, biologiste, et Serge-André Crête, archéologue, et ont croisé d'autres Occidentaux – une héritière d'un commerçant de fourrure, un marchand de voitures, et le père missionnaire Alexis Joveneau. Josée suit Basile et Marc-André, deux autochtones, à la chasse au caribou à *Mouchouanipi* puis participe à l'inauguration d'une cabane de bois rond sur la rivière de Coucouchtou, où elle partage un repas traditionnel chassé et pêché le jour même. Didier et Serge-André sont accueillis par le père Alexis à Saint-Augustin, font une traversée en ferry jusqu'à la Romaine, où ils sont reçus par Marinoëche, la « ménagère » Innue du père Alexis. Ils prennent part à différents épisodes de la vie de la réserve : une messe, le partage d'une bière, une partie de pêche, une séance de suerie. Ces deux fils distincts de rencontres entre des Occidentaux et des autochtones sont à la fois filmés en caméra mobile et narrés par les protagonistes eux-mêmes : lors de leur traversée, le père Alexis lit à Didier, à Serge-André et à Mathieu, son bedeau autochtone, le récit de la chasse écrit par Basile ; quand Josée et Didier se retrouvent, il lui raconte la soûlerie et son expérience de parrain ; Serge-André, lors d'un autre terrain, raconte à d'autres chercheurs l'épisode de la bière et de la suerie ; alors que Josée rend une autre visite au père Alexis, il lui raconte ce même épisode de beuverie. Ces discours – exclusivement québécois – sur les interactions ayant eues lieu sont tous tressés les uns aux autres, avec des jeux d'échos, d'analepses et de prolepses et l'on a régulièrement pour la même séquence narrative une version filmée sur le moment même et une version narrée par l'un seul des protagonistes. Au-delà

de la rencontre entre Québécois et Autochtones, ce documentaire propose surtout une mise en vis-à-vis de plusieurs de ces rencontres, un discours réflexif qui éclaire les différents comportements des Occidentaux et problématise la forme d'intersubjectivité en jeu entre les sujets de ces rencontres.

L'intersubjectivité, dans le langage commun, renvoie à une relation entre deux sujets, et apparaît comme une finalité tendue à toute rencontre : dans une situation interculturelle, l'un et l'autre n'ont pas en partage la même culture et comprendre la subjectivité de l'autre est un des buts de l'échange. Cette définition restreinte est relativement normative, car elle pose une linéarité dans la rencontre, orientée vers cette finalité. Elle est cependant présente dans les interactions filmées ici par P. Perrault, et Didier affirme ainsi « moi je ne les [Les Autochtones] connaissais pas, mais je les ai vécus », pointant un partage qu'il pense immédiat et plus authentique. À partir des travaux d'Edmund Husserl, nous adopterons le terme « intersubjectivité » au sens large : non comme synonyme d'une compréhension mutuelle et réciproque, mais comme condition de possibilité de la rencontre, se situant en amont de la communication *stricto sensu*. L'intersubjectivité n'est pas le fruit d'une intention de rencontre, mais un postulat de départ<sup>3</sup> : c'est la possibilité en puissance chez tous les êtres humains d'envisager l'expérience sensible d'autrui, c'est-à-dire de ressentir de l'empathie. Cette empathie se joue au niveau de la perception sensible, de la reconnaissance chez l'autre de la même appréhension du réel<sup>4</sup> : on reconnaît à chacun la capacité à se saisir singulièrement du réel – cela se traduisant ensuite par des émotions diverses et variées d'une personne à l'autre, relevant d'interprétations personnelles. Alessandro Duranti<sup>5</sup>, à partir des travaux husserliens, distingue six formes d'intersubjectivité : les trois premières sont de l'ordre de la

---

<sup>3</sup>HUSSERL, Edmund, "Cinquième Méditation", *Méditations Cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, [1931], 1986, p.74-134.

<sup>4</sup>Ce concept, développé pour la première fois par Emmanuel Kant, est traversé par la dynamique de la transcendance, qui est centrale dans les travaux de ce philosophe. Il a ensuite été repris par la philosophie herméneutique, par les différents courants des théories de la communication, et par les études anthropologiques qui se penchent sur les contextes interculturels. Mais tous ces héritiers n'ont pas adopté le terme avec le même sens, et Alessandro Duranti insiste sur le sens large qu'Husserl avait théorisé, et qui a ensuite été largement réduit par la réception en théorie de la communication qui a été faite de ses travaux.

<sup>5</sup>DURANTI, Alessandro, "Husserl, Intersubjectivity and Anthropology", *Anthropological Theories*, Los Angeles, London, New Dehli, Singapour and Washington DC, SAGE Publications, 2010, p.1-20.

reconnaissance d'autrui – ce sont respectivement la reconnaissance de l'appartenance d'autrui au même monde naturel que nous, de sa capacité sensible à se saisir du monde identique à la nôtre, de son expérience sensible du monde en tant qu'il a été transformé par l'homme également identique à la nôtre ; les trois dernières relèvent de la participation active – ce sont respectivement la participation d'autrui à un monde où l'on distingue groupes selon leurs intérêts, l'inscription de cet être-ensemble dans le temps et la participation à cet être-ensemble par la communication linguistique. Cette typologie nous permettra d'envisager cinq rencontres qui apparaissent dans *Le Goût de la farine* comme un *continuum* d'attitudes intersubjectives, puis nous en soulignerons les angles morts et les failles<sup>6</sup>.

