Une “ oeconomie de la langue tout différente de celles d’Europe ” : Langues de l’autre au prisme de l’imaginaire langagier français dans les récits viatiques du XVIIe siècle

Madeleine Savart

▶ **To cite this version:**

Madeleine Savart. Une “ oeconomie de la langue tout différente de celles d’Europe ” : Langues de l’autre au prisme de l’imaginaire langagier français dans les récits viatiques du XVIIe siècle. Linguistique. Université Jean Monnet - Saint-Etienne; Université de Montréal (1878-..), 2024. Français. ⟨NNT : 2024STET0023⟩. ⟨tel-05238039⟩

HAL Id: tel-05238039

https://theses.hal.science/tel-05238039v1

Submitted on 3 Sep 2025

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.

HAL Authorization

École doctorale 484 – 3LA « Lettres, Langues, Linguistique & Art »

Université Jean Monnet – Saint-Étienne

Discipline : littérature de langue française

N° d'ordre NNT : 2024STET0023

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de
DOCTEUR

Présentée et soutenue publiquement le 11 septembre 2024 par :

Madeleine Savart

Une « œconomie de la langue tout differente de celles d'Europe »

Langues de l'autre au prisme de l'imaginaire langagier français dans les récits viatiques du XVII^e^ siècle

Devant un jury composé de :

Delphine REGUIG – PR, Université Jean Monnet Saint-Étienne, IHRIM (directrice)
Sylvie REQUEMORA – PR, Aix-Marseille Université, CRLV (rapporteure)
Gilles SIOUFFI – PR, Sorbonne Université, STIH (rapporteur)
Judith SRIBNAI – PR, Université de Montréal (directrice)
Frédéric TINGUELY – PR ordinaire, Université de Genève
Thomas WIEN – PR honoraire, Université de Montréal

Université de Montréal

Une « œconomie de la langue tout differente de celles d'Europe »

Langues de l'autre au prisme de l'imaginaire langagier français dans les récits viatiques du XVII^e^ siècle

par
Madeleine Savart

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

École doctorale 484 – « 3LA », Lettres, Langues, Linguistique & Art
Université Jean Monnet, Saint-Étienne

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Doctorat (Ph. D.)
en Littératures de langue française

Juin 2024

© Madeleine Savart

Résumé

Cette thèse vise à établir les rapports pluriels que les représentations des langues imaginaires ou étrangères des récits viatiques à la première personne du XVII^e^ siècle entretiennent avec l'imaginaire langagier français de la même époque. Que les voyages soient authentiques ou fictifs, la place et les fonctions des représentations des langues autres y sont conséquentes : ce sont à la fois un moyen de nouer une relation avec autrui, un objet de connaissance à maîtriser, un outil de légitimation du récit, un espace de convocation de l'imaginaire langagier français, un creuset des difficultés épistémiques du voyageur.

Les langues autres sont tout d'abord un motif central dans les textes, de la rencontre à l'immersion sociale, en passant par le premier contact, l'apprentissage et les échanges suivis. L'intersubjectivité entre les Européens et les habitants locaux est modelée selon les besoins et les attentes du narrateur, manifestant l'existence d'enjeux extratextuels qui informent ces représentations. Les métamorphoses du rapport narratif à la figure d'autrui au gré des textes révèlent la nécessité, pour faire récit, d'articuler l'expérience du voyageur à quelque chose de concevable pour ses lecteurs et lectrices. L'altérité dont les habitants autochtones sont porteurs est souvent condamnée à être évacuée, rapportée à une seule différence, ou circonscrite *a minima*. Les représentations langagières sont davantage traversées par des références, des modèles et des questionnements qui ont alors cours en Europe. Ces récits de voyage témoignent de la diversité des réflexions philosophiques, mondaines, théologiques, grammaticales en cours, en même temps qu'ils constituent un pôle du débat éloigné des sphères des querelles, qui les met en perspective. Sans chercher à systématiser cet imaginaire langagier, il est possible d'en distinguer plusieurs nœuds : les mythes bibliques, les quêtes de perfection et de régularité, la grammaire latine étendue, la tripartition rhétorique antique, les notions d'éloquence sacrée et de clarté. Convoqué par les narrateurs, ce réseau discursif est cependant bousculé par les représentations des langues autres, qui n'y trouvent pas une place préexistante. Cet infléchissement fragilise le dispositif de la narration à la première personne et manifeste comment discours et usages de l'autre interroge l'imaginaire langagier européen.

Mots clés : récits de voyage du XVII^e siècle – Nouvelle-France – utopie – imaginaire langagier – intersubjectivité – langues autres – altérité – analyse du discours – histoire des idées

Abstract

This thesis aims to establish the plural relationships that exist between the representations of imaginary or foreign languages in first-person travel narratives of the seventeenth century and the French linguistic imagery of the same period. Whether the journeys are authentic ou fictitious, the places and functions of the representations of other languages are consistent: they are a means to institute a relationship with the other, an object of knowledge to be mastered, a tool to legitimate the narrative, a space for mobilizing the French linguistic imagery, and a crucible for the traveler's epistemic difficulties.

Other languages are first and foremost a narrative motif, central to several topoi in the texts, from encounters to social immersions, via first contact, learning and ongoing exchanges. The intersubjectivity between Europeans and locals is shaped according to the narrator's needs and expectations, demonstrating the extratextual stakes that inform these representations. The transformation of the narrative's relation to the figure of the other over the course of the texts reveals the need to articulate the traveler's experience to something conceivable for his or her readers. The otherness of native inhabitants is often ignored, reduced to a single difference, or minimally circumscribed. Language representations, on the other hand, are more influenced by references, models and questions that were common in European thought. These travel narratives reflect the diversity of philosophical, mundane, theological and grammatical reflections underway at the time, while at the same time constituting a pole far removed from the spheres of debate, allowing for a different perspective. Without seeking to systematize this linguistic imagery, it is possible to distinguish several nuclei : biblical myths, quests for perfection and regularity, extended Latin grammar, antique rhetorical tripartition of speeches, as well as notions of sacred eloquence and clarity. Invoked by the narrators, this discursive network is also jostled by representations of other languages, which do not have a pre-existing place. This inflection undermines the first-person narrative device, and shows how discourses and practices of others interrogate the European linguistic imagery.

Key words : 17th century travel narratives – New-France – utopia – linguistic imagery – intersubjectivity – other languages – alterity – discourse analysis – history of ideas

À mon frère et ma sœur.

Remerciements

Ma profonde gratitude va tout d'abord à mes deux directrices de thèse, Delphine Reguig et Judith Sribnai, qui m'ont constamment encouragée et ont toujours suivi ma progression avec un regard intéressé et aiguisé. Chacune à sa manière m'a aidée à développer ma pensée et mes analyses. Qu'elles soient ici publiquement remerciées pour leur confiance, leur rigueur et leur soutien.

Je voudrais également remercier les professeurs Frédérique Denis, Hélène Merlin-Kajman, Michel Jourde, Michèle Rosellini, Pierre Ronzeaud, Éric Méchoulan, Marie-Christine Pioffet et Benoît Mélançon pour m'avoir inspirée et encouragée, à différentes étapes de mes études supérieures. Ma reconnaissance va également à celles et ceux avec qui j'ai pu échanger à propos de mon projet au détour d'une conversation et dont les observations ont nourri ma réflexion, ainsi qu'à tous mes relectrices et relecteurs, pour leurs regards occasionnels ou plus réguliers sur mes pages : qu'Emma Gauthier-Mamaril et Erik Stout soient ici tout particulièrement remerciés.

Je remercie l'École doctorale 3LA, la Faculté des arts, lettres et langues de l'Université Jean Monnet, le Département des littératures de langue française et la Faculté des Études supérieures de l'Université de Montréal ainsi que le Fond de recherche du Québec – Société et culture pour leur soutien financier, sans lequel il m'aurait été impossible de mener une entreprise d'aussi longue haleine.

Enfin, j'adresse mes pensées à mes proches, que j'aime et qui m'ont soutenue au quotidien de façon indéfectible et, pour certains, malgré la distance : ils n'imaginent pas ce que ce travail leur doit.

Table of Contents

Résumé.....i
Remerciements.....vii

INTRODUCTION.....3

CHAPITRE 1 : DES JEUX DE VÉRITÉ VIATIQUES.....29
I. Un pacte actantiel en quête de légitimité.....31
1) Une figure singulière, voire extraordinaire.....33
2) Un voyage inscrit dans l'histoire coloniale et économique.....38
3) Une perspective désintéressée.....42
II. Un « pacte littéraire » fondé sur un savoir vrai.....47
1) Ambivalence de l'affirmation rhétorique du discours vrai.....48
2) Porosité de la scénographie viatique avec l'Histoire.....52
3) Comparer l'ici et l'ailleurs.....58
4) Revendication d'un style bref et simple.....63
III. Circulation des textes viatiques et effets d'intertextualité.....70
1) L'appel à une communauté amicale.....70
2) Contraintes institutionnelles et éditoriales de la diffusion imprimée.....76
3) La diffusion via la presse périodique.....81
4) Circulation par citation et emprunt.....86

PARTIE 1 : PAROLES ET LANGUES D'AUTRUI.....93
CHAPITRE 2 : DONNER À ENTENDRE LA VOIX DE L'AUTRE.....95
I. Envisager autrui : modalité de la première rencontre.....98
1) Une rencontre inattendue marquée par l'effroi.....99
2) Une rencontre réinscrite dans des rapports collectifs historiques.....103

3) Récit individualisé de la rencontre.....107
II . Rejoindre autrui : modalités des premiers échanges.....111
1) Les rencontres sonores.....111
2) Fluidité des échanges.....116
3) Des échanges verbaux heurtés.....120
4) Une relation intersubjective sans postérité.....124
III. Représenter les paroles d'autrui.....127
1) Disparition d'autrui derrière l'autorité discursive conférée à sa parole.....129
2) Des communautés ambivalentes et travaillées par l'interlocution.....133
3) Rendre saillante la parole d'autrui.....140
CHAPITRE 3 : APPRÉHENDER LA LANGUE AUTRE.....149
I. Apprendre les mots autres : narrer son instruction.....150
1) Permanence des truchements.....151
2) L'échec de l'étude seule.....156
3) Choix et critique du pédagogue dans les voyages authentiques.....159
4) Des compétences des étudiants en langue dans les voyages imaginaires.....163
5) Immersion concluante.....168
II. Prendre les mots autres : incrustation lexicale dans le récit.....175
1) Les noms propres.....176
2) Les noms communs de la faune.....184
3) Les noms communs sociaux.....189
4) Les pratiques vocales.....193
III. Organiser les mots autres : grammatisation des langues.....198
1) Restitution sensible d'impressions auditives.....199
2) Du caractère lié ou détaché des observations grammaticales.....203
3) De la diversité des remarques grammaticales.....206
4) Scénographie de la liste lexicale.....213

PARTIE 2 : DÉLOCALISATION DE L'IMAGINAIRE LANGAGIER FRANÇAIS.....221
CHAPITRE 4 : L'ARRIÈRE-PLAN D'UN IDÉAL LINGUISTIQUE.....223
I. Les mythes linguistiques bibliques.....224
1) La langue adamique.....226

2) L'hypothèse de l'hébreu.....231
3) Le mythe de Babel.....235
II. L'idéal philosophique d'une langue parfaite.....243
1) De la perfection comme transparence de la langue.....245
2) De la perfection comme correspondance mimétique.....252
3) De la perfection comme harmonie idéale.....258
III. L'idéal pédagogique d'une langue régulière.....265
1) L'idéal de l'économie générale.....266
2) Terminologie de la « grammaire latine étendue ».....274
3) De l'usage plus timide du paradigme.....279
4) Des innovations grammaticales.....282
CHAPITRE 5 : L'HORIZON DE LA TRADITION RHÉTORIQUE.....289
I. Le prisme de la rhétorique antique.....291
1) Investissement ou déconstruction du discours judiciaire.....293
2) Discrétion des discours délibératifs.....298
3) Rareté des discours épidictiques.....304
II. Éloigner la notion d'éloquence sacrée.....310
1) Le refus de l'éloquence autre.....312
2) L'éloquence sacrée de l'oraison.....318
III. Une clarté linguistique infléchie d'un lieu à l'autre.....328
1) Préjuger d'un manque lexical.....330
2) De l'engagement des corps.....336
3) Une quasi-absence de locutrice.....341

CHAPITRE 6 : FRAGILITÉ ET FAILLES DES REPRÉSENTATIONS VIATIQUES.....355
I. Obstruction au partage du savoir.....356
1) De la disqualification du voyageur.....357
2) De la moquerie acceptée par le narrateur.....363
3) Une raillerie plus destructrice.....368
II. Franciser ou non, enjeux de la nomination référentielle.....375
1) Forger un nouveau toponyme.....375
2) Coexistence ou mise en concurrence de noms propres autochtones et français.....380

3) Des noms communs, entre transformations référentielles et néologismes.....388
III. Des fonctionnements sémiotiques divers.....404
1) Vacillement de l'extension sémantique d'un terme.....405
2) Des signes temporels hors du régime symbolique.....413
3) Des interprétations hypothétiques.....419

CONCLUSION.....427

BIBLIOGRAPHIE.....441
Corpus principal.....441
Ouvrages avant 1800.....442
Usuels.....445
Études critiques sur le corpus.....446
Récits viatiques et études génériques.....452
Imaginaire linguistique et langue française.....457
Histoire, lettres, philosophie, sciences sociales.....468

INDEX DES NOMS.....479

Mais peut-être a-t-il prononcé tout autre chose, il a une articulation aussi bizarre que les autres, Budaï serait bien embarassé pour transcrire ces mots, bien qu'il soit excellent connaisseur et qu'il emploie dans ses ouvrages l'écriture phonétique qui sert en général aux linguistes pour la transcription des intonations et des nuances les plus variées du langage. La personne parle toujours, lance comme un défi des glapissements désagréables, il attrape même le revers du manteau de Budaï et fait des signes vers le haut, il désigne peut-être un balcon, mystère.

Ferenc Karinthy, Épépé

Nous avons appris la signification du mot « plante » par des exemples. Et si nous faisons abstraction des dispositions hypothétiques, les exemples ne se trouvent là que pour eux-mêmes. Le lieu grammatical des mots « jeu », « règle », etc., est donné par des exemples un peu comme celui d'un rendez-vous est donné par l'indication « il aura lieu près *de cet arbre ».*

Ludwig Wittgenstein, Grammaire philosophique

Introduction

> En associant étroitement la monarchie absolue à la langue classique, on vient à conclure automatiquement que celle-ci est habitée par un pouvoir souverain de type absolutiste ; puis, procédant à une extrapolation insuffisamment explicitée, de ce cas particulier on déduit le fascisme de toute langue : c'est ce jeu d'identités réductrices qu'il faut réexaminer en se portant résolument au siècle incriminé et en l'analysant à partir de son discours et de sa propre expérience de l'histoire[1].

Dans *La Langue est-elle fasciste ?*, Hélène Merlin-Kajman note que la vision de la langue classique comme une norme relève du mythe, et que celui-ci est lié à l'exercice centralisé du pouvoir monarchique absolu de droit divin. Loin d'être un ensemble fixe d'usages définis, la langue française du XVII^e^ siècle parlée à la Cour et dans les cercles de la noblesse de province est instable et traversée de variations[2] ; le royaume de France est encore plurilingue, l'Ordonnance de Villers-Cotterêts n'ayant « pas joué le rôle-moteur d'unificateur linguistique qu'on lui a parfois attribué[3] » ; l'étendue de la diversité des réflexions, tant épilinguistiques que métalinguistiques, empêche tout propos unique. Le XVII^e^ siècle apparaît alors comme le siècle non de la norme linguistique, mais de l'exploration des usages linguistiques et de leurs limites, la notion de langue étant entendue au sens large, comme un système de signes conventionnels à la fois verbal,

1 Hélène Merlin-Kajman poursuit : « Cette légende qui enchaîne, dans une même trame narrative – la trame d'une nation impérialiste finissant par faire apprendre aux peuples colonisés « nos ancêtres les Gaulois » –, l'ordonnance de Villers-Cotterêts, Malherbe, la création de l'Académie française, Vaugelas et le bon usage, l'imposition de l'ordre de la représentation avec Port-Royal et la politique de l'éloge sous Louis XIV, et, à la fin des fins, la répression des dialectes par la Révolution française, cette légende n'a aucun fondement historique sérieux », Hélène Merlin-Kajman, *La Langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 67. Voir également Hélène Merlin-Kajman, « Langue et souveraineté en France au XVII^e^ siècle. La production autonome d'un corps de langage », *Annales*, vol. 49, n° 2, 1994, p. 369-394 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1994_num_49_2_279265. Consulté le 22 décembre 2023.

2 Voir, à ce sujet, Isabelle Landy-Houillon, *Entre Philologie et linguistique : approches de la langue classique*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

3 Paul Cohen, « L'imaginaire d'une langue nationale : l'État, les langues et l'invention du mythe de l'ordonnance de Villers-Cotterêts à l'époque moderne en France », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 25, n° 11, 2003, p. 19-69, p. 25-26 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_2003_num_25_1_2112. Consulté le 29 avril 2020.

graphique, gestuel ou encore visuel[1], utilisé par un groupe pour s'exprimer. Les considérations qui permettent cette définition sont lexicales, syntaxiques, phonétiques et phonologiques, mais surtout socio-politiques, car elles s'inscrivent dans le vaste mouvement, initié au XVI^e^ siècle, de défense et de légimitation de la langue française non seulement par rapport au latin, mais également par rapport aux autres langues vernaculaires européennes[2]. L'un des enjeux majeurs de ces réflexions sur la langue est la place laissée à l'altérité, ontologique ou linguistique, comme cela transparaît dans la définition du « langage » dans le *Dictionnaire* de Furetière :

> Suitte de paroles dont des peuples particuliers sont convenus, & qu'ils ont mis en usage pour expliquer es uns aux autres leurs pensées. La diversité des *langage* a esté un grand obstacle à la conversion des Idolatres. Les estrangers n'entendent point nostre *langage*[3].

La stricte distinction entre « langue » particulière et faculté universelle du « langage » n'a pas encore été théorisée comme elle le sera par Ferdinand de Saussure[4], mais la question de l'expression est déjà pensée en lien avec celle de ceux qui prennent part à cette communication et au partage qu'elle implique. La langue est d'ores et déjà pensée à la fois comme un système conventionnel et comme un outil utilisé entre les êtres humains.

Quoiqu'extrêmement divers, l'ensemble des discours de l'époque sur la langue française peut être appréhendé comme un tout au moyen du concept interdisciplinaire d'« imaginaire langagier[5] ». Celui-ci se situe à la croisée de plusieurs réflexions théoriques, notamment

1 Nous adoptons une définition de la langue élargie d'un point de vue sémiotique, c'est-à-dire qui ne s'en tient pas aux seuls systèmes verbaux et graphiques, car les voyageurs de notre corpus font l'expérience d'une telle diversité de signes et en font part dans leurs récits.

2 Voir Danielle Trudeau, *Les Inventeurs du bon usage : 1529-1647*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.

3 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts …,* vol. 2*,* La Haye et Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690, *s. v.*, « Langage ».

4 Voir Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971 , p. 25-26. La grande proximité entre les deux termes est sensible dans le *Dictionnaire* de Furetière, où la définition de la « langue » est très proche de celle du « langage » précédemment citée : « LANGUE, signifie aussi la suitte des paroles, & de certaines expressions, dont quelques peuples sont convenus pour se faire entendre les uns aux autres », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 2, *op. cit., s. v.*, « Langue ». De nos jours, le langage renvoie à la faculté d'exprimer ses pensées et de les communiquer tandis que la langue renvoie au système sémiotique permettant cette expression.

5 Il se distingue de la notion d'« imaginaire des langues », développé par Édouard Glissant et qui vise à dépasser la réalité contingente d'une langue, pour les embrasser toutes, voire les dépasser vers un « nouvel imaginaire de la parole humaine qui va peut-être transcender les langues » (Lise Gauvin, « L'imaginaire des langues : entretiens avec Édouard Glissant », *Études françaises*, vol. 28, n° 2-3, automne-hiver 1992, p. 22). Cette conceptualisation, de l'ordre de l'action poétique, tend vers une résolution dialectique de la tension entre identité et altérité, là où l'imaginaire langagier du XVII^e^ siècle fait primer l'identité sur l'altérité. La proposition de Glissant ne conduit pas pour autant à la disparition du couple notionnel identité / altérité, mais fait émerger des phénomènes de créolisation et de pensées en archipels. Christina Kullberg utilise notamment ces concepts pour envisager l'institution d'un discours de pouvoir néanmoins limités par les vacillements et les fragilités des représentations développées dans les récits de voyages dans les Caraïbes au XVII^e^ siècle, voir *Points of Entanglement in French Caribbean Travel Writings*

développées par Anne-Marie Houdebine[1] et par Gilles Siouffi[2]. Dans son acception linguistique, il vise à systématiser « le rapport du sujet à la langue » et se situe entre « deux pôles, prescription et fiction »[3]. Dans une approche littéraire et grammaticale, il englobe les « structures imaginaires de la description linguistique », à partir du constat que Gilles Siouffi fait d'une « sorte de souci linguistique général ouvert à tous[4] ». L'étude d'un vaste corpus théorique et poétique l'amène à théoriser que se joue, au XVII^e^ siècle, un moment de « cristallisation de toutes sortes de spéculations esthétiques, littéraires, sociologiques, morales, parfois même religieuses[5] » autour de la langue. Fonctionnel pour les langues écrites et orales, le concept d'imaginaire linguistique relève du regard que tout un chacun pose sur sa propre pratique ou sur la pratique d'autrui. Le couple notionnel identité / altérité y est central, et ce à différentes échelles : il y a tension entre, d'un côté, une pratique à la fois individuelle et collective et l'imaginaire qui sous-tend cette pratique, et, de l'autre, ce qui n'est pas cette pratique, s'en différencie, voire s'y oppose. Le nom d'« imaginaire » s'inscrit dans une approche sociologique et une filiation bourdieusienne, où le caractère effectif des règles et normes n'est pas toujours l'objet d'une prise de conscience individuelle[6]. Cette conception de l'imaginaire s'approche de celle développée par le sociologue Cornelius Castoriadis, qui le définit non comme « le "spéculaire", le reflet » de quelque chose, mais comme une « création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir

(1620-1722), Cham, Palgrave Macmillan, 2023.

1 Anne-Marie Houdebine-Gravaud est la première à utiliser l'expression d'« imaginaire linguistique », qu'elle forge au cours d'enquêtes dialectologiques pour son terrain de doctorat en linguistique et affine ensuite tout au long de ses recherches. Voir Anne-Marie Houdebine-Gravaud « Concept ou théorie : l'imaginaire linguistique, sa formation, son extension », dans Musanji Nglasso-Mwatha (dir.), *L'Imaginaire linguistique dans les discours littéraires politiques et médiatiques en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 29-50 | En ligne | URL : https://books.openedition.org/pub/35593. Consulté le 19 octobre 2020. Elle schématise l'influence de cet imaginaire en distinguant les normes objectives (regroupant « normes statistiques (relevant des convergences des usages, d'où également désignées de normes d'usage), [… et] systèmes (normes systémiques) de la langue ou des langues à l'étude ; c'est-à-dire les normes internes qu'impose la langue ») et les normes subjectives (correspondant aux jugements évaluatifs exprimés, allant des normes prescriptives aux normes communicationnelles). Voir Anne-Marie Houdebine-Gravaud, « L'imaginaire linguistique, un niveau d'analyse et un point de vue théorique », *L'Imaginaire linguistique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 12-15.

2 Gilles Siouffi, « Le rôle de l'imaginaire dans la description et la représentation linguistique », *Signe, discours et société*, vol. 19, 2017 | En ligne | URL : http://revue-signes.gsu.edu.tr/article/-LY-6cjdBU3cZyTCCA5j Consulté le 19 mai 2023.

3 Anne-Marie Houdebine-Gravaud, « De l'imaginaire linguistique à l'imaginaire culturel », *La linguistique*, vol. 51, n°1, juin 2015, p. 5.

4 Gilles Siouffi, *Le Génie de la langue française : étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'âge classique*, Paris, H. Champion, 2010, p. 10.

5 *Id*.

6 Anne-Marie Houdebine-Gravaud rapporte ainsi qu'elle n'a pas adopté les expressions de « sentiment linguistique », de « représentation linguistique » ou encore de « perception linguistique » pourtant en vogue à son époque, pour éviter toutes accointances conceptuelles trop centrées autour de la figure du sujet. Voir *ibid*., p. 11.

desquelles seulement il peut être question *de* "quelque chose"[1] ». L'imaginaire du narrateur à propos de sa propre langue, d'autres langues européennes et du langage en général est, de fait, nécessairement présent lorsqu'il est ensuite question d'une langue autre. Dans cette perspective philosophique, le substantif « imaginaire » souligne que ce dont il est question échappe à l'emprise exclusive de la raison : il fait appel, d'une part, aux capacités de la fiction et, d'autre part, implique la dimension proprement créatrice de cet ensemble mouvant. L'adjectif « langagier », quant à lui, se situe hors d'une affiliation disciplinaire contemporaine et indique un objet d'étude plus large[2] ; il a également le mérite de conserver une perspective sémiotique qui ne se limite pas aux seuls signes verbaux, et invite à s'intéresser aux langues non-verbales.

Un vaste courant actuel des études dix-septièmistes part de l'intérêt de la période pour la question de la langue, pour en renouveler profondément l'approche. La démarche dépasse les frontières disciplinaires et anime les réflexions tant des historiens[3] que des philosophes[4], des linguistes et des littéraires[5]. Elle a notamment été relancée par les outils des études décoloniales, et

1 Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, [1975], Paris, Seuil, 1999, p. 8. L'auteur souligne.

2 De fait, notre objet d'étude s'approche davantage de ce qui relève aujourd'hui de l'étude des sciences du langage. Sur l'apparition de cette discipline depuis celle de la linguistique, du fait de la multiplication des modalités d'étude des langues, voir Sylvain Auroux, « Le mode d'existence de la "langue" », *La linguistique*, vol. 49, n° 1, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 11-33 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-la-linguistique-2013-1-page-11.htm. Consulté le 24 mai 2023.

3 Chez les historiens, on peut penser aux travaux de Paul Cohen (parmi ces travaux les plus récents : « Langues et pouvoirs politiques en France sous l'ancien Régime. Cinq anti-lieux de mémoire pour une contre-histoire de la langue française », dans Serge Lusignan (dir.), *L'Introuvable Unité du français : contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XII^e^-XVIII^e^ siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 109-143 ; « The translation state: Linguistic governmentality as language politics in early modern France » dans Christopher Rundle (dir.), *The Routledge Handbook of Translation History*, Routledge, 2021 ; *Kingdom of Babel: The Making of a National Language in France, 1400-1815,* Ithaca, Cornell University Press, À paraître) ou à Fabien Simon (« Atlas des langues », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 70, octobre 2018 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/terrain/17434. Consulté le 13 mars 2024).

4 Céline Hervet réfléchit à la puissance du langage dans la philosophie de Spinoza (Céline Hervet, *De l'Imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2012), Élodie Cassan repose à nouveaux frais la question du langage chez Descartes (« De quelle linguistique Descartes est-il le nom ? », dans Éric Marquer et Paul Rateau (dir.), *Regards contemporains sur la philosophie moderne : Lectures et réceptions*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 89-100 | En ligne | URL : https://books.openedition.org/psorbonne/114602. Consulté le 15 mars 2024 ; *Le Langage de la raison De Descartes à La linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023) et John N. Martin étudie les liens entre la sémantique cartésienne et la *Logique* de Port-Royal (*The Cartesian Semantics of the Port Royal Logic*, New York, Routledge/Taylor & Francis Group, 2019).

5 Du côté des études linguistiques, grammaticales et littéraires, on peut signaler l'ouvrage collectif dirigé par Sonia Branca-Rosof *et al.*, *Langue commune et changements de normes*, Paris, H. Champion, 2011, ainsi que l'étude de Christopher Coski, *From Barbarism to Universality: Language and Identity in Early Modern France*, Columbia, University of South Carolina Press, 2011. La linguiste Wendy Ayres-Bennett a largement renouvelé le champ des études sur les recueils d'observations et de remarques sur la langue française et souligne la durabilité de ces réflexions dans notre société contemporaine (Wendy Ayres-Bennett et Magali Seijido, *Remarques et observations sur la langue française. Histoire et évolution d'un genre*, Paris, Classiques Garnier, 2011 ; « La persistance de

l'analyse du lien entre les phénomène de grammatisation des langues, de colonisation européenne et d'unification linguistique du royaume de France[1]. De fait, loin d'être un espace d'écho du seul pouvoir monarchique centralisé, la réflexion linguistique qui agite alors l'Europe se poursuit dans des territoires lointains. Alors que la langue se pense de plus en plus en termes théoriques, des auteurs de fictions s'éloignent du centre de réflexion qu'est la Cour pour voguer vers d'autres cultures, réelles ou imaginaires. Les missionnaires et les colons français sillonnent des territoires de plus en plus vastes, notamment outre-Atlantique, et se confrontent à plusieurs langues inconnues, dont le fonctionnement diffère radicalement des systèmes linguistiques dont ils ont l'habitude[2]. Ces voyageurs, imaginaires ou authentiques, convoquent les questions linguistiques alors en vogue en France lorsqu'ils représentent les autres systèmes langagiers qu'ils rencontrent et expérimentent lors de leurs périples. Si la réunion de ces textes ne va pas de soi[3], elle est indispensable pour envisager les mises en scène des autres langues à une époque antérieure à l'apparition de la discipline de la linguistique et où la catégorie générique des récits viatiques n'existe pas en tant que telle. L'intérêt d'un tel corpus hétérogène est qu'il nous permettra, d'une part, d'envisager la constance du recours à l'imaginaire langagier français tout en prenant la mesure de la diversité de cet usage et, d'autre part, de souligner que ces deux ensembles de textes font également, quoique différemment, bouger cet ensemble conceptuel protéiforme.

---

l'idéologie linguistique des remarqueurs dans les chroniques de langage de 1925 à nos jours », *Circula : revue d'idéologies linguistiques*, n° 1, 2015, p. 44-68).

1 Voir notamment l'article de Gilles Couffignal et de Michel Jourde, « Linguistique et colonialisme : la place des études sur le XVI^e^ siècle européen », *Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne*, vol. 20, juillet 2012, p. 19-37. Ils distinguent les travaux de Sylvain Auroux, théoricien du phénomène de la grammatisation selon une perspective netttement eurocentrée qui tient la question de la colonisation à l'arrière-plan théorique, de ceux de Walter Mignolo, fondateur « d'une *semiosis coloniale*, expression préférée à celle de *discours colonial* dans la mesure où elle permet d'"appréhender la diversité des interactions sémiotiques en situation coloniale" », voir *ibid.*, p. 22-23. Voir également Walter Mignolo, « Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis », *Dispositio*, vol. 14, n° 36/38, 1989, p. 333-337.

2 Sur les liens entre écriture de voyage et scepticisme intellectuel, voir Stéphane Van Damme, *Les Voyageurs du doute. L'invention d'un altermondialisme libertin (1620-1820)*, Paris, Fayard, 2023.

3 Normand Doiron ou Marie-Christine Pioffet, par exemple, travaillent sur les deux corpus, mais ils les étudient néanmoins dans des articles distincts. On peut tout de même noter quelques exceptions, comme les deux ouvrages suivants : Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable : voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e^-XVII^e^ siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008 ; Anne Bandry-Scubbi et Rémi Vuillemin (dir.), *Real and Imaginary Travels 16th-18th centuries*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2019.

Les récits viatiques sont, au XVII^e siècle, une catégorie de textes non unifiée en un genre défini, mais qui connaît une vogue certaine[1]. La disparité de cet ensemble textuel se développe et se renforce au cours du siècle, alors que l'intégration du continent américain sur la carte du monde et la diffusion des thèses héliocentristes bouleversent les représentations européennes. L'inexistence de la catégorie de « récit de voyage » au XVII^e siècle en rend cependant l'utilisation délicate pour comprendre comment les auteurs de l'époque situent leurs récits dans la production écrite et imprimée d'alors. Sylvie Requemora-Gros a montré l'existence d'une catégorie générique « métoyenne[2] », où relations et romans trouvent tous deux leur place, aux côtés de Mémoires, de pièces de théâtre et de recueils de poésie. Malgré leur hétérogénéité tant formelle que référentielle, ces textes sont comparables grâce à un certain nombre d'éléments, de l'affirmation du désir de voyager et de la constance de certains rituels à la construction ternaire du récit encadré par les voyages aller et retour, à l'héroïsation du voyageur, au primat accordée à son expérience et à la recherche d'un effet de vérité[3]. Ces traits communs conduisent à évacuer l'idée d'une opposition *a priori* entre les voyageurs authentiques et imaginaires, car l'ensemble de ces voyages donne lieu à « des réflexions sur l'Autre, soi, l'État, le droit, la religion, la nature humaine[4] » – nous ajouterions, la langue. De plus, Jean-Michel Racault souligne que les utopies de la deuxième moitié du XVII^e siècle sont organisées selon un principe non pas socio-historique, à l'image des œuvres traditionnellement rattachées au genre utopique, mais spatial[5]. Ces textes se situent dans une continuité territoriale avec la société européenne au même titre que les relations d'expéditions

1 Cela se traduit par une démultiplication des dénominations critiques de ces textes depuis une vingtaine d'années : Marie-Christine Pioffet utilise l'expression de « genre *hodoéporique* » (« Présentation », Marie-Christine Pioffet et Andreas Motsch (dir.) *Écrire des récits de voyage (XV^e-XVIII^e siècles). Esquisse d'une poétique en gestation*, Laval, Presses de l'université Laval, 2008, p. 13) ; Roland Le Huenen envisage « un genre ouvert, […] sans loi, […] fuyant » (« Le récit de voyage : l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol. 20, n° 1, 1987, p. 45) ; Grégoire Holtz et Vincent Masse parle d'« un genre libre » (« Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, p. 7) ; Andreas Motsch évoque « « un genre hybride [qui] n'est pas un genre en soi » (« La relation de voyage. Itinéraire d'une pratique », *@nalyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, vol. 9, n° 1, 2014, p. 216). Voir également Réal Ouellet, *La Relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010.

2 Sylvie Requemora-Gros, *Voguer vers la modernité, le voyage à travers les genres au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2012, p. 25.

3 *Ibid*, p. 47-76.

4 *Ibid.*, p. 28.

5 Jean-Michel Racault s'appuie sur le fait que ce ne sont pas des propositions de modèles politiques ou sociaux, vouées à être mises en application, mais plutôt des critiques du monde de l'auteur et de son lecteur. Voir *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 28-30.

authentiques, et posent également la question de l'articulation des identités européenne et autre. Dès lors, l'hétérogénéité de cette catégorie générique, constituée de récits de voyages ayant réellement eu lieu ou proprement inventés, n'est plus un écueil possible, mais une richesse critique[1] : elle permet d'envisager les différences entre ces œuvres comme un ensemble de stratégies énonciatives et d'effets discursifs apparentés, par delà leur disparité référentielle[2]. Normand Doiron avance en revanche une autre opposition, qui nous paraît plus appropriée dans le cadre de notre étude. Il distingue deux niveaux dans les récits, d'où émergent deux vérités distinctes : celle du voyageur, qu'« on accusera parfois [...] de mentir », et celle du voyage, « conf[é]r[é]e au discours [par] l'expérience du lieu »[3] . De fait, il reste que les lecteurs et lectrices ne pourront jamais faire l'expérience directe des réalités rapportées dans les textes, qu'elles soient linguistiques ou autres, car elles sont propres à des territoires largement inaccessibles. Quand bien même le public doute de ce que rapporte le voyageur, il n'en demeure pas moins que le récit en lui-même est porteur d'un ensemble d'images et de mises en scène qui existent au moins le temps de la lecture[4]. Cette importance du déplacement, de la distance et du retour du voyageur, fait ainsi primer les questions du voyage et du décentrement – la véracité du voyage – sur celle de la vérité du voyageur, sans pour autant l'effacer complètement.

Notre réflexion se situe donc en amont de la frontière que constitue la question de la référentialité extratextuelle. Le motif de la langue se retrouve de façon systématique dans les récits de voyages authentiques et imaginaires, car la représentation d'autrui et de sa société implique, aussi bien en contexte historique que fictif, la nécessité d'une communication entre le voyageur et les habitants indigènes. C'est alors moins l'articulation du langage avec le monde qui prime, que

1 Cette richesse nous semble pourtant ne pas avoir été investie par la critique, qui continue d'étudier ces deux corps de façon distincte ou en envisageant comment les libres-penseurs du XVII^e^ siècle réinvestissent des éléments développés par les récits de voyages authentiques (voir, par exemple, l'article de Charles-Philippe Courtois, « De Paris à la Lune en passant par Québec. Les écrits de la Nouvelle-France et le libertinage intellectuel au XVII^e^ siècle », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, n° 3, *Bulletin d'histoire politique*, 2007, p. 293-310 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/bhp/2007-v15-n3-bhp04171/1054573ar/. Consulté le 2 mars 2023.

2 Pour une réflexion sur la circulation entre différents types de lecture de la littérature viatique, voir Frédéric Tinguely, « Vibrations du monde. Méditation pascalienne sur la littérature de voyage », *Viatica*, vol. 10, 2023 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/viatica/2610. Consulté le 12 janvier 2024.

3 Normand Doiron, « De l'épreuve de l'espace au lieu du texte. Le récit de voyage comme genre », dans Bernard Beugnot (dir.) *Voyages. Récits et imaginaire, Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 11, Tübingen, Narr Francke Attempto, 1984, p. 19.

4 Voir, à ce propos, Frédéric Tinguely, *Forme et signification dans la littérature de voyage*, vol. 146, Le Globe, 2006, p. 53-64 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/globe_0398-3412_2006_num_146_1_1514. Consulté le 17 mars 2020. Voir également Frédéric Tinguely, « La relation littéraire », *Viatica*, n° 7, mars 2020 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/viatica/1314. Consulté le 27 avril 2023.

celle de la langue autre avec les langues européennes. Le corpus sur lequel nous centrons notre étude pose une question qui n'est pas en premier lieu celle du rapport langage/réel, mais plutôt celle du rapport à la langue de l'autre – ou du moins, la première est constamment pensée au prisme de la seconde. La préséance du couple notionnel *réel/fiction* qu'a pu mobiliser la réflexion critique postérieure empêcherait de saisir le caractère transversal de cette présence de la langue d'autrui et de ses propos dans des récits écrits à la première personne. Un corpus hétérogène permet, au contraire, d'en envisager la constance, selon les caractéristiques propres à chacun des textes ; il rend possible d'analyser comment les discours et usages autres, quoique pris dans la parole narrative du je, interrogent de façon persistante l'imaginaire langagier européen. Dans cette étude, nous nous sommes attachée aux langues qui n'avaient pas déjà été représentées jusque-là, excluant de notre étude les langues européennes, africaines et asiatiques[1]. Au XVII^e^ siècle, l'Amérique du Nord est un continent relativement nouveau pour les Européens, dont la colonisation se pérennise tout au long du siècle, donnant lieu à de nombreuses relations viatiques. Les écrits de navigateurs, de colons et de missionnaires s'attardent sur les représentations des populations autochtones et de leurs langues, de quelques remarques à des représentations plus conséquentes. Dans la deuxième moitié du siècle, des romans utopiques écrits sur le modèle de ces récits de voyage proposent des sociétés et des systèmes linguistiques imaginaires différents de ce qui a cours en France, les uns multipliant les langues rapidement esquissées, tandis que d'autres développent des observations plus conséquentes. Notre corpus est constitué de ces deux ensembles de textes viatiques, différents, mais apparentés selon un certain nombre d'éléments.

Tous les textes de notre corpus ont en commun d'avoir été écrits en français et à la première personne, de conférer un rôle cadre au déplacement viatique et de ne pas porter sur d'autres parties de la vie de l'auteur ou de l'autrice. Au sein du vaste corpus de la Nouvelle-France, nous avons retenu les œuvres complètes de Samuel de Champlain (1603-1632), *L'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot (1617)[2], les *Relations de la Nouvelle-France* rédigées par les

1 Un projet ANR comprenant l'ensemble de ces aires géographiques est actuellement en cours, sous la direction de Fabien Simon, intitulé « Des Indes Linguistiques, Réceptions européennes des langes extra-européennes, élaboration et circulation des savoirs linguistiques (XVI^e^-XIX^e^ siècles) », voir | En ligne | URL : https://indesling.hypotheses.org/. Consulté le 6 mars 2024.

2 La première publication de cet ouvrage a eu lieu en 1609, mais Lescarbot fait rapidement paraître deux autres éditions, en 1611 et en 1617, augmentées et corrigées. L'édition de 1617 est, de loin, celle qui a connu la plus vaste diffusion, et est aujourd'hui retenue comme édition de référence.

jésuites (1616-1672)[1], *Le Grand Voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard (1632)[2] et la *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, de Chrestien Leclercq (1691). Parmi les utopies du XVII^e^ siècle, nous avons retenu *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Savinien de Cyrano de Bergerac (1657 & 1662), *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny (1676), *L'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras ainsi que les *Voyages et avantures de Jaques Massé* de Simon Tyssot de Patot. Les éléments de définition du corpus arrêtés nous ont conduite à exclure l'ouvrage de Marie de l'Incarnation, édité sous le titre de *La Relation de 1654*[3] car il s'agit d'une autobiographie spirituelle racontant l'ensemble de sa vie ; ainsi que *Le Royaume d'Antagil* (1616)[4], *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella (1623)[5], les *Mémoires sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages* de Nicolas Perrot (1665-1670)[6], *l'Histoire de Calejava, ou De l'Isle des hommes raisonnables* de Claude Gilbert (1700)[7], les *Dialogues de l'auteur et d'un sauvage dans l'Amérique* du Baron de Lahontan (1703) et la *Relation du voyage de l'Isle d'Eutopie* de François Lefebvre (1711)[8], car le dispositif viatique y est absent. Quoique très proches de notre corpus, nous avons également exclu les *Mémoires* de Pierre-Esprit Radisson, car ils ont été rédigés en anglais[9] et qu'ils racontent non le voyage depuis l'Europe mais les pérégrinations du coureur des bois en Amérique du Nord, ainsi que le roman *Épigone ou l'histoire du siècle futur* de l'abbé de Pure (1659)[10] et la *Relation du voyage du*

1 Au sein de ce vaste corpus, nous nous sommes concentrée sur les textes présentant un intérêt marqué pour la langue, c'est-à-dire principalement ceux de la première moitié du siècle, rédigés par Pierre Biard (représentant le mi'kmaq), Paul Lejeune (représentant l'innu) et Jean de Brébeuf (représentant le huron-wendat). Les relations écrites par Jérôme Lalemant, Barthélémy Vimont et Claude Dablon sont convoquées de façon plus sporadiques.

2 Cet ouvrage est régulièrement mis en vis à vis de *L'Histoire du Canada*, autre ouvrage du même auteur publié en 1636 mais que nous n'avons pas retenu dans notre corpus car le dispositif viatique en est absent.

3 Sainte Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, éd. Alessandra Ferraro, Montréal, Québec, Boréal, 2016.

4 Anonyme, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes : compose de six vingts provinces tres belles et tres fertiles, avec la description d'icelui et de sa police nompareille, tant civile que militaire... / par I. D. M. G. T.*, Umen, Par Thom. Maire, 1616, Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101920x/f2.item.r=Royaume%20d'Antangil. Consulté le 12 juin 2021.

5 Tommaso Campanella, *La Cité du soleil* [1623], trad. Arnaud Tripet, éd. Luigi Firpo, Genève, Paris, Droz, 1972.

6 Nicolas Perrot, *Mémoires sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages*, Montréal - Marseillle, Comeau & Nadeau - Agone Éditeur, 1999.

7 Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'Isle des hommes raisonnables* [1700], éd. Marc-Serge Rivière, Exeter, University of Exeter, 1990.

8 François Lefebvre, *Relation du Voyage de l'Isle d'Eutopie*, Delft, Chez Henry van Rhin, 1711, Fac-similé | En ligne | URL : https://archive.org/details/bib_fict_7138280/page/n5/mode/2up. Consulté le 12 juin 2021.

9 Pierre-Esprit Radisson, *Pierre-Esprit Radisson: the Collected Writings. vol. 1, The voyages*, éd. Germaine Warkentin, Montreal - Toronto, McGill-Queen's University Press - Champlain Society, 2012.

10 Michel de Pure, *Épigone, histoire du siècle futur* [1659], éd. Lise Leibacher-Ouvrard et Daniel Maher, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.

prince de Montberaud dans l'ile de Naudely, de Pierre de Lesconvel (1706)[1], car ils ne sont pas narrés depuis la focalisation interne du voyageur.

Au delà des critères énonciatifs, structurels et thématiques mentionnés, l'ensemble des textes de notre corpus sont apparentés dans la mesure où tous constituent des premières – voire uniques – tentatives de représentation et de systématisation de réalités jusque-là inconnues des Français. Leurs narrateurs s'affirment témoins et passeurs de connaissances nouvelles, notamment linguistiques. De ce point de vue, la parole de l'autre semble une condition essentielle de la possibilité même du récit viatique, ce qu'il serait intéressant d'interroger dans une perspective de définition du genre viatique[2]. Le récit viatique serait essentiellement dialogique au sens bakhtinien du terme, quand bien même il est énoncé par un narrateur qui se construit comme témoin singulier de première main. Cette posture est travaillée par une tension intrinsèque entre la narration à la première personne et l'existence d'autrui comme un sujet ayant sa propre langue, existence soumise à l'énonciation du voyageur. La parole d'autrui joue de fait un rôle central dans les textes du corpus[3], quand bien même ils sont présentés comme l'énonciation d'un seul. Ces faits interrogent la possibilité même de la permanence d'autrui dans un dispositif énonciatif qui l'objective et nous ont conduite à vouloir étudier plus précisément, comment les discours et usages langagiers d'autrui perdurent au sein d'une narration à la première personne et influent même l'imaginaire langagier européen que convoquent les voyageurs.

La question du rapport à soi et à l'autre dans les récits viatiques a été beaucoup étudiée pour les corpus du XVIII^e^ siècle[4]. La notion d'altérité et les représentations qui lui sont attachées font

1 Pierre de Lesconvel, *Relation du voyage du prince de Montberaud dans l'ile de Naudely,* Merine, Chez Innocent Democrite, 1706, Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84435b.r=Pierre%20de%20Lesconvel?rk=21459;2. Consulté le 12 juin 2021. La première partie de cet ouvrage avait initialement été publiée sous le titre *Idée d'un règne doux ou heureux* en 1703.

2 Dans une perspective intergénérique de la place de la langue autre dans la définition des genres, voir le numéro des *Cahiers du Gadges* dirigé par Pierre Servet et Marie-Hélène Servet-Prat, *Parole de l'Autre et genres littéraires : XVI^e^-XVII^e^ siècles : illustrations, interactions, subversions*, n° 5, 2007.

3 Pour le corpus de la Nouvelle-France, voir notamment l'ouvrage collectif dirigé par Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain, *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France,* Paris, Hermann, 2019.

4 Voir notamment Pierre Berthiaume, « Approche de l'hétérologie au siècle des Lumières », *Man and Nature / L'homme et la nature*, vol. 7, 1988, p. 79-116 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/man/1988-v7-man0240/1011928ar/. Consulté le 6 octobre 2023 ; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989 ; Hubert Baysson qui propose un panorama sur les auteurs classiques que sont Montesquieu, Voltaire, Rousseau et Condorcet : *L'Idée d'étranger chez les philosophes des Lumières,* Paris, L'Harmattan, 2002 ; Marie-Odile Bernez (dir.), *Visions de l'étranger au siècle des Lumières*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2002 ; Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue : la quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

partie des outils de la réflexion philosophique du siècle des Lumières. Autrui est bien souvent utilisé pour développer une critique de soi et/ou une défense d'une conception universaliste de l'homme[1]. Tzvetan Todorov analyse les différentes entreprises philosophiques comme des tentatives d'unification de la définition de l'homme et les regroupe, en tant qu'elles incarnent « l'esprit classique[2] ». Ce mode de pensée ne permet pas, selon lui, l'accès à l'altérité, car la figure de l'Autre est convoquée de façon abstraite et/ou stéréotypée, faisant écran à tout ce qui serait autre. Ce rapport épistémique à autrui, qui a largement essaimé dans les siècles postérieurs, est dénoncé, à juste titre, comme largement ethnocentriste : un pan conséquent de la recherche s'attache, depuis les années 1980[3], à étudier ce que Claude Reichler appelle la « thèse projective[4] », c'est-à-dire l'idée d'une configuration *a priori* de ce que serait autrui[5]. C'est une réalité à la fois épistémologique et textuelle : dans le cadre d'une pensée rationaliste et abstraite, l'étranger est souvent réduit à une

1 Sur la philosophie de Denis Diderot, qui développe l'idée de l'universalité de la nature humaine, voir notamment Gianluigi Goggi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot », Bétrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 117-133 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/etre-materialiste-a-l-age-des-lumieres--9782130500070-p-117.htm. Consulté le 13 mars 2024 : Mitia Rioux-Beaulne, « Aller-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'Encyclopédie », *Lumen: Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 24, 2005, p. 79-91 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/lumen/2005-v24-lumen0264/1012176ar/. Consulté le 13 mars 2024 ; Jean Starobinski, « La parole des autres », *Diderot : un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012, p. 58-82.

2 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, *op. cit.*, p. 19.

3 Grégoire Holtz et Vincent Masse proposent également un panorama de plusieurs réflexions disciplinaires (littéraire, anthropologique, philosophique) sur le geste critique de s'emparer de textes viatiques du début de l'époque coloniale. Cette perspective, qui interroge la place d'où part la critique avant de se pencher sur ces textes, est nécessaire pour cerner les rapports de force qui se jouent au sein même des textes mais qui peuvent être toujours présents, quoique sous des formes différentes, au sein de notre société, et pourraient dès lors être reconduit dans le moment même de l'étude critique. Voir Grégoire Holtz et Vincent Masse, « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/arbo/2012-n2-arbo0110/1009267ar/. Consulté le 5 mars 2020.

4 Claude Reichler, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII[e] siècle », *L'homme. Revue française d'anthropologie*, n° 164, décembre 2002, p. 38 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/lhomme/188. Consulté le 10 novembre 2019. Voir également Aline Gohard-Radenkovic, « "L'altérité" dans les récits de voyage », *L'homme et la société*, vol. 134, n° 4, 1999, p. 81-96 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1999_num_134_4_3227. Consulté le 5 mars 2020.

5 Sur l'aire américaine, voir Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982 ; Dussel, Enrique, *1492, l'Occultation de l'autre*, Paris, Editions ouvrières, 1992 ; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 2008. Sur le corpus de la Nouvelle-France, voir les deux articles suivants de Réal Ouellet : « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique », *Études littéraires*, vol. 22, n° 2, 1989, p. 109-122 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/etudlitt/1989-v22-n2-etudlitt2240/500902ar/. Consulté le 18 octobre 2020 ; « Le statut du réel dans la relation de voyage », *Littératures classiques*, vol. 11, n° 1, 1989, p. 259-272 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1989_num_11_1_1213. Consulté le 18 mai 2020. Voir également l'ouvrage de Paolo Carile, *Le Regard entravé : littérature et anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2000.

entité désincarnée, construit sur des clichés, et il sert tour à tour de miroir ou de repoussoir au narrateur et à ses lecteurs. Le XVII^e^ siècle, en amont de la philosophie des Lumières, apparaît alors comme une période charnière pour interroger la possibilité d'une représentation de l'altérité.

Francis Affergan, réfléchissant aux points aveugles de l'anthropologie culturelle, propose la définition de l'altérité : « l'altérité prise en compte devrait ainsi faire naître une nouvelle dimension de la conscience […]. La différence, en revanche, ne fait que perpétuer un procès déjà entamé historiquement en Occident et que la découverte de l'Autre ne bouleverse pas[1] ». Il oppose ces deux concepts selon une distinction de nature. L'altérité est qualitative et vient ébranler un système en place ; elle est une prise de conscience de l'écart entre deux réalités sans que cet écart ne soit systématisé. La différence, au contraire, qu'elle soit numérale, historique ou spatiale, est quantitative et peut être réinscrite dans un ordre mesurable, quantifiable, situable. Elle constitue ainsi une reconfiguration de la conscience de l'écart, par le geste de mise en rapport avec l'observateur. F. Affergan oppose cette « logique de la différence » à un « discours phénoménologique [qui] pourrait rendre compte[2] » de l'altérité, qui n'en écrase ni le caractère toujours insaisissable, ni l'existence indépendante de l'observateur. Cette phénoménologie existait, selon lui, à l'époque de la Renaissance et des premiers voyages en Amérique du Nord, lorsque les récits viatiques étaient des récits de découvertes, et se serait muée en « logique de la différence » lorsque l'exploration est devenue colonisation[3].

Dans le cadre des récits de voyages authentiques, la réalité d'une rencontre et d'une appréhension de l'inconnu existe, comme le rappelle C. Reichler, derrière le geste narratif de mise en scène et en texte du voyage et des échanges avec des individus indigènes tout comme derrière les nombreux écrans culturels, idéologiques, pragmatiques qui délimitent le regard du narrateur et s'interposent entre le texte et le sens que les lecteurs et lectrices du XVII^e^ siècle et de l'époque moderne en saisissent[4]. Il reste possible d'envisager ce qui a pu les traverser, en s'attachant aux

1 Francis Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987, p. 9.

2 *Ibid.*, p. 14.

3 Vanezia Pârlea réfléchit aux possibles de la rencontre dans les récits viatiques du XVII^e^ siècle, sur un corpus de récit en Orient, voir « Au-delà de l'ethnocentrisme : pour une théorie de la rencontre dans les récits de voyage au XVII^e^ siècle », *Viatica*, n° 1, 2007 | En ligne | URL : http://viatica.univ-bpclermont.fr/le-corps-du-voyageur/varia/au-dela-de-l-ethnocentrisme-pour-une-theorie-de-la-rencontre-dans-les-recits-de-voyage-au-xviie-siecle. Consulté le 6 novembre 2019.

4 Pour une réflexion sur cette mise en récit d'une expérience, sur le corpus de voyages en Amérique et sur la permanence d'une altérité derrière l'écriture du voyageur, voir Nathalie Vuillemin et Thomas Wien (dir.), *Penser l'Amérique : de l'observation à l'inscription*, Oxford, Voltaire Foundation, 2017 et Jean-Pierre Vidal, « L'Autre dans les variations du même », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans*

moments du texte où perce une altérité qui reste irréductible pour le narrateur comme pour le lecteur. Dans le cadre des récits imaginaires, les textes regroupés sous l'appellation des « utopies de l'âge classique » sont écrits par des auteurs au regard largement décentré : qu'il s'agisse de l'esprit hétérodoxe de Cyrano de Bergerac ou des croyances religieuses huguenotes de Foigny, Veiras ou Tyssot de Patot, ils entretiennent des rapports équivoques avec la doxa catholique française, ont été inquiétés pour leurs positions philosophiques et leurs convictions religieuses, ont vu leurs œuvres censurées et, pour certains, ont craint pour leur vie. Ils ont donc une conscience plus affirmée que les voyageurs authentiques des moules dans lesquels se forment la pensée dominante de l'époque, et sont davantage portés à la remettre en question, notamment dans leurs œuvres. Ces utopies sont des lieux, quasiment coupés du monde et figés dans un temps itératif, qui sont hors de l'histoire : ces « autre[s] part[s][1] », selon J.-M. Racault, « neutres[2] », selon Louis Marin, peuvent être rapprochés de l'exotopie de F. Affergan où perdure une forme d'altérité.

La question de la représentation de la langue d'autrui se situe également, tout au long du XVII[e] siècle, entre deux régimes épistémiques, théorisés par Michel Foucault dans son ouvrage *Les Mots et les choses.* Selon lui, cette époque est un moment de transformation des conditions d'émergence de la connaissance et de la place du langage dans le monde. La Renaissance est une période où le savoir est pensé sur le mode de la ressemblance et de la similarité, au sens où il repose sur des chaînes de relations, permettant de relier des réalités *a priori* très lointaines[3]. Dans

les écrits de la Nouvelle-France, *op. cit.*, p. 211-229.

1 Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs, op. cit.,* p. 12.

2 Louis Marin avance la notion de « neutre » pour définir le fonctionnement de l'utopie, « non point le neutre comme la figure utopique, déliée en apparence de la société historiquement et géographiquement déterminée à laquelle appartient celui qui en construit la représentation parfaite ; mais le neutre comme l'écart des contradictions, la contradiction même maintenue entre le vrai et le faux, ouvrant dans le discours un espace que le discours ne peut accueillir », *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Édition de Minuit, 1973, p. 21. Voir également Louis Marin *Politiques de la représentation*, Paris, Éditions Kimé, 2005, p. 9-28.

3 Michel Foucault écrit : « Le lieu et la similitude s'enchevêtrent : on voit pousser des mousses sur le dos des coquillages, des plantes dans la ramée des cerfs, des sortes d'herbes sur le visage des hommes ; et l'étrange zoophyte juxtapose en les mêlant les propriétés qui le rendent semblable aussi bien à la plante qu'à l'animal », *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 33. Les principales figures de la similitude sont la *convenientia*, logique de voisinage et de contiguïté, l'*æmulatio,* logique du reflet dans le lointain, l'*analogie*, logique de mise en rapport plus vaste, de l'ordre du rayonnement, et la *sympathie*, permettant l'articulation des trois plans du semblable précédents. C'est cette dernière qui permet de préserver les différences dans les mises en rapport : « L'identité des choses, le fait qu'elles peuvent ressembler aux autres et s'approcher d'elles, *mais sans s'y engloutir et en préservant leur singularité*, – c'est le balancement constant de la sympathie et de l'antipathie qui en répond. Il explique que les choses croissent, se développent, se mélangent, disparaissent, meurent mais indéfiniment se retrouvent » (*Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 39-40. Pour plus de précision, voir Philippe Sabot, « Ressemblances : l'ordre du Même », *Le Même et l'Ordre : Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2015 | En ligne | URL : https://books.openedition.org/enseditions/4267. Consulté le 14 avril 2024.

cette épistémè, tous les rapports – parmi les choses, entre les mots et les choses, et entre les mots eux-mêmes – relèvent de ce principe de similitude, et tous sont à déchiffrer, ce qui prend notamment la forme du commentaire[1]. Ce régime du pensable se transforme radicalement lorsque le savoir évolue de l'interprétation des signes à leur ordonnancement. Le langage est pensé par rapport à lui-même, et son fonctionnement n'est plus rapporté au réel : il devient « un système de signes qui se représente lui-même et se laisse reconnaître à travers ce qu'il représente[2] ». Les nouvelles conditions d'émergence du savoir sont alors en premier lieu discursives, car c'est dans et par le discours qu'est énoncé l'ordre du monde : les signes linguistiques ne sont plus dans le monde, en attente d'interprétation, mais sont des outils que le discours savant mobilise[3]. Cet usage implique que celui qui énonce un propos maîtrise la langue qu'il emploie, qu'il soit en mesure de la percevoir comme un tout distinct du monde. Ce prérequis est largement mis à mal dans les récits de voyage où le narrateur ne parle initialement pas les langues qu'il représente par la suite : il doit tout d'abord en reconnaître et en interpréter les signes. Là encore, notre objet d'étude apparaît à la charnière de la bascule que théorise le philosophe français : la distance avec l'Europe se révèle précieuse pour interroger ce régime de la représentation.

Le XVII^e^ siècle apparaît ainsi traversé par des évolutions épistémiques majeures, qui nous semblent plus opérationnelles si on les envisage non comme des ruptures, mais comme le remplacement progressif et non linéaire d'une modalité de rapport à autrui. En effet, les modèles de ces différents régimes de connaissance continuent de coexister tout au long du siècle. Les discours du XVII^e^ siècle ne se situent pas de façon univoque d'un côté ou de l'autre de ces frontières théoriques, tout comme les représentations qui y sont développées ne sont pas unidimensionnelles. L. Marin analyse la complexité de la notion même de représentation :

> Quelque chose était présent et ne l'est plus, quelque chose est donné présent ici à la place de quelque chose qui est ailleurs. […] Dans cette acception du terme, dans le lieu de la représentation, il y a

1 Michel Foucault souligne : « Le commentaire ressemble indéfiniment à ce qu'il commente et qu'il ne peut jamais énoncer ; tout comme le savoir de la nature trouve toujours de nouveaux signes à la ressemblance parce que la ressemblance ne peut être connue par elle-même, mais que les signes ne peuvent être autre chose que des similitudes », *Les Mots et les choses, op. cit..,* p. 56-57, cité par Philippe Sabot, *id.*

2 Philippe Sabot, « Représentation : du Même à l'Ordre », *Le Même et l'Ordre : Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, *op. cit.,* | En ligne | URL : https://books.openedition.org/enseditions/4268. Consulté le 14 avril 2024.

3 Michel Foucault écrit : « le signe, à l'âge classique, n'est plus chargé de rendre le monde proche de soi et inhérent à ses propres formes, mais au contraire de l'étaler, de le juxtaposer selon une surface indéfiniment ouverte, et de poursuivre à partir de lui le déploiement sans terme des substituts dans lesquels on le pense. Et c'est par là qu'on l'offre à la fois à l'analyse et à la combinatoire, qu'on le rend, de bout en bout, ordonnable », *Les Mots et les choses, op. cit.,* p. 75, cité par Philippe Sabot, *id.*

> une absence, un autre et représenter, c'est au fond opérer une substitution, la substitution de quelque chose à la place de cet autre, de quelque chose qui est, si j'ose dire, le 'même' de cet autre ; qui lui ressemble, qui lui est proche : c'est là ce que j'appellerai le premier effet de la représentation, faire comme si l'absent était ici maintenant[1].

Il en souligne alors le pouvoir, conféré par cette capacité de substitution d'une réalité à une autre qui exhibe dans le même temps ce dont il est question. Ce processus implique nécessairement un sujet, qui produit sa représentation, ce qu'il désigne aussi comme « un effet de légitimation, d'institution, d'autorisation[2] ». La représentation manifeste à la fois l'absence de l'objet et la présence du sujet, qui redouble son existence et celle de ce dont il est question dans le processus de représentation[3]. H. Merlin-Kajman indique la polysémie du terme de « représentation » au XVII^e^ siècle, qui désigne finalement selon elle « l'ensemble des projections humaines qui acquièrent force de réalité[4] ». Les représentations des langues autres dans les récits de voyages ne sont pas ces langues, et elles prennent des formes multiples, à la fois textuelles et imaginaires, toujours différentes d'un texte à l'autre. Elles problématisent la langue comme outil de connaissance, car celle-ci est en premier lieu objet de connaissance : l'ignorance initiale du voyageur et l'opacité des signes de la langue autre conduisent les narrateurs à s'interroger sur ce qu'ils ne comprennent pas et sur l'inadéquation de certains signes avec le monde – qu'il s'agisse des signes d'autrui ou des leurs.

Il existe une diversité d'approches possibles – sémantico-référentielle, lexicologique ou lexicographique, sémiotique, ethnolinguistique ou ethnométhodologique – de l'altérité linguistique, articulant les plans du discours et de la langue[5]. Nous adopterons pour notre part une perspective discursive et littéraire, envisageant les objets linguistiques en question comme des représentations

1 Louis Marin, *Politiques de la représentation, op. cit.*, p.71-72.

2 *Ibid.*, p. 73. Il poursuit : « Si donc la représentation a pour effet un double pouvoir, celui de rendre imaginairement présent et celui de constituer son propre sujet légitime et autorisé, il n'est pas étonnant que le pouvoir cherche à s'approprier la représentation puisque la représentation est elle-même pouvoir. Autrement dit, représentation et pouvoir sont peut-être de même nature », *id.*

3 Sur la problématisation des enjeux épistémiques soulevés par la représentation et de son rôle heuristique dans un des récits de notre corpus, voir l'article de Judith Sribnai « Représentation et altérité dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac », *Sociocriticism*, vol. XXXIV, n° 1-2, 2019, | En ligne | URL : https://revues.univ-tlse2.fr/sociocriticism/index.php?id=2791>. Consulté le 15 avril 2020.

4 Hélène Merlin, « L'*épistémè* classique ou l'épineuse question de la représentation », *Littératures classiques,* vol. 19, 1993, p. 191 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1993_num_19_1_1746. Consulté le 19 octobre 2023.

5 Olivia Guérin en brosse un panorama dans le premier chapitre de sa thèse, voir « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18^e^ siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », thèse de doctorat sous la direction de Sonia Branca-Rosoff, Département des sciences du langage, Université de la Sorbonne nouvelle – Paris III, Paris, 2011, p. 44-54.

tout d'abord narratives. En ce sens, nous ne chercherons pas à les rapporter à des usages extratextuels documentés et répertoriés, ni à distinguer langues réelles et langues imaginaires. Nous interrogerons les valeurs sémiotique et référentielle des mots et des paroles dans le discours viatique et dans leur rapport au réel fictionnel qui y est construit, et non en les rapportant à un réel extratextuel. Ainsi, cette étude ne vise en aucun cas à mettre au jour les langues autochtones dégagées de l'imaginaire linguistique français. L'unilatéralité du point de vue de notre corpus, intégralement européen, manifeste l'asymétrie du rapport colonial à l'œuvre et cette réalité politique historique ne saurait être dépassée dans le cadre de cette étude : cela n'en est ni l'ambition, ni la visée. De plus, les langues sont des réalités mouvantes et les formes et usages que consignent les narrateurs au XVII^e^ siècle sont très éloignés des usages contemporains. Une telle démarche relèverait plutôt de l'archéologie linguistique. Nous développerons au contraire une approche concentrée sur les prismes narratifs et épistémiques convoqués de façon plus ou moins consciente par les narrateurs lorsqu'ils appréhendent les langues autres, pour envisager comment ils sont finalement influencés par les langues autres dont ils structurent les représentations.

Les figurations des langues autres sont évidemment informées par l'environnement extra-discursif, notamment par le projet de l'écrivain et par l'imaginaire langagier français, mais elles seront abordées avant tout comme des réalités textuelles, selon le cadre méthodologique de l'analyse du discours :

> L'analyse du discours [...] appréhende les énoncés à travers l'activité sociale qui les porte, rapportant les paroles à des lieux, distribuant le discours en une multiplicité de genres dont il faut analyser les conditions de possibilité, les rituels et les effets[1].

Cette approche théorique insiste sur l'interaction entre le texte et les discours qui l'entourent, nous permettant de faire résonner chaque représentation avec ce qui se joue dans les autres textes du corpus, puis, plus ponctuellement, avec certains discours métalinguistiques contemporains[2]. Chaque

1 Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire. Paratopie et scènes d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 29-30.

2 Nous avons choisi de nous en tenir à un dialogue avec les *Remarques sur la langue françoise*, de Claude Favre de Vaugelas [1647], pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'objet premier de notre travail est une étude conjointe des voyages authentiques et imaginaires, et une analyse de ce corpus au prisme de l'ensemble des discours sur la langue du XVII^e^ siècle aurait considérablement transformé le projet. Ensuite, il existe un vaste corpus d'études critiques sur les grammaires françaises et latines de l'époque, sur laquelle nous avons pu nous appuyer (voir notre bibliographie finale). Enfin, les recueils d'observations et de remarques sur la langue française constituent une part importante des théories linguistiques françaises, mais ont jusqu'à récemment été trop souvent négligés (voir Wendy Ayres-Bennett, « La contribution des remarqueurs à une histoire générale de la grammaire française », dans Valérie Raby, Jean-Marie Fournier et Bernard Colombat (dir.), *Vers une Histoire générale de la grammaire française : Matériaux et perspectives*, Paris, H. Champion, 2012, p. 61-78). Au sein de ce corpus, Vaugelas est l'auteur le plus influent, c'est pourquoi l'avons retenu comme contrepoint aux représentations langagières de notre

ouvrage viatique du corpus repose sur une scénographie spécifique, remodelée tout au long du texte, et sur un éthos discursif, construit à partir d'un éthos prédiscursif et infléchi au fil du récit. Ces lieux, où les narrateurs négocient constamment le statut des représentations de leurs textes, sous-tendent et structurent la « vérité du voyageur » théorisée par N. Doiron : ils apparaissent alors comme des révélateurs de la « vérité du voyage », de sa fragilité et de ses contradictions, nous y reviendrons.

La circulation des paroles dans les récits viatiques repose sur des procédés de réénonciations qui, dans la perspective littéraire qui est la nôtre, relèvent de la création de discours : quand bien même nous serions dans le cadre d'un échange ayant eu lieu, c'est moins le caractère réel ou non de la production de l'énoncé qui nous intéresse ici, que les modalités de son insertion dans le récit[1]. Les travaux contemporains de théorie des discours ont permis de mettre à distance la question de la fidélité ou non du propos rapporté, ainsi que l'idée d'une nécessaire antériorité d'un discours direct, transposé après coup en une forme indirecte[2] – cela se traduisant par l'adoption de la dénomination de *discours représentés*[3]. Nous nous appuierons sur les catégories grammaticales de discours direct et indirect malgré leur anachronisme car « l'ancrage historique de la problématique […] permet […] de mieux comprendre les difficultés que continue de poser aujourd'hui le rapport à autrui sur le plan grammatical[4] » selon Laurence Rosier. À partir d'une perspective liant « de

corpus.

1 Si les questions référentielles ne sont pas centrales dans notre approche, il n'en demeure pas moins que les récits authentiques de notre corpus sont porteurs, par des voies médiées, d'échos des voix autochtones du XVII^e^ siècle. Notre approche n'est pas celle d'une archéologie de ces voix, mais lorsqu'il nous a semblé incontestable que nous entendions des paroles autochtones, nous l'avons dit en cherchant à souligner les prismes et les usages encadrant ces représentations. En cela, nous tentons de participer à la relecture du corpus de la Nouvelle-France dans une perspective décoloniale, explicitant les mécanismes de construction de l'altérité autochtone. Voir Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain, « Introduction », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 5-18.

2 Bernard Combettes, « Discours rapporté et énonciation : trois approches différentes », *Pratiques*, vol. 64, n° 1, 1989, p. 112 ; Laurence Rosier, *Le Discours rapporté en français*, Paris, Ophrys, 2008, p. 43-45.

3 « Les oscillations terminologiques actuelles entre discours *rapporté* et *représenté* (qui ne se limitent pas à cette dichotomie, on trouve en effet *discours autre, discours déporté, discours importé, discours déplacé…*) entendent rendre compte de l'opposition entre l'existence effective d'une parole initiale rapportée et la mise en scène fictive d'une parole supposée », Laurence Rosier, *Le Discours rapporté en français*, *op. cit.*, p. 4. Dans nos travaux, les dénominations « représentation de discours » ou « discours représenté », choisies parmi d'autres innovations terminologiques proposées par la recherche, ne correspondent pas à une catégorie englobant les « discours rapportés » mais vise à se substituer à cette catégorie. Sur l'abandon de la dénomination classique au profit de cette nouvelle terminologie, accordant une plus large part à la dimension interprétative de la représentation, voir Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du discours autre. Principes pour une description*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, p. 60-66.

4 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, Paris, Duculot, coll. « Champs linguistiques. Recherches », 1999, p. 12.

façon très serrée le linguistique, le narratif et le politique », elle développe les implications « dogmatiques et idéologiques »[1] des différentes formes de discours rapportés :

> Elles symbolisent une série d'oppositions binaires à l'œuvre dans le discours social, à commencer par le couple vrai/faux. Ensuite parce qu'elles conditionnent notre pratique des phénomènes de *discours rapporté* – nos énonciations, perceptions, réceptions. Enfin parce qu'elles rendent *imaginables* la convocation, l'appréhension et la compréhension des paroles d'autrui[2].

L'articulation de la parole des personnages, de celle du narrateur et des discours métalinguistiques au sens large se trouve au cœur de la dynamique d'appréhension de la langue autre. D'une part, la représentation de la langue d'autrui ne peut éluder ses locuteurs initiaux, quand bien même leur présence n'est pas constante tout au long des récits et, d'autre part, les narrateurs ne peuvent passer outre leur regard réflexif, qu'il soit de l'ordre de l'épilinguistique ou du dialogue plus développé avec les réflexions sur la langue française. Les travaux de Jacqueline Authier-Revuz sur la polyphonie énonciative[3] permettront d'étayer l'étude de ces phénomènes en ajoutant aux strates interlocutives, intertextuelles et interdiscursives celle du dialogisme réflexif[4]. Cette théorie s'inspire des définitions lacaniennes du sujet et de l'altérité qui postulent, notamment, le primat de l'interlocution dans toute prise de parole. Elle implique que le discours est nécessairement transindividuel parce qu'il appelle la réponse de l'autre, il aspire à être reconnu par l'autre. Bien que nous ne nous situions pas dans un cadre théorique psychanalytique, cette définition d'autrui comme une dimension exigée par la parole nous semble pertinente dans le cadre de récits qui tendent vers une forme d'intersubjectivité, un aspect que nous développerons dans cette étude. Ces textes reposent sur une présence constante de l'autre, mais celle-ci ne surgit de façon effective que ponctuellement dans le discours : ces outils permettent d'être attentif aux manifestations plus discrètes de la présence d'autrui, notamment dans les passages où un autre personnage n'est pas immédiatement impliqué. Enfin, une approche stylistique permettra de lier l'étude des phénomènes phrastiques à leur valeur heuristique, de voir comment telle ou telle figure, macrostructurale ou microstructurale, participe à la représentation de la langue d'autrui dans les textes. Coupler ces

1 *Ibid*., p. 22.

2 *Ibid*., p. 300-301.

3 Voir, notamment, Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du discours autre. Principes pour une description*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020 ; « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », dans Laurent Danon-Boileau (dir.), *Langages*, vol. 73, 1984, p. 98-111.

4 Pour un panorama des phénomènes de dialogismes issus des procédés de nominations et de représentations des discours, voir, en sus des travaux de Laurence Rosier et de Jacqueline Authier-Revuz, les entrées « Dialogisme de la nomination (1) Fonctionnement discursif », « Dialogisme de la nomination (2) Marquage linguistique contextuel » et « Discours rapporté », dans Jacques Bres, Aleksandra Nowakowska et Jean-Marc Sarale, *Petite grammaire alphabétique du dialogisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 149-189.

outils avec ceux précédemment mentionnés évite toute conception stratifiée du texte où le style serait un ornement accessoire et lui accorde une place à part entière dans la production de représentations textuelles.

Pour étudier les représentations des langues autres dans les textes viatiques, nous commencerons, dans notre premier chapitre, par cerner le fonctionnement épistémique de ces récits, situés à la marge de scènes génériques diverses. L'étude des éthos discursifs et des différents pactes, tant actantiels que littéraires, que le narrateur noue avec son lectorat, nous permettra d'être sensible à l'existence d'une pluralité d'acceptions de la vérité, que le narrateur cherche à tenir ensemble tout au long de son récit sans toujours les distinguer. La coexistence de différents régimes de discours vrai est nécessaire pour sous-tendre un discours qui cherche à affirmer sa légitimité sur plusieurs plans, mais elle interroge le statut des représentations qui y sont développées. Il nous est donc apparu essentiel de commencer par définir les différents jeux de vérité propres à notre corpus, la façon dont les narrateurs les investissent de façon voilée ou discrètement suggérée, et leur relance ou leur perturbation par les différents modes de circulation des textes après leur écriture et/ou leur première publication. Ce premier chapitre est indispensable pour pouvoir ensuite comprendre la diversité des statuts et des fonctions des représentations envisagées. Il peut être lu comme une entrée en matière précisant la spécificité des représentations en contexte viatique au XVII^{e} siècle.

De là, notre travail d'analyse des textes se poursuit en deux pans, articulant chacun la langue comme parole et comme objet de discours théorique. La première partie, elle-même composée de deux chapitres, se penche sur la narration du cheminement permettant au voyageur de représenter la langue d'autrui. S'autoriser à figurer l'outil de communication d'autrui implique de l'avoir rencontré, d'avoir parlé avec lui, d'avoir appris sa langue. Cet enchaînement de motifs narratifs ménage, par toutes les étapes qu'il convoque, la possibilité de traitements différents d'un texte à l'autre, d'une rencontre effrayante ou heureuse à un échange vite interrompu ou poursuivi dans l'ensemble du texte. Il constituera le cœur de notre deuxième chapitre, centré sur le surgissement de l'autre et de sa parole dans les textes. Un contact entre les uns et les autres demeurant indispensable à ce topos, notre étude sera guidée par la notion d'intersubjectivité et les sens distincts que déplie la tradition phénoménologique. Cela nous permettra de dégager des traitements principaux des motifs de la rencontre, du premier contact et de l'échange verbal, et d'envisager la part d'altérité qui peut y

subsister, derrière la force centrifuge de la narration. La parole d'autrui devient en effet rapidement objet du discours du narrateur, dès lors que celui-ci l'a appris et affirme plus ou moins la maîtriser. Cette bascule, et la transformation du rapport à autrui qu'elle implique, sera envisagée dans notre troisième chapitre. Lorsque le narrateur apparaît en mesure de développer son propre regard sur la langue autre, les locuteurs initiaux passent souvent au second plan, voire disparaissent des textes : se pose alors la question de l'incrustation de cette langue dans le récit et de l'exemplification visée par les représentations. Il est alors moins question d'un partage d'une langue que d'une représentation unidirectionnelle, qui relève de la saisie d'un objet immatériel par un voyageur pour le donner à voir à un lectorat resté en Europe. Là encore, les usages diffèrent d'un texte à l'autre, illustrant la pluralité d'appréhension possible de la langue d'autrui, selon les projets qui sous-tendent la démarche des voyageurs. Cependant, derrière la diversité des entreprises narratives et des représentations textuelles, apparaissent des caractéristiques communes. Nous verrons que les femmes incarnent notamment une altérité redoublée, du fait de leur différence culturelle et de leur différence de genre, au sein d'un corpus exclusivement écrit par des hommes. La figure de l'altérité qui surgit des textes est donc non seulement localisée sur un territoire lointain, mais aussi genrée : nous envisagerons dans quelle mesure elle peut être rapprochée de certaines représentations de femmes en Europe. Surgit également un ensemble de références communes autour des motifs de la langue et de la communication, convoqué de façon constante et demandant, dès lors, une étude approfondie.

Dans une deuxième partie, nous nous poserons donc la question du cadre depuis lequel le narrateur envisage les langues autres. Le voyageur, qui appréhende la langue du lieu où il arrive, en parle déjà au moins une autre, si ce n'est deux – nombre de nos voyageurs, érudits et hommes d'Église, parlent autant le français que le latin. Ce bagage de connaissances constitue le point de départ depuis lequel ces voyageurs envisagent les autres langues parlées dans les contrées lointaines où ils voyagent. Les représentations langagières d'autrui présentes dans les récits viatiques sont structurées par un ensemble d'idées, de notions, de concepts et d'impensés que les narrateurs partagent avec leur public. Là encore, la distinction entre discours et parole persiste de façon tangible, c'est pourquoi nous l'avons reconduite et utilisée pour structurer nos chapitres quatre et cinq. Le premier portera sur la place des propos plus théoriques sur la langue dans les descriptions des langues autres, envisageant successivement les mythes bibliques, les recherches philosophiques

sur la langue parfaite et les théories grammaticales, dont la visée pédagogique met au premier plan la notion de paradigme. Le second envisagera le rôle structurant de l'éloquence dans les mises en scène des discours, l'éloquence étant successivement entendue dans son acception antique, dans une perspective sacrée, puis mise en vis-à-vis de la notion de clarté. Ce parcours permettra de faire émerger un réseau protéiforme qui s'inscrit dans des champs multiples, de la tradition biblique et des réflexions humanistes philologiques aux traités de bienséance et/ou de bon usage en passant par les remarques grammaticales, les disputes théologiques et les discours philosophiques, rhétoriques et/ou historiques sur la langue. Chaque espace discursif n'est ni radicalement distinct des autres, ni uniforme et est également travaillé par des discussions internes. Cet ensemble constitue un entrelacs au sein duquel circulent des motifs, des thèmes et des concepts, parfois centraux, parfois périphériques selon l'angle d'approche. Pour le dire autrement, il n'existe pas de système organisant l'imaginaire langagier du XVII^e^ siècle : les éléments impliqués par les divers discours réflexifs sur le langage ne sont pas théorisés de front ou dans un même geste mais plutôt de façon concomitante, par écho avoué ou non, sans qu'il n'y ait toujours de dialogue entre les acteurs de ces réflexions. Il n'en demeure pas moins qu'ils coexistent les uns avec les autres et peuvent donc être envisagés de concert pour autant qu'on s'en tienne à une vision dynamique de l'ensemble.

Pour nommer le déplacement de cet imaginaire langagier hors d'Europe, nous emploierons le terme de « délocalisation » et non de « déterritorialisation ». Cela nous permet de marquer un pas de côté par rapport à ce second concept, développé et popularisé par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans un contexte psychanalytique, et qui renvoie à une décontextualisation puis à une recontextualisation d'un ensemble de relations[1]. Nous préférons parler, à la suite de Samir Boumediene, de « délocalisation[2] », car ce concept maintient un ancrage constant dans des territoires discursifs concrets, qu'ils soient réels et/ou fictifs, là où le processus de « déterritorialisation » est empreint de dynamique d'abstraction et de dématérialisation ; la

1 Ils écrivent : « Elle [la strate] allait d'un centre à une périphérie, et à la fois la périphérie réagissait sur le centre et formait déjà un nouveau centre pour une nouvelle périphérie. Des flux ne cessaient de rayonner et de rebrousser. Il y avait poussée et multiplication d'états intermédiaires, ce processus étant compris dans les conditions locales de l'anneau central (différences de concentration, variations tolérées inférieures à un seuil d'identité) », Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 70. Voir également Hervé Regnauld, « Les concepts de Félix Guattari et Gilles Deleuze et l'espace des géographes », *Chimères*, vol. 76, n° 1, Toulouse, 2012, p. 195-204 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-1-page-195.htm#no9. Consulté le 19 avril 2024.

2 Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016, p.427-429.

délocalisation permet d'éviter toute approche autotélique ou abstraite de la littérature, dont les signes devenus lettres seraient essentiellement déterritorialisés[1]. Nous nous attachons, au contraire, à l'unification territoriale qui se joue dans le déplacement de l'imaginaire langagier français hors des territoires européens, pour en souligner les liens avec le phénomène historique de la colonisation. Le choix de G. Siouffi dans ses « Réflexions sur la déterritorialisation du français aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles[2] » de se concentrer sur l'espace européen témoigne que ce phénomène implique des enjeux différents selon le continent où il est envisagé. Les questions politiques qui sous-tendent le phénomène sont très différentes en Europe, en Amérique du Nord ou en territoire utopique, notamment parce que la place d'autrui y diffère largement. Nous verrons que cette disparité se traduit par des variations nombreuses dans le traitement opéré des mêmes éléments de l'imaginaire langagier français, manifestant l'importance du contexte dans lequel celui-ci est mobilisé. Si la langue qu'apprend le voyageur est façonnée dans les références, repères et intuitions du voyageur, les difficultés rencontrées sont des lieux d'infléchissement de cet imaginaire langagier, lieux sur lesquels nous voudrions finalement nous arrêter.

Les représentations des langues autres circulent constamment entre les territoires lointains et l'Europe, chaque élément de l'imaginaire langagier et de l'altérité linguistique relançant ce mouvement entre les deux pôles que sont l'expérience viatique et l'horizon de savoir narratif. Nous chercherons à voir dans un dernier chapitre quelques aspects du cadre exogène de l'imaginaire langagier français qui sont concrètement bousculés ou déplacés dans ces récits, des éléments d'analyse qui relèvent de la sémiosis coloniale telle que la définit Walter Mignolo[3]. Ces passages sont très circonscrits dans les textes, manifestant que les narrateurs semblent plutôt avoir tenté de limiter cette influence. Il n'en demeure pas moins que la transmission se voit mise en doute, lorsque

1 Voir, par exemple, Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 244.

2 Gilles Siouffi, « Réflexions sur la déterritorialisation du français aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Travaux de littérature*, vol. 35, 2022, p. 112.

3 « "Sémiotis coloniale" est l'expression que j'utilise pour suggérer des processus plutôt que des lieux où interagissent les personnes. Un concept performatif d'interactions sémiotiques me permet de concevoir les rencontres coloniales comme des processus de manipulation et de contrôle plutôt que de transmission d'un sens ou d'une représentation », [n. t.], « "Colonial semiosis" is the expression I use to suggest processes instead of places in which people intereact. A performative concept of semiotic interactions allows me to conceive colonial encounters as a process of manipulation and control rather than of transmission of meaning or representation », *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan, 2003, p. XV-XVI. Cet ouvrage porte sur le castillan et les langues autochtones d'Amérique du Sud, principalement le Nahualt, mais certaines analyses peuvent être étendues à l'Amérique du Nord.

les voyageurs rapportent insultes et moqueries. De même, la notion de signe est ébranlée à partir du moment où le primat du symbolisme est mis à mal ; la stabilité du sens est troublée par les variations interprétatives des voyageurs, soumis à la nécessité d'interpréter ce à quoi ils font face, mais incapables de fixer un sens unique à l'échelle du texte. Ces tensions révèlent qu'une langue est une réalité humaine et vivante, qui s'inscrit dans des rapports de pouvoir et dans des environnements culturels complexes, dont les relations ne sont pas monolithiques. Bien que ces langues autres soient appréhendées au prisme d'un imaginaire langagier exogène et intégrées dans des narrations à la première personne, les discours et usages qui les sous-tendent interrogent ce réseau conceptuel, l'infléchissent discrètement, ou du moins en indiquent les limites. La dimension unidirectionnelle propre à la représentation viatique apparaît minée de l'intérieur par les voix mêmes qui la sous-tendent et l'ont initialement rendue possible. Quand bien même la représentation est une forme de pouvoir utilisée en contexte viatique comme un instrument d'effacement d'autrui, nous verrons que les pratiques mêmes qui sont représentées influencent l'ensemble des convictions et des idées reçues des voyageurs et de leur lectorat.

Chapitre 1 : Des jeux de vérité viatiques

Le « récit viatique » est l'objet de nombreux essais de théorisation depuis le début des années 1970 : cette réflexion générique découle en partie des mouvements de décolonisation de la seconde moitié du XX^e^ siècle, qui se traduisent dans les études littéraires par l'examen critique de schèmes de pensées considérés comme allant de soi[1]. L'approche critique contemporaine du corpus viatique du XVII^e^ siècle est ainsi marquée par une distance historique et idéologique entre les conditions d'écriture et de publication de ces textes et l'analyse qui en est aujourd'hui faite. Le caractère polymorphe des textes regroupés sous cette étiquette empêche de l'envisager comme un genre à part entière. Néanmoins, une réflexion en termes de *généricité* a permis de mettre en évidence l'existence d'un « air de famille[2] » entre les relations de missionnaires et de voyageurs authentiques et les fictions viatiques, utopiques ou non : elles sont construites selon le mouvement du voyage, alternent récit et observation, sont énoncées à la première personne et articulent un *ici* et un *ailleurs*, reposant sur une structure binaire et des présupposés idéologiques.

Ces textes ne constituent cependant pas un tout homogène : la scénographie[3] viatique se situe à la frontière d'autres scènes génériques, comme l'histoire et la fiction, et entretient des rapports complexes, parfois contradictoires, avec la fonction référentielle du langage. La véracité

1 Pour un panorama des liens entre ce mouvement historique, l'évolution de l'appréhension critique des textes marqués par l'idéologie colonialiste et un état de la recherche dans le champ des études littéraires sur le récit viatique, voir Grégoire Holtz et Vincent Masse, « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », art. cit., Adrien Pasquali et Claude Reichler, *Le Tour des horizons : critique et récits de voyage*, Paris, Klincksieck, 1994, ou la publication récente Phillipe Antoine *et al.*, *La Littérature de voyage aujourd'hui. Héritages et reconfigurations*, Paris, Lettres modernes Minard, 2021. Sur le corpus jésuites plus précisément, voir Adrien Paschoud, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012 | En ligne | URL : http://www.erudit.org/fr/revues/arbo/2012-n2-arbo0110/1009268ar/. Consulté le 4 octobre 2019.

2 Jean-Michel Adam et Ute Heidmann, « Six propositions pour l'étude de la généricité », dans Raphaël Baroni et Marielle Macé (dir.), *Le Savoir des genres*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 30.

3 Dominique Maingueneau définit la *scénographie* comme « une scène de parole déterminée qu'il faut valider à travers son énonciation », voir Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire : Paratopie et scène d'énonciation*, *op. cit.*, p. 193. L'image théâtrale de la scénographie est particulièrement éclairante pour envisager la question de l'institution énonciative qui se rejoue constamment dans chaque récit viatique, du fait même de l'absence de genre codifié.

des textes se joue à plusieurs niveaux, engageant des régimes de représentations distincts mais non-exclusifs et parfois concomittants, tantôt implicitement suggérés, tantôt explicitement convoqués. D'un texte à l'autre, la vérité affichée et défendue par le narrateur peut s'apparenter à une stricte référentialité ou à une représentation mimétique, les descriptions correspondant le plus exactement possible avec les réalités observées, à une généralité abstraite potentiellement imaginaire ou encore à un idéal philosophique, présenté au moyen d'une fiction ou d'une allégorie[1]. À ces trois acceptions sont accolées des qualités distinctes – respectivement l'authenticité, la vraisemblance et la perfection – qui permettent également de qualifier un récit de *vrai*, mais qui se confondent plus souvent qu'il n'y paraît.

Pour remédier à cette ambivalence énonciative, les voyageurs-narrateurs développent des stratégies visant à définir les jeux de vérité[2] de ces récits : ils caractérisent leur statut actantiel pour développer un éthos discursif fiable, ils cherchent à entériner un horizon de réception à la fois savant et indulgent. Cependant, les modes de diffusion des récits viatiques dans des contextes clandestins, journalistiques ou par réemplois multiples, complexifient et brouillent les prescriptions auctoriales quant au rapport de son discours à une vérité, référentielle, mimétique ou idéelle. Nous analyserons ces différents procédés pour évaluer leurs effets d'un texte à l'autre et voir comment les auteurs de notre corpus situent leurs textes au sein de la production discursive de l'époque. Cette première étape d'étude générique permettra de saisir les ambivalences qui traversent toute

1 Patrick Dandrey analyse le roman de Cyrano de Bergerac comme un reflet inversé du fonctionnement des récits viatiques issus d'expéditions réelles : ce renversement révèle, selon lui, les règles implicites, les lieux communs, les normes narratives de la scénographie viatique, voir Patrick Dandrey, « Cyrano, explorateur de l'espace : une poétique implicite du récit de voyage ? », Isabelle Bour et Line Cottegnies (dir.), *Scénographie du récit de voyage et imaginaire viatique (XVI^e^- XVIII^e^ siècles)*, Paris, Hermann, 2018 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/scenographie-du-recit-de-voyage-et-imaginaire--9782705694678-p-199.htm. Consulté le 2 juin 2023. Cette mise en vis-à-vis est une première façon d'aborder de concert les textes viatiques, mais nous chercherons, pour notre part, à nuancer « l'opposition binaire » (*ibid*., p. 202) que Dandrey pose d'emblée dans son étude. La question de la seule référentialité ne nous semble pas justifier la division d'un corpus viatique par ailleurs traversé par des dynamiques transversales, où d'autres lignes de partage sont possibles.

2 Olivier Guerrier défend l'expression « régime de vérité » dans son article sur cette notion dans la pensée de Michel Foucault car il le trouve « moins directif que "politique", "système" ou "programme", et moins ludique en apparence que "jeu" ». Je privilégierai néanmoins cette dernière expression car elle a l'avantage d'impliquer que les manifestations du vrai reposent sur des règles qui ne sont pas toujours valables ni effectives, tout comme les règles d'un jeu, qui ne sont adoptées que le temps d'une partie, Olivier Guerrier, « Qu'est-ce qu'un « régime de vérité » ? », *Les Cahiers de Framespa. e-STORIA*, n° 35, octobre 2020, p. 5 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/framespa/10067. Consulté le 6 décembre 2021. Ce terme est également utilisé par Ludwig Wittgenstein pour souligner le caractère arbitraire et indépendant dela grammaire philosophique vis-à-vis de la vérité empirique. Voir *Grammaire philosophique,* trad. Marie-Anne Lescourret [1980], Paris, Gallimard, 2020, p. 14). Dans sa lignée, nous souhaiterions penser la part d'arbitraire et de liberté par rapport à la seule vérité empirique qui est instituée dans les œuvres viatiques.

scénographie viatique, quelle que soit la nature du voyage narré, et auxquelles l'ensemble des voyageurs sont confrontés. Les questions de la légitimité de l'instance narrative comme de l'acception de la vérité adoptée informent le récit et, dès lors, les représentations qu'on y trouve : il nous faut donc l'envisager à l'échelle du texte dans son ensemble pour en étudier ensuite les effets dans l'objet linguistique qui nous intéresse plus précisément.

I. Un pacte actantiel[1] en quête de légitimité

Les récits viatiques du XVII^e^ siècle affichent une ambition référentielle tout en usant des ressources de la fiction, ce que Sara Melzer saisit en ces termes :

> Ce sont des narrations à propos de l'Autre, dans lesquelles un voyageur se rend dans un pays lointain et propose ses observations sur sa géographie et sur ses habitants, décrivant aussi bien leurs coutumes, leurs habitudes, leurs manières, leurs croyances et leurs pratiques, que leurs relations avec les Français[2].

Le voyageur est celui qui se déplace, noue une relation avec les habitants d'un pays autre, les observe, puis rapporte ses aventures et ses observations à un public n'ayant pas pris part au voyage. Il est présent dans le récit tout en le prenant en charge, est simultanément personnage et narrateur, ou sujet de l'énoncé et de l'énonciation[3]. Derrière le pronom personnel *je* s'articulent différentes échelles narratives, tantôt explicitement coprésentes, tantôt distinguées. En cela, il apparaît comme un *témoin*, c'est-à-dire une personne qui certifie de ce qu'elle a vu ou entendu, qui restitue par écrit son expérience sensible : il est l'instance permettant le passage du *vu* au récit de la vision, qui organise et articule le récit de son propre cheminement.

---

1 Nous reprenons ici l'expression de Réal Ouellet, car elle exprime très clairement le fait que le « je » est à la fois un personnage, situé dans le schéma actantiel du récit, et le narrateur, qui définit le pacte de lecture tendu au lectorat. Voir Réal Ouellet, « Pour une poétique de la relation de voyage », dans Marie-Christine Pioffet (dir.), *Écrire des récits de voyage (XV^e^-XVIII^e^ siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*, *op. cit.*, p. 20.

2 [n. t.], « They are narratives about the Other, in which a voyager travels to a foreign land and offers his observations about its geography, and its inhabitants, describing their customs, habits, manners, beliefs and practices, as well as their relationship to the French », Sara E. Melzer, « The Relation de voyage: A Forgotten Genre of 17^th^-Century France », dans Jennifer M. Perlmutter (dir.), *Relations & Relationships in Seventeenth-century French Literature: actes du 36^e^ congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-century French Literature, Portland State University, 6-8 mai 2004*, vol. 166, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2006, p. 37.

3 Voir Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252.

Le fait de se figurer[1] en témoin individuel et la relation entre la vérité et la vue ne sont cependant pas sans équivoque. L'anthropologue F. Affergan le souligne : « La vue subjective enracine le discours de la vérité par le biais de la foi et de la croyance qui deviennent ainsi les foncteurs pragmatiques d'une nouvelle entreprise anthropologiques[2] ». L'on peut faire un constat similaire quant à ce que le voyageur rapporte avoir entendu, bien que l'ouïe implique une temporalité plus longue que la vue. C'est la confiance accordée à l'instance narrative qui autorise le passage de ses représentations d'un statut discursif à un statut véridique, voire savant. Le narrateur légitime son entreprise de rédaction de façon concomittante au récit de son voyage : son éthos discursif[3] est le fruit de la dynamique entre la représentation du personnage-narrateur qui préexiste[4] au texte et celle qui émane du texte, en partie construite par le discours narratif.

Étudier ce « pacte actantiel » permettra de discerner comment se constitue une défense, sérieuse ou ludique, du bien-fondé de ces figures de voyageurs-narrateurs. Nous verrons que cette défense se joue tant sur le plan épistémique, car ils visent à se figurer comme savant, que sur le plan littéraire, car ils cherchent à plaire et à instruire leur public, ce qui n'est pas sans impact sur le régime de vérité des représentations élaborées dans les récits. Instituer leur légitimité est une étape indispensable du discours des narrateurs qui offre ensuite une réflexion protéiforme et complexe sur une langue autre, inconnue de son public.

---

1 Pour une étude systématique des procédés de présentation de soi, voir Ruth Amossy, *La Présentation de soi*, Paris, PUF, 2010. La notion de « présentation de soi » se distingue de celle d'éthos discursif dans la mesure où elle implique plus largement la question de la réception. En développant cette notion, Ruth Amossy vise à nuancer plus que ne le fait Dominique Maingueneau la dimension rhétorique traditionnellement convoquée par celle d'éthos, vue comme l'élaboration dans le texte d'une image de l'énonciateur à partir d'une image préalable. La notion d'« image de soi » lui permet d'insister sur la dynamique interactionnelle qui sous-tend cette construction. Voir à ce propos plus particulièrement Dominique Maingueneau, « Problèmes d'ethos », *Pratiques*, vol. 113, n° 1, 2002, p. 55-67.

2 Francis Affergan, *Exostisme et altérité, op. cit.*, p.145.

3 Nous empruntons la notion d'éthos discursif au cadre de l'analyse de discours développé notamment par Dominique Maingueneau, qui le définit comme « une image de soi capable de convaincre l'auditoire en gagnant sa confiance », Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire*, *op. cit.*, p. 203. Issu de la théorie d'Aristote, cette notion passe d'une acception exclusivement rhétorique à une approche énonciative plus générale dans le cadre de l'analyse du discours. Proche de la notion de « posture énonciative », l'éthos discursif s'en distingue néanmoins par plusieurs aspects : il englobe des éléments plus hétérogènes, ne se réduisant pas à de seules considérations linguistiques et énonciatives, il préexiste à l'énonciation en tant que telle (Maingueneau distingue ainsi *éthos discursif* et *prédiscursif*) et il ne se limite pas à la figure de l'énonciateur, mais peut aussi être utilisé pour caractériser le(s) locuteur(s) et locutrice(s). En cela, cette notion est particulièrement utile pour réfléchir aux dynamiques impliquées par la représentation d'autres voyageurs-narrateurs au sein d'un récit pris en charge par un seul individu. Voir à ce propos Ruggero Druetta et Paola Paissa, « Éthos discursif, éthos préalable et postures énonciatives », *Corela*, vol. HS-32, novembre 2020 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/corela/12457. Consulté le 24 mai 2021.

4 C'est ce que Dominique Maingueneau appelle l'éthos prédiscursif et Ruth Amossy l'éthos préalable, voir *Le discours littéraire, op. cit.*, p. 204-6 ; Ruth Amossy, *La Présentation de soi*, Paris, PUF, 2010, p. 13-43.

1) Une figure singulière, voire extraordinaire

Tout en se situant au sein de leur société d'origine, les voyageurs cherchent à se distinguer activement de leurs semblables. En dotant leur présence et leur regard d'une spécificité propre, ils soulignent la particularité de leur témoignage direct – que cette réalité socio-géographique existe réellement ou non. Ils confèrent par là une valeur intrinsèque à leur perspective : elle inaugure ou renouvelle un savoir et constitue une contribution originale à la connaissance.

Samuel de Champlain, dans *Des Sauvages*, souligne la révision des témoignages de ses prédécesseurs que permet une expédition en personne : « Bien que plusieurs aient écrit quelque chose sur le pays de Canadas, je n'ai pourtant pas voulu m'arrêter à leur dire, & ai expressément été sur les lieux[1] ». Ces précurseurs, figures anonymes rapidement évoquées, sont mentionnés pour être mieux disqualifiés et écartés, au profit de son expérience de première main, légitimée par ses précédents voyages dans le Golfe du Mexique[2] et par le soutien royal à l'expédition française à laquelle il participe en 1603. Il affirme se rendre sur place pour observer de ses propres yeux, ne se fiant pas aux récits antérieurs, et se dépeint dépassant les erreurs et errances de ses prédécesseurs, Jacques Cartier en premier lieu. Celui-ci n'est ainsi nommé qu'au moment où Champlain franchit la limite géographique du territoire qu'il avait exploré, marquée par :

> une autre [rivière] du même côté à trois lieues dudit Saincte-Croix sur le chemin de Québec, qui est celle où fut Jacques Cartier au commencement de la découverte qu'il en fit, et il ne passa point plus outre. Ladite riviere est plaisante, et va assez avant dans les terres. Tout ce côté du Nord est fort uni et agréable[3].

La référence est premièrement spatiale et topologique, et Cartier n'apparaît qu'après coup, dans un complément facultatif. Champlain juge que le malouin s'est arrêté « au commencement de [s]a découverte », justifiant son peu de considération pour cette entreprise initiale, avortée trop tôt. Lui se figure allant « plus outre » et évoque une navigation aisée, eu égard à la description positive des

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, éd. Éric Thierry, Québec, Septentrion, 2019, p. 169. L'éditeur Éric Thierry a fait le choix de moderniser l'orthographe des textes de Champlain, nous reproduisons ici son édition.

2 *Ibid*., p. 9.

3 *Ibid*., p. 188-9.

cours d'eau et de leurs rives. Il dévalorise l'expédition de son prédécesseur et se construit en observateur unique des réalités qu'il décrit par la suite : loin de reconduire des éléments connus, il est un nouveau témoin de l'espace géographique de la Nouvelle-France. Dans *Les Voyages* de 1613, Champlain renouvelle ce procédé de distinction :

> En l'an 1496, le Roy d'Angleterre commit à cette recherche Jean Chabot et Sebastien son fils. Environ le même temps Dom Manuel, roi de Portugal, y envoya Gaspar Corte Real, qui retourna sans avoir trouvé ce qu'il prétendait, et l'année d'aprés, reprenant les mêmes erres, il mourut en l'entreprise, comme fit Michel son frère qui la continuait obstinément. Dans les années 1534 et 1535 Jacques Cartier eut pareille commission du Roy François I. mais il fut arrêté en sa course. Six ans aprés le sieur de Roberval l'ayant renouvelée, envoya Jean Alfonce Xaintongeois plus au nord le long de la côte du Labrador, qui en revint aussi savant que les autres. Dans les années 1576, 1577 et 1578. Messire Martin Frobisher Anglois fit trois voyages suivant les côtes du Nord. Sept ans après Humphrey Gilbert, aussi Anglais, partit avec cinq navires, et s'en alla perdre sur l'île de sable où demeurèrent trois de ses vaisseaux. En la même année et dans les deux suivantes, Jean David, Anglais, fit trois voyages pour même sujet, et pénétra sous les 72^{e} degrés et ne passa pas un détroit qui est appelé aujourd'hui de son nom. Et depuis lui, le Capitaine Georges en fit aussi un en l'an 1590, qui fut contraint à cause des glaces, de retourner sans avoir rien découvert. Quant aux Hollandois ils n'en ont pas eu plus certaine connaissance à la nouvelle Zemble. […] Après ceux-ci, nonobstant toutes ces variations et incertitudes, le sieur de Mons voulut tenter une chose désespérée et en demanda commission à sa Majesté[1].

En énumérant ces nombreuses expéditions infructueuses mandées par diverses autorités européennes, Champlain illustre les difficultés constantes de ce voyage. Selon lui, les expéditions portugaises et anglaises ont échoué du fait du décès du capitaine ou de l'environnement glaciaire, alors que le caractère vain des expéditions françaises est inexplicable : à nouveau, la cause de l'interruption du voyage de Cartier n'est pas précisée, donnant l'impression que celui-ci s'est « arresté » avant même d'être parti, et la litote pointant l'absence totale de découverte de Roberval et de son capitaine Jean Alphonse mine l'importance de leur expédition. Cette minimisation du rôle de ces prédécesseurs directs permet à Champlain, par contraste, de suggérer la réussite de ses nombreux voyages.

Cette singularisation de soi se joue dans le temps mais aussi dans l'espace, au sein même du territoire où arrivent le voyageur et ceux qui l'accompagnent. C'est du groupe qui l'entoure que se distingue le jésuite Pierre Biard alors qu'il se trouve en Acadie. Sa *Relation*[2] est vraisemblablement

1 *Ibid*., p. 223-5.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, vol. 3, Cleveland, Burrows Brothers Company, 1897, p. 24-283. Cette *Relation* occupe une place particulière au sein des Relations jésuites de la Nouvelle-France car elle ne fut pas imprimée et diffusée à une large échelle comme cela sera le cas à partir de 1632. Elle a circulé au sein de la Compagnie de Jésus. Dans les versions conservées et aujourd'hui consultables, plusieurs chapitres sont manquants,

une réponse à un *Factum*[1] aux accents pamphlétaires largement défavorables à son ordre[2]. Visant à rétablir sa propre version des faits, le jésuite se décrit comme rigoureux et plus prévoyant que les tenants de l'autorité temporelle, dont l'incompétence risque de mettre la survie de tous en péril :

> Partant [les jésuites] s'aviserent de bastir une chaloupe, tandis que les autres demeuroyent au pres du feu à leur aise sans travailler […] Ainsi causoyent ils et en avoient beau loisir aupres du feu. Mais les Jesuites ne perdoient point de temps à scier planches, à raboter ais, rechercher courbes, à faire estoupes des bouts de cordage qu'ils recouvroyent, à courir les bois pour amasser de la résine. Que voulez-vous ? A la my-mars, leur gaillarde chaloupe fut dans l'eau equippée, parée, accomodée bravement avec l'admiration de ceux qui s'en estoyent moquez[3].

Le chantier naval qu'il entreprend avec Énemond Massé et leur aide est l'occasion de mettre en avant leur habileté pratique, perceptible dans la précision de son vocabulaire technique et dans le rythme rapide de la syntaxe. Tout en brossant un portrait médiocre et dévalorisant de ses contemporains, il se figure en acteur sensible aux enjeux propres au territoire de la Nouvelle-France, mobile, débrouillard, autonome et sans complaisance. Cette anecdote prend à rebours la mauvaise réputation de son ordre qu'alimente le *Factum* et, par sa brièveté, elle entérine efficacement l'image d'un missionnaire s'étant donné les moyens de se déplacer dans les espaces décrits. Il apparaît comme un témoin plus compétent que ceux qui l'entourent, oisifs et distraits, et dont le regard, développé dans le *Factum*, semble par extension inattentif et incomplet.

Ces stratégies de distinction sont également présentes dans les récits viatiques fictifs, ce qui trouble la distinction entre les voyages authentiques et les voyages imaginaires. L'on retrouve le principe énumératif à visée de singularisation dans *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny :

> Il est vray que Magellan a conservé quelque tems la gloire de l'avoir découverte, l'an 1520, sous le nom de « terre del fuego » : mais les Hollandois lui ont enlevé ce honneur, en nous asseurant qu'il

---

voir à ce propos Joseph R. Wachtel, « "A « Bon François » Desirous of the Glory of the King": Intra-Catholic Anti-Jesuitism and the Collapse of the Port Royal Mission, 1610-1613 », *Acadiensis: Journal of the History of the Atlantic Region / Revue d'histoire de la region atlantique*, vol. 49, n° 2, 2020, p. 43 | En ligne | URL : https://journals.lib.unb.ca/index.php/Acadiensis/article/view/31555/1882526776. Consulté le 12 mai 2020.

1 Jean de Biencourt Poutrincourt, Pierre Biard et Énemond Massé, *Factum du procez entre Messire Iean de Biencourt cheualier sieur de Poutrincourt, baron de S. Iust, appellant d'vne part, et Pierre Biart, Euemond Massé & consorts, soy disans prestres de la societé de Iesus, intimez*, [Paris? : s.n.], 1614, 50 p. | En ligne | URL : https://archive.org/details/factumduprocezen00pout. Consulté le 27 février 2020.

2 Isabelle Lachance, « "Ils estoient si subjects à leur bouche" : la Relation de 1616 face à la topique antijésuite », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 263-275 ; Joseph R. Wachtel, « "A 'Bon François' Desirous of the Glory of the King": Intra-Catholic Anti-Jesuitism and the Collapse of the Port Royal Mission, 1610-1613 », art. cit., p. 34-57.

3 Pierre Biard, *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs, & de ses habitans: item, du voyage des Pères Jesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont faict jusques à leur prise par les Anglois*, Lyon, Louys Muguet, 1616, p. 210-11 | En ligne | URL : https://archive.org/details/cihm_03581. Consulté le 15 septembre 2019.

> n'avoit veu que certaines Isles, qui sont plutôt des dépendances de l'Amérique, que des suites de la Terre Australe. Plusieurs croyent que le sieur de Gonnevillle François pourroit avec justice s'attribuer cet âvantage, […] mais comme il ne marque aucune particularité de l'assiette, ni de l'étendüe de ce pays : on ne peut asseoir aucun jugement solide sur sa relation[1].

Le privilège de la première exploration est tour à tour refusé à Magellan, aux Hollandais et au Sieur de Goneville. Apparaissent ensuite les figures de « Marc Paul Venetien[2] », de « Fernandes Galego[3] » ou encore de « Fernandez de Quir[4] », dont les récits sont décriés ou taxés de facilité et de superficialité. Ici, ce procédé vise à minimiser l'importance de ces navigateurs, mais aussi à préfigurer la portée de ce récit, d'emblée inscrit à la suite de relations lues dans toute l'Europe. Néanmoins, la déconnexion entre les figures évoquées – diplomates et explorateurs mandés par un pouvoir royal – et le voyageur, ni commerçant, ni explorateur et complètement inconnu, suggère la dimension topique, voire artificielle, de ce geste de distinction : cela se rapproche d'une convention rhétorique reprise ici non sans une certaine ironie. Jacques Sadeur est en effet une figure hyperbolique de témoin singulier parmi ses contemporains du fait de son hermaphrodisme, qui entraîne son rejet au sein de sa société d'origine. Il raconte la volte-face de la matrone qui l'avait recueilli après le naufrage où ont péri ses parents lorsqu'elle s'aperçoit de sa constitution physique, évoluant du « désir » à l'« aversion » :

> [Les marins] eurent pitié de moy & me donnerent au soin d'une matrone portugaise, qui se trouva dans le vaisseau. Elle têmoigna beaucoup de desir de me servir jusqu'à ce qu'elle eut reconnu que j'êtois des deux sexes, je veux dire, Hermaphrodite. Depuis cette connaissance, cette femme conceut tant d'aversion pour ma personne qu'à peine pouvoit elle me regarder.[5]

Alors qu'il qualifie sa condition avec une formule familière, il se reprend pour employer un terme scientifique. L'omniprésence des discours extérieurs, notamment médicaux, sur sa constitution physique transparaît dans ce dédoublement discursif, manifestant l'irréductibilité de sa singularité que tous perçoivent et nomment[6]. C'est cependant grâce à cette caractéristique, immédiatement

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue* [1676], éd. Pierre Ronzeaud, Paris, Société des textes français modernes diff. Aux amateurs de livres, 1990, p. 4-5.
2 *Ibid*., p. 5.
3 *Ibid*., p. 6.
4 *Id*.
5 *Ibid*., p. 25-6.
6 À ce titre, on peut s'étonner que cette caractéristique soit tue dans le compte-rendu qui est fait de l'ouvrage lors de la publication d'une version tronquée, en 1692 : « les habitans qui avoient esté témoins de sa valeur, le reçurent contre la coutume qu'ils ont de ne recevoir aucun Etranger », *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII*., Paris, Jean Cusson, 1692, p. 353-7 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f356.item. Consulté le 8 septembre 2022. Bien que le texte soit considérablement remanié, le personnage est toujours hermaphrodite, mais le compte-rendu suggère que c'est son habileté au combat qui encourage les Australiens à l'accueillir parmi eux.

visible lorsqu'il est nu, qu'il est toléré au sein de la société australienne : « les deux sexes m'êtoient necessaires sous peine d'être perdu à mon arrivée, comme on verra dans la suite : il falloit que je fusse tout nud, ou j'aurois été reconnu d'abord et assommé[1] ». Son hermaphrodisme est une condition indispensable à sa survie mais les raisons de cette nécessité – les Australiens ne tolèrent pas de corps sexué au sein de leur société – sont renvoyées à la suite du récit : c'est ici la requalification positive de ce qui était initialement décrié par ses semblables qui est soulignée par le voyageur-narrateur. Ce renversement lui permet de vivre trente-cinq ans en terre australe[2] et d'en être l'observateur qu'il affirme avoir été : il rend possible ce récit qu'aucun autre témoin n'aurait pu faire.

Cette caractéristique physique, unique dans le corpus, incarne de façon hyperbolique l'indispensable singularité – la plupart du temps d'ordre intellectuelle – du voyageur-narrateur. L'entrée en matière du récit de Simon Tyssot de Patot, qui diffère l'arrivée du personnage en terre australe au quatrième chapitre de l'ouvrage, permet à Jaques Massé de détailler l'excellence de son éducation durant sa jeunesse. Brillant élève d'un « Collège[3] » puis d'un « Maître Chirurgien[4] », il étudie les langues et les sciences avant d'accèder aux hauts lieux de la capitale où il s'entretient avec de « doctes Personnages[5] » dont les noms sont égrénés au long du chapitre. Ce parcours sert à attester de l'intelligence et de la mémoire exceptionnelle dont le personnage affirme être doté. Les communautés savantes successives – jésuites, scientifiques, humanistes, philosophiques – certifient *a priori* la pertinence du regard du voyageur. Aubrey Rosenberg relie la narration détaillée de la formation du personnage à l'orientation générale du texte, « exploration dans le temps et dans l'espace mais, plus particulièrement, de découvertes intellectuelles[6] ». Néanmoins, l'accumulation et

1 Gabriel de Foigny, *La Terres australe connue, op. cit.*, p. 65.

2 Cet hermaphrodisme physique ne conduit pas le personnage à endosser une identité de genre fluide ou non-binaire : il s'identifie toujours au genre masculin, et c'est son transport physique pour « deux jeunes filles de vingt cinq à vingt six ans […] [pour] les charmes de leurs visages et […] leurs seins nuds » et son union avec l'une de ces deux Fondines qui conduit à le mettre en porte-à-faux vis-à-vis de l'ensemble de la société australienne, *ibid.*, p. 201-2.

3 Simon Tyssot de Patot, *Voyage et avantures de Jaques Massé*, éd. Aubrey Rosenberg, Oxford, Voltaire Foundation, 1993, p. 37.

4 *Ibid*., p. 38.

5 *Ibid*., p. 39.

6 « Introduction », *ibid*., p. 14. Pierre Ronzeaud écrit également : « Plus que d'une autofiction, il s'agit d'une véritable "vie" dont la plausibilité sera contagieuse pour la suite du récit », Pierre Ronzeaud, « Voyager dans les récits de voyages imaginaires du XVII^e siècle : pourquoi pas ? », Sylvie Requemora-Gros (dir.), *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e siècle : Marseille carrefour : 43^e Colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013 : articles sélectionnés*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017, p. 23.

l'exagération des références ébranlent la crédibilité, voire la fonction référentielle, d'un tel parcours : la gradation des interlocuteurs, des philosophes Descartes, Hobbes et Gassendi à un juif errant vieux de seize cents ans et au savoir sans borne, relève du détournement ironique de cette stratégie de légitimation. Ici est rejouée de façon ludique la convocation de sphères savantes pour accréditer un voyageur sans pour autant miner l'autorité de ces divers lieux de savoir que sont les Collèges jésuites et les cercles savants parisiens : c'est davantage le statut extraordinaire du témoin qui est tourné en dérision que les savoirs sur lesquels il repose.

Les narrateurs se dépeignent ainsi comme des voyageurs singuliers. Samuel de Champlain et Pierre Biard se tiennent à distance de leur éthos prédiscursifs et se mettent en scène comme des voyageurs qui se déplacent plus loin que les autres et observent avec fiabilité le monde qui l'entoure. Les voyageurs en contrée utopique ne peuvent se prévaloir de prédécesseurs directs vis-à-vis desquels se distinguer mais se figurent néanmoins comme des êtres singuliers, voire extraordinaires, observant des réalités inconnues jusqu'alors. Les uns comme les autres ne sont néanmoins pas pour autant coupés des réalités socio-économiques de leur siècle.

2) Un voyage inscrit dans l'histoire coloniale et économique

Du fait des possibles retombées politiques, économiques, institutionnelles et savantes, les voyages authentiques courent le risque d'une instrumentalisation, ou du moins d'une déformation, par celui qui en fait le récit. Depuis la fin du XVI^{e} siècle, les querelles alimentées par les publications interposées et le caractère proprement extraordinaire de certains récits ont jeté un discrédit sur ces textes et nourri la méfiance du public. Les narrateurs anticipent une telle suspicion et cherchent à pallier les effets d'altération que peut suggérer l'usage exclusif de la première personne. Pour entériner leur fiabilité, ils situent leur voyage au sein des entreprises coloniales et commerciales de l'époque. Le recours des narrateurs de récits fictifs à ces usages devient alors une stratégie pour inscrire leur texte dans la scénographie de la relation authentique et bouleverser les catégories discursives du public.

Si Champlain se singularise de Cartier et Roberval, il s'associe en revanche étroitement avec Pierre Du Gua du Mons, détenteur du monopole du commerce de la pelleterie et dont les activités financent l'expédition à laquelle le navigateur prend part. Cette proximité apparaît dès son épître :

> Votre Majesté peut avoir assez de conaissance des découvertes, faites pour son service, de la nouvelle France (dite Canada) par les écrits que certains Capitaines & Pilotes en ont fait, des voyages et découvertes, qui y ont été faites, depuis quatre vingt ans, mais ils n'ont rien rendu de si recommandable en votre Royaume, ni si profitable pour le service de vostre Majesté & de ses sujets ; comme peuvent être les cartes des côtes, havres, rivieres, & de la situation des lieux lesquelles seront représentées par ce petit traicté, que je prends la hardiesse d'adresser à votre Majesté intitulé Journalier des voyages et découvertures que j'ai faites avec le sieur de Mons, votre Lieutenant en la nouvelle France[1][.]

La relation des *Voyages de 1613* et les cartes qui la complètent sont présentées comme plus fiables que celles de ses prédécesseurs – toujours anonymes – du fait d'un second garant, en la personne du dépositaire de l'autorité temporelle de la nouvelle colonie. Du Mons peut corroborer le récit de Champlain et, de fait, sa présence, puis celle de son successeur Jean de Biencourt de Poutrincourt est mis de l'avant : il est régulièrement nommé, puis impliqué par l'usage du pronom « nous ». Ce glissement d'une perspective singulière à un regard collectif manifeste que Champlain cherche à multiplier les figures de témoins dans son récit, pour en accréditer le contenu. Cet élargissement énonciatif du soi au groupe se retrouve dans les *Relations jésuites* à partir du moment où la Compagnie de Jésus obtient l'exclusivité de l'évangélisation de la Nouvelle-France : alors que Biard décriait la médiocrité de Poutrincourt et de son fils Biencourt, Paul Lejeune affirme avoir « passé cette année [1634] dans une grande paix & dans une tres-bonne intelligence avec [les] François[2] » grâce à « la sage conduite & la prudence de Monsieur de Champlain Gouverneur de Kebec & du fleuve saint Laurens qui [l']honore de sa bienveillance[3] ». Presque quarante ans plus tard, Claude Dablon débute également la *Relation* de 1673 en regrettant les départs de Messieurs de Courcelles et Talon, affirmant que « [c]es pertes [lui] seroient plus sensibles, si elles n'estoient pas heureusement reparées par la venuë de Monsieur le Comte de Frontenac, [le] nouveau Gouverneur[4] ». Loin d'utiliser leur publication pour régler des différends, les rédacteurs des *Relations jésuites* soulignent leur bonne entente avec les tenants de l'autorité temporelle. Cela donne

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 217.
2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 6, *op. cit.*, p. 121.
3 *Ibid*.
4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 55, *op. cit.*, p. 234.

l'impression d'une entreprise collective d'évangélisation et de colonisation et, dès lors, d'un discours commun : la relation, qui paraît avalisée par les différents acteurs français, en apparaît plus fiable aux yeux de ceux qui la lisent.

L'on retrouve des formes déclinées de ce geste d'affiliation aux entreprises d'exploration et de colonisation marchande et politique dans les récits viatiques imaginaires[1]. Les expéditions coloniales contemporaines de leur rédaction en constituent une trame sous-jacente, ensuite mise à distance par les péripéties du voyage. Dans *L'Histoire des Sévarambes*, les détails de la navigation réfèrent à l'actualité internationale de l'époque, et notamment aux tensions marchandes et militaires entre nations européennes. Le capitaine Siden embarque sur « le Dragon d'or, nouvellement construit & équipé pour Batavia […] d'environ six cents tonneaux, & de trente-deux pièces de canon, portant près de quatre cents hommes, tant matelots que passagers, & de grands sommes d'argent[2] », illustration modèle des navires marchands européens qui voguent vers des destinations lointaines[3]. Désireux de revenir en Europe après un séjour d'une quinzaine d'année chez les Sévarambes, il conte avoir navigué de la terre australe jusqu'en Perse, à Smyrne[4], pour embarquer à bord d'une flotte hollandaise. Le paratexte redouble le récit en superposant temps du récit et temps historique dans l'adresse « au Lecteur » : l'éditeur fictif y explique que cette flotte est « la mesme que les Anglois attaquerent dans la Manche il y a quatre ans environ, ce qui fut un commencement de la guerre qui suivit incontinent après[5] ». Ces détails, accrédités de commentaires – « [t]out le monde sçait que les Hollandois se deffendirent tres-bien, & qu'il y eut beaucoup de gens tuez & de blessez des deux costez[6] » – font du capitaine Siden une figure historique des expéditions

1 Pierre Ronzeaud définit l'insertion d'éléments réels comme une des stratégies investies par les romanciers utopistes pour certifier de la réalité de leur récit viatique, voir Pierre Ronzeaud, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 280-282 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2002-v34-n1-2-etudlitt694/007567ar.pdf. Consulté le 26 mai 2020.

2 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, éd. Aubrey Rosenberg, Paris, H. Champion, 2001, p. 72.

3 Pierre Ronzeaud a identifié le bateau en question : « Il s'agit bien d'un vrai navire, parti du Texel (comme les navigateurs hollandais Bontekoe, Le Maire, Tasman, Schouten en route pour des découvertes australes) le 4 octobre de la même année 1655 que Veiras met en scène à travers la mention d'une rencontre avec Monsieur Van Dam, l'avocat de la Compagnie des Indes, et la citation intégrale d'une lettre d'un flamand, Thomas Skinner, qui relais les informations directes données à Batavia par un marin témoin du sinitre », Pierre Ronzeaud, « Voyager dans les récits de voyages imaginaires du XVII^e siècle : pourquoi pas ? », *op. cit.*, p. 24. Pour une analye de la place de l'océan Indien dans les utopies de Veiras et de Foigny et son rôle dans le passage d'un univers réel à un monde utopique, voir Christophe Cosker, « Voyager au pays de nulle part : utopies indianocéanes », *Acta fabula*, vol. 24, n° 2, février 2023 | En ligne | URL : https://www.fabula.org:443/revue/document16009.php. Consulté le 30 avril 2023.

4 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 326.

5 *Ibid*., p. 35.

6 *Ibid*., p. 63.

coloniales. Cela brouille la frontière entre mondes authentique et imaginaire, participe à construire la vraisemblance du second et suggère une perméabilité d'un univers à l'autre.

De la même façon, le narrateur du récit enchâssé de *La Terre australe connue* se retrouve à bord de vaisseaux européens : à l'aller, il embarque sur « une flote portugaise, composée de quatre vaisseaux marchands, qui alloient aux Indes Orientales[1] », puis réchappe d'une mort probable grâce à l'arrivée de « trois navires françois partis de Madagascar pour butiner et chercher fortune[2] ». Les rapports entre puissances européennes ont évolué en faveur de la France, des commerçants français ayant remplacé les marchands portugais. Néanmoins, ces éléments sont relativement isolés et relèvent davantage de la reprise topique que d'une véritable stratégie de légitimation d'un récit par ailleurs largement extraordinaire. Selon Pierre Ronzeaud, Foigny cherche par ce cadre référentiel à conférer « non une indubitable réalité de fait, mais une cohérence discursive apparente[3] » à son texte, cette unité visant à en soutenir l'intérêt philosophique. Cet usage se rapproche de celui de l'Histoire coloniale comme cadre par Savinien de Cyrano de Bergerac dans les *États et Empire de la Lune* : loin de servir à masquer un passage entre le monde réel et celui de la fiction, la mention initiale des colonies françaises permet de mettre sur le même plan territoire référentiel et espaces imaginaires dépeints par la suite. Le parcours du narrateur – atterrissage hasardeux, entretien avec une figure d'autorité et départ impromptu – est similaire en Nouvelle-France et dans les sociétés fictives successives : cette répétition invite à une mise en parallèle de ces différents épisodes. Les entretiens scientifiques et philosophiques avec de Montmagny préfigurent les dialogues avec le démon de Socrate, le fils de l'hôte, le petit homme de la macule ou Campanella. La nécessité de justifier du caractère incroyable de son voyage – dénoncé dès la Nouvelle-France par les « pères jésuites[4] » – annonce ses déboires avec les autorités ecclésiastiques toulousaines après la publication de son voyage sur la Lune, au début des *États et Empires du Soleil*. L'insertion de la situation géopolitique réelle de la colonisation française du Canada[5] en préambule des explorations lunaire et solaire mêle univers réel et fictionnel pour suggérer une perméabilité épistémologique de l'un à

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 35.
2 *Ibid*., p. 228.
3 *Ibid.,* p. LVII.
4 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil (avec le fragment de physique),* [1657 & 1662], éd. Madeleine Alcover, Paris, H. Champion, 2004, p. 15.
5 « Enfin un jour, la veille de Saint-Jean, qu'on tenait conseil dans le fort pour savoir si on donnerait secours aux sauvages du pays contre les Iroquois, je m'en fus tout seul derrière notre habitation au coupeau d'une petite montagne, où voici ce que j'exécutai », *ibid.*, p. 27.

l'autre : le monde terrestre comme les espaces extraterrestres sont tous deux propices aux réflexions scientifiques et philosophiques.

La mention de l'histoire coloniale et marchande contemporaine dans les narrations cadres a ainsi des effets différents selon les récits : si elle renforce la crédibilité recherchée par les narrateurs des récits vraisemblables, elle sert, dans les voyages extraordinaires, à indiquer des parallèles entre sociétés fictionnelles et réelles. Ce recours vise, dans les deux cas, à ancrer dans l'Histoire contemporaine, coloniale ou savante, et à instituer l'éthos d'un témoin partie prenante de celle-ci.

3) Une perspective désintéressée

L'insistance sur le désintéressement matériel et sur le hasard du voyage sont deux autres stratégies visant à écarter toute suspicion de manipulation chez les lecteurs et lectrices. La chance et la curiosité[1] deviennent des éléments moteurs du voyage que le récit institue en expérience cognitive. Les voyageurs-narrateurs se défendent de tout aveuglement par l'esprit de conquête, qui discréditerait leurs observations et considérations. Au contraire, ils mettent en avant leur honnêteté savante, leur abnégation ou leur détachement des questions financières. Cela programme une réception épistémologique des textes, dont la visée affichée est d'enrichir un savoir commun.

Dans *L'Histoire de la Nouvelle-France*, Marc Lescarbot rappelle que, si ces congénères sont là pour faire commerce de pelleterie, lui est « désireux non tant de voir le pays que de connaître la terre oculairement […] & fuir un monde corrompu[2] » : c'est son désir de connaissance et de morale qui le pousse au voyage. L'avocat souligne le caractère exceptionnel de l'expédition[3], mais il ne s'en

1 À ce propos, voir, pour un panorama très général, Justin Stagl, *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550-1800*, London, Routledge, 2002. Pour une étude de ce motif dans le corpus utopique du XVII^e siècle plus précisément, voir Pierre Ronzeaud, « Voyager dans les récits de voyages imaginaires du XVII^e siècle : pourquoi pas ? », *op. cit.*, p. 27-29, et Lucie Tangy, « Fiction utopique et modernité anthropologique: L'élaboration d'une figure de l'homme dans "L'Histoire des Sévarambes" de Denis Veiras (1676-1678), "Histoire de Calejava" de Claude Gilbert (1700) et "Voyages et aventures de Jaques Massé" de Simon Tyssot de Patot (1710) », thèse de doctorat sous la direction de Pierre Ronzeaud, Département de littérature française, Aix-Marseille Université, 2012, p. 324-331.

2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie (1604-1607) suivis de La Description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples*, éd. Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 143.

3 Lescarbot la présente hyperboliquement comme « la plus courageuse de toutes les entreprises que nos Français ont faites pour l'habitation des Terres Neuves d'outre l'Océan, & la moins aidée & secourue », *ibid.*, p. 73.

attribue pas le mérite, reconnaissant que « [l]e sieur de Monts dit en son nom Pierre du Gua, Gentilhomme Saintongeais, en est le premier motif[1] ». L'entreprise coloniale est ainsi reléguée au second plan, et son témoignage pourra être confirmé par ses contemporains tout en étant exempt du prisme marchand et colonial qui sous-tend leur démarche. Lui embrasse au contraire une visée savante, voire encyclopédique, manifeste au livre VI de son *Histoire*, intitulé « La Description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples »[2]. Cependant, cet éthos savant semble être apparu au moment de l'écriture du récit, postérieur au voyage :

> Quant à nos Sauvages de la Nouvelle-France, lorsque j'étais par-delà ne pensant rien moins qu'à cette histoire, je n'ai pas pris garde à beaucoup de choses que j'aurais pu observer ; mais toutefois il me souvient que comme une femme fut délivrée de son enfant on vint en notre Fort demander fort instamment de la graisse[3][.]

Lescarbot se dépeint très éloigné du projet de son *Histoire,* se figurant seulement comme étant sur place, au milieu de la vie humaine. Son récit n'est pas le fruit d'une observation systématique mais est tiré de ses souvenirs, ce qui jette finalement une forme de discrédit sur son texte. Le désintéressement affiché par l'avocat constitue une des limites de son œuvre : cette posture sans but précis et ne cherchant pas la gloire savante, est présentée comme une gageure de la valeur de son récit, mais elle révèle aussi les fragilités possibles des observations rapportées.

Dans *La Terre australe connue*, Jacques Sadeur se figure également comme un voyageur sincèrement attiré par le savoir et non par la gloire ou la richesse. Descendant d'un homme capable de percer seul « plusieurs secrets dans les Mathématiques[4] », il a étudié les « langues […], la Geometrie, la Geographie, la Philosopie [sic] & l'Histoire d'Espagne avec la Chronologie[5] » dans le seul but d'assouvir son appétit de connaissances : il apparaît comme un savant intéressé par l'ensemble du savoir théorique. Il n'embarque à bord d'un navire qu'à contre-cœur, pour répondre aux exigences du Comte de Villa-Franca qui l'a recueilli après le décès de ses parents disparus en mer. Voyageur malgré lui, Jacques Sadeur est doté, par sa crainte de l'eau et de la navigation en haute mer, d'un éthos désintéressé du profit du commerce maritime comme de l'aventure lointaine. Son détachement est redoublé par le hasard de son arrivée sur les plages australes : après avoir été

1 *Id*.
2 Voir, à ce propos, *infra*., chapitre 1, II., 3.
3 Marc Lescarbot*, Voyages en Acadie, op. cit*., p. 244.
4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 18.
5 *Ibid*., p. 28.

jeté « à plus de mille lieuës du côté de l'Oüest[1] » de l'île de Madagascar, il n'a survécu qu'à la faveur de ses « doits crochus[2] » et du « vent qui [le] pouss[e][3] » et arrive sur le continent austral « comme un homme que l'excès du vin, ou plusieurs tours ont étourdi & rendu incapable de faire un pas à propos[4] ». L'attaque d'animaux sauvages qui « commencerent tout de bon à [l]e devorer[5] » surajoute au pathétique du naufragé. Sadeur apparaît comme l'archétype du témoin, à la curiosité insatiable, arrivé par hasard et adoptant le temps long de l'observation[6]. Ces multiples décrochages mettent à distance la figure du marchand ou de l'explorateur mais, par leur redondance, ils apparaissent comme une exagération de ces stratégies de légitimation. L'hermaphrodisme du personnage justifiait à lui seul sa qualité d'observateur de la société australienne, et ces accidents en série tiennent de l'emphase caricaturale. Se manifeste ici le rapport ludique que les auteurs de voyages imaginaires entretiennent avec la scène générique du récit viatique.

Ce n'est pas toujours le voyageur lui-même qui prend en charge la défense de sa légitimité désintéressée. La distinction de différentes voix – auctoriale, éditoriale, narrative, actantielle – permet d'articuler plusieurs pôles énonciatifs, les uns étant dévolus à consolider la légitimité des autres. Cette polyphonie multiplie les voix garantes des récits qui suivent : leurs considérations participent de la construction de la probité morale du voyageur, la redoublent et la défendent. Ces intermédiaires sont bien présents dans le cas des récits de voyages authentiques et sont nommés sur les pages de titre, mais ne prennent pas la parole. À l'inverse, le caractère proprement extraordinaire de certaines aventures imaginaires implique une multiplication de ces strates énonciatives. Dans l'adresse au Lecteur de *L'Histoire des Sévarambes,* l'éditeur fictif du texte reconduit ainsi la distinction topique entre marins commerçants et explorateurs savants :

> Il ne faut point douter que les Relations que feroient des gens destinez à cela, & qui auroient esté élevez à l'estude des Sciences & des Mathématiques, ne fussent beaucoup plus exactes que celles des Marchands & des Matelots, qui pour la pluspart sont gens ignorans, qui n'ont gueres le temps, ni la

1 *Ibid*., p. 49.
2 *Ibid*., pp. 56 et 57.
3 *Id.*
4 *Ibid*., p. 58.
5 *Ibid*., p. 60.
6 Marc Lescarbot, dans la préface du sixième livre de son *Histoire,* consacré à la « description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples », prend comme figure exemplaire de la « belle science de connaître la manière de vivre de toutes les nations du monde » la figure par excellence du voyageur soumis aux aléas du hasard et des naufrages : « Ulysse […] estimé d'avoir beaucoup vu & connu », *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 241.

> commodité de faire ces remarques, & qui le plus souvent demeurent long-temps dans des païs sans y rien observer que ce qui regarde leur trafic[1].

L'absence d'intérêt économique dans le voyage et la qualité de la formation reçue sont garantes de l'intérêt et de la fiabilité du regard du voyageur et de la qualité de son récit, l'éditeur dévalorisant les relations viatiques de commerçants, d'explorateurs et de missionnaires. Pourtant, l'appartenance du personnage-narrateur à la seconde catégorie de voyageurs se révèle dans le récit le fruit des aléas des tempêtes. Lors de son départ, les motivations initiales du capitaine le classaient dans la première catégorie. Malgré sa « curiosité naturelle », il est au départ convaincu par « l'espoir du profit » :

> J'entrepris ce long & pénible voyage, pour satisfaire la curiosité naturelle & la forte inclination que j'avois toujours euë de voir un païs dont j'avois oüy dire tant de belles choses & tant de merveilles. Mais j'y fus encore engagé par les pressantes sollicitations d'un amy, qui avoit du bien à Batavia, & qui devoit s'embarquer pour aller en ce païs-là ; je dois encore avoüer de bonne foy que l'espoir du profit me donna la pensée d'entreprendre ce voyage si perilleux & si difficile ; Ces raisons furent toutes puissantes sur mon esprit, de sorte que m'étant préparé pour ce voyage, je m'embarquai avec mon ami[2].

La reconnaissance de l'intérêt matériel du voyage est rapportée sous la forme d'un aveu – « je dois encore avoüer de bonne foy que » – suggérant qu'elle n'est mentionnée qu'à partir du moment où elle a été éloignée par le hasard du naufrage. La confession manifeste la part d'artifice qui sous-tend l'image exclusive d'un observateur détaché, peu crédible eu égard aux coûts et au danger de telles entreprises. Cette critique est présente dès le discours de l'éditeur fictif dans « l'adresse au lecteur » : il distingue d'une part, les « voyageurs [qui] se contentent d'en [le pays inconnu] voir seulement les parties qui sont proches du rivage de la Mer, où ils font leur negoce, & ne se soucient gueres des lieux où leurs Navires ne peuvent aller[3] » et, d'autre part, ceux qui ont « la curiosité, ou les moyens necessaires pour faire de ces longs voyages sans autre dessein, que celuy de découvrir les païs inconnus, & de se rendre capable d'en faire de bonnes & fidèles Relations[4] ». Ces derniers disposent déjà du gain financier que les premiers espèrent obtenir grâce à ces expéditions : l'opposition est biaisée car les uns possèdent déjà ce que les autres recherchent, et c'est cela même qui leur permet d'afficher leur désintéressement matériel. Cette reconnaissance de l'importance des motivations politiques et financières des voyages – notamment en termes de vraisemblance – ouvre

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 62.
2 *Ibid*., p. 72.
3 *Ibid*., p. 61-2.
4 *Ibid*., p. 62.

une tension non résolue avec la posture de témoin. Denis Veiras touche ici une faille du régime de vérité viatique : alors même que le désintéressement du voyageur est indispensable à la réception du texte en tant que discours de connaissance, une entreprise présentée uniquement sous ce prisme risque de paraître factice ou partielle. Les enjeux économiques ne peuvent être évacués sans que l'éthos du voyageur se situe en défaut par rapport aux conditions institutionnelles qui pèsent sur les régimes de manifestation du vrai dans les récits de voyage.

Dans la scénographie viatique, les voyageurs sont narrateurs. Le récit s'énonce comme une observation particulière, dont la nouveauté et la fiabilité autorisent la rédaction et la publication[1]. Le voyageur développe sa singularité, son inscription dans l'Histoire coloniale, sa participation aux entreprises marchandes et missionnaires ou son détachement des enjeux matériels contemporains. Ce « pacte actantiel » établit une parenté entre des textes aux univers et aux régimes de vérité distincts. Dans les récits authentiques ou apparentés, ces stratégies visent à accréditer une véracité comprise au sens d'une conformité avec le réel, tandis que dans le cas des voyages proprement extraordinaires, elles défendent une réflexion abstraite, tendue vers un idéal. Ces derniers sont également un lieu d'ironisation de cette posture, interrogeant la part d'illusion qu'elle institue. Un même éthos permet ainsi l'institution des réalités énonciatives diverses et donnent lieu à des représentations tour à tour référentielle ou utopique, quoique toujours présentées comme vraies. Ce régime de signification est également tributaire de la représentation du récit lui-même, de sa rédaction et de sa réception : avant de nous pencher sur la question des langues à proprement parler, il nous faut envisager comment le voyageur encadre le statut de ce qu'il affiche comme vrai dans le texte.

1 Paul Nelles souligne que la pratique de l'observation expérimentale appelle la rédaction : « En tant que pratique empirique, l'observation au début de l'Europe moderne implique la production d'une sorte de description écrite d'un objet naturel, d'un artefact ou d'un évènement », [n. t.], « As an empirical practice, observation in early modern Europe normally involved the production of some kind of written description of a natural object, artefact, or event », (Paul Nelles, « Seeing and Writing: The Art of Observation in the Early Jesuit Missions », *Intellectual History Review*, vol. 20, n° 3, Routledge, septembre 2010, p. 319 | En ligne | URL : https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496977.2010.492612?scroll=top&needAccess=true. Consulté le 12 janvier 2021. L'éthos de l'observateur vient justifier le geste de l'écriture comme une production savante avant même d'être caractérisé comme honnête, désintéressé, et fiable.

II. UN « PACTE LITTÉRAIRE[1] » FONDÉ SUR UN SAVOIR VRAI

Dans une perspective générique, le voyage se définit moins de façon référentielle – par rapport à un déplacement qui aurait effectivement eu lieu – que par son énonciation comme témoignage à la première personne. Ce dispositif ne va pas de soi et repose sur des usages métadiscursifs – adresses aux destinataires, références à d'autres scènes génériques, usages et commentaires stylistiques – qui encadrent et situent le texte. Ces pratiques donnent à voir l'importance des enjeux de pouvoir et de savoir impliqués par ces récits au sein de la production écrite du XVII^e^ siècle[2]. Cette période est celle d'une appréhension progressive de l'altérité américaine découverte par les Européens à la fin du XV^e^ et au XVI^e^ siècles : la fonction pragmatique des ouvrages viatiques du siècle précédent évolue vers une « fonction descriptive/dénotative[3] », davantage destinée à soutenir la colonisation. Les œuvres de notre corpus sont tributaires de cette transformation qui s'initie au XVII^e^ siècle et vise à résorber la rupture ouverte par la présence inattendue d'une altérité inconnue. Selon N. Doiron, le récit viatique tend à « "faire voir au lecteur", de manière à ce qu'il puisse lui-même subir et faire l'épreuve[4] » : la temporalité et la subjectivité de la narration permettent le partage de l'expérience sensible, ce qui confère un pouvoir herméneutique au texte et une place dans l'ordre de la connaissance. C'est pourquoi N. Doiron défend sa « valeur […] dans le partage du pouvoir de vérité qui s'opère entre les différents discours[5] », sa capacité à s'instituer comme un propos touchant au vrai et à être reçu en tant que tel. Différents procédés textuels régissent l'émergence d'une vérité au sein du récit : l'étude de ces modalités rhétorique, générique, stylistique – permettra de voir comment la narration appelle un public tout à la fois diverti et disposé à croire au récit qu'il lit.

Les voyageurs qui prennent la plume destinent leur texte, au-delà des pouvoirs ayant mandaté et soutenu l'expédition, à un lectorat plus large. Ces deux échelles de réception sont distinguées dans les deux types d'adresses liminaires que sont l'épître et l'adresse au lecteur[6] : la

1 Réal Ouellet, « Pour une poétique de la relation de voyage », *op. cit.*, p. 20.
2 En ce qui concerne le corpus de la Nouvelle-France, Réal Ouellet souligne que les narrateurs se figurent notamment comme écrivant, voir « Les écrits de la Nouvelle-France. L'inscription du sujet scripteur dans son texte », Yves Frenette, Cécile Vidal et Thomas Wien (dir.), *Textes choisis du deuxième colloque de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 29-47.
3 Francis Affergan, *Exotisme et altérité, op. cit.*, p. 17.
4 Normand Doiron, « De l'épreuve de l'espace au lieu du texte. Le récit de voyage comme genre », art. cit., p. 19.
5 *Ibid*., p. 18.
6 Réal Ouellet, « Pour une poétique de la relation de voyage », *op. cit.*, p. 21.

première présente le texte à l'autorité temporelle ou spirituelle dont le pouvoir soutient l'expédition, tandis que la seconde ouvre le récit à un plus grand nombre. L'usage d'une seule épître dédicatoire[1] affirme *a priori* le cadre générique de la relation authentique et évacue les ambiguïtés – référentielles et épistémiques – que ces textes soulèvent néanmoins[2]. À l'inverse, dans les récits qui ne prétendent pas rapporter de voyage réel, on trouve plutôt une adresse au lecteur[3]. Marc Lescarbot, Gabriel Sagard et Denis Veiras utilisent l'un et l'autre, ce qui signale les précautions prises par les auteurs pour justifier du statut qu'ils octroient à leur texte. Ces paratextes liminaires recoupent des commentaires métadiscursifs du récit à proprement parler, c'est pourquoi nous étudierons conjointement ces deux aspects du texte. En envisageant comment ils participent à définir les régimes de vérité propres aux différentes œuvres du corpus, nous dégagerons les principaux effets du pacte littéraire viatique sur les représentations forgées dans les textes.

1) Ambivalence de l'affirmation rhétorique du discours vrai

Samuel de Champlain assène triplement, à l'attaque de son épître dédicatoire au seigneur de Montmorency, le caractère véridique de son récit en affirmant « rendre fidèle témoignage de la vérité[4] » : l'adjectif redouble la périphrase verbale dont l'action est synonyme du but assigné. Pierre Biard déclare à son tour vouloir « fermer la bouche au mensonge[5] », défendant par là le caractère authentique de son discours. Jean de Brébeuf assure quant à lui :

> Mais en voila assez en general, il faut descendre plus en particulier ; ce que je feray volontiers, & amplement, vous asseurant que je n'avanceray rien que je n'aye veu moy-mesme, ou que je n'aye appris de personnes dignes de foy[6].

En s'appuyant sur l'opposition aristotélicienne entre « général » et « particulier », le missionnaire situe sa relation dans le registre de la vérité historique. Ces protestations de véracité nécessitent

1 C'est notamment le cas des récits de Samuel de Champlain, de l'ensemble des *Relations jésuites de la Nouvelle-France* et de *La Nouvelle Relation de la Gaspésie* du récollet Chrestien Leclercq, qui ne comportent qu'une introduction dédicatoire (trois dans le cas du texte de Champlain), adressée respectivement au Roi, à la Reine et aux français, au Révérend Père jésuite du moment et à Madame la Princesse d'Épinoy.

2 Sur les flottements de ces textes à la frontières d'autres genres, voir Sylvie Requemora-Gros, « Voyager ou l'art de voguer à travers les genres au XVII^e^ », *Écrire des récits de voyage (XV^e^-XVIII^e^ siècles), op. cit.*, p. 219-233.

3 Le texte de Gabriel de Foigny comporte ainsi une adresse « Au Lecteur » attribuée à un éditeur fictif, celui de Simon Tyssot de Patot une « Lettre de l'éditeur. A M*** » non signée, tandis que Cyrano de Bergerac n'utilise aucun de ces procédés.

4 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.,* p. 169.

5 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 3, *op. cit.*, p. 180.

6 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 8.

d'être énoncées avec force et illustrent la difficulté des narrateurs à entériner cet horizon de lecture. De plus, elles se raréfient au fur et à mesure du siècle : monnaie courante dans les relations du XVI^e^ siècle et du début du XVII^e^ siècle, elles deviennent suspectes eu égard aux accusations de fausseté qui se multiplient à l'encontre des narrateurs de voyages. Ce phénomène fait notamment suite à la publication en 1578 de *L'Histoire d'un voyage faict en terre du Brésil* par Jean de Léry[1], qui réfute certains dires d'André Thévet dans *Les Singularitez de la France antarctique*[2] publié dix-neuf ans plus tôt. Les textes de ce dernier, et notamment la *Cosmographie Universelle* publiée en 1575[3], emplie d'affabulations merveilleuses, ont contribué à jeter un doute durable sur les jeux de vérité du discours viatique. D'aucuns, bien qu'ils prétendent toujours faire le récit véridique d'un réel qu'ils ont expérimenté, sont alors plus prudents dans la défense de l'authenticité de leurs dires, comme Paul Lejeune[4] :

> Tout ce que je diray touchant les Sauvages, ou je l'ai vu de mes yeux, ou je l'ai tiré de la bouche de ceux du pays, nommément d'un vieillard fort versé dans leur doctrine, & de quantité d'autres avec lesquels j'ai passé six mois peu de jours moins, les suivant dans les bois pour apprendre leur langue[5].

Les sources mentionnées sont de moins en moins précises au long de l'énumération, de la certitude de la vision directe à un témoignage de seconde main, dont la source est tout d'abord identifiée, mais anonyme, puis fondue dans la masse. La subjectivité du narrateur laisse la place au collectif pour garantir le récit car la raison de sa présence, rejetée en fin de phrase, fragilise son propos : il pourrait ne pas avoir compris avec certitude ce que ses interlocuteurs lui ont dit. Ce décrochage progressif ménage la possibilité d'une mécompréhension et indique que perdure une place pour l'erreur. Cela floute le statut des éléments consignés : ils sont vrais parce qu'ils ont été vécus par le missionnaire, mais aussi parce qu'il les a jugés dignes d'intérêt. C'est finalement leur probabilité et leur vraisemblance qui en autorisent la mise en récit au sein de la relation viatique. L'acception de

---

1 Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1557]*,* éd. Frank Lestringant, Montpellier, M. Chaleil, 1992, 263 p.

2 André Thévet, *Les Singularités de la France Antarctique*, [1557], éd. Franck Lestringant, Paris, Changeigne, 1997, 446 p.