Alors que Didier et Serge-André se rendent jusqu'à la basse Côte-Nord, ils rencontrent la fille de M. Schwartz, ancien marchand de fourrure, qui effectue, selon l'ironie de Didier, un « pèlerinage » sur les lieux où commerçait son père. Immobile sur le ferry qui longe la côte, elle n'apparaît sur aucune image désireuse de descendre à terre et reste sur le pont avec ces deux interlocuteurs québécois. Interrogée par ces derniers, elle se remémore l'histoire de son père, le portrait que lui en ont fait des autochtones, et cherche à l'inscrire dans l'histoire de la traite, en le situant par rapport aux autochtones et à la Compagnie de la Baie d'Hudson. Sans jamais condamner ses pratiques marchandes, elle souligne, dans les premières scènes du documentaire, que les autochtones travaillaient « avec ses gens qu'ils exploitaient aussi, tu sais », et qu'« ils ont aussi chassé les Esquimaux ». Il ne s'agit pas ici d'évaluer son

---

<sup>6</sup>J'ai choisi de ne pas étudier en détail la rencontre du père Alexis Joveneau avec les Innus-Montagnais de Saint-Augustin et de la Romaine pour plusieurs raisons: tout d'abord cette rencontre est antérieure de plusieurs années au documentaire de Pierre Perreault, ensuite elle s'inscrit dans l'histoire de l'évangélisation des peuples colonisés (et relève donc d'un type d'interaction spécifique, qui vise à parfaitement connaître l'autre pour pouvoir ensuite mieux lui faire adopter la religion catholique), et enfin parce que la personne du père Alexis Joveneau a fait l'objet d'une enquête pour harcèlement et agression sexuelle de la part de nombreux membres de cette communauté dans laquelle il a vécu de nombreuses années ainsi que de sa nièce – enquête au terme de laquelle il a été reconnu coupable. Sous cet angle, cela donne une résonance glauque et malsaine à certaines expressions particulièrement malvenues, comme lorsqu'il s'exclame face à Josée : “Je suis dans de mauvais draps - mais j'ai toujours été dans des draps un peu spéciaux...” Afin de ne tomber ni dans l'analyse naïve, ni dans le pamphlet à charge, et surtout pour respecter les limites imparties à ce devoir, j'ai préféré me concentrer sur les interactions de cinq autres figures : la fille de M. Schwartz, le vendeur de Ford, Didier, Serge-André et Josée.

degré de naïveté, d'ignorance historique ou de mauvaise foi, mais d'analyser son interaction avec les autochtones, la forme d'intersubjectivité qui émane de cette représentation. Elle ne les rencontre pas physiquement, mais conçoit qu'eux et sa famille partagent le même monde, plein de richesses, qu'ils exploitent en déplaçant leur territoire et en utilisant la force d'autrui. Reconnaître la propriété commune du même monde et la même expérience sensible du monde renvoie aux deux premières formes d'intersubjectivité chez A. Duranti : les autochtones comme son père, selon elle, voient le monde comme un ensemble de ressources à saisir et dans lequel se déplacer pour optimiser son mode de vie. Cette projection exclusivement économique, où chacun vise à s'enrichir en valorisant financièrement des ressources naturelles, lui permet de considérer l'altérité des autochtones par parallélisme, et pourtant, aucun désir de dialogue direct n'est manifesté par cette femme, significativement assise dans un transat sur le pont dans la plupart des plans où elle apparaît.

Le vendeur de voitures se trouve sur le même bateau et est mû par le même esprit essentiellement économique et consumériste : là où il y a des êtres humains se trouve le même désir d'acheter une auto. Bien que la route jusqu'au village ne fasse que six miles, il souhaite équiper chaque famille d'une voiture, sans s'interroger sur l'utilité d'un tel véhicule sur place. Il va au-delà du fait de reconnaître les autochtones comme partageant le même monde naturel et la même sensibilité face au monde que lui : il reconnaît cette expérience sensible dans un monde transformé par l'être humain (la troisième forme d'intersubjectivité d'A. Duranti : plus qu'une nature commune, c'est une culture commune qui est envisagée). Ce monde étant présupposément également modifié par l'homme en tous points du territoire, tout le monde doit être équipé de la même manière, avec les mêmes artefacts, selon sa logique marchande. Ici encore, l'intersubjectivité, toute théorique qu'elle est, conduit essentiellement à une interaction à sens unique, observée et jugée par Didier qui hausse sourcils et épaules. Cette tension est perçue par le vendeur, qui ironise lorsque Didier lui souhaite de conserver sa santé pour revenir l'année suivante : « J'commence à obtenir des indulgences de votre part, c'est bon ! » En conservant au montage cette

pointe d'humour, P. Perrault nous invite à réfléchir sur l'appréciation péjorative du biologiste : si les deux hommes sont conscients qu'ils ne prétendent pas aux mêmes rapports avec les autochtones, l'un projette un regard méprisant sur l'échange de l'autre, qui en retour ne se permet pas le même geste. C'est le point de vue de Didier qui nous conduit à tout d'abord souligner l'étroitesse des interactions commerciales, mais l'ambiguïté de cette figure construite au fur et à mesure du documentaire invite ensuite le spectateur à nuancer son propre jugement.