3 André Thévet, *La Cosmographie universelle d'Andre Thévet, cosmographe du Roy*, Paris, Chez Guillaume Chaudiere, rue S. Jacques, à l'enseigne du Temps & de l'Homme sauvage, 1575, vol. 1-2 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109341b.texteImage. Consulté le 3 mars 2021.

4 Malgré cette précaution, il n'en demeure pas moins que le projet d'écriture de Paul Lejeune vise, selon Yvon Le Bras, à « **faire voir** à partir d'exemples précis que tous les espoirs sont permis » en matière d'évangélisation, voir Yvon Le Bras, « Les relations de Paul Lejeune : aux frontières de l'historiographie » dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 60. Yvon Le Bras souligne.

5 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 100.

la vérité qui sous-tend les éléments varie d'un détail à l'autre d'un même texte, se dérobant à la hiérarchie entre textes vrais et vraisemblables, entre réel et effets de réel. Par là resurgit la question de l'impossible objectivité à laquelle tendent les voyageurs authentiques.

Dans le cadre des récits imaginaires, la narration interroge attentivement la possibilité même de l'existence d'une vérité viatique. Si l'énonciation du récit de Denis Veiras repose sur une figure qui se présente comme fiable, les nombreux phénomènes de dialogisme, les intermédiaires éditoriaux et les incohérences dystopiques sont autant d'éléments qui minent l'unicité du témoignage affichée par le récit : selon Marie-Pierre Krück, le témoignage du capitaine Siden ne résiste pas au dispositif déployé par l'auteur et sous-jacent au discours affiché[1]. Le texte de Cyrano de Bergerac va encore plus loin et interroge non la vérité du témoignage, mais la possibilité même d'atteindre une vérité qui soit unique. Les aventures du *je* suscitent nombre de réflexions physiques et métaphysiques, relancées par des entretiens avec divers interlocuteurs toujours non-conformistes. L'intérêt épistémologique du récit n'est pas mis à mal par son caractère imaginaire, bien au contraire, cela nourrit des spéculations intellectuelles diverses, audacieuses et hétérodoxes[2]. Le voyageur s'attache, à la fin du premier volet de son récit, à une vérité divine, immuable et unique qui serait celle de « la providence de Dieu[3] », mais ce passage est largement ironique, le personnage étant devenu dévot après avoir croqué dans l'écorce du fruit de la connaissance. Le texte suggère plutôt un cheminement pluriel vers différents types de connaissance – physique, philosophique, sociale – cheminement rendu possible par l'impulsion constante de la curiosité et de l'imagination du *je*[4]. La relance continue du voyage et des entretiens par la multiplicité des mondes qu'explore le voyageur interroge ici un postulat à la fois scientifique et narratif, celui d'une vérité unique énoncée par un individu singulier.

---

1 Le pacte du témoignage oculaire est constamment miné de l'intérieur, comme l'étudie Marie-Pierre Krück dans son article « Miné de l'intérieur : le fragile témoignage du voyageur dans L'Histoire des Sévarambes », *Études françaises*, vol. 54, n° 3, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018, p. 13-26 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2018-v54-n3-etudfr04244/1055648ar.pdf. Consulté le 16 avril 2023.

2 Voir, à ce propos, Frédérique Ait-Touati, *Fictions of the Cosmos. Science and Literature in the Seventeenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

3 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 160.

4 Sur la modalisation du processus de recherche de connaissance par la fiction, ou encore la polyphonie énonciative dans le discours scientifique, voir les travaux de Frédérique Ait-Touati, notamment son article « L'accès aux lointains : Fiction et savoir au XVII^e siècle », *Épistémocritique, revue de littérature et savoirs*, vol. 10, 2012 | En ligne | URL : https://epistemocritique.org/lacces-aux-lointains-fiction-et-savoir-au-xviie-siecle/. Consulté le 12 février 2023. Voir également son ouvrage *Contes de la Lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Paris, La Découverte, 2024.

La véracité de ce que rapporte un voyageur était déjà conçue comme plurielle par saint François-Xavier, co-fondateur de l'ordre de la Compagnie de Jésus, lorsqu'il invite, dès la première moitié du XV^e^ siècle[1], ses coreligionnaires à répondre aux attentes d'un public élargi. Ses recommandations appelaient un travail d'écriture davantage tourné vers un effort éthique que vers un souci de vérité[2] :

> Dans ces lettres, vous devez apportez un discernement et un choix dans les faits ; qu'elles passent sous silence tout ce qui peut atteindre indirectement les personnes ou les offenser par une allusion téméraire. Toute la substance et le style doivent être conformes à la gravité comme à la prudence ecclésiastiques. Que vos récits soient de telle nature qu'étant portés en Europe, ils puissent passer de mains en mains, et même communiqués au public par la voie de l'impression. Vous ne devez pas perdre de vue que les mémoires de ce genre, qui proviennent de pays si éloignés, sont curieusement recherchés et sont lus avidemment, en Europe, en Italie et ailleurs[3].

Sans demander à ses subordonnés de ne pas dire le vrai, le jésuite les invite à profiter de l'attraction que suscitent les « mémoires de ce genre » pour renforcer l'éthos de l'homme de foi, pour diffuser une représentation positive de l'ordre de la Compagnie de Jésus et pour s'adresser à un vaste lectorat en jouant sur l'attrait de la nouveauté et de l'inconnu. C'est l'institution même à laquelle ils font rapport qui les invite à opérer des choix narratifs confondant vérité référentielle et vérité exemplaire. Le père Brébeuf détaille au début de la *Relation* de 1636 :

> REVEREND, Ayant appris, tant par vos lettres, que par le recit des Peres, qui arriverent heureusement l'an passé, comme l'ancienne France brusle de tres-ardens desirs pour la Nouvelle ; que nostre R. P. General cherit cette Mission comme la prunelle de ses yeux ; que le P. Provincial s'y porte de tout son cœur ; que le feu est si grand dans nos Colleges, qu'il est plus difficile d'appaiser les larmes de ceux qu'on éconduit, & ausquels on refuse de nous venir ayder, que de trouver des ouvriers ; qu'une infinité de personnes Relig[i]euses & seculieres, offrent continuellement à Dieu leurs prieres & leurs vœux pour la conversion des pauvres Barbares de tout ce pays[4][.]

L'avidité des lecteurs prend la forme de la métaphore filée du feu ardent, dont brûlent les membres de l'ordre de la Compagnie de Jésus et une foule anonyme « religieuse[…] & séculière[.] ». Le missionnaire intègre ces autres lecteurs dans l'horizon du texte, appelant de ses vœux une large diffusion parmi les croyants. Cette diversité du public peut néanmoins contrevenir au type de

1 En cela, le corpus des Relations jésuites, rédigées en français, se distingue de celui publié, en latin, dans les *Annuæ litteræ Societatis Jesu ad Patres et Fratres ejusdem Societatis*, dont le contenu était réservé aux membres de l'ordre, voir Lawrence C. Wroth, « The Jesuit Relations From New France », *The Papers of the Bibliographical Society of America*, vol. 30, 1936, p. 115.

2 À ce propos, voir les remarques d'Yvon Le Bras, « Les Relations de Paul Lejeune : aux frontières de l'historiographie », *op. cit.*, p. 53-66.

3 Saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus, *Lettres de Saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus : Apôtre des Indes et du Japon*, Vc Poussielgue-Rusand, 1855, p. 116.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 6.

lecture que le texte appelle, soit une lecture édifiante, consolidant la foi des croyants et leur soutien à l'entreprise d'évangélisation[1]. De fait, Brébeuf passe sous silence le caractère hétéroclite du lectorat des relations, que rappelle Laurence C. Wroth :

> L'on peut concevoir le public auquel elles [les Relations] étaient destinées comme comprenant les jésuites et d'autres hommes d'Église à travers l'Europe ; les pieux et les philanthropes en France ; les politiciens de cours intéressés par l'Empire ; les marchands intéressés par les marchés potentiels ; les curieux, toujours avides d'étrange et de nouveauté ; et les érudits, attirés par les récits de terres inexplorées, d'eaux inconnues, d'innombrables hommes aux us et coutumes étrangers[2].

La multiplicité de lecteurs et lectrices des *Relations jésuites*, et des récits viatiques de manière plus générale, entraîne une multiplication des réceptions possibles, ce qui ne semble pas envisagé par les rédacteurs. Pourtant, ces lectures variées reposent sur des acceptions distinctes de la vérité : les récits sont tour à tour lus comme des textes savants, porteurs d'une vérité générale et universelle, des relations historiques rapportant une vérité particulière et événementielle, des récits d'aventures illustrant des vérités morales ou philosophiques idéales. Cette disparité entre les différentes lectures possibles est tue dans les textes, révélant la dimension rhétorique de l'affirmation d'une vérité unique.

La scénographie viatique est compatible avec différentes acceptions possibles de l'idée de véracité. Dès lors, les auteurs développent des stratégies pour situer plus précisément leur récit au sein des discours vrais de leur époque. L'inscription à proximité du genre discursif de l'Histoire, l'usage de comparaisons et la revendication d'un style simple et naïf sont autant d'arguments pour mieux circonscrire les différents régimes de vérités viatiques.

2) Porosité de la scénographie viatique avec l'Histoire

Les récits viatiques, même fictionnels, tendent à être lus non comme des affabulations, mais comme des *témoignages*, à la fois au sens de « passage d'un Autheur […] qui dit ou affirme avoir vu

1 Sur le rôle que joue le support épistolaire dans l'ordre de la Compagnie de Jésus tant dans la diffusion de nouvelles que dans la constitution d'une nouvelle source de savoir et dans l'entretien d'un vaste réseau, voir Paul Nelles, « Jesuit Lettres », dans Ines G. Zupanov (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford Handbooks, 2017, p. 44-72 | En ligne | URL : https://academic.oup.com/edited-volume/34656/chapter/295288079. Consulté le 7 janvier 2020.

2 « We may conceive the public for which they were intended as comprising the Jesuits and other churchmen throughout Europe ; the pious and philanthropic in France ; politicals at court concerned with empire ; merchants concerned with potential markets ; the curious, always thirsty for the strange and new ; and the learned, stirred by the tale of unexplored lands, of uncharted waters, of uncounted men of strange hue and custom », Lawrence C. Wroth, « The Jesuit Relations From New France », art. cit., p. 113.

quelque chose », et au sens d'« attestation […] d'une vérité[1] ». La double acception du mot, narrative et juridique, recoupe l'ambiguïté de ces discours – l'imagination peut servir à atteindre des vérités philosophiques. La catégorie de la « relation viatique » est notamment définie par une interlocution adressée à un lecteur attendant ce rapport. La racine latine *relatum* vient du supin du verbe *refero* qui signifie « porter en arrière, reporter », « rapporter quelque chose au point d'où l'on est parti » ou encore « porter ailleurs, à d'autres »[2] : cette étymologie indique la nécessité du retour qui permet le partage de l'expérience viatique. Celle-ci est rapportée via des régimes énonciatifs – « aventures » et « observations »[3] – qui ne s'opposent pas mais se complètent l'un l'autre[4]. Cette dualité énonciative peut être affichée dès le titre de l'ouvrage, comme dans l'œuvre de Gabriel de Foigny où, de part et d'autre du nom de l'auteur fictif du récit, l'on trouve les mentions d'une « description de ce pays inconnu jusqu'ici » et des « avantures qui le conduisent en ce Continent et les particularitez d[e] [son] séjour »[5]. En mentionnant les « particularitez », le voyageur-narrateur revendique une mise en récit d'une sélection des éléments les plus significatifs, ce que N. Doiron analyse comme une « rhétorique de l'*inventio*[6] ». Ce choix non de l'exhaustivité mais de la complétude signifiante est, selon lui, partagé par le rhéteur, le voyageur et l'historien.

De fait, la scène générique de l'Histoire est parfois investie sans ambages, comme dans *L'Histoire de la Nouvelle-France*, de Marc Lescarbot[7] ou *L'Histoire des Sévarambes*, de Denis Veiras : ce genre est un repère, pour le lecteur, de la valeur épistémique des récits qu'il lit. Si la sensibilité huguenote de ces deux auteurs explique en partie ce recours[8], cela n'en est pas la raison

1 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit., s. v,* « Témoignage ».

2 *Dictionnaire Gaffiot français-latin,* [1934], Paris, Hachette, 2016, *s. v*., « *Referre* »,

3 Dans le *Dictionnaire* de Furetière, on trouve la définition suivante : « se dit plus particulièrement des adventures des Voyageurs, des observations qu'ils font dans leurs voyages », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, *op. cit., s. v.,* « Relation ».

4 À propos du registre des aventures, Frédéric Tinguely souligne que la littérature viatique du XVII^e^ siècle se démarque « de celle des siècles précédents en ce qu'elle entretient des relations plus étroites avec le genre romanesque, lequel se trouve alors en pleine expansion », « Doser l'aventure : la littérature de voyage entre Charybde et Scylla », *Littératures classiques*, vol. 100, n° 3, 2019, p. 49. C'est peut-être du fait même de cette proximité que les auteurs se sentent autant obligés de se situer sur la scénographie du discours historique.

5 La page de titre de l'édition originale où figure ces deux mentions est reproduite dans l'édition de Pierre Ronzeaud, Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 1.

6 Normand Doiron, « Découvrir. La rhétorique robine de l'historia nuda », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique (XVI^e^- XVIII^e^ siècles)*, Paris, H. Champion, 1998, p. 383.

7 Sur le cas de Marc Lescarbot, dont l'écriture de voyage adopte différents genres, voir l'article de Sylvie Requemora-Gros, « La circulation des genres dans l'écriture viatique : la « littérature » des voyages ou le nomadisme générique, le cas de Marc Lescarbot », *œuvres et critiques*, vol. XXXVI, n° 1, 2011, p. 67-74.

8 Bruna Conconi, « "Mais la voix divine nous a baillé autres regles". L'historien protestant face au devoir d'une nouvelle méthode », *L'Histoire en marge de l'histoire à la Renaissance*, Paris, Editions rue d'Ulm, 2002, p. 157-176.

exclusive : le récollet Gabriel Sagard en use également dans son *Histoire du Canada*, second ouvrage issu de son entreprise missionnaire dans les années 1620. Ce déplacement de la scénographie viatique, investie dans *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, vers la scène générique de l'Histoire, davantage instituée et connue du public, révèle la visée savante du récollet. L'annoncer dès le titre de l'ouvrage permet d'impliquer *a priori* un régime de vérité épistémique.

Sans nécessairement l'inscrire sur la page de titre, le narrateur s'apparente à la figure de l'historien dès lors qu'il vise à donner une compréhension d'ensemble d'une situation à partir d'une sélection de faits[1] et qu'il organise son propos selon un double principe d'accumulation et d'organisation du savoir[2]. L'usage d'une énumération dans le titre même du texte est une pratique qui, sans lui être exclusive, fait signe vers la scène générique de l'histoire. Gabriel Sagard y a recours dans le sous-titre programmatique de son premier ouvrage[3], mais cela ne semble pas avoir suffi à garantir la réception de l'ouvrage, qu'il complète quelques années après par une *Histoire*. Cet usage est en effet monnaie courante au XVII^e^ pour les récits viatiques, comme l'illustre Samuel de Champlain :

> CONTENANT Les mœurs, façon de vivre, mariages, guerres, & habitations des Sauvages de Canadas. De la descouverte de plus de quatre cens cinquante lieuës dans le païs des Sauvages. Quels peuples y habitent, des animaux qui s'y trouvent, des rivières, lacs, isles & terres, & quels arbres & fruicts elles produisent. De la coste d'Arcadie, des terres que l'on y a descouvertes, & plusieurs mines qui y sont, selon le rapport des Sauvages[4].

1 À ce sujet, voir Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, et plus particulièrement la section « Comprendre », p. 67-138.

2 Sur le rapport des jésuites à la culture historique et l'influence de celle-ci sur les *Relations jésuites*, voir Bernard Chédozeau, « Les jésuites et l'histoire au XVII^e^ siècle », *Littératures classiques*, vol. 30, 1997, p. 9-19 et Paul Nelles, « Du savant au missionnaire : la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites », *Dix-septième siècle*, vol. 237, n^o^ 4, 2007, p. 669-689 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2007-4-page-669.htm. Consulté le 18 avril 2022.

3 Le sous-titre du *Grand Voyage au pays des Hurons* est : « où il est amplement traité de tout ce qui est du pays, des mœurs & du naturel des Sauvages, de leur gouvernement & façons de faire, tant dedans leurs pays, qu'allans en voyages : De leur foy & croyance: De leurs conseils & guerres, & de quel genre de tourmens ils font mourir leurs prisonniers. Comme ils se marient & eslevent leurs enfans : De leurs Médecins, & des remèdes dont ils usent à leurs maladies : De leurs dances & chansons: De la chasse, de la pesche, & des oyseaux & animaux terrestres & aquatiques qu'ils ont: Des richesses du pays : Comme ils cultivent les terres, & accommodent leur Menestre. De leur deuil, pleurs & lamentations, & comme ils ensevelissent & enterrent leurs morts. / Avec un Dictionaire de la langue Huronne, pour la commodité de ceux qui ont à voyager dans le pays & n'ont l'intelligence d'icelle langue », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons : suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, éd. Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998, p. 95-7.

4 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 167.

Les éléments juxtaposés sont distingués en deux ensembles, humain, puis géographique ; Champlain adopte l'ordre inverse dans le sous-titre d'un récit ultérieur[5]. Cette organisation n'est pas toujours affichée sur la page de titre, mais se retrouve dans le découpage narratif du récit : la première partie du récit de Denis Veiras traite du voyage et des aventures du capitaine Siden, tandis que la seconde est découpée en deux sous-ensembles, une Histoire du peuple des Sévarambes et une synthèse de leurs lois et de leurs mœurs. Cette stricte distinction entre narration et description est unique dans notre corpus, mais relève de la même volonté de différenciation que l'on observe lorsque le récit du voyage à proprement parler est relégué aux chapitres initiaux et finaux, tandis que la majeure partie de l'ouvrage est consacrée à la description des lieux et des êtres qui y vivent.

La classification du savoir apparaît dans le recours à différents chapitres thématiques. Les mêmes titres descriptifs reviennent, que le récit soit organisé selon la chronologie du voyage ou non. Ainsi, *Le Grand Voyage du pays des Hurons* et les *Voyages et avantures de Jaques Massé,* qui suivent les voyages respectifs de Gabriel Sagard et Jaques Massé, et *La Terre australe connue* et la *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, où Jacques Sadeur et Chrestien Leclercq s'attachent aux différentes étapes de la vie humaine, partagent un certain nombre de titres de chapitres thématiques[2]. À l'inverse, l'absence de chapitre ou de section signale un écart avec l'horizon de l'Histoire et avec la compréhension référentielle et particulière de la vérité qui la sous-tend : en n'adoptant pas cette organisation, Cyrano de Bergerac écarte l'idée même d'un classement fixe et définitif des contenus scientifiques et philosophiques successivement abordés, sans dévaluer pour autant la valeur savante de son texte. Seulement ici, le savoir dépeint est moins factuel que conceptuel et en constante progression, résistant à la possibilité d'un découpage logique fixe.

---

5 Voir la page de titre des *Voyages* de 1613 : « ou journal tres-fidele des observations faites és descouvertures de la nouvelle France : tant en la description des terres, costes, rivieres, ports, havres, leurs hauteurs & plusieurs declinaisons de la guide-aymant ; qu'en la creance des peuples, leurs supersitions, façon de vivre & de guerroyer : enrichi de quantité de figures » *ibid*., p. 215.

2 Les titres de chapitres suivants, portant sur la religion, sont ainsi très comparables : « Chapitre XVIII : De la croyance & foy des Sauvages, du Créateur, &; comme ils avoient recours à nos prières en leurs nécessitez », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 247. « VII. Conversation curieuse de l'Auteur, avec le Juge & le Prêtre de son Village, au sujet de la Religion, &c », Simon Tyssot de Patot, *Voyage et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 89.« chapitre IV : De la Religion des Australiens », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 113.« chapitre XI : de la Religion des Gaspésiens » Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, éd. Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 337. L'on peut également comparer les titres des chapitres traitant de la guerre : « chapitre XVII : de leurs conseils et guerres » ; Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 231., « chapitre XII : Des guerres ordinaires des Australiens », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.,* p. 189., « chapitre XVII : de la manière dont les Gaspésiens font la guerre », Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 507.

L'écriture de l'Histoire est alors elle-même en évolution, d'une conception artistotélicienne strictement référentielle à une logique davantage narrative[1], appuyée sur la distinction d'une intrigue[2] dans la multitude de faits dont l'historien est l'observateur direct[3]. Ce dernier cherche moins une restitution exhaustive que la création d'un fil discursif, construit à partir des éléments retenus, consignés et glosés, qui permettent de donner un sens à cet enchaînement de faits. Christian Jouhaud explicite « cette conception de l'écriture de l'histoire – évidemment étrangère à nos yeux […] un récit imaginé, mais plausible, une trame fournie par les maigres traces conservées [investies] par un vraisemblable romanesque qui deviendra ainsi un vraisemblable historique[4] ». Paul Lejeune décrit le dernier chapitre de la première relation publiée officiellement comme un « mémoire en forme de journal […] [qui] grossi[t] […] tous les jours jusqu'au départ des vaisseaux[5] ». Le genre des Mémoires, en vogue auprès du public de cour, « se fonde sur un regard individuel et une visée d'apologie[6] » : il diffère de l'Histoire où une portée plus large est conférée au regard individuel, jusqu'à en faire un discours émancipé de cet ancrage subjectif initial. La forme du journal implique également une quotidienneté qui situe l'entreprise de rédaction dans le temps présent, mondain et personnel. Au seuil final du texte, Lejeune semble rappeler le caractère situé de son discours, tendu vers la représentation élogieuse de la mission jésuite et vers la curiosité du public.

Cependant, la dimension d'intrigue vraisemblable du récit viatique n'est pas mise en avant dans le paratexte des récits : alors même que différents régimes de lecture sont appelés par la dualité de l'énonciation viatique, toute affiliation avec le genre romanesque est tue, voire réfutée. Le genre du roman n'est présent qu'à demi-mots, comme par exemple dans l'avis « Au Lecteur » de *L'Histoire des Sévarambes*, où sont distinguées la première partie du texte, « une espèce de journal historique » et la seconde, une « Histoire admirable ». Bien qu'il se garde d'associer son texte à de

1 Sur les rapports génériques entre roman et histoire, voir Berger Günter, « Genres bâtards : roman et histoire à la fin du XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, vol. 215, n^o 2, 2002, p. 297-305.

2 Voir, à ce propos, Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire., op. cit.*

3 Voir Jean-Marie Moeglin, « La vérité de l'histoire et le moi du chroniqueur », dans Jean-Philippe Genet (dir.), *Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII^e-XVII^e siècle)*, Paris, Rome, Publications de la Sorbonne / École française de Rome, 2015, p. 521-538.

4 Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature : histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000, p. 175.

5 *Ibid*., p. 66.

6 Paul Aron *et al.*, *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Quadrige, 2010, p. 481. Selon ces auteurs, ce genre se confond par la suite avec celui de l'autobiographie personnelle : cette évolution met en lumière l'importance biographique de la pratique des mémoires, marquée par « la propension à construire un monument de soi plus qu'un témoignage d'authentique véridicité », *id.*

la fiction, le rattachement d'une partie du texte à la forme du journal indique cependant les liens de son récit avec d'autres genres narratifs que l'Histoire. Cela suggère le détournement possible de cette scène générique sans pour autant révéler que l'intégralité du texte est fictif. S'il emprunte le principe d'accumulation dans le sous-titre de son récit[1], Denis Veiras ironise rapidement par rapport à la classification qu'opère le public. À l'attaque de son « Adresse au Lecteur », il s'interroge sur la place des récits utopiques et tourne en dérision la volonté de définir un unique rapport à la vérité dans des discours aussi complexes d'un point de vue énonciatif et herméneutique :

> Si vous avez leu la Republique de Platon, l'Eutopia du Chevalier Morus, ou la nouvelle Atlantis du Chancelier Bacon, qui ne sont que l'ouvrage des imaginations ingenieuses de leurs Autheurs, vous croirez peut-estre que les Relations des Païs nouvellemen découverts sont de ce genre, & surtout quand vous y trouverez quelque chose de merveilleux. Je n'ose pas condamner la sage précaution que l'on a de ne croire pas aisément toutes choses, pourveu qu'elle se tienne aux bornes de la moderation : Car ce seroit une chose aussi peu raisonnable de rejetter sans choix ce qui paroist extraordinaire, que de recevoir sans discernement les contes que l'on fait souvent des Païs éloignez. Il y a mille exemples fameux qui confirment ce que je viens de dire ; & plusieurs choses ont autrefois passé pour des veritez constantes, que les siecles suivans ont clairement découvert n'estre que des mensonges ingenieux. Plusieurs choses ont aussi passé long-temps pour fabuleuses, & ont mesme esté rejettées comme impies, & contraires à la Religion, qui dans la suite des temps, se sont establies comme des veritez si constantes, que celuy qui oseroit les revoquer en doute, passeroit pour un ignorant, un stupide, & un ridicule[2].

Opposant les « Relations des Païs nouvellemen découverts » aux « contes que l'on fait souvent des Païs éloignez », il évoque « mille exemples fameux » de confusion entre récits imaginaires et authentiques, qui sont autant d'illustrations des difficultés à discerner le vrai du faux entre ces deux types de textes. S'il reconnaît l'importance de la méfiance des lecteurs et lectrices, il ne fournit pas de repères permettant de situer les « bornes de la moderation » qu'il convoque. En confrontant les lectures d'« autrefois » et de « long-temps » à celle des « siecles suivants » et de « la suite des temps », il suggère que le statut d'un texte est en réalité moins lié à la sagacité de son public contemporain qu'à l'évolution du savoir socio-géographique à partir duquel le texte est jugé. Dès lors, la « sage précaution » qu'il reconnaît à ses lecteurs et lectrices apparaît peu utile pour les

1 Le titre complet de l'ouvrage de Denis Veiras est *L'Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisiéme Continent, communément appellé LA TERRE AUSTRALE. Contenant un compte exact du Gouvernement, des Mœurs, de la Religion, & du langage de cette Nation, jusques aujourd'huy inconnuë aux Peuples de l'Europe.*

2 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 61.

textes dont ils sont les contemporains[3], car le lectorat des siècles futurs sera plus à même de statuer sur le caractère fictif ou non de l'œuvre.

De fait, les récits viatiques se situent à la marge d'autres scènes génériques qui participent de leur régime de vérité. Quand bien même les narrateurs affirment dire le vrai et adoptent une structure modelée à partir de celle du discours historique, cela n'est pas suffisant pour entériner le statut de leur texte, et ils reviennent donc sur leur écriture et la valeur heuristique de leur style.

3) Comparer l'ici et l'ailleurs

Le geste de mise en rapport des espaces et des époques a longtemps été considéré comme le propre de l'historien, notamment depuis la définition qu'en proposait Hérodote dans ses propres écrits : François Hartog voit là l'outil central de l'historiographie antique[1]. Alors que se transforme le genre de l'Histoire au XVII^e^ siècle, les auteurs de récits viatiques continuent d'user des figures de similarité[2]. Nombreux sont les chercheurs à avoir souligné l'importance de ces tropes dans la littérature viatique, car ce sont des moyens, pour les voyageurs, de rendre sensible à leur public une réalité inconnue en la rapprochant de celle dont ils sont familiers[3]. C'est aussi une manière de classer le savoir : la première comparaison, binaire, est alors remplacée par un paradigme comportant davantage de facettes.

---

3 Quand bien même il les figure sages et prudents, il leur précise : « Et le Lecteur remarquera aisément qu'elle a tous les caracteres d'une Histoire veritable. Toutesfois j'ay crû que je devois luy faire sçavoir quelques raisons qui luy donnent beaucoup de creance & d'authorité », *ibid*., p. 63. La seule présence de ces signes ne suffit pas à définir le régime de vérité du texte, ce que marque la nécessité pour l'auteur d'avancer des raisons supplémentaires : cette quasi-contradiction interne finit d'indiquer l'ambivalence de l'ouvrage par rapport au genre de l'Histoire.

1 François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, [1980], Paris, Gallimard, 1991 p. 237-243.

2 Sur l'emploi de cette expression, au détriment de celle des figures d'analogie et sur les figures qu'elle englobe, voir Alain Guyot, *Analogie et récit de voyage : voir, mesurer, interpréter le monde,* Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 35-45. Il souligne « la notable disproportion quantitative entre *métaphore* et *comparaison* dans les relations viatiques qui ont pu être examinées, jusqu'à l'époque romantique au moins », (*ibid.* p. 38), ce qui justifie que nous nous concentrions ici exclusivement sur les comparaisons.

3 Voir l'ouvrage d'Alain Guyot, *op. cit.* Il remarque que : « d'un point de vue strictement quantitatif, […] si les textes antérieurs aux années 1770 étaient relativement pauvres en figures de caractère analogique, il n'en était pas de même par la suite, en particulier dans les récits de voyage d'écrivains qui commencent à faire florès à partir des années 1830 », (*ibid.,* p. 13). Il nous semble tout de même que l'analogie et la comparaison sont bien présentes dans les récits viatiques du XVII^e^ siècle et sont constitutifs du pacte littéraire de ces textes, ce que nous allons montrer ici.

Alors qu'ils font face à des réalités inconnues, les narrateurs les rabattent sur du connu, limitant la disparité entre l'Europe et l'ailleurs[1]. Samuel de Champlain ne déroge pas à l'usage lorsqu'il évoque la survie inespérée d'un prêtre français perdu plusieurs jours dans les bois :

> Il s'égara si bien dans un bois […] qu'il ne put retrouver le vaisseau et fut 17 jours sans aucune chose pour se sustenter que quelques herbes sûres et aigrettes, comme de l'oseille, et des petits fruits de peu de substance, gros comme groseilles, qui viennent rampant sur la terre[2].

La comparaison suit une description vague et vient pallier cette imprécision : à défaut d'identifier les plantes en question, le narrateur les rapporte à des végétaux européens dont l'amertume et la petitesse lui permettent de suggérer efficacement la disette forcée du sieur Aubry. Ce procédé est systématique pour décrire la faune canadienne : « Nous vîmes de petits oiseaux qui ont le chant comme merle, noirs hormis les bouts des ailes qui sont orangés[3] ». Le rapprochement avec le merle européen ne masque pas les différences entre celui-ci et le carouge à épaulette nord-américain, mais permet néanmoins de poser une équivalence entre les territoires de part et d'autre de l'océan Atlantique : on y retrouve une faune et une flore semblable, ce qui permet de minimiser toute incommensurabilité de l'inconnu. Aux côtés de ces comparaisons entre réalités géographiques distinctes mais pensées comme équivalentes, on en trouve qui sont porteuses d'un regard bien plus péjoratif. Il ne s'agit plus de reconnaître et de situer mais plutôt de juger et de dénigrer. De fait, la comparaison est, selon F. Affergan, un puissant outil de domination[4] : « il [l'Autre] est devenu un objet étendu neutre, prêt aux manipulations coloniales et normatives[5] ». La description des êtres humains mobilise ainsi des comparaisons à l'orientation axiologique marquée. Le colon français décrit les Autochtones qui assistent à une cérémonie spirituelle ainsi : « tout le peuple est autour de la cabane assis sur leur cul comme des singes[6] ». L'animalisation dégrade les individus à un rang inférieur à celui du narrateur, qui les associe à des mammifères anthropoïdes et leur dénigre le statut d'être humain. Le jugement dépréciatif est encore plus virulent pour l'acteur principal de la cérémonie, et n'est pas spécifique à l'Amérique du Nord :

---

1 Du fait de l'importance de ce trait stylistique, nous nous concentrerons ici sur un nombre limité d'exemples tirés de notre corpus que nous considérons comme exemplaires de ce que nous étudions ici.

2 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 234.

3 *Ibid.*, p. 263.

4 Francis Affergan affirme, qu'à l'inverse, « la soudaineté de l'altérité fait perdre toute approche cognitive et toute mémoire », *Exostisme et altérité, op. cit.*, p. 70.

5 *Ibid.*, p. 81.

6 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 356. Les cris des Autochtones conduisent également à leur animalisation, avec le syntagme « hurlant comme des loups » utilisé par Marc Lescarbot (*Voyages en Acadie*, *op. cit.,* p. 199).

> Néanmoins, tous ces garnements qui font les devins, de cent paroles, n'en disent pas deux véritables et vont abusant ces pauvres gens, comme il y en a assez parmi le monde, pour tirer quelque denrée du peuple, ainsi que font ces galants[1].

Les spectateurs sont désignés comme de « pauvres gens », ce qui redouble le déni d'intelligence de la comparaison animale. La critique négative se concentre sur le détenteur d'un pouvoir spirituel, décrit comme un faux devin. Apparaît ici une analogie à quatre termes pointant l'existance en Europe comme en Amérique du Nord de crédules et d'individus profitant de cette crédulité. La désignation de « galant » est cependant supprimée de l'édition de 1632 des *Voyages de 1613*, peut-être parce qu'elle tendait à la superposition des deux réalités géographiques : la comparaison ne vise pas à supprimer l'écart entre les deux sociétés mais à en indiquer des phénomènes sociaux similaires. Tout comme les jésuites encadrent les croyants en Europe, leur présence est également souhaitée en Nouvelle-France.

Cette tension propre aux figures de similarité est soulignée dans les récits imaginaires, où les limites de ce trope surgissent également au moment même où ils sont employées. Denis Veiras use de modalisations ou de comparaisons ambivalentes, qui révèlent le non-recoupement entre comparant et comparé, ainsi que le flottement qui perdure dans ce type de description[2]. Les animaux australiens, inconnus en Europe, semblent ainsi résister à tout rapprochement définitif et les comparaisons ne sont pas exemptes de contradiction interne : à propos de l'« erglanta », le capitaine Siden écrit que cet « animal tout blanc […] s'approche fort de la nature de l'ours[3] », maintenant un écart entre les deux réalités en question ; les « oustabars[4] » sont décrits comme des « grandes bêtes forts semblables à des loups mais beaucoup plus velus et d'un poil noir et frisé comme la laine de nos moutons[5] », réunissant en un seul référent le duo topique du prédateur et de

1 Samuel de Champlain, *Les voyages du sieur de Champlain Xaintongeois, capitaine ordinaire pour le roy, en la marine : divisez en deux livres. ou, journal tres-fidele des observations faites és descouvertures de la Nouvelle France ... ensemble deux cartes geografiques ... à laquelle est adjousté le voyage du destroict qu'ont trouvé les Anglois, au dessus de Labrador ... en l'an 1612. cherchans un chemin par le Nord, pour aller à la Chine*, Paris, chez Jean Berjon, rue S. Jean de Beauvais, au Cheval volant, & en sa boutique au Palais, à la gallerie des prisonniers, 1613, p. 222. Nous ne citons pas ici l'édition d'Éric Thierry car la fin du paragraphe, « ainsi que font ces galants », n'y apparaît pas : il s'agit en effet d'un élément ayant finalement été retranché du texte lors d'impressions ultérieures. Nous la rétablissons ici car elle nous permet d'étayer notre propos.

2 À propos des descriptions travaillées par des éléments disparates, Alain Guyot écrit : « Par ces constructions du dissemblable propre au là-bas fondées sur une combinaison d'éléments empruntés à l'ici commun au relateur et à son public, l'altérité se donne à voir dans sa complexité, tandis que s'ébauche, potentiellement, une forme de taxinomie, censée limiter et contrôler la prolifération de la description ». Il voit là une forme de « déréglement rhétorique », *Analogie et récits de voyage, op. cit.*, p.58.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 125.

4 *Ibid.*, p. 120.

5 *Id.*

sa proie. Par là, le narrateur indique l'impossibilité d'assimiler un animal australien à un unique équivalent européen, voire à un seul type de bête : il se situe au contraire au sein d'une antithèse, celle du loup et du mouton domestique[1]. Enfin, un troisième type de comparaison vacillante apparaît lorsque le narrateur souligne lui-même les limites de son observation :

> [N]ous mîmes dans l'eau deux animaux un peu plus gros qu'un chat, mais semblables à une loutre, si ce n'est qu'ils ont le poil d'un gris blanc, qui fait qu'on ne les voit pas bien dans l'eau parce que leur couleur n'en est pas fort différente. On les appelle safpêmes ; & […] ils sont bien apprivoisés[2][.]

La distance entre les deux comparants européens est soulignée par la préposition adversative « mais », tandis que l'ensemble de l'image est mise en suspens par la formule conditionnelle « si ce n'est que ». L'environnement fragilise également le rapprochement : du fait de leur couleur, les safpêmes sont quasiment invisibles dans l'eau, l'élément même où ils évoluent naturellement.

On retrouve ces tensions antithétiques sous la plume de Gabriel de Foigny, par exemple à propos « [d']animaux [ayant] quelque conformité avec les porcs médiocres : mais [dont les] poils sont doux comme de la soye et [les] museaux plus longs : on les nomme Lums[3] ». Si quelques éléments sont communs aux « Lums » et aux « porcs médiocres », l'isotopie de la vulgarité rustique associée aux seconds ne s'applique pas aux premiers, dont le pelage est associé à une matière précieuse. Jacques Sadeur nuance également les rapprochements qu'il propose, ici en matière architecturale : « la grande maison du sezain qu'ils appellent Hab, c'est à dire maison d'élévation, est toute bâtie de pierres diaphanes et transparentes, que nous pourrions comparer à nôtre [sic] plus fin chrystal de roche[4] ». Le rapprochement est présenté comme possible et non certain, et le comparant est la forme hyperbolique d'une réalité européenne : cela révèle que la matière des pierres australiennes dépasse toute commune mesure avec un référent sur le vieux continent et que toute comparaison ne sera qu'approximative. En tant qu'ils mettent en scène des réalités utopiques, les voyages imaginaires sont un lieu privilégié pour rendre manifeste l'incommensurabilité qui perdure malgré le rapprochement opéré par le geste comparatif[5].

---

1 Les « oustabars » sont observés par le narrateur dans le cadre d'une partie de chasse : ils sont « tenus en laisse », puis « lâchés » pour mettre à mort les « abroustes » délogés de la forêt : ce sont donc des prédateurs, mais asservis par les Sévarambes, voir, *Id.*

2 *Ibid*., p. 121.

3 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op cit.*, p. 173.

4 *Ibid.*, p. 72.

5 Cette altérité perdure, mais est néanmoins limitée par les usages énonciatifs qui sont faits des nom autochtone des animaux, nous y reviendrons au chapitre 3, II. 2).

Il n'en demeure pas moins que le système comparatif est érigé en méthode d'appréhesion et de connaissance d'autrui. Le dernier livre de l'ouvrage de Marc Lescarbot, intitulé *La Description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples*, est exemplaire de l'adoption de la description comparative. L'avocat parisien écrit dans la préface de cette partie de son ouvrage encyclopédique :

> Or d'autant que c'est peu de chose de savoir que les peuples sont différents de nous en mœurs & coutumes, si nous ne savons les particularités d'icelles : peu de chose aussi de ne savoir que ce qui nous est proche : ains est une belle science de connaître la manière de vivre de toutes les nations du monde […] : il m'a semblé nécessaire de m'exercer en ce sixième livre à ce sujet, pour ce qui regarde les nations desquelles nous avons parlé, puisque je m'y sus obligé, & que c'est une des meilleures parties de l'Histoire, laquelle sans ceci serait fort défectueuse, n'ayant que légèrement & par occasion touché ci-dessus ce que j'ai réservé à dire ici[1].

Dissemblances et ressemblances sont également importantes et nécessaires aux yeux de l'auteur pour arriver à une connaissance scientifique des modes de vie d'autrui. C'est à cet exercice de mise en rapport et de comparaison, dont la visée savante est ici affichée, qu'il s'adonne ensuite. Il en souligne le caractère indispensable pour prétendre accorder le statut d'Histoire à son récit, soulignant le passage d'un trope à un régime de discours vrai. Cependant, ces figures de style sont parfois porteuses de confusion, voire de contresens. Dans la *Relation de 1634*, Paul Lejeune écrit ainsi, alors qu'il décrit l'absence de vaisselles lors des repas qu'il prend dans les bois : « [Un Autochtone] vous jettera un piece de chair touste brulante et plein de graisse, comme on jetteroit un os à un chien disant *Nakhimitchimi*, tiens, voilà ta part, voilà ta nourriture[2] ». La comparaison indique le peu de manière, voire le dédain avec lequel la pitance lui est transmise : on lui envoie comme on le ferait à un animal un morceau de viande, sans s'inquiéter que cela puisse tomber sur sa robe ou dans la cendre. Cette comparaison est toutefois très malvenue, car, au contraire des Européens, les Autochtones font extrêmement attention à ce qu'ils donnent à leurs chiens[3]. Ce qui s'apparente pour Lejeune à un geste européen marquant l'absence de considération a une signification tout autre pour ceux qui l'entourent : les Innus n'auraient jamais fait ce geste, car cela

1 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie, op. cit.*, p. 241-242.

2 Reuben Gold Thwaites, *Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op cit.*, p. 266. Lejeune souligne.

3 Paul Lejeune écrit ainsi : « Les Sauvages ne jettent point aux chiens les os des Castors, Porcs épics femmelles [sic], du moins certains os determinez ; bref ils p[r]ennent garde tres-soigneusement que les chiens ne mangent aucun os des oyseaux & des autres animaux qui se prennent au [sic] lacs, autrement ils n'en prendrons plus qu'avec des difficultez incomparables : encore y a-t-il là dedans mille observations, car il n'importe que les verterbres ou le croupion de ces animaux soient données aux chiens, pour le reste il faut le jetter au feu ; toutefois our le Castor pris à la rets, c'est le meilleur de jetter ses os dans un fleuve, c'est chose estrange qu'ils recueillent & ramassent ces os & les conservent avec tant de soin, que vous diriez que leur chasse seroit perduë s'ils avoient contrevenu à leurs superstitions », *ibid.*, p. 210.

aurait pu perturber durablement leur chasse, voire mettre en péril leur survie selon les croyances qui sont les leurs.

Alain Guyot souligne la valeur cognitive mais aussi rhétorique de « l'écheveau analogique[1] », expression qui a le mérite de souligner la complexité des effets impliqués par l'usage de ces tropes. Ils sont dynamiques, impulsant un mouvement de rapprochement ou d'éloignement régulièrement rapporté à celui du voyage lui-même[2]. La réalité autre est assimilée à du connu ou distincte des références que le narrateur partage avec son lectorat. Cette situation *par rapport à* implique un geste herméneutique de la part du lecteur, que les narrateurs balisent en revendiquant un style simple.

4) Revendication d'un style bref et simple

Dans son étude de la poétique viatique, Réal Ouellet ajoute à la narration et à la description un troisième mode discursif, celui du commentaire, que Furetière définit comme « l'addition qu'on fait de son creu à une histoire, ou à un conte, celuy qui le récite[3] ». Une partie de ce regard réflexif ne porte pas sur le voyage à proprement parler, mais relève du commentaire métadiscursif. La protestation de véracité passe par des revendications stylistiques, dont Grégoire Holtz souligne l'importance dans la constitution du texte en lieu de savoir :

> Les revendications du *stile nu*, relayées par la variante du style rude, sont essentielles au dispositif rhétorique des récits de voyages parce qu'elles permettent d'inclure les imprimés viatiques dans le genre hyperonyme de l'histoire (comprise au sens aristotélicien d'enquête documentée)[4].

Ces remarques stylistiques témoignent, selon lui, du passage de notes manuscrites à une relation diffusée[5] et indiquent la nécessité de situer ces textes au sein de la production discursive de

1 Alain Guyot, *Analogie et récits de voyage, op. cit.*, p. 18.

2 Philippe Hamon écrit ainsi : « l'analogie, qui embraye sémantiquement des isotopies différentes, est donc l'exact pendant sur le plan des "figures", du personnage mobile (parvenu, déclassé, voyageur) qui relie par des déambulations les espaces », *Introduction à l'analyse du descriptif,* Paris, Hachette, 1981, p. 64, cité par Alain Guyot, *op. cit.*, p .16.

3 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 1, *op. cit., s. v.*, « Commentaire » cité par Réal Ouellet, « Pour une poétique de la relation de voyage », *op. cit.*, p. 19.

4 Grégoire Holtz, « Le stile nu des relations de voyages », dans Michel Jourde et Jean-Charles Monferran (dir.), *Le lexique métalittéraire français (XVI^e^- XVII^e^ siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 173. L'auteur souligne.

5 Aucun travail n'ayant permis, à notre connaissance, de statuer si ces commentaires étaient initialement absents des relations jésuites envoyées en Europe et ajoutés lors du travail d'édition à Paris, nous nous en tiendrons à l'opposition entre note et relation, et non entre relation manuscrite et relation imprimée utilisée par Grégoire Holtz dans son article, *ibid*., p. 169-175. Les rapports entre les notes et les relations finalement édités sont relativement

l'époque. Ce ne sont en revanche pas toujours les mêmes éléments topiques qui sont avancés : de la brièveté[1] affichée au refus des usages esthétiques, cette diversité reflète la variété de jeux de vérité institués au moyen de ces revendications poétiques.

Dans les relations jésuites, les commentaires métadiscursifs portent sur l'organisation du propos et sur l'impossibilité de rapporter l'intégralité des faits. L'aspect proprement stylistique de l'écriture est passé sous silence, ou du moins masqué derrière le signalement de la progression discursive. Cette tendance s'accentue lorsque les titres de chapitres n'en signalent pas clairement les bornes, comme au chapitre 12 « De ce qu'il faut souffrir hyvernant avec les Sauvages » de la *Relation de la Nouvelle-France* datée de 1634 :

> Pour concevoir la beauté de cest edifice, il en faut décrire la structure ; j'en parleray avec science : car j'ay souvent aydé à la dresser[2] […] Commençons par la maison qu'ils doivent habiter s'il[s] [les futurs missionnaires] les [les autochtones] veulent suivre. Pour concevoir la beauté de cest edifice, il en faut décrire la structure[3]. […] Voyons maintenant en détail toutes les commoditez de ce beau Louvre[4]. […] C'est assez dit des incommoditez des maisons des Sauvages, parlons de leurs vivres[5]. […] Voila ce qu'il faut prevoir avant que de se mettre à leur suitte[6]. […] Il me reste encore à parler de leur conversation, pour faire entierement cognoistre ce qu'on peut souffrir avec ce peuple[7].

Introductions et conclusions partielles sont explicitées par des verbes, des adverbes et des décrochages, souvent ironiques. Cette articulation logique pose une distance entre Paul Lejeune et les connaissances qu'il a acquises par expérience, ce qui participe à la légitimation de ce texte comme lieu de savoir. L'ironie crée une connivence avec le public, amusé qu'une modeste cabane dans les bois soit appelée « Louvre ». Le missionnaire prévient également tout risque de lasser ses lecteurs et lectrices. Comme son dernier chapitre « grossi[t] […] tous les jours jusqu'au départ des vaisseaux[8] », c'est à lui de déterminer arbitrairement quand le clore :

---

peu connus, mais tous s'accordent pour souligner deux objets discursifs distincts. Paul Nelles écrit ainsi : « Alors que les Relations sont des textes rhétoriquement travaillés et éditées avec précaution, il est clair qu'ils s'appuient sur des notes écrites plus immédiates » [n. t.], « While the Relations are rhetorically refined and carefully edited texts, it is clear that they were based on some more immediate written record », Paul Nelles, « Seeing and Writing », art. cit., p. 318.

1 Sur un corpus plus tardif que le nôtre, voir Sophie Linon-Chipon, « Brièveté et authenticité : l'identité générique de la relation de voyage à la fin de l'âge classique », Pierre Testud (dir.), *Brièveté et Écriture*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1991, p. 115-123.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 7, *op. cit.*, p. 34.

3 *Id.*

4 *Ibid*., p. 36.

5 *Ibid*., p. 44.

6 *Ibid*., p. 50.

7 *Ibid*., p. 54.

8 *Ibid*., p. 66.

> Mais finissons ce Chapitre, autrement je me voy en danger d'estre aussi importun que cet imposteur que je recommande aux prieres de tous ceux qui liront cecy, je coucheray au Chapitre suivant quelques entretiens que j'ay eu avec luy[1].

L'impératif de clore le chapitre est exprimé à la première personne du pluriel, associant le « je » qui prend en charge la relation et « tous ceux qui [la] liront ». Le commentaire situe le récit comme texte savant mais non exhaustif[2], alternant différents rythmes d'un chapitre à l'autre.

Lejeune affirme souvent opérer de strictes coupes, mises en lumière par des formules comme « mais passons outre[3] », « c'est assez parlé de ces ordures[4] » ou encore « c'est assez pour ce chapitre[5] ». La longueur de ce chapitre, malgré un style qui s'affirme comme bref, est moins paradoxale qu'il n'y paraît : en affichant une brièveté, le missionnaire indique la densité des anecdotes qu'il avance, leur autonomie relative[6], mais surtout l'importance de chacun des termes avec lesquels il les rapporte[7]. Lorsqu'il affirme « laisse[r] à part une infinité d'autres remarques sur ce sujet, pour raconter une partie de ce qui a tenu un mois entier tout ce pays en haleine[8] », Brébeuf défend ainsi la valeur illustrative de l'unique anecdote qu'il rapporte, lui conférant une portée exemplaire : elle devient caractéristique d'autres situations passées sous silence et représente un fonctionnement social dans son ensemble. Il est cependant parfois difficile de statuer sur la valeur de certaines interruptions, comme celle où Brébeuf marque son étonnement final à la fin du chapitre sur les Conseils autochtones : « Bref, c'estoit chose digne d'estonnement de voir dans des cœurs aigris une telle moderation de paroles. Voila pour leurs Conseils[9] ». L'adverbe « bref » fait ressortir l'aspect paradoxal de ce qu'il énonce, pour autant, Brébeuf ne tire pas de conclusion sur la

1 *Ibid*., p. 62-4.
2 À l'inverse, Marc Lescarbot, qui adopte un but encyclopédique, écrit : « J'espère que ces petites digressions ne seront désagréables au Lecteur, puisqu'elles viennent à notre propos », *Voyages en Acadie, op. cit.,* p. 168.
3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 260.
4 *Ibid*., p. 268.
5 *Ibid*., p. 312. On aurait aussi pu citer : « Voila non pas tout ce qui se peut dire de leurs habits & de leurs ornements, mais ce que j'en ay veu & qui me vient pour l'heure en la pensée », *ibid.*, vol. 7, *op. cit.*, p. 16-8.
6 Dominique Rabaté signale « la notion temporelle que le mot de brièveté comporte. Est dit bref, en effet, ce qui est court dans le temps. Ce déplacement de l'espace (le "court"), du volume, à la durée spécifique qu'implique la lecture d'un texte [lui] paraît essentielle », « Du Récit et de la Brièveté », *Cahiers FoReLLIS - Formes et Représentations en Linguistique, Littérature et dans les arts de l'Image et de la Scène*, n° 1, 1993 | En ligne | URL : https://cahiersforell.edel.univ-poitiers.fr/cahiersforell/index.php?id=105. Consulté le 8 novembre 2023.
7 En rhétorique, la notion de *brevitas* porte moins sur la longueur du propos que sur son efficacité, sur « le rapport économique du dire et du dit, des *verba* et des *res* » comme l'explique Florence Klein dans son article « *Rursus pomi iactu remorata secundi* (*Met.* X, 671). La *mora* et la poétique ovidienne de la brièveté », *Dictynna*, vol. 2, 2005 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/dictynna/133. Consulté le 14 décembre 2023.
8 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 198.
9 *Ibid*., p. 262.

valeur que ce comportement évoque : si la modestie discursive autochtone indique une vérité morale et conceptuelle, le missionnaire en reste ici à la surprise devant une réalité factuelle. La définition de l'acception du type de vérité en jeu est renvoyée du côté du lectorat.

Ces commentaires métadiscursifs sur la brièveté de leurs textes participent également de l'éthos du narrateur. La mise en scène de l'interruption de l'écriture et du geste de sélection qu'elle implique est un moyen de sous-entendre que la réalité de la Nouvelle-France ne peut être contenue dans un seul texte et de suggérer la sagacité sélective du missionnaire :

> Je ne fais pas profession de tout dire, mais seulement de remarquer uné [sic] partie des choses qui m'ont semblé devoir estre escrites, qui voudra avoir une pleine cognoissance de ces contrées, qu'il lise ce qu'en a escrit Monsieur de Champlain, si faut il avant que je passe outre[1].

En énonçant ses limites, Paul Lejeune se figure comme humble et modeste dans sa contribution au savoir sur la Nouvelle-France et institue sa relation comme une petite partie d'un ensemble discursif plus large : ces commentaires renforcent la légitimité de son texte comme partie d'un tout, s'inscrivant dans une démarche collective qui le dépasse. Jean de Brébeuf, lui, se montre soucieux de ne pas choquer son public, quitte à sous-entendre plus qu'à affirmer :

> Je laisse à part le peu de moyen qu'il y a de vous recolliger parmy des Barbares, qui ne vous quittent presque point, qui ne sçavent ce que c'est de parler bas. Surtout je n'oserois parler des dangers de se perdre parmi leurs impuretez, à qui n'a le cœur plein de Dieu, pour rejetter fortement ce poison. En voila bien assez, le reste se cognoist en l'experience[2].

Il refuse de s'étendre sur des considérations immorales ou obscènes, tout en jouant sur la capacité des figures de la prétérition ou de l'hyperbole à en suggérer davantage. Les commentaires permettent au missionnaire d'édifier ses lecteurs en se contentant d'allusions et de sous-entendus. Brébeuf adopte ici une posture morale qui diffère de la stricte observation propre à l'historien et se conforme aux attentes d'un public mondain qu'il ne faudrait pas heurter.

Ces revendications de brièveté relevant moins de la concision que de la suggestion sont absentes d'autres ouvrages à la logique éditoriale différente. Gabriel Sagard refuse d'emprunter un style suggestif et peu clair car, après que son ordre a été expulsé de Nouvelle-France en 1632, il rédige en ayant conscience d'être pris dans un rapport de force qui lui est défavorable. *Le Grand Voyage du pays des Hurons* vise dès lors à légitimer l'ordre récollet, en démontrant la pertinence de

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 312.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 96. Il mentionne également, plus tard, « Et dix mille autres sottises que je laisse volontiers », *ibid.*, p. 208.

ses observations. Dans son adresse « au Lecteur » – paratexte absent des relations jésuites – il développe ce que ses choix stylistiques disent de son texte :

> Quelqu'un me pourra dire que je devois me servir du stile du temps, ou d'une bonne plume, pour polir & enrichir mes mémoires, & leur donner jour au travers de toutes les difficultez que les esprits envieux (aujourd'huy trop frequens) me pourroient objecter; & en effet, j'en ay eu la pensée, non pour m'attribuer le mérite & la science d'autruy; mais pour contenter les plus curieux & difficiles dans les entretiens du temps. Au contraire, j'ai esté conseillé de suivre plustost la naïveté & simplicité de mon stile ordinaire, (lequel agréera toujours davantage aux personnes vertueuses & de mérite) que de m'amuser à la recherche d'un discours poly & fardé, qui auroit voilé ma face, & obscurcy la candeur & sincérité de mon Histoire, qui ne doit avoir rien de vain ny de superflu[1].

La polyphonie du passage permet d'opposer deux approches des textes viatiques : si d'aucuns y voient des « mémoires » supposant « une bonne plume », l'auteur envisage son récit comme une « Histoire » écrite en « stile ordinaire ». L'antéposition de la posture mise à distance renforce la réfutation qu'exprime ces considérations rhétoriques. En démentant toute affiliation au genre mémorialiste et tout usage « du temps » –, Sagard éloigne l'horizon de la cour, qu'il s'agirait de convaincre par un écrit apologétique : au contraire, il insiste sur la stricte fidélité de son propos, se défendant de toute rhétorique avantageuse ou louangeuse[2]. L'opposition entre « un discours poly et fardé » et une écriture empreinte de « naïveté & simplicité […], [de] candeur & sincérité » relève de ce que G. Holtz voit comme « un refus catégorique de *l'elocutio* au profit de la seule *inventio*[3] » : le récit viatique s'affirme comme représentation savante et non comme production d'une prose travaillée pour elle-même. Bien que ces précautions soient en partie topiques, l'insistance du frère récollet souligne sa volonté de se distinguer dans les luttes d'influence entre ordres missionnaires. Dans l'adresse « au Lecteur » de l'*Histoire du Canada*, sa posture d'auteur est encore infléchie dans ce sens :

> On me pourra dire que je devois avoir emprunté une plume meilleure que la mienne pour polir mes escrits, & les rendre recommandables, mais c'est dequoy je me soucie le moins, & vous asseure que

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 103-4.

2 Au début du chapitre V, après le récit de son voyage et alors qu'il concentre son propos sur le peuple autochtone qu'il observe, Gabriel Sagard affirme à nouveau cette posture d'écriture : « Puis qu'avec la grâce du bon Dieu, nous sommes arrivez jusques-là, que d'avoisiner le pays de nos Hurons, il est maintenant temps que je commence à en traicter plus amplement, de la façon de faire de ses habitans, non à la manière de certaines personnes, lesquelles descrivans leurs Histoires, ne disent ordinairement que les choses principales, & les enrichissent encore tellement, que quand on en vient à l'expérience, on n'y voit plus la face de l'Autheur: car j'escris non seulement les choses principales, comme elles sont, mais aussi les moindres & plus petites, avec la mesme naïveté & simplicité que j'ay accoustumé », *ibid.*, p. 161. L'on retrouve la mention de la « naïveté & [de la] simplicité », qui lui permet de se situer aux côtés des habitants autochtones et d'éloigner la figure du voyageur affabulateur prétendument historien. À nouveau, la posture décriée est antéposée, soulignant la perspective éthique de cette réfutation, suivie par l'affirmation de sa propre posture discursive.

3 Grégoire Holtz, « Le stile nu des relations de voyages », *op. cit.*, p. 166.

> quand bien je l'aurois pu faire je ne l'aurois pas fait, car il n'est pas raisonnable qu'un pauvre frere mineur comme moy, se pare des riches thresors de l'eloquence d'autruy, & puis je n'ay pas entrepris de contenter les amateurs de beaux discours, mais d'édifier les bonnes ames qui verront en cette Histoire une grande exemple de patience & modestie en nos Sauvages, un cœur vrayement noble, & une paix & union admirable[1].

Son style n'est plus présenté comme existant *a priori* mais comme un choix raisonné visant à entériner l'éthos du « pauvre frere mineur » et à « édifier les bonnes âmes ». La multiplication d'observations, d'anecdotes ou d'exemples dans le récit n'est pas ornementale mais nécessaire pour en faire un « exemple » à même de porter à la piété les catholiques. La fidélité du récit défendue dans *Le Grand Voyage* est passée au second plan derrière la visée édifiante et exemplaire du texte. Discrètement s'opère donc, d'un texte à l'autre, un glissement du type de vérité associée au style simple et naïf : initialement entendue comme stricte fidélité à des faits ayant eu lieu, la vérité est ensuite comprise comme exemplification d'une norme sociale et morale défendue comme idéale.

Les récits utopiques ne manquent pas de reconduire ce topos stylistique et ses flottements. Dans l'adresse « Au Lecteur » de *L'Histoire des Sévarambes*, l'éditeur avance sans ambages que cette œuvre « est écrite d'une maniere si simple, qu['il] croy[t] que personne ne doutera de la vérité de ce qu'elle contient[2] ». Il y revient après avoir inséré des lettres fictives venant authentifier le récit :

> Le lecteur pourra, s'il lui plaît, comparer cette lettre avec la relation de l'auteur, & juger après cette comparaison, si dans des matières si peu connues, il y peut avoir un témoignage plus fort que celui-ci, pour établir la vérité de cette histoire. Quant au style et à la disposition de l'ouvrage, je lui en laisse aussi le jugement ; & je me contente de lui dire que l'on y a changé le moins que l'on a pu, sans s'écarter de la manière de l'auteur, qui est très simple & très naturelle. Dans les ouvrages de cette nature, où la matière attire toute l'attention du lecteur, il suffit que le style n'ait rien qui la détourne[3].

La « manière de l'auteur […] très simple & très naturelle » devient un trait définitoire de la « nature » de l'ouvrage et une preuve de « la vérité de cette histoire ». Malgré les équivoques du terme « histoire » écrit avec une minuscule[4], le public est appelé à juger du « style » et de la « disposition » du récit sans douter de son contenu. Pourtant, la fin du paratexte mentionne « l'un

1 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, Paris, Claude Sonnius, 1636, p. 14.

2 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 63.

3 *Ibid*., p. 66-7.

4 Ce terme désigne déjà à la fois une « description, narration des choses comme elles sont, ou des actions comme elles se sont passées, ou comme elle se pouvoient passer » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Histoire ») et des « Romans, des narrations fabuleuses, mais vrai-semblables qui sont feintes par un Auteur, ou desguisées », (*id*.).

des plus parfaits modèles de gouvernement qu'on ait jamais vu[1] », sous-entendant dès le début du texte sa dimension idéale et utopique. Ce jeu entre différentes pistes interprétatives est appuyé par le fait que le manuscrit est en plusieurs langues, multipliant les strates de traductions entre les évènements et le lecteur[2].

G. Holtz voit ce topos du commentaire métadiscursif comme la « clef de voûte d'un dispositif d'auto-légitimation[3] » : tout en assurant la transmission directe de l'expérience en discours, ces remarques sont un aveu de la nécessité de situer un propos dont le statut ne va pas de soi. La proximité des récits viatiques avec des scènes génériques antagonistes crée une ambivalence discursive que les affirmations de brièveté et de simplicité ne parviennent pas entièrement à résorber. Celles-ci voilent en réalité une pluralité de jeux de vérité possibles, entre faits et exemples, réalité et idéal.

Éric Méchoulan rappelle qu'à l'époque, « [t]oute prise de parole publique risque […] de paraître outrecuidante [s]auf à suivre les circuits autorisant des institutions dans lesquelles les individus trouvent leur autorité[4] ». Si certains récits, comme les relations jésuites ou les récits d'expéditions soutenues par le pouvoir royal, s'inscrivent *de facto* dans des circuits institutionnels, d'autres n'en bénéficient pas. Tout un appareil rhétorique, stylistique et topique est dédié à circonscrire le fonctionnement de la représentation dans chaque discours, alors que les textes embrassent une acception plurielle de la vérité. Sont tour à tour empruntés la scène générique de l'Histoire, des figures de similarité et un style bref, simple et naïf. Ce pacte littéraire, difficilement établi au sein même du texte, est encore malmené par les modalités de circulation des récits viatiques : la diffusion par emprunts efface ce cadre institué à l'échelle du texte en entier, et déstabilise encore davantage les jeux de vérité complexes de cette scène générique flottante.

1 Denis Veiras*, L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 67.
2 L'éditeur fictif écrit ainsi : « Cette histoire est dans une grande confusion, elle est presque écrite sur des feuilles détachées, & en diverses langues, qui auront besoin d'être expliquées, & d'être mises dans leur ordre naturel », *ibid.*, p. 64.
3 Grégoire Holtz, « Le stile nu des relations de voyages », *op. cit.*, p. 169.
4 Éric Méchoulan, « Le médium de l'ami lecteur », *Lire avec soin. Amitié, justice et médias*, Lyon, ENS Éditions, 2017 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/7810. Consulté le 11 juin 2021.

III. Circulation des textes viatiques et effets d'intertextualité

Les récits viatiques sont l'objet d'une véritable vogue au XVI^e^ et XVII^e^ siècles, comme en témoigne l'importance du nombre d'éditions et rééditions de ces textes et la place qu'y consacre la presse périodique émergente. Ce succès a un impact sur leur réception : d'un support à l'autre, le récit est transformé, détériorant le rapport du discours au vrai que le narrateur institue au sein de son récit. Auteurs, imprimeurs-libraires et narrateurs en appellent à la participation de leurs lecteurs et lectrices, convoquant l'idéal d'une communauté amicale généreuse, accordant *a priori* sa confiance au voyageur. Toutefois, les différentes modalités de circulation des textes viatiques, par diffusion imprimée, par citation ou par emprunts intertextuels, contreviennent parfois à la légitimation du récit en tant qu'il est dépositaire d'un savoir vrai[1].

1) L'appel à une communauté amicale

À partir du moment où les relations sont imprimées et diffusées à large échelle, l'interlocution mise en place avec le destinataire, qu'il s'agisse de l'adresse épistolaire familière ou du dialogue initié avec une sphère restreinte, perd de son caractère direct et évident. Pourtant, narrateurs et/ou éditeurs définissent l'attitude attendue du public, ou du moins dénoncent des biais potentiels qui leur seraient nuisibles. Selon É. Méchoulan, « c'est précisément parce que l'imprimé est un média froid, impersonnel et commercialisable que l'on doit passer par la médiation chaude, intime et généreuse de l'inscription amicale[2] » : la rhétorique de l'ami lecteur constitue ainsi un « médium de communication[3] » courant pour encadrer la réception et l'interprétation du texte.

1 Les énigmes entourant les récits viatiques utopiques, notamment sur la biographie des auteurs, sur la forme du texte qui circulent et sur les jeux d'hybridations littéraires sont érigées par Pierre Ronzeaud en éléments constitutifs de l'errance du genre utopique, voir Pierre Ronzeaud, « Foigny, Veiras, romanciers utopistes, ou les dérives d'un genre », *Littératures classiques*, vol. 15, n° 1, 1991, p. 247-25 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1991_num_15_1_1303. Consulté le 10 mai 2021. Bien que nous nous intéressions davantage à la composante viatique qu'utopique de ces textes, nous adoptons ces conclusions.

2 Éric Méchoulan, « Le médium de l'ami lecteur », *Lire avec soin*, *op. cit.*, | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/7810. Consulté le 11 juin 2021.

3 *Id*.

Gabriel Sagard transfère les caractéristiques qu'il attribue à son écriture au public qu'il appelle de ses vœux : sa simplicité s'adresse à des lecteurs clairvoyants, qui ne s'arrêteront pas à la facture du récit, mais se nourriront de ces nouvelles connaissances. Dans *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, il écarte un public de lecteurs esthètes « amateurs de beaux discours[1] » pour prévenir une lecture superficielle, attachée au seul style de l'auteur. Dans *L'Histoire du Canada*, Sagard s'adresse à un « amy lecteur[2] », auquel il explique offrir une version amplifiée de son premier récit, embrassant maintenant « l'histoire entiere des choses principales qui se sont passées en tout le Canada, pendant quatorze ou quinze années que [ses] freres y ont demeuré pour la conversion du pays[3] ». Il narre l'avoir rédigée sur les conseils de « personnes sages & de bon esprit, & [de] ceux qui ont quelque cognoissances dans le pays[4] » et la destiner à un vaste lectorat :

> Les plus devots y trouveront dequoy occuper leurs bonnes œuvres & charité à l'endroit de tant de pauvres ames esgarées & esloignées du chemin de salut. Les affligez leur consideration endurant pour le Paradis, où les pauvres barbares ne souffrent que pour l'enfer. Les esprits curieux, & qui n'ont autre but que leur propre divertissement y verront dequoy se satisfaire allechez par l'aggreable [sic] aspect & diversité des choses y contenuës, & ceux qui ont voyagé dans le pays comme a fait depuis moy le R. P. Brebeuf Jesuite, pourront avoir le mesme sentiment pourront avoir le mesme sentiment que ce bon Pere tesmoigna de mon premier Livre, lequel il jugea non seulement digne de voir le jour, mais s'offrit d'en donner son approbation s'il eut esté necessaire. Je peux donc à bon droit dire que ce Volume peut profiter non seulement aux devots, & personnes portées à la piété, mais à tous ceux qui ne sont portez que d'une simple curiosité de cognoistre les choses estrangeres & non communes. Pour les esprits blessez ou enyvrez du mal-heureux peché d'enuie qui perce jusques aux plus fortes & secretes murailles du monde, il m'est indifferent qu'ils m'ayent en consideration ou en mesprit, suffit que l'on sçache que ce sont personnes qui ne sçauroient souffrir en autruy le bien qu'ils ne peuvent faire eux mesmes[5].

Le récollet détaille les membres de la communauté qu'il appelle de ses vœux : « devots », « affligez », « esprits curieux » et « ceux qui ont voyagés » y sont inclus, sans qu'une hiérarchie ne se dessine entre eux. L'amitié étant à l'époque une relation aux enjeux collectifs, notamment philosophiques[6], cette réunion institue une proximité non privée, reposant sur le partage d'une disposition intellectuelle ou sensible et d'une curiosité à envisager l'ailleurs. Ce recours au dispositif de « l'ami lecteur », absent du *Grand Voyage du pays des Hurons*, manifeste la volonté de Gabriel

1 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, *op. cit.*, p. 14.
2 *Ibid*., p. 10.
3 *Ibid*., p. 11.
4 *Id*.
5 *Ibid*., p. 12-3.
6 Voir à ce propos Éric Méchoulan, « Amitié et justice : du soin politique aux rapports de droit », *Lire avec soin*, *op.cit.,* | En ligne | URL : https://books.openedition.org/enseditions/7811. Consulté le 11 juin 2021.

Sagard d'instituer le rapport de confiance entre l'auteur et son destinataire, prévenant une méfiance trop sévère. Seuls « les esprits blessez ou enyvrez du mal-heureus peché d'enuie » sont tenus à distance[1] : le caractère vain, voire faux, de leur lecture est la conséquence de passions humaines néfastes, et le missionnaire affirme son indifférence à leur jugement, aveuglé par l'aigreur et l'arrogance critique. Convoquant la figure du « grand Apelles […] admiré entre tous les plus excellents peintres de son temps[2] » dès les premières lignes de son texte, Sagard poursuit : « à l'exemple de cet excellent Peintre […] [j'ai] librement présenté au publique [sic] le premier crayon de [m]on voyage[3] ». *Le Grand Voyage* n'est pas un brouillon, mais constitue une étape de sa recherche énonciative, durant laquelle il change de scène générique. L'appel à l'amitié du public est un moyen de prévenir toute opposition frontale des deux textes et de suggérer une tolérance pour les écarts entre les représentations viatiques et historiques.

Il est significatif qu'un récollet ait recours au topos de l'ami lecteur à un moment où son ordre est en position de faiblesse face à celui de la Compagnie de Jésus et où sa publication pourrait entrer en opposition avec l'impression annuelle de la relation jésuite, éditée par Sébastien Cramoisy. Sagard rappelle l'approbation que son premier livre a reçue du père Brébeuf, pour souligner que son récit n'est pas en compétition avec celui de son contemporain. En cela, sa pratique diffère de celle des premiers jésuites : si Biard utilise la formule consacrée de « amy Lecteur[4] », entre parenthèses dans les premières lignes de son texte, c'est avant tout un usage topique. Le contexte de publication – une réponse à un « *Factum* escrit contre lesdits Jesuites[5] » – fait du récit un lieu de défense et d'attaque. Le public interpellé par le missionnaire au fil du récit est représenté comme partie prenante du camp de « l'écrivain du factum[6] », appelé par ailleurs le « Factieux[7] », et non comme un soutien de l'ordre de la Compagnie de Jésus : l'ouvrage s'apparente alors à un dialogue avec un « lecteur malveillant[8] » selon Éric Debacq. De plus, la rhétorique

1 Éric Méchoulan, « Le médium de l'ami lecteur », *Lire avec soin, op. cit.*, | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/7810. Consulté le 11 juin 2021.
2 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, *op. cit.*, p. 10.
3 *Id*.
4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit.*, pp. 30 et 36.
5 *Ibid.*, p. 154.
6 *Ibid*., p. 132.
7 *Ibid*., p. 226.
8 Éric Debacq, « Le lecteur malveillant dans les Relations de Pierre Biard (1616) et de Paul Lejeune (1632-1641) », *Mémoires du livre / Studies in Book Culture*, vol. 12, n° 1, printemps 2021 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/memoires/2021-v12-n1-memoires06084/1077800ar.pdf. Consulté le 22 janvier

topique disparaît quand S. Cramoisy prend le relais éditorial de Louis Muguet et met en place un rythme de publication annuel : le recours à une communauté bienveillante n'est plus nécessaire dès lors que les modalités de représentation et les régimes de vérité des *Relations* se pérennisent et sont soutenues par des réseaux économiques et politiques puissants[1].

Le recours à une communauté d'amis-lecteurs est ainsi proportionnellement liée à l'incertitude qui entoure la réception du texte. Les paratextes ou les récits enchâssants des œuvres viatiques imaginaires n'hésitent pas à mettre en scène une société entourant le narrateur, reprenant alors un topos des voyages authentiques. La « lettre de l'éditeur A M***.[2] » dans les *Voyages et Avantures de Jaques Massé* commente les premières lectures du récit :

> J'y ai trouvé tant de choses agréables & intéressantes, & tant de choses instructives sur plusieurs matiéres de Philosophie, que j'ai été très satisfait de cette lecture. Plusieurs de mes Amis, Gens d'esprit & de savoir, ne l'ont pas été moins que moi ; ainsi je m'assure, MONSIEUR, que vous le lirez avec le même plaisir. Je vous avouë qu'à la première lecture, je soupçonnois que l'Auteur s'était servi du privilège des Voyageurs, en mêlant à sa Relation un peu de Romanesque : mais après une seconde lecture, & un éxamen très particulier, je n'y ai rien trouvé que de fort naturel & de très vrai-semblable. Et cet air de candeur & de bonté qu'on trouve par tout dans ce bon Vieillard qui en est l'Auteur, a achevé de me convaincre[3].

Tyssot de Patot transforme l'adresse rhétorique à un ami lecteur en échange entre un éditeur fictif et un ami, le premier promettant au second plaisir et instruction. Cet attrait double du récit fait écho à la poétique viatique plurielle et anticipe les potentielles difficultés de lecture. Le destinataire de cette lettre est invité à s'adonner à une lecture minutieuse et méthodique, ce qui lui permettra de rejoindre cette communauté d'amis-lecteurs du texte. L'éditeur ajoute une preuve éthique en mentionnant « l'air de candeur & de bonté qu'on trouve par tout dans ce bon Vieillard qui en est l'Auteur » : les amis-lecteurs figurent un groupe apte non seulement à lire avec justesse mais aussi à reconnaître l'honnêteté et la vertu humaine parmi leurs semblables. Leur réunion par la lecture d'un même texte les apparentent aux membres de la République des Lettres, idéal d'un espace discursif cultivant « la vérité et la raison[4] ». Au seuil de son récit, Tyssot de Patot représente une

---

2022. Sur l'interlocution avec un lecteur dans le corpus des Relations jésuites plus largement, voir Micah True, « "En escrivant à une personne, je parle à plusieurs": Responding to Readers in the Jesuit *relations* from New-France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XX, n° 1, 2023, p. 151-167, en ligne, <https://earlymodernfrance.org/files/True_final_3.pdf>.

1 Nous avons déjà vu que la défense d'un discours vrai passait, dans les relations jésuites, par l'unification de l'horizon de lecture, voir *supra*, chapitre 1, II. 1).

2 Simon Tyssot de Patot, *Voyage et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 33.

3 *Ibid*.

4 Pierre Bayle, cité par Pierre Laurens, Colette Nativel et Florence Vuilleumier Laurens (dir.), *République des Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, p. 29.

communauté de savants humanistes où circulent les textes et les idées et suggère au public qu'il intégrerait celle-ci en partageant son jugement. L'éditeur fictif se garde néanmoins de toute injonction trop catégorique, car il sait que l'adoption de cette lecture n'est pas sans risque pour celui qui s'en fait le défenseur.

Cette représentation d'une communauté à la fois amie et raisonnante se retrouve au cœur du récit des *États et Empires de la Lune et du Soleil*. Ici, la hardiesse d'esprit et le jugement critique sont caractéristiques du personnage-narrateur comme des amis qui l'entourent, ce qui amène son lot de dangers. Cette communauté reflète la valeur philosophique de l'amitié dont parlait É. Méchoulan, centrale dans un roman porteur d'idées hétérodoxes, mais cette société ne peut dès lors qu'être restreinte. Le *je* est initialement entouré de « quatre de [s]es amis [… qui] s'égosille[nt] de plus belle[1] » quand il émet l'hypothèse « que la Lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune[2] ». Ce rire amical nourrit ses convictions, qui l'entraîneront finalement en voyage. À son retour de la Lune, il rend visite à son ami M. de Colignac, qui, non plus railleur mais « ravi d'entendre des choses si extraordinaires [, l]e conjur[e] de les rédiger par écrit[3] ». De la région parisienne à Toulouse, le narrateur est entouré et stimulé par des amis qui encouragent et pérennisent sa réflexion. Cependant, l'idéal de cette première réception est vite mis à l'épreuve :

> Parmi les gens qui lurent mon livre, il se rencontra beaucoup d'ignorants qui le feuilletèrent. Pour contre-faire les esprits de la grande volée, ils applaudirent comme les autres, jusqu'à battre des mains à chaque mot, de peur de se méprendre, et tout joyeux s'écrièrent : « Qu'il est bon ! » aux endroits qu'ils n'entendaient point. Mais la superstition travestie en remords, de qui les dents sont bien aiguës sous la chemise d'un sot, leur rongea tant le cœur, qu'ils aimèrent mieux renoncer à la réputation de philosophe (laquelle aussi bien leur était un habit mal fait), que d'en répondre au jour du Jugement[4].

La circulation imprimée élargit la sphère du public du récit lunaire : certains accordent un accueil favorable à son texte, mais des détracteurs apparaissent bien vite. La crainte du Jugement dernier et l'inconstance qu'elle entraîne chez nombre de lecteurs les trahissent aux yeux du *je* comme

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 5-7. Karine Lanini, dans son étude des modifications apportées par Henri Lebret, souligne que le verbe *s'égosiller*, « quoiqu'il signifie littéralement se faire mal à la gorge, p[eut] encore renvoyer à la parole articulée », et donc à l'échange, et de fait, il est remplacé dans la version tronquée et imprimée de 1657 par le verbe *rire*, qui réduit l'interaction à la seule dérision. Voir Karine Lanini, « Aventures et avatars du texte des *États et Empires de la Lune* », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 125.

2 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 6.

3 *Ibid*., p. 167.

4 *Ibid*., p. 167-8.

« ignorants » et « sot[s] », n'approchant de la posture de philosophe que de réputation. Le voyageur résume cette division comme un « contraste d'opinion entre les habiles et les idiots[1] » et réfute la possibilité d'un jugement éclairé de la part de ces nouveaux lecteurs. Ceux-ci se limitent à des « sentiments particuliers, qu'on se forme soy-mesme en raisonnant sur les choses[2] » et, divisés en « deux factions, la lunaire et l'antilunaire[3] », ne font pas partie d'une communauté intellectuelle amicale[4]. La bêtise[5], jointe à l'autorité, devient même une véritable menace pour la portée philosophique du texte. Le *je* est mis en danger par ces lectures : emprisonné et inquiété par les autorités ecclésiastiques de la région toulousaine, c'est grâce à l'aide de ses amis proches, M. de Colignac et le Marquis de Cussan, qu'il bénéficie d'une prison plus confortable[6]. La communauté affective et sa réception accueillante, confiante et ouverte à une vérité évolutive semble un horizon très lointain, voire inatteignable dès lors que le texte circule en version imprimée.

Bien que le topos de l'ami-lecteur reste un artifice rhétorique, il constitue un appel à une réception critique mais bienveillante envers le narrateur. Cependant, cette définition d'une modalité de lecture est défaite lorsque les supports des textes viatiques se transforment et se multiplient.

---

1 *Id.*

2 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Opinion ».

3 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 168.

4 Ces sociétés d'esprit ont aussi un fonctionnement exclusif et ne visent pas à accueillir le plus grand nombre, mais l'on ne sait pas ici si le public élargi en est tenu à l'écart de part le caractère restreint de ces cercles, ou du fait de ses aptitudes intellectuelles moindres.

5 On retrouve ce motif du lecteur croyant et bête chez Gabriel de Foigny, où l'éditeur ouvre son adresse « Au Lecteur » sur une définition anthropologique : « L'Homme ne porte aucun caractere plus naturel, que le desir de penetrer dans ce qu'on estime difficil, & de comprendre ce qui paroit à plusieurs inaccessible. Il est né avec cett epassion, & il en donne autant de preuvees, qu'il entreprend de nouveau desseins », (*La Terre australe connue, op. cit.*, p. 3). S'il inclut voyageur et lectorat dans cet ensemble défini par le désir de connaissance, il souligne également que la publication de l'ouvrage vise à « donne[r] de la confusion à ceux qui se disant Chrêtiens, & assistez trs-particulierement de la grace, vivent pis que des Bêtes, pendant que des Payens fondez seulement sur des lumieres naturelles, font paroître pus de vertus, que les plus Reformez ne font profession d'en garder », (*ibid*., p. 12). La division est ici également religieuse, révélant le protestantisme de Gabriel de Foigny. Les lecteurs et lectrices qui « veulent mesurer la Toute puissance avec les bornes de leurs imagination, ne regqrderont cette piece que comme une fiction faite à plaisir », mais lui la présente comme une « Histoire » dont il a « detaché la pluspart des matieres purement philosophiques, afin de [la] rendre […] plus pure et plus divertissante », (*ibid*., p. 12-13).

6 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 197-202.

2) Contraintes institutionnelles et éditoriales de la diffusion imprimée

Dans la fiction de Cyrano de Bergerac, la réception du récit de voyage ne devient problématique qu'au moment où celui-ci devient l'objet d'une diffusion publique. Initialement rédigé en « cahiers[1] », le manuscrit finit par sortir des « plus belles assemblées[2] » toulousaines :

> Peu après, les copies en manuscrits se vendirent sous le manteau ; tout le monde, et ce qui est hors du monde, c'est-à-dire depuis le gentilhomme jusqu'au moine acheta cette pièce : les femmes même prirent parti[3].

Le succès entraîne la circulation du récit sous différentes formes, des contrefaçons se développant suite aux échos des lectures en « assemblées » choisies. Les délimitations floues des différents publics sont encore davantage altérées par l'antanaclase sur le mot « monde », signifiant « l'assemblage de toutes les parties qui composent l'univers[4] » comme « [l]es manières de vivre et de converser[5] » de la sphère proche de la Cour. Par là, le *je* souligne que son œuvre circule au-delà des cercles de réception habituels. Se multiplient les horizons de réception : « gentilhomme » et « moine » incarnent deux horizons antinomiques, tandis que la mention des « femmes », démarquée par l'adverbe emphatique « même », mobilise le stéréotype misogyne de la mauvaise lectrice, naïve et éprise de divertissement galant ou ridicule dans sa volonté d'être une femme savante[6]. L'accroissement du public entraîne une potentielle transformation du texte, l'usage du mot « pièce » pouvant renvoyer à « l'individu de chaque chose[7] » aussi bien qu'à la « partie d'un tout[8] ». La mention des « copies en manuscrits » rappelle l'existence du privilège comme outil institutionnel encadrant économiquement et moralement les publications imprimées, tout en manifestant son inefficacité, de par la quantité de lecteurs et lectrices qui paraissent avoir eu en main ces dites copies. Le succès entraîne l'apparition de canaux de diffusion qui passent outre les instruments de pouvoir visant à encadrer les activités des imprimeurs-libraires mais conduit à la

1 *Ibid.*, p. 167.
2 *Id.*
3 *Ibid*., p. 168.
4 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.,* « Monde ».
5 *Id*.
6 Sandrine Aragon, « Les images de lectrices dans les textes de fiction français du milieu du XVII^e^ siècle au milieu du XIX^e^ siècle », *Cahiers de Narratologie. Analyse et théorie narratives*, n° 11, janvier 2004 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/narratologie/6. Consulté le 07 juillet 2021.
7 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, *op. cit.*, *s. v.*, « Pièce ».
8 *Id*.

circulation de textes potentiellement tronqués ou modifiés. Cyrano de Bergerac semble avoir anticipé le destin de sa propre œuvre, dont la première partie est éditée par Henry Le Bret chez l'imprimeur-libraire Charles de Sercy sous une forme censurée en 1657[1], alors qu'elle circulait informellement depuis 1649. La mention « Autre Monde » présente sur les différents manuscrits et les remarques jugées trop hétérodoxes sont supprimées, afin de prévenir toute « censure religieuse[2] » selon Karine Lanini. La version approuvée par privilège royal est intitulée *Histoire Comique des États et Empires de la Lune*, ce qui l'inscrit dans une scène générique tout autre que celle du roman utopique[3]. Cela éloigne la scénographie viatique, rattachée à l'imaginaire du « Nouveau Monde », et sa dynamique de réflexion décentrée. La seconde partie du récit, publiée par Charles de Sercy en 1662 de façon posthume, fait immédiatement l'objet d'une contrefaçon qui réduit largement le texte imprimé. Madeleine Alcover souligne qu'« en l'absence de version manuscrite qui offrirait un élément de comparaison, on en est encore réduit à utiliser comme texte de base cette édition[4] », mais que la critique actuelle ne peut certifier qu'il soit identique à celui écrit par Cyrano de Bergerac.

Les autres récits viatiques utopiques de la seconde moitié du XVII^e^ siècle ont eu un parcours moins clandestin que *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* mais souvent aussi complexe et tortueux. *La Terre australe connue* a circulé sous deux versions, l'une publiée en 1676 par l'éditeur La Pierre, empruntant la fausse identité de Jean Verneuil, à Vannes et rééditée en 1695 à Lyon, et l'autre éditée à Paris, avec de nombreuses coupes et modifications, tout d'abord en 1692 chez Claude Barbin, puis par différents membres de la Compagnie des Libraires en 1705[5]. L'importance des transformations du texte dans cette seconde édition et la réédition contemporaine de « la scandaleuse édition originale[6] » invite à douter que Foigny soit l'auteur de cette réécriture, d'autant plus qu'elle paraît au moment de sa mort. Cette version tronquée, qui jouit d'une publicité dans le *Journal des Sçavans* du 4 août 1692, a contribué à la confusion du statut du récit :

1 À ce sujet, voir Madeleine Alcover, « Statistique et critique d'attribution : l'édition posthume des *États et Empires de la Lune* », *Littératures classiques*, vol. 53, 2004, *op. cit.*, p. 295-311.

2 Karine Lanini précise ainsi : « en effet, ce simple titre suggère la possibilité que le monde sublunaire, tel qu'il est créé par Dieu, ne soit pas le seul, ce qui remet en cause toute la cosmologie chrétienne adaptée d'Aristote », « Aventures et avatars du texte des *États et Empires de la Lune* », *op. cit.*, p. 123.

3 Le Bret précise même dans la préface que ce texte « n'a eu pour but que le plaisant », cité par Karine Lanini, *ibid.*, p. 121.

4 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. CXXVIII.

5 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.,* p. XVIII à XXX.

6 *Ibid*. p. XXI.

> Ceux qui ont eu part à cette relation, assurent qu'elle a esté faite sur les memoires de Jacques Sadeur, trouvez dans le cabinet d'un grand Ministre. […] Mais dans le temps qu'il etale ces avantages que l'Europe tireroit de la terre Australe, il lui ôte l'esperance d'en jouïr, & de lier commerce avec des gens qui sont au dessus de l'interest, & qui n'estiment pas plus nos riches etofes, que nous estimons les toiles d'araignée[1].

P. Ronzeaud souligne « la duplicité de la stratégie éditoriale [du texte, qui a reçu un] permis d'imprimer […] en tant que roman alors que la recension du journaliste laisse penser qu'il s'agit d'un récit de voyage réel[2] ». Si le compte-rendu critique s'apparente à ceux habituellement réservés aux récits authentiques, la polyphonie de l'introduction nuance cette assimilation et la conclusion du journaliste soulève la mise à distance paradoxale de toute perspective commerciale. En terminant sa recension sur l'image des « toiles d'araignées », le critique semble reléguer le récit de Foigny dans un espace marginal, oublié ou peu fréquenté, et passe sous silence l'orientation morale du texte qui est une marque de son caractère utopique. Malgré cet écart notable par rapport aux récits viatiques contemporains, cette version tronquée a beaucoup circulé et a été traduite en anglais dès 1693, en hollandais en 1701 et en allemand en 1704[3]. La censure religieuse a ainsi mené à la circulation de deux versions du récit, tenues respectivement pour fictive et pour réelle : le passage à un support imprimé a donc largement contribué à brouiller l'horizon de lecture et les jeux de vérité du texte.

Les relations de voyages authentiques ne sont pas exemptes d'interventionnisme extérieur engendrant un flottement scénographique. Dans la *Relation de la Nouvelle-France* du père Pierre Biard, imprimé en 1616 à Lyon, les chapitres XI et XXII sont retranchés du texte, et leur absence perturbe l'organisation des chapitres[4]. Cela s'explique au vu du contexte fortement anti-jésuite de

1 *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII.*, *op. cit.*, p. 353-7 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f355.item. Consulté le 8 septembre 2022.

2 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. XXVII.

3 Parallèlement continuait de circuler la version originale dans ses éditions de 1676 et de 1695, dont les exemplaires aujourd'hui répertoriés au nombre de 35 laissent penser que cette première mouture n'était pas si marginale, quoique certainement moins répandue que la version remaniée, voir *ibid.* p.XVIII-LXXXVII.

4 Cette absence se confirme après la correction des erreurs de l'édition imprimée de 1616 (répétition du même numéro de chapitre et inversion de leur ordre). L'éditeur Reuben Thwaithes Gold reproduit la numérotation originale, tout en corrigeant entre crochets. Dans les « Bibliographical data » du volume où est reproduite cette *Relation*, il souligne : « La numérotation des chapitres est irrégulière » [n. t.], « The numbering of the chapters is erratic », (Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit.*, p. 288) puis mentionne que la *Relation* de Biard constitue une réponse à un Factum anonyme, dont l'auteur présumé est, selon lui, Lescarbot, (*ibid.*, p. 299). Quand bien même il s'est trompé sur l'identité présumée de l'auteur du pamphlet, il avait déjà fait le lien entre ce texte, celui de Biard et la modification du texte imprimé qu'analysent à nouveaux frais Lucien Campeau puis J. R. Wachtel.

l'époque[1]. Joseph R. Wachtel considère la virulence des critiques à l'encontre des acteurs laïcs de la colonisation comme le facteur expliquant ces suppressions :

> Notoirement, il manque deux chapitres dans la Relation de 1616. Bien que Thwaites ait initialement expliqué qu'il s'agissait d'une erreur d'impression, une édition ultérieure annotée par Massé suggère que ces chapitres décrivaient en fait des échanges hostiles entre Biard et Biencourt concernant l'implication des jésuites dans le régicide d'Henri IV. La Compagnie de Jésus, craignant de rouvrir le dossier des pamphlets concernant l'implication des jésuites dans l'assassinat d'Henri IV, a probablement supprimé les deux chapitres de la Relation de 1616 concernant cet incident[2].

La diffusion plus large du texte conduit des autorités de la Compagnie de Jésus – sans qu'on sache précisément qui a été impliqué dans cette censure – à en retrancher deux chapitres pour ne pas alimenter des tensions déjà vives. Des attaques plus ponctuelles restent présentes dans le texte et témoignent de l'animosité entre jésuites et marchands, mais l'orientation première du texte n'est plus de répondre aux attaques portées par le *Factum*. Selon Isabelle Lachance, la *Relation* ainsi diffusée « sort cette querelle du domaine privé et ce, afin de lui conférer un sens universel[3] » : le format expurgé apparente le texte à un document historique et l'extrait de la contingence des disputes entre pouvoirs religieux et gallican. L'ensemble du processus est néanmoins passé sous silence, voilant la transformation de l'horizon du texte, de la valeur axiologique de ses représentations et, dès lors, des jeux de vérité impliqués.

---

1 À ce sujet, voir Sabina Pavone, « Anti-Jesuitism in a Global Perspective », dans Ines G. Županov (dir.), dans *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, 2019, p. 832-854, | En ligne | URL : https://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190639631.001.0001/oxfordhb-9780190639631-e-29. Consulté le 2 février 2021.

2 « Notably, the Relation of 1616 has two missing chapters. Although Thwaites originally explained this as a printing error, a later edition with annotations by Massé suggests that these chapters actually described some hostile exchanges between Biard and Biencourt regarding Jesuit involvement in the regicide of Henry IV. The society, fearful of re-opening the pamphleteering regarding Jesuit involvement in Henry IV's assassination, likely deleted the two chapters of the Relation of 1616 regarding this incident », [n. t.], Nous ajoutons ici la fin de la note de Joseph R. Wachtel : « Il existe d'autres preuves de cette censure. Vers la fin de sa vie, Biard écrivit une dernière réfutation du Factum de Poutrincourt, mais le supérieur jésuite Muzio Vitelleschi, craignant de rouvrir le pamphletage anti-jésuite de la décennie précédente, ne le laissa pas publier. Il n'en existe aucun exemplaire connu. Voir Campeau, "Introduction", MNF, 1:260*, 271-6* et Muzio Vitelleschi, "Le P. Mutius Vitelleschi, Gén., au P. Jean Fourier, Prov., Rome, 26 septembre 1622 - à Lyon", MNF, 2:46-7. Comme la MNF numérote l'introduction séparément des documents, elle désigne les pages de l'introduction par un astérisque. L'astérisque fait donc partie de la pagination originale dans le texte lui-même », [n. t.], « There is further evidence to support such censorship. Toward the end of his life, Biard wrote one final rebuttal to Poutrincourt's Factum, but Jesuit Superior Muzio Vitelleschi, fearful of re-opening the anti-Jesuit pamphleteering of the prior decade, did not let him publish it. There are no known copies. See Campeau, "Introduction," MNF, 1:260*, 271-6* and Muzio Vitelleschi, "Le P. Mutius Vitelleschi, Gén., au P. Jean Fourier, Prov., Rome, 26 septembre 1622 – à Lyon," MNF, 2:46-7. Because MNF numbers the introduction separately from the documents, it designates the pages of the introduction by including an asterisk. The asterisk is thus a part of the original pagination within the text itself », Joseph R. Wachtel, « "A « Bon François » Desirous of the Glory of the King" », art. cit., p. 43.

3 Isabelle Lachance, « "Ils estoient si subjects à leur bouche" : la Relation de 1616 face à la topique antijésuite », art. cit., p. 270.

De la même façon, le circuit éditorial qui institutionnalise dans les années 1630 la publication des *Relations de la Nouvelle-France* en France et à l'échelle européenne n'est pas affiché dans les textes imprimés. Si la missive conserve l'apparence d'une correspondance interne, Catherine Desbarats souligne que « la réalité sous-jacente est souvent plus complexe[1] » du fait de l'implication de nombreux acteurs : « le Supérieur à Québec », le « procureur des jésuites du Canada en France », le « Supérieur de sa province » et même « l'imprimeur Cramoisy, qui connaît son marché et les coulisses du pouvoir et qui est actionnaire dans la Compagnie des Cent-Associés »[2]. Ces différents intercesseurs défendent des intérêts divers, qui influent sur la publication annuelle. L'absence d'intervention du pape ou du supérieur général de Rome constitue une spécificité du corpus jésuite de la Nouvelle-France : c'est en France que les textes sont modifiés[3] de façon à intéresser le pouvoir politique et à améliorer la situation des jésuites dans le royaume[4]. De fait, les publications s'arrêtent au moment où l'autonomie vis-à-vis de Rome est remise en cause. En décembre 1672, une autorisation préalable du pape avant toute publication de la Compagnie de Jésus devient obligatoire[5] et coïncide avec l'arrêt de la publication des *Relations jésuites de la Nouvelle-France* en 1673 : cela empiétait sur les prérogatives royales et risquait de raviver les tensions entre autorité gallicane et pontificale[6]. Le circuit éditorial des *Relations jésuites de la Nouvelle-France* illustre comment ces dernières sont au cœur de luttes d'influence qui, quoique jamais mentionnées, interfèrent avec le traitement de la vérité affichée dans les textes.

1 Catherine Desbarats, « 1616-1673 Les jésuites », dans Claude Corbo et Dominique Deslandres (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 52-3 | En ligne | URL : http://www.pum.umontreal.ca/catalogue/monuments-intellectuels-de-la-nouvelle-france-et-du-quebec-ancien. Consulté le 25 juin 2020.

2 *Ibid*., p. 52. Voir également à ce propos Lawrence C. Wroth, *op. cit.*, p. 117-121, ainsi que Bronwen McShea, *Apostles of empire: the Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019, p. 3-124.

3 Catherine Desbarats, « 1616-1673 Les jésuites », dans Claude Corbo et Dominique Deslandres (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien , op. cit.*, p. 52-3.

4 Lawrence C. Wroth, art. cit., p. 113.

5 Cette décision vise en premier lieu à limiter la circulation des représentations de la spiritualité chinoise.

6 Selon Lawrence Wroth, « Un livre français arborant le privilège de la Propagande [i. e. l'autorisation papale] se serait vu refuser le droit de publication » [n. t.], « A French book bearing the privilege of the Propaganda would have been refused the right of publication », *ibid*., p. 132. Voir également Élie de Comminges, « Les Récits de voyage des jésuites en Nouvelle France : La Mission du Père Biard (1611-1613) », *The French Review*, vol. 49, n° 6, mai 1976, p. 841.

3) La diffusion via la presse périodique

À la déformation des récits induite par leur circulation imprimée se combine l'influence des recensions publiées dans la presse périodique émergente. Cette diffusion, par recension et par extrait, introduit une médiation supplémentaire qui affecte les jeux de vérité des scénographies viatiques. La ligne éditoriale des différentes revues rapproche les récits de voyage de la scénographie de l'Histoire ou entérine des lectures écartant la question de la vérité, au profit du divertissement mondain.

Au XVII^e^ siècle se développe en France une presse périodique mondaine où des comptes-rendus d'ouvrages et des synthèses de relations viatiques trouvent une place. Dans les pages du *Mercure François* en 1611[1], l'on trouve une recension des voyages de Champlain avec Pierre du Gua du Monts, Jean de Biencourt de Poutrincourt et Pierre Angibault dit Champdoré[2] puis avec François Gravé du Pont[3] ; une lettre du jésuite Charles Lalemant[4] ; deux relations d'un gentilhomme[5] et une mention du voyage de membres de la Compagnie des Ursulines[6]. La compilation de ces informations ou récits avec des nouvelles des « quatre parties du monde[7] » intègre l'espace de la Nouvelle-France dans l'actualité internationale diffusée en France[8]. Après la restitution de la ville de Québec à la France en 1632, les « relations de Canada » sont longuement reproduites – sur 80 pages dans le *Mercure François* de 1633 – et lissent les tensions entre acteurs

1 Virginie Cerdeira, « Le Mercure François, un recueil périodique d'histoire politique du temps présent », dans Mathilde Bombart, Sylvain Cornic, Edwige Keller-Rahbé et Michèle Rosellini (dir.), *« À qui lira ». Littérature, livre et librairie en France au XVII^e^ siècle*, Tubingen, Gunter Narr, 2020, p. 447-455.

2 Jean Richer (dir.), *Le Mercure Françoys ou suitte de l'histoire de la paix*, édition numérique de Cécile Soudan, Grihl-CRH (EHESS-CNRS), t. 1, Paris, 1612, p. 291a-3a Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/1474/category/29. Consulté le 4 septembre 2022.

3 *Ibid.,* vol. 5, *op. cit.*, p. 295-304 Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/8056/category/60. Consulté le 4 septembre 2022.

4 *Ibid.*, vol. 13, , *op. cit.*, p. 12-34 Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/13265/category/81. Consulté le 4 septembre 2022.

5 *Ibid.,* vol. 18, *op. cit.*, p. 56-75 Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/22099/category/115. Consulté le 4 septembre 2022, et *ibid.*, vol. 19, *op. cit.*, p. 771-867 Fac similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/26998/category/134. Consulté le 4 septembre 2022. Son auteur est identifié comme « l'honneste homme » ayant déjà envoyé la relation publiée dans le volume précédent grâce à la mention au sein de la relation « ainsi que je vous ai mandé par ma dernière » associée à la note en manchette « Voy le Mercure François Tome XVIII, page 56 », *Id.*

6 *Ibid.*, vol. 23, *op. cit.*, p. 333-334 Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/25608/category/125. Consulté le 4 septembre 2022.

7 « Au Lecteur », *ibid.*, vol. 1, *op. cit.*, n. p. Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/2144/category/32. Consulté le 4 septembre 2022.

8 Virginie Cerdeira, « Le Mercure François, un recueil périodique d'histoire politique du temps présent », *op. cit.*, p. 448.

commerciaux et religieux de la colonisation. De plus, les relations y sont majoritairement anonymisées : le texte n'est plus lié à une autorité individuelle, mais se voit doté d'une valeur universelle, propre à figurer dans une « Histoire, […] simple narration de ce qui est advenu[1] ». L'attribution d'une même valeur historique à des relations variées entérine l'image plurielle de l'impérialisme français[2] : là où un texte adopte souvent une seule perspective, la presse périodique relève d'une dynamique collaborative[3].

Trois autres périodiques bénéficient d'un privilège d'imprimer royal : la *Gazette*, le *Journal des Sçavans* et le *Mercure Galant*. La *Gazette*, hebdomadaire dirigé par Théophraste Renaudot à partir de 1631, regroupe « les nouvelles tant domestiques qu'estrangères[4] ». Son orientation est proche de celle du *Mercure François*, et après l'arrêt de la publication de ce journal en 1648, les relations de la Nouvelle-France trouvent tout naturellement leur place dans ses pages. L'évolution d'entrées liées à l'évangélisation vers une perspective marchande et politique est notable. Elle se traduit par une volonté de minimiser la publicité faite aux *Relations jésuites de la Nouvelle-France*, dont le public est conséquent, et par le choix d'une ligne éditoriale orientée vers le sensationnalisme – l'unique mention des jésuites est leur martyr. Cette tendance reflète le renouveau de l'intérêt royal incarné par Colbert pour cette colonie longtemps négligée. Trancher entre ces différentes possibilités relève de la gageure mais toutes illustrent l'impact de la publication dans la presse périodique sur les jeux de vérité des relations viatiques, qui se voient réinscrites dans des chronologies plus larges et dans une persepctive parfois différente de celles des rédacteurs premiers.

L'on retrouve cette propension à taire les publications de la Compagnie de Jésus au profit d'autres ouvrages dans le *Journal des Savants*, fondé en 1665 et dont le dessein est « de faire sçavoir

1 « Au Lecteur », Jean Richer (dir.), *Le Mercure Françoys*, vol. 1, *op. cit.*, n. p. Fac-similé | En ligne | URL : http://mercurefrancois.ehess.fr/picture.php?/2144/category/32. Consulté le 4 septembre 2022. L'éditeur revendique cette forme générique qu'il oppose au « Panegyre eloquent » et aux « grands discours philosophiques enrichis aux bordages de tout de que les autheurs Grecs & Latins ont escrits de plus beau » (*ibid.)*, s'inscrivant à son tour dans la scénographie générique du discours savant.

2 Selon Virginie Cerdeira, « Dès ses origines, le *Mercure François* publie donc, plus ou moins discrètement, un discours favorable au gouvernement monarchique et à ses décisions politiques, dans un contexte d'élaboration et de diffusion des théories de la raison d'État », Virginie Cerdeira, « Le Mercure François, un recueil périodique d'histoire politique du temps présent », *op. cit.*, p. 452.

3 Sara Harvey, « "L'impartialité sera le premier de nos devoirs" : le critique journalistique dans les périodiques mondains (1650-1721) », *Mémoires du livre / Studies in Book Culture,* vol. 12, n° 1, 2021 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/memoires/2021-v12-n1-memoires06084/1077803ar.pdf. Consulté le 9 septembre 2022.

4 « Au Roy », Théophraste Renaudot (dir.), *Recueil des Gazettes de l'années 1631*, Au Bureau d'Addresse, Paris, 1632, p. 3 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106358h/f3.item. Consulté le 5 septembre 2022.

ce qui se passe de nouveau dans la République des lettres[1] ». Les comptes-rendus influent sur la réception des textes : le récit tronqué de Gabriel de Foigny[2] est considéré comme un récit authentique, au même titre que les deux ouvrages de Chrestien Leclercq[3]. La publicité conférée aux ouvrages est perceptible dans les réactions suscitées : la recension de la *Nouvelle Relation de la Gaspésie* a ainsi un fort écho dans les cercles jansénistes, notamment sous la plume d'Arnauld[4]. Le *Journal des Sçavans* semble un espace de soutien de l'ordre mineur des récollets, ou du moins hostile aux jésuites, alors que la Compagnie de Jésus est de plus en plus remise en cause par les autorités politiques françaises.

Le *Mercure Galant* adopte également une posture proche de la Cour mais défend une ligne éditoriale davantage attachée à la vie mondaine. Les récits viatiques n'étant pas des « Livres de Galanterie[5] », ils apparaissent surtout en tant qu'ils représentent la valeur et la qualité des Français

1 « L'imprimeur, Au Lecteur » *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. LXV.*, *op. cit.*, 1665, n. p. Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56523g?rk=21459;2. Consulté le 8 septembre 2022.

2 « Ceux qui ont eu part à cette relationn assurent qu'elle a esté faite sur les mémoires de Jacques Sadeur, trouvez dans le cabinet d'un grand Ministre », *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII.*, *op. cit.*, 1692, p. 353-7 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f355.item. Consulté le 8 septembre 2022.

3 La *Nouvelle Relation de la Gaspésie* (1691) est recensé dans *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCI.*, *op. cit.*, 1691, p. 265-9 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56538h/f269.item. Consulté le 12 septembre 2022. Les deux tomes du *Premier Etablissement de la foy dans la Nouvelle-France* (1691) de Chrestien Leclercq le sont respectivement dans le numéro du lundi 25 février 1692 et le numéro du lundi 3 mars 1692, *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII.*, *op. cit.*, 1692, p. 90-6 & p. 97-101 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f92.item. Consulté le 12 septembre 2022. Ce second ouvrage fait l'histoire de toutes les missions françaises de Nouvelle-France, et non la seule relation de l'entreprise d'évangélisation de ce missionnaire en Gaspésie. Ces recensions contemporaines invitent à se demander – sans toutefois pouvoir répondre – si l'édition conjointe du récit de Veiras et de la *Nouvelle Relation* de Leclercq au XVIII^e^ siècle n'a pas été inspirée par la lecture de ce périodique.

4 Réal Ouellet souligne que les deux textes de Chrestien Leclercq soulèvent moins d'intérêt immédiat que les autres récits de la Nouvelle-France auprès du public mondain – peut-être par défaut de distribution – mais entrainent de vives réponses polémiques de la part des jésuites. Il affirme également que le texte d'Arnaud, *La Morale pratique des jésuites* (1693), est une réaction aux extraits publiés dans le *Journal des savants*, voir *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 175-6. Le compte-rendu critique en effet la compagnie de Jésus, et instille le doute quant aux succès missionnaires dont elle se targue en soulignant les difficultés du Père Leclercq : « Le fruit des prédications du Pere le Clercq fut tres petit dans ce pays-là, parce que les Gaspesiens aprés avoir reçu le baptême, retombent aisément dans l'yvrognerie, dans la superstition, & dans d'autres vices, qui est peut-être ce qui a porté les Jesuites à les abandonner, pour aller prêcher avec plus de succés aux nations situées au haut du fleuve de saint Laurent », *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCI.*, *op. cit.*, 1691, p. 265 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56538h/f269.item. Consulté le 12 septembre 2022.

5 « Je crois estre encor obligé de vous avertir que ce Livre n'a rien qui ressemble au *Journal des Sçavans* : Il ne parle que des Livres de Sciences qu'on imprime ; & l'on en parle icy que d'Histoires amoureuses, & que du mérite des Personnes qui en ont beaucoup, quand mesme leur plume ne produiroit aucun Ouvrage. Il n'est pas toûjours necessaire d'écrire pour avoir de l'esprit, & l'on a souvent veu des preuves du contraire. Je dois adjoûter à tout cela, que si l'on parle icy de quelques Livres, ce n'est que de Livres de Galanteries, dont le Journal ne dit jamais rien ; & qu'il n'y a pas dans ce Volume trente lignes sur cette matiere », « Le Libraire au Lecteur », *Mercure galant*, [janvier-avril] 1672 [tome I], p. [I-VIII] éd. électronique de Nathalie Berton-Bilvet, Anne Péjus et Vincent Jolivet,

qui y vivent[1]. La *Relation curieuse du Canada* de la grande paix de Montréal est introduite comme « un fort beau morceau d'Histoire, & dans lequel il y a fort à apprendre[2] ». Malgré cette introduction savante, l'intérêt du relateur apparaît essentiellement mondain, car il ne manque pas de noter les bons mots de ses congénères :

> Ce discours ayant surpris & mesme alarmé l'Envoyé [des Anglais], il demanda si l'on ne vouloit pas luy donner de réponse par écrit ; à quoy Mr le Gouverneur repartit qu'il n'en avoit aucune à faire à son Général que par la bouche de ses Canons. L'envoyé fut congédié après cela[3].

Pour ce public de Cour, les éditeurs de la revue n'adoptent pas la posture du lecteur-évaluateur jugeant de la véracité ou non du récit, mais celle du « lecteur-transmetteur[4] » invitant les gens du monde à apprécier ce qu'ils lisent. Du fait de cette orientation moins savante, « le critique apparaît […] d'abord comme un acteur social avant d'être une autorité scripturaire[5] » selon Sara Harvey, et joue un rôle dans la diffusion de morceaux ou de détails tirés des relations viatiques.

La diffusion de ce corpus par la presse périodique l'intègre progressivement dans la culture générale du moment : le *Mercure Galant* est un lieu de transformation de ces récits en références communes, utilisées bien au-delà des textes viatiques. On en retrouve dans un *Éloge de la Beauté* attribué à une Dame de Dijon[6], suggérant que les femmes sont amatrices et lectrices de récits viatiques (ou du moins des recensions qui en sont faites dans la presse périodique). Les « Hurons » apparaissent à deux reprises dans *De la superstitions et des erreurs populaires*[7] ; les personnages *Des*

2014 | En ligne | URL : https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/mercure-galant/MG-1672-01. Consulté le 8 septembre 2022.

1 Les « « nouvelles certaines […] receuës depuis quelques jours de Canada [qui] font connoistre que l'on ne doit guere ajoûter foy à celles que l'on imprime dans les Pays Etrangers » (*Mercure galant,* Paris, Galerie neuve du Palais, chez G. de Luynes, T. Girard; et Michel Guerout, [janvier] 1691, p. 282 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6228751f/f288.item. Consulté le 9 septembre 2022) sont par exemple attribuées à « Mr de Villebon, que Mr le Comte de Frontenac a depesché à la Cour » (*ibid*., p. 322-323 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6228751f/f328.item. Consulté le 9 septembre 2022).

2 *Mercure galant*, Paris, chez Michel Brunet, Grande Salle du Palais, [janvier] 1705, p. 24 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6291558d/f28.item. Consulté le 9 septembre 2022.

3 *Mercure galant,* [janvier] 1691, *op. cit.*, p. 293 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6228751f/f299.item. Consulté le 9 septembre 2022.

4 Sara Harvey, « "L'impartialité sera le premier de nos devoirs" : le critique journalistique dans les périodiques mondains (1650-1721) », art. cit., | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/memoires/2021-v12-n1-memoires06084/1077803ar.pdf. Consulté le 9 septembre 2022.

5 *Id*.

6 « [D]ans le Canada, celuy qui veut épouser une Fille, doit faire nécessairement des présens au Pere proportionnez à la beauté de la Fille », *Mercure galant*, Paris, au Palais, [juillet] 1682, p. 54 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6227590j/f60.item. Consulté le 9 septembre 2022.

7 *Extraordinaire du Mercure galant*, quartier d'avril 1681 (tome XIV), p. 12-88 éd. électronique de Nathalie Berton-Bilvet, Anne Péjus et Vincent Jolivet, 2017 | En ligne | URL :

Choses difficiles à croire mentionnent les « Relations […] d'un Pere jésuite touchant ce qui s'est passé en Canada aux années 1657. & 1658.[1] ». Cette référence précise, et pourtant vraisemblablement fallacieuse[2], figure l'apparent caractère interchangeable des récits viatiques lorsqu'ils deviennent des éléments de culture mondaine : au sein d'un dialogue léger, c'est davantage le caractère curieux, voire extraordinaire, d'un détail qui lui confère un droit de mention que sa véracité et la source l'attestant. À aucun moment, les éditeurs de la revue ne commmentent les allusions aux récits viatiques ou les citations plus longues que font personnages et personnes réelles dans les pages du périodique, manifestant le renvoi de la question de la véracité derrière le caractère plaisant du récit. Cela transparaît explicitement dans le cas de l'ouvrage de Denis Veiras :

> Je vous envoye ce qui s'est imprimé de nouveau pendant ce Mois, c'est à dire la troisiéme Partie de *l'Heroïne Mousquetaire*, que vous trouverez écrite avec le mesme agrément que les deux premieres, & la seconde Partie *des Sevarambes*. Ce sont des Peuples que l'Autheur nous peint assez raisonnables dans leurs manieres, pour faire naistre l'envie de les aller connoistre de pres, si c'estoit un Voyage aisé. Il diversifie ce qu'il nous dit de leurs mœurs, d'Histoire du Païs fort divertissantes, & vous ne regreterez point le temps que vous donnerez à cette lecture[3].

Cette recension présente le voyage comme vraisemblable, mais, située après la mention d'un roman, elle apparaît à la frontière d'un texte fictionnel. Vantée pour la diversité et la singularité de ce qu'on y trouve, la question de son authenticité n'est pas soulevée. L'ouvrage est cité comme une source du *Dictionnaire Universel selon la méthode commune* publié en 1682, accréditant l'existence d'un cinquième continent :

> Ainsi 1, signifie *l'Asie*, avec ses dépendances, *Asiatique, Asiatiquement*. — 2, signifie *l'Europe*, avec les siennes. 3, *l'Afrique* de mesme. 4, *l'Amérique*. 5, *la Terre Australe*, quoy qu'on n'y distingue rien encor, L'Histoire des Sévarambes n'aboutissant ce me semble, qu'à donner l'idée d'une Religion, & d'un Gouvernement assez plausibles[4].

---

https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/mercure-galant/MG-1681-06e. Consulté le 9 septembre 2022.

1 *Mercure galant*, Paris, au Palais, [mai] 1685, p. 174-177 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6228375g/f185.item. Consulté le 9 septembre 2022.

2 Eu égard aux informations qu'ils mentionnent ensuite, cette référence est peu plausible. Les Relations jésuites des années 1657 et 1658 portent plutôt sur la région du Bas-Saint-Laurent et sur les interactions des missionnaires avec les Iroquois (Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 42, *op. cit.* ; *ibid.,* vol. 43, *op. cit.* ; *ibid.*, vol. 44, *op. cit.*). Il est plus probable que les éléments mentionnés par les deux interlocuteurs fictifs proviennent des récits de Gabriel Sagard ou de Jean de Brébeuf.

3 *Mercure galant*, Paris, au Palais, [janvier] 1678, p. 290-291 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3804666k/f325.item. Consulté le 9 septembre 2022.

4 *Extraordinaire du Mercure galant*, quartier d'octobre 1682 (tome XX), p. 303, éd. électronique de Nathalie Berton-Bilvet, Anne Péjus et Vincent Jolivet, 2018 | En ligne | URL : https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/mercure-galant/MG-1682-12e. Consulté le 8 septembre 2022. L'auteur souligne.

Mais quelques années plus tard, il sert d'exemple d'ouvrages viatiques gâtés par « les ornemens de l'Eloquence [… et] par des fictions Romanesques[1] » à l'auteur d'une relation du Suriname. Les éditeurs du *Mercure Galant* ne tranchent pas le débat : loin d'aider à fixer les jeux de vérité déployés par les récits viatiques, ce périodique contribue plutôt à compliquer le statut de chaque texte en relayant des discours antithétiques.

La vogue des récits viatiques est perceptible par leur place dans les premiers périodiques français, mais cette diffusion, par morceaux et conjointement à d'autres discours, a des répercussions sur les jeux de vérité du texte. Les lignes éditoriales des journaux – politique, savante, mondaine – conduisent à faire glisser les textes viatiques vers d'autres scènes génériques, voire dans un espace de discours où la question de la vérité passe au second plan derrière la recherche de la curiosité.

4) Circulation par citation et emprunt

Parmi les lecteurs avides de récits de voyage se trouvent des voyageurs eux-mêmes : au sein de leur récit, l'on retrouve de nombreuses traces de la présence d'autres textes. Cette intertextualité s'inscrit en partie dans les stratégies de légitimation de l'éthos du narrateur comme érudit savant. Ces pratiques rhétoriques de réemploi contreviennent à la « rhétorique de l'humilité et de la sobriété[2] » affichée par ailleurs pour légitimer la valeur de vérité du texte. Cela invite donc à se pencher sur « la facture de ces œuvres au statut incertain[3] », selon la formule de M.-C. Pioffet. Le caractère topique de certains détails entre en tension avec le régime de vérité particulier de l'Histoire. La poétique de la vraisemblance brouille les jeux de vérité affichés car elle repose notamment sur des allusions, des emprunts voire des citations directes d'autres textes.

1 *Extraordinaire du Mercure galant*, quartier de janvier 1684 (tome XXV), p. 68 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6541217s/f75.item.r=Extraordinaire%20du%20Mercure%20galant, %20quartier%20de%20janvier%201684%20(tome%20XXV). Consulté le 9 septembre 2022.

2 Marie-Christine Pioffet, « Les cogitations de la critique devant les fluctuations d'un « genre » : quelle poétique pour la relation de voyage ? », *Dix-septième siècle*, vol. n° 252, n° 3, août 2011, p. 471.

3 *Id.*

Alors qu'émerge progressivement la figure sociale de l'écrivain tout au long de la Renaissance et de l'âge classique[1], la pratique de recomposition de pièces littéraires reste omniprésente dans le champ des Belles-Lettres[2]. Elle prend la forme de références, nommées comme sources et supports d'une réflexion informée, mais aussi de reprises ou de citations qui ne sont pas toujours démarquées comme telles. Le cas de l'*Histoire de la Nouvelle-France*, de Marc Lescarbot, est à cet égard exemplaire : l'ouvrage connaît un succès considérable[3], qui n'est pas dû qu'à la seule plume de M. Lescarbot car les trois premiers livres de son texte compilent les récits d'autres explorateurs. Les deux premiers reprennent chronologiquement les textes de Giovanni de Verrazan, Jean Ribaut, René Goulaine de Laudonniere, Dominique de Gourgues et Nicolas Durand de Villegagnon ; le livre trois est composé des récits de Jacques Cartier et Samuel de Champlain, entremêlés par l'auteur de façon à mettre en vis-à-vis les passages où sont représentés les mêmes territoires[4]. Cette réorganisation méthodique rassemble différentes sources, vérifie les dires des uns à la lumière du témoignage des autres et souligne les points de concordance et de dissenssion. Ce montage[5] permet à Lescarbot de mettre en scène la discussion qu'il engage avec ces textes, avant de proposer le récit de son propre voyage et de ses observations, également nourries de lectures

1 Alain Viala, *Naissance de l'écrivain sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

2 La question de l'emprunt, du plagiat et de la réécriture a déjà été envisagée dans une perspective générique dans l'ouvrage issu des journées d'étude organisées par le Centre d'Études et de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme, mais l'entrée « prose » n'intégère malheureusement aucune étude portant sur un récit viatique, Marie Couton, Isabelle Fernandes, Christian Jérémie et Monique Vénuat (dir.), *Emprunt, plagiat, réécriture aux XV^e^, XVI^e^, XVII^e^ siècles pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2006. Voir également Marie-Gabrielle Lallemand et Miriam Speyer (dir.), *Usages du copier-coller aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2021.

3 La première édition avait été tirée à 1 300 exemplaires et avait été rentable, selon les conclusions de M.-C. Pioffet après consultation de l'acte notarié de 1609 entre l'auteur et l'éditeur ; la troisième édition est réimprimée dès 1618 et fut, une réussite permettant à son auteur de conclure un mariage avec une jeune héritière, toujours selon M.-C. Pioffet, Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 14-20.

4 Les récits de ses prédécesseurs adoptent également une scénographie viatique, du parcours du territoire et de l'évaluation de son potentiel à sa circonscription par la comparaison et la dénomination, en vue d'expéditions futures, comme l'étudie Nicolas Hebbinckuys à propos des textes de Verrazan, de Cartier et de Ribaut, voir Nicolas Hebbinckuys, « Quelques exemples de scénographies viatiques dans trois récits fondateurs de la Nouvelle-France », *Scénographie du récit de voyage et imaginaire viatique (XVI^e^- XVIII^e^ siècles)*, Paris, Hermann, 2018, p. 11-37 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/scenographie-du-recit-de-voyage-et-imaginaire--9782705694678-p-11.htm. Consulté le 12 juin 2023. Accorder une place prépondérante à cette intertextualité permet à Lescarbot d'affilier son ouvrage à ces textes, quand bien même il revendique écrire une *Histoire.*

5 Le livre quatre est consacré aux première expéditions des sieurs de Monts et de Poutrincourt – Marc Lescarbot prenant part au deuxième voyage et apparaissant donc en tant que personnage au chapitre 9 – le livre cinq rapporte les voyages ayant eu lieu en Nouvelle-France entre le retour de Lescarbot en 1607 et la publication de son ouvrage, et le livre six, intitulé « description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples », consiste en une synthèse encyclopédique de ses observations mises en rapport avec celles d'historiens, de philosophes et de voyageurs antiques et plus contemporains.

antiques et humanistes abondantes. Aux livres IV et VI, il mentionne l'*Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales* de Joseph d'Acosta[1], indiquant en manchette les références précises de ces emprunts, et renvoie, de façon plus floue, à *L'Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578)[2] de Jean de Léry. À côté de ces références affichées, l'on trouve cependant des échos évidents d'autres récits non nommés. M.-C. Pioffet relève ainsi des détails des *Singularitez de la France antarctique* (1558)[3] et de *La Cosmographie universelle* (1575)[4] d'André Thévet, d'autres éléments du texte de Léry[5], des passages de l'*Historia del gran reyno de la China* (1585)[6] de Juan Gonzalez de Mendoza ou encore de *L'Histoire notable de la Floride* (1586)[7] de René de Laudonnière, jamais mentionnés en tant que sources. La démarcation typographique et énonciative des relations précédentes de la Nouvelle-France longuement citées et des emprunts plus ponctuels signalés comme tels dissimulent les autres, topiques ou littéraux. Lescarbot a recours à des citations qui ne disent pas leur nom pour des détails stéréotypiques et exotiques attendus du public, qui étoffent les représentations des réalités dont il n'est pas directement témoin, mais il est parfois démenti par la suite. Sa description des rapports harmonieux et pacifiques entre époux dans le chapitre 17 intitulé « Des exercices des femmes » s'accorde ainsi avec le témoignage de Jean de Léry mais contredit celui de Pierre Biard : Lescarbot, dont on sait qu'il a passé la majeure partie de son temps en Acadie sans sortir de l'établissement de Port-Royal, semble davantage fondé sur ses lectures que sur l'observation[8]. La formule conclusive du chapitre (« et s'ils étaient Chrestiens, ce seraient des familles entre lesquelles Dieu se plairait & demeurerait[9] ») est copiée du texte de Léry et illustre

1 Voir, par exemple, Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 314, *ibid.*, p. 402 ou *ibid.*, p. 423.
2 Voir, par exemple, *ibid*., p. 248 ou *ibid*., p. 265.
3 Voir par exemple la note 620, *ibid*., p. 335.
4 Voir par exemple la note 472, *ibid.*, p. 130.
5 Voir par exemple les notes 61, *ibid.*, p. 251, 125, *ibid.*, p. 261 ou encore 1727 et 1729, *ibid.*, p. 461.
6 Ces mentions concernant la Chine n'apparaissent que dans l'édition plus tardive et sont très probablement des emprunts non référencés à l'ouvrage de Juan Gonzalez de Mendoza, voir les notes 451, *ibid.,* p. 312*,* ou 683, *ibid.*, p. 342.
7 Voir par exemple les notes 1770, *ibid.,* p. 210, ou 1731, *ibid.*, p. 461.
8 Peter Usher souligne que *L'Histoire de la Nouvelle France* est en « dialogue avec son (petit) poème épique, *La Défaite des Armouchiquois* (1607) », voir « Du viatique à l'épique : l'épyllion américain de Marc Lescarbot », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, p. 3 | En ligne | URL : http://www.erudit.org/fr/revues/arbo/2012-n2-arbo0110/1009270ar/. Consulté le 4 octobre 2019. Sous la plume de Lescarbot, viatique et épique s'interpénètrent, renouvellant le rapport entre ces deux genres : ces hybridations discursives et génériques nous confirment la diversité des rapports à la vérité historique qu'était en mesure de penser l'avocat parisien.
9 *Ibid*., p. 380.

comment la perspective de l'évangélisation ne s'inscrit plus dans l'observation d'une réalité mais dans la typification des habitants autochtones d'Amérique comme propices à la conversion.

Cette présence diffuse mais voilée d'autres récits viatiques met à mal la posture de témoin du narrateur[1], qui plus est lorsque l'évolution ultérieure du texte inverse la proportion entre réemploi affiché et plagiat. Le travail initial de collage de Lescarbot dans les premiers livres de son *Histoire* est rapidement défait : seuls les livres IV et VI sont traduits dans les éditions anglaises et allemandes[2] et font aujourd'hui l'objet d'édition critique[3]. Son texte connaît par la suite un parcours similaire à ceux qui le précèdent : il fait l'objet d'emprunts inavoués et circule anonymement lors des rééditions anglaises du XVIII[e] siècle. La conclusion du chapitre 17 est reprise par Gabriel Sagard[4] après une évaluation très similaire des relations conjugales, alors même que ce dernier représente non le peuple mi'kmaq mais le peuple wendat[5]. Il apparaît délicat de distinguer l'observation réelle de la reprise d'un topos dans le cadre d'une entreprise missionnaire, eu égard au fait que la mention de la concorde familiale vise à construire une image propice à légitimer et à populariser l'évangélisation de l'ensemble des habitants de Nouvelle-France. L'intertextualité entérine des topoï qui circulent par-delà les frontières socio-géographiques et assimilent les peuples autochtones les uns aux autres, à l'image de l'unicité du royaume de la Nouvelle-France que désirent les Européens[6], mais en contradiction avec les jeux de vérité affichés des textes.

---

1 Voir également la question des pratiques vocales, au chapitre 3, section II. 4.

2 Éric Thierry, « Les éditions de *l'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot et la présence française en Amérique du Nord », dans Laurent Guillaume et Maurice Vaïsse (dir.), *La circulation de personnes, des idées et des biens de l'Antiquité à nos jours*, Reims, Presses Universitaires de Reims, 1999, p. 129-140.

3 M.-C. Pioffet rappelle l'importance de cette pratique, alors même que son édition ne la reproduit pas : « Il arrive fréquemment que les relationnaires fassent précéder leurs aventures d'un préambule historique retraçant les expéditions antérieures. À la différence toutefois que, dans les annales du Vervinois, cette perspective diachronique couvre les trois premiers livres », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 22. Elle n'interprète pas plus avant la singularité du texte de Marc Lescarbot, alors que cette disparité quantitative nous paraît significative : le montage discursif permet d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'un seul préambule, notamment du fait que la perspective n'est pas uniquement diachronique.

4 « Et s'ils étoient chrestiens, ce seroient des familles entre lesquelles Dieu se plairoit et se demeureroit », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 191.

5 Gabriel Sagard apparaît avoir repris nombre d'éléments, qu'il s'agisse de descriptions ou de mtos de lexique, aux récits viatiques de ces prédécesseurs, voir Jack Warwick , « Amérindiens et Sauvages. La découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636) », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI[e] -XVII[e] siècles : actes du XXXV[e] Colloque international d'études humanistes*, *op. cit.,* p. 409-418. Voir également Nicolas Hebbinckuys, « Les échos de Marc Lescarbot dans l'œuvre de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, n° 1, 2016, p. 23-37 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2016-v47-n1-etudlitt03173/1040883ar/. Consulté le 27 novembre 2022.

6 Éric Thierry souligne le lien entre le succès de la version anglaise du récit de Lescarbot et l'effort colonial de l'Angleterre, Éric Thierry, « Les éditions de *l'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot et la présence française en Amérique du Nord », *op. cit.*, p. 135.

Le corpus des récits utopiques de la fin du XVII^e^ siècle ne s'écrit pas sous l'emprise immédiate des sphères politiques et n'est pas dans la même mesure unifié par une pratique récurrente d'emprunts directs. Cependant, bien que les voyages en terres australes empruntent une direction opposée à celle de la Nouvelle-France, plusieurs topoï circulent entre ces deux espaces – sans leur être exclusifs pour autant : l'on retrouve ainsi la mention de nombreux détails exotisants, de la description de la nature luxuriante à l'examen de croyances spirituelles très lointaines de la doxa chrétienne. La description de la végétation du rivage sur lequel arrive Jacques Sadeur[1] s'apparente au canon d'une flore foisonnante et exubérante que l'on retrouve dans les *États et Empires de la Lune et du Soleil*[2], mais aussi dans les récits de Lescarbot[3]. L'hétérodoxie des positions développées par le vieillard qui se fait le passeur de la culture australienne à Jacques Sadeur résonne avec celle défendue par le fils de l'hôte dans *Les États et Empire de la Lune* comme avec celles des « Sorciers » innus que dépeint Paul Lejeune. Néanmoins, les phénomènes de citation ou de recomposition d'emprunts ne sont pas aussi nombreux qu'au sein des relations authentiques car ces récits utopiques de la deuxième moitié du XVII^e^ siècle ne se situent pas exclusivement par rapport à cet ensemble textuel. S'ils en empruntent la scène générique et la structure narrative, les éléments qui constituent les sociétés imaginaires correspondent davantage à des inversions du monde réel qu'à la représentation d'une altérité qui en différerait complètement. Bien que largement nourri par « le modèle du déplacement dans l'*espace* – dans l'espace plutôt que dans le temps[4] » précise J.-M. Racault, les textes de Cyrano de Bergerac, de Veiras, de Foigny ou encore de Tyssot de Patot correspondent moins à l'élaboration complète d'une société politique autre qu'à l'examen, par gestes successifs, d'aspects précis du monde dont sont issus les écrivains et leur public. Ces interrogations sont relatives aux projets de chaque auteur : les questions sont innombrables dans les *États et Empires de la Lune et du Soleil*[5], c'est l'interrogation métaphysique[6] qui prime dans *La Terre australe connue*, celle de « la conciliation de la liberté individuelle […] et de l'ordre collectif » dans *L'Histoire des Sévarambes*[7], et celle de l'institution religieuse et du

1 Gabriel de Foigny, *La Terre asutrale connue, op. cit.,* p. 59.
2 Voir, par exemple, Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 31-33 ou p. 249.
3 Marc Lescarbot, *Voyage en Acadie, op. cit*., p. 106.
4 Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs op. cit.*, p. 15-6.
5 Savinien de Cyrano de Bergerac*, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit*., p. 85-91.
6 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue, op. cit.*, p. 9.
7 Denis Veiras*, L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 82-3.

cléricalisme dans *Voyages et Avantures de Jaques Massé*[8]. Chacun de ces textes est hétérodoxe dans son domaine et ces récits utopiques empruntent davantage aux traités scientifiques ou métaphysiques marginalisés de leur époque.

La circulation des relations par citations, emprunts et réemplois contribue à relancer les jeux de vérité viatiques, car l'existence d'éléments topiques relève davantage d'une représentation idéologique que vraisemblable ou référentielle. Ces pratiques, qui ne relèvent ni du plagiat – notion anachronique quant à la période qui nous intéresse – ni de l'imitation – doctrine d'art poétique qui s'applique mal aux scénographies génériques peu institutionnalisées – sont néanmoins une source supplémentaire de méfiance à l'égard de ces textes.

Les récits de voyage du XVII^e^ siècle cherchent ainsi constamment à se légitimer comme témoignage écrit d'une réalité connue par l'expérience. Ce trait générique emprunte la forme d'un pacte actantiel, manifestement tendu vers le public et qui repose sur la capacité de ce dernier à juger de la fiabilité de ces voyageurs et de la crédibilité – référentielle, symbolique, épistémique – de leur récit. Pourtant, la vérité dont ces textes sont dépositaires n'est pas toujours comprise selon une acception référentielle, mais parfois également exemplaire, voire idéale. Un pacte littéraire, à la fois rhétorique, stylistique et herméneutique, redouble l'éthos du narrateur, pour circonscrire au mieux la réception de ces ouvrages et des représentations qui y sont développées. Cependant, aucune de ces stratégies ne définit à elle seule les jeux de vérité de chaque récit viatique, d'autant plus que ces jeux sont relancés par les diverses modalités de circulation des textes.

Cette ambivalence, constitutive de la scénographie viatique, en imprègne et en modèle les représentations. Notre étude des langues autres dans ce corpus s'attachera à montrer comment celles-ci se situent au sein de jeux de vérité complexes, que nous chercherons à déplier sans les aplanir ni les simplifier. Cette tension générique entre différentes acceptions de la vérité est en effet ce qui motive l'analyse conjointe de représentations langagières hétéroclites, des langues autochones d'Amérique du Nord au langues imaginaires de lieux utopiques. Elle nous permettra d'envisager, de distinguer et d'articuler les différents ensembles discursifs qui informent et structurent la mise en

8 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé, op. cit.*, p. 21-2.

scène d'autrui et de sa langue, et qui constituent un imaginaire pluriel et transversal, reconduit et largement ouvert par la narration viatique.

Partie 1 : Paroles et langues d'autrui

La scénographie viatique rend crédible et fiable un récit dont le contenu n'est pas immédiatement vérifiable car il est situé à une grande distance géographique, socio-culturelle et parfois ontologique de l'univers de référence du public européen. Le geste narratif est double : il s'agit à la fois de faire surgir l'altérité sous les yeux les lecteurs et lectrices, et de la rendre connaissable, de l'inscrire dans l'ensemble des connaissances européennes. Dans le cas des représentations linguistiques, ces deux rapports à l'objet langagier entrainent une évolution de la place du voyageur. Lorsque le narrateur révèle l'existence des langues autres et en rapporte sa première expérience, il représente des usages qui ne sont pas les siens, mais ceux des individus qui l'entourent. À l'inverse, lorsqu'il en propose une représentation plus savante, il fait le récit de son apprentissage et systématise cette langue depuis sa propre pratique, plus ou moins aboutie. L'un comme l'autre de ces rapports narratifs reposent sur et mobilisent un certain nombre de *topoï* discursifs, viatiques mais aussi éthiques, énonciatifs et épistémiques. Ce sont ces lieux communs et les traitements variés qu'en proposent les narrateurs sur lesquels nous allons ici nous pencher, pour envisager l'éventail de formes qu'a pu prendre la mise en discours de la rencontre et de l'appréhension d'autrui et de sa langue dans les discours viatiques au XVII^{e} siècle.

Du contact humain à la transcription linguistique et grammaticale d'une langue s'élabore une chaîne de sujets parlants. Ce sont tout d'abord les autres qui s'expriment, dans un idiome inconnu du voyageur, puis c'est lui qui se dépeint parlant, dans cette langue autre et à propos de celle-ci. Si autrui s'apparente initialement au narrateur en tant qu'il est reconnu comme un être capable de s'exprimer, il est rapidement relégué à un rôle instrumental : le narrateur fait de lui son maître en langue, une source de connaissance linguistique ou un contre-modèle. Autrui est alors moins l'égal du narrateur que son semblable et, de fait, est parfois amené à disparaître derrière le nouveau locuteur et les connaissances langagières qu'il expose à son lectorat. La subjectivité qui

sous-tendait la représentation d'autrui comme un être parlant est régulièrement évacuée au profit d'une systématisation de sa langue comme un ensemble d'usages qui peuvent être synthétisés sans figure de locuteur. Cette évolution est présente dans l'ensemble de notre corpus mais n'est jamais affichée comme telle, alors qu'elle se double bien souvent d'un glissement vers la normalisation. De la même manière que le double statut de voyageur-narrateur entraîne l'émergence de nombreux jeux dans le régime de vérité viatique, son regard à la fois immergé et surplombant sur autrui et ses pratiques linguistiques conduisent à des représentations dont l'univocité souvent affichée demande à être interrogée.

Chapitre 2 : Donner à entendre la voix de l'Autre

Si les voyageurs en Amérique du Nord et en terre utopique au XVII^e^ siècle ne s'inscrivent pas dans une tradition interculturelle au même titre que les voyageurs en Méditerranée ou en Orient, ils ne sont pas pour autant exempts d'héritage discursif[1]. Les débats qui émergent rapidement lors de la colonisation de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud influencent les considérations qui se développent ensuite en France. La Controverse de Valladolid, véritable « crise de conscience[2] » européenne, cristallise la question de l'altérité américaine : cet épisode religieux et politique institue, au milieu du XVI^e^ siècle, la reconnaissance d'une identité entre les peuples de part et d'autre de l'océan Atlantique[3]. Les notions de subjectivité et de savoir sont, au XVII^e^ siècle, travaillées par la présence d'autres qui participent à l'élaboration du sujet en tant que tel[4]. Inversement, reconnaître l'autre en soi apparaît comme une nécessité pour pouvoir l'appréhender initialement. Se pose alors la question d'une hiérarchie entre les voyageurs et les peuples qu'ils rencontrent. Le postulat théorique de l'existence d'autrui est, selon le philosophe Édouard Mehl, endoxal à la philosophie occidentale, bien que l'histoire de la philosophie se soit davantage concentrée sur la question du sujet. Il développe qu'au XVII^e^ siècle, cette précompréhension consiste à percevoir l'autre « primitivement […] comme celui qui, comme moi, pense, mais qui peut ce faisant, penser autrement que moi[5] » : le rapport à l'autre implique *a priori* une reconnaissance de

1 Pour une analyse des distinctions entre « Americaineries, « Africaineries », « Chinoiseries » et « Turqueries », voir Sylvie Requemora-Gros, *Voguer vers la modernité, op. cit.*, p. 286-301.

2 Jean Dumont, *La Vraie Controverse de Valladolid : premier débat des droits de l'homme*, Paris, Critérion, 1995, p. 45-115.

3 Ces conclusions ne s'étendent pas aux populations africaines qui vivent de l'autre côté de la Méditerranée, ce qui rend possible la traite, l'esclavage et le développement du commerce triangulaire entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique.

4 Judith Sribnai a montré l'importance de la relation, du dialogue et de la confrontation à l'autre, qu'il soit occidental ou non-occidental, dans les quêtes de soi et de savoir qui se joue dans les récits et relations à la première personne, voir Judith Sribnai, *Récit et relation de soi au XVII^e^ siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013. Le contexte viatique, institué par une dynamique de déplacement, confère une valeur structurelle à ce rapport à l'autre.

5 Édouard Mehl, « Descartes et l'égalité des esprits », *L'enseignement philosophique*, vol. 64, n° 2, 2014, p. 29 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2014-2-page-23.htm?ref=doi. Consulté le 6 avril 2022.

son corps comme vivant et pensant[1] au même titre que le mien, mais donnant lieu à des perceptions différentes.

Cette reconnaissance à un autre être vivant de la capacité à être sensible au réel et à l'interpréter singulièrement relève de ce qu'Edmond Husserl théorise, quelques siècles plus tard, comme l'intersubjectivité[2]. Cette notion, dans une perspective phénoménologique, ne se limite pas à la compréhension de la subjectivité de l'autre[3] mais renvoie à la capacité d'envisager l'expérience sensible d'autrui en tant qu'elle est vécue par lui, ce qui se rapproche de l'empathie. L'acception que développe E. Husserl au XX^e^ siècle lui paraît en germe dans la pensée cartésienne du rapport du sujet à autrui[4] et n'est donc pas complètement étrangère au XVII^e^ siècle. Les récits viatiques participent à modeler une conception d'autrui non théorique mais pragmatique, présentée comme vécue, dans des récits écrits à la première personne. L'institution des rapports entre les uns et les autres s'initie lors des scènes de rencontre, se rejoue au cours des premiers échanges, puis se précise selon les modalités de représentation des discours autres dans la narration. Au sein du topos narratif complexe[5] *rencontre – premier échange – discours* se joue la mise en rapport de deux espaces socio-culturels et d'individus distincts[6]. Une approche critique phénoménologique permet

1 À la fin du XVII^e^ siècle, c'est même à partir de l'usage de la langue, reflet de la pensée, qu'autrui sera connu et reconnu comme semblable au moi, lorsqu'Antoine Arnauld renverse la démonstration cartésienne : « ces analyses cartésiennes font de la parole un argument prouvant l'existence d'une pensée ou d'une âme, d'une *cogitatio* ou d'un *mens* de quelque façon présente dans un corps. Arnauld *renverse l'argument cartésien* en voyant dans la parole et dans les signes l'assurance que mon corps et que d'autres corps unis à une âme et composant de vrais hommes semblables à moi existent », Emmanuel Faye, « Arnauld et l'existence des corps. La controverse avec Malebranche et l'argument du langage », *Rivista di storia della filosofia*, LV, 3/2000, p. 428, cité par Delphine Reguig, *Le Corps des idées : pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal (Arnauld, Nicole, Pascal, Mme de Lafayette, Racine),* Paris, H. Champion, 2007, p. 55.

2 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1966.

3 Cette définition du terme se retrouve dans les entrées de dictionnaires contemporains, comme par exemple dans le CNRTL : « Qui concerne les relations de personne à personne, chaque personne étant considérée du point de vue de sa subjectivité (opinions, croyances, sentiments) ». Cette acception de l'intersubjectivité comme un lien de compréhension mutuelle et partagée entre deux sujets est cependant restrictive à une approche psychologisante de l'individu et relativement normative en tant qu'elle projette une orientation linéaire sur la rencontre, tendue vers une compréhension réciproque. La définition husserlienne, plus large et appréhendée de façon émotionnelle, permet d'éviter cet écueil. Voir Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, *INTERSUBJECTIVITÉ* 2012 | En ligne | URL : https://www.cnrtl.fr/definition/intersubjectivit%C3%A9. Consulté le 28 février 2023.

4 Cela est affiché dans le titre même de son ouvrage, intitulé *Méditations cartésiennes*.

5 François Rastier, « Topoï et interprétation », dans Eric Méchoulan (dir.), *Études françaises*, vol. 36, n° 1, 2000, p. 97-98 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2000-v36-n1-etudfr1056/036172ar.pdf. Consulté le 15 mars 2020.

6 Nous nous proposons ici d'analyser ce topos complexe au prisme de la notion d'intersubjectivité pour montrer sa dimension constituante en termes de discours sur autrui. Pour une analyse plus générale du topos en tant que tel dans un corpus viatique du XVII^e^ siècle transversal entre les genres, voir la section « VII. i. L'Autre : du profil anthropologique au type littéraire » dans Sylvie Requemora-Gros, *Voguer vers la modernité, le voyage à travers les genres au XVII^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 592-619.

de s'attacher aux nuances et aux effets de ces variations narratives dans la construction de la figure d'autrui – notamment comme interlocuteur.

Mobiliser des concepts philosophiques postérieurs à l'époque de rédaction de notre corpus relève d'une démarche moins anachronique que transhistorique, tendant à saisir ce qui reste de commun entre le présent de l'étude et ces textes issus d'époques passées[1]. À partir des travaux d'E. Husserl, Alessandro Duranti a distingué six types d'intersubjectivité, trois en amont de la rencontre et trois impliquant la présence d'autrui. Les trois premiers types relèvent d'une conscience d'autrui comme être appartenant au même monde naturel que nous (1), partageant une même sensibilité au monde (2) et l'expérimentant en tant qu'il a été transformé par l'être humain (3). Les trois derniers impliquent l'action concrète d'autrui dans le monde, cela se traduisant par la distinction de différents groupes d'intérêts (4), par l'inscription de l'être-ensemble de ces groupes dans le temps (5) et par la possibilité d'une communication linguistique entre les uns et les autres, permettant de comprendre le rapport d'autrui au monde (6)[2]. Cette typologie, bien que développée dans un cadre de sciences humaines relativement récent, permet d'affiner notre vision des relations construites au fil de la rencontre, du premier échange et de l'échange discursif. L'étude des sèmes narratifs et des pratiques discursives topiques[3] nous permettra d'envisager comment les représentations de discours autres dans les récits viatiques, au-delà de la relation qu'elles permettent d'afficher entre voyageurs et Autochtones, modèlent et informent le rapport que le narrateur noue et instruit avec autrui dans l'espace de la représentation discursive[4].

---

1 Lise Forment, « Repenser le temps des œuvres, ou l'hypothèse d'un régime littéraire de transhistoricité », *Fabula-LhT*, Fabula-LhT / Équipe de recherche Fabula, janvier 2020 | En ligne | URL : https://www.fabula.org:443/lht/23/introduction.html. Consulté le 28 février 2023.

2 Alessandro Duranti, « Husserl, intersubjectivity and anthropology », *Anthropological Theory*, vol. 10, n° 1-2, 2010, p. 16-35.

3 Un topos n'est pas seulement un invariant dont les réalisations effectives permettent de « discriminer des transformations » mais un motif récurrent dont la présence effective influe sur la réception du passage où il se trouve : dans la lignée de François Rastier, nous nous attacherons à les étudier *en contexte*, afin de souligner leur dimension intertextuelle et leur fonction herméneutique. Voir François Rastier, « Topoï et interprétation », art. cit., p. 94.

4 Cette étude relève de ce que Claude Reichler appelle « la micro-dimension des interactions décrites dans les textes » (« Une ethnographie baroque ? », dans Alain Beaulien et Stéphanie Chaffrey (dir.), *Représentation, métissage et pouvoir : La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e^- XX^e^ siècle). Actes du Colloque en hommage à Denys Delâge et à Réal Ouellet (Québec, 24-26 janvier 2007),* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 320). À propos des relations de Jean de Brébeuf, il distingue « trois approches complémentaires : l'histoire et l'histoire culturelle (les contextes de l'Europe baroque et de la colonisation), l'ethnohistoire (ethnologie des Algonquins, des Hurons et des Iroquois) et l'analyse littéraire et textuelle (organisation des textes, rhétorique, énonciation) », (*ibid*). Du fait du caractère hétérogène de notre corpus, nous envisagerons ces interactions d'un point de vue textuel et littéraire.

I. Envisager autrui : modalité de la première rencontre

Aucun voyageur-narrateur n'accoste sur les rives d'un monde désert, et, rapidement, nouveaux arrivants et premiers habitants se croisent, se confrontent et/ou interagissent[1]. Ces rencontres impliquent, pour le voyageur, d'appréhender une réalité humaine nouvelle et de l'articuler avec la réalité européenne. Dans les récits viatiques, ces rapports sont marqués par une asymétrie discursive certaine[2], mais toute intersubjectivité n'en est pas exclue car autrui est perçu en tant qu'il est un être vivant également sensible. Les récits viatiques du XVII^e^ siècle présentent un large éventail de premiers contacts entre voyageurs et Autochtones[3] : si les différents peuples humains, des Premières Nations représentées dans les relations viatiques d'Amérique du Nord aux populations australes qui apparaissent dans certains voyages romanesques, sont systématiquement reconnus par les voyageurs comme des êtres partageant des facultés sensibles et intellectuelles, cela n'est pas toujours le cas pour les peuples non-humains des voyages imaginaires, qu'ils soient animaux, végétaux, préternaturels ou surnaturels. Les variations narratives de ce premier motif topique recouvrent, dans les textes, plusieurs types d'intersubjectivité, ce qui permettra d'analyser l'appréhension et la construction de l'altérité qui se joue dans chacune d'entre elles.