Didier répond à Josée, qui lui demande pourquoi il a quitté les souris de son laboratoire pour aller une semaine à Saint-Augustin, ainsi : « Tu les as connus toi, professionnellement, avec amour, et puis pendant plusieurs années. Moi je les connaissais pas, mais je les ai vécus. » Il revendique une approche non pas érudite, marquée du sceau de la connaissance, mais directe, immédiate, qui aurait ouvert à une intersubjectivité au sens restreint, c'est-à-dire une interaction tendue vers la finalité de compréhension de l'autre. Porté par un élan de curiosité, il est sorti de sa zone de confort (il exprime à plusieurs reprises son aversion pour l'eau) pour aller à la rencontre des autochtones, qu'il rêve de voir devenir « la police écologique mondiale », dans un souci de réattribution de pouvoir et de souveraineté :

« [Je veux] redonner le leadership non seulement sur leur territoire aux Indiens, mais sur l'ensemble de la société québécoise en voie de dégradation, le leadership de la résurrection du milieu écologique [...] leur donner, comme l'albatros que tu libères du gué du bateau, la possibilité d'un envol fantastique qui correspond à une vocation intérieure qui dort, alors ça c'est pas une mise en tutelle, au contraire ! C'est pas un diktat qu'on fait, c'est la libération qu'on leur donne et la mise en tutelle que l'Occident se donne vis-à-vis de ces gars-là, qui ont inventé une forme de vie dans le respect intégral du milieu qui est resté comme c'est là des millénaires de leur présence et de leur passage. »

Ce discours relève de plusieurs formes d'intersubjectivité : en plus d'une triple intersubjectivité de l'ordre de la reconnaissance, il pense une participation à un être-ensemble inscrit dans la durée et l'histoire – la cinquième forme définie par A. Duranti. Dans une envolée lyrique, Didier réinscrit les rapports entre Occidentaux et Autochtones dans une perspective historique et politique, en s'attachant aux questions

d'antériorité, d'autorité et de gouvernance<sup>7</sup>. Mais ces discours ambitieux ont lieu sur le bateau, face à Alexis et Serge-André, avec le drapeau canadien flottant se découpant dans l'arrière-plan des rives du fleuve. Le bedeau Mathieu, Autochtone également présent sur le ferry, est significativement absent de tous les plans de cette séquence<sup>8</sup> et cette intersubjectivité apparaît comme une attitude théorique qui est ensuite largement mise à l'épreuve lors de son passage effectif à la réserve. Il y est plutôt silencieux et ni sa participation à une partie de pêche ni sa prise, dont il est pourtant fier, ne sont filmées : les images du documentaire ne s'attardent pas sur ce qui est un partage de l'altérité autochtone selon le biologiste, mais davantage sur ses préjugés. Lors de son entretien ultérieur avec Josée, il fait preuve de clichés, ce qui dégrade la profondeur culturelle qu'il semblait embrasser à première vue : il défend son approche stéréotypée en insistant, « la consommation de la bière, c'est prouvé du point de vue statistique, que notre capacité des Blancs d'en boire, comparé aux Indiens, y'a une marge épouvantable. » Alors que Serge-André et Josée s'exclament respectivement « Qui ? Quand ? Comment ? » et « Haaaa, quelle étude, citations, références ? », il leur rétorque, semi-ironique, semi-provocateur : « Bon, c'est un peu empirique, mais euh, [...], c'est de transmission orale ! » Didier fait également preuve d'une naïveté stupéfiante lorsqu'il analyse son statut de parrain comme « un fait objectif, là [...] de la réciprocité de l'amour » : là encore, Josée hausse la voix et démystifie cet échange, qu'elle qualifie de « bien facile ». En répondant à Didier que « ça fait trois cents ans qu'ils ne disent pas non aux missionnaires ici, et puis les gens de la Romaine, ils disent pas non à Alexis », elle lui rappelle l'historicité de l'être-ensemble des autochtones et des occidentaux dont il avait auparavant une conscience plus affirmée. Une telle faille,

---

<sup>7</sup>Il mentionne à une autre reprise « la défaite historique » des autochtones, qu'il faut « retourner en victoire » lors de leur déjeuner chez Marinoëche, au village de Saint-Augustin : on entend là une conscience bien plus ferme de l'histoire des rapports politiques et institutionnels entre Occidentaux et autochtones que celles de l'héritière de l'empire Schwartz ou du marchand de voitures.