1 Dominique Bertrand, dans un article portant sur les relations des Caraïbes, souligne l'importance des signes non-verbaux et leur relégation, par la narration, « à une fonction résiduelle, en dehors de la voie royale d'une signification verbale » (Dominique Bertrand, « Verbal et non verbal dans les relations entre européens et caraïbes - échanges réels et imaginaires », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI^e^-XVII^e^ siècles : actes du XXXV^e^ Colloque international d'études humanistes*, *op. cit.*, p. 420). Céline Carayon a néanmoins utilisé les sources de cette époque pour faire la démonstration de l'importance des échanges non-verbaux dans les interactions franco-autochtones tout au long des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, voir Céline Carayon, *Eloquence Embodied: Nonverbal Communication among French & Indigenous Peoples in the Americas*, Williamsburg, Omohundro Institute of Early American History and Culture - University of North Carolina Press, 2019. Nous chercherons, pour notre part, à être attentive à la présence de signes gestuels, afin d'envisager si le primat accordé à l'interaction verbale dans les récits viatiques l'est dès la première rencontre,

2 Ici il s'agit moins de l'asymétrie du rapport de force entre les uns et les autres – néanmoins bien réelle – que de l'asymétrie interne au discours ethnologique sur autrui dont parle Francis Affergan : « l'altérité est non seulement irréductible, mais elle est de plus *asymétrique* puisque l'interchangeabilité entre Je et Tu (les deux acteurs principaux de l'ethnologie) est impossible. Non fondée s'avère alors une logique de l'altérité, dans la mesure où elle est fondée sur une propriété irréductible et incontournable du jugement prescriptif ». Ce rapport discursif non réversible est central dans les récits viatiques, à forte valeur prescriptive. Voir Francis Affergan, *Exotisme et altérité, op. cit.*, p. 18.

3 Voir également Sylvie Requemora-Gros, *Voguer vers la modernité, op. cit.,* p. 595-597.

1) Une rencontre inattendue marquée par l'effroi

Dans la plupart des récits imaginaires, les voyageurs abordent par hasard des côtes inconnues : s'ils savent que cet espace entretient un rapport de continuité avec l'Europe, ils ne disposent *a priori* d'aucune connaissance des lieux. L'existence d'autrui est, de leur point de vue, hypothétique, et le premier contact prend la forme d'un choc de la rencontre[1]. D'un côté comme de l'autre surgissent effroi et crainte, puis apparaît une intersubjectivité phénoménologique lorsqu'il y a rapprochement. Ces différentes étapes montrent l'évolution de la définition d'autrui que propose chaque narrateur.

La scénographie viatique repose sur une posture narrative de témoin fiable, dont les observations se sont entérinées dans le laps temporel entre récit et écriture : dès lors, les émois sensibles spontanés, et notamment la frayeur, sont renvoyés du côté des personnages autochtones. C'est le cas dans les *Voyages et Aventures de Jaques Massé*, où ce dernier et son ami La Forêt effraient un chevrier lorsqu'ils sortent nus des bois :

> Il se léve, & aussi-tôt qu'il nous eut aperçûs, se met à fuir de toute sa force, s'imaginant en voyant deux hommes nûs sur le soir, venir du côté des Montagnes, que nous fussions enragez, comme nous l'avons sû dans la suite ; ses Chévres se mirent de même à la débandade. D'autres Bergers, qui n'étoient pas loin de-là avec des Moutons, ne savoient que penser de ce desordre ; ils eurent pourtant assez de courage pour s'atrouper, & venir sept ou huit qu'ils étoient, reconnoître qui nous étions[2].

S'étant auparavant inquiétés de la présence de bêtes sauvages, les voyageurs sont rassurés par la vue d'êtres humains gardant des animaux domestiqués, mais ils suscitent à leur tour la frayeur chez les pasteurs, qui se méprennent sur leurs motivations. Le dénuement des premiers, hyperbolisé par leur nudité, n'empêche pas qu'ils soient pris pour une menace : cette réaction, toute excessive qu'elle paraisse au narrateur et à son compagnon, souligne la rupture qu'introduit l'irruption des deux hommes dans ce cadre champêtre, comparable à un univers pastoral topique, pacifique et clos. Une forme d'intersubjectivité s'institue progressivement car, après s'être approchés, ils se perçoivent mutuellement comme des êtres humains vivant dans le même monde. Mais Massé et La Forêt sont

1 Peter Murvai parle d'un « choc anthropologique » mais l'expression nous paraît peu adéquate car, si choc il y a, celui-ci n'est pas dû à la conscience d'une diversité dans l'existence individuelle et collective ou dans les rapports physiques, culturels et spirituels avec le monde – ce qu'embrasse l'adjectif « anthropologique » – mais plutôt au surgissement d'autres êtres vivants, appartenant à un groupe distinct de celui du voyageur. Nous préférons donc la formule de « choc de l'altérité », qui indique que le heurt plus ou moins violent est lié à l'irruption d'une altérité inattendue : ce choc peut alors se résorber et être dépassé par la suite. Voir Peter Murvai, « Le topos de la rencontre chez Veiras et Foigny », dans Jean-Pierre Dubost (dir.), *« Topique et topographie » Topiques, Études Satoriennes / / Topoï Studies, Journal of the SATOR*, vol. 3, 2017 | En ligne | URL : https://journals.uvic.ca/index.php/sator/article/view/16388. Consulté le 16 octobre 2022.

2 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.,* p. 73.

assimilés par les habitants autochtones à un groupe d'intérêt différent, constituant un danger potentiel[1]. La constance du mouvement des naufragés vers les premiers habitants et le dépassement de l'effroi initial de ces derniers grâce au groupe fait évoluer la relation à peine initiée : cela ouvre la perspective d'intersubjectivité plus poussée, nécessaire d'un point de vue diégétique – à la fois narratif et dramatique. La raison de l'effroi premier, quoiqu'apprise par « la suite », est insérée dans le récit même de la rencontre, démêlant la confusion initiale. Cette manipulation de l'ordre du récit manifeste la volonté de rectifier une méprise initiale : cela souligne la nécessité de résoudre la fracture initiale que constitue l'arrivée de personnages exogènes dans une société et de dépasser le seul contact visuel pour qu'il puisse par la suite y avoir rencontre, échange et récit – l'absence de résolution de cette effraction se traduisant par l'absence de contacts futurs.

Ainsi, la permanence d'une erreur d'appréciation met à mal toute possibilité de relations ultérieures. Le passage en Nouvelle-France du voyageur de Cyrano de Bergerac contient un très court contact avec les Autochtones, où l'effroi perdure et empêche toute rencontre effective :

> [U]n grand nombre d'hommes tout nus […] parurent fort surpris de ma rencontre ; car j'étais le premier, à ce que je pense, qu'ils eussent jamais vu habillé de bouteilles. Et pour renverser encore toutes les interprétations qu'ils auraient pu donner à cet équipage, ils voyaient qu'en marchant je ne touchais presque point la terre ; aussi ne savaient-ils pas qu'au moindre branle que je donnais à mon corps, l'ardeur des rayons de midi me soulevait avec ma rosée, et que sans que mes fioles n'étaient plus en assez grand nombre, j'eusse été, possible, à leur vue enlevé dans les airs. Je les voulus aborder ; mais comme si la frayeur les eût changés en oiseaux, un moment les vit perdre dans la forêt prochaine[2].

La crainte est à nouveau l'apanage des habitants locaux, tandis que le *je*, quoique perdu, ne s'inquiète pas de l'existence d'autres, qu'il reconnaît immédiatement comme des semblables. Cependant, en les comparant à des « oiseaux », il leur dénie l'identité humaine qu'il leur avait d'abord conférée et assimile leur fuite à une réaction instinctive[3], alors même que cela est

1 Cette perception correspond à deux formes d'intersubjectivité : autrui est reconnu comme participant activement au même monde, mais il est classé différemment – dans un être ensemble selon la perspective européenne et dans un groupe d'intérêt distinct selon la perspective indigène. Cela correspond aux quatrième et au cinquième types d'intersubjectivité distingués par Duranti, soit respectivement « la participation à un monde habité par d'Autres, toujours perçus et compris comme des être d'un type particulier » et « l'être-ensemble lors de rencontres spécifiques, d'interactions ou d'activités communes, dans le présent comme dans le passé remémoré et le futur anticipé », [n. t.], « The participation in a world inhabited by Others, always perceived and understood as particular types of beings » et « The being-with of specific encounters, interactions, joint activities, in the present as well as in the remembered past and in the anticipated future » Alessandro Duranti, art. cit., p. 12.

2 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 11-12.

3 Simon Tyssot de Patot écrit que les « Chèvres se mirent de même à la débandade » (*Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.,* p. 73), ce qui relève de la même dynamique de rapprochement avec l'animal qu'on trouve chez Cyrano de Bergerac.

compréhensible au vu de l'étrangeté de son accoutrement qui lui a permis de défier les lois de la gravité terrestre. Le narrateur en développe les détails techniques, comme pour s'assurer que le public ne s'associe à cette crainte : s'il est en mesure d'envisager les réactions de son lectorat, il manque cruellement de considération à l'égard des autres personnages de cette scène. La co-présence dans le même environnement et le contact visuel n'entraînent ici aucune intersubjectivité, ce que traduit la permanence de la peur, et le voyageur n'est pas reconnu comme un semblable par les Autochtones. L'erreur d'appréciation initiale peut également perdurer, retardant le moment d'identification de l'autre et soulignant les écueils possibles à l'institution d'un tel rapport. Ainsi, lorsque le voyageur cyranien rencontre des Sélénites, la méprise mutuelle persiste, alors même qu'ils constatent leur similarité physique :

> L'un s'arrêta devant moi, l'autre s'enfuit légèrement au gîte (au moins je le pensais ainsi à cause qu'à quelque temps de là je le vis revenir accompagné de plus de sept ou huit cents de même espèces qui m'environnèrent). Quand je les pus discerner de près, je connus qu'ils avaient la taille, la figure et le visage comme nous. Cette aventure me fit souvenir de ce que jadis j'avais ouï conter à ma nourrice, des sirènes, des faunes et des satyres. De temps en temps ils élevaient des huées si furieuses, causées sans doute par l'admiration de me voir, que je croyais quasi être devenu un monstre. Enfin une de ces bêtes-hommes m'ayant pris par le col, de même que font les loups quand ils enlèvent des brebis, me jeta sur son dos, et me mena dans leur ville, où je fus plus étonné que devant, quand je reconnus en effet que c'étaient des hommes de n'en rencontrer pas un qui ne marchât à quatre pattes. Lorsque ce peuple me vit si petit (car la plupart d'entre eux ont douze coudées de longueur), et mon corps soutenu de deux pieds seulement, ils ne purent croire que je fusse un homme, car ils tenaient que, la nature ayant donné aux hommes comme aux bêtes deux jambes et deux bras, ils s'en devaient servir comme eux[1].

Les habitants locaux fuient instinctivement avec effroi ; le voyageur s'en distingue par un étonnement curieux, propice à l'interaction. Se construit alors une opposition sur laquelle insiste le *je* pour établir sa supériorité sur ceux qu'il ne peut voir autrement que comme des « bêtes-hommes », les identifiant tour à tour à des entités animales, mythologiques et monstrueuses malgré la similarité physique entre lui et eux. La disparition progressive de la crainte et la satisfaction de la curiosité n'entraînent pas une observation plus juste et l'apparence physique similaire n'est pas associée à « une nature générale [ou partagée][2] », du fait d'une différence de taille et d'usage du corps. La méprise dure dans le temps et ne se résout qu'avec la médiation d'un tiers, permettant de souligner l'absence d'automaticité dans l'appréhension d'autrui comme un être égal, quand bien même il nous ressemble[3].

1 *Ibid*., p. 51-52.
2 [n. t.], « the commonness of Nature » selon les termes de Husserl, cité par Alessandro Duranti, art. cit., p. 11.

Le motif de la crainte est même inversé et redoublé dans l'œuvre de Denis Veiras, rejouant selon une perspective renversée les multiples obstacles à l'émergence d'une intersubjectivité. Le premier contact est différé trois mois après l'arrivée, suite à la disparition inquiétante de Maurice, second du capitaine :

> Nous ne savions quel jugement en faire sachant que, n'y ayant point eu d'orage depuis son départ, il ne pouvait être tombé entre les mains des pirates ou d'autres ennemis, ayant raison de nous persuader par notre propre expérience qu'il n'y avait point d'hommes dans le pays & que les bêtes ne pouvaient l'attaquer sur la mer où il était. Comme nous flottions ainsi entre l'espérance et la crainte, durant un jour calme, nous vîmes paraître la pinasse de Maurice accompagnée de deux autres vaisseaux qui s'avançaient avec elle vers Siden-Berg. Nous la regardions avec étonnement, ne pouvant concevoir où il avait trouvé deux autres vaisseaux, ni quels gens ce pouvaient être, & nous aperçûmes dix voiles qui les suivaient de loin. Cette flotte mit tout notre camp dans une extrême consternation ; nous courûmes aux armes, préparâmes nos canons pour notre défense & nous envoyâmes du monde sur le rivage pour observer les mouvements de cette flotte & pour s'opposer à leur descente. Cependant ils s'approchaient toujours de nous, quoique lentement, parce qu'ils n'avaient pas beaucoup de vent. Mais enfin ils arrivèrent tous à la portée du mousquet du rivage où ils jetèrent l'ancre en fort bon ordre pendant que la pinasse de Maurice s'approcha si près de nous que nous pouvions facilement le voir, lui & ses gens, & parler à eux[1].

Le capitaine Siden et ses hommes échouent à définir les causes du retard de Maurice, puis à identifier les bateaux qui l'accompagnent lorsqu'il réapparaît enfin : cette faillite de l'entendement entraîne une réaction émotionnelle, de l'attente incertaine à l'abattement, puis défensive, anticipant une agression qui s'avance ironiquement lentement, faute de vent. L'on retrouve la réaction des habitants indigènes des scènes précédemment envisagées, du fait de l'inversion de la dynamique de découverte coloniale[2]. Toute confrontation violente est évitée grâce à la médiation de Maurice, dont le récit enchâssé de sa propre rencontre avec ce peuple expose les raisons du choix de la reddition, en mentionnant « deux voies à prendre, l'une de combattre & l'autre de [se] rendre à des gens inconnus[3] ». Si le discours du personnage et celui du narrateur sont énonciativement distincts, ils rejouent le motif de l'effroi à la vue de la supériorité navale des Sévarambes et marquent le caractère contraint du choix d'un dialogue. Le renversement de la scène permet à Veiras de déployer les ressorts de la peur initiale, d'une part, et, d'autre part, de nuancer le caractère heureux de l'issue diplomatique, qui est parfois l'unique recours possible face à une domination numérique

3 L'on trouve également une méprise durable lorsque le voyageur des *États et Empires du Soleil* arrive dans la République des oiseaux : il est reconnu en tant qu'homme et, de par cette identification générale, est associé à un groupe ennemi. Là encore, c'est la médiation d'un tiers – le perroquet César – qui permet d'évoluer d'une intersubjectivité exclusive à une intersubjectivité inclusive, ne conduisant pas à la mise à mort du voyageur. Voir Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 254-274.

1 *Ibid*., p. 93-4.

2 Peter Murvai, art. cit., p. 5.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 95.

et militaire. L'évolution vers des échanges pacifiques ne traduit pas une relation qui ferait fi des intérêts distincts de chaque groupe, mais reflète plutôt la menace qu'un rapport de force asymétrique fait peser sur les plus démunis – menace qui transforme les modalités de prise de contact entre les deux peuples.

Les récits de voyages imaginaires interrogent les modalités des premiers rapports entre les uns et les autres à partir d'une absence d'intersubjectivité *a priori*. Les motifs de l'effroi et de la crainte informent ces rencontres inattendues[1], reflètent la violence que constitue une irruption au sein d'un territoire, puis illustrent l'échec possible d'une reconnaissance mutuelle. Ces heurts initiaux dans le corpus utopique manifestent l'ambivalence des premiers contacts entre des sociétés distinctes ; dès lors, leur absence dans les relations viatiques authentiques du XVII^e^ siècle nous éclaire sur la volonté narrative d'instituer une intersubjectivité en acte constante, en amont comme en aval de la rencontre.

2) Une rencontre réinscrite dans des rapports collectifs historiques

Les expéditions européennes de conquêtes outre-Atlantique commencent dès la fin du XV^e^ siècle, et leurs récits diffusent les représentations d'autres êtres humains dont les mœurs diffèrent des traditions observées jusque-là. Lorsqu'ils arrivent en Nouvelle-France, les navigateurs et missionnaires français savent qu'ils accostent des terres habitées par des populations autochtones qui n'appartiennent pas aux cultures non-européennes alors connues – l'évangélisation de ces dernières étant le but avoué des missions religieuses[2]. Si ces peuples ne faisaient pas l'objet d'observations suivies, les échanges commerciaux entretenus de longue date par les Basques et les Normands le long des côtes d'Amérique du Nord avaient révélé leur existence. Ils sont mentionnés dans les relations viatiques du XVII^e^ siècle avant l'arrivée des expéditions en Nouvelle-France,

1 L'arrivée dans le récit de Gabriel de Foigny est également un moment de grande frayeur, mais selon des modalités différentes : ce sont les attaques d'animaux monstrueux qui effraient le narrateur et les personnages du peuple austral. Son ardeur au combat et sa nudité lui permettent d'être reconnu comme un semblable, instituant une intersubejctivité qui se fragilise plus tard dans le récit. Le narrateur étant évanoui lorsqu'il arrive sur les côtes australes et le récit ne s'attachant pas aux étapes chronologiques de son premier contact, ce récit ne nous permet pas d'envisager l'évolution de l'appréhension d'autrui dans les premiers moments de la rencontre.

2 La connaissance de l'existence d'autrui et la visée ouvertement missionnaire, puis politique, des expéditions, conditionnent largement l'écriture de la rencontre, comme l'analyse Sara Melzer dans son article « Comment écrire l'histoire de la rencontre franco-amérindienne? », *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e^ siècle : Marseille carrefour : 43^e^ Colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013 : articles sélectionnés*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017, p. 63-71.

traduisant la conscience européenne *a priori* de leur existence. Le troisième chapitre du livre I de *L'Histoire de la Nouvelle-France,* de Marc Lescarbot, intitulé « Conjectures sur le peuplement des Indes Occidentales, & consequemment de la Nouvelle France comprise sous icelles[1] », annonce le caractère projectif de son contenu : si les détails du peuplement sont en réflexion, sa possibilité est déjà admise. Par là se pérennise une intersubjectivité existante en amont, les deux groupes agissant dans un même monde, bien qu'ils ne soient pas présents sur un même territoire. Cependant, le pacte narratif viatique fait du premier contact entre Européens et Autochtones un élément attendu du public : quoiqu'elle soit anticipée, cette scène reste un passage obligé pour les voyageurs adoptant un modèle narratif chronologique. Les motifs qui sous-tendent le topos sont alors moins ceux de l'effroi – quoique parfois présent – que de l'opposition ou de l'unification des communautés en présence, définissant des groupes d'intérêts englobant ou non les uns et les autres. Dès lors, l'intersubjectivité qui en émane apparaît davantage au service d'un discours de différenciation que d'une information de l'altérité qui caractérise les habitants autochtones.

Le moment du passage d'une intersubjectivité *a priori* à une relation effective induit de la reconnaissance et/ou des tensions. Traditionnellement, les narrateurs des expéditions commerciales et économiques cherchent à connoter positivement les contacts entre Français et Autochtones avant même qu'ils ne soient en présence les uns des autres, pour se distinguer des autres puissances européennes. Cette pratique apparaît dès les premières relations de la Nouvelle-France, comme les textes de Jean Verrazan que cite Marc Lescarbot[2] :

> Nous surgimes en la cote, & envoyames un esquif vers terre, où furent veuz grand nombre des habitans du païs qui approcherent du bord de la mer, mais dés qu'ilz virent les Chrétiens prochent d'eux ilz s'enfuirent, non toutefois en telle sorte qu'ils ne regardassent souvent derriere eux, & ne prinssent plaisir avec admiration de voir ce qu'ils n'avoient accoutumé en leur terre ; & s'ébahissoient & des habits des notres, é de leur blancheur & effigie, leur montrant où plus commodément ilz pourroient prendre terre, &c[3].

1 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les françois és Indes Occidentales & Nouvelle-France.. : en quoy est comprise l'histoire morale, naturele & géographique des provinces cy décrites.. ; [suivie de Les muses de la Nouvelle France] (3e éd., enrichie de plusieurs choses singulières, outre la suite de l'histoire)*, Paris, Adrien Périer, 1617, p. 18-28. La référence est donnée dans l'édition d'époque car le livre I de *L'Histoire de la Nouvelle-France* n'a pas fait l'objet d'une réédition critique.

2 Nicolas Hebbinckuys, « Marc Lescarbot, premier commentateur d'un épisode clé de *l'Histoire de la Nouvelle-France* : la Relation de voyage du capitaine Verrazano en 1524 », *Port Acadie*, n° 20-21, 2011, p. 53-79 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/pa/2011-n20-21-pa0143/1010324ar.pdf. Consulté le 3 janvier 2022.

3 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 31-2.

Lescarbot propose une interprétation ambivalente de la fuite des Autochtones, entre crainte devant un potentiel danger, fascination implicite et indication de l'endroit le plus commode où débarquer. Cela manifeste la part de projection de son propre état d'esprit sur les Autochtones qu'il décrit[1]. Les interactions françaises avec les populations autochtones diffèrent d'avec celles des Espagnols : les secondes, décrites quelques pages plus tôt, étaient marquées par des exactions violentes tandis qu'ici, le narrateur souligne l'évanouissement rapide de la crainte au profit d'une curiosité accueillante. La scène repose cependant sur une franche asymétrie : les « Chrétiens » font montre de contenance tandis que les « habitans du païs » sont en proie à une vive excitation, mêlant frayeur curieuse, « plaisir », « admiration », et « ébahi[ssement] ». La double opposition, discréditant les entreprises espagnoles, d'une part, et suggérant une maîtrise française, d'autre part, réinscrit cette description au sein d'enjeux géopolitiques européens plus larges[2]. Ce récit indique, au seuil du texte de Lescarbot, l'historicité des motifs qu'on retrouve dans le corpus de la Nouvelle-France. Il construit une continuité discursive entre des textes viatiques pourtant éloignés de « quelque quatre-vingt-cinq ans[3] » et annonce la reprise d'un discours de la rencontre heureuse par les narrateurs du XVII^e^ siècle.

---

1 Ce phénomène de projection de soi sur autrui dans la narration viatique est une tendance forte aux premières relations portant sur les territoires outre-atlantique et est notamment étudiée avec précision dans les textes de Christophe Colomb par Stephen Greenblatt où il s'attache aux signes que note et interprète le voyageur – de fait, le texte de Verrazan date de la première moitié du XVI^e^ siècle. La conscience croissante, au fur et à mesure des expéditions, de l'existence de structures sociales et de langues diverses en Amérique du Nord comme du Sud conduit à ne plus envisager les signes environnementaux, gestuels ou verbaux comme transparents, mais proprement comme des obstacles à franchir. Voir Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions : découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e^ siècle*, trad. Franz Regnot, Paris, Les Belles lettres, 1996, p. 137-146.

2 La distinction entre les Français et les Espagnols se construit également par le choix des vocables qu'ils utilisent pour désigner l'autre autochtone. Jacques Audinet souligne que les premiers utilisent le terme « Indien » (dont la première occurrence dans le corpus de la Nouvelle-France est due à la reproduction par Lescarbot du récit de Verrazan) et les seconds « Sauvages », ce à propos de quoi il affirme : « Nous nous trouvons, en effet, en face de deux manières de désigner ceux que rencontrent les Européens, elles correspondent à deux manières de se situer, de positionner une relation entre les uns et les autres. Car les deux vocables repérés renvoient immédiatement chacun à un autre vocable. Indien renvoie à espagnol puis à européen et plus tard à Blanc, homme blanc, tandis que sauvage renvoie à civilisé. Ce sont donc deux binômes qui désignent une relation et des positions respectives, c'est-à-dire qui se définissent l'une par l'autre, "Indien-Blanc", "sauvage-civilisé". D'entrée de jeu, le lien social est ainsi posé et codé », voir Jacques Audinet, « Faire société avec les autres », dans Thérèse Nadeau-Lacour, Raymond Brodeur et Dominique Deslandres (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incanation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 277 | En ligne | URL : https://www.deslibris.ca/ID/432761. Consulté le 3 mai 2023. L'existence dans le discours d'un lien social spécifique aux Français est, dans la perspective qui est la nôtre, une réalité discursive, constituée dans et par le discours viatique : elle ne peut pas être envisagée comme « preuve » de la nature du lien historique entre ces populations, ce qui nous conduit à nuancer les conclusions que tire Jacques Audinet.

3 Nicolas Hebbinckuys, « Marc Lescarbot, premier commentateur d'un épisode clé de l'*Histoire de la Nouvelle-France* : la Relation de voyage du capitaine Verrazano en 1524 », art. cit., p. 59.

De plus, le premier contact est relaté depuis la perspective globale du groupe. Cela est également le cas dans les récits de Samuel de Champlain, où la plupart des membres de l'expédition ont également noué contact avec les Autochtones l'année précédente :

> Nous fusmes trouver les sauvages […] avec les deux Sauvages que mena le sieur du Pont pour faire le rapport de ce qu'ils avoient veu en France, & de la bonne reception que leur avoit fait le Roy. Ayant mis pied à terre nous fusmes à la cabane de leur grand Sagammo qui s'appelle Anadabijou, où nous le trouvasmes avec quelque 80. ou 100. de ses compagnons qui faisoient Tabagie (qui veut dire festin) lequel nous reçeut fort bien selon la coustume du pays, & nous fist asseoir aupres de luy, & tous les Sauvages arangez les uns aupres des autres des deux costez de ladite cabane[1].

La présence de deux Autochtones aux côtés des Français témoigne de l'antériorité de leur rapport : pour du Pont et Anadabijou, il s'agit ici de retrouvailles, auxquelles Champlain s'associe en utilisant exclusivement le pronom personnel de la première personne du pluriel. Le colon construit l'image d'une proximité politique des Français avec le Sagamo, identifié et dépeint comme le tenant local du pouvoir – l'autorité associée au personnage suggère même que c'est son statut qui motive Champlain à rapporter cette interaction, érigée en relation diplomatique officielle. Il est éloquent qu'il ne soit ici pas mention de signes gestuels ou verbaux d'un côté ou de l'autre : incertain des moyens de communication autochtones dans le détail, Champlain ne se risque pas à les représenter et cherche plutôt à entériner l'image de l'accueil apaisé qu'il appelle de ses vœux en s'en tenant à « la coustume du pays ». Loin d'un quelconque effroi ou étonnement, sa première expérience est l'occasion d'une reconnaissance socio-culturelle et linguistique, perceptible dans la mention et traduction de « Tabagie ». Cependant, la conception *a priori* d'autrui comme un être humain habitant et agissant au sein du même monde est ici réduite à peau de chagrin : les Autochtones sont moins des sujets actifs que les figurants d'une représentation clichée au service d'un discours à la fois idéologique et éthique, ce qui mine leur appréhension en tant qu'Autre singulier.

Ce figement d'autrui se retrouve dans des discours usant de la première personne du singulier. Quoiqu'il adopte un point de vue particulier, Marc Lescarbot laisse percevoir son regard surplombant réorganisant la scène :

> A tant s'approchent les deux chaloupes, l'une chargée de Sauvages, qui avoient un Ellan peint à leur voile, l'autre de François Maloins, qui faisoient leur pécherie au port de *Campseau*. Les Sauvages furent plus diligens, car ils arriverent les premiers. N'en ayant jamais veu, j'admiray du premier coup leur belle corpulence & forme de visage. Il y en eut un qui s'excusa de n'avoir apporté sa belle robbe de Castors, parce que le temps avoit été difficile. Il n'avoit qu'une piece de frize rouge sur son dos ; & des *Matachiaz* au col, aux poignets & au dessus du coude, & à la ceinture[2].

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 173-174.
2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 169-170. L'auteur souligne.

L'image d'une pratique commune – la pêche – et d'une arrivée presque concomittante des deux barques auprès du navire français consacre comme effectives et durables les relations franco-autochtones. Lescarbot souligne le caractère nouveau de ce qu'il aperçoit pour la première fois tout en mobilisant un lexique savant pour désigner la tenue de son interlocuteur, amalgamant la perception sensible du personnage et le regard instruit du narrateur. S'il admire le corps des Autochtones – « leur belle corpulence & forme de visage » – il adopte un regard analytique sur un personnage anonymisé dont le corps est représenté avec les vêtements traditionnels attendus, que Lescarbot reconnaît et/ou nomme, malgré leur absence – la « belle robbe de Castors ». Cette scène se trouve en tension entre la suggestion d'une intersubjectivité en acte – la pêche – et l'imposition d'une image stéréotypée et convenue, reposant sur un savoir documentaire. Le corps et le propos de son interlocuteur ne servent plus qu'à mentionner des vêtements, sans contexte – social, à propos de la valeur de son habillement[1], ou linguistique, concernant sa prise de parole – et de fait, Lescarbot ne mentionne pas sa propre tenue, ni ne lui répond. Le cadre interlocutif disparaît au profit d'une représentation prototypique, où le partage d'une nature humaine agissante n'est plus mentionnée.

Ainsi, le topos d'une continuité heureuse entre la rencontre du voyageur et celles des expéditions précédentes construit un rapport intersubjectif à autrui très temporaire. En s'inscrivant dans le temps long de la colonisation française, les narrateurs développent des représentations de ce premier contact nécessaire à l'économie du récit qui sont déjà informées. Ces scènes tendent à réifier les peuples autochtones, illustrant une harmonie stéréotypée. Se distingue cependant le discours des acteurs de l'entreprise d'évangélisation, décrivant une intersubjectivité plus personnelle pour éviter l'écueil des conversions hâtives.

3) Récit individualisé de la rencontre

Les hommes d'Église qui traversent l'océan Atlantique partent à la fois pour accompagner les colons venus s'installer en Amérique du Nord et pour prêcher la parole de l'Évangile auprès des populations autochtones. À partir de 1632, les jésuites ont la charge exclusive de la mission d'évangélisation et le récit de leur rencontre avec les différents peuples autochtones est alors doté d'une fonction dramatique centrale dans les *Relations* : il situe le point de départ des missionnaires,

1 L'étrangeté de cette première interaction nous incite à croire que Lescarbot prête ici un propos à ce personnage destiné à marquer une forme de respect… mais selon ses propres codes sociaux et non ceux des Autochtones !

permettant de développer une évolution ou non dans la suite du récit. Les missionnaires savent que les communautés peuplant le territoire ont des croyances propres. Ils les reconnaissent comme des êtres humains agissant dans le même monde mais ne partageant pas les mêmes intérêts. Cela se traduit par une acceptation de leur identité humaine, en même temps qu'une mise à distance des manifestations socio-culturelles par lesquelles ces êtres humains modèlent et investissent le monde : cette évacuation s'apparente à une négation de leur altérité, réduite à une différence fortuite et facultative. Les représentations qui en découlent apparaissent dès lors loin de la communauté en acte que les colons cherchaient à évoquer. Paul Lejeune écrit dans sa première *Relation*, en 1632 :

> Or, c'est icy que j'ay veu des Sauvages pour la première fois. Si tost qu'ils apperceurent nostre vaisseau ils firent des feux et deux d'entr'eux nous vindrent aborder dans un petit canot fait d'escorce fort proprement. Le lendemain un Sagamo avec dix ou douze Sauvages nous vint voir ; il me sembloit, les voyant entrer dans la chambre de nostre Capitaine, où j'estois pour lors, que je voyois ces masques qui courent en France à Caresme-prenant[1].

Dans cette première rencontre, les pronoms des premières personnes du singulier et du pluriel alternent, illustrant la situation d'entre-deux du Révérend Père, à la fois membre du groupe de Français et détenteur d'un rôle singulier, celui d'homme d'Église. Les Autochtones s'avancent vers les Français immobiles, inversant la dynamique de la colonisation. En conférant l'initiative du contact aux futurs convertis, le missionnaire transforme la première délégation anonyme et le groupe entourant le Sagamo en acteurs volontaires de l'évangélisation. Adverbes et locutions adverbiales structurent la narration de cette première rencontre articulée en deux temps, entre une vision extérieure et une visite le lendemain. À l'image convenue – les « feux », le « canot fait d'escorce »[2] – succède une réunion où est exprimé sans équivoque le jugement du religieux. Il se concentre sur la description des peintures faciales et des tenues des Innus, qui détonnent dans l'intérieur des colons : leur assimilation à des « masques [de] Caresme-prenant » transforme cette délégation en manifestation populaire et le Sagamo en capitaine de Carnaval, dont le pouvoir est

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 5, *op. cit.*, p. 22.

2 Le caractère topique de cette imagerie saute aux yeux si on se réfère à l'anthologie *Voyageurs de la Renaissance,* éditée par Grégoire Holtz, Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant (Paris, Gallimard, 2019). Christophe Colomb écrit par exemple dans une lettre à Luis de Santangel datée de février-mars 1493 : « Ils ont en toutes les îles énormément de *canoas*, sorte de fustes à rames, les uns plus grands que des fustes de dix-huit bancs. Ils ne sont pas aussi large parce qu'ils sont faits d'un seul tronc d'arbre » (*ibid.,* p. 213) ; Hans Staden écrit, dans son *Histoire véritable* (1557) : « Les Indiens abordèrent à une petite île, et tirèrent leurs canots sur le rivage, dans l'intention d'y passer la nuit […]. Ne trouvant pas dans l'île d'endroit convenable pour y passer la nuit, ils se rembarquèrent et se dirigèrent vers la terre ferme […]. Il était déjà nuit quand nous y arrivâmes ; ils tirèrent leurs canots à terre, et allumèrent un feu près duquel ils me conduisirent » (*ibid.*, p. 306) ; Jean Ribault rapporte, dans *La Complète et Véridique Découverte de la Terra Florida* (1562) : « ils font ces bateaux d'un seul tronc d'arbre, creusé avec tant d'habileté et d'adresse qu'ils peuvent y placer quinze ou vingt personnes et vont très rapidement » (*ibid.*, p. 407).

temporaire et les attributs sont de simples déguisements. Cette image disqualifiante assimile les habitants de la Nouvelle-France à la masse du peuple français et les réinscrit dans une relation hiérarchique d'ordre avec le missionnaire, qui incarne à lui seul le clergé. Elle signifie également que cette apparence visuelle est circonstancielle et peut être supprimée. Les peintures faciales, réduites au statut de « masques », incarnent l'altérité autochtone que le missionnaire voudrait défaire, conformément à la doxa catholique. Avant que le moindre échange ne soit rapporté, cette description distingue l'être humain et la culture qui lui est propre. En contexte missionnaire, il est évident que l'identité des natures ne se traduit pas par une équivalence culturelle entre Européens et Autochtones.

La perspective de Gabriel Sagard diffère largement de celle de Lejeune, car il prend la plume après l'exclusion des récollets de Nouvelle-France, alors qu'il n'est plus en charge de l'évangélisation. Le récit de sa première rencontre constitue pour lui une occasion de développer son éthos de missionnaire curieux, intéressé par les populations autochtones et en mesure d'entrer en relation avec ces dernières. Dans son récit, le missionnaire semble être le seul à être descendu du bateau pour se rendre à terre :

> Le navire y [à la rade de Tadoussac, au lieu appelé la Poincte aux Vaches] ayant jetté l'anchre attendant le vent & la maree propre pour entrer au port je descendis à terre, fus visiter le village & entray dans les cabannes des Sauvages, lesquels je trouvay assez courtois, m'asseant par fois auprès d'eux, je prenois plaisir à leurs petites façons de faire & à voir travailler les femmes, les unes à matachier & peinturer leurs robes, & les autres à coudre leurs escuelles d'escorces, & faire plusieurs autres petites jolivetez avec des poinctes de porcs-espics teinte en rouge cramoisi. A la verité je trouvay leur manger maussade & fort à contre-cœur, comme n'estant accoustumé à ces mets sauvages, quoy que leur courtoisie & civilité sauvage m'en offrit, comme aussi d'un peu d'eau de riviere à voire, qui estoit là dans un chaudron fort-mal net, dequoy je les remerciai humblement[1].

La description du travail manuel des femmes[2] s'apparente à un tableau pittoresque, mais la narration est plus dynamique qu'il n'y paraît. Sagard souligne son plaisir d'observateur, appelant lecteurs et lectrices à la même appréciation, tout en rapportant son dégoût initial devant la nourriture et les boissons. Les temps du récit soulignent les défis de l'adaptation : ses difficultés à l'égard de la nourriture sont circonscrites dans le temps tandis que la description admirative relève d'une appréciation plus générale. En narrant son acclimatation progressive, Gabriel Sagard se figure

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons, op. cit.*, p. 140-141.

2 À propos de la spécificité du regard de Sagard sur ces artefacts, voir Laurier Lacroix, « L'art des Huronnes vu par le frère récollet Gabriel Sagard en 1623-1624 », *Les Cahiers des dix*, n° 66, Les Éditions La Liberté, 2012, p. 323-338 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/cdd/2012-n66-cdd0527/1015077ar.pdf. Consulté le 4 avril 2021. On peut aussi souligner l'usage du néologisme « matachier », témoignant de la reconnaissance d'une spécificité culturelle ; nous y reviendrons au chapitre 6.

en témoin capable, à terme, de reconnaître « leur courtoisie et civilité sauvage » : cette formule oxymorique révèle le dialogue du missionnaire avec les représentations qui préexistent à son texte et la spécificité du rapport intersubjectif qu'il propose dans son récit, attaché à démontrer l'existence d'une culture incarnée par la confection de vêtements, de vaisselle et de parures. Évoquer cette culture avant même de mentionner le choc de sa propre rencontre – marquée par le dégoût et non par l'effroi – est une façon de reconnaître sa permanence, là où son jugement va évoluer au fil du récit. Un discours dépréciatif ne manque pas de resurgir plus loin dans le texte, mais la perspective souligne ici la volonté du récollet de se figurer comme plus ouvert à une forme d'altérité que ne le sont ses contemporains[1]. Néanmoins, dans l'un comme l'autre de ces récits de premiers contacts, les Autochtones restent muets et sont simplement observés par les missionnaires. C'est ainsi qu'apparaît ici l'asymétrie discursive entre ceux qui sont saisis par un regard narratif et ceux qui rapportent leur point de vue et qui sont en mesure de tenir un discours sur les premiers.

La scène topique de la première rencontre entre voyageurs et habitants autochtones, réels ou imaginaires, est ainsi un lieu du texte privilégié pour étudier l'institution d'une intersubjectivité ouverte ou non à l'altérité. L'ignorance de l'existence d'autrui, thématisée dans les voyages utopiques, interroge les mécanismes de compréhension mutuelle à l'œuvre – de l'effroi de l'inconnu à la reconnaissance progressive en passant par des méprises multiples. Les manipulations du topos – itération, inversion – déplient les ressorts psychologiques et dramatiques de la scène, qui se joue très différemment dans les voyages authentiques. La rencontre initiale y reste un pivot dans l'économie du récit mais est modelée par des discours antérieurs, dont les narrateurs reconduisent largement les stéréotypes. L'absence de ce motif indique une stricte affiliation à leurs prédécesseurs, comme dans la plupart des *Relations jésuites* postérieures à la décennie 1630. Ces postures initiales vis-à-vis des habitants autochtones sont autant de prismes pour la suite des récits. L'intersubjectivité initiale semble avoir une valeur programmatique, orientant durablement les rapports intersubjectifs des premiers échanges et des interactions ultérieures.

1 Pour envisager d'autres oppositions entre les deux corpus, et notamment celle entre culture d'élite et culture populaire, voir Martin Fournier, « Paul Lejeune et Gabriel Sagard : deux visions du monde et des Amérindiens », *Ethnologies*, vol. 17, n° 1, 1995, p. 85-101 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/ethno/1995-v17-n1-ethno06857/1087462ar.pdf. Consulté le 19 septembre 2022.

II . Rejoindre autrui : modalités des premiers échanges

La co-présence de corps qui se reconnaissent comme étant similaires implique le partage de la faculté de langage et de la parole, naturelle à tous. Suite aux premiers contacts s'initie alors une communication[1], où les voyageurs mettent à l'épreuve les caractères reconnus, *a priori* ou *de facto*, comme communs et interrogent l'intersubjectivité issue de la rencontre initiale. Cependant, cette deuxième forme d'intersubjectivité, ici en acte[2], n'entraîne pas nécessairement la reconnaissance de l'altérité. La volonté d'interaction, la reconnaissance de signes et leur interprétation plus ou moins heureuse sont différentes étapes au cours desquelles existe, au moins temporairement, une communauté d'échange. L'étude de cette deuxième étape topique permet d'envisager comment les récits[3] explicitent, synthétisent ou omettent les premières tentatives de dépassement de la frontière linguistique entre Européens et non-Européens, conservant une place pour l'altérité ou la réduisant à une seule différence.

1) Les rencontres sonores

Certaines rencontres ne sont pas visuelles mais sonores : c'est le plaisir et/ou la compréhension de ce qu'ils entendent qui permettent aux voyageurs-narrateurs de savoir qu'ils sont en présence d'autres communautés plus proches d'eux qu'ils ne l'auraient soupçonné. Ces scènes

1 Stephen Greenblatt rappelle la violence inhérente des premiers échanges au XVI^e^ siècle qui prennent très souvent la forme d'un kidnapping : « La répartition absolument inégale du pouvoir qui se situe au cœur de presque tout apprentissage des langues dans le Nouveau Monde trouve son illustration parfaite dans la méthode préférée des explorateurs pour s'attaquer au problème du langage, un expédient qui accroît au maximum la rapidité d'accès et évite une reconnaissance des obstacles de l'altérité. Dès le premier jour en 1492, le principal moyen que les Européens choisissent pour établir le contact linguistique est le kidnapping », voir Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.*, p. 164. Si cette méthode est toujours en usage au XVII^e^ siècle (voir *supra* l'histoire du protagoniste Pierre Pastedechouan), elle n'apparaît plus dans les récits des voyageurs qui taisent cette violence et s'attachent davantage au récit de leur propre apprentissage des langues autochtones. La notion de *communauté d'échange* nous permet de penser l'effet de groupe construit par le récit de scènes d'interlocution, mais ne doit pas effacer les dynamiques de pouvoir qui traversent la réalité décrite dans les textes.

2 Cela correspond à la dernière forme d'intersubjectivité explicitée par Duranti, « dans laquelle une personne s'attache activement à s'assurer que l'Autre et Lui-même partagent les mêmes perception, conception et organisation pratique d'une tâche particulière », [n. t.], « in which one actively works at making sure that the Other and the Self are perceptually, conceptually, and practically coordinated around a particular task ». L'un et l'autre partagent au moyen de la parole leur vision au sens large d'une tâche et s'assurent qu'elles se recoupent, voir Alessandro Duranti, art. cit., p. 13.

3 « Le contact européen avec les indigènes du Nouveau Monde se fait toujours par l'entremise de représentations ; en fait, le contact lui-même, du moins lorsqu'il ne se résume pas à des actes de violence, est très souvent un contact entre des représentants porteurs de représentations », Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.*, p. 184.

sont inscrites dans une temporalité impliquée par l'action d'entendre et d'apprécier un son, souvent absentes des rencontres visuelles. Que cela passe par la musique, dans certains récits viatiques authentiques, ou par des paroles, articulées ou non, dans les récits utopiques, la durée narrative entraînée par l'écoute conduit les narrateurs à confondre la scène topique de la rencontre avec celle du premier échange. Par là, ils révèlent les automatismes présents dans les scènes précédemment envisagées, du jugement péremptoire à l'immédiateté de la reconnaissance.

Dans le récit de son arrivée sur le continent nord-américain, Gabriel Sagard soulignait l'évolution de son appréciation gustative des mets indigènes. Son sentiment est tout autre lorsqu'il rejoint le peuple huron-wendat, avec qui il séjourne une année complète. Rejouant le topos de la rencontre, il relate le plaisir immédiat qu'il a ressenti à l'écoute des chants entonnés par ceux qu'il aperçoit et entend simultanément :

> Ces Sauvages en leur festin, & caressans la chaudière, chantoient tous ensemble, puis alternativement d'un chant si doux & agréable que j'en demeuray tout estonné et ravi d'admiration, de sorte que depuis je n'ay rien ouiy de plus admirable entre eux, car leur chant ordinaire est assez mal gracieux[1].

L'imparfait exprime ici la durée des chants que le récollet écoute pour la première et dernière fois et admire sans en comprendre les paroles : la musique résorbe momentanément l'écart culturel au profit d'une communauté d'auditeurs heureux dont le missionnaire fait partie[2]. Cette posture est peu commune dans le corpus missionnaire de la Nouvelle-France, où les religieux ont tendance à déprécier les chants autochtones[3]. Sagard ne reconduit pas d'*a priori* négatifs sur ses futures ouailles et se figure en auditeur charmé. Le sens de l'ouïe sous-tend un être-ensemble spontané et inattendu, sans usage d'aucune langue, par pur plaisir de l'harmonie musicale. Néanmoins, il n'est pas question d'un tel sentiment chez les chanteurs et auditeurs autochtones, les chants ayant peut-être une vocation autre que celle d'un accord mélodieux. De plus, cet épisode est unique et rendu impossible

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 150.

2 Cette scène résonne comme un écho renversé à un passage du récit de Jean de Léry, analysé par Marie-Christine Gomez-Géraud, où ce sont les Autochtones qui admirent les psaumes huguenots qu'ils entendent pour la première fois. Elle souligne l'effet de totalité qui se dégage du passage chez Léry : l'harmonie de la nature se combine à celle des chants des oiseaux et du missionnaire, et les psaumes chantés rappellent à ceux qui l'écoutent le chant d'une autre Nation alliée à eux, quoiqu'ils n'en comprennent pas les paroles, conduisant à un « instant de grâce où s'abolit la distance ». Dans le récit de Gabriel Sagard, c'est l'appréciation du missionnaire qui esquisse une complétude harmonique, moins totalisante cependant que chez Léry. Voir Marie-Christine Gomez-Géraud, « Enquête sur la voix des autres. Récits de voyage en Nouvelle-France, *XVI^e^-XVII^e^* siècles », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 150 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/voix-autochtones-dans-les-ecrits-de-la-nouvelle--9791037002167-p-139.htm. Consulté le 8 décembre 2022.

3 Voir plus loin, chapitre 3, II. 4).

par l'action du missionnaire lui-même : l'intersubjectivité qui sous-tend ce moment est vouée à disparaître car sa source – les traditions autochtones – sera irrémédiablement bouleversée par l'évangélisation. Cette courte scène sert de détail distinctif du corpus jésuite, mais est aussi un aveu voilé de la rupture induite par l'arrivée des missionnaires européens, qui rompt l'autonomie harmonique initiale.

La rencontre d'une société à travers son harmonie musicale suggère, dans les récits authentiques, sa complétude ; dans les récits imaginaires, le détour par l'audition permet de faire surgir des interlocuteurs potentiels là où ni le personnage narrateur, ni le lecteur ne les attendaient. Sous la plume de Cyrano de Bergerac, c'est au détour de ce qu'il entend que le voyageur réalise, à deux reprises, être entouré d'êtres sensibles et conscients qu'il n'avait pas visuellement identifiés comme tels. De l'admiration béate à l'inquiétude, la narration développe les étapes d'apparition de l'intersubjectivité lorsqu'elle ne repose pas sur une quelconque conformité physique ou naturelle. Alors qu'il se promène dans « une contrée du Soleil moins resplendissante[1] », le *je* s'endort en rase campagne, et, à son réveil, se trouve « sous un arbre, en comparaison de qui les plus hauts cèdres ne paraîtraient que de l'herbe[2] ». L'apparition est initialement identifiée à un végétal, du fait de sa forme, mais elle se révèle être constituée de métaux et de pierres précieuses[3] et s'avère pouvoir se métamorphoser. Le *je* « rest[e] longtemps interdit[4] », puis « demeur[e] saisi de vénération[5] », mais aucune reconnaissance d'autrui ni empathie n'émane de cette contemplation stupéfaite. Il n'y a rencontre et intersubjectivité qu'au moment où « une pomme de grenade extraordinairement belle[6] » s'anime, tombe à terre et se transforme en un petit être humain, qui s'adresse au voyageur encore ébahi en ces termes :

> Afin d'avoir le loisir d'observer les choses plus curieusement, nous n'avions pas gardé cette conformation particulière à notre corps, qui ne peut tomber sous tes sens, dont la subtilité nous eût fait cheminer trop vite[7].

L'échange où le roi du peuple métamorphique[8] explique sa transformation au voyageur crée un lien intersubjectif entre peuple curieux et voyageur surpris. L'intercompréhension instantanée, permise

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 234.
2 *Ibid*., p. 235.
3 L'arbre est constitué « d'or massif, […] d'argent, […] d'émeraudes, […] d'une grosse escarboucle [et] d'une chrysolite, ou d'un morceau d'ambre dorée ; […] de[…] roses de diamant fort larges [et] de grosses perles en poires », *id*.
4 *Ibid*., p. 236.
5 *Ibid*., p. 237.
6 *Ibid*., p. 236.
7 *Ibid*., p. 241.

par le recours à la langue de la Nature, rend immédiat un être-ensemble en acte entre des êtres extrêmement différents, alors même que cette étrangeté était à l'origine de l'échange : « J'ai cru lire dans ton visage que tu n'étais pas originaire de ce monde ; c'est à cause de cela que je suis descendu pour en être éclairci au vrai[1] » se justifie le roi. Les métamorphoses du peuple se poursuivent au fur et à mesure de l'entretien, en « petits hommes, voyants, sentants et marchants[2] » puis en « un jeune homme de taille médiocre, dont tous les membres étaient proportionnés avec une symétrie où la perfection dans sa plus forte idée n'a jamais pu voler[3] ». L'énumération de participes présents rythme la reconnaissance par le narrateur de ses propres capacités sensibles et motrices, et le second état s'approche de la perfection humaine. Cette identité physique n'est cependant que ponctelle et le peuple métamorphique reprend finalement une forme et une langue que le *je* n'est plus à même de comprendre[4]. Cette scène de rencontre sonore, marquée par les transformations physiques de l'un des deux interlocuteurs, interroge la possibilité de reconnaissance mutuelle par-delà les différences et souligne le caractère auxiliaire du corps dans le rapport intersubjectif.

Alors qu'il se trouve dans une forêt sur le Soleil, le *je* connaît à nouveau des difficultés à identifier des locuteurs dont il ne reconnaît pas les corps. Il perçoit des voix autour de lui et les écoute avec curiosité sans parvenir à en définir l'origine :

> Un bruit incertain de voix confuses qu'il me semblait entendre voltiger autour de moi me réveilla en sursaut. Le terrain paraissait fort uni, et n'était hérissé d'aucun buisson qui pût rompre la vue ; c'est pourquoi la mienne s'allongeait fort avant par entre les arbres de la forêt. Cependant le murmure qui venait à mon oreille ne pouvait partir que de fort proche de moi ; de sorte que m'y étant rendu encore plus attentif, j'entendis fort distinctement une suite de paroles grecques[5].

Malgré le surgissement brusque des sons dans son environnement – assez pour le réveiller – le voyageur n'est pas effrayé outre mesure : sa vue, mise en défaut, lui fait croire à l'autonomie des

---

8 Ce peuple se caractérise par le voyage et par la curiosité, un peu à l'image du narrateur. Selon le roi, leurs pérégrinations « par les vastes contrées de ce grand monde » sont en effet l'occupation « la plus ordinaire, la plus utile » du peuple métamorphique : « Nous remarquons curieusement les mœurs des peuples, le génie des climats et la nature de toutes les choses qui peuvent mériter notre attention ; par le moyen de quoi nous nous formons une science certaine de ce qui est » *id.* L'on peut noter la répétition de l'adverbe « curieusement » : la curiosité est centrale dans la caractérisation de ce peuple, ce qui résonne avec la caractérisation du *je*, voir chapitre 1, I. 1.

1 *Ibid*., p. 237.

2 *Id*.

3 *Ibid*., p. 240.

4 Nous y reviendrons au chapitre 4, II. 3.

5 *Ibid*., p. 274-275.

voix qu'il entend tout autour de lui[6]. Cependant, au moment où il comprend ces propos, il se rend compte qu'il en est directement l'objet :

> Parmi beaucoup de personnes qui s'entretenaient, j'en démêlai une qui s'exprimait ainsi […]. Je demeurai quelque temps sans rien ouïr ; mais, au bout d'un petit espace, il me semble qu'on répliqua ainsi […]. Ces paroles achevées, je n'entendis plus le moindre bruit ; sinon qu'un quart d'heure après, une voix que je n'avais point encore, ce me semble, remarquée, parvint à mon oreille […]. J'ouïs qu'une autre voix répliquait […]. Il se passa quelque temps avant que l'autre répondit, comme s'il eût voulu appliquer à cette découverte ses sens les plus secrets. […] Alors plusieurs voix se mêlèrent, qui disaient qu'assurément elles sentaient un homme. J'avais beau distribuer ma vue de tous côtés, je ne découvrais point d'où pouvait provenir cete parole. Enfin après m'être remis de l'horreur dont cet évènement [avoir été repéré comme homme] m'avait consterné, je répondis à celle qu'il me sembla remarquer que c'était elle qui demandait s'il y avait là un homme qu'il y en avait un[1].

L'asymétrie de reconnaissance d'autrui est à son désavantage et crée chez lui une crainte, qui disparaît après que les arbres alentour lui expliquent que ce sont eux qui discutent :

> Nous sommes en ta présence : tes yeux nous regardent, et tu ne nous vois pas ! Envisage les chênes où nous sentons que tu tiens ta vue attachée : c'est nous qui te parlons[2].

D'objet de discours, le *je* devient interlocuteur : ce déplacement institue une intersubjectivité et rend possible une rencontre que le sens de l'ouïe ne suffisait pas à initier. Ces « voix arborique[s] [3]» lui expliquent des relations qu'il ne soupçonne pas au sein de la forêt, puis lui narrent les histoires de végétants, proche de mythes humains : par là se développent une proximité, voire une identité sensible, entre des êtres de natures très différentes. Ces échanges se déroulent en grec ancien, idiome érudit et scientifique qui n'a plus d'usage courant. Cette langue tierce évoque une époque antique révolue, où les rapports entre les différentes classes d'êtres vivants n'étaient pas les mêmes.

---

6 Le terme « voltiger » renvoie à la fois aux « divers tours & retours […] autour de quelque place » et au flottement des étendards ou des drapeaux dans le vent : il connote une présence durable et par vague dans l'air des sons qui semblent alors être autonomes. Voir Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit.*, *s. v.*, « Voltiger ».

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 275-276.

2 *Ibid*., p. 277.

3 Cette dénomination est trompeuse : ici, les voix des arbres empruntent bien une langue humaine pour dialoguer avec le *je* et non une langue arborique à proprement parler. L'on peut d'ailleurs se demander pourquoi les arbres communiquaient initialement en grec et non dans une langue arborique : était-ce parce qu'ils parlaient entre espèces différentes, parce qu'ils s'entretiennent de médecine, dont le grec est la langue par excellence, ou parce qu'il fallait bien un élément déclencheur de la scène ? Claudine Nédelec souligne que « les chênes précisent même que le choix du grec par leurs lointains ancêtres, les chênes de Dodone, était justifié par le fait que la langue grecque était alors "la plus universelle" (p. 277) » et que, de fait, elle est valorisée comme « "langue philosophique" dans l'ensemble de l'ouvrage, voir Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 150-151. Sur la place de cette langue dans le texte de Cyrano et dans d'autres réflexions contemporaines, voir également l'article de Denis Augier « Langue matrice, cryptographie et universalité dans *l'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. 48, n° 95, 2021, p. 257-267.

Ce décalage historique permet le dépassement de l'altérité ontologique entre humain et végétaux et le rappel d'autres indices d'une nature commune, comme les facultés sensitive, émotionnelle ou imaginative. Néanmoins, la permanence d'une dissociation entre narration et discours représenté maintient, au même titre que dans la scène d'échange avec le roi-métamorphique, un écart entre les habitants des forêts et le *je* : la parole des premiers n'est jamais fusionnée dans le discours du second. Ces rencontres sonores, pour Cyrano de Bergerac, donnent lieu à des communautés insoupçonnées et amènent à réfléchir sur ce qui est reconnu *a priori* comme semblable à soi et ce qui s'avère l'être lors de l'échange verbal[1]. L'usage des langues anciennes, voire archaïques dans le cas de la langue de la Nature, permet d'interroger le caractère inné, mais possiblement oublié, ou appris de ce qui rend possible l'institution de rapports verbaux entre des êtres divers. Cela matérialise également le détour opéré pour que l'altérité de chacun puisse perdurer dans le dialogue intersubjectif qui s'initie.

2) Fluidité des échanges

Lorsqu'une forme d'intersubjectivité est donnée comme telle, le récit du premier échange est davantage le lieu d'une actualisation de la relation que d'une représentation problématisée. Les narrateurs qui cherchent à instituer l'image d'une bonne entente avec les habitants locaux rapportent alors une première conversation fluide et heureuse, sans mécompréhension, quitte à mettre en péril la vraisemblance narrative. Cette limpidité repose tour à tour sur l'usage de gestes, d'un truchement et d'une langue tierce ; elle peut également découler de l'omission de la frontière linguistique. Ces variations témoignent d'un intérêt plus ou moins marqué pour les conditions matérielles de la communication, souvent révélateur de l'(in)attention du voyageur à l'irréductibilité d'autrui aux catégories mobilisées dans le récit.

Dépeindre des échanges heureux a une portée distinctive forte, cultivée par les voyageurs français qui cherche à se dissocier des autres entreprises coloniales européennes. Ce procédé apparaît déjà chez les auteurs du XVI^e^ siècle, notamment chez Jean Verrazan qui rapporte, après l'accueil mi-effrayé, mi-hospitalier des Autochtones de Floride, l'aventure d'un jeune marinier à terre. La crainte de ce dernier d'être sacrifié disparaît dès qu'il parvient à communiquer avec ceux

1 Sur l'idée que, dans ce récit, tout semble potentiellement parler, voir Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », art. cit., p. 155-156.

qui l'entourent : quand « il leur [aux Autochtones] fit signe qu'il s'en vouloit retourner au navire, […] avec une grande amitié, ilz le reconduisirent, l'accollans fort amoureusement[1] ». La mention de signes gesticulés suggère une frontière linguistique aisément franchissable, dépassable sans recours à la voix du fait d'une inscription physique similaire dans le même espace – la locution « faire signe » convoque le corps du jeune homme nécessaire au motif de l'embrassade[2]. La rapidité du revirement de situation et la transformation d'un contact physique en effusion affective en arrive à devenir caricaturale, relevant d'un souci moins de vraisemblance que de distinction, notamment par rapport aux Espagnols.

Cette visée méliorative se retrouve au XVII^e siècle, où nombre de récits ne s'embarrassent pas des détails pratiques de l'échange et s'intéressent avant tout aux renseignements glanés dès la première conversation. Ainsi, Samuel de Champlain traduit sans difficulté apparente la « harangue » que les deux Autochtones qu'il a lui-même emmenés en France adressent à leurs compatriotes, puis la réponse de leur capitaine, Anadabijou, aux Français présents. Le premier échange du récit est donc immédiatement inscrit dans la continuité de ceux des voyages précédents :

> L'un des Sauvages que nous avions amené commença à faire sa harangue, de la bonne reception que leur avoit fait le Roy, & le bon traitement qu'ils avoient receu en France, & qu'ils s'asseurassent que sadite Majesté leur vouloit du bien […] en leur comptant aussi les beaux Chasteaux, Palais, maisons & peuples qu'ils avoient veus, & nostre façon de vivre, il fut entendu avec un silence si grand qu'il ne se peut dire de plus. Or apres qu'il eust achevé sa harangue, ledict grand Sagamo Anadabijou, l'ayant attentivement ouy, il commença à prendre du Pétum, & […] ayant bien pétunné, il commença à faire sa harangue à tous, parlant pozement, s'arrestant quelque fois un peu, & puis reprenoit sa parolle, en leur disant, que veritablement ils devoient estre fort contens d'avoir sadicte Majesté pour grand amy, ils respondirent tous d'une voix, *ho ho ho*, qui est à dire, *ouy ouy*[3].

Sans mentionner la langue de cet échange entre Autochtones ou la présence d'un potentiel truchement traduisant ce qui est dit, le colon français catégorise ce discours comme une « harangue »[4] et en transcrit le contenu dans son récit. Cette scène offre un portrait univoque et idéal, selon le pouvoir royal français, des relations politiques entre les colons et les populations habitant le territoire avant leur arrivée, où la domination des premiers est acceptée et même défendue par Anadabijou. Dans l'assemblée autochtone, aucune voix dissidente ne s'exprime. Au

1 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 36.

2 Pour une analyse d'une interaction de Samuel de Champlain avec des Autochtones où les informations sont échangées avec succès grâce à des gestes, voir Céline Carayon, *Eloquence Embodied*, *op. cit.*, p. 1-4.

3 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 174. L'auteur souligne.

4 Nous reviendrons sur la notion de « harangue », son acception au XVII^e siècle et les usages qu'en font les voyageurs au chapitre 5, I. 1.

contraire, l'exclamation collective, démarquée par l'italique, crée une unicité énonciative. Elle est redoublée par l'itération et par la traduction de sa valeur affirmative. La narration du premier échange dont le voyageur est témoin se trouve manifestement au service du projet colonial français : l'apparition de la langue autochtone – sous forme onomatopéïque – dans la représentation est tardive, de l'ordre du détail exotique et de la confirmation de l'alliance politique avec les Français.

Une même fluidité apparaît sous la plume de Marc Lescarbot lorsque des Autochtones le rejoignent à bord du bateau français :

> On les fit manger et boire, et ce faisant ilz nous dirent tout ce qui s'étoit passé depuis un an au Port-Royal où nous allions. Cependant les Maloins arrivèrent, et nous en dirent tout autant que les Sauvages[1].

Le discours des premiers arrivés à bord, tenu lors d'un repas, est résumé en un bref sommaire posant les bornes spatio-temporelles du compte-rendu. La répétition et confirmation par les Malouins des informations avancées par les Autochtones construit une identité discursive commune par le chiasme « ils », « nous » / « les Malouins » / « nous », « les Sauvages ». L'image du festin partagé, convivial et où s'échangent les dernières nouvelles, développe l'image d'une communauté plus générale, unie par la circulation des mets et de la parole, mais cette représentation topique apparaît superficielle. Elle omet toute mention de l'identité individuelle des locuteurs et de l'altérité linguistique du premier échange, au profit de l'affirmation d'une seule identité physique – le corps étant suggéré par les actions de boire et manger. À défaut de truchement, ce sont les marins malouins qui jouent ce rôle mais la narration les place en position de répétiteurs, donnant l'impression que l'échange a eu lieu avant leur arrivée – ce qui est pourtant peu vraisemblable. L'unidirectionnalité de la parole nuance également le tableau, car, davantage qu'un échange, il s'agit d'un rapport sollicité par les Français. S'il y a un être-ensemble entre deux groupes, c'est davantage entre les Autochtones et les Malouins qu'elle a lieu, plutôt qu'entre ces dernier et le narrateur. De fait, ce dernier est contraint d'emprunter l'image du festin pour figurer une communauté interlocutive. Cette configuration conduit cependant à une assimilation de l'identité autochtone à celle des marins bretons.

La langue autochtone n'est pas nécessairement absente mais sa mention peut être retardée, notamment par l'usage temporaire d'une langue tierce ou lorsque l'un des interlocuteurs maîtrise la

1 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie, op. cit.*, p. 170.

langue de l'autre, ce qui permet d'assurer une compréhension mutuelle de façon plus vraisemblable. L'écart initial est un instant résorbé par ce savoir partagé, qui regroupe voyageur et habitants dans l'ensemble des locuteurs d'une même langue. Ce revirement apparaît à plusieurs reprises dans les récits imaginaires, qui évacuent ainsi, sans la nier, la frontière culturelle entre les uns et les autres. L'usage du grec ancien comme langue tierce est présent dans les deux volets du récit de Cyrano de Bergerac : c'est la langue que reconnaît le voyageur-narrateur lorsqu'il entend parler la forêt lors de sa visite sur le Soleil, et dans laquelle l'interpelle le Démon de Socrate sur la Lune. Le *je* est alors « attaché au bout d'une corde, avec laquelle [un] charlatan [l]e fai[t] sauter pour divertir le badaud[1] » : tous les autres regards qui se posent sur lui l'animalisent mais le Démon de Socrate, par la parole, le rétablit dans son identité humaine. Cette langue érudite institue une communauté de parole et dès lors de savoir entre des êtres de natures très diverses, avant même que les différentes langues sélénites et la langue arborique ne soient évoquées dans le récit, mais encore faut-il savoir parler cette langue ancienne quasiment disparue : la possibilité d'un échange intersubjectif par-delà les différences n'est pas à la portée de chacun.

La mention de la langue des Sévarambes est également retardée dans le récit de Veiras, car ce sont tout d'abord deux langues européennes qui sont utilisées. Le porte-étendard qui avait entouré la rade de Maurice et de ses hommes s'était tout d'abord adressé à eux en espagnol et par chance, l'« un de[s] hommes qui entendait cette langue [leur] expliqua ce que cet autre avait dit[2] ». L'interaction qui s'initie à Sidenberg se déroule ensuite « en assez bon hollandais[3] », langue maternelle du Capitaine que maîtrise le peuple sévarambe, mais celui-ci reste initialement muet. Il répond d'un geste, ce qui est présenté comme incomplet par la formule restrictive « nous ne lui fîmes de réponse que par une profonde révérence[4] ». Siden s'entretient d'abord avec son second et ne s'adresse verbalement à Sermodas qu'après avoir entendu le récit de Maurice, c'est-à-dire après avoir reformé une communauté – ici de savoir – avec ses propres compatriotes. L'enchâssement de ce discours permet de rétablir une communication fluide tout en soulignant ses écueils possibles, de l'incompréhension aux réticences à répondre. La représentation du contenu de l'échange est néanmoins différée jusqu'au début de la seconde partie du premier livre, manifestant le fait que le récit d'une communauté plus durable relève d'une étape ultérieure du récit. Le montage narratif de

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 53.
2 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 96
3 *Ibid*., p. 94.
4 *Id.*

cette double scène de premier échange déplie le rapport de force en jeu lorsque le plurilinguisme n'est pas partagé par les différents interlocuteurs. En effet, la fluidité des échanges découle d'une asymétrie, les Sévarambes étant en mesure d'outrepasser une altérité linguistique, contrairement à l'équipage hollandais. Les premiers peuvent dès lors interrompre à loisir la communication et rompre la communauté d'interlocuteurs, comme lorsque Maurice, second du capitaine Siden, presse de questions Carchida, le sévarambe qui vient à sa rencontre :

> Je le priai de me dire comment il savait parler hollandais dans un pays si éloigné de la Hollande ? Je vous satisferai une autre fois, répondit-il, songeons à notre voyage de Sporounde, afin que nous pussions y ariver aujourd'hui avant la nuit. Il commanda en son langage à ses gens de faire avancer une chaloupe[1].

La fin du dialogue relève ici d'une décision unilatérale, imposée par le groupe plurilingue au groupe monolingue. Cette imposition souligne le mirage d'une première interaction verbale sans heurt : la communauté interlocutive ne se traduit pas par une égalité dans la conduite de l'échange. La rutpure abrupte manifeste que le dialogue n'est pas nécessairement un lieu de poursuite et de renforcement de l'intersubjectivité initiale, et peut également conduire à sa détérioration.

3) Des échanges verbaux heurtés

Le recours à une langue tierce et/ou aux connaissances étendues d'un des interlocuteurs rend possible d'outrepasser – parfois momentanément seulement – l'obstacle de la disparité linguistique. Lorsqu'un tel recours n'est pas possible, l'incompréhension mutuelle fait immédiatement ressurgir une frontière entre Européens et non-Européens. Le récit d'échanges infructueux peut prendre la forme d'une absence de communication ou de l'évocation de difficultés d'interprétation de la part des voyageurs-narrateurs : ces deux traitements du motif de l'échec du premier entretien sont deux manières de souligner la fragilité d'une relation fraîchement initiée. Ils sont redoublés par la représentation d'une intersubjectivité encore précaire ou d'une articulation différenciée venant miner toute empathie du narrateur envers autrui.

Ainsi, dans le récit de Cyrano de Bergerac, après avoir rattrapé un habitant autochtone, le voyageur ne reconnaît même pas une langue dans les sons qu'il entend : « Il marmotta longtemps, mais je ne discernai point qu'il articula rien ; de façon que je pris son langage pour le gazouillement

1 *Ibid.*, p. 97.

enroué d'un muet[1] ». Surgit ici la question des critères, plus ou moins intuitifs, selon lesquels ce qui est entendu est reconnu comme langue. Le narrateur rétablit après coup le statut de « langage » aux mimiques[2] et aux bruits qu'il perçoit, tout en les décrivant pourtant comme les « bruit[s] que font les petits oiseaux, & le cours d'un petit ruisseau entre des cailloux[3] ». Il assimile l'autre personnage à un « muet », ne lui accordant qu'une faculté d'interlocution limitée qui l'exclut d'un possible échange : cela redouble l'échec de la première reconnaissance intersubjective. Cette fin de non-recevoir indique le niveau de similarité discursive – linguistique, articulatoire, phonétique – minimal pour reconnaître à autrui un statut d'interlocuteur. L'échec de la première rencontre du *je* hors de l'Europe ne clôt pas son voyage et son récit, mais la place initiale de cette péripétie souligne la nécessité d'élargir ce qu'il reconnaît comme des manifestations verbales s'il souhaite mener un échange plus poussé avec autrui[4].

Les premières interactions de Jacques Sadeur avec les Gardes de la mer qui lui portent secours sont également compliquées par une frontière linguistique, mais sans rendre la narration impossible :

> M'ayant mis hors de danger, ils poursuivirent mes ennemis […] & comme je leur eus expliqué par signes que je luy avois arraché les yeux, ils le poursuivirent, l'assomerent & le tirerent sur l'autre avec des marques de conjoflissances difficiles à expliquer. Ils retournerent sur terre, d'où nous êtions êloignez à peu prés de trois heures ; où […] ils apporterent les deux oyseaux à mes pieds avec une espece de titre en leur langue, qui portoit, « victoire miraculeuse du vainqueur.[5]

Le voyageur et les Australiens échangent par des signes qui ne sont pas décrits plus avant, qu'ils soient évidents ou trop obscurs : la scène semble narrée selon l'horizon du public, le trop familier comme le trop déconcertant étant évacué. L'incapacité du narrateur à représenter les manifestations de réjouissances de ses interlocuteurs suggère qu'il n'en a compris la signification qu'après coup. Cette scène est en effet imprégnée d'un savoir acquis ultérieurement, comme le fait apparaître la

---

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 12.

2 Marmoter renvoie à une articulation sans desserrer les dents, où seules les lèvres bougent : « Parler entre ses dents, remuer ses lèvres sans se faire entendre », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Marmoter ».

3 *Ibid.*, *s. v.*

4 Michèle Rosellini souligne l'« étrangeté croissante des locuteurs » que rencontre le voyageur cyranien au fur et à mesure de son voyage et son expérience renversée de l'altérité, lorsque c'est lui qui est, notamment sur la Lune, perçu comme autre non-humain de par son altérité linguistique. La réitération de la première rencontre heurtée du fait d'une frontière linguistique donne lieu à des variations narratives qui relancent le voyage tout autant que la réflexion portée par le texte (Michèle Rosellini, « Parole de l'Autre Monde : les usages hétérodoxes du dialogue dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », dans Pierre Servet et Marie-Hélène Servet-Prat (dir.), *Paroles de l'Autre et genres littéraires, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 273-294).

5 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue, op. cit.*, p. 62.

traduction du titre déposé au pied du personnage[1]. Cela brouille le statut du texte, à la fois récit d'une arrivée incroyable et narration informée – de fait, cet épisode clôt en ces termes le chapitre et le suivant est une « Description de la Terre Australe[2] » savante, distincte de la chronologie viatique. La disparité sémiotique n'empêche pas la communication mais les modalisations narratives suggèrent la part de convention narrative que constitue un premier échange effectif. Dans ce bref sommaire se cristallisent plusieurs tensions qui travaillent ce topos, de l'invraisemblance d'une communication parfaite aux difficultés d'imaginer des signes langagiers autres mais perceptibles en tant que supports d'un discours. Ce deuxième aspect révèle la permanence d'une altérité insaisissable, quand bien même la narration est informée d'un savoir appris ultérieurement : en mesure de reconnaître comme interlocuteurs ceux qui l'entourent et d'échanger avec eux, Jacques Sadeur reste en-deçà d'une appréhension totale de leur système sémiotique.

À l'inverse des deux auteurs précédents, Simon Tyssot de Patot dépeint en détail les difficultés de communication entre les deux groupes qui ignoraient jusqu'à peu leur existence mutuelle, pour souligner l'évolution et la permanence d'un rapport d'altérité. Les gestes ne sont plus le fait des Autochtones mais du voyageur, qui n'est pas certain d'être compris par son interlocuteur :

> Aussi-tôt que nous nous crûmes à portée, nous joignîmes les mains ensemble, & tâchions par toutes les marques possibles, à leur donner de la compassion. Ils s'avancèrent, & voyant que nous étions nûs & dénuez de toutes armes, ils vinrent jusqu'à quatre pas de nous, avec chacun un gros bâton à la main, & se mirent à nous parler. Je leur dis en Latin, en François & en Portugais, langage que j'avois assez bien apris par raport au tems que j'avois sejourné en Portugal, que nous étions deux Européens, honnêtes gens, qui croyions en Dieu, en levant le doigt au Ciel, & frapant en suite sur la poitrine. Mais quelques efforts & grimaces que je fisse, je connus bien à leur mine, que nous ne nous entendions ni l'un ni l'autre : de sorte que je me jettai à leurs piez, puis me mettant à trembler & à étendre les mains, je tâchai de leur insinuer que j'avois froid, & que j'aurois fort desiré me chauffer. Là-dessus, ils s'entretinrent quelques momens, sans donner pourtant aucune marque qu'ils voulussent nous faire du mal[3].

L'hésitation et la conjecture imprègnent le récit – « nous nous crûmes », « nous […] tâchions », « je tâchai de leur insinuer » – et le personnage conclut à son propre échec, malgré les efforts déployés. Le recours à différentes langues européennes échoue, et le voyageur se tourne alors vers des signes gestuels. Incertain de leur caractère compréhensible ou non, il en précise le sens pour son

1 Le titre est remplacé, dans l'édition de 1692 par des « acclamations semblables à celles qu'ils avoient coûtume de faire dans les plus grandes victoires » : cette transformation retarde l'apparition dans le récit de la langue étrangère, car il n'est pas précisé si les acclamations sont articulées ou non, mais y est conservée l'introduction d'informations apprises postérieurement par le voyageur – ici la mention de la coutume. Se mêlent les regards du voyageur et du narrateur, s'inscrivant dans des temporalités différentes (*ibid*., p. 63).

2 *Ibid*., p. 65.

3 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 73-74.

lectorat – attirer la compassion, exprimer sa soumission à Dieu, signifier le froid – quand bien même les significations de deux mains jointes, d'un agenouillement ou de mains tremblantes sont largement connues. Cette précaution souligne la nécessité d'interroger ce qui semble communément admis lorsqu'on en use dans un contexte moins conventionnel, ici hétérodoxe de par sa distance géographique et culturelle. À défaut de communiquer efficacement avec son interlocuteur, le narrateur s'attache à établir au niveau narratif, ce qui échoue au niveau actantiel. Cette attention à la clarté sémantique de ses gestes pour son lectorat problématise la question de l'interprétation en général, qu'elle se joue entre personnages, parlant[1] ou gesticulant, ou lors de la lecture d'un texte.

Le topos du premier échange heurté réapparaît plus tard, soulevant des questions similaires :

> Enfin, après s'être bien consultez, ils [des Australiens] nous firent signe de les suivre, & nous menèrent chez un vénérable Personnage, qui après avoir jeté les yeux sur nous, commença par nous faire donner à chacun une grande Robbe, qui nous couvroit depuis la tête jusqu'aux piez, parce qu'il y avoit au haut un bonnet attaché, en forme de capuchon. Il se mit ensuite à nous interroger par signes, d'où nous venions, si c'étoit de l'Orient, de l'Occident, ou de quelqu'autre partie de l'Univers. Nous lui répondîmes en notre Langue & par les meilleures gesticulations dont nous étions capables ; que nous n'étions ni Anges, ni Démons, pour être venus du Ciel ou des Abîmes, que nous étions des Animaux raisonnables comme lui […] Nous le priâmes ensuite d'avoir pitié de nous, de nous faire travailler & de nous donner la vie. Je ne savois pas s'il comprenoit quelque chose de ce que nous lui disions, mais il parût du moins touché jusqu'a [sic] répandre des larmes[2].

Le geste de revêtir une grande robe à capuche pour couvrir la nudité des voyageurs s'apparente au passage d'un échange non plus spontané et instinctif, mais médié par des codes sociaux – ici vestimentaires. Dans ce cadre réglementé, une meilleure communication paraît possible : Massé comprend les gestes de son interlocuteur, mais le doute perdure quant à savoir si ce dernier saisit sa réponse. Stephen Greenblatt souligne que la majorité des premiers voyageurs partagent l'idée de Quintilien et de saint Augustin de l'existence d'un langage commun et naturel passant par les signes du corps, principalement du visage et des mains[3] : en soulignant ici la possibilité d'un échec, Massé met implicitement en question sa propre reconnaissance en tant qu'être humain par autrui. À défaut de rapporter une discussion effective, le voyageur-narrateur détaille les modalités de ses interventions, qui combinent « langue & […] meilleures gesticulations », sans toutefois détailler ce

1 Ceux qui entourent Jaques Massé et de la Forêt ne sont pas muets et se parlent entre eux – ils « s'entreti[enn]ent » et « s[e] consulte[nt] », « se concertent », *ibid*., p. 74.

2 *Ibid*.

3 Nous reviendrons plus précisément sur cette idée de l'existence d'un langage naturel au chapitre 5, mais nous la mentionnons ici car son interrogation a pour effet de suspendre l'intersubjectivité entre les uns et les autres. Voir Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.*, p. 147-148 et Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.,* p. 135-136.

à quoi réfère l'adjectif superlatif. Malgré l'incertitude, le narrateur interprète les larmes du « vénérable personnage » comme une marque d'empathie à leur égard, rétablissant *in extremis* une intersubjectivité qui était encore en suspens. Ce cas d'échec complet d'une interaction gesticulée apparaît néanmoins hyperbolique, Céline Carayon ayant au contraire fait la démonstration de l'omniprésence de la communication non-verbale dans les échanges entre les Français et les Autochtones au XVI^e^ et XVII^e^ siècles[1]. Cette frontière initiale complète entre les uns et les autres accentue l'opposition entre les voyageurs et la société où leur navire échoue et permet de construire une progression narrative vers un échange plus fluide. Elle se révèle cependant peu vraisemblable à la lumière du reste de notre corpus.

4) Une relation intersubjective sans postérité

Il est éloquent que les récits d'une première interaction heurtée, voire contrariée, se trouvent principalement dans les récits de voyages imaginaires : ces derniers fonctionnent davantage comme des laboratoires philosophiques alors que les relations authentiques obéissent plus à une visée pragmatique. La rencontre et l'échange y sont problématisés, à rebours des relations qui cherchent à construire une communauté outrepassant la différence linguistique. Les récits authentiques ne sont toutefois pas exempts d'interactions échouées, mais celles-ci sont évoquées à demi-mots ou apparaissent plus tardivement dans le texte. À ce titre, les récits de Samuel de Champlain constituent un exemple frappant de l'évacuation progressive de l'intersubjectivité initiale projetée par le narrateur. Hélène Cazes a étudié comment, dans les premiers récits de Cartier, « l'absence de communication verbale entre dans une sémiotique narrative[2] » : les interactions par signes permettent des bribes de dialogues, qui, mis en perspective avec les échanges ultérieurs, figurent la progression du capitaine malgré l'absence de langue commune. Le même motif a un effet tout autre dans les récits de Champlain. Le capitaine malouin n'évoque des moments d'incompréhension ou d'absence d'interlocution qu'à partir de son second récit, *Les Voyages de 1613*, soit bien après s'être dépeint en entretien avec des Autochtones. Ces derniers ne sont pas des

1 Voir Céline Carayon, *Eloquence Embodied*, *op. cit*.

2 Hélène Cazes, « Napou tou daman asurtat. Signes d'amitié et échanges d'incompréhension dans la première relation de Jacques Cartier », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 155 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/voix-autochtones-dans-les-ecrits-de-la-nouvelle--9791037002167-p-151.htm. Consulté le 8 décembre 2022.

êtres humains initialement sans langage, comme sous la plume de Cartier[1], mais des interlocuteurs que les Français semblent de moins en moins en mesure de comprendre :

> Je reconnus en la baie tout ce que m'avaient dépeint les Sauvages au cap des Isles. Poursuivant notre route, il en vint à nous grand nombre dans des canots qui sortaient des îles et de la terre ferme. […] Dans l'un d'entre eux, il y en avait 15 ou 16 qui commencèrent à montrer grands signes de resjouissance et faisaient plusieurs sortes de harangues que nous n'entendions nullement[2].

Le contact visuel n'entraîne pas d'échange effectif, car le voyageur dispose déjà des informations désirées, qu'il « reconn[ait] » dans le paysage qu'il observe pourtant pour la première fois, et il se passe donc de communiquer avec celles et ceux qui viennent à sa rencontre. Dès lors qu'il n'est plus nécessaire de représenter par l'échange la source des informations présentes dans sa narration, la frontière langagière – qu'elle soit verbale ou gestuelle – resurgit : cela manifeste le retour d'une vraisemblance passée au second plan dans le récit de la première interaction, ainsi que le coup de force narratif que représente un premier échange réussi si même les gestes sont ici incompréhensibles. Toujours dans les *Voyages de 1613*, Champlain rapporte une altercation ayant mené à la mort d'un des matelots français. L'attitude à adopter reste en suspens car les Français sont bien en peine de comprendre ce que d'autres Autochtones en disent quelques heures plus tard :

> Le 23. du mois de Juillet, quatre ou cinq mariniers estans allés à terre avec quelques chaudières, pour quérir de l'eau douce, qui estoit dedans des dunes de sable, un peu esloignée de notre barque, quelques sauvages désirant en avoir acunes, épièrent l'heure que nos gens y alloient, & en prirent une de force entre les mains d'un matelos, qui avoir puisé le premier, lequel n'avoit nulles armes. […] Cependant, on fit diligence d'aller à terre, & tira-t-on des coups d'arquebuse de nostre barque, dont la mienne creva entre mes mains & me pensa perdre. […] Quelques heures après, il vint des Sauvages vers nous, faisant des excuses par signes et démonstrations, que ce n'était pas eux qui avaient fait cette méchanceté, mais d'autres plus éloignés dans les terres. On ne leur voulut point faire de mal, quoiqu'il soit en notre puissance de nous venger[3].

L'interaction surprend les Français, qui n'ont de fait aucune prise sur la situation : incapables de rattraper les voleurs de la chaudière, qui « vont vite comme des chevaux[4] », ils ne peuvent dialoguer avec les Autochtones qui s'en viennent ensuite vers eux. Champlain déchiffre « signes et démonstrations », mais se garde de les décrire, empêchant le public de juger de la pertinence de

1 Hélène Cazes écrit, à propos des textes de Cartier : « Les derniers chapitres de la relation décrivent ainsi, sans le nommer, l'apprivoisement d'êtres sans langage compréhensible, d'abords craintifs, puis enhardis et enfin familiers. Dans leur cohérence linéaire au sein du récit, les épisodes narrant l'échange semblent construire une progression cohérente, reprenant le fil de la communication là où il avait été coupé au chapitre précédent, même lorsque changent les interlocuteurs […]. De fait, leurs interlocuteurs paraissent tout d'abord en deçà du langage, puis semblent apprendre des voyageurs et enfin devenir capables de dialogue », *ibid.*, p. 164.

2 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 266.

3 *Ibid*., p. 271-272.

4 On notera la comparaison animalisante, qui fait de la vitesse une qualité non humaine, *ibid.*, p. 271.

son interprétation. La puissance qu'il affirme ultimement apparaît néanmoins bien vaine : au-delà du piètre état des armes des Français, l'usage de l'article indéfini « des » pour désigner ceux qui s'approchent après coup vers les colons révèle que ces derniers sont incapables de statuer sur l'identité de ces Autochtones et de les différencier avec certitude des agresseurs précédents. L'indigence militaire des Français recoupe leur dénuement linguistique, mais, alors qu'une certaine détresse émane de la scène, Champlain s'attache à faire un récit qui rétablit l'honneur et la « puissance » de la France. L'écart avec les scènes de premiers échanges, ici presque hyperbolique, éclaire à rebours l'orientation idéologique et politique qui sous-tend l'institution initiale d'une communication réussie.

Le premier échange constitue la mise à l'épreuve de l'intersubjectivité de la rencontre, ouvrant ou non à une compréhension mutuelle entre voyageurs nouvellement arrivés et habitants historiques. Dès lors, les missionnaires ne narrent pas ce moment précis à proprement parler, car il ne s'agit pas pour eux d'initier une interlocution en vue de comprendre l'agir dans le monde des peuples qu'ils rencontrent. L'intersubjectivité à l'œuvre s'en tient à la reconnaissance de groupe d'intérêt distincts et vise à unifier ce groupe par l'évangélisation, sans que la culture de ce groupe-ci soit reconnu comme égale à celle des hommes d'Église. Pour les autres voyageurs, la scène du premier échange est topique et apparaît de fait dans l'ensemble du corpus. Le caractère genré de la reconnaissance d'autrui comme sujet intersubjectif apparaît très clairement, car aucune de ces premières interactions ne se déroule avec des femmes. Écrites exclusivement par des auteurs masculins, les premiers échanges des œuvres du corpus se jouent également uniquement entre hommes[1]. Si apparaissent pourtant des communautés d'interlocution inattendues, illustrant la possibilité d'un échange qui n'apparaissait pas au premier abord, les femmes n'en font initialement jamais partie[2]. De par leur origine et leur genre, les femmes autochtones incarnent une forme de double altérité, qui semble les empêcher d'être les premières interlocutrices des voyageurs.

La possibilité d'une intersubjectivité en acte, par la parole, est un véritable enjeu initial des récits viatiques : si plusieurs voyageurs authentiques l'imposent *de facto* pour esquisser la situation qu'ils désirent, les auteurs de fictions utopiques font de ce topos le lieu d'interrogation de la fragilité

1 Le personnage principal du récit de Foigny et les Australiens, hermaphrodites, constituent un cas unique dans le corpus, mais ne problématise que peu les enjeux de genre : le récit tend plutôt à dépasser la question du genre au profit d'une totalité réunissant les deux, dans une perspective universelle.

2 Nous reviendrons sur cette quasi absence de locutrices au chapitre 5, III. 3.

des groupes nouvellement délimités. La mise à l'épreuve de l'intersubjectivité et de l'altérité perdure dans la représentation des discours autres. L'articulation de différents discours participe de la représentation plus générale d'autrui et de son rapport à la figure du voyageur, informant *in fine* la conception que le lecteur s'en fait.

III. Représenter les paroles d'autrui

Rencontre et premier échange inaugurent des rapports destinés à durer, au moins le temps d'une conversation, au cours de laquelle voyageurs et natifs se reconnaissent mutuellement comme des sujets pensants, capables de conceptualisation mentale et de jugement, et en mesure d'exprimer le contenu de leurs pensées. Dans les récits, cela passe par le recours à des scénographies narratives où des interlocuteurs s'entretiennent, s'écoutent, débattent, voire s'invectivent. Les relations viatiques ne peuvent passer outre la voix d'autrui, qui doit nécessairement apparaître dans le récit pour l'accréditer[1] : de fait, les narrateurs représentent le contenu des discussions et le cadre de leur interaction[2], diversifiant les pôles énonciatifs. Distinguer ou mélanger les propos d'autres protagonistes à la parole narrative[3] souligne une hétérogénéité ou renforce une homogénéité énonciative, mais la première reste une difficulté générique pour les narrateurs : dès lors, les scènes

1 À propos des relations missionnaires des Caraïbes, Ashley Williard écrit : « Indépendamment de ce qui s'est "réellement" passé, ces textes non seulement témoignent, mais "ne peuvent se passer des voix des esclaves", comme l'a fait remarquer Simon Gikandi à propos d'une autre source missionnaire », [n. t.], « regardless of what "actually" occurred, these texts not only bear witness to, but "cannot do without the voices of the enslaved," as Simon Gikandi has observed about another missionary source » (« Ventriloquizing Blackness: Citing Enslaved Africans in the French Caribbean, c.1650-1685 », Cassander L. Smith, Nicholas L. Jones et Miles P. Grier (dir.) *Early Modern Black Diaspora Studies,* New York, Palgrave Macmillan, p. 86). Dans les relations de la Nouvelle-France, les Autochtones ne sont bien sûr pas des esclaves, mais il n'empêche que cette affirmation s'applique également à notre corpus.

2 Dominique Bertrand souligne, à propos d'un corpus portant sur les voyages français dans les Caraïbes, « la discrétion des allusions à des formes de communication non verbales entre les Français et les Indiens d'Amérique » (« Verbal et non verbal dans les relations entre Européens et Caraïbes », Frank Lestringant (dir.) *La France-Amérique, (XVIe-XVIIe siècles) aces du XXXVe colloque international d'études humanistes*, *op. cit.*, p. 420. De la même façon, rare sont les gestes décrits lors de conversations plus poussés que le moment de la première rencontre. Nous en envisageons quelques-uns dans le texte de Sagard au chapitre 3, I. 5), ou dans le texte de Champlain au chapitre 6, III. 3).

3 Claude Reichler parle d'une « énonciation de niveau 1 », qui correspondrait au temps du récit, et de « niveau 2 », qui correspondrait au temps du discours, où le narrateur s'adresse à son public (« Une ethnographie baroque ? », dans *Représentation, métissage et pouvoir, op. cit.* p. 321). Cette terminologie implique néanmoins que le voyage ait effectivement eu lieu, ce qui n'est pas le cas de nombre de nos récits, ce pourquoi nous ne l'adoptons pas. Nous utilisons plutôt les outils développés par la linguistique contemporaine, voir supra.

d'échange sont des lieux privilégiés de l'articulation d'autrui et de son propos au discours et à l'éthos narratifs.

La représentation du discours autre mobilise « deux régimes d'altérité – représentée/constitutive[1] », selon J. Authier-Revuz : ce *dire autre* manifeste l'altérité qui informe la parole du narrateur en même temps que sa représentation discursive construit le rapport de ce dernier – et de son public – à celle-ci. L. Rosier souligne l'évolution des catégories grammaticales de discours rapportés et la transformation de leurs implications politiques selon les périodes historiques et les genres de discours – narratif, juridique ou encore historique[2]. À la suite de ces deux chercheuses, nous voudrions réfléchir aux usages de représentation de discours lorsque l'instance narrative a pour rôle de définir comme vraie la parole d'autrui. Le régime de vérité du propos autre peut varier, de la proposition fausse mais présentée comme réellement prononcée au discours reconnu comme savant et repris à son compte par le narrateur. Il ne s'agit pas de proposer une étude exhaustive[3] des représentations du discours autre[4] dans notre corpus : nous envisagerons l'usage simple ou la combinaison de différents modes de représentation de discours autres, ainsi que les cas limites, qui nuancent et complexifient l'intersubjectivité impliquée par l'échange discursif. Nous verrons de quelle façon ces pratiques impliquent des phénomènes énonciatifs d'homogénisation, de dédoublements et d'hétérogénéité, de redondance, de déplacement ou encore de discordances qui configurent les groupes en présence. Puisque la narration viatique est traversée de différentes façons par des discours autres[5], cela nous invite à étudier quelles représentations

1 Jacqueline Authier-Revuz*, La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, p. 376.

2 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, *op. cit*.

3 Dans son étude, Jacqueline Authier-Revuz cherche à développer « un répertoire de cinq modes [le discours direct, le bivocal discours indirect libre, le discours indirect, la modalisation autonymique d'emprunt et la modalisation en assertion seconde] dont l'abstraction différentielle, en deçà des formes matérielles observables, structure l'ininventoriable draprure des faits de discours » : à sa manière, nous nous concentrerons ici sur des occurrences d'usage et/ou de conjonction de ces cinq modes sans chercher à épuiser l'ensemble des faits de représentation de discours autre de notre corpus. Voir *ibid.*, p. 327.

4 Nous adoptons la définition de la représentation des discours autre forgée par Jacqueline Authier-Revuz comme la « représentation d'un acte d'énonciation distinct de l'acte en train de se faire [impliquant] une structure complexe d'articulation de deux actes de statut distinct [et] une fonction de "(méta)discours ordinaire" sur l'énonciation », *ibid*., p. 35. Pour que les mots de l'autre soient considérés comme un discours, il faut qu'ils soient représentés au sein d'un événement énonciatif, ce qui n'est pas toujours le cas des emplois autonymique – voir chapitre 3, II.

5 Sur l'importance de la parole autre dans les relations viatiques de la Nouvelle-France en particulier et sur les enjeux narratifs, d'une part et, politiques, scientifiques et philosphiques, d'autre part, voir respectivement Ana Valero Peña, « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 6, n° 1, 2003, p. 151-169 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/globe/2003-v6-n1-globe1497919/1000697ar.pdf. Consulté le 3 avril 2020 ; Isabelle Moreau et Grégoire Holtz, « De l'Indien au philosophe : (les seuils de) captation d'une parole étrangère », Isabelle Moreau et Grégoire Holtz (dir.), *« Parler librement » : la liberté de parole au tournant du XVI^e et du XVII^e*

dynamiques d'autrui s'y jouent, qu'il soit effacé, présent en demi-teinte ou institué en figure sociale saillante.

1) Disparition d'autrui derrière l'autorité discursive conférée à sa parole

Lorsqu'il rapporte ses entretiens, le narrateur se dépeint en situation d'interlocution avec un autre personnage, initialement indispensable à la vraisemblance de l'échange. Mais cette présence ne dure pas toujours et peut rapidement disparaître du récit, alors même que la scène de l'échange dure toujours. L'absorption du propos par la voix narrative ou son éclatement en des voix anonymes multiples sont deux usages de représentation de discours autres qui conduisent à l'effacement du producteur initial de l'énoncé derrière le contenu de son propos. Cette disparition de l'autre en tant que source du dire entraîne un effet d'universalisation de son propos, qui résorbe l'écart entre le voyageur et son interlocuteur, et comble l'altérité qui les sépare ailleurs dans le récit.

Suite au témoignage de son second, Maurice, le capitaine Siden s'entretient en hollandais avec Sermodas, puis avec son supérieur Albicormas, à propos de la société sévarambe :

> Je suis venu pour cela, répliqua-t-il, je suis bien aise de vous trouver si bien disposés à me suivre, & vous pouvez vous assurer que vous trouverez le séjour de nos villes plus beau que celui de ce camp, quoi que par votre industrie vous en ayez fait une demeure commode. Nous eûmes encore quelque entretien sur cette matière & nous lui demandâmes après s'il ne voulait pas manger de nos viandes telles que nous pouvions les lui donner. Il nous dit qu'il en mangerait à condition que nous mangerions aussi des leurs, & il pria Maurice de dire à quelqu'un de ses gens qu'il apportât du vin & des autres provisions du vaisseau. Après dîner, Sermodas nous dit que puisque nous étions résolus de le suivre, nous devions nous mettre en état de partir & de faire transporter nos gens de la manière que nous trouverions le plus à propos […]. Après quoi nous fîmes voiles vers Sporounde où […] Albicormas nous fit beaucoup de caresses, & particulièrement à moi avec qui il eut plusieurs conversations touchant l'état de l'Europe […]. Il m'instruisit de plusieurs de leurs coutumes & du gouvernement de sa nation dont je parlerai dans la suite quand je décrirai la ville, les lois & les mœurs des Sévarambes[1].

Les échanges verbaux avec Sermodas sont représentés aux discours direct et indirect, ce qui maintient les deux interlocuteurs en présence et permet d'attribuer à chacun des locuteurs leur propos. Apparaît une communauté où chaque groupe, incarné métonymiquement par une figure d'autorité, parle et apporte des mets autour de la table : la coprésence des corps permet un échange intellectuel et physique. En revanche, les discussions avec Albicormas sont évoquées au discours

siècle, Lyon, ENS Éditions, 2014 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/166. Consulté le 3 avril 2020.

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 108-9.

narrativisé et le détail de leur contenu, immédiatement catégorisé comme un savoir, est renvoyé dans la seconde partie du récit. Ce dire autre est moins l'objet de la narration que sa source[1] : le contenu du propos reste identique, mais la nature sociale de l'échange disparaît – « l'intégrité de son signifiant [est] réel[le] mais son autonomie est fictive[2] » pour le dire avec les mots de J. Authier-Revuz. Ce court usage du discours narrativisé modalise comme assertion seconde l'ensemble de la deuxième partie du récit, mais cette hétérogénéité induite est immédiatement contenue par le narrateur : les usages socio-politiques sont rapportés au système de représentation du narrateur, système perceptible dans le chiasme entre « coutumes », « gouvernement » d'une part, et « lois » et « mœurs » d'autre part. Ce cadre articulant le coutumier et le législatif ne laisse aucune place pour une altérité socio-culturelle dont Albicormas aurait pu être le porteur.

Son discours devient un savoir autonome, et l'effacement du producteur de l'énoncé permet, dans la deuxième partie du récit, une représentation homogène[3] du discours, pris en charge par le seul narrateur et rapporté au présent de vérité générale propre aux discours socio-géographiques savants : les uns et les autres – lectorat compris – deviennent membres d'une même communauté de savoir qui n'implique plus de distinguer un locuteur initial. De Sermodas à Albicormas se joue une dynamique d'absorption du propos d'autrui, mais aussi de résorbtion de son altérité, le narrateur s'appropriant le premier et assimilant la seconde à sa propre réalité culturelle. *La Terre australe connue* est en cela représentative des utopies du XVII^e^ siècle, écrites dans une perspective critique de la société européenne[4] : il s'agit moins de proposer un modèle radicalement autre qu'un contre-modèle invitant à un auto-examen rigoureux. Le passage de discours représentés au discours

1 Sur la distinction, au plan sémantique, du dire autre comme objet ou comme source du dire, voir Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, p. 71-83.

2 Jacqueline Authier-Revuz, « Les formes du discours rapporté. Remarques syntaxiques et sémantiques à partir des traitements proposés », *Documentation et Recherche en Linguistique Allemande Vincennes*, vol. 17, n° 1, 1978, p. 52 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/drlav_0754-9296_1978_num_17_1_927. Consulté le 5 mars 2020.

3 L'homogénéité de cette forme de discours rapporté se passe au niveau morpho-syntaxique, par l'usage du jonctif *que*, au niveau énonciatif, les producteurs du discours étant clairement identifiés dans la narration et les notes de manchettes, au niveau sémantico-logique, de par la continuité entre la rencontre, l'échange et la mention de ces informations géographiques, et enfin au niveau de la cohérence textutelle, par la transposition du système des pronoms personnels et par la concordance des temps. Voir Laurence Rosier, *Le Discours rapporté, op. cit.*, p. 126-7.

4 Les utopies du XVII^e^ siècle sont, selon Jean-Michel Racault, distinctes de celles des siècles précédents et suivants en ce qu'elles ne se présentent pas comme des propositions de modèles idéaux, séparée du monde occidental des auteurs et de leur public. Elles entretiennent des rapports plus directs avec cette société en la critiquant fortement sous différents aspects, mais sans qu'en émerge un autre système visant à remplacer celui du monde européen. Voir Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs, op. cit.*, p. 4-19.

narrativisé fait des habitants autochtones les porteurs d'un propos à portée réflexive, qui peut alors rapidement passer outre le cadre de son énonciation première.

L'effacement d'autrui ne passe pas toujours par l'absorption de son propos, mais peut également reposer, paradoxalement, sur des procédés de transposition mimétique visant à produire des effets d'oralité : c'est alors l'unanimité induite entre les locuteurs qui engendre un groupe incluant personnages, narrateur et lectorat. Selon Corinne Denoyelle, les dialogues à plusieurs interlocuteurs ne sont pas toujours le lieu d'une individualisation subjective des personnages, bien qu'ils laissent entendre chacune de leur voix[1]. L'enchaînement successif de répliques montées en parallèle – ou liste paradigmatique – conduit à une impression d'accumulation qui gomme toute singularité au profit d'un discours anonyme et homogène. Au sein des *Relations jésuites*, la transcription à la suite l'une de l'autre de plusieurs prises de parole tenant des propos quasi-identiques aboutit ainsi à un effet d'unanimité collective, effaçant les spécificités de chaque locuteur. Ce modèle fréquent est notamment adopté par Barthélémy Vimont dans la *Relation de 1644-1645*. Après avoir rapidement rapporté l'état général de la mission au chapitre I, il s'attache aux « sentimens & […] actions des plus fervens Chrestiens, sans specifier s'ils sont de Monstreal, de Sainct Joseph, ou de Tadousac[2] » :

> Une bonne femme doüée d'une aussi grande simplicité qu'elle a peu de memoire, abordant un Pere luy dit avec une ingenuité toute aymable : voilà tous mes pechez, elle monstroit environ une dixaïne de son Chappelet, ils sont tous sur ces grains, disoit-elle, & les maniant les uns apres les autres comme si elle eust fait sa priere, elle s'accusoit comme coupable de beaucoup de choses innocentes.
>
> Une autre envoye son mary pour s'excuser si elle ne venoit point à la sainte Table comme elle avoit promis, elle a oublié, disoit son mary, un gros péché ; & je croy qu'il avoit charge de le dire au Pere, mais cette bonne femme estant venuë elle mesme, le Pere la fit communier, ayant reconnû la crainte & la simplicité innocente du mary & de la femme.
> Un jeune homme ayant ordre de se Communier, car pour l'ordinaire ils ne s'aprochent point de ce divin Sacrement qu'on ne leur permette, se vint aussi excuser disant qu'il vouloit preparer son cœur & jeusner plusieurs fois, & s'attrister longtemps devant que de recevoir son Seigneur[3].

1 Corinne Denoyelle, « Étude diachronique des polylogues littéraires », dans Hélène Barthelmebs *et al.* (dir.), *Le Discours rapporté : temporalité, histoire, mémoire et patrimoine discursif*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 199-213.

2 « Nous ne parlerons point en particulier des diverses residences ny des diverses Missions de nostre Compagnie, de peur d'user de redites, les choses qui se passent de nouveau ont tant de raport avec celles qui ont desja esté escrites, que le danger du degoust nous rendra succints de plus en plus ; si bien que nous ne toucherons en cette Relation que quelques sentimens, & quelques actions des plus fervens Chrestiens, sans specifier s'ils sont de Monstreal, de Sainct Joseph, ou de Tadousac », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 27, *op. cit.*, p. 140.

3 *Ibid*., p. 144.

Le missionnaire accumule ainsi les récits de confession anonymes pendant plusieurs chapitres, multipliant effets d'écho et de concordance, voire d'unanimité : d'une foule d'individus indifférenciés, le narrateur fait émerger un discours homogène de confession, fervent et unique. La paraphrase énonciative propre au discours indirect produit un mouvement de concentration de chaque propos, réduit à une repentance, et un effet de synonymie entre toutes les voix. Cette indifférenciation est accrue par les anaphores syntaxiques et par la répétition du lexique de la contrition : les locuteurs et locutrices paraissent interchangeables, peu importe leur genre ou leur âge. Cette homogénéisation des voix masculines et féminines est constante à partir des années 1640, pour illustrer l'avancée de la mission. Seul l'ancrage énonciatif minimal – une date, en 1644-45, et un lieu, la Nouvelle-France – distingue ces « bonnes femmes » et leur « marys » de leurs homologues européens. Derrière cet effacement transparaît l'impératif de progrès de l'évangélisation : le groupe que le texte construit[1] s'étend jusqu'à inclure le lectorat, lui-même appelé à faire acte de contrition et de repentance[2]. Si les discours représentés sont attribués à des individus, leur stricte convergence masque les variations : la traduction constante en français efface les langues autochtones et institue une communauté chrétienne.

L'absorption d'une conversation dans la narration ou la retranscription d'une multitude de voix tenant le même discours, malgré leur caractère antithétique, ont pourtant l'effet similaire d'effacer l'altérité qui séparait initialement le voyageur de ses interlocuteurs. Discours narrativisé et discours indirect anonymisé mettent au second plan les locuteurs premiers, voire les invisibilisent. L'un et l'autre de ces types de discours représentés relèvent d'une sous-énonciation qui exclut toute intersubjectivité au profit d'une seule identité : la première transforme le locuteur en un énonciateur universel, tandis que la seconde le fond au sein d'une communauté, ici de croyance.

---

1 Cette unification énonciative entre les Autochtones et le missionnaire est propre aux *Relations jésuites*, comme le mettent en lumière les travaux de Dominique Deslandres sur les textes de Marie Guyart, dit Marie de l'Incarnation. Selon cette chercheuse, « la plus lucide des missionnaires face à l'altérité autochtone » narre dans ses textes une évolution contraire : portée par un optimisme premier, elle déchante progressivement dans les décennies suivantes. Ses textes, non destinés à la publication, constituent un contre-discours éclairant des *Relations jésuites*, au même titre que les *verbatim* des procès qui se tiennent en Nouvelle-France. Voir Dominique Deslandres, « Discours d'en haut et discours d'en bas. Représentations de l'altérité autochtone et lieux communs revisités », *Tangence*, n° 123, 2020, p. 37-48 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/tce/2020-n123-tce05939/1076340ar.pdf. Consulté le 16 juillet 2021.

2 Corinne Denoyelle souligne la possibilité d'un effet comique, de par le côté mécanique de l'unanimité entre toutes les voix restituées dans le texte : ici, il me semble que le contexte religieux et le partage de cette croyance par le lectorat écarte cette possibilité de réception au XVII^e^ siècle et incite davantage à une communion avec ces nouveaux convertis. Voir Corinne Denoyelle, « Étude diachronique des polylogues littéraires », *op. cit.*, p. 210-213.

2) Des communautés ambivalentes et travaillées par l'interlocution

Le caractère collectif d'un propos et l'anonymisation des producteurs d'un énoncé n'entraînent pas toujours leur disparition du récit. Les réserves narratives et les marques d'interlocution rappellent aux lecteurs et lectrices la permanence d'autrui derrière le propos représenté. Ces pratiques mettent en tension l'unité du témoignage viatique en distinguant différents plans énonciatifs non-unifiés. L'être-ensemble qui en émane est ambivalent, produisant des effets de rapprochement, puis de distanciation successifs : le caractère effectif d'une communauté évolue au fur et à mesure des scènes et semble, *in fine*, mis en suspens par les narrateurs.

À ce titre, l'on peut se pencher sur le traitement par Champlain des rapports dans lesquels les Autochtones lui détaillent la réalité géographique du pays qu'il ne parvient pas lui-même à parcourir[1]. Les titres de chapitres et notes de manchette mentionnent fréquemment des « rapport[s] »[2] d'Autochtones : l'appareil textuel recontextualise ce discours autre comme homomorphe, c'est-à-dire similaire au statut énonciatif du discours qui l'accueille – ici une relation viatique faisant office de rapport de voyage. Champlain représente précisément les informations que ses interlocuteurs, toujours nombreux, lui fournissent, sans pour autant faire disparaître ces derniers de la narration :

> Voyans que nous ne pouvions faire d'avantage, nous en retournasmes en nostre barque, où nous interrogeasmes les Sauvages que nous avions, de la fin de la riviere, que je leur fis figurer de leur main, & de quelle partie procedoit sa source. Ils nous dirent que passé le premier sault que nous avions veu, ils faisoient quelques dix ou quinze lieues avec leur canots dedans la riviere, où il y a une riviere qui va en la demeure des Algoumequins, qui sont à quelque soixante lieues esloignez de la grande riviere, & puis ils venoient à passer cinq saults, lesquels peuvent contenir du premier au dernier huict lieues, desqueuls il y en a deux où ils portent leurs canots pour les passer : chaque sault peut tenir quelque demy quart de lieuë, ou un quart au plus ; Et puis ils viennent dedant un lac, qui peut tenir quel que quinze ou seize lieües de long. De là ils rentrent dedans une riviere, qui peut contenir une lieue de large, & font quelques deux lieux dedans, & puis rentrent dans un autre lac de quelque quatre ou cinq lieues de long, venant au bout duquel ils passent cinq autres saults, distant du

1 À ce sujet, voir également l'étude de Bertrand Gervais, « Le territoire par le truchement de la langue : l'exemple de Samuel de Champlain », dans Michèle Duchet (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyage : XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 53-65.

2 Éric Thierry ne les reproduit pas dans son édition critique mais ils apparaissent dans l'édition originale. Voir les exemples suivants : « Sauvages que nous interrogeasmes, où est la fin de la grande Riviere »; « Autre rapport des Sauvages Algoumequins » ; « Rapport d'un jeune homme sauvages Algoumequin » ; « Peu de difference enre le rapport des Sauvages » ; « Rapport fait des Sauvages d'une riviere qui va dans les terres au bout de laquelle il se trouve une maniere de métal », Samuel de Champlain, *Des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain, de Brouage, fait en la France nouvelle l'an mil six cens trois.. : contenant les moeurs, façons de vivre, mariages, guerres, & habitations des sauvages de Canadas [sic]..*, Paris, Claude de Montr'oeil, 1603, respectivement p. 24r. ; p. 26r. ; p. 27r. (numérotée p. 29 dans le document), p. 28r. (numérotée p. 27 dans le document), p. 30v. Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k105065h/f1.item. Consulté le 17 juillet 2018.

> premier au dernier quelque vingt-cinq ou trente lieues, dont il y en a trois où ils portent leurs canots pour les passer[1].

Le discours indirect implique un contrat de littéralité qui ne porte que sur la teneur du discours, et non sur les caractéristiques énonciatives de celui-ci : le contenu de l'énoncé est reproduit, sans préciser le ton ou le rythme du locuteur, ni les rapports de force qui relient les interlocuteurs. L. Rosier souligne que la « formation discursive [du discours indirect est] idéologiquement marquée [:] adopter le style de la loi […] confère un style officiel à l'énoncé[2] » et le légitimise. Ici, les difficultés du dialogue et les barrières linguistiques sont résorbées, les méprises et les hésitations sont passées sous silence, alors même que la formule « que je leur fis figurer de leur main » suggère un échange mimé, à défaut d'une langue commune. Champlain mentionne en passant cet élément pourtant central quant au niveau de précision et de détail du rapport, et il propose ensuite un discours cartographié, avec distances et réalités topographiques. Les deux espaces énonciatifs – discursif et narratif – sont homogénéisés en un seul lorsque les voix autochtones, initialement retranscrites au discours indirect – « ils nous dirent qu[..]'ils faisoient […] puis ils venoient » – sont remplacées par celle du narrateur qui les met en scène dans l'espace décrit – « ils font quelques dix ou quinze lieues », « ils portent leurs canots », « ils viennent », « ils rentrent », « rentrent », « ils portent ». Le glissement de l'imparfait au présent marque le passage des locuteurs au statut de délocutés, de sources du discours à objets. Ce procédé de sur-énonciation valorise l'énonciateur second par rapport aux énonciateurs premiers sans pour autant les faire disparaître. L'on peut interpréter ce phénomène à la lumière de la visée politique de l'expédition de Champlain : il cherche moins à effacer ceux qui peuplent la terre qu'il conquiert pour le compte du roi de France qu'à en faire des sujets soumis au pouvoir de ce dernier. Cependant, ce glissement du plan énonciatif au plan narratif n'est pas constant, et le narrateur marque par moments ses doutes et sa distance avec les propos qu'il représente[3]. Le chapitre IIII portant sur la « Riviere du Saguenay &

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 197.

2 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté*, *op. cit.*, p. 16.

3 Jacqueline Authier-Revuz souligne la coexistence de plusieurs niveaux de sens de la représentation du discours autre, à la fois énoncé sur un monde référentiel et énoncé métaénonciatif sur les compétences linguistiques des interlocuteurs : « Aussi, parallèles aux discours conceptuels, construits, cohérents, sur l'énonciation et le sens, les formes de la RDA produisent-elles un discours spontané sur l'énonciation, sans définition ni contrainte de cohérence, doublement contingent mais, en même temps, doublement aiguisé, attaché qu'il est, dans chacune de ces représentations, à un événement d'énonciation, dans sa radicale singularité, et depuis la perspective subjective, non moins singulière, qui est celle de l'énonciation en cours », Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, p. 38.

son origine » mélange plusieurs plans énonciatifs, mais les locuteurs initiaux finissent par ressurgir de façon appuyée :

> Au bord desdites riviere, il y a quantité de cabanes, où il vient d'autres nations du côté du nord, troquer avec lesdits Montagnais des peaux de castor & de martre, avec d'autres marchandises que donnent les vaisseaux français aux dicts Montaignez. Lesdicts Sauvages du Nort disent qu'ils voient une mer qui est salée : je tiens que si cela est, c'est quelque gouffre de cette mer qui desgorge par la partie du nord dans les terres, & de verité ce ne peut être autre chose. Voilà ce que j'ai appris de la rivière du Saguenay[1].

Champlain enregistre au présent l'existence de lieux d'échange où il ne s'est pas rendu en personne : le rapport d'autrui se transforme en énoncé admis. Néanmoins, le narrateur conditionne la valeur de ces réflexions à la véracité référentielle des propos des Innus et d'Autochtones habitant plus au Nord dont les premiers rapportent les paroles. L'insistance sur les identités des locuteurs par la répétition de l'article « ledict », le double marquage du discours indirect – « lesdicts Sauvages du Nort disent qu'ils voyent » – et le rappel final de l'ensemble des intermédiaires fonctionnent comme des discordantiels énonciatifs[2], le narrateur n'étant pas sûr de prendre à son compte les affirmations de ses interlocuteurs, et encore moins celles des interlocuteurs de ses interlocuteurs. Ces usages[3] évoquent un document enregistrant une réalité territoriale tout en soulignant le caractère discursif de cette réalité, non expérimentée par le narrateur. Cet enchâssement discursif perdure dans le récit de Champlain[4] : cela manifeste sa dépendance à la fois constante et méfiante à l'égard des Autochtones. Les glissements successifs sont les marqueurs de la permanence d'une forme d'altérité

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 185.

2 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté, op. cit.*, p. 152-3.

3 On reconnaît ici un type de modalisation d'un discours autre par un autre discours autre présentant l'assertion comme seconde, mais sans que le contenu de cette assertion ne soit interrogé ou nié. Si le discours des « Sauvages du Nort » rapporté par « les Montagnez » n'est pas contradictoire avec celui qu'eux-mêmes tiennent à Champlain, cette scénographie discursive souligne la distance entre ce propos et le narrateur qui le consigne dans son récit – ou pour citer Jacqueline Authier-Revuz : « Le statut sémantique du discours autre « lié », « conjoint » au Dire dans l'ensemble du champ de ces mises en rapport du Dire avec un discours autre, apparaît-il seulement, comme celui d'un point de repère à partir duquel, en référence auquel, le Dire peut se situer, se positionner », voir Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, p. 92.

4 Le récit se termine ainsi par une ultime mise à distance des discours des Autochtones, venant *a posteriori* réattribuer les descriptions précédentes à des locuteurs différents du narrateur et modaliser le rapport de ce dernier à ces mêmes descriptions : « Voilà tout ce que j'ai pu apprendre des uns & des autres, ne se contredisant que bien peu, sinon que les seconds qui furent interrogés, dirent n'avoir point bu de l'eau salée. Aussi n'ont-ils pas été aussi loin dans ledict lac comme les autre. Et ils different quelque peu à propos du chemin, les uns le faisant plus court & les autre plus long, de façon que, selon leur rapport, du sault où nous avons été, il y a jusqu'à la mer salée, qui peut être celle du Sud, quelque 400. lieues. Sans doute, selon leur rapport, ce ne doit estre autre chose que la mer du Sud, le Soleil se couchant où ils disent », Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 202.

qualitative – linguistique, d'intérêts – qui met en suspens l'existence d'une communauté pérenne que le narrateur cherche par ailleurs à entériner.

La pluralité des pôles énonciatifs est également un moyen d'introduire du jeu entre les voix et, pour l'auteur, de se protéger si l'une de ces affirmations se révéle fausse ou ébranle trop fortement une doxa en vigueur. En disséminant les discours entre plusieurs sources, le narrateur renvoie à chaque énonciateur – personnages, éditeur, traducteur, auteur[1] – la responsabilité du contenu de son propos. Si ce procédé d'encadrement de propos conduit à une équivoque fructueuse dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*[2], la délégation de parole peut conduire à des mises à distance plus ambivalentes. Dans les *Voyages et Aventures de Jaques Massé*, publié plus d'un demi-siècle après le récit de Cyrano de Bergerac, la longueur et la précision avec lesquelles sont présentées les thèses hétérodoxes indiquent la part belle qui leur est en réalité faite. Au-delà de la polyphonie mentionnée dans plusieurs titres de chapitres[3], l'adjectif « curieux » y annonce une originalité qui justifie l'enregistrement dans le récit des propos dissidents et ne manque pas de retenir le lectorat. Le chapitre VII réunit ainsi le narrateur et un camarade d'une part et, d'autre part, un juge et un prêtre australiens. Tous incarnent *a priori* des discours connus – l'incroyant et le croyant –, clairement opposés dès le début du chapitre. L'usage de discours narrativisé[4] permet d'évoquer des propos sans les représenter trop longuement, qu'il s'agisse de la doxa catholique ou

1 La multiplication de ces processus de dédoublement permet de créer tout autant d'intermédiaire qu'il est nécessaire pour affirmer une distance entre les propos tenus dans l'ouvrage et l'individu qui en prend en charge la responsabilité. Voir Jean-Pierre Cavaillé, *Dissimulations. Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto : religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2002, 453 p.

2 Michèle Rosellini s'est attachée à démontrer comment la pluralité de mondes et de locuteurs singularisés par la fiction permet une présentation dynamique et équivoque d'éléments de philosophie, loin d'un exposé doctrinal contradictoire avec le cheminement de pensée défendu par le récit, « Parole de l'Autre Monde : les usages hétérodoxes du dialogue dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », dans Pierre Servet et Marie-Hélène Servet-Prat (dir.), *Paroles de l'Autre et genres littéraires, XVI^e-XVII^e siècles*, *op. cit.,* p. 286-294. Voir également Nicole Gengoux, « De la Lune au Soleil : "un pot-pourri de contes ridicules" ou la progression d'une thèse clandestine », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 101-119.

3 Le chapitre VII est intitulé « Conversation curieuse de l'Auteur, avec le Juge & le Prêtre de son Village, au sujet de la Religion &c », le chapitre IX, « Qui contient plusieurs conversations très curieuses, entre le Roy & nôtre Autheur », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 89 et p.107.

4 En voici quelques occurrences : « la première chose qui donna lieu au *Papκ* de parler, fut de nous voir prier Dieu avant le repas », « Il […] prétendoit éluder la force de mon Argument, par l'exemple de ceux de sa Nation, […] qui ne sont pas moins nourris de ce qu'ils mangent, que nous qui faisons cette Cérémonie », ou encore « je parcourus ainsi l'Histoire de la Création, du Déluge […] je les entretins des prophètes […] je leur fis voir la nécessité de la Priére […] Et enfin, je leur parlai d'une Résurrection des corps », Simon Tyssot de Patot, *Voyage et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 89-90. Le terme australien est orthographié « *Papδ* » dans l'édition originale, nous y reviendrons.

d'un précédent entretien avec le Juge, incarnant le type de l'hétérodoxe. Le premier discours est alors restreint d'un point de vue quantitatif, quand bien même le narrateur souligne la constance de ses énoncés :

> Je me contentai de lui dire que l'idée que j'avais de Dieu, comme d'un Etre souverainement Puissant & parfaitement Bon, me portoit à implorer sa Bénédiction sur les Viandes qu'il me donnoit pour alimenter mon corps, étant persuadé par la Raison et par l'Expérience, que sa Parole rassasioit infiniment plus que le Pain[1].

Jaques Massé homogénéise par le recours au discours indirect les deux espaces énonciatifs du temps du récit, où il aurait fait cette réponse, et du temps du discours, où il rapporte l'avoir faite, notamment en modalisant l'assertion qui suit grâce à la locution verbale introductrice « se contenter de dire que… ». La continuité morpho-syntaxique et lexicographique entre ce discours rapporté et ses autres prises de paroles amplifie la cohérence de son discours. Le brusque glissement du discours narrativisé aux discours indirect puis direct indique une franche rupture avec ses interlocuteurs :

> Il faut avouer qu'ils m'écoutèrent avec beaucoup de patience ; il sembloit même qu'ils y prissent du plaisir, & qu'ils aquiéçassent à la plus grande partie. Mais je fus fort surpris lors que le Prêtre me regardant fort sérieusement, demanda si je croyais tout cela ? Oui assurément, lui répondis-je, que je le croy[2].

Il souligne sa méprise quant à la réception de son discours et manifeste son brusque recul par rapport à la communauté d'échange. S'il a cru à un possible accord entre eux, leurs divergences ressurgissent, marquées par la modalité interrogative directe et la prédominance du discours direct dans la suite du chapitre[3]. Cependant, loin de faire taire ses interlocuteurs, le narrateur arrête plutôt son camarade, silencieux pendant tout le repas, lorsqu'il menace par son attitude de les contraindre au silence[4]. Au contraire, Jaques Massé relance ses interlocuteurs, et restitue longuement leurs propos. De plus, ces derniers sont davantage des types que des personnages : anonymisés, ils sont désignés par leur fonction – juge, prêtre, ou roi au chapitre IX –, et l'absence de description les rapproche de voix désincarnées. La distinction dans le texte des différentes prises de parole ne

1 *Ibid*., p. 89.

2 *Ibid*., p. 90-1.

3 Voici quelques occurrences de verbes introducteurs marqueur de ce mode de représentation : « interrompit le *Papκ* », « dit le Juge, », « disoit-il, », « ajoûta-t-il », « disoit-il », « lui dis-je, », « répondit le Prêtre, », « repris-je, », « disoit-il », « poursuivit-il », « lui répondis-je », « reprit-il », « répliquai-je », (*ibid*., p. 91-96).

4 Jaques Massé écrit ainsi : « [Il] enragoit d'entendre ce Payen révoquer en doute les Mistères d'un Culte fondé sur la pure Parole de Dieu. Il me fit plusieurs fois comprendre qu'il avoit de la peine à se posséder, & qu'il vouloit du moins le *redarguer* par des passages formels de l'Écriture Sainte. Mais je l'en détournai toûjours, parce que l'autre en nioit la Divinité, que prétendant même que ce ne fut qu'un composé de Fictions fort mal concertées, on l'auroit choquer de lui en parler davantage », *ibid.*, p. 97.

repose pas sur la présentation typographique traditionnelle des dialogues[1] et masque la dimension adversative de l'échange, au profit d'une communauté réfléchissant à divers objets, de la religion ou à l'organisation politique. L'omission de toute spécificité énonciative et le découpage du texte en paragraphes thématiques et non interlocutifs apparentent cette scène au genre du dialogue philosophique, visant à développer des thèses contradictoires[2] et à assurer la claire exposition des propos hétérodoxes. L'usage hybride de discours narrativisé et représenté dynamise l'échange plus qu'il ne dissimule des paroles condamnables derrière une multiplicité de pôles énonciatifs. *In fine*, la scène s'approche davantage d'une communauté de libre-penseurs qu'elle ne le laisse *a priori* penser.

Enfin, rappeler l'existence de différents pôles énonciatifs permet également au narrateur dont le récit s'étend sur un temps plus long de marquer l'évolution des groupes en présence. L'intersubjectivité n'est plus en jeu entre deux communautés fixes : l'échange durable conduit à la reconfiguration des groupes d'intérêts figurés par leurs propos. L'unification des voix autochtones converties, féminines et masculines, dans les publications jésuites à partir des années 1640 envisagées précédemment diffère radicalement des représentations de discours autre utilisées lorsque les jésuites obtiennent leur privilège d'évangélisation. L'entreprise n'en est pas à son premier essai mais est encore balbutiante, et Paul Lejeune s'attache à entériner une évolution en distinguant entre eux les locuteurs autochtones[3]. Un déplacement indéniable de l'altérité discursive

1 Laurence Rosier rappelle l'ancienneté des pratiques de signalisation du discours direct au moyen de marqueurs typographiques, en citant des travaux de paléographes et de médiévistes, permettant de mettre à distance « un préjugé fort répandu, celui de l'absence de ponctuation des textes anciens », Laurence Rosier, *Le Discours rapporté*, *op. cit.*, p. 67-71.

2 Pour une étude précise de l'instrumentalisation philosophique des récits de voyages, voir Isabelle Moreau et Grégoire Holtz, « De l'Indien au philosophe », *« Parler librement » : la liberté de parole au tournant du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, op. cit.*

3 Pour une étude thématique précise de l'articulation entre différents types de propos prêtés aux Autochtones dans les *Relations* de Paul Lejeune, voir Yvon Le Bras, « La parole amérindienne dans les Relations de Paul Lejeune, premier supérieur jésuite de Québec », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 251-264 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/voix-autochtones-dans-les-ecrits-de-la-nouvelle--9791037002167-p-251.htm. Consulté le 8 décembre 2022.

se joue lors de la préparation de cette peau d'un castor où semblent s'opposer une femme, incarnant une altérité autochtone marquée[1], et un Innu converti devenu adjuvant temporaire[2] :

> Le 22. nostre Pierre ayant pris un Castor, une Sauvage l'ayant écorché, nostre frere le prit & le lava : cette femme voyant qu'il faisait tomber à terre le sang de cet animal, s'écria, en verité cet homme n'a point d'esprit, & se tournant vers Pierre, luy dit, tu ne prendras plus de Castors, on a respandu le sang du tien : c'est une de leurs superstitions, qu'il ne faut point respandre à terre le sang pur du Castor, si on veut avoir bonne chasse, du moins Pierre nous le dit ainsi[3].

La complexité du montage énonciatif et la conjonction de différents modes de représentation des discours autres indiquent une reconfiguration subtile mais prégnante des groupes en présence. Chaque propos est délimité par le signe typographique « : » et la parole de la femme est enchâssée au discours direct, démarquée par les incises « s'écria » et « & en se tournant vers Pierre, luy dit ». Celle-ci affirme ses propres croyances sur la doctrine du missionnaire et le juge pauvre d'esprit, affirmant par là son autonomie, tandis que le narrateur consigne ses paroles en les distinguant clairement de son propre discours. Le jugement péjoratif est mutuel : le geste de l'Autochtone converti le discrédite aux yeux de la femme, et la réaction de cette dernière est érigée en exemple de croyances infondées. En revanche, les délimitations des discours du missionnaire et de « Pierre », dont seul le prénom catholique est ici mentionné[4], ne sont pas aisées à percevoir – au contraire, l'usage du discours narrativisé participe de leur confusion. L'ultime proposition « du

---

1 Isabelle Lachance a analysé les discours de femmes dans les premiers récits de la Nouvelle-France, dont elle note la grande rareté et le rôle de « confirmations argumentatives » : « la représentation de la femme sauvage y réfracte ainsi non pas tant sa différence en regard de l'Européenne qu'elle instaure une dialectique de la conformité, dans un cadre narratif qui est bien celui de l'histoire universelle » (Isabelle Lachance, « La parole de la femme sauvage dans quelques récits de découverte français en Amérique (1558-1618) », *Le discours et la langue. Revue de linguistique française et d'analyse du discours*, n° 7.1, 2015, p. 130). Si l'on retrouve certains de ces topoï actantiels dans le corpus jésuite imprimé postérieur aux années 1630, il nous semble que les prises de parole féminines s'articulent avec et se construisent davantage par rapport à celles de leurs congénères masculins, auxquelles elles sont rapportées et comparées. Les femmes européennes sont un horizon plus lointain, mais qui reste cependant présent, voir chapitre 5, III. 3) 3.

2 Pierre Pastedechouan, emmené en France et converti au catholicisme, renie ensuite cette religion quelques années après son retour sur son territoire d'origine, voir Emma Anderson, « Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007, p. 17-34 ; Emma Anderson, *La trahison de la foi : le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009. Ces travaux brossent cependant un portrait largement tragique de Pastedechouan, qui ne correspond que partiellement à la capacité d'action dont jouit le personnage. Sur ce point, voir la recension de Dominique Deslandres, « Emma Anderson, La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale. Traduit par Michel Buttiens et Marie-José Raymond, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 336 p. », *Études d'histoire religieuse*, vol. 76, Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, 2010, p. 154-155 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/ehr/2010-v76-ehr3915/044773ar.pdf. Consulté le 29 janvier 2023.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 178.

4 La formule « Nostre Pierre » associe l'Innu au missionnaire, ce que redouble la proposition finale « Pierre nous dit » : se dessine un chiasme qui entérine la proximité qu'avance Lejeune.

moins Pierre nous le dit ainsi » suggère que Pierre est la source du commentaire réduisant à une superstition la croyance autochtone qu'il vient d'expliquer. L'usage hétérogène des discours direct et narrativisé fait éclater la communauté innue, alors que les voix de l'Autochtone converti et du missionnaire sont mélangées de façon inextricable[1]. La rare prise de parole féminine implique une intersubjectivité scalaire entre Autochtones et missionnaire, où la voix de cette femme incarne une altérité plus lointaine et moins aisément atteignable par Lejeune.

La communauté issue des scènes d'entretien où les narrateurs hybrident les formes de représentation discursive prend des formes antithétiques : l'effet d'unité repose essentiellement sur la présence d'éléments sémantico-syntaxiques, pouvant mener à la création d'un espace énonciatif pourtant décrié par le discours narratif, alors que la réitération des marques d'interlocution tient à distance des propos initialement absorbés par le voyageur-narrateur. Ce sont, constamment, des lieux de négociation où sont maintenues des formes d'altérité, tour à tour endossées ou décriées par les narrateurs.

3) Rendre saillante la parole d'autrui

En contexte narratif écrit, la parole au discours direct se donne à lire comme la retranscription fidèle d'une scène ayant eu lieu, produisant un effet de vraisemblance en prétendant restituer ce qui *aurait été effectivement dit*. Pour être crédibles, les propos mis dans la bouche des personnages doivent correspondre *a minima* à l'image que le public en a, mais cette articulation est plus ou moins heureuse selon les récits. Si la question de la fidélité du propos représenté est caduque[2], qui plus est en contexte fictionnel, il n'en demeure pas moins que l'usage du discours

1 Une hybridation se joue de façon assez similaire dans cette autre scène, si ce n'est que le missionnaire n'est pas le destinataire de l'échange, mais la source : « Les parens, pour ayder le Pere qui n'a pas encore la perfection de la langue, et pour soulager leur enfant, réïteroient doucenement et expliquoient en termes plus significatifs ce qu'on disoit à cette pauvre ame, qui se montroit alterée de cette doctrine comme une terre seiche de la rosée du Ciel : on employe quelque tems à l'enseigner, tousjours avec le contentements des parens et beaucoup plus de la malade. Pendant la nuict, elle disoit par fois à sa mere, ne fera-il pas bien tost iour, le Pere ne viendra-il pas de bon matin, puis s'addressant à Dieu, luy disoit. *Missi ka khichitaien chaouerimitou* toy qui as tout fait, fait moy misericorde. *Khiranau oue ka nipien khita pouetatin khisadkihitin.* Toy qui est mort pour nous, ie crois en toy, je t'ayme, secours moy », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 8, *op. cit.*, p. 264. Paul Lejeune souligne. Le discours narrativisé du missionnaire est répété au discours indirect par les parents, puis amplifié par l'enfant, au discours direct et en langue innue : l'hybridation des modes de représentations discursives vise à illustrer l'infusion du discours catholique dans la société autochtone, jusqu'à sa traduction.

2 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté en français*, *op. cit.*, p. 26 ; Jacqueline Authier-Revuz, *La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, pp. 36 et 266-276.

direct a des effets dans l'économie générale du texte. Cette représentation, rythmée, s'ouvre et se clôt dans la même scène – se rapprochant du genre théâtral – implique les réactions de l'interlocuteur ou interlocutrice et semble se jouer sous les yeux du lectorat. L. Rosier affirme que si « le discours indirect illustre une praxis politique, le discours direct s'apparente à une pratique poétique (au sens large) concernant la prise de parole en contexte[1] » : il situe les personnages les uns par rapport aux autres, les inscrit dans une chronologie partagée et représente avec dynamisme les rapports de force en jeu. L'intersubjectivité semble surgir d'un événement précis et être tributaire d'actions individuelles plutôt que d'une perspective narrative surplombante. Ce désir de *mimesis* invite aussi à interroger la façon dont, en plus de légitimer le texte comme témoignage savant, l'usage du discours direct institue une vision du monde duale.

Les passages représentés au discours direct font saillie dans le texte : ils semblent avoir résisté à la force centrifuge de la narration. Cela fait ressortir un élément auquel le narrateur s'associe ou dont il se distingue par la suite : c'est un moyen de se situer précisément par rapport à ce qu'il présente comme autre, témoignant de la valeur constitutive des discours représentés. Cette insistance du discours direct est d'autant plus marquée lorsque cet usage est fait avec parcimonie. Chrestien Leclercq, dans la *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, a rarement recours au discours direct, mais on en trouve des occurrences lors de moments charnières entre colons français, missionnaire récollet et habitants mi'kmaqs. Au chapitre V, il narre avoir accompagné en qualité de truchement des capitaines français aux abords de « l'Isle Percée[2] ». Sur place, ces derniers critiquent les pratiques architecturales autochtones et vantent les leurs, ce à quoi le chef autochtone réagit immédiatement. Le récollet représente intégralement la « harangue » rejetant les conseils non-sollicités :

> Je m'étonne fort, que les François aient si peu d'esprit, qu'ils en font paroïtre dans ce que tu viens de dire de leur part, pour nous persuader de changer nos perches, nos écorces, & nos cabannes, en des maisons de pierre & de bois, qui sont hautes & élevées, à ce qu'ils disent, comme ces arbres ! Hé quoy donc, continua-t-il, pour deshommes de cinq à six pieds de hauteur, faut-il des maisons, qui en aient soixante ou quatre-vingts […] ? Ce n'est pas tout, dit-il, en s'adressant à l'un de nos Capitaines ; mon frere, as-tu autant d'adresse & d'esprit que les Sauvages, qui portent avec-eux leurs maisons & leurs cabannes, pour se loger par tout où bon leur semble, independamment de quelque Seigneur que ce soit ? […] Aprens donc, mon frère, une fois pour toutes puisqu'il faut que je t'ouvre mon cœur, qu'il n'y a pas de Sauvage, qui ne s'estime infiniment plus heureux, & plus puissant que les François. Il finit son discours par ces dernières paroles, disant qu'un Sauvage trouvoit sa vie partout ; qu'il se pouvoit dire le Seigneur & le Souverain de son païs, parce qu'il y residoit autant

1 Laurence Rosier, *Le Discours rapporté, op. cit.*, p. 20.
2 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 270.

> qu'il lui plaisoit avec toute sorte de droits, de pêche & de chasse, sans aucune inquiétude, plus content mille fois dans les bois & dans sa cabanne, que s'il êtoit dans les Palais, & à la table des plus grands Princes de la Terre[1].

La parole du chef mi'kmaq, confondue avec sa traduction en français, n'est pas suivie d'une réponse des capitaines français, qui semblent cantonnés au silence, mais d'une réitération du propos au discours indirect par le missionnaire. Cette représentation est pour lui l'occasion de sortir de son seul rôle d'intermédiaire linguistique : en donnant longuement la préséance à la parole autochtone et se faisant ensuite l'écho de ce refus courtois, mais ferme, Leclercq amplifie la défense du mode de vie autochtone, qu'il a lui-même expérimenté. L'effacement de la langue autochtone au profit d'une harangue en français construit une scénographie opposant le chef autochone aux capitaines français et où le missionnaire se range aux côtés du premier, locuteur *a priori* plus éloigné de lui que les derniers. Cela implique de faire de la parole du chef un discours qui ressemble étrangement à celui des Français[2]. Ce montage énonciatif redéfinit les groupes d'intérêts en présence plutôt qu'il ne les développe et les commente : l'intersubjectivité s'institue derrière les voix que le missionnaire choisit de mettre en valeur et de réitérer juste après.

La visée éthique[3] du discours direct qu'utilise Chrestien Leclercq est encore plus explicite lors de la représentation de son propre départ :

> le Chef de nos Gaspesiens […] parut au milieu de l'assemblée avec un visage tout consterné de douleur & de tristesse, haussa vers le Ciel, & baissa plusieurs fois les yeux dessus la terre, & prononça en soupirant ces paroles, *Akaia, akaia* , qui marquent ordinairement l'amertume & le déplaisir qu'ils ont dans le cœur ; il me prit la main, & me regardant fixement avec des yeux prêts à verser des larmes, il me dit en ces propres termes. Hé bien donc, mon fils, la resolution en est prise, tu veux nous abandonner & repasser en France : car voila le grand canot de bois (en me montrant le navire dans lequel je devois m'embarquer) qui va te dérober aux Gaspesiens, pour te rendre à ton Païs, à tes parens, & à tes amis. Ah ! mon fils, si tu voïois mon cœur à présent, tu verrois qu'il pleure des larmes de sang, dans le tems même que mes yeux pleurent des larmes d'eau, tant il est sensible à cette cruelle séparation. Il s'arrêta tout court, & ne dit plus mot, selon la coutume & la manière des Sauvages, qui en agissent de-même; soit pour réfléchir à ce qu'ils ont à dire, ou pour donner le loisir & le tems à ceux qui les écoutent, d'examiner, d'approuver ou de rejetter ce qu'ils ont avancé. Hé quoy donc, mon fils, ajoûta-t'il, seroit-il bien possible que tu aïes perdu si-tôt le souvenir du festin que tu nous fis autrefois à Gaspé […][4] ?

---

1 *Ibid*., p. 270-5.

2 Nous reviendrons sur la présence d'un cadre et de modèles rhétoriques dans les récits viatiques au chapitre 5.

3 Jacqueline Authier-Revuz développe longuement les implications dans la construction de l'éthos énonciatif de l'usage de la représentation de discours autre dans le chapitre 12 de son ouvrage « La caractérisation différentielle du Discours par ses autres : images et reflets configurants de la RDA », *La Représentation du Discours Autre. Principes pour une description*, *op. cit.*, p. 465-490.

4 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 585-586. L'auteur souligne.

Le degré de spécification de l'énonciation primaire du discours représenté – et notamment la mention de l'exclamation « *Akaia, akaia* » – amplifie la valeur dramatique du passage. La mise en place d'une « assemblée » précède la représentation du propos, et l'insistance sur l'attitude, l'apparence, la mine et les gestes du locuteur met en scène son énonciation. La description initiale et la mention parenthétique s'apparentent à des didascalies : le chef pleure, déclame puis s'interrompt sous le coup de l'émotion et des affects qui le bouleversent. Le recours au discours direct pathétique est hyperbolisé tant par l'isotopie de la douleur que par le recours à des appellations filiales et à des souvenirs communs[1]. Les larmes manifestent la sensibilité du protagoniste, la force de ses émotions et de son lien affectif au missionnaire. Le rappel de la fonction émotionnelle du rythme de la parole convoque la posture de celui qui écoute ce discours, et superpose la figure du missionnaire ému et celles des lecteurs et lectrices, amenés à partager cette effusion sensible de la même façon qu'ils accueillent les larmes des comédiens au théâtre ou à l'opéra[2]. L'ensemble de ces éléments relève d'une théâtralisation de la scène de séparation, cherchant à se différencier d'avec les relations jésuites : au seuil du récit, le narrateur renforce l'image de son intégration.

Cependant, le missionnaire ne peut oblitérer la distance qui le sépare du peuple parmi lequel il a évolué pendant plusieurs années, notamment sur le plan religieux : le discours direct lui permet également d'insister sur cet écart. De fait, plus d'un tiers des occurrences de l'incise discursive « dit-il » se trouvent au chapitre XIII intitulé « Des superstitions des Gaspésiens »[3], lui permettant de maintenir une distance entre les énoncés autochtones et les siens. Cette fois-ci, il ne dépeint ni l'attitude, ni l'expression, ni le rythme de ses interlocuteurs mais se contente d'enregistrer le contenu des propos : la répétition de l'incise « dit-il » martèle le seul aspect discursif des énoncés, leur ôtant toute dimension métaphysique ou ontologique. Ici, le discours direct est au

1 Chrestien Leclercq rappelle ainsi : « la première fois que tu vins demeurer dans nos cabannes, où aïant formé avec de la farine pétrie dans la graisse & la moelle d'orignac, autant de cœurs de pâte, que nous étions de Gaspesiens, tu les arrangeas dans un même plat d'écorce, voulant nous persuader que le plus grand de tous ces cœurs, qui cachoit & couvroit tous les autres, étoit la figure du tien, dont le zèle & la charité renfermoit au-dedans de soi-même tous les cœurs des Sauvages, ni plus, ni moins que les mères renferment les enfans dans leur sein », (*ibid*., p. 586) Le dîner dont il est question apparaît au chapitre XIX, *ibid.*, p. 552-4.

2 Denis Roche, « Le partage des larmes : spectateur et tragédie au XVII^e^ siècle », *Littératures classiques*, vol. 62, n° 1, 2007, p. 245-257 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2007-1-page-245.htm. Consulté le 21 janvier 2022 ; Marion Lafouge, « Le charme des larmes : l'opéra français à l'épreuve du pathétique », *Littératures classiques*, vol. 62, *op. cit.*, p. 189-201 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2007-1-page-189.htm?contenu=resume. Consulté le 21 janvier 2022.

3 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 419-49.

service d'une intersubjectivité relative : tout en donnant à voir la même aptitude à la spiritualité, il encadre les croyances à remplacer par la doxa catholique. Cela délimite l'ensemble discursif que le missionnaire vise à contredire, distinguant au sein de la culture mi'kmaq ce qu'il souhaite voir disparaître.

La réfutation du discours et des croyances ou coutumes de l'un ou l'autre des groupes en présence passe ainsi très souvent par la forme du dialogue, qui représente de façon incarnée les disparités, voire l'antithèse, entre deux organisations sociales. Chaque vision du monde est prise en charge par un locuteur, qui en devient le porteur et le défenseur. Un exemple emblématique de cet usage du dialogue rapporté au discours direct au service d'une opposition actantielle se trouve dans les *Relations de 1634 & de 1635*, où Paul Lejeune rapporte longuement ses débats houleux avec Carigonan[1]. M.-C. Pioffet, entre autres, a montré l'écueil d'une lecture référentielle et a souligné la dimension rhéorique de l'échange et l'orientation idéologique de la narration[2], en analysant comment la reconstitution « sur un mode restrictif, [d]es objections bâillonnées dans les faits[3] » conduisent à l'illusion d'une victoire du missionnaire, très éloignée de la détresse physique et psychologique dans laquelle il se trouve au cours de l'hiver 1633-34. En effet, si la première dispute avec Carigonan tourne court car « l'Apostat [refuse] de déduire [l]es raisons [du missionnaire] & de les expliquer en sauvage[4] », Lejeune rapporte être ensuite « entr[é] en discours avec luy [le sorcier][5] » sans que « ce pauvre miserable ne [puisse] jamais relever sa pensée plus haut que la terre[6] » : la mise en scène de la parole institue, au-delà de la confrontation d'idées, une scénographie de combat où le missionnaire se donne un rôle de plus en plus éclatant et assimile son adversaire à un ennemi, qu'il finit par terrasser[7]. Aucune intersubjectivité n'émane de ces

1 Le missionnaire appelle par ailleurs ce personnage « le sorcier », projetant sur lui l'ensemble des sèmes négatifs attaché à cette figure sociale alors marginalisée. Pour une étude de la projection de la figure de la sorcière sur les habitants indigènes d'Amérique, voir Silvia Federici, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Entremonde, 2014, p. 359-369.

2 Marie-Christine Pioffet, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste », dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 67-87 ; Marie-Christine Pioffet, « Le théâtre du Nouveau Monde : dialogues franco-amérindiens dans les écrits viatiques de la Nouvelle-France », *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e siècle: Marseille carrefour : 43^e Colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013 : articles sélectionnés, vol. 211, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017, p. 39-62.

3 Marie-Christine Pioffet, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste », *op. cit.*, p. 80.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 102.

5 *Ibid*., p. 128.

6 *Ibid*., p. 134.

7 À ce sujet, voir de façon plus générale Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Sillery, Québec, Septentrion, 1997. Voir également l'article de Pierre Berthiaume, qui nuance fortement la

interactions, ce qui cristallise la menace que chacun fait porter sur l'identité de l'autre. Le dialogue au discours direct exacerbe moins une altérité qui ouvrirait de nouveaux possibles qu'il ne renforce une opposition mutuelle. Il n'y a pas de progression possible qui semble se dessiner, et aucun nouveau terrain, inexistant en amont de la dispute, n'a surgi au cours de l'échange.

Pour manifester l'avancée de sa mission, Paul Lejeune représente des discours de femmes, dont la conversion apparaît comme une réussite encore plus louable que celle d'un homme au vu de la double altérité qu'elles incarnent. Leur discours n'est pas confondu avec celui des hommes qui les environnent mais bien plus détaillé, laissant apparaître les étapes de la conversion. L'évolution du discours apparaît clairement dans le discours de Ouroutiuoucoueu, première Autochtone baptisée et renommée Marie :

> [J]'estoit donc en peine de luy faire concevoir un desplaisir d'avoir offencé Dieu, je luy leus par plusieurs fois les Commandemens, luy disant que celuy qui à tout fait haïssoit ceux qui ne luy obeïssoient pas, & qu'elle luy dit qu'elle estoit bien marrie de l'avoir offencé : La pauvre femme qui avoit bien retenu les deffences que Dieu a fait à tous les hommes de mentir, de paillarder, de desobeïr à ses parents, s'accusa toute seule de toutes ses offenses par plusieurs fois, disant de soy mesme : Celuy qui a tout faict, aye pitité de moy, Jesus, Fils de celuy qui peut tout, fais moi miséricorde : je te promets que je ne m'enyvreray plus, ny que je ne diray plus de paroles deshonnestes, que je ne mentiray plus : je suis marrie de t'avoir fasché, j'en suis marrie de tout mon coeur, je ne mens point, aye pitié de moi, si je retourne en santé je croiray tousjours en toy, je t'obeïray tousjours ; si je meurs, aye pitié de mon âme[1].

Se succèdent discours du narrateur et de l'Innue, les prises de paroles successives étant distinguées par le double point. L'attention à représenter l'échange comme il aurait pu avoir eu lieu n'empêche pas la permanence d'une forme d'incohérence dans le récit. Un discours de repentir exemplaire, semblable en tout point à la confession attendue d'une pécheresse, opère un renversement paradoxal des affirmations précédentes du missionnaire, qui déplorait l'absence de concept de *péché*[2]. Le propos représenté s'apparente à une répétition stricte du discours du missionnaire, dont le vocabulaire est systématiquement repris[3]. Ce type de représentation s'apparente à ce qu'Homi

---

maîtrise de Lejeune, « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », *Voix et Images*, vol. 23, n° 3, 1998, p. 529-543 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/vi/1998-v23-n3-vi1338/201388ar/. Consulté le ç mars 2023.

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 6, *op. cit.*, p. 136-138.

2 Lejeune écrit : « Les sauvages n'ont point en leur langue, si bien en leurs mœurs, ce mot de péché : le mot de méchanceté et de malice signifie parmi eux une action contre la pureté, à ce qu'ils m'ont dit ; j'estois donc en peine de luy faire concevoir un déplaisir d'avoir offencé […] Dieu », *ibid.,* vol. 6, *op. cit.*, p. 136. Lejeune semble avancer une autre définition : c'est moins le terme que le sens que les Chrétiens mettent derrière ce mot qui semble faire défaut.

3 On peut relever la reprise du verbe « mentir », de la locution verbale « être marri », du champ lexical de l'obéïssance et de l'honnêteté.