<sup>8</sup>Alors que ces quatre hommes embarquent ensuite sur une chaloupe pour aller jusqu'au village, Mathieu dit en riant vouloir être cette police écologique, mais l'ironie de la séquence est forte : c'est le père Alexis qui traduit, Serge-André souligne qu'il s'agit du « oui qui était dit pour faire plaisir à l'interlocuteur », propos repris en écho par Josée plus tard. On peut voir ici la dépendance des autochtones aux initiatives proposées par les Occidentaux et leur impossibilité institutionnels à faire entendre leurs propres solutions.

presque contradictoire, dans la forme d'intersubjectivité endossée par Didier illustre la difficulté de maintenir avec constance tout au long de ses rapports une telle attitude théorique.

Archéologue, Serge-André veut mettre à distance toute projection essentialiste ou réductrice, et cherche à s'informer, à comprendre pourquoi et comment les autochtones se sont retrouvés sédentarisés à un endroit qui n'est pas leur territoire historique et ainsi dépossédé de leur manière de vivre. Il pose des questions avec insistance et un ton parfois accusateur au père Alexis, faisant montre d'un désir d'éclaircissement face à ce qui lui apparaît comme une aberration – entre autres, le non-respect du droit de ce peuple à disposer d'eux-mêmes alors que c'est une revendication québécoise. Pour prendre le contre-pied de l'approche institutionnelle, il cherche à nouer des interactions individuelles, qu'il pense hors de l'échelle du groupe, et partage indifféremment un repas, une bière ou une tente de suerie. Il s'exclame « le goût de la farine, il a pas l'air si fort que ça d'abord ! » quand Marinoëche déplore la perte des traditions culinaires autochtones et l'invasion de la nourriture occidentale, réutilisant à l'échelle de l'individu et non à l'échelle du groupe l'expression utilisée par le père Alexis<sup>9</sup> ainsi que par P. Perrault. Lorsqu'il constate le lendemain les méfaits de l'alcool dans la réserve, il dédramatise la situation en soulignant que ce comportement n'est pas propre aux autochtones, mais aux défavorisés et qu'il y en a des similaires à Saint-Henri, quartier de Montréal<sup>10</sup>. Sa posture peut être analysée au prisme du courant interactionniste de l'école de Chicago : il se saisit de la réalité selon le sens qu'il donne à l'interaction sur le moment présent, en minimisant la place des institutions structurantes qui détermine un sens à long terme. En partageant une bière avec Pierrich, Serge-André décide de voir là un geste fraternel de soutien

---

<sup>9</sup>Le père Alexis un peu avant dans la même scène s'exclame : « tu peux pas enlever les Indiens du système dans lequel tu les as mis voyons, on leur a donné de la farine puis y'a rien à faire, ils y ont pris goût t'sais ! » Cet échange qui file l'image du goût de la farine est apparue centrale à Pierre Perrault qui a décidé de le mettre en lumière, en le réutilisant dans le titre de son documentaire.

<sup>10</sup>Alors qu'il raconte l'épisode de la boisson interrompu par le père Alexis à Josée et Didier, il s'exclame, riant jaune : « Moi, il me semblait que le monde avec qui je prenais de la bière j'avais une relation saine ! » On voit ici, par le rire qui traduit une gêne et l'utilisation du modalisateur « il me semblait », que Serge-André porte un regard différent sur la situation après qu'on la lui a expliquée en l'inscrivant dans un cadre plus global, en associant son geste non à une intention individuelle de partage, mais à un problème systémique d'alcoolisme.



et non la reconduction de l'aliénation des autochtones au dispensaire de bière de la réserve, car il est certain de sa bonne intention : il va jusqu'à s'identifier aux autochtones, affirmant « dans mon milieu quand ça va pas, on la prend la brosse [...] à Saint-Henri, quand il y a une noce, les femmes ne veulent pas y aller parce qu'il va y avoir de la bière. » Cette interaction a maille à partir avec la quatrième forme d'intersubjectivité théorisée par A. Duranti : Serge-André conçoit l'être-ensemble de groupes culturels situés dans des endroits distincts – les québécois, les américains, les autochtones, les riches, les défavorisés, etc. – mais insiste le non-recoupement des lieux culturels et économiques<sup>11</sup>. En faisant jouer les limites des lieux d'altérité et en s'identifiant aux autochtones, Serge-André fait preuve d'une authentique intention d'interaction avec Pierrich ou Charles<sup>12</sup>, mais sa rencontre reste teintée d'idéalisme et de naïveté, bercée de l'illusion d'un contact privilégié.

Josée, de par sa formation d'anthropologue et du fait que son terrain d'étude se trouve chez les Innus de la Basse-Côte-Nord, construit des interactions sur le long terme et en langue innue : « moi, je suis arrivée là, puis j'ai pas dit j'vais vous montrer des affaires, j'ai dit, vous autres, vous parlez une langue que j'aimerais parler, montrez-moi là, [...] pour leur parler, pour les connaître, puis pour les comprendre. » On trouve là une forme d'intersubjectivité qui s'apparente au sixième type distingué par A. Duranti : l'être-ensemble se concrétise par l'échange linguistique immédiat, par le dialogue sans intermédiaire et par une connaissance approfondie de la langue (là où toutes les autres prises de parole sont systématiquement traduites par le père Alexis). Ses expériences partagées avec les autochtones se situent hors de la réserve – dans le pays de *Mouchouanipi* ou le long de la rivière de *Coucouchou*, dans les lieux

---

<sup>11</sup>Il ne remet pas en cause l'altérité culturelle qui le sépare des Innus-Montagnais, mais insiste sur le fait que, d'un point de vue économique, il est proche d'eux, voire, pour lui, fait partie d'un même groupe, appelés « les défavorisés ». Un des arguments pour définir ce groupe comme une entité homogène est la présence de ce que Josée appelle un « pattern de boisson », où l'on boit avec excès, pour prendre des distances avec un réel aliénant et violent.

<sup>12</sup>Pierrich est son compagnon de boisson, Charles son compagnon de suerie. Lors de cet épisode, Simon Mistinapéo, autochtone de la génération supérieure, raconte qu'il va toujours seul dans la tente à suerie depuis que son camarade habituel est décédé. Lorsque Serge-André fait l'expérience de la suerie, Charles, un jeune autochtone, l'accompagne sous la tente. Plus tard, lors d'une autre mission, Serge-André mentionne le fait que, depuis cela, il ne va au sauna que seul, et se demande si cela représentait la même chose pour Charles. Ce à quoi un autre répond du tac-au-tac que « cela [l]'étonnerai[t] bien ! »

historiquement habités par les Innus, où s'épanouissent les manières de vivre de ce peuple. Lors de l'épisode de chasse, Josée explique à d'autres occidentaux l'histoire des peuples innus de la région, distingue les différentes tribus, mais en souligne aussi l'unité ; en dialoguant avec Didier, elle mentionne les travaux de Rémi Savard sur la mythologie autochtone et la littérature orale ; en s'entretenant avec le père Alexis, elle évoque l'importance de la réciprocité des dons dans les sociétés autochtones : c'est son discours qui embrasse le plus profondément la complexité culturelle innue. Au-delà de son regard informé, elle est également capable de cerner les différents niveaux de compréhension de ses compagnons occidentaux et de souligner les clichés qui aveuglent tour-à-tour Didier, Serge-André ou le père Alexis lui-même. Elle dépeint un tableau dans le temps et dans l'espace de ces communautés et de leurs interactions avec les Occidentaux : son discours construit également un propos sur la culture québécoise en retour. Son approche universitaire lui confère un regard moins naïf, plus conscient de ses propres biais, et surtout bien plus fin et plus érudit. Il est éloquent qu'elle ne narre jamais elle-même un épisode auquel elle a assisté – on a accès au récit de la chasse par la lecture du récit qu'en a fait Basile Bellefleur en langue innue dans le journal de la réserve. Elle n'empiète pas sur les espaces de discours autochtones, déjà réduits, et cherche à mieux saisir leur langue, leur mythe et leur savoir : elle se confronte à la dépossession et à l'appauvrissement culturels qui se joue dans la sédentarisation de ces peuples et veut en connaître la richesse, avant qu'il ne soit trop tard pour le faire. Elle se refuse à voir là « un matériau » dont elle pourrait ensuite « tirer un usufruit [...] qui, une note, qui, une publication » comme le suggère Didier : au contraire, elle affirme un amour sans borne, porté par une confiance dans ce peuple qu'elle souhaite libre de toujours pouvoir décider de ses faits et gestes. Cette attitude altruiste, teintée d'une admiration béate, n'ouvre dans le documentaire sur aucune action politique concrète : son engagement se heurte violemment à la réalité géographique et sociale de la réserve, son éthique est déchirée entre ses désirs d'interaction et les signes des rencontres asymétriques et parfois coercitives qu'elle observe. Elle exprime son propre désarroi à Didier, « j'me sens ben mal placée de refaire notre

histoire, [...] j'sais pas quoi faire, je sais pas, le sais-tu toi ? », en soulignant elle-même la difficile articulation entre différentes échelles – ici individuelle et groupale. Dans ce moment de doute, Josée envisage à son tour l'intersubjectivité comme un objectif final, s'inscrivant dans une perspective étroite de la rencontre. Ce retour de l'intersubjectivité comme but se produit dans l'après-coup de la rencontre, lors d'un dialogue postérieur avec Didier, et contraste avec son attitude sur le terrain, où elle s'appuyait sur la possibilité *a priori* de la rencontre. En conservant ce passage, P. Perrault pointe le fait que la chercheuse, bien qu'outillée pour une recherche scientifique, reste une personne en prise avec ses émotions et ses inquiétudes ; analysée au prisme des travaux d'Husserl, cette scène illustre avec justesse la mince frontière entre les deux conceptions de l'intersubjectivité à l'œuvre dans ces échanges, et la dimension normative du rejet catégorique de Duranti de l'intersubjectivité au sens étroit : dans les faits, la distinction entre ces deux dimensions de la rencontre – condition *a priori* et but à atteindre – sont souvent largement imbriquées.