Bhabha appelle le « mimétisme colonial[1] », car aucune mention du corps n'est faite et la voix n'est marquée par aucune subjectivité : l'énonciation est si désincarnée qu'elle se révèle comme écho du discours du missionaire. Les aveux sont catégorisés comme une confession mais, narrativement, apparaissent comme ceux d'un sujet sans corps et, diégétiquement, se révèlent être ceux d'une femme malade. La présence partielle de la locutrice, sensible malgré le recours au discours direct, mine toute possibilité d'intersubjectivité. Cette itération perdure dans la *Relation* de l'année suivante, alors que la même femme est toujours mourante :

> L'étant retourné voir, elle me fit plusieurs interrogations : Mon ame, disoit-elle, aura-elle de l'esprit quand elle sera sortie de mon corps? verra-t-elle? parlera-t-elle? je l'asseuray qu'en effet elle ne perdroit rien de ces facultez, qu'au contraire elle les auroit d'une façon bien plus parfaite, & que si elle croyoit en Jesus-Christ sans feintise, qu'elle cognoistroit des merveilles, & jouyroit de tres-grands contentemens. Tu m'as dit que je ressusciteray quelque jour, seray-ie semblable, me dit-elle, à moy-mesme, à celle que je suis maintenant, ou bien à une autre? C'est toy-mesme, c'est ton propre corps qui reprendra vie, & qui sera beau comme le jour, si tu a eu la Foy, sinon il sera horrible, & tout difforme, et destiné aux flammes éternelles. Que mangera mon ame apres ma mort? […] Escoutant mes réponses, son visage s'alloit en s'épanouissant. Enfin elle me dit d'un accent tout gay, *Nitapoueten*, *nitapoueten*, je croy, je croy, & pour preuve de ma créance, tu ne me veiras jamais craindre la mort; jusques icy je tremblois quand tu m'en venois parler; mais doresnavant je la souhaiterait pour aller veoir celuy qui a tout fait; je luy disois tousjours en mes prieres, gueris moy, tu peux me guérir ; je luy diray cy-apres, je ne me soucie guere plus de la vie, je fuis contente de mourir pour te veoir[2].

L'échange s'apparente à une leçon de catéchisme, les questions et réponses permettant au missionnaire de développer la doctrine catholique[3] au discours indirect, puis au discours direct dans un dialogue où elle mène l'entretien. Ses questions relancent la scène, placée sous le sceau de

1 Homi Bhabha écrit, plus précisément : « Le mimétisme colonial est le désir d'un autre réformé, reconnaissable en tant que sujet d'une différence qui est presque similaire, mais pas tout à fait » [n. t.], « colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, *as a subject of a difference that is almost the same, but not quite* » *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 2004, p. 122. Homi Bhabha souligne.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 290-294. Paul Lejeune souligne.

3 Le modèle de catéchisme en question-réponse se fixe progressivement au cours du XVII^e^ siècle dans les contextes d'enseignement religieux, qu'il s'agisse de l'Église catholique ou de l'Église réformée, voir Raymond Brodeur, « Produire des catéchismes ou modeler des peuples ! De l'Europe continentale au Québec, en passant par l'Angleterre, l'Irlande et les États-Unis (XVI^e^-XIX^e^ siècles) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 84, n° 212, 1998, p. 41-42 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1998_num_84_212_1306. Consulté le 27 mai 2022. Jacques Audinet souligne l'importance du catéchisme de Ledesma, « l'un des premiers textes catholiques qui se voulut un catéchisme populaire », pour les jésuites de Nouvelle-France, lui-même « construit et articulé comme tous les textes de catéchisme depuis le premier texte, exemplaire du genre, celui de Calvin en 1541. On y trouve les trois éléments qui définissent le genre catéchisme, à savoir : l'idée d'une totalité : toute la doctrine, l'idée d'une universalité : pour tous, l'idée d'une logique : par questions et réponses. Le déroulement même du texte souligne les articulations du discours » Jacques Audinet, « Faire société avec les autres », Thérèse Nadeau-Lacour, Raymond Brodeur et Dominique Deslandres (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France, op. cit.*, p. 285-286.

l'évolution de son expression faciale comme de sa foi, de la crainte à l'entière confiance. Les exclamations en innu ont pour fonction d'entériner l'authenticité de la scène et produisent un effet de détail vraisemblable, cri authentique que retrancrit le missionnaire[1] : au-delà de la parole, la langue elle-même est mise au service de la représentation de sa conversion. La jeune femme ne questionne jamais les réponses qui lui sont faites : au seuil de la mort, elle embrasse la spiritualité et la vision du monde catholiques sans le moindre doute et plus rien ne semble signaler son altérité. Quoique plus incarné que le précédent, ce dialogue ne fait pas émerger de rapport intersubjectif dans le récit, mais représente une évangélisation en progrès. Lejeune transforme Ouroutiuoucoueu en caisse de résonance de son propre discours. La relation qui en émerge apparaît alors moins intersubjective qu'un oubli de sa propre subjectivité au profit d'une autre, ici chrétienne.

L'usage du discours direct est une façon de mettre en avant la parole d'autrui, produisant des effets variés selon les scènes : de la mise en scène d'une opposition radicale à la théâtralisation d'une évolution actantielle, ce mode de représentation témoigne que le discours d'autrui est utilisé par le narrateur pour rendre saillantes certaines relations intersubjectives qu'institue son récit.

Le voyageur se pose en passeur entre deux mondes distincts, voire hermétiques l'un à l'autre, dont son récit modèle l'articulation. Le topos complexe de l'entrée en relation avec autrui – de la *rencontre* au *premier échange* puis à l'*entretien plus durable* – permet le passage d'une conception *a priori* et informulée d'autrui à une représentation en acte où ce dernier est situé par le voyageur-narrateur. D'un rapport tout d'abord le plus souvent visuel à un échange verbal, un être-ensemble – *a minima* physique dans le même espace géographique – s'institue entre les uns et les autres, être-ensemble que la notion phénoménologique d'intersubjectivité permet de déplier en un éventail de relations où l'altérité ne trouve que parfois sa place. Les récits de voyages imaginaires déclinent le choc de l'altérité en insistant sur l'effroi qui découle du surgissement

1 Cette même exclamation est reprise et coordonnée avec d'autres exclamations en innu lors de son décès : « comme les douleurs de la mort approchoient, elle disoit par fois toute seule, *nitapoueten*, *nitapoueten*, Je croy, je croy, *nisadkihau*, *nisadkihau*. Je l'ayme, je l'ayme: *ouaskoucki nioui itoutan*. Je veux aller au Ciel » Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 8, *op cit.*, p. 40. Paul Lejeune souligne. Ces exclamations placées à l'attaque de son dernier discours soulignent l'origine autochtone de cette femme et le succès de sa conversion : l'effet d'authenticité impliqué par l'oralité de la prétendue citation construit à nouveau dans le récit l'image d'une évangélisation réussie.

impromptu d'autres êtres vivants dont la nature n'est pas connue *a priori*. À l'inverse, les récits authentiques s'attachent à figurer l'identité humaine des Français et des Autochtones, en vue de leur réunion future sous un même pouvoir politique et religieux. Néanmoins, la fluidité des échanges semble toujours reposer sur un subterfuge et le motif de la communication heurtée permet de figurer les multiples obstacles qui contreviennent à une compréhension immédiate. La diversité d'usages dans les modes de représentation de discours autres souligne comment ce procédé narratif, qui institue *de facto* dans le récit un échange verbal, a une valeur proprement constitutive de la relation entre le voyageur et ceux avec qui il s'entretient. Derrière les coups de force opérés par les représentations des discours autres perdure néanmoins une disparité linguistique.

Au-delà de la parole adressée et échangée, la question de la langue continue d'interroger la possibilité d'une communauté. Le rare recours à la langue autre dans les représentations au discours direct intègre dans un récit écrit une langue jusque-là orale. Ce déplacement participe de la circonscription de l'altérité à l'œuvre dans les récits viatiques : elle est analysée par Sylvain Auroux comme une étape à proprement parler de la grammatisation d'une langue[1]. Alors que l'intersubjectivité langagière est censée permettre au voyageur de se mettre à la place de l'autre[2], la représentation de la langue autre est traversée par un souci de différenciation et de rationalisation. Dans le chapitre suivant, nous envisageront la représentation non plus des discours mais des langues autochtones et imaginaires, pour voir dans quelle mesure il s'agit d'un autre lieu discursif de configuration des rapports entre le narrateur et autrui.

1 On retrouve ici les deux premières étapes sur dix distinguées par Sylvain Auroux dans son analyse du phénomène de grammatisation des langues : 1. « l'alphabétisation de Lc à partir des moyens d'écriture disponibles en Ls (l'alphabet latin) et des éléments métalinguistiques phonético-graphiques […] construits pour Lc » ; 2. les « citations d'expressions de Lc dans un récit de voyage ou un texte historique », Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation : introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège, Mardaga, 1994, p. 122.

2 Nous utilisons cette expression pour traduire celle employée par Alessandro Duranti : « the possibility of "trading places" », Alessandro Duranti, « Husserl, intersubjectivity and anthropology », art. cit., p. 6. Elle a néanmoins l'inconvénient de faire disparaître le sème de la négociation impliqué par la formule du philosophe.

Chapitre 3 : Appréhender la langue autre

Pour entériner la vraisemblance des relations dépeintes dans les récits viatiques, il est indispensable de régler la question des conditions matérielles, notamment linguistiques, des échanges. Si elles ne sont pas toujours cohérentes au sein des scènes, elles ne peuvent pas être évacuées à l'échelle de l'ensemble du récit et restent un topos viatique qu'aucun narrateur n'ignore complètement. La représentation des paroles et discours que nous avons envisagés ne peut donc passer outre le rapport du narrateur à la langue d'autrui. Le voyageur l'utilise comme un outil de communication, mais est rapidement confronté au fait qu'il s'agit d'un système de référence au monde, reposant sur un découpage qui diffère de celui de la langue française. L'institution de rapports intersubjectifs ne peut éluder la dénomination du réel propre à cette société dont le voyageur ne fait initialement pas partie : bien que l'hypothèse Sapir-Whorf sur la relativité linguistique[1] n'ait pas encore été développée au XVII^e^ siècle, les réflexions sur les rapports entre langage et manière de concevoir le monde de façon à pouvoir y agir travaillent déjà l'imaginaire langagier européen[2]. Représenter les discours d'autres personnages ne peut se faire au seul niveau interlocutif, mais implique d'envisager la langue comme un système de signes global, permettant de désigner le monde. La narration opère ici un passage de l'expérience individuelle à la systématisation : la distinction plus ou moins élaborée de ces deux dimensions est un lieu de construction du récit viatique comme récit de colonisation.

L'appréhension de la langue autre repose sur une dynamique d'abstraction de la langue, distincte des paroles représentées et ressaisie, autant que possible, dans un discours normatif. Cela

1 Sans entrer dans les discussions contemporaines sur les rapports entre langue et culture, nous adoptons les conclusions minimales et aujourd'hui largement partagées de la relativité linguistique issues de l'hypothèse Sapir-Whorf, à savoir que « le vocabulaire reflète le rapport d'un groupe social à son environnement et témoigne de ses manières de voir et de penser », voir Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18^e^ siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 29.

2 Nous reviendrons précisément sur ces débats au XVII^e^ siècle et leur présence dans les représentations langagières de notre corpus aux chapitres 4 & 5 de cette thèse. Nous nous concentrons ici sur l'étude de ces représentations au seul prisme de la constitution discursive de la relation à autrui.

se joue à la fois au niveau diégétique, par le récit de l'instruction du voyageur, et au niveau narratif, par la représentation de la langue autre en mention et par sa systématisation, impliquant le recours à d'autres scénographies discursives. Ces trois types de convocation de la langue autre dans le récit – matière à connaître, à utiliser, à organiser – participent d'une représentation transversale où langue et locuteurs premiers ne sont pas toujours envisagés de concert. Elles constituent trois étapes distinctes constitutives d'une dynamique générale d'appropriation épistémique qui infléchit et transforme largement le rapport à autrui : nous les analyserons distinctivement pour articuler ce à quoi ouvre le traitement de la langue en tant que vecteur, obstacle ou écran instrumentalisé par les narrateurs.

I. Apprendre les mots autres : narrer son instruction

Les voyageurs adoptent diverses postures face aux langues étrangères : ils taisent leur choix de ne pas les apprendre, s'y consacrent avec facilité ou ardeur ou reconnaissent là une difficulté insurmontable. Ce choix est empreint de considérations éthiques et permet de saisir la conscience des voyageurs de leurs propres limites linguistiques comme de leur sensibilité à la diversité des langues vernaculaires. Ce motif est aussi le lieu d'une interrogation des modèles pédagogiques connus et expérimentés par les narrateurs : loin d'adopter une méthode unique et efficace, les voyageurs multiplient les tentatives, témoignant des diverses possibilités d'extrapolation à partir de l'expérience sensible d'une langue autre. Delphine Reguig rappelle que, dans la tradition augustinienne, toute connaissance langagière a pour origine une perception sensible qu'il s'agit de rationaliser :

> [Saint Augustin] décrit l'apprentissage de la langue comme un processus naturel et nécessaire, reposant sur l'exercice conjoint de la mémoire et de la raison pour établir des conjectures à partir de l'expérience sensible : "[…] ces gestes étant comme des paroles naturelles communes à toutes les nations, qui se forment par des signes ou de la tête, ou des yeux, par les actions des autres parties du corps, et par le ton de la voix qui découvre le désir de l'âme dans tout ce qu'elle demande, ou veut avoir, ou rejette, ou fuit"[1].

L'influence de ce père de l'Église déborde largement les cercles de Port-Royal : si les jésuites s'opposent à ses conclusions sur des points théologiques, comme les questions de la grâce ou encore

1 *Les Confessions,* I – 8, 13, cité par Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 135.

de la vertu des païens, ils ne remettent pas en question les fondements de sa philosophie humaine. Nous avons pu voir comment ces « paroles naturelles communes » sont mises à l'épreuve lors de la première interaction, et il s'agit maintenant d'envisager dans quelle mesure la similarité sensible et raisonnable garantie par l'intersubjectivité permet l'apprentissage de la langue autre dans un temps plus long. Au-delà de l'absence du cadre canonique du collège, l'unilatéralité de la relation maître/élève ne recoupe pas le rapport entre locuteurs autochtones et voyageurs. En envisageant les différents types de récits d'apprentissage du corpus, nous soulignerons comment ils constituent chacun un lieu de négociation de la relation du narrateur à l'altérité ontologique et linguistique qui l'entoure.

1) Permanence des truchements

Certains voyageurs-narrateurs n'apprennent pas les langues des sociétés dans lesquelles ils évoluent par paresse, par inaptitude ou par absence de nécessité : par là se maintient une barrière irréductible dans la relation à autrui, matérialisée par la présence nécessaire d'un truchement[1]. Le désintérêt du voyageur et son recours à un intermédiaire entérine le postulat d'une traductibilité des langues. Cela postule aussi une dissymétrie entre le voyageur et son interlocuteur, dissymétrie que le dévouement inconditionnel des interprètes permettrait de combler.

Malgré ses nombreux voyages en Nouvelle-France entre 1603 et 1632, Samuel de Champlain n'a appris aucune des différentes langues autochtones des populations avec lesquelles il a été en contact. Pour pallier cette ignorance, il se figure souvent accompagné d'un truchement ou rapporte l'utilisation de signes non-linguistiques. Dans les *Voyages de 1613*, l'inconstance de la

1 Pour une étude de certaines figures de truchement dans les récits de voyage aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, voir Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions, op. cit.*, p. 211-220 ; Céline Bonnotte-Hoover, « Le truchement : représentation d'une instance de médiation dans les récits de voyageurs français du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle », thèse de doctorat sous la direction de Grégoire Holtz, Département d'Études françaises, Université de Toronto, Toronto, 2019. Pour un panorama des interprètes des récits de Nouvelle-France, voir Jean Delisle, « Les pionniers de l'interprétation au Canada », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 22, n° 1, 1977, p. 5-14 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/meta/1977-v22-n1-meta275/002529ar.pdf. Consulté le 4 octobre 2022 ; Jean Delisle, *Interprètes au pays du castor*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019. Ces deux derniers travaux adoptent un regard surplombant qui distingue un certain nombre de protagonistes sans interroger les contextes matériels et discursifs des textes dans lesquels ils apparaissent : nous adoptons ici une démarche inverse, visant à réfléchir aux enjeux historiques, politiques et philosophiques qui informent les représentations des truchements, quels qu'ils soient.

présence des interprètes dans la narration suggère la volonté narrative de flouter la frontière verbale, au même titre que les limites territoriales de la Nouvelle-France toujours repoussées :

> Quelque temps après, j'allai à terre avec deux de mes compagnons et deux de nos Sauvages qui nous servaient de truchements […]. Je dis à notre truchement qu'il dît à nos Sauvages qu'ils fissent entendre à Bessabez, à Cabahis et à leurs compagnons que le sieur de Mons m'avait envoyé par-devers eux pour les voir et leur pays aussi, et qu'il voulait les tenir en amitié et les mettre d'accord avec les Souriquois et les Canadiens, leurs ennemis, et davantage qu'il désirait habiter leur terre et leur montrer comment la cultiver, afin qu'ils ne traînassent plus une vie aussi misérable que celle qu'ils menaient et quelques autres propos à ce sujet, ce que nos Sauvages leur firent entendre, dont ils semblaient être forts contents, disant qu'il ne leur pouvait arriver plus grand bien que d'avoir notre amitié et qu'ils désiraient que l'on habitât leur terre, et vivre en paix avec leurs ennemis, afin qu'à l'avenir ils allassent à la chasse au castor plus qu'ils ne l'avaient jamais fait, pour nous en faire part, en les accomodant de choses nécessaires pour leur usage. Après qu'il eut achevé sa harangue, je leur fis présent de haches[1].

Les premiers truchements dont il est question sont deux Autochtones parlant plusieurs langues, dont celle d'un peuple plus reculé. Au fur et à mesure du passage, un des deux « compagnons » de Champlain s'avère également être un interprète autochtone, qui lui permet de communiquer avec les deux truchements initiaux. D'une phrase à l'autre, le nombre d'intermédiaires double et le groupe des colons s'avère plus hétérogène que Champlain ne le laisse tout d'abord entendre. Son propos est pourtant transformé par la présence de ces différents intermédiaires, médiateurs qui affaiblissent sa prise sur son énoncé initial : la stricte répétition impliquée par le verbe « dire » est remplacée par une restitution moins littérale, signifiée par la locution verbale « faire entendre ». Le double relais de parole manifeste la distance entre Champlain et « Bessabez, Cabahis et leurs compagnons », mais il n'est pas rappelé par ailleurs et les trois truchements disparaissent de la scène derrière la « harangue » et l'offrande de la hache[2]. Bien qu'incapable d'adresser lui-même son discours à ses interlocuteurs, le colon français se rétablit en acteur central de l'échange grâce à ce geste qui redouble le sens de son propos et élude les truchements[3]. L'ignorance de la langue n'est pas un obstacle et le rôle de l'interprète est peu évoqué : l'on ne sait s'il traduit littéralement ou adapte le discours du navigateur, mais il disparaît bien vite de la scène.

---

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 249-250.

2 Sur la place de l'objet dans les scènes de rencontre dans les récits de Nouvelle-France, voir Catherine Briand, « La voix de l'objet dans les récits de voyage en Nouvelle-France », *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle*, vol. 65, 2007, p. 20-30 | En ligne | URL : https://journals.lib.unb.ca/index.php/MCR/article/download/18084/19407. Consulté le 11 janvier 2024.

3 Comme dans la scène de Cartier qu'analyse Hélène Cazes, c'est l'échange d'objets qui permet au narrateur – Cartier dans un cas, Champlain dans l'autre – de rétablir un échange au sens strict entre lui et les Autochtones. Voir Hélène Cazes, « Napou tou daman asurtat. Signes d'amitié et échanges d'incompréhension dans la première relation de Jacques Cartier », art. cit., p. 168-169.

Au contraire, les missionnaires sont attachés à la stricte traduction de leur propos et sont plus prolixes quant à ce qu'ils attendent d'un truchement. Dans la *Relation de 1636*, Paul Lejeune compare une femme interprète à un conduit d'eau, explicitant sa fonction utilitaire de transmission du message :

> Le Pere Buteux l'instruit, et pource que le malade estant Algonquin n'entendoit qu'à demy la langue Montagnese, dont se servoit le Pere, une femme Sauvage bien versée en ces deux langues, servoit d'interprete, faisant couler par sa bouche la foy et les veritez Chrestiennes dans l'ame de ce pauvre jeune homme, sans les retenir pour soy : justement à la façon de ces canaux, ou de ces aqueducs, qui versent les sources d'eau toutes entieres, sans rien reserver pour eux. Enfin, le douziesme du mois, voyant que le meur malade abaissoit, ils le baptiserent apres l'avoir instruit, et luy donnerent nom Claude[1].

La comparaison, également motivée par l'association fréquente de la foi à l'eau vive, transforme la femme autochtone en un passage, un conduit[2] : elle n'est plus sujet individuel mais relais de la parole du missionnaire. La vision de la traduction comme transport d'une langue à une autre efface la subjectivité de la femme, associée au missionaire par le pronom personnel final « ils » : le baptême est réalisé de concert par la voix du missionnaire, source du sacrement, et la voix de la femme, relais de la première. Cette réunion efface la disparité linguistique et culturelle qui les distingue, sans que la nature de la traduction ou du rapport de force entre locuteur initial et interprète ne soit interrogée. Le recours à un truchement est commun, même lorsque les missionnaires apprennent les langues autochtones. Brébeuf s'en justifie, mentionnant la disparité linguistique des populations d'Amérique du Nord et les limites de ses connaissances :

> La surdité de ceste malade et la profondeur des mysteres que je luy proposois, faisoit qu'elle ne m'entendoit pas suffisamment, joinct que l'accent de ceste Nation, un peu different de celuy des Ours où nous sommes, mesme mon ignorance en la langue, accroissoient la difficulté et me rendoient moins intelligible. Mais Nostre Seigneur qui vouloir sauver ceste ame, nous pourveut incontinent d'un jeune home, lequel nous servit de truchement. Il s'estoit trouvé avec nous en la Cabane de Louys, et nous avoit ouy discourir de nos mysteres, de sorte qu'il en possedoit desja une bonne partie et concevoit fort bien ce que je luy disois[3].

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 8, *op. cit*, p. 248.

2 Une métaphore familière de la traduction, selon Myriam Suchet, est celle du « pont, paisible, dans le genre arche de concorde ». Elle poursuit : « Selon cette image courante, la traduction permettrait de passer d'une langue à une autre comme on franchit une rivière pour se rendre sur l'autre rive ». L'image de l'aqueduc mobilise cet imaginaire de la stabilité physique mais en insistant moins sur la fonction de lien et plus sur le support en lui-même, ici le truchement. Voir Myriam Suchet, « Introduction », *Intermédialités / Intermediality*, « Traduire / Translating » n° 27, 2016, p. 1 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/im/2016-n27-im03060/1039808ar/. Consulté le 6 mars 2023.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 10, *op. cit.*, p. 10-12.

Les difficultés avancées relèvent tant des capacités de l'énonciateur – « mon ignorance en la langue » –, de l'énoncé – « la profondeur des mysteres » – que de l'auditrice – « la surdité de ceste malade », « l'accent de ceste Nation ». Certains écueils sont surmontables, suggérant que le recours au truchemement serait temporaire. Néanmoins, la mention d'une intervention divine, écho à l'intercession du Saint Esprit lors de la Pentecôte, manifeste que la résolution de la barrière de la langue s'apparente encore à un miracle.

Si Brébeuf considère la présence du truchement comme un cadeau divin, d'autres missionnaires émettent des réserves sur les aptitudes et le dévouement des intermédiaires. Ces critiques témoignent d'un rapport de dépendance, parfois difficile à accepter :

> [Il] falloit qu'un sauvage servit de truchement, lequel sçachant bien peu de la Religion chrétienne, ne bailloit neantmoins du crédit envers les autres Sauvages ; et à voir sa contenance et ouyr son long parler, il faisoit grandement du Docteur, si bien ou mal, je m'en rapporte[1].

La tournure impersonnelle assène la nécessité du truchement, mais marque la distance de Pierre Biard, peu confiant. La comparaison de l'auxiliaire avec un pédant de l'Université manifeste une condamnation de la part du missionnaire, qui voit son propos dévoyé par un beau parleur. Elle produit également un effet comique, qui le déchoit de son autorité narrative : il est contraint d'observer la scène sans la comprendre, comme un mauvais étudiant. Cette méfiance de Biard peut être rattachée à la médiocrité de ses connaissances du mi'kmaq, là où Brébeuf fait montre de davantage de confiance eu égard à la constance et la rigueur de son apprentissage du huron-wendat[2] : la crainte semble ainsi relative aux efforts par ailleurs mis à surmonter la frontière linguistique. L'interprète constitue néanmoins un enjeu traité de façon univoque dans les voyages authentiques : il est défini sans ambiguïté, comme auxiliaire ou comme obstacle, sans que soit interrogée l'équivocité qui travaille le geste de traduction.

Le seul interprète dont le rôle est problématisé apparaît dans un voyage imaginaire, sous la plume de Cyrano de Bergerac[3]. Lorsque le roi du peuple métamorphique propose que le rossignol

---

1 *Ibid.*, vol. 3, *op. cit.*, p. 224.

2 Le rapport de Brébeuf à cette langue est si particulier que Gilles Thérien l'utilise comme figure éponyme dans son étude des documents écrits à partir desquels la langue est revitalisée, voir Gilles Thérien, « Rencontre et mort des langues en Huronie », dans Michèle Duchet (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyage : XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 67-78.

3 Le récit de Cyrano de Bergerac est traversé de part en part par des enjeux de traduction, du fait de la diversité de langue qu'on y trouve, voir Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op.cit.*, p. 147-162.

chante lui-même ses aventures pour avoir « le plaisir d'écouter son histoire en musique[1] », le narrateur répond n'être pas assez familier avec ce langage pour en saisir toutes les subtilités. Cependant, le roi, métamorphosé en être humain pour le besoin de son entretien avec le *je*, déplore ne pouvoir lui en rapporter qu'un « échantillon », le « sevr[ant] des belles chansons du rossignol »[2] : la traduction entraîne nécessairement une privation, présentée comme frustrante notamment parce qu'elle oblitère ici la dimension plaisante de la langue musicale du rossignol. Le charme du chant n'est pas un simple agrément mais une source d'émotions puissantes, qui disparaît dans la transformation du support du message. S'il ne comprend pas le sens de ces chants, le *je* se laisse néanmoins charmer par les mélodies du rossignol après le départ du peuple métamorphique : « je voyageai […] pour le moins trois semaines avec toute sorte de contentement, si je n'eusse eu que mes oreilles à satisfaire ; car le rossignol ne me laissait point manquer de musique[3] ». Le voyageur souligne la constance de son plaisir, mais celui-ci ne se compare pas avec les émotions amoureuses du roi : cette disparité entre leurs impressions sensibles reflète leurs différents niveaux de compréhension de la langue des oiseaux. La modalité hypothétique concernant le sens de « [l'] air admirable avec lequel [le narrateur] pense qu'il [lui] disait adieu[4] » manifeste son incapacité à entériner un sens définitif, quand bien même le chant se tient dans un cadre normé socialement – une séparation après un cheminement commun. Le récit de Cyrano de Bergerac met en lumière comment le truchement permet d'établir un échange et d'en trancher le sens par-delà une frontière linguistique, mais au détriment de la subtilité du message : apparaît en filigrane l'impossible superposition de différentes langues, ce qu'aucun récit de voyage authentique ne soulève.

L'ambivalence de l'interprète est le plus souvent contenue au moyen d'une représentation manichéenne, permettant de définir précisément le statut à accorder à son discours. Cependant, la majorité des voyageurs affirme apprendre les langues locales des natifs, pour résoudre la tension corrélée à la figure de l'intermédiaire[5]. De l'évacuation à la théâtralisation, le topos narratif de

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 238..
2 *Ibid.*, p. 239.
3 *Ibid*., p. 249.
4 Le rossignol et le *je* cyranien cheminent quelque temps ensemble puis se séparent : c'est à cette occasion que le voyageur émet cette hypothèse sur le chant que gazouille alors l'oiseau. Voir *ibid.*, p. 248.
5 Les truchements n'en disparaissent pas pour autant et restent présents lors des événements importants, comme la signature de traité de paix en Nouvelle-France. Barthélémy Vimont, qui transcrit cet épisode historique, souligne ainsi : « Notez en passant qu'il fallait parler en quatre sortes de langues, en français, en huron, en algonquin et en iroquois. On trouve ici des interprètes de toutes ces langues », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 27, *op. cit.*, p. 274.

l'apprentissage des langues mobilise un imaginaire pédagogique pluriel, déplacé dans un nouveau contexte géographique.

2) L'échec de l'étude seule

Aucune des sociétés utopiques n'est connue par les voyageurs avant leur arrivée, les langues locales leur sont donc également inconnues. En revanche, les sociétés autochtones d'Amérique du Nord sont l'objet d'expéditions marchandes et coloniales régulières au cours du XVI^e^ siècle : les voyageurs et notamment les missionnaires recueillent et consultent des documents écrits par leurs prédécesseurs pour essayer de se préparer au mieux[1]. Cependant, l'étude anticipée n'est jamais une stratégie concluante, ce qui permet aux missionnaires de souligner, dans une visée éthique, la déconnexion des entreprises françaises et la discontinuité entre les territoires outre-Atlantique.

Dans la *Relation de 1633*, Paul Lejeune rapporte avoir eu entre les mains avant son départ un petit dictionnaire, qu'il n'a ouvert qu'après plusieurs mois en Nouvelle-France, alors qu'il est acculé à la nécessité de se familiariser avec les langues autochtones :

> Mais venons au départ des vaisseaux de l'an passé pour suivre les mois qui se sont escoulez depuis ce temps là que nous avisames le Pere de Nuë et moy, qu'il falloit chercher les moyens de s'addonner à l'estude de la langue, sans la cognoissance de laquelle on ne peut secourir les Sauvages. Je quittay donc tout autre soing et commençay à fueilleter un petit Dictionnaire escrit à la main, qu'on m'avoit donné en France ; mais tout remply de fautes. Le 12 d'Octobre voyant que j'avançois fort peu, apprenant avec beaucoup de peine des mots décousus, je m'en allay visiter les cabanes des Sauvages à desseing d'y aller souvent et me faire l'oreille à leur langue[2].

À la fin du mois d'août[3], Lejeune se consacre exclusivement à l'étude de la langue. Ses progrès relatifs lui permettent rapidement de repérer les erreurs de ses prédécesseurs. Il écarte alors le recours aux notes qui lui avaient été fournies, dont il souligne le caractère fautif et l'absence d'ancrage discursif. Ce document manuscrit n'est associé à aucun peuple spécifique, ni à aucune entreprise individuelle ou collective : ce flottement le consacre comme inefficient. Ce désaveu, presque immédiat dans la narration, semble avoir été plus long dans la diégèse, car c'est presque un

1 L'étude à partir de documents écrits, qui sont copiés et recopiés, est une pratique pédagogique très répandue dans les collèges jésuites, que l'on retrouve dans les usages des missionnaires en Nouvelle-France, voir Paul Nelles, « Seeing and Writing: The Art of Observation in the Early Jesuit Missions », art. cit., p. 317-333 | En ligne | URL : https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496977.2010.492612. Consulté le 16 octobre 2022.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 5, *op. cit.*, p. 86.

3 La fin de la relation précédente est datée « du milieu d'un bois de plus de 800. lieuës d'estenduë, à Kebec ce 28 d'Aoust 1632 », *ibid.*, p. 72.

mois et demi après le départ de ses congénères que le missionnaire le délaisse et change de stratégie d'apprentissage. Ce sommaire narratif efface le travail de ses prédécesseurs et institue un terrain vierge de tout savoir linguistique, où tout est à apprendre et à consigner.

À la fin du siècle, Chrétien Leclercq rapporte la même expérience d'une étude en amont peu efficace[1]. Cela ne le conduit cependant pas à mettre au rebut les travaux précurseurs mais à nuancer la connaissance qu'on peut en tirer :

> Je m'appliquai serieusement pendant tout cet hiver à l'étude de certains écrits de la langue algonquine que l'on m'avoit donnez, croïant qu'ils me seroient necessaires pour l'instruction des Sauvages au retour de leur chasse, qu'ils faisoient à quinze ou vingt lieu de nôtre Habitation. Tout mon travail cependant fut inutile car nos Gaspesiens n'entendoient que tres imparfaitement l'Algomquin, et il me falut tout de nouveau commencer l'étude des prières gaspésiennes, que l'on m'envoya de Quebec par la premiere barque, qui au commencement du printemps partit pour l'Isle Percée. Je les appris en fort peu de tems, avec beaucoup plus de facilité que je ne me l'étois persuadé : je les enseignai même pour la première fois à nos Sauvages, avec beaucoup de succes, par des caractères instructifs dont je parlerai dans la suite de cette Histoire. Mais enfin, comme toute l'application que je donnois pour me rendre sçavant dans le Gaspésien, […] étoit interrompuë pendant l'été par les services que j'estois obligé de rendre à nos François […] je pris résolution, après le départ des navires, de suivre les Sauvages dans les bois pendant l'hiver, et de demeurer avec eux dans leurs cabanes, pour m'instruire entierement de la langue Gaspésienne[2].

Ce ne sont pas les prédécesseurs mais les contemporains qui sont dénoncés comme fautifs, car il lui ont fait apprendre une langue qui n'est pas parlée en Gaspésie. Cependant, en désignant les auteurs de ces conseils par le pronom indéfini « on », le missionnaire se garde de viser un individu en particulier. Cette remarque lui permet plutôt de complexifier la représentation de la géographie linguistique de Nouvelle-France. De plus, toute cette étude n'est pas vaine car Leclercq souligne ensuite la rapidité avec laquelle il apprend les « prières gaspésiennes », et l'on peut faire l'hypothèse que cette aisance découle de l'apprentissage premier d'une autre langue algonquienne[3]. L'étude de documents en amont de son arrivée lui permet de se familiariser avec la famille linguistique

1 Bien que cette première étude ne soit pas couronnée de succès, elle témoigne du zèle du missionnaire, ce que ne manque pas de relever l'auteur du compte-rendu de son ouvrage dans le *Journal des sçavans* : « L'auteur de cette relation y fut envoyé en 1675 en qualité de Missionnaire, et y arriva le 27 Octobre de la mesme année. Son premier soin fut d'apprendre la langue », *Le Journal des sçavans pour l'anné M. DC. XCI.*, *op. cit.*, p. 265-9 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56538h/f269.item. Consulté le 12 septembre 2022.

2 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 220-222.

3 Comme le souligne Réal Ouellet dans son édition du texte de Chrestien Leclercq, l'on ne sait pas si le récollet avait initialement appris l'algonquin à proprement parler ou une langue de la famille algonquienne possiblement plus proche du mi'kmaq. Selon des travaux de linguistique cités par Réal Ouellet, l'algonquin et le mi'kmaq se sont différenciés à une époque si lointaine qu'il n'y pas plus d'intercompréhension possible entre les locuteurs de ces deux langues, alors que le mi'kmaq s'est différencié plus tardivement (il y a environ deux mille ans) d'autres langues algonquiennes comme l'abénakis par exemple, et qu'il existait une intelligibilité mutuelle relative entre les locuteurs de ces deux langues. Si Chrestien Leclercq avait en premier lieu appris des textes chrétiens dans cette langue, cela aurait certainement facilité son apprentissage des mêmes textes en mi'kmaq, *ibid*., p. 221.

algonquienne. Tout bon étudiant qu'il soit, l'apprentissage par cœur d'une prière catholique ne permet néanmoins pas d'approcher la culture qui sous-tend le mi'kmacq.

L'échec de l'étude seule ne conduit pas pour autant les missionnaires à décrier la valeur de cette pratique, bien au contraire : Lejeune[1] comme Sagard[2] énumère leurs exercices, tandis que Brébeuf affirme aux futurs missionnaires que « la langue huronne sera [leur] Saint Thomas et [leur] Aristote[3] ». L'étude de la langue est une constante de la narration, ici valorisée par le rapprochement avec les deux grands philosophes : cela manifeste à la fois la complexité intérieure de la réalité envisagée mais aussi sa valeur en tant qu'objet de savoir. Loin de critiquer l'étude, Chrestien Leclercq va jusqu'à enseigner ce système d'apprentissage à partir d'un support matériel aux Autchtones. En effet, les sociétés orales reposent sur une vision de la transmission du savoir très différente de celle en usage dans les sociétés où l'écriture a cours[4]. Le récollet invente un système écrit grâce auquel les mi'kmaqs convertis peuvent poursuivre l'enseignement de la doctrine catholique sans lui. Ces documents ne sont pas rédigés en français, mais selon un code spécifique :

> [C]haque lettre arbitraire signifie un mot particulier, quelque-fois même deux ensemble. Ils ont tant de facilité pour concevoir cette sorte d'écriture, qu'ils apprennent dans une seule journée, ce qu'ils n'eussent jamais pû retenir en une semaine entiere sans le secours de ces billets, qu'ils appellent *Kignamotinoer,* oukateguenne. Ils conservent ces papiers instructifs avec tant de soin, & ils en font une estime si particuliere, qu'ils les mettent bien proprement dans de petits étuis de bouleau enrichis de pourcelaine, de rassade & de porc-épi. Ils les tiennent entre leurs mains comme nous faisons nos heures, pendant la sainte Messe, aprés laquelle ils les serrent dans leurs étuis. L'avantage & l'utilité

1 « Ayant donc ceste commodité, je me mets à travailler sans cesse, je fay des conjugaisons, declinaisons, quelque petite syntaxe, un dictionnaire, avec une peine incroyable, car il me falloit quelquefois demander vingt questions pour avoir la cognoissance d'un mot, tant que mon maistre peu duit à enseigner varioit », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 110. « Duit » est la forme participiale du verbe « duire », signifiant « dresser, accoutumer à quelque chose », voir Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit.*, *s. v.*, « Duire ».

2 Sagard écrit : « Après dîner je lisais dans quelque petit livre que j'avais apporté ou bien j'écrivais, et observant soigneusement les mots de la langue, que j'apprennois, j'en dressois des mémoires que j'estudiois et repetois devant mes Sauvages », *Le Grand Voyage au pays des Hurons, op. cit.*, p.168.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 90.

4 Walter Ong développe ainsi : « Les êtres humains des cultures orales primaires, ceux qui n'ont jamais été en contact avec l'écriture sous quelque forme, apprennent beaucoup, possèdent et pratiquent une grande sagesse, mais ils n'"étudient" pas. Ils se forment par l'apprentissage – en chassant avec des chasseurs expérimentés, par exemple – par le compagnonnage, qui est un type d'apprentissage, en écoutant, en répétant ce qu'ils entendent, en maîtrisant les proverbes et les façons de les combiner et de les recombiner, en assimilant d'autres matériaux de formulation, en participant à une sorte de rétrospection collective – et non par l'étude au sens strict », [n. t.], « Human beings in primary oral cultures, those untouched by writing in any form, learn a great deal and possess and practice great wisdom, but they do not 'study'. They learn by apprenticeship – hunting with experienced hunters, for example – by discipleship, which is a king of apprenticeship, by listening, by repeating what they hear, by mastering proverbs and ways of combining and recombining them, by assimilating other formulary materials, by participation in a kind of corporate retrospection – not by study in the strict sense » *Orality and Literacy*, London, Routledge, 2012, p. 8-9.

> principale que produit cette nouvelle metode, c'est que les Sauvages s'intruisent les eux les autre, en quelque endroit qu'ils se rencontrent[1][.]

L'étude de documents écrits est un moyen de pérenniser l'instruction catholique après le départ du missionnaire, d'une part, et, d'autre part, d'instituer un mimétisme entre les Autochtones et les hommes d'Église. La sophistication de l'étui souligne la valeur que les premiers accordent à ces documents que leur fournit le récollet. Là encore, un intermédiaire humain reste indispensable, qu'il s'agisse du missionnaire lui-même ou d'un autre individu converti. *In fine*, la nécessité d'une fréquentation directe de locuteurs est avancée par Lejeune comme par Leclercq : la dynamique du voyage, de même que la conversion, implique *de facto* une instruction au contact d'autrui.

3) Choix et critique du pédagogue dans les voyages authentiques

L'apprentissage des langues tel qu'il est institutionnalisé en Europe repose sur la figure du maître, qu'il s'agisse d'un précepteur privé ou d'un professeur au sein d'une école municipale ou d'un collège jésuite[2]. Aux côtés de ce vaste réseau d'enseignement des langues anciennes se multiplient les « écoles de langue […] dans les grandes villes commerçantes » et les « poste[s] de précepteur de langue »[3]. Envisagée en tant que lieu commun littéraire[4], la relation magistrale présente un certain nombre de « dualités […] entre visées politiques et rapport inter-individuel, entre figuration d'une transcendance et effacement dans la réalisation de l'autre, entre les desseins d'initiative stratégique inscrits dans l'Histoire et la constitution *a posteriori* d'une trajectoire

1 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie, op. cit.*, p. 308-309. Chrestien Leclercq souligne.

2 Pour une explication de la hiérarchie au sein des Collèges jésuites et des rapports des différents professeurs, voir le règlement des études jésuites, La Compagnie de Jésus, *Ratio studiorum : plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. Marie-Madeleine Compère, Adrien Demoustier et Dominique Julia, trad. Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, Paris, Belin, 1997. Voir également Pierre Mesnard, « III - La pédagogie des jésuites. (1548-1762) », *Les Grands Pédagogues*, Paris, PUF, 1980, p. 60-69 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/les-grands-pedagogues--9782130364979-p-57.htm. Consulté le 13 février 2023. Pour prendre la mesure de l'importance du système d'éducation fondé par la Compagnie de Jésus, voir les travaux de François de Drainville réunis dans *L'Éducation des jésuites (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, textes réunis par Marie-Madeleine Compère, Paris, les Éditions de minuit, 1978.

3 Jean-François Chappuit, Susan Baddeley et Marc Zuili, « Introduction : apprendre les langues, comprendre l'autre », *Les Langues étrangères en Europe. Apprentissages et pratiques, 1450-1700*, Paris, PUPS, 2012, p. 14 | En ligne | URL : http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42683840m. Consulté le 19 décembre 2022.

4 Cette relation a notamment fait l'objet d'un ouvrage collectif de la Société d'Analyse des Topos Romanesques, voir Véronique Duchet, Madeleine Jeay et Yen-Mai Tran-Gervat (dir.), « Maître-disciple : une relation topique », *Topiques, études satoriennes / Topoï Studies, Journal of the SATOR*, vol. 4, 2018 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/topiques/2018-v4-topiques05785/. Consulté le 14 février 2023.

exemplaire[1] » – tout autant de tensions informant les rapports en cours de constitution entre les personnages en présence. Dans les récits viatiques, la narration se situe du point de vue d'apprenants adultes qui, loin de s'opposer à cet enseignement linguistique, le recherchent activement : cette perspective, située « au bas » de la relation hiérarchique, permet au récit d'interroger l'autorité du pédagogue d'une part et, d'autre part, l'engagement de l'apprenant, mais rarement l'une et l'autre de concert.

Endosser un rôle d'élève ne va pas de soi pour des voyageurs ayant déjà bénéficié d'une éducation relativement complète durant leur enfance et qui cherchent à se légitimer comme des narrateurs savants. Stephen Greenblatt souligne que la situation de dépendance dans laquelle se trouve celui qui étudie une langue convient pourtant aux missionnaires car « l'éthos chrétien implique que l'on doit se soumettre afin de transcender, ou comme nous dirions plutôt, de dominer[2] ». Si les hommes d'Église sont effectivement les plus prolixes dans les portraits de leurs maîtres en langue, leur soumission est pourtant relative. Micah True a analysé les dynamiques impliquées dans la mise en récit de leur apprentissage par les missionnaires jésuites, en s'attachant particulièrement au père Lejeune[3] et à l'autoportrait qu'on trouve dans ses relations : ses analyses déplient les images[4] et les enjeux politiques[5] que convoque le missionnaire. Au portrait de Lejeune,

1 Cristina Noacco *et al.* (dir.), « Présentation », *Figures du maître : de l'autorité à l'autonomie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 7-11 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/pur/56001. Consulté le 14 février 2023.

2 Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.*, p. 271.

3 Micah True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2015.

4 « En se figurant comme des enfants apprenant à marcher et des écoliers bégayant, les missionnaires jésuites se situent du côté le plus faible de relations pédagogiques dont ils ont déjà fait l'expérience comme professeur dans les collèges jésuites d'Europe. En tant que simples écoliers dans les premiers temps de leur entreprise en Nouvelle-France, les prêtres, qui finissent par devenir des adultes savants, ne peuvent pas être blâmés pour la lenteur initiale des conversions. Leur rivaux en France sont, en même temps, incapables de reproduire les progrès linguistiques des jésuites, ce qui justifie leur exclusion du terrain des missions », [n. t.], « By portraying themselves as infants learning how to walk and as stammering schoolchildren, the Jesuit missionnaries positioned themselves on the weaker end of the pedagogical relationships that they had already experienced as professors in Europe's Jesuit colleges. As mere schoolchildren in the early days of their work in New France, the priests could not be blamed for the initial slow pace of conversions, eventually grow into knowledgeable adults. At the same time, rivals at home in France would be unable to replicate the Jesuits' linguistic progress, justifying their continued exclusion from the mission field », *ibid.*, p. 22.

5 « Les tableaux d'humiliations et d'incompréhension peuvent être vus comme au service des efforts des missionnaires pour expliquer leur travail aux lecteurs et lectrices européens, à condition qu'ils soient accompagnés et nuancés par des suggestions selon lesquelles la situation n'est que temporaire. De plus, souligner le défi permet de rendre des connaissances rudimentaires encore plus impressionnantes pour les lecteurs et lectrices – un exploit merveilleux qui renforcerait la réputation des jésuites en tant que missionnaires compétents et qualifiés face aux doutes exprimés à la fois en privé et en public en France », [n. t.], « Portraits of humiliation and confusion may be thought of as having served a useful purpose in the missionaries' efforts to explain their work to European readers,

désespérant de progresser « faute de maître[1] », s'articule celui de son instructeur. Le premier s'attache les services d'un jeune homme dont le portrait est empreint des dualités précédemment évoquées :

> Ce jeune homme a esté conduit en France en son bas âge par les RR. Peres Recolets, il a esté baptisé à Angers, Monsieur le Prince de Guimenée estoit son parrain, il parle fort bien Francois, & fort bon Sauvage, ayant esté ramené en son pays on le remit entre les mains de ses freres pour reprendre les idées de sa langue qu'il avoit presque oubliées : ce pauure miserable est devenu barbare comme les autres, & a tousjours continué dans ses barbaries pendant que les Anglois ont icy sejourné. Sçachant le retour des François, il vient voir le sieur Emery de Caën à Tadoussac, qui l'invita de monter à Kebec, ce qu'il fit. Il le vouloit prendre pour son truchement, le faisant manger à sa table, luy témoignant un fort bon visage. [..] Or ce pauvre garçon se voyant decheu de l'amitié du sieur de Caën se jette du costé du sieur du Plessis, c'estoit tomber pour luy de fiévre en chaud mal [et] le voila donc exclus du fort. Il ne falloit plus qu'estre abandonné en quelque façon des Sauuages. Il avoit espousé la fille de Manitougache, elle ayant receu quelque mescontentement de luy, le quitta là. […] Estant donc ainsi rebuté, il se vint jetter entre nos bras qui n'estoient que trop ouverts pour luy […] nous luy fismes tout l'accueil qui nous fut possible, rendans mille graces au bon Dieu de ce qu'il luy avoit pleu exaucer nos prieres. Ayant donc cette commodité, je me mets à travailler sans cesse. […] O que je suis obligé à ceux qui m'envoierent l'an passé du Petum. Les Sauvages l'aiment déreglement. A toutes les difficultez que je rencontrois, j'en donnois un bout à mon maistrë pour le rendre plus attentif[2].

L'histoire de Pierre Pastedechouan brossée par Lejeune montre que son bilinguisme lui permet de développer des rapports marchands avec les Français : la bonne réception, la nourriture et le tabac[3] que le sieur de Caen, puis du Plessis et enfin les jésuites lui offrent, rémunèrent en nature ses services de truchement puis de maître en langue. Lejeune souligne la chance – ou le hasard divin – qui lui a permis d'être en relation avec Pastedechouan, oblitérant la violence des différents déracinements du jeune homme. De fait, la description est largement orientée vers le rôle auquel veut le modeler le missionnaire : l'Innu est dépeint comme doublement éduqué, et, à l'inverse des

---

as long as they were accompanied and balanced by suggestions that the situation was only temporary. At the same time, highlighting the challenge would make even rudimentary knowledge all the more impressive to readers – a marvelous feat that would enhance the reputation of the Jesuits as capable and qualified missionaries in the face of the doubts that were expressed both privately and publicly at home in France », *ibid.*, p. 49.

1 « Moy cependant comme je desirois grandement d'entrer dans la cognoissance de la langue, & voyant que je n'avançois rien faute de maistre, je deliberay de m'addresser à Dieu, esperant que nous aurions ce jeune homme pour quelque temps ; nous nous mismes tous a solliciter cette affaire auprés de nostre Seigneur, je sentois un si grand desir, joinct avec une si grande confiance, qu'il me sembloit que nous l'avions desja contre toutes les apparences humaines: car comme on se vouloit fervir de luy au fort, on le traittoit fauorablement, veu d'ailleurs que ne respirant que la liberté, il abhorroit plustost nostre maifon qu'il ne l'aimoit. Dieu est plus fort que tous les hommes, il n'appartient qu'à luy de tirer le bien du mal », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 108.

2 *Ibid*., p. 108-112.

3 Ces rétributions sont plusieurs fois mentionnées, voir également : « J'avois porte du petun avec moy, non pour mon usage, car je n'en prends point, […] m'en reservant une partie pour tirer de l'Apostat quelque mot de sa langue ; car il ne m'eust pas dit une parole qu'en le payant de ceste monnoye », i*bid.*, vol. 7, *op. cit.*, p. 136.

coureurs des bois français[1], ouvert à instruire Lejeune. Mais, dès l'année suivante, Pastedechouan s'éloigne des Français pour rejoindre son cercle familial : le jésuite le suit[2] pour poursuivre son apprentissage[3] mais ce dernier refuse de plus en plus de l'aider[4] – le premier l'appelle alors le Rénégat et l'Apostat[5]. Le volte-face du maître en langue explicite la contrainte que représente ce rôle imposé par le missionnaire : loin d'être une transposition de la relation hiérarchique qu'on trouve en Europe, ce rapport est imprégné des dynamiques coloniales de sujétion et il semble très crédible que Pastedechouan ait finalement décidé d'y mettre un terme.

De fait, les rares autres pédagogues distingués dans les récits des missionnaires sont toujours l'objet de portraits paradoxaux :

> Le P. Biard demeuroit à Port Royal ayant pris avec soy un Sauvage, lequel il nourrissoit et s'en servoit comme de maistre en langue sauvagine. Il le nourissoit, dis-je, de ce qu'il avoit peu espargner de son ordinaire, et mesme le servoit, parce que les Sauvages, ou de paresse, ou plustost de hautaineté de courage ne saigneroyent faire aucuns service, comme d'aller à l'eau, au bois, à la cuisine, etc. d'autant que disent-il, cela appartient aux femmes. Il entretint donc ce sauvage et fut son apprentis [*sic*] au langage trois semaines durant, mais il ne peut long temps, faute d'avoir dequoy le nourrir, ce qui luy fut fort grief parce que ce Sauvage estoit de bon naturel et demeuroit avec luy bien volontiers[6].

Le professeur temporaire est pris entre un stéréotype général dépréciatif associant « paresse », « hautaineté de courage » et Autochtones et une désignation plus positive – « ce Sauvage […] de bon naturel ». La question de la durée de l'apprentissage et de ses modalités matérielles sont passées sous silence, la situation effective de troc étant remplacée dans le texte par des considérations morales : dans cette scénographie, l'absence de libéralité de l'instructeur envers son élève paraît condamnable alors qu'aucun Autochtone n'est en mesure d'offrir sans contrepartie le

1 Cette présentation du maître en langue est suivie de la mention d'un coureur des bois ayant toujours refusé de partager son savoir avec les jésuites : « Je ne sçaurois assez rendre graces à Nostre Seigneur de cet heureux [sic] rencontre. En tant d'années qu'on a esté en ces païs, on n'a jamais rien pû tirer de l'interprete ou truchement nommé Marsolet, qui pour excuse disoit qu'il avoi juré qu'il ne donneroit rien du langage des Sauvages à qui que ce fût », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 112.

2 Emma Anderson, « Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007, p. 24-25.

3 « [J'] allois tous les jours à l'escole dans celles des sauvages qui nous environnoient, alleché par l'esperance que j'avois, sinon de réduire le Rénégat à son devoir, du moins de tirer de luy quelque cognoissance de sa langue », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 66.

4 Sur le « barrage que lui [à Lejeune] font les frères Pastedechouan et Carigonan », voir Bernard Andrès, « L'humour « sauvage » : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634 », *Les Cahiers des dix*, n° 67, 2013, p. 16-18 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/cdd/2013-n67-cdd01324/1024246ar/. Consulté le 20 janvier 2021.

5 Sur cette figure en particulier, voir l'édition critique de la *Relation de 1634* de Guy Laflèche, *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier ; relation de 1634*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973.

6 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit.*, p. 246.

temps habituellement consacré à la chasse. En évacuant toute considération d'échanges, le missionnaire espère peut-être ne pas être associé aux marchands français qui l'entourent et dont il se méfie beaucoup, mais il se trouve pris dans une impasse narrative qu'il résout par un portrait divisé.

4) Des compétences des étudiants en langue dans les voyages imaginaires

La critique dont la figure du maître est l'objet dans les relations de la Nouvelle-France est rendue encore plus perceptible par la positivité qui l'entoure dans les récits de voyages imaginaires. Le premier interlocuteur du narrateur devient très souvent son instructeur et l'initie aux normes sociales et linguistiques. Les différents guides et mentors de la fiction cyranienne disposent d'un vaste savoir, sont à même d'anticiper ce qui étonne et intrigue le *je* et, en matière de langue, lui expose successivement le fonctionnement des idiolectes sélénites, de la langue de la Nature, des modalités d'échanges des oiseaux, des arbres et des philosophes[1]. Plusieurs chercheurs ont souligné les paradoxes et équivoques qui entourent ces différents guides[2], mais semble se résorber si l'on s'en tient au savoir linguistique de ces derniers, et la disparité des résultats est moins de leur fait que de celui du voyageur et des limites de ses aptitudes. C'est ce que l'on observe aussi dans *L'Histoire des Sévarambes*, où le premier interlocuteur du capitaine Siden se transforme en instructeur temporaire :

> Quand je vis que Sermodas était de si bonne humeur, je me hasardai, après lui en avoir demandé la permission, de lui faire plusieurs questions sur diverses choses que j'avais vues et que je n'entendais pas bien. La première fut pourquoi les noms de presque tous ceux que nous avions connus étaient terminés en AS. Il me répondit que cette terminaison était une marque de dignité et ne se donnait qu'aux personnes qui avaient des charges honorables ; qu'il y avait encore une autre marque de dignité qui ne se donnait qu'au seul vice-roi du Soleil et que c'était le commencement du nom de Sevarias, leur législateur, comme je le pouvais remarquer au nom du vice-roi d'alors qu'on nommait Sevarminas. Il me dit encore qu'on donnait aussi le commencement de ce nom à des lieux

1 Le Démon de Socrate est envisagé par Daniel Maher comme le « prototype du mentor omniscient […] doté d'un savoir universel et de pouvoirs surnaturels », voir « Variantes sur la figure du mentor au XVII^e^ siècle », art. cit., p. 6-7 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/topiques/2018-v4-topiques05785/1074727ar.pdf. Consulté le 21 mars 2021.

2 Voir Bérengère Parmentier, « "Le démon de Socrate". L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* vol. 33, 2004, p. 89-108 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/ccrh/244. Consulté le 6 octobre 2020 ; Guilhem Armand, « Une figure paradoxale : le guide dans les voyages libertins de la fin du XVII^e^ siècle : le cas de *L'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », dans Marie-Françoise Bosquet, Serge Meitinger, et Bernard Terramorsi (dir.), *Aux Confins de l'ailleurs : voyage, altérité, utopie. Hommages offerts au professeur Jean-Michel Racault*, Klincksieck, 2008, p. 141-150.

> considérables, comme à tout le pays de par delà les monts, qu'on appelait Sévarambe, et à la ville capitale qu'on nommait Sevarinde. Et tout cela en l'honneur du grand Sevarias avant lequel le pays s'appelait Stroukarambé et les habitants Stroukarambes. Quand vous aurez appris notre langue, ajouta-t-il, vous connaîtrez la vérité de ce que je vous dis par la lecture de l'histoire de Sevarias et de ses successeurs[1].

Le statut de précepteur de Sermodas ne va pas de soi, comme le montrent les précautions du capitaine Siden pour créer une disponibilité chez son interlocuteur. En s'interrogeant précisemment sur un phénomène récurrent, il se pose en observateur attentif de la langue, à l'esprit vif, curieux et sagace, que d'aucun pourrait dès lors avoir envie d'instruire : de fait, Sermodas développe l'inscription des rapports de pouvoirs sévarambes dans les noms propres, ajoute des précisions toponymiques et historiques, puis souligne d'autres éléments remarquables. La posture de pédagogue paraît motivée par la qualité de l'élève, mais ne peut, selon Sermodas, remplacer l'apprentissage plus systématique à venir. Se dessine une opposition entre un maître en langue attitré, dont c'est la fonction, et un instructeur par défaut. À l'arrivée à Sévarinde surgit la question de l'organisation de cet apprentissage[2] :

> [Sevarminas] ajouta qu'il nous instruirait des coutumes et lois du pays, et que cependant on aurait beaucoup de charité pour excuser les fautes que nous viendrons à commettre par ignorance. Mais qu'afin que nous puissions vivre avec plus de contentement dans le pays et converser avec tout le monde, il nous conseillait d'en apprendre la langue que nous trouverions pas difficile parce qu'elle était fort méthodique et fort régulière. Que pour cet effet, il nous donnerait des maitres qui tous les jours nous feraient leçons à de certaines heures ; et qu'afin que nous eussions plus de temps pour nous attacher à cette étude, il ne nous ordonnerait de travailler que six heures par jour pendant les premires années, bien que les naturels habitants du pays fussent obligés d'en donner tous les jours huit au travail[3].

Les dignitaires sévarambes restent des sources d'informations sur le cadre légal et coutumier pour les voyageurs, mais une instruction linguistique spécifique demeure néanmoins indispensable. Cela n'est pas matière à discussion et est imposé aux voyageurs dans l'aménagement de leur emploi du temps quotidien. À cette organisation minutieuse du temps s'articule l'horizon d'une sociabilité

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 129-130.

2 Sur la question de l'instruction dans le récit de Veiras, voir plus précisément Angélique Pérès, « Critique et légitimation du voyage dans les utopies narratives, de Platon à Veiras », dans Anne Bandry-Scubby et Rémi Vuilemin (dir.), *Real and Imaginary Travels, 16th - 18th C., Voyages réels, voyages imaginaires, XVI^e^-XVIII^e^ s.*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 83-93.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 141.

mondaine heureuse[1] et d'un savoir-vivre honnête[2]. Le maître est moins là pour expliquer les obscurités d'une langue « fort méthodique et fort régulière » que pour encadrer ces nouveaux élèves, s'assurer de la régularité quotidienne et de la rigueur de leur étude[3]. De fait, tous n'y mettent pas la même ardeur :

> Cependant, je m'attachai avec soin à la langue du pays et comme je la trouvai fort facile, ainsi que m'avait dit Sermodas, j'en compris tous les principes dans trois ou quatre mois, et dans un an de temps je sus m'y expliquer passablement bien. Plusieurs de nos gens l'apprirent aussi, mais la plupart n'y faisaient pas de grands progrès, bien que tous en apprissent un peu pour s'en servir dans les choses les plus nécessaires au commerce de la vie. [..] Cependant, quand j'eux une fois surmonté les premières difficultés de la langue, j'y fis de grand progrès en peu de temps ; si bien que dans trois ans, je la parlais presque aussi bien que ma langue maternelle. Ce qui me servit infiniment pour m'introduire dans la compagnie des Sévarambes et pour observer leurs mœurs et leurs coutumes[4].

Le résultat de l'enseignement dépend moins des pédagogues, figures anonymes, que des élèves : le capitaine Siden souligne son zèle à l'étude, ses progrès au bout de « trois ou quatre mois », d'« un an » et de « trois ans » et se dissocie de l'apprentissage superficiel de ses gens. Ces trois temps correspondent à trois rapports à la langue – une approche des principes, un usage passable, puis fluide, comparable à celui de sa « langue maternelle » – et à trois rapports à la société sévarambe – un étranger complet, un étranger intégré au « commerce de la vie » et un membre de « la compagnie des Sévarambes », ce que lui seul semble être devenu. L'insistance sur l'engagement de l'apprenant résonne avec les attentes jésuites, où le modèle pédagogique postule une participation

---

1 Delphine Reguig le souligne : « De plus – et Augustin insiste bien sur ce point – chaque étape franchie dans l'acquisition du code linguistique représente un pas de plus vers l'implication mondaine. Le langage est bien la condition de la société, il est aussi le principal mode d'insertion dans celle-ci », *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 145. Cette importance sociale de la langue est aussi au cœur de la pédagogie jésuite d'alors, témoignant du caractère largement accepté à l'époque de cette affirmation.

2 Dans la relation prototypique qui unit maître et élève, « le mentor se fait passeur de savoir-faire comme de savoir-vivre », Véronique Duché, Madeleine Jeay et Yen-Mai Tran-Gervat, « Maître-disciple : une relation topique », art. cit., p. 3 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/topiques/2018-v4-topiques05785/1074715ar.pdf. Consulté le 10 février 2023. C'est un des buts affichés de l'enseignement jésuite : la « *Ratio* [du *ratio studiorum*] désigne ce qui est propre à toute opération raisonnable : elle est toujours une manière de faire. La visée de la formation donnée par les études et l'enseignement est d'abord l'apprentissage d'un savoir-faire », La Compagnie de Jésus, *Ratio studiorum*, *op. cit.*, p. 25. Voir également Georges Minois, « Les collèges jésuites : la fabrique de l'honnête homme », *Les Grands Penseurs de l'éducation*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2018, p. 27-30 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/les-grands-penseurs-de-l-education--9782361064655-p-27.htm. Consulté le 13 février 2023.

3 On retrouve ici la figure du maître telle qu'elle est pensée dans le *Ratio studiorum* jésuite : « l'activité du maître consiste donc à mettre ses élèves en action [et] la masse scolaire [est] organisée de manière à ce qu'elle puisse travailler dans une certaine autonomie par rapport au maître », La Compagnie de Jésus, *Ratio studiorum*, *op. cit.*, p. 22.

4 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 142.

active des élèves à l'apprentissage[1]. Cette distinction entre élèves est rare dans notre corpus, mais permet à Denis Veiras de souligner que tous ne partent pas du même point en matière d'apprentissage[2].

Dans le récit cyranien, la réitération du motif de l'étudiant incompétent, du fait de la démultiplication des langues, insiste sur le rôle et les limites de l'apprenant. Les seules explications théoriques d'un interlocuteur suffisent très rarement pour permettre la maîtrise d'une langue et la répétition de ce topos dans chaque société que traverse le *je* cyranien permet d'illustrer des réussites de moins en moins probantes. Sur le Soleil s'opposent des langues immédiatement intelligibles et d'autres impossibles à utiliser pour le voyageur. Dans le cas de la langue matrice, la théorie est la pratique car l'exposé se tient dans cette langue :

> Il me discourut pendant trois grosses heures en une langue que je sais bien n'avoir jamais ouïe, et qui n'a aucun rapport avec pas une de ce monde-ci, laquelle toutefois je compris plus vite et plus intelligiblement que celle de ma nourrice[3].

La découverte tient lieu d'enseignement et le temps de l'explication confirme l'absence d'étude longue : ici le pédagogue ne met pas en œuvre de technique d'enseignement, mais se contente d'expliquer à son élève les détails d'une langue qu'il maîtrise déjà. L'instruction reste nécessaire, car l'âme humaine s'est obscurcie et figée et a oublié « le langage même de la nature, par qui elle se fait entendre à tous les animaux[4] » : l'apprentissage s'apparente à une réminiscence platonicienne. Les théories matérialistes ensuite développées par le petit homme de la macule ne sont pas reprises par le voyageur, mais ce dernier fait néanmoins l'expérience de l'obscurcissement de son âme sur le Soleil, lorqu'il découvre des langues si subtiles qu'il n'est pas en mesure de les utiliser, qu'il s'agisse de la langue des oiseaux, des arbres ou des philosophes. Son apprentissage, qui reste théorique et

1 À partir de l'étude du *Ratio studiorum*, Georges Leroux souligne que le modèle pédagogique jésuite présuppose une implication forte de l'élève : selon lui, c'est « un système où l'accent est mis d'abord sur l'exercice et l'activité », et où est très valorisée « la puissance de l'effort personnel et de l'engagement », « La raison des études. Sens et histoire du *Ratio Studiorum* », *Études françaises*, vol. 31, n° 2, 1995, p. 41 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/1995-v31-n2-etudfr1079/035976ar.pdf. Consulté le 21 février 2023.

2 Il développe aussi : « [Sevarias] inventa plusieurs mots qu'il voulut être de l'usage commun où cette variété de sons [les phonèmes de la langue] se remarque clairement, afin que les enfants apprissent de bonne heure à former touts sortes d'articulations & à rendre leur langue voluble & capable de prononcer tous les mots, sans peine & sans difficulté. Aussi cela est la cause que les Sevarambes d'aujourd'hui apprennent facilement à prononcer les dictions de toutes les langues qu'ils étudient & qu'ils en viennent aisément à bout », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 306. Cette précision suggère à demi-mots l'existence de difficultés propres aux Européens, aux connaissances phonétiques plus restreintes, dans l'apprentissage du sévarambe, mais qui ne semble pas affecter le narrateur, peut-être de par sa connaissance en amont de différentes langues.

3 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 217-218.

4 *Ibid*., p. 219.

abstrait[1], lui permet d'envisager d'autres formes de communication, mais qu'il ne pourra pas lui-même mettre en œuvre. Après qu'un arbre lui a expliqué la nature des « voix arboriques[2] », le *je* se figure les écoutant :

> Je tournai les yeux vers ces plantes d'amour, et j'observai que les feuilles de toutes les deux légèrement agitées d'une émotion quasi volontaire, excitaient en frémissant un murmure si délicat qu'à peine effleurait-il l'oreille, avec lequel pourtant on eût dit qu'elles tâchaient de s'interroger et de se répondre. Après qu'il se fut passé environ le temps nécessaire à remarquer ce double végétant, mon bon ami le chêne reprit[…][3].

Les impressions sensibles du narrateur sont marquées par le bas degré, voire l'infime – « légèrement », « à peine », « quasi », « frémir », « effleurer » – car la langue arborique est presque imperceptible par les sens humains. Les explications de l'interprète suffisent à peine au voyageur pour prendre conscience de l'existence d'une autre langue et de la frontière linguistique qu'elle implique[4]. Malgré le concours de la vue et de l'ouïe, il n'aboutit *in fine* qu'à des hypothèses projetant une structure dialogique, peut-être inspirée par la teneur galante de la relation. Le complément « le temps nécessaire à remarquer » se signale également par son indéfinition, pouvant renvoyer à une fraction de seconde comme à plusieurs heures : la question de la durée impliquée pour faire ces observations sans conclusion aucune est laissée en suspens, à l'imagination de tout un chacun. La fiction cyranienne, de par la pluralité des maîtres en langue qui y apparaissent, déploie un éventail de résultats, de la réminiscence heureuse à l'idéal inatteignable, mais n'interroge que peu la figure du pédagogue.

Ainsi, les fictions utopiques exemplifient ou questionnent l'apprenant tandis qu'à l'inverse, les relations jésuites mettent en tension les caractéristiques prototypiques de l'instructeur. Cela se traduit par une opposition entre les pédagogues exemplaires des voyages imaginaires et les maîtres en langue moins soucieux des voyages authentiques.

---

1 Pour la langue des philosophes, l'apprentissage est annoncé, mais le récit s'interrompt avant qu'il n'ait pu avoir lieu dans le cas de la langue des philosophes. Le voyageur est seulement témoin du résultat d'échanges entre Campanella et Descartes, échanges qu'il ne parvient pas à saisir.

2 *Ibid*., p. 280.

3 *Id.*

4 Pourtant, une telle langue végétale était déjà apparue sur le mode hypothétique dans le premier volet du récit, lorsque le démon de Socrate développe l'idée que les choux parlent mais ne sont pas entendus des hommes : « Comme il n'y a point de proportion, de rapport ni d'harmonie entre les facultés imbéciles de l'homme et celles de ces divines créatures, ces choux intellectuels auraient beau s'efforcer de nous faire comprendre la cause occulte de tous les événements merveilleux, il nous manque des sens capables de recevoir ces hautes espèces », *ibid.*, p. 114.

5) Immersion concluante

Si la relation hiérarchique entre maître et élève reste une constante de la pédagogie de la Renaissance et du XVII^e^ siècle, « le débat sur l'apprentissage de la langue de manière pragmatique, "en situation", en apprenant des formules toutes faites par cœur ou, au contraire, l'approche "par les règles", avait déjà cours à cette époque[1] ». Cette méthode[2] concorde tout particulièrement avec la scénographie viatique, qu'elle réitère, et avec la pédagogie jésuite en vogue, qui défend l'usage unique du latin dans les collèges[3]. De fait, l'immersion sociale[4] apparaît, dans l'ensemble de notre corpus, comme une démarche concluante. Elle s'inscrit cependant dans des enjeux distincts d'un récit à l'autre, d'une visée éthique claire chez les missionnaires à une visée narrative dans les utopies.

---

1 Jean-François Chappuit, Susan Baddeley et Marc Zuili, « Introduction : apprendre les langues, comprendre l'autre », art. cit., p. 15 | En ligne | URL : http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42683840m. Consulté le 19 décembre 2022.

2 Elle apparaît moins comme une méthode que comme le cours naturel des choses dans la *Rhétorique* de Bernard Lamy, où le chapitre xv est intitué « Les langues s'aprennent par l'usage » et commence comme suit : « Il ne sera pas plus inutile pour donner une connoissance plus parfaite de l'Art de parler, de rechercher comment il se fait que les langues s'apprennent par l'usage, sans étude & sans art. Que le fils d'un artisan, d'un laboureur, parle le langage de son pere, qu'il se serve des mêmes mots, des mêmes manieres de parler, & qu'il les prononce avec le même ton, sans que son pere l'en instruise, comme les maîtres qui enseignent les langues étrangeres. Ce qui est ici de merveilleux, c'est que sans aucun dessein d'apprendre, l'on apprend bien plus facilement à parler, en entendant parler, que lorsqu'on s'applique à écouter des leçons. La nature est une excellente maitresse, qui instruit efficacement », Bernard Lamy, *La Rhétorique, ou L'art de parler , par le R. P. Bernard Lamy* [1675], Paris, Chez André Pralard, ruë S. Jacques, 1688, p. 76 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65617s/f94.item.r=Bernard%20Lamy%20rh%C3%A9torique. Consulté le 12 mars 2023.

3 L'omniprésence d'une seule et même langue était vue comme un moyen d'assurer un exercice constant, une émulation entre camarades et une connaissance excellente de cette langue ancienne. De manière générale, la discipline du collège jésuite repose sur l'immersion : « Très larges sur la détente accordée aux élèves à l'intérieur du collège (un jour de congé par semaine, deux récréations d'une heure après les repas – grande nouveauté pour l'époque – nombreuses et honnêtes distractions de toutes sortes, jeux, sports, conférences, théâtre), ils restreignent le plus possible le temps passé au dehors. Les grandes vacances ne dureront qu'un mois au plus (pour les élèves de rhétorique) et le moindre prétexte sera bon pour récupérer les enfants en danger moral », Pierre Mesnard, « III - La pédagogie des jésuites », *op. cit.*, p. 72-73.

4 Dans son étude de la figure du truchement dans les relations viatiques du XVII^e^ siècle, Céline Bonnotte-Hoover écrit : « Ces hommes font de plus face au défi découlant du décalage entre deux méthodes d'enseignement : la méthode traditionnelle, organisée autour de l'apprentissage de la grammaire et de sa mise en application par la traduction, et la méthode naturelle, qui prône l'immersion. Habitués à la méthode traditionnelle utilisée en Europe, les missionnaires (mais aussi les autres voyageurs) sont souvent désemparés face à l'obligation de l'immersion qui repose entièrement sur l'oral », Céline Bonnotte-Hoover, « Le truchement : représentation d'une instance de médiation dans les récits de voyageurs français du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 84. Si nous nous accordons avec elle sur les différences radicales entre ces deux modalités d'apprentissage, nous ne reprenons pas à notre compte la dénomination qu'elle utilise : les sociétés orales ne sont pas plus « naturelles » que les sociétés où l'écriture joue un rôle dans la transmission du savoir.

En Nouvelle-France, cette méthode est initialement adoptée par certains représentants de l'autorité française avant de l'être par les jésuites eux-mêmes, davantage réfractaires à l'immersion aux côtés des Autochtones :

> [Le sieur du Pont] avoit ja longtemps vescu au pays, & mesmes à la Sylvatique parmy les Originaires, on disoit de luy qu'il entendoit fort bien la langue. Et en falloit point douter, qu'au moins il sçauroit proprement expliquer les demandes pour tirer des sauvages la response à propos : ce qui estoit necessaire pour coucher par escrit un petit Catéchisme, & instruction Chrestienne[1].

Maîtriser l'innu passe par l'adoption de leur mode de vie autochtone, dont le néologisme « à la Sylvatique » marque la spécificité. Par là transparaît la dimension physique de l'apprentissage : tout intellectuel qu'il soit, il implique le corps dans la durée. Comme le sieur de Biencourt, fortement hostile aux jésuites, s'oppose à ce que le marchand se mette à leur service, ces derniers se résolvent à adopter cette méthode et Énemond Massé, coreligionnaire de Biard, s'en va « demeur[er] avec les naturels » :

> les jésuites se r'adonnans à l'estude et apprentissage du langage Sauvaginois, estimèrent un bon moyen de s'y contraindre et d'apprendre mieux les us, façons et vie du pays, s'ils alloyent et demeuroyent avec les naturels, errants et courants avec eux par monts et vallées, et vivants à leur mode quand au civil et corporel. Ils s'offrirent à Louys Membertou, pour en ceste façon demeurer avec luy, s'il luy plaisoit l'agreer : ce qu'il accepta fort volontiers. Le P. Enemond Massé, comm'il est courageux, voulut que cest' entreprinse fust pour luy[2].