La typologie d'A. Duranti est théorique et abstraite, car elle s'appuie sur la définition husserlienne de l'intersubjectivité, située hors de toute contingence historique, et faisant peu de cas des structures institutionnelles, sociétales et étatiques, de nombreux faits peuvent être relus comme des interactions, selon des formes d'intersubjectivité variées. Mais en faisant s'entrecroiser la narration de ces différentes rencontres, P. Perrault fait surgir ces réalités historiques et propose un documentaire qui embrasse la multitude de désirs, de projections et de craintes des Québécois à propos des Autochtones. En évacuant complètement l'asymétrie relationnelle entre les autochtones et les marchands occidentaux de fourrures du XIX<sup>e</sup> siècle, la fille Schwartz passe sous silence l'appauvrissement des populations autochtones suite à ce commerce et la spoliation des ressources naturelles de leur territoire, déjà largement réduit au cours de l'Histoire. Son empathie, qui projette sur les autochtones le même désir vénal d'exploitation et d'enrichissement, semble surtout chercher à justifier sa propre histoire familiale, qui relève du mythe du

*self-made-man* américain. De la même manière, les autochtones se voient promouvoir les mérites d'une voiture pour améliorer leurs vies, comme si leurs modes de vie étaient structurés par des trajets (jusqu'à un lieu de travail, une école ou un centre-ville) : le vendeur de voitures oblitère le caractère clôt de la réserve, l'absence de destination envisageable ou encore d'infrastructures pour sortir de l'enclavement du village de la côte. De façon moins immédiate, mais tout aussi importante, la typologie d'A. Duranti ne nous permet que mal de saisir les implications du propos essentialisant de Didier et du discours identificateur de Serge-André. L'un comme l'autre reste ancré dans des stéréotypes, scientifiques et biologisants ou individualo-centrés, malgré le fait que leur attitude soit davantage empreinte d'intersubjectivité que celles de l'héritière ou du marchand : attachés à un cliché biologique ou à une intention personnelle, ils évacuent toute considération structuraliste, ce qui les conduit à minorer les rapports de force et de domination – minoration qui ne transparait pas dans la typologie d'A. Duranti. Dans la progression du documentaire, il est de plus en plus manifeste que la rencontre est celle de Québécois avec des Innus, mais aussi celle du spectateur avec les préjugés plus ou moins déconstruits du groupe majoritaire. Alors que Josée figure la forme d'intersubjectivité la plus complète, elle pointe elle-même les limites de son propre échange, qu'elle ne sait comment transposer à des échelles plus globales : trop consciente des barrières institutionnelles, elle reste à l'étape de son propre doute dans le documentaire. Si, grâce à cette typologie, on peut analyser la présence de l'intersubjectivité chez toutes les figures occidentales du documentaire, force est de noter que les rencontres interculturelles achoppent le plus souvent : la distinction entre un sens large et un sens restreint, plus normatif, que nous évoquions en introduction, est un outil de réflexion utile, mais relève davantage de la posture théorique que d'une attitude tenable sur le terrain. C'est le travail du réalisateur qui pointe les fractures entre ces moments singuliers de constitution de sens, et met au jour les points aveugles de chacune des perceptions de l'Autre – ici l'autochtone innu.

En s'arrêtant sur des rencontres qui embrassent tout l'éventail de l'intersubjectivité husserlienne, P. Perrault nous invite ici à réfléchir sur les conditions de rencontre entre deux groupes culturellement distincts. En filmant selon les techniques dites du cinéma direct (caméra à l'épaule, sans écrire de scénario, mais en enregistrant les échanges des personnes, sans jamais qu'aucune voix narrative extérieure, ne vienne proposer de discours surplombant), P. Perrault affirme « *rester fidèle à la vie, de reproduire la réalité, d'explorer le réel* »<sup>13</sup>. Pourtant, le geste du réalisateur perce dans le choix des images, dans l'enchaînement et l'entremêlement des séquences narratives : malgré une posture en retrait, son documentaire insiste sur la complexité culturelle des Innus et sur les multiples barrières linguistiques, économiques, institutionnelles et herméneutiques qui nous séparent.

La fille Schwartz et le vendeur de voitures sont les deux premiers à expliquer leur présence sur le bateau, ce dont Didier fait le récit à Josée tout au début du documentaire. De par cette place initiale, au seuil du film, ils inaugurent la réflexion du spectateur sur la part d'aveuglement de tout un chacun lors d'interactions interculturelles. En mettant en vis-à-vis de ces figures problématiques le discours virulent et à charge de Didier, personnage qui se révèle ensuite coincé dans des préjugés, P. Perrault nous invite à nous distancier des regards trop critiques portés sur les autres : personne ne semble être en mesure de juger des interactions des autres, peut-être pas même le réalisateur. Serge-André et Josée s'opposent aux envolées lyriques ou stéréotypées de Didier, car, malgré sa bonne volonté et son discours historicisant, il charrie des clichés, de l'ordre du mythe du bon sauvage qui respecte la nature, mais est immédiatement perverti en barbare lorsqu'il est corrompu par les vices de la civilisation. Après que le père Alexis soit venu condamner l'offre de bière de Serge-André et qu'il reparte vers une autre maison, on voit Didier le suivre, s'arrêter, hésiter, puis finalement rester planter comme un piquet entre le Père qui s'éloigne et la