L'adoption d'un mode de vie nomade[3], signalée par les nombreux verbes de mouvement, apparaît indispensable face à l'impossibilité de s'attacher durablement des maîtres en langue et pour éviter de « perd[re] beaucoup de tems en ces allées & venues aux cabanes[4] ». Le préfixe itératif du verbe « r'adonn[er] » signale le caractère second de cette méthode, présentée comme une nécessité contraignante et réservée aux plus courageux, à même de supporter ces conditions de vie – Pierre Biard ne le fait pas[5]. Paul Lejeune réitère la corrélation entre apprentissage de la langue et immersion :

> En un mot si nous pouvions savoir la langue et la réduire en préceptes, il ne serait plus besoin de suivre ces Barbares. Pour les nations stables, d'où nous attendons le plus grand fruict, nous pouvons

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit.*, p. 196.

2 *Ibid.,* vol. 3, *op. cit.*, p. 244.

3 Référant au même épisode historique, Marc Lescarbot écrit que le jésuite Edmond Massé part vivre « à la nomadique ou plutot à la Sauvage », *Histoire de la Nouvelle-France, op. cit.,* p. 673.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 90.

5 Cette épreuve à laquelle il ne peut se résoudre s'inscrit dans une rhétorique plus générale qu'analyse Marie-Christine Pioffet dans « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas, op. cit.,* p. 326-343.

> avoir nostre cabane à part et par conséquent nous délivrer d'une partie de ces grandes incommodités[1].

Nomadisme et sédentarité sont opposés en termes de commodité, et la vie en immersion apparaît uniquement supportée pour l'apprentissage qu'elle permet. L'isotopie de la contrainte structure ces descriptions selon une visée éthique : cela institue une forme d'héroïsme des jésuites partis en Nouvelle-France et souligne qu'ils ne prennent pas de plaisir au mode de vie autochtone, au contraire des coureurs des bois. Les missionnaires souhaitent l'éviter au possible mais ne sont pas maîtres de cette décision : l'image chrétienne de la délivrance implique qu'elle sera accordée par Dieu. Par là, ils se figurent soumis à l'autorité divine et dévoués à l'évangélisation malgré les difficultés.

À l'inverse, les récollets paraissent, dans l'*Histoire du Canada*, s'être immergés avec ardeur et enthousiasme, sans craindre les difficultés existantes ni la dégradation de leur réputation. À propos de ses coreligionnaire arrivés en Nouvelle-France dès 1615, Sagard rapporte :

> Le P. Dolbeau toujours plein de zele, prit le premier l'effort pour les Montagnais, car il ne pouvait vivre sans exercer la charité laquelle Dieu avoit infuse dans son ame. Il partit le second jour de Decembre pour y cabaner, apprendre leur langue, les catéchiser et courir les bois avec eux, mais ayans par la grace de Dieu surmonté toutes les autres difficultez qui se rencontrent en semblables occasions, la fumée qui est en grande abondance dans leurs cabanes, notamment lors qu'il fait un temps nebuleux & de neige, lui pensa perdre la veuë qu'il n'avoit desja guere bonne & fut plusieurs jours sans pouvoir ouvrir les yeux qui luy faisoient une douleur extreme, tellement que dans l'apprehension que ce mal augmentast il fut contraint de les quitter aprés deux mois de temps & revenir à l'habitation vivre avec ses freres, car nostre Seigneur ne demandoit pas de luy la perte de sa veuë[2].

Sagard insiste sur la ferveur de son coreligionnaire : l'énumération « pour y cabaner, apprendre leur langue, les catéchiser et courir le bois avec eux » construite en asyndète crée un effet d'accumulation hyperbolique, au point que le père Dolbeau semble presque vouloir non plus accompagner la parole de Dieu mais adopter le mode de vie autochtone[3]. En développant l'anecdote de la quasi-cécité du père, Sagard souligne la résilience et le dévouement de son coreligionnaire. Les descriptions du père Caron sont également marquées par cette emphase[4] :

---

1 *Ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 62.

2 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada, op. cit.*, p. 26 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110213h/f55.item. Consulté le 16 octobre 2022.

3 De fait, les Français qui adoptaient les modes de vie autochtones furent appelés des « coureurs des bois ».

4 Voici l'introduction du père Caron, qui suit immédiatement le passage sur le père Dolbeau : « Le Pere Joseph le Caron touché du mesme zele du Pere Dolbeau, choisit pour son lot le païs des Hurons auquel il s'achemina avec quelqu'uns de la nation qui estoient descendus à la Traicte. De la façon qu'il fut traicté en son voyage & receu dans le païs je n'en sçay pas les particularitez pou ne m'y estre pas trouvé mais il m'a asseuré qu'il souffrit en chemin,

> Le P. Joseph qui desja avoit passé une année entière dans le pais des Hurons, desira aussi d'aller hyverner avec les Montagnais pour apprendre leur langue et les instruire par après en la foy, il partit le 9 de Novembre 1618 avec un jeune garçon François, qui désiroit se rendre capable de servir un jour de truchement à la compagnie des marchands. Les peines & les incommoditez qu'ils souffrirent furent très grandes à la vérité, car outre qu'il leur falloit souvent changer de place, & faire tous les jours de nouveaux trous dans le profond des neiges pour se pouvoir coucher & y passer les longues nuicts de l'hyver, la fumée & et les grands froids luy donnoient encore bien de la peine, mais beaucoup plus la faim & la nécessité, lors que manquans de chasse, ils ne sçavoient de quoy se rassasier[1].

Loin d'avoir épuisé son courage et son ardeur lors de sa première immersion, cet autre récollet entreprend volontairement un second séjour parmi les Autochtones – cette réitération suggérant la réussite du séjour précédent chez les « Hurons ». En le dépeignant accompagné par un futur truchement, Sagard indique que le désir d'apprentissage d'une langue est partagé par des laïques, mais, là encore, l'emphase semble dévoyer son propos : le souhait « d'aller hyverner avec les Montagnais » paraît devancer les buts linguistique et missionnaire, relégués dans un complément de but postposé. Par contraste, le défaut de volonté jésuite n'en est que plus flagrant[2] : cela relève d'une stratégie éthique visant à dénoncer le monopole qui leur a été accordé à partir de 1632. Les grands absents de ces passages sont les Autochtones eux-mêmes : ces descriptions sont davantage un lieu de différenciation des voyageurs entre eux que de spécification de leur rapport à autrui, évacué de la scène.

---

autant que son naturel pouvoir porter, car outre toutes les difficultez qu'il luy fallut devorer, il eut tousjours l'aviron en main & nageoit comme les Sauvages, à quoy je n'ai jamais esté obligé, autrement je fusse mort en chemin ». Un parallélisme est construit entre les deux pères, également présentés comme dévoués à leur mission malgré les épreuves physiques, ici du trajet. Voir Gabriel Sagard, *Histoire du Canada, op. cit.*, p. 27-28 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110213h/f56.item. Consulté le 16 octobre 2022. L'entreprise du père le Caron semble avoir été un succès valant la peine d'être mentionné dans le compte-rendu de *L'Établissement de la foy* de Chrestien Leclercq (1691), publié dans *Le Journal des sçavans* : « Le Pere le Caron eut pour partage les Hurons, & les autres nations du Couchant, s'avança jusqu'à cinq ou six cent lieuës dans les terres, & fit un dictionnaire de la langue des Hurons », *Le Journal des sçavans pour l'anné M. DC. XCII., op. cit.*, p. 90-96 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f94.item. Consulté le 14 septembre 2022. Ce dictionnaire précèderait d'une quinzaine d'années celui publié par Gabriel Sagard (ce dernier n'est étrangement pas nommé dans le compte-rendu de cet ouvrage qui revient sur l'ensemble de l'histoire française outre-Atlantique).

1 *Ibid*., p. 51.

2 L'on trouve tout de même des passages où Paul Lejeune affirme son souhait de suivre les Autochtones pour apprendre la langue, mais il apparaît moins pressé que ne le sont les récollets dépeints par Sagard : « Un de nos François qui a demeuré avec eux cet hyver passé, nous a dit qu'il n'avoit mangé en deux jours qu'un petit bout de chandelle qu'il avoit porté par mesgarde dans sa pochette. Voilà peutestre mon traittement pour l'hyver prochain, car si je veux sçavoir la langue, il faut de necessité suivre les Sauvages. Je crains neantmoins que nostre famille accreuë ne me retienne cette année, mais il y faut aller tost ou tard, j'y voudrois desja estre, tant j'ay de mal au cœur de voir ces pauvres ames errantes sans aucun secours faute de les entendre », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 170. Il n'émet le désir d'y être qu'à partir du moment où cette option semble être des moins probables, suggérant ses réticences et le caractère convenu de ce discours zélé.

Crainte ou désirée, la stratégie immersive est le recours le plus efficace pour apprendre une langue en contexte viatique. Cet apprentissage semble se faire de lui-même dans les récits utopiques, où les locuteurs natifs ne sont pas davantage décrits, comme par exemple dans le récit de Cyrano :

> Là tous les jours l'oiseleur de la reine prenait le soin de me venir siffler la langue comme on le fait ici aux sansonnets, j'étais heureux à la vérité en ce que ma volière ne manquait point de mangeaille. Cependant parmi les sornettes dont les regardants me rompaient les oreilles, j'appris à parler comme eux[1].

La présence assidue de l'oiseleur semble un divertissement, qui contribue au bonheur quotidien du personnage au même titre que sa nourriture, mais sa pédagogie répétitive[2] n'est d'aucune efficacité pour l'apprentissage. À l'inverse, la constance avec laquelle des Sélénites viennent l'examiner lui permet, avec un peu d'observation[3], de maîtriser cette langue, quand bien même il est exposé à des considérations légères ou fautives. Ce n'est donc pas la qualité des usages auxquels il est exposé qui rendent possible cet apprentissage mais le seul contact avec la langue. Dès lors, il n'est question ni du fonctionnement de la langue, ni de la durée de la familarisation ou de difficultés rencontrées, ni même des Sélénites eux-mêmes : l'apprentissage se fait de lui-même. La narration est encore plus synthétique dans le récit de Gabriel de Foigny :

> Je fus guery et dispos en quinze jours : et j'appris suffisamment la langue en cinq mois pour entendre les autres et m'expliquer. Voicy donc autant exactement que je l'ay pû comprendre par plusieurs relations : & que je le puis décrire selon les meridiens de Ptolomée les limites de la terre Australe[4].

---

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 90.

2 Claudine Nédelec s'interroge sur cette comparaison : « Sansonnet étant le nom commun de l'étourneau, qui n'est pas un oiseau réputé pour son chant, il y a soit plaisanterie (l'étourneau est un étourdi…), soit confusion (avec le chardonneret, qui chante bien et s'élève facilement en cage?) » Voir Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », art. cit., p. 149. Dans la perspective pédagogique qui est la nôtre, l'image peut être comprise de façon littérale : tout comme on apprend ici aux sansonnets à siffler des mélodies sans considérations sémiotiques, le voyageur apprend à émettre des sons sans que l'oiseleur ne lui en explique le sens, ni ne lui permette de se l'approprier. Il faut cependant souligner qu'il les comprend (« j'appris à parler comme eux »), en s'appuyant à nouveau sur ses propres observations.

3 Pour que l'immersion et l'apprentissage par observation soient efficaces, encore faut-il que l'apprenant s'attelle à la tâche avec attention et motivation. Ainsi, l'Espagnol qui partage la captivité du voyageur ne l'apprend pas : « Je ne sais si ce fut pour avoir été plus attentif que mon mâle à leurs simagrées et à leurs tons ; tant y a que j'appris à entendre leur langue et l'écorcher un peu », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 88. Alors que « simagrées » et « tons » renvoient aux deux langues distinctes en usage sur la Lune, le narrateur ici semble les ressaisir en deux versions d'une seule langue : peut-être cherche-t-il par là à suggérer l'unicité de son apprentissage ?

4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue, op. cit.*, p. 67.

L'extrême sommaire narratif de cette étape accentue davantage l'absence paradoxale d'autrui, et l'on comprend la réussite de l'apprentissage eu égard au présentatif introduisant la phrase suivante. Le propos du narrateur reste déterminé par la justesse de sa compréhension d'une part et, d'autre part, au système de représentation du monde – ptoléméen – dans lequel il se place. Sans détail sur les modalités de son apprentissage, on en est tenu à faire l'hypothèse que la condensation du récit traduit une évidence. Sous la plume de Simon Tyssot de Patot, le rôle d'autrui se résume à être ouï par les voyageurs :

> Ces Visites durérent au mois quinze jours ou trois semaines. A force de les ouïr parler, nous commençâmes à entendre quelques mots de leur Langage : le premier que nous retinmes fut celui de *Mula*, qu'ils avoient ordinairement coûtume de prononcer, lorsque levant les yeux ou le doigt au Ciel, nous proférions le nom de Dieu. Nous aprîmes les termes de *At*, manger, *Bδskin*, boire ; *Kapan*, dormir : *Pryn*, marcher : *Tian*, travailler : *Tδto*, oui ; *Tδton*, non ; & une quantité d'autres, que nous trouvâmes ensuite avoir la signification que nous avions conjecturé qu'ils devoient avoir au commencement[1].

La syntaxe souligne la rapidité de l'apprentissage : la constance des rencontres, la quantité de discours entendus et sa grande régularité[2] permettent de maîtriser la langue australe en un laps de temps relativement court. Cela est également facilité par les premières intuitions des personnages, qui se révèlent justes. L'absence de difficulté est réitérée dans le récit[3], confirmant la disparition de toute frontière linguistique.

La permanence de l'évacuation des locuteurs premiers, réduits à une seule mention, empêche l'apparition de toute forme d'intersubjectivité entre les uns et les autres. La représentation des langues autres n'est pas orientée vers une perspective relationnelle, projetant la norme d'un idéal intersubjectif, mais vers une perspective herméneutique : maîtriser la langue d'autrui tend moins à permettre de le comprendre qu'à se situer par rapport à lui, quel qu'il soit. Le seul à intégrer autrui dans son apprentissage par immersion est Gabriel Sagard :

> [O]bservant soigneusement les mots de la langue, que j'apprennois, j'en dressois des mémoires que j'estudiois et repetois devant mes Sauvages, lesquels y prennoient plaisir et m'aydoient à m'y perfectionner avec une assez bonne méthode […]. Et comme ils ne pouvoient parfois me faire entendre leurs conceptions, ils me les démonstroient par figures, similitudes et démonstrations extérieures, parfois par discours, et quelquefois avec un baston, traçant la chose sur la terre, au

1 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 74. L'auteur souligne.

2 Nous reviendrons précisément sur ce point au chapitre 4, III, 1).

3 « D'où il est aisé de conclure qu'il n'est pas surprenant qu'au bout de six mois, nous comprenions tout ce que l'on nous disoit & que nous nous faisions de même entendre », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 76 ; « nous nous étions tellement perfectionnez dans la Langue du Païs, que nous nous expliquions avec autant de facilité qu'en François », *ibid.*, p. 85.

> mieux qu'ils pouvoient, ou par le mouvement du corps, n'estant pas honteux d'en faire de bien indécents, pour se pouvoir mieux donner à entendre par ces comparaisons, plutost que par longs discours et raisons qu'ils eussent pu alleguer, pour être leur langue assez pauvre et desetteuze de mots en plusieurs choses, et particulièrement en ce qui est des mystères de nostre sainte Religion[…][1].

L'imparfait d'itération marque la régularité et la constance de cette pratique de notation, de copie, de répétition à haute voix et d'entretiens avec des Autochtones, mais aucun pédagogue ne se distingue : Gabriel Sagard prend en charge sa propre instruction, par observation, et ne s'appuie sur les locuteurs natifs que pour confirmer ou infirmer ses notes[2]. La permanence de son autorité transparaît notamment dans l'opposition entre sa posture quasi-immobile et les gesticulations et grimaces des Autochtones : cette dimension grotesque de l'enseignement mine toute ascendance autochtone et réaffirme la supériorité du récollet, malgré son ignorance en la matière. Néanmoins, mimiques et mouvements font bien office de « démonstrations » et, combinées à des « discours » et aux dessins sur le sol, ils lui permettent de progresser en langue : *in fine*, autrui a un rôle central et divers dans son apprentissage. « [L']assez bonne méthode » est donc à la fois composée de l'étude traditionnelle – copie et répétition – et de l'engagement des corps, plus efficaces dans les explications que « de longs discours et raisons ». La conjonction des efforts contribuent à l'instruction[3], et le caractère unique de cette représentation révèle par contraste les silences des autres récits d'apprentissage.

---

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons, op. cit.*, p. 164-165.

2 À propos d'un autre passage de l'*Histoire du Canada* où Sagard rapporte ses interactions avec Pastedechouan, Micah True écrit : « Alors que les auteurs jésuites s'étaient dépeints comme occupant temporairement une position de faiblesse par rapport aux maîtres autochtones, Sagard admet son incapacité mais en porte la responsabilité sur ses propres épaules. Il est son propre maître, en dialogue avec les Autochtones et les interprètes et non sous leur tutelle. Survenant après l'exclusion de son ordre de la mission et dans le contexte de ses efforts continus pour en retrouver l'accès, cette caractérisation reflète sans aucun doute le contexte politique qui entoure la mission de la Nouvelle-France », [n. t.], « Whereas Jesuit authors had portrayed themselves as temporarily occupying a position of weakness in relation to Amerindian masters, Sagard admitted his inability but placed responsability on his own shoulders. He was his own master ; in dialogue with Amerindians and interpreters instead of under their tutelage. Coming after his order had been excluded from the mission, and in the context of its ongoing efforts to regain access, this characterization no doubt reflects the political context surrounding New France mission ». Ces analyses s'appliquent tout aussi bien à l'extrait que nous citons ici. Voir Micah True, *Masters and Students*, *op. cit.*, p. 51.

3 Sagard écrit également : « il n'y a que les commencemens de difficiles, & Dieu donne lumière au reste, avec le soin qu'on y apporte, favorisé du secours & de l'assistance des Sauvages qui est grandement utile, & duquel je me servois journellement, pour me rendre leur langue familière ». Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 348. Le succès de l'apprentissage repose à la fois sur un soutien divin, une application personnelle et une aide apportée par les locuteurs natifs.

En terres éloignées, le mentor ne permet pas toujours d'accéder à la pratique, le maître n'est pas d'office compétent, la matière n'est pas d'emblée inscrite dans un manuel. Cependant, les récits ne sont que rarement des lieux de réflexion sur les méthodes d'apprentissage ou les rapports pédagogiques. La maîtrise des langues autres étant un facteur de distinction du voyageur, ce motif est bien plus souvent réinscrit dans la construction de l'éthos du narrateur que dans la représentation de l'altérité linguistique dont il fait l'expérience. L'évacuation des autres protagonistes de l'instruction initie une vision des langues autres qui tient à distance les locuteurs initiaux, au service d'une représentation résorbant les maladresses et hésitations verbales du voyageur. Celui-ci s'érige en locuteur, s'autorisant dès lors à utiliser les mots de ceux qui l'entourent.

II. Prendre les mots autres : incrustation lexicale dans le récit

Sans toujours les comprendre avec certitude, les narrateurs insèrent dans leur récit un certain nombre de mots étrangers à la langue française[1], qui illustrent la matérialité sonore et la maîtrise narrative de cette langue. À ces fonctions de vraisemblance et d'accréditation éthique s'ajoute une valeur constituante du monde autre, car ces mots incorporés dans le discours de la narration sont principalement des noms : les propriétés attachées à la nomination[2] manifestent

1 Nous situons ici notre propos non pas dans le monde référentiel, extratextuel, mais dans les mondes construits par les récits viatiques. Cela permet de réfléchir à l'insertion d'un lexique autre en termes de stratégie d'écriture au sein d'un ensemble discursif viatique et non comme une mise en rapport d'une représentation au sein d'un texte avec une réalité qui lui est extérieure. Cette seconde perspective a conduit à l'émergence de deux courants critiques distincts, mais qui présentent néanmoins des points communs selon Christina Kullberg : « Volé, dénaturé ou bien écho fidèle de la parole de l'autre, le cité est supposé renvoyer à une réalité existante (le mot dénote la chose) ou bien l'oblitérer (le mot dénature la chose, qui est perdue à jamais). Ainsi, apparaît en filigrane un lien entre ceux qui entendent critiquer l'exotisme (ne voyant en lui qu'une illusion, une projection du même) et ceux qui perçoivent dans son expression des traces d'une « vraie » altérité. Ces approches se basent finalement toutes deux sur une certaine nostalgie, qui est peut-être elle-même empreinte d'une forme d'exotisme », Christina Kullberg, « Langues étrangères et exotisme dans les récits de voyages aux Antilles au XVII^e siècle », *Komodo 21*, vol. 11, 2019, p. 5 | En ligne | URL : http://komodo21.fr/langues-etrangeres-exotisme-recits-de-voyages-aux-antilles-xviie-siecle/. Consulté le 17 janvier 2023. Cet angle d'approche ne nous paraît pas pertinent pour un corpus aussi hétérogène que le nôtre, alors qu'une réflexion sur le lexique autre en termes de stratégie d'écriture permet de construire une réflexion transversale entre des récits de voyages authentiques et imaginaires, d'une part, et, d'autre part, permet de réfléchir à la façon dont l'altérité se construit dans les textes eux-mêmes.

2 Olivia Guérin défend une conception dynamique de la *nomination*, en opposition à une *dénomination* plus figée, conception que nous adoptons à sa suite : « Nous optons pour le terme de nomination pour parler du processus, mis en œuvre par les énonciateurs, consistant à recourir à une expression référentielle pour désigner un objet du monde. Ajoutons qu'avec ce terme, nous renvoyons aux opérations de références effectuées par des formes de quelque statut qu'elles soient, qu'il s'agisse de dénominations ou de désignations ». Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18^e siècle à 1960) : une

l'inscription d'une langue dans le réel où elle est en usage. Puisqu'autrui est absent de l'apprentissage de la langue, l'on peut se demander si ses mots, détachés de lui, incarnent *in fine* l'altérité dont il est porteur. On trouve différents modes d'inscription des noms étrangers dans le fil du discours, de l'emprunt littéral du nom propre à la traduction plus ou moins approximative du nom commun[1]. Nous nous attacherons ici aux occurrences qui ne sont mentionnées qu'une ou de rares fois[2] par le narrateur, en les distinguant selon leurs référents[3]. Les lieux et les personnes, les objets concrets et les objets sociaux[4] impliquent des rapports distincts au monde[5] et aux représentations partagées par le narrateur et son public : nous verrons qu'ils sont chacun des espaces de négociation du rapport entre le voyageur et autrui.

1) Les noms propres

Les noms propres apparaissent au fur et à mesure de la chronologie du voyage et servent à en poser et à en attester le cadre géographique – territorial et humain. Ils ont une fonction individuante, c'est-à-dire qu'il désignent une réalité comme distincte et singulière. Certains les

approche sémantico-discursive », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 130.

1 Les substantifs sont très largement surreprésentés par rapport aux autres catégories lexicales : sans faire un relevé exhaustif exprimé en pourcentage, il n'y a pas de commune mesure entre la proportion de noms et celle de verbes, d'adjectifs ou de mots grammaticaux. Nous reviendrons sur cette disproportion et sur les présupposés historiques et ontologiques qu'elle implique au chapitre 4. L'utilisation conjointe d'un nom en langue autochtone et d'un nom en français correspond, du point de vue de la linguistique textuelle, à une répétition relevant de la reformulation, au sens de Guy Achard-Bayle. Voir ses remarques à propos d'un passage sur les noms d'espèces animales dans le récit de Jean de Léry, « Variations de la répétition dans les récits de voyage », *L'Analisi Linguistica E Letteraria*, vol. 28, n° 1, 2020, p. 13-26 | En ligne | URL : https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/30/25. Consulté le 20 janvier 2023.

2 Cela concerne la majorité des occurrences du lexique étranger dans les récits viatiques. Les emprunts plus durables et le sens à accorder à cette durabilité seront abordés plus tard au chapitre 6.

3 Sur la question de la disparité référentielle entre noms propres et noms communs, voir notamment l'article de Véronique Magri, qui commence par un rappel sur la question, puis propose une étude de cas en contexte viatique, « Antonomase et reformulation dans le récit de voyage », *L'Analisi Linguistica E Letteraria*, vol. 28, *op. cit.*, p. 27-41 | En ligne | URL : https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/31/26. Consulté le 20 janvier 2023.

4 Selon Christina Kullberg, les noms étrangers insérés en discours « appartiennent presque tous à deux catégories : les termes toponymiques et ceux relevant de l'histoire naturelle et morale, dénotant des plantes et des animaux ou bien des pratiques culturelles qui n'existent pas en Europe », Christina Kullberg, « Langues étrangères et exotisme dans les récits de voyages aux Antilles au XVII^e siècle », art. cit., p. 5. Les anthroponymes nous semblent également très présents et demandent à notre sens à être intégrés dans l'analyse. Cette tripartition est également évoquée par Olivia Guerin à partir des travaux de Georges Kleiber sur les différents types de nomination réalisées par des substantifs. Voir Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18^e siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 62-66.

5 Le monde référentiel est ici à entendre non comme le réel extratextuel mais comme les mondes fictionnels constitués au sein de chaque œuvre et de façon transversale en ce qui concerne la Nouvelle-France.

envisagent comme des désignateurs rigides[1], car ils se réfèrent toujours à une réalité unique quel que soit le monde – connu, inconnu, réel ou fictionnel. Cette propriété permet une perméabilité entre des espaces lointains : dans le récit cyranien, les noms de Démon de Socrate ou de Campanella renvoient ainsi aux mêmes personnages que l'on se situe sur la Lune, le Soleil ou la Terre. Cependant, les travaux de grammaire contemporains soulignent d'autres spécificités : au-delà de sa valeur distinctive, c'est sa capacité à coder l'appartenance du référent à une catégorie d'objet qui est interrogée[2]. Ce débat grammatical révèle la diversité « des paradigmes qui sous-tendent nos "appropriations" […] du Np[3] », invitant à creuser la part qu'ils prennent dans la constitution d'autrui dans les récits. Toponymes et anthroponymes[4] singularisent des espaces[5], des peuples ou des individus déjà distingués : en utilisant des noms qui le précèdent et qui ont leur propre onomastique, le voyageur reconnaît la dénomination du monde effectuée par autrui avant sa propre arrivée[6]. Néanmoins, tous les noms propres ne sont pas repris, et les silences se révèlent aussi signifiants que les mentions.

Dans *L'Histoire des Sévarambes*, les premiers mots sévarambes apparaissent durant l'échange initial en hollandais et sont respectivement des toponymes et des gentilés[7], puis les noms propres des émissaires sévarambes venus à la rencontre des nouveaux arrivants[8]. Dans les récits de

1 Saul A. Kripke, *La Logique des noms propres.*, trad. Pierre Jacob et François Récanati, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 36. Cette perspective est cependant nuancée par la théorisation de différents seuils dans le fonctionnement du nom propre, permettant de distinguer différents types d'emplois, voir Emilia Hilgert, « Seuils internes du nom propre : un point de vue sémantique », *Langue française*, vol. 190, nº 2, 2016, p. 79-92 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2016-2-page-79.htm. Consulté le 18 mars 2023.

2 Voir, pour une approche qui cherche à dépasser ce paradoxe, Nicolas Laurent, « Le nom propre désigne-t-il une occurrence ? », *Langue française*, vol. 190, nº 2, 2016, p. 93-108 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2016-2-page-5.htm. Consulté le 18 mars 2023.

3 Nicolas Laurent, « Présentation », *Langue française*, vol. 190, nº 2, 2016, p. 6.

4 La classification des gentilés comme des noms propres ne va pas de soi. Nous les considérons comme tels, mais n'en traiteront pas ici, par souci de concision et car les tensions entre gentilés autochtones et français constituent un cas de figure spécifique, qui sera abordée au chapitre 6.

5 Sur la fonction de l'espace dans la littérature de voyages en général, voir Sylvie Requemora-Gros, « L'espace dans la littérature de voyages », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 249-276 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2002-v34-n1-2-etudlitt694/007566ar/. Consulté le 15 octobre 2019.

6 Sur la distinction entre *désignation* et *dénomination*, voir plus précisément Pierre Frath, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », *Langue française*, vol. 188, n° 4, 2015, p. 33-46 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2015-4-page-33.htm. Consulté le 20 mars 2023.

7 « Il nous dit que le pays s'appelait en leur langage Sporoumbe, les habitants Sporouï & qu'il était sujet à un pays plus grand & plus heureux, situé au-delà des monts, nommé Sevarambe, & les habitants *Sevarambi*, dont les principaux demeuraient dans une grande ville appelée Sévarinde, & que nous n'étions qu'à treize ou quatorze milles d'une autre ville mais beaucoup moindre, nommée Sporounde », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 96. Veiras souligne.

8 « Celui qui nous avait entretenu me dit que son nom était Carchida & celui de son compagnon Benoscar. Il voulut aussi savoir le mien que je lui dis », *ibid.*, p. 97.

Nouvelle-France, anthroponymes, toponymes et autorité temporelle apparaissent également liés. Gabriel Sagard mentionne rarement les anthroponymes des Autochtones, qu'il désigne de façon collective par le nom du peuple en question. Seuls les détenteurs du pouvoir politique sont nommés, en même temps que le territoire où s'étend leur influence :

> [La province] où commandoit le grand Capitaine Atironta, s'appelle Henarhonon, celle d'Entauaque s'appelle Atigagnongueha, & la Nation des Ours, qui est celle où nous demeurions, sous le grand Capitaine Auoindaon, s'appelle Atingyahointan[1].

L'enregistrement de ces noms traduit la reconnaissance de l'exercice d'une autorité spatio-temporelle[2] : loin de nommer une réalité qui échappe au narrateur, ils participent à sa représentation de l'organisation politique huronne-wendate. Rares sont les autres individus nommés : son hôte[3], un personnage vertueux[4] et les deux guides du missionnaire sur son chemin de retour[5], dont la place frontalière dans le récit justifie un rapport plus interpersonnel avec le narrateur – ces occurrences font office d'exceptions qui confirment la règle.

---

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 180.

2 Cette corrélation entre pouvoir politique et mention dans le récit se retrouve à d'autres endroits du texte, comme par exemple : « J'ay veu plusieurs Sauvages des villages circonvoysins, venir à *Quieunonascaran*, demander congé à *Onorotandi*, frère du grand Capitaine *Auoindaon*, pour avoir la permission d'aller au Saguenay : car il se disoit Maistre & Supérieur des chemins & rivières qui y conduisent, s'entend jusques hors le pays des Hurons. De mesme il falloit avoir la permission à *Auoindaon*, pour aller à Kebec, & comme chacun entend d'estre maistre en son pays, aussi ne laissent-ils passer aucun d'une autre Nation Sauvage par leur pays, pour aller à la traicte, sans estre recogneus & gratifiez de quelque présent: ce qui se faict sans difficulté, autrement on leur pourroit donner de l'empeschement, & faire du desplaisir », *ibid.*, p. 188. Sagard souligne.

3 On trouve une unique occurrence : « mon Sauvage Oonchiarey », *ibid.*, p. 167.

4 « Son mary, nommé Ongyata, très content & joyeux, nous en a tousjours esté du depuis fort affectionné, & desiroit encore estre faict Chrestien, avec beaucoup d'autres ; mais il falloit encore un peu temporiser, & attendre qu'ils fussent mieux fondez en la cognoissance & croyance d'un Jésus-Christ crucifié pour nous, & à une vraye résignation, renonciation, abandonnement & mespris de toutes leurs folles cérémonies, & en la hayne de tous leurs vices & mauvaises habitudes », *ibid.*, p. 254. On peut interroger la valeur parabolique de cette mention, marquée par le passage rapide du singulier au pluriel. De la même façon, les deux noms d'enfants mentionnés ne renvoient pas à des individus précis mais servent au missionnaire à construire un parallèle entre la relation d'un père à ses enfants et celle de Dieu à ses fidèles : « [Je] luy dis pour exemple. Voyla deux de tes petits enfans, Andaracouy & Aroussen, quelques fois tu leur donnes ce qu'ils te demandent, & d'autres fois non ; que si tu les refuses & les laisses contristez, ce n'est pas pour hayne que tu leur portes, ny pour mal que tu leur vueilles ; ains pource que tu juges mieux qu'eux que cela ne leur est pas propre, ou que ce chastiment leur est nécessaire. Ainsi en use Dieu nostre Père très-sage, envers nous ses petits enfans & serviteurs », *ibid.*, p. 257.

5 « je parlai donc à un capitaine de guerre, nommé *Angoiraste*, et à deux autres Sauvages de sa bande, l'un nommé *Andatayon*, et l'autre *Conchionet*, qui me promirent place dans leur canot », *ibid.*, p. 317. Sagard souligne.

De la même façon, Samuel de Champlain nomme les tenants autochtones d'un pouvoir politique, mais s'attache surtout à souligner leur statut : les Sagamo[1] nommés, « Anadabijou[2] », « Besouat[3] », « Armouchides[4] », « Begourat[5] » et « Bechourat[6] » ne le sont qu'une seule fois et sont autrement désignés par leur titre[7] tandis que tous les autres restent anonymes. Les noms propres ne sont néanmoins pas si simples à utiliser que ce que leur mode de dénomination suggère, notamment lorsque le voyageur peine à les entendre. Champlain distingue trois Innus respectivement nommés « Besouat », « Begourat » et « Bechourat »[8], mais ce ne sont peut-être qu'une seule et même personne[9], comme peut le laisser penser la proximité phonique des trois anthroponymes[10] – encore plus forte entre les deux derniers – et l'ignorance de l'innu du capitaine malouin[11]. Ces cas de paronomases viennent troubler l'individualité unique dont est censé être porteur le nom propre[12].

1 Les appellations sont toutes construites sur le modèle « le Sagamo x », qu'on peut analyser comme « l'expression simultanée de la catégorisation et de l'identité individuante, ou la présence d'un catégonyme et d'un identonyme dans une même formulation », Emilia Hilgert, « Seuils internes du nom propre », art. cit., p. 84. La mention du nom propre apparaît systématiquement corrélée au statut socio-politique de ce dernier.

2 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 173 et p. 212

3 *Ibid*., p. 178.

4 *Ibid*., p. 202.

5 *Ibid*., p. 208.

6 *Ibid*., p. 212.

7 « Répétée en discours, une désignation individuelle peut, sous certaines conditions, se stabiliser et accéder à un statut dénominatif » souligne Nicolas Laurent (Nicolas Laurent, « Présentation », art. cit., p. 9) : ici, la même désignation est employée pour différents individus, dont l'identité n'est précisée qu'au sein de la première occurrence. La désignation individuelle se dote d'un statut dénominatif car, à la lecture, nous sommes en mesure de comprendre l'individu dont il est question. Cependant, son usage à l'identique pour des individus différents conduit aussi à forger l'impression, d'une part, que Champlain ne s'entretient qu'avec des figures de puissants, et, d'autre part, que c'est cette autorité politique davantage que leur individualité qui octroit droit d'apparition à ces individus dans le récit.

8 Nous faisons ici l'hypothèse que cette distinction est le fait de Champlain lui-même mais elle peut également être due à une erreur de son imprimeur. Néanmoins, comme il n'y a pas eu de modification dans les éditions suivantes, nous conservons l'hypothèse que cela est une confusion du voyageur lui-même.

9 Comme le rappelle Emilia Hilgbert, « la détermination par le Np du fait qu'il existe un particulier qui porte ce nom ne mène pas elle-même à l'identification réelle de l'individu qui porte ce Np en l'absence de l'apprentissage du lien entre lui et son porteur », Emilia Hilgert, « Seuils internes du nom propre », art. cit., p. 91.

10 Le doute sur la singularité ou non de la personne est encore renforcé par le flottement orthographique dans le récit de Marc Lescarbot lorsqu'il reproduit le discours de Champlain au Livre III où l'on trouve les noms propres « Beouat » et « BeZoüat », Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France, op. cit.*, p. 351 et p. 358. Là encore, cela peut être le fruit d'une erreur d'un imprimeur, mais l'absence de correction dans les éditions successives suggère qu'elle n'a jamais été identifiée comme telle par l'auteur.

11 En effet, Champlain ne parle ni innu ni aucune autre langue autochtone et, dans son récit, ne semble pas avoir noué de relations intersubjectives particulières avec aucun Autochtone : il pourrait avoir interagi avec une même personne ou avoir plusieurs fois entendu parler d'elle sans s'en rendre compte.

12 Ce cas se situe sur le seuil « entre le Np *porté* par l'individu et le Np qui *réfère* à l'individu », seuil théorisé par Georges Kleiber : Champlain semble substituer un sens prédicatif au sens référentiel, trois fois circonscrit au strict cadre de la péripétie narrée. Ce glissement du discours à l'extralinguistique, visant à construire une relation intersubjective du narrateur avec ses interlocuteurs mais qui échoue ici, repose sur la « double nature » du nom propre, voir Nicolas Laurent, « Présentation », *op. cit.*, p. 8. L'auteur souligne.

Ces insertions révèlent une relation d'identification d'autrui limitée à l'échelle de la scène et non du récit dans son ensemble, manifestant l'ambivalence des rapports intersubjectifs entre Champlain et les Innus avec lesquels il interagit. L'ensemble de ces occurrences manifeste la perspective politique qui préside à l'insertion de noms propres non français dans le récit : ils servent à figurer l'organisation du pouvoir au sein de la société où arrive le voyageur et à le situer aux côtés de ses détenteurs. Autrui est inséré dans la perspective politique du narrateur, devenant incarnation d'un système : l'altérité, singulière ou collective, disparaît derrière les figures érigées en ministres de ces sociétés.

Tout asémantique qu'il puisse être, un nom propre entretient un rapport causal avec un acte de baptême initial[1] : en l'utilisant, on présuppose que ce qu'on désigne s'appelle ainsi et l'usage du nom le rattache à une histoire[2]. L'insérer dans son récit implique que le narrateur reconnaît cet ancrage historique ; c'est cette épaisseur temporelle que Champlain efface quand il écorche le nom de son interlocuteur en le déclinant trois fois différemment[3]. Dès lors, on peut s'interroger sur la quasi absence d'anthroponymes dans certains récits utopiques, dont les habitants autochtones semblent devenir des êtres hors-temps. Dans *La Terre australe connue*, aucun habitant n'est nommé : le narrateur réfère à eux par leur gentilé – Australiens, Fondins, Européens – et par des syntagmes nominaux – des Gardes de la mer, des maîtres, un vieillard[4]. Ces désignations ne sont

1 La question de la renomination entreprise par les missionnaires en Nouvelle-France sera abordée au chapitre 6.

2 L'usage d'anthroponymes simples, sans patronyme, constituait déjà une dénomination personnelle hors de toute filiation familiale pour le lectorat européen, habitué à l'usage d'un prénom et d'un nom de famille : « c'est pendant la période médiévale, en substance entre les XI^e^ et le XIII^e^ siècles, que s'est mis en place le système de désignation qui est encore le système actuel et que l'expansion de l'influence de l'Europe occidentale a répandu bien au-delà des frontières de l'Occident chrétien où il est apparu », Patrice Beck, Monique Bourin et Pascal Chareille, « Nommer au Moyen Âge : du surnom au patronyme », dans Guy Brunet, Pierre Darlu et Gianna Zei (dir.), *Le patronyme : histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS Éditions, 2020, p. 13 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/editionscnrs/41709. Consulté le 10 février 2023. Cela est d'ailleurs commenté par le missionnaire Jérôme Lalemant : « En ce Païs, il n'en va pas des Noms affectez aux Familles, de mesme qu'en Europe : les enfans ne portent pas le nom du Pere, et n'y en a aucun qui soit commun à toute la Famille, chacun a le sien different ; en telle sorte neantmoins que s'il se peut faire, jamais aucun Nom ne se perd ; ains quand quelqu'un de la Famille est mort, tous les parens s'assemblent et deliberent ensemble lequel d'entre'eux portera le nom du deffunct, donnant le sien à quelque autre parent », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 23, *op. cit.*, p. 164-166.

3 Champlain fait de même avec d'autres noms, comme celui de « Membertou » qu'il orthographie « Mabretou » dans Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 283. Néanmoins l'éditeur Éric Thierry a décidé d'uniformiser cette orthographe avec les usages précédents et donc de corriger certaines occurrences, comme celle-ci, tout en la mentionnant en note de bas de page.

4 Selon Pierre Ronzeaud, le syntagme expansé « un venerable vieillard, Maître du troisiéme ordre dans le Heb nommé "Suains" » nous renseigne sur le nom de l'interlocuteur principal et du défenseur du voyageur. Il développe ainsi dans une note : « Selon l'alphabet austral, les lettres du nom de ce sage vieillard réunissent les voyelles symbolisant les trois éléments terrestres (terre, feu, eau) et les consonnes désignant le blanc et le noir : preuve de la

pas individuelles car les personnages ne sont pas identifiés par ailleurs : ils sont cantonnés à leurs rôles sociaux. Lise Leibacher-Ouvrard rattache cet anonymat généralisé à une logique de l'indifférenciation[1], mais nous y voyons plutôt un effet d'abstraction : par là, l'univers austral est extrait du temps du vivant et touche à l'ordre intemporel du système. Là où des noms à la phonologie autre sont signes d'étrangeté pour le lectorat, leur absence confère une dimension désincarnée à ces mondes, hors de toute contingence[2]. Dans les *Voyages et avantures de Jaques Massé*, ce dernier ne s'entretient également qu'avec des fonctions – bergers, hôte, directeur de mine, prêtre, juge ou femme de chambre : ses compagnons de voyage sont bien nommés, mais rares sont les anthroponymes au sein de la société utopique. Celle-ci repose non pas sur un ensemble d'individus particuliers, mais sur une organisation sociale pouvant être accomplie par n'importe qui, de tout temps. Les quelques anthroponymes se trouvent dans des passages qui s'apparentent à d'autres genres discursifs, respectivement le mythe, la parabole et le conte galant : « Mol & Molà[3] » sont les premiers êtres créés par l'union de la terre et du soleil, « Pŋo[4] » un vieillard incarnant la droiture morale propre à ce peuple[5], « Baïol, c'est à dire, benin[6] » un enfant servant d'exemple pour décrire les cérémonies des naissances, « Lidola[7] » la femme du Roi qui devient l'amante de La

détention d'un savoir total sur les choses d'ici-bas ? » Si le sens du nom est compréhensible à la lumière des explications fournies plus tard par le narrateur sur la langue australe, il ne nous semble pas que son référent soit clair et que nous soyons en mesure d'affirmer qu'il s'agit du vieil homme. D'un point de vue syntaxique, rien ne nous empêche de comprendre que c'est le « Heb », sorte de maison d'éducation, qui est ainsi nommé du fait de ce qu'on y enseigne. Voir Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 86.

1 Lise Leibacher-Ouvrard écrit ainsi : « L'utopie de Foigny ignore pratiquement le nom propre. Parfaits, les hermaphrodites sont par définition indifférenciables et restent donc logiquement indifférenciés », *Libertinage et utopies, op. cit.,* p. 36.

2 À ce sujet, on peut signaler l'article de Sophie Turner sur la tension entre anonymat et désir d'être nommé qui traverse le sujet du voyage écrit par Cyrano de Bergerac. Si l'angle est différent car l'article ne porte pas sur les noms des autres, mais sur le nom de soi, il soulève tout de même des enjeux apparentés. Voir Sophie Turner, « The Uncertainty of Naming in Cyrano de Bergerac's "L'Autre Monde": A Question of Anonymity? », *MLN*, vol. 126, n° 4, 2011, p. 754-767.

3 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 107.

4 *Ibid*., p. 124.

5 Nous nous proposons de lire cette anecdote comme une fable parabolique car cette histoire relativement banale – le choix par le monarque, arbitraire et autoritaire, d'une femme parmi le peuple – ouvre à un enseignement moral – la mort très rapide de la jeune fille symbolisant la condamnation morale de ce choix qui contrevient à une promesse antérieure de sa main à un autre homme par son père. De plus, « Pŋo » est désigné comme un « personnage » par le narrateur, ce qui invite à le lire comme un rôle codifié au sein d'un propos spécifique (*ibid*).

6 *Ibid*., p. 117.

7 Ce nom apparaît à huit reprises, *ibid.*, pp. 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 138.

Forêt[8]. On trouve également le nom du roi, dans la lignée de la poétique viatique reliant nom propre et autorité politique :

> Le Monarque qui gouvernoit alors, s'apelloit Bustrol, homme sage, modeste, sociable, & qui, s'il vit encore, comme je l'espère, se fait bien moins distinguer par le faste & par la grandeur, que par ses éclatantes Vertus[1].

Le caractère exemplaire de sa morale motive le souvenir du voyageur, et donc la nomination de ce haut dignitaire. Mais en le désignant ainsi, le narrateur soulève immédiatement la question de sa mortalité, rappelant le lien intrinsèque entre anthroponyme et temporalité de la vie humaine. Au détour de cette mention, réutilisée une unique autre fois dans le récit[2], le caractère absolu de l'utopie n'est plus figé dans un temps non-humain.

Si les individus ne sont pas nommés, les lieux australiens du récit de Gabriel de Foigny le sont, et ce, en langue australe. Cette toponymie fictive permet d'interroger la valeur distinctive des noms propres et de souligner que celle-ci ne fonctionne qu'en s'inscrivant dans des habitudes onomastiques[3]. L'ensemble des noms de lieux sont construits autour de la voyelle « u », signifiant l'élément « terre », ce qui crée une cartographie discursive particulièrement monotone :

> Toute cette terre se nomme Huff. La terre continuë dans cette élévation environ quinze degre et on l'appelle Hubc. Depuis le 15. meridien la mer gagne et enfonce petit à petit en 25. meridiens jusques au 51. degré : et toute cette côte qui est occidentale s'appelle Hump. La mer fait là un golphe fort considerable qu'on appelle Slab. La terre repousse ensuite vers la Ligne, et en quatre meridiens, elles avance jusques au 42 degré et demi, et cette côte orientale se nomme Hued. La terre continuë dans cette élevation environ 36 meridiens et on l'appelle Huod. [..] La côte qui est sur l'Occident se nomme Hug : le fond du golphe Pug et l'autre côte Pur. La terre continuë environ 34. méridiens presque dans la méme élevation, et c'est le pays du Sub. Après quoi la mer s'enfle [..] et enfonce à peu près jusques au pole, la terre cédant peu à peu jusques au 160 méridien. On trouve sur cette côte les pays de Sug, Pulg, Mulg. Vers le 54/ degré d'élevation on voit l'embouchure du fleuve Sulm qui fait un golphe considérable. [..] Pour ses limites qui sont vers le pole, ce sont de prodigieuses montagnes beaucoup plus hautes et inaccessibles que les Pyrénées qui separent la France de l'Espagne. On les nomme Iuads […]. Au pied de ces montagnes on distingue les pays suivants : le Curf qui s'êtend depuis les montagnes jusques au Huff, le Curd qui suit, et puis le Gurf, le Durf, le Iurf, et le Sur qui se termine à la mer. Dans le milieu du pays entre les montagnes et les côtes Australes, on trouve le Hum, le Sum, le Burd, le Purd, le Rurf, le Furf, le Iurf et le Pulg, qui

8 Nous rapprochons cette ultime aventure du genre du conte galant car on en retrouve de nombreux motifs : le caractère interdit ou empêché, les billets échangés, les rendez-vous noctures, la complicité du personnel de la jeune femme, etc. De plus, cette rupture générique est ce qui permet, d'un point de vue diégétique, d'initier le retour du voyageur et de son compagnon en Europe : accusés d'avoir mis le feu au cabinet de Lidola après une rencontre audacieuse, ils sont obligés de s'enfuir d'une société utopique qu'ils n'auraient sinon sans doute jamais quittée.

1 *Ibid.*, p. 102-103.

2 *Ibid*., p. 115.

3 Pour une analyse des toponymes dans le genre utopique, et notamment sur le refus de Thomas More d'une lecture étymologique des noms de lieux dans son ouvrage *Utopia,*, voir Louis Marin, *Utopiques : jeux d'esapces, op. cit.*, p.115-131.

> aboutit à la mer. [..] La vallée qui est au delà des montagnes [..] est partagée par deux fleuves fort étendus en leurs emboucheures, dont l'un coule vers l'Occident et s'appelle Sulms et l'autre contre l'Orient qui se nomme Sulm. [..] Toute cette vaste terre se nomme Fund[1].

P. Ronzeaud souligne le peu de description physique, hormis des mesures abstraites, et la « réitération phonique de l'onomastique », qu'il analyse comme « le caractère indicible d'une perfection matérielle hors nature » incarné par ce « langage monosyllabique austral »[2]. Cela nous apparaît également comme un jeu ironique du narrateur où l'accumulation de toponymes pointe les limites de l'idéal utopique[3]. Le « désir d'uniformité[4] » du lieu imaginaire, incarné prototypiquement par le territoire austral selon M.-C. Pioffet, met à mal la valeur distinctive du nom. Ici, le public, n'ayant pas encore lu le passage sur le fonctionnement de la langue australe, n'est pas en mesure de comprendre le sens de la répétition vocalique et se heurte à cette homogénéité phonétique[5]. Si les changements des toponymes[6] entre l'édition de 1676 et de 1692 sont, pour P. Ronzeaud, sans « raison apparente », ils suppriment tout de même les réitérations consonantiques au sein d'un même nom – « Rurf » ou « Furf » – et les quasi-homonymes – « Sulms » et « Sulm » – mais l'effet de saturation et de confusion persiste. Cette cartographie discursive est ironiquement insérée au

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 68-70.

2 Pierre Ronzeaud, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 284 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/etudlitt/2002-v34-n1-2-etudlitt694/007567ar.pdf. Consulté le 21 septembre 2022.

3 À ce propos, Georges Benrekassa souligne que le manuscrit est censé avoir été écrit « "partie à *Crin*, dans la terre australe, partie à Madagascar." Souvenons-nous qu'il ne saurait y avoir de noms propres : le *i* désigne l'eau, à laquelle le perpétuel naufragé est voué pour son malheur, le *c* renvoie à la chaleur, le *r* à l'amertume, et le *n* au noir. Sombre tableau d'un prétendu Éden préadamique », « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », dans Sylvain Auroux *et al.* (dir.)*, La Linguistique fantastique,* Paris, Denoël, 1985, p. 164.

4 Marie-Christine Pioffet, « Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII^e siècle : figures et significations », *Dix-septième siècle*, vol. 247, n° 2, 2010, p. 343 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2010-2-page-335.htm Consultation le 21 septembre 2022.

5 À ce propos, Georges Benrekassa note : « On saura – mais après coup, dans l'ordre paradigmatique toujours ultérieur – que si certains habitants résident à *Huff*, c'est dans une terre basse et sèche […]. Tout se passe comme si deux choses étaient concurrentes dans la distribution de l'information, et cela point par négligence, mais de façon redoublée et comme par nécessité inéluctable : l'aventure de Sadeur et ce qu'elle nous dit obscurément d'unique sur son rapport à l'ensemble des langages et, le cas échéant, à leur possible universalité, et plus généralement de l'ordre du récit ; et, d'autre part, l'ordre discursif qui semble seul voué à la clarté et à l'intelligibilité, et où à la limite tout devrait pouvoir se dire ensemble, ce qui ne peut se réaliser dans l'ordre de la fable, sauf à la détruire dans son principe et à vouloir réaliser *Le Jardin aux sentiers qui bifurquent* qu'évoque Borges », Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 153.

6 En ce qui concerne le passage ici cité : « Huff » devient « Hust », « Slab » devient « Ilab » « Sug » devient « Hug », « Iuads » devient « Ivas », « Rurf » devient « Burf », « Furf » devient « Turf », « Sulms et […] Sulm » deviennent « Sulm et Hulm », voir la note 8 de Pierre Ronzeaud dans Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 68.

début du récit où elle est insaisissable, interrogeant la valeur de repère que constitue un nom propre autochtone dans le récit pour un lecteur qui ne connaît pas la langue employée.

2) Les noms communs de la faune

Aux côtés des noms propres se trouvent les noms communs, désignant des êtres vivants ou des objets matériels. Olivia Guerin souligne qu'une référence aux éléments environnants n'implique pas nécessairement un terme emprunté à une autre langue : le narrateur peut passer par une glose descriptive, par une périphrase ou par des analogies[1]. L'enregistrement du lexique indigène vise à construire un éthos de voyageur-locuteur et, pour ce qui est des relations authentiques, à documenter une langue. On constate à nouveau une disparité d'usage entre voyages authentiques et imaginaires : la quantité de vocabulaire enregistré est incomparablement plus importante dans les premiers[2]. Les procédés d'insertion narrative de ce lexique diffèrent de ceux des noms propres, du fait d'un fonctionnement dénominatif distinct : ils ont une extensité variable, renvoyant à une catégorie générique où est classé l'objet en question. Le narrateur peut utiliser le terme étranger dans le fil du récit, pour teinter la péripétie d'un effet de réel ; il peut l'enregistrer en mention dans une description à la visée savante affichée. Il ne s'agit pas ici d'y réfléchir depuis un angle ethnolinguistique ou au prisme de la relativité linguistique, mais à partir des formes discursives insérant les emprunts dans les récits[3]. Nous nous concentrerons pour ce faire sur les noms d'animaux, car c'est la catégorie de nom la plus développée qu'on retrouve dans la majeure partie des textes de notre corpus.

---

1 Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18e siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », *op. cit.*, p. 220-221. Sur la pratique de la glose en général et non-nécessairement à partir de termes en langue étrangère, voir Jacqueline Authier-Revuz, « L'énonciateur glosateur de ses mots : explicitation et interprétation », *Langue française*, vol. »103, n° 1, 1994, p. 91-102 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/41559300. Consulté le 20 janvier 2023.

2 Dans le récit de Cyrano de Bergerac, on ne trouve même aucun nom commun. Seule une expression en langue sélénite populaire est traduite, mais dans le but de souligner une incompréhension du voyageur. Ce cas de figure et, plus généralement, cette disparité peuvent s'expliquer par la difficulté d'inventer des signes retranscriptibles dans le récit pour des langues aussi différentes que les langues humaines, nous y reviendrons.

3 Nous reprenons les remarques d'Olivia Guérin sur la difficulté peu productive de la recherche d'une stricte distinction entre l'emprunt au sens strict, le pérégrinisme et le xénisme : « il y a davantage *continuum* que stricte opposition entre ces trois stades, d'autant qu'une même forme peut connaître différents degrés d'intégration en diachronie, en fonction de sa diffusion au sein de la communauté réceptrice. […] plutôt que de mettre l'accent sur ces différences de statuts, nous choisissons de privilégier l'unité de l'opération d'emprunt ». Voir Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18e siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 49-50.

Sans même considérer son dictionnaire, Gabriel Sagard est le voyageur qui consigne le plus de mots étrangers[1]. Le plus souvent, il traduit en huron-wendat un nom commun mentionné en français. Cette mise en correspondance avec glose est omniprésente dans les chapitres descriptifs :

> les Gays […] qu'ils appellent *Tintian*, sont plus petits presque de la moitié […]. Il y a encore quantité d'Aigles, qu'ils appellent en leur langue *Sondaqua,* [..] il y a aussi des Coqs et poulles d'Inde, qu'ils appellent *Ondettontaque*, [..] des Outardes ou Oyes Sauvages, qu'ils appellent *Ahonque,* […] les champs sont tous couverts de Grües ou *Tochingo,* [..] De mesme en font les Outardes et les Corbeaux, qu'ils appellent *Oraquan* […]. Ils ont des Perdrix blanches et grises, nommées *Acoissan*, et une infinité de Tourterelles, qu'ils appellent *Orrittey* […]. Il y a aussi quantité de canards, appelés *Taron*, [..] des Cignes, qu'ils appellent *Horhey*[2].

La fonction syntaxique de sujet du substantif français, employé en usage, lui donne la préséance sur son équivalent autochtone, attribut du COD et employé en mention : se construit une dynamique unidirectionnelle de la langue française vers le huron-wendat. Loin de voir dans cette traduction une « périphrase explicative redondante[3] », nous l'analysons comme une modalisation autonymique[4] indiquant la dynamique d'appréhension de Sagard : il observe et classifie le réel selon ses propres termes, puis enregistre le terme autochtone équivalent, lorsqu'il le connaît[5]. Il n'appréhende pas l'environnement où il se trouve au moyen de la langue autre, celle-ci vient redoubler son regard initial. Se distinguent néanmoins des mentions qui n'ont pas d'homologue en français :

---

1 Cette pratique a été étudiée tant par la critique en ethnolinguistique qu'en littérature, voir, par exemple, Jack Warwick, « Du huron au petit-nègre », *L'Inscription des langues dans les relations de voyage :* XVI^e^-XVIII^e^ *siècles*, *op. cit.*, p. 79-85 ; John Steckley, *Words of the Huron*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007 ; Marie-Christine Pioffet, « Comment disent les Amérindiens ? Gabriel Sagard et les langues autochtones », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 234-250 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/voix-autochtones-dans-les-ecrits-de-la-nouvelle--9791037002167-p-234.htm. Consulté le 8 décembre 2022. Nos remarques se limiteront ici à la partie narrative de son récit car nous abordons son *Dictionnaire* plus spécifiquement dans la section suivante.

2 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 290-293. Gabriel Sagard souligne.

3 Christina Kullberg, « Langues étrangères et exotisme dans les récits de voyages aux Antilles au XVII^e^ siècle », art. cit., p. 6.

4 Nous reprenons la définition de la modalisation autonymique proposée par Jacqueline Authier-Revuz comme « un fait d'énonciation modalisé par une auto-représentation opacifiante », Jacqueline Authier-Revuz, *Ces Mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non coïncidences du dire*, Paris, Larousse, 1995, p. 39. Les mots autochtones ne sont pas repris de façon transparente par Sagard mais sont distingués par la mention d'une autre source énonciative, qui nous fait nous arrêter pour considérer ce signe.

5 À ce propos, Jack Warwick souligne dans son introduction critique que les dénominations attribuées par Sagard ne sont pas toujours justes, sa connaissance – ici ornythologique – n'étant pas celle d'un spécialiste : « Il est possible, comme on l'a supposé, que Sagard ait donné le nom de "grue" au héron bleu, caractéristique du pays ; mais il est également possible que, sachant distinguer les grues des hérons, il ait vu une espèce aujourd'hui disparue », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 51.

> Ils ont aussi des oyseaux de plumage entièrement rouge ou incarnat, qu'ils appelent *Stinondoa*, et d'autres qui n'ont que le col et la teste rouge et incarnat [qui] se nomment *Oüeaiera*. […] J'y vis aussi plusieurs autres espèces d'oiseaux qu'il me semble n'avoir point vus ailleurs ; mais comme je ne me suis point informé des noms et que la chose en soi est d'assez petite conséquence, je me contente d'admirer et de louer Dieu qu'en toute contrée il y a quelque chose de particulier qui ne se trouve point en d'autres. [..] Mes Sauvages vouloient aussi desnicher des oyseaux de proye, qu'ils appellent *Ahoüatantaque*[1].

Ici, aucune équivalence n'est posée et le substantif étranger est la seule dénomination immédiate du référent : le xénisme est associé à des gloses, qu'il s'agisse d'une description, d'une évocation ou du renvoi à une classe plus générale[2]. Ce passage se trouve au cœur de celui précédemment cité : l'utilisation conjointe des deux types d'emprunts – traduits et paraphrasés – manifeste l'illusion que constitue une stricte équivalence entre deux langues et suggère l'impossibilité d'une telle superposition. J. Authier-Revuz souligne que l'hétérogénéité marquée par la modalisation autonymique signale des « constructions particulières de la réalité[3] », « des représentations non équivalentes du réel[4] ». Dans l'enchâssement de différents types de modalisation se cristallise un écart où l'altérité trouve une place, non délimitée ni circonscrite mais potentielle, impliquée pour chaque facette du réel.

L'asymétrie entre les deux langues constitue une marque discursive de l'étrangeté, sous la forme d'un signe que le lecteur ne connaît pas et qui semble sans équivalent : cela s'apparente à un mouvement centrifuge du narrateur vers l'altérité, mais cette dynamique est contenue et résorbée par le choix restreint des termes insérés. Si Gabriel Sagard consigne un vaste lexique, dans la grande majorité des textes du corpus, la mention d'un terme étranger est motivée par l'incongruité de la réalité désignée[5]. Champlain ne consigne qu'un unique nom de poisson[6], lorsqu'il décrit les

1 *Ibid*., p. 291-292. Gabriel Sagard souligne.

2 Sur le double geste de nommer et de décrire, voir Guy Achard-Bayle, « Nommer et décrire au XVI[e] siècle : référence et catégorisations, entre savoir et fiction », dans Olivier Guerrier (dir.), *Fabula / Les colloques,* Fiction du savoir à la Renaissance, 2004 | En ligne | URL : http://www.fabula.org/colloques/document95.php. Consulté le 14 mai 2023.

3 Jacqueline Authier-Revuz, *Ces Mots qui ne vont pas de soi*, *op. cit.*, p. 355.

4 *Ibid*., p. 356. Jacqueline Authier-Revuz souligne.

5 De nombreux travaux s'intéressent ainsi exclusivement à la question de la dénomination des *realia* étrangères dans les récits viatiques, dans une perspective documentaire ou exotisante, voir par exemple Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18[e] siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », *op. cit.*; Afsaneh Pourmazaheri, « Les procédés métalinguistiques et la saisie du référent exotique. Le cas d'incompatibilité sémantico-référentielle », *Linguæ & - Rivista di lingue e culture moderne*, vol. 16, n° 1, juillet 2017, p. 9-28 | En ligne | URL : https://www.ledonline.it/index.php/linguae/article/view/1110/907. Consulté le 15 mai 2023.

6 Là encore, la transcription phonétique du terme varie : il l'écrit « signocs » (Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 261), puis « siguenocs » (*ibid,* p.273).

artefacts fabriqués par les Autochtones puis leurs ressources alimentaires, Lescarbot relève celui d'un poisson[1], du raton-laveur[2] ou du colibri[3], Biard mentionne les « Caribous, animaux moitié asnes, moitié cerfs[4] » et, au milieu d'une énumération en français, « un poisson appelé d'eux ponamo[5] » : ici, l'étrangeté du signe redouble celle de l'espèce endémique inconnue. Le cantonnement à ce qui est absent en Europe s'apparente à une délimitation quantitative de l'altérité : devenue détail exotique, l'unité du référent est portée par cette dénomination et non par la description, trop générale ou imprécise.

Cette tendance narrative exotisante se retrouve dans les récits utopiques, mais les xénismes s'articulent différemment au discours narratif. Les voyageurs en Nouvelle-France présentent les noms autochtones comme des appellations propres à leurs interlocuteurs et maintiennent différentes strates énonciatives, par les incises « qu'ils appellent » ou « appelez d'eux »[6] : ils n'adoptent pas ces usages mais en sont des observateurs distants. Au contraire, Jacques Sadeur adopte les noms de ces quelques animaux australiens qui, selon lui, « méritent nos reflexions[7] » :

> Les animaux de la seconde sorte ont quelque conformité avec les porcs médiocres : mais leurs poils sont doux comme de la soye et leurs museaux plus longs : on les nomme Lums […]. La troisiéme sorte d'animaux a du rapport avec nos dromadaires […]. On les nomme Fuefs. […] Outre ces animaux, on y voit quatre sortes d'oyseaux qui méritent nos reflexions : les premiers s'appellent Effs, qui voltigent comme les poulles privées, & qui sont de leur grosseur, & la couleur est d'un incarnat charmant […]. Les seconds & les troisiémes sont semblables à nos tarins & à nos masanges […]. Les quatriémes oyseaux sont de la grosseur de nos bœufs […]. Ces horribles bêtes se nomment Vrgs, et elles ne vivent que de proye de la mer ou de la terre[8].

Ces bêtes sont comparées à des animaux européens[9], puis décrites et enfin nommées, dans un discours au contexte énonciatif très large : le « on » pourrait ainsi englober le lecteur s'il en venait

1 « les gens du païs les nomment Adhothuis », Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 358.
2 « un animal qu'ils appellent Nibachés, lequel ha les pattes à peu près comme le Singe, au moyen dequoy il grimpe aisément sur les arbres, même y fait des petits. Il est d'un poil grisaître et la tête comme de Renart. Mais il est si gras que c'est chose incroyable », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie, op. cit.*, p. 405.
3 « Là se verra la description d'un oiselet que les sauvages appellent Niridau, lequel ne vit que de fleurs », *ibid.*, p. 412.
4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 3, *op. cit.,* p. 78.
5 *Ibid*., p. 82.
6 Pierre Frath souligne : « Avec *appellation*, comme dans le cas d'*appel* et d'*appeler*, la source agentive reste présente (de façon prototypique, quelqu'un appelle, et peut éventuellement rappeler), bien davantage que dans le cas de *nom* ou *dénomination*, où l'entité dénominative sert d'abord à exprimer des caractéristiques de ce à quoi elle sert à référer », Pierre Frath, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », art. cit. Pierre Frath souligne.
7 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 175.
8 *Ibid*., p. 173-176.
9 La comparaison précise a valeur de catégorisation, car leur assimilation à une espèce précise fait disparaître leur nom australien, comme c'est le cas pour les deuxièmes et troisièmes sortes d'oiseaux.

jamais à voir une de ces espèces. En insérant ces noms comme la juste désignation de ces animaux, Sadeur enregistre ce lexique comme propre à cet espace géographique, quel que soit l'individu qui parle : l'usage en mention du terme vise à l'intégrer dans une nomenclature plus générale où il trouve sa place au sein des espèces dont il est rapproché. Cependant, l'écart incommensurable entre les territoires australien et européen qui surgissait dans la description monstrueuse des « Vrgs »[10] disparaît lorsque le narrateur en domestique un. L'orthographe du terme sévarambe varie selon qu'il en est question lors de la guerre[11] contre cette espèce ou de la capture d'un spécimen[12]. Cette désignation indigène disparaît après le dressage : seul le monstre sauvage semble être nommé ainsi, tandis que l'animal apprivoisé est désigné par des syntagmes indiquant sa relation avec le narrateur[13]. Ici, Gabriel de Foigny interroge subtilement la permanence de l'altérité impliquée derrière la mention d'un terme autochtone quand le personnage s'acclimate au référent désigné derrière le nom[14].

10 Ils « sont de la grosseur de nos bœufs, d'une tête longue qui finit en pointe, avec un bec d'un grand pied, plus dur & plus afilé que l'acier aiguisé. Ils ont de vrais yeux de bœuf, qui sortent de leur tête, deux grandes oreilles de plumes rousses & blanches ; un col aucunement délié : mais fort large ; un corps long de 12. pieds & large de quatre avec une queuë de plumes grandes et recourbées, un estomach sous leurs plumes à l'épreuve des coups, & dur comme fer ; des pattes plus menuës que grosses finissantes en cinq effroyables serres capables d'enlever facilement un poids de trois cens livres », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 175-176.

11 « Il est impossible d'expliquer l'impétuosité dont ils se jetent à la mercy des coups : la violence dont ils frappent & l'activité dont ils se détournent. Je vîs une action au dernier combat où j'assistay qui merite d'être racontée. Un Vrg enleva la hallebarde de mon compagnon ; un autre Vrg à même tems se saisit de sa personne ; je voulus le deffendre [sic] avec ma hallebarde : mais un troisiéme Vrg me l'arracha : mon voisin s'attacha à celuy qu'on enlevoit : & le même oyseau les soûlevoit l'un & l'autre : un troisième embrassa ce second ; mais un autre Vrg se lança terriblement sur lui », *ibid.*, p. 211.

12 « Je me reconnoissois si obligé aux freres que j'avois peine à les quitter, sans leur communiquer un grand secret que je savoir pour détruire facilement les Urgs » ; « un arbre voisin, ou les Urgs avoient accoûtumé de se percher » et « deux Urgs se placerent sur cet arbre, dont l'une se prit par le haut de la patte », *ibid.*, p. 216-217. Ici, les deux noms sont orthographiés avec une voyelle initiale, ce qui rend le terme plus aisé à prononcer et manifeste peut-être la proximité croissante du narrateur avec cet animal. On peut noter que le rédacteur du compte-rendu dans le *Journal des sçavans* orthographie « Urqs » le nom de cet animal, ce qui est encore plus proche de la phonétique française que les noms forgés par Foigny, voir *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII.*, *op. cit.*, p. 357 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f359.item. Consulté le 8 septembre 2022.

13 On trouve les occurrences suivantes : « ma bête », « cet animal » ou « mon oyseau », *ibid.*, p. 218-224.

14 De plus, l'ensemble des procédés de rapprochement et de détournement ironique de la scénographie viatique participe de cette réflexion sur ce que charrie avec soi un terme étranger. Or, en reproduisant quasiment à l'identique ces passages sur la faune australienne dans un compte-rendu publié dans le *Journal des sçavans*, le rédacteur de cette critique efface tout cet espace de battement, pour enregistrer comme de nouvelles espèces vivantes les animaux qu'invente Gabriel de Foigny, voir *Le Journal des sçavans pour l'année M. DC. XCII.*, *op. cit.*, p. 357 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f359.item. Consulté le 8 septembre 2022.

3) Les noms communs sociaux

Aux côtés des noms d'espèces animales se trouvent des noms de réalités sociales renvoyant à des usages ou à des fonctions. Ils sont plus systématiquement mis en correspondance avec le français, traduisant la projection de modèles connus du voyageur. La valeur différencielle de l'insertion du lexique autre en devient plus flagrante, et rares sont les espaces de jeu où perdure une forme d'altérité socio-linguistique.

Jaques Massé évoque ainsi la famille « du *Papδ'* ou *Prêtre*, & l'autre celle du *Kini* ou *Juge* du Canton[1] », puis il privilégie largement les deux dénominations secondes. L'ordre d'insertion des substantifs suggère que le voyageur a été d'abord informé du nom local des deux familles distinguées, puis qu'il les a identifiés à des figures d'autorité religieuse et temporelle connues de son public. Si écart entre les deux langues il y a, il est masqué par le rapprochement des deux termes que produit l'usage de l'italique. Le caractère quasi unique de l'emploi de ces termes étrangers souligne l'aisance de leur traductibilité pour le narrateur : « *Kini* » n'est jamais réemployé et les deux autres occurrences du terme « *Papδ'* », au début de la « Conversation curieuse de l'Auteur avec le Juge & le Prêtre de son Village, au sujet de la Religion, &c. »[2], sont un moyen d'éviter la répétion du terme « Prêtre ». L'usage du caractère « *δ'* » apparaît comme une concession à la nécessité d'incorporer de l'inconnu, mais aussi comme une référence aux récits de la Nouvelle-France, où les missionnaires l'utilisaient pour traduire le son « ou »[3] : ce lien tend à

1 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, Bourdeaux, chez Jacques l'Aveugle, 1710, p. 134. Simon Tyssot de Patot souligne. Nous citons ici l'édition originale car l'édition d'Aubrey Rosenberg modifie l'orthographe, cf. notre hypothèse deux notes plus bas.

2 On en trouve deux autres pour le terme « *Papδ'* » lorsque ce personnage réagit en voyant le narrateur et son camarade « prier Dieu avant le Repas » au début du chapitre intitulé « conversation curieuse de l'Auteur avec le Juge & le Prêtre de son Village, au sujet de la Religion, &c. », *ibid.*, p. 161 ; *ibid.*, p. 167.

3 Ce caractère « *δ'* », qui superpose à la lettre grecque « ο », omicron, la lettre « υ , upsilon, était souvent mal compris par les imprimeurs-libraires en France et a donc rapidement été abandonné au profit d'un « 8 ». Le caractère « *δ'* » semble avoir été utilisé en Nouvelle-France et en Russie selon les travaux d'Alexandre Asanovic, « Histoire d'un caractère. Les tribulations d'un digraphe byzantin retrouvé en pays huron », cité par Fannie Dionne dans sa thèse. Voir Fannie Dionne, « Encrer la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVII^e^- XVIII^e^ siècles) », Département d'histoire, Faculté des Arts, Université McGill, 2020, p. 183. Le lien avec la Nouvelle-France a été effacé par l'éditeur scientifique des *Voyages et avantures de Jaques Massé*, Aubrey Rosenberg, qui l'a remplacé par le caractère « κ », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 80. : nous faisons l'hypothèse que ce choix était motivé par la présence de ce caractère dans l'ancienne orthographe du groënlandais de l'Ouest, aussi appelé le Kalaallisut. Par là, Aubrey Rosenberg créait un lien entre le récit utopique et un autre texte de Simon Tyssot de Patot intitulé *La Vie, les avantures et le voyage de Groenland du R. P. Cordelier Pierre de Mésange*, publié en 1720 à Amsterdam (mais où le caractère « κ » n'apparaît pas). Sur l'évolution des transcriptions écrites des mots autochtones, voir également Denys Delâge et Claude Hubert, « Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures : quelle validité ? », *Les Cahiers des dix*, n° 71, 2017, p. 2 | En ligne | URL :

renforcer l'hypothèse de la valeur générique des incrustations linguistiques, dont la fonction est de signaler l'étrange là même où la narration le réduit à la seule différence. Néanmoins, le calque d'un lexique sur l'autre n'est pas toujours transparent, et le narrateur hésite pour traduire une autre fonction, celle « *Timnδ*, c'est-à-dire, *Satrape*, Intendant ou Gouverneur[1] » : ici, Jaques Massé passe par une autre dénomination étrangère – Satrape signifiant « Gouverneur de provinces chez les anciens Perses[2] » – avant d'employer deux termes qui articulent deux aspects de cette fonction, l'une portant sur son activité[3] et l'autre sur la source de son autorité[4]. Dans la suite du récit, il alterne entre ces trois termes selon que les circonstances sont secondaires, administratives et fiscales ou de l'ordre de l'exercice d'un pouvoir. Ce jeu entre une triple désignation pour une seule réalité sociale autochtone ne fait l'objet d'aucun commentaire du narrateur, il reste néanmoins un espace où surgit l'irréductibilité de la réalité utopique à la langue française.

Tout en signalant un flottement terminologique, le narrateur peut tout de même tenter de définir le sens d'un terme désignant une réalité sociale qui constitue un enjeu spécifique pour lui : la visée narrative idéologique transparaît alors derrière le discours encadrant l'insertion lexicale. C'est notamment le cas sous la plume des missionnaires jésuites, ici Pierre