---

<sup>13</sup>Barrette, Pierre, "Pierre Perrault, Un passage vers le réel", *24 images*, 1998-1999, p.6, c'est Pierre Barrette qui souligne. Il nous rappelle également la diversité des appellations du type de documentaires filmés par Perrault : "cinéma direct, cinéma réel, cinéma de la parole [...] Lui semblait préférer cinéma vécu, et refuser par ailleurs l'association à quelque école documentaire que ce soit, trouvant en chacune d'elles une attitude, une posture qui lui déplaisait ou encore qui allait à l'encontre de ses convictions personnelles.", p.5.

maison où Serge-André et deux autochtones se soulaient : ce plan est emblématique de sa situation d'entre-deux, entre l'ouverture à la complexité culturelle de l'autre et la permanence de ses idées reçues, nécessairement réductrices. P. Perrault conclut cet épisode par des discours qui condamnent le geste de Serge-André et met en bande sonore, lors de l'échange entre le père Alexis et Josée à propos de cette scène, les cris et lamentations du jeune Bernard, blessé à la main après avoir cassé une vitre, et ivre de tristesse et de colère : les méfaits de l'alcool ne sont ici ni une contingence naturelle, ni une anecdote individuelle, mais une réalité sociale et institutionnelle qu'il éclaire et donne à voir. De plus, le réalisateur construit un écho entre Didier et Serge-André, tous deux victimes de l'illusion d'une élection, le second n'étant pas plus le compagnon de suerie de Charles que le premier le parrain de l'enfant : ce parallélisme pointe du doigt le danger d'une perspective seulement interactionniste, et réinscrit la rencontre dans l'épaisseur sociale et culturelle de l'histoire.

Par là, P. Perrault nous pousse à regarder au-delà des images et des discours du moment présent, à être sensibles aux préjugés de chacun, et à les réinscrire dans une réalité sociohistorique complexe où chaque acteur devrait avoir sa voix. En démultipliant les interactions, il fait apparaître tour-à-tour les facettes communautaire, économique, historique, culturelle, linguistique, religieuse des identités autochtones, et souligne que toutes ces dimensions ne sont pas également accessibles : tous reconnaissent le partage intersubjectif de la même nature et d'un même monde, mais ne jouissent pas de la même approche des cultures autochtones, ni de la même attention à sa transformation au contact des Occidentaux. Car, P. Perrault le montre en images, la culture et la société innues évoluent rapidement : les logements où se tiennent ces rencontres sont construits en dur, les embarcations à bord desquelles les autochtones remontent la rivière *Coucouchou* sont des canots à moteur<sup>14</sup>, les significations mythiques et

---

<sup>14</sup>La première image du film est celle d'un canot autochtone traditionnel, vide, qui flotte sur l'eau – c'est la seule embarcation non motorisée qui apparaît de tout le film. Est-ce la première image stéréotypée que les Occidentaux (dans le film et hors du film) ont des cultures autochtones, comme un horizon d'attente ? Est-ce une métaphore de la culture autochtone qui est en train de s'éloigner, voire de se perdre ? Quelle que soit notre interprétation, cette séquence résonne en creux pendant l'ensemble du documentaire.

sociales de gestes ritualisés sont en train de disparaître. Lors de la suerie, Serge-André demande quel est le sens profond, social, de ce geste, et le père Alexis lui répond avec hésitation :

Je sais pas encore exactement, mais c'est supposé, t'sais être le chasseur, qui après avoir parcouru tous les terrains t'sais, c'est comme ça que moi je le comprends, que je le devine, d'après ce qu'ils m'ont dit, pas aujourd'hui là, mais en trois-quatre ans, dix ans t'sais, [...], c'est lié à la fourrure, c'est lié à l'abondance, c'est lié à la chasse, c'est lié à la nourriture, [...] c'est lié à tout ça t'sais, c'est supposé être la détente physique au plus fort de l'hiver.

Ce geste est reproduit pour un individu qui n'a ni parcouru ces territoires, ni chassé, et qui plus est lors d'une autre saison : on glisse d'un rite, chargé en signification, à un élément du folklore, caractéristique d'une communauté culturelle, mais coupé d'une manière de vivre effective, ici expliquée par un intermédiaire incertain. Même animé par ce désir de mettre à l'honneur ce peuple et sa culture, le réalisateur ne laisse pas le premier plan aux Autochtones, et la figure du père Alexis est omniprésente à l'écran comme dans la narration, faisant alors office de médiateur, mais aussi de voile. P. Perrault, sujet lui-même québécois porteur d'une conscience historique québécoise, apparaît conscient de ce risque de perte et de disparition de la culture innue et montre en images l'intérêt de plusieurs Québécois pour les Autochtones – cet intérêt pouvant être craintif ou admiratif, mais souvent en prise avec des préjugés. Loin de vouloir balayer de la main ou de critiquer l'existence même de ces idées *a priori*, il donne au spectateur la possibilité, voire la responsabilité, d'en saisir l'ancrage historique, dans une démarche proche de celle du philosophe Gadamer – démarche adoptée au sujet des visiteurs et du réalisateur lui-même. La rencontre entre ces différentes manières du groupe majoritaire d'envisager l'altérité du groupe minoritaire permet de faire apparaître les failles omniprésentes chez tous les sujets québécois de ces rencontres, et invite le spectateur à questionner l'horizon de ce désir d'intersubjectivité. P. Perrault cherche à situer le propos de son documentaire dans l'ordre du soin – à la fois soin thérapeutique, visant à remédier à l'étouffement et à la disparition de la culture innue, et soin préventif, ouvrant de nouveaux horizons de rencontre pour son spectateur, averti de la permanence des préjugés, même s'ils sont différents d'un individu à l'autre. Ce double horizon me semble apparaître dans l'épisode de la suerie,

car il y a tout d’abord une scène parodique, où un individu assis en tailleur en train de changer la pellicule d’un appareil photo se voit recouvert d’une toile de tente et devient le centre d’une pantomime, puis une authentique scène de suerie, où sont longuement filmées toutes les étapes de la préparation de la tente et de la suerie en elle-même. À la première mise en scène grotesque vient se superposer une deuxième mise en images, plus longue et plus complexe, qui creuse les clichés de la première et invite à s’ouvrir à des images et des sons poétiques et mystiques. Simon Mistinapéo, propriétaire de la tente de suerie, vient compléter l’initiation de Serge-André en passant la tête sous la tente, pour chanter des chants sacrés, destinés aux caribous (dont des images sont insérées au long de la scène) et que les membres plus jeunes de la tribu ne connaissent pas<sup>15</sup>. Alors que Serge-André s’écrie : « Vous avez manqué quelque chose Didier là, la voix là-dedans là, c’est une des plus belles choses que j’ai entendu ! », se réappropriant immédiatement l’expérience d’un point de vue personnel, P. Perrault réutilise ce chant dans son générique, pour faire perdurer l’invocation sacrée. Dans d’ultimes images poétiques, le rythme du chant et de la vie animale se répondent – reprenant là une conception animiste de la musique : la suerie n’est plus un détail de folklore, mais une manière de vivre qui résonne dans les grands territoires des communautés innues, dont les paysages géographiques constituent les dernières images du documentaire. D’un point de vue symbolique, la suerie est une pratique thérapeutique, destinée à restaurer les forces et à consolider le corps d’un individu : conclure son œuvre par cette scène marque la volonté d’engagement du réalisateur auprès des communautés autochtones, diagnostiquées « malade, mais non vouée à la mort » par Josée. En laissant enfin au seuil final de son documentaire le geste et la voix à Simon Mistinapéo, il

---

<sup>15</sup>La question de la fracture générationnelle, de la perte du goût de la vie dans les bois par les plus jeunes générations est un point fréquemment abordé dans le documentaire, notamment du point de vue de la nourriture dans le discours de Marinoëche. La question de l’échange alimentaire est une illustration éloquentes des inégalités entre les deux cultures, qui est largement mise en image : les manières de vivre autochtones deviennent un divertissement pour les dominants (qu’il s’agisse du club de pêche des Américains sur la rivière ou de l’arrivée de chasseurs de caribous en hélicoptère), et les dominés sont contraint d’adopter le mode de vie dominant (contrainte explicitée par Marinoëche dont la cuisine est pleine de produits transformés).



enregistre la rencontre de deux réalités culturelles aux rapports de force asymétriques et nous fait réfléchir à l'histoire, et surtout à l'avenir, des relations interculturelles entre ces deux groupes.

## Filmographie et bibliographie indicative

BARRETTE, Pierre, « Pierre Perreault, Un passage vers le réel », *24 images*, 1998-1999, p.4-11.

BONNEVILLE, Léo, « Entretiens avec Pierre Perreault », *Séquences*, n°111, octobre 1982, p.4-52.

DURANTI, Alessandro, « Husserl, Intersubjectivity and Anthropology », *Anthropological Theories*, Los Angeles, Lonfon, New Dehli, Singapour and Washington DC, SAGE Publications, 2010, p.1-20.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil, [1960], 1996, p.286-333.

GRONDIN, Jean, « La contribution silencieuse d'Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, vol.20, n°2, 1993, p.383-398.

HUSSERL, Edmond, « Cinquième Méditation », *Méditations Cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, [1931], 1986, p.74-134.

PERREAULT, Pierre, *Le Goût de la farine*, Montréal, ONF, 1976 (consultation en ligne : [https://www.onf.ca/film/gout\\_de\\_la\\_farine/](https://www.onf.ca/film/gout_de_la_farine/) dernière consultation le 27 novembre 2019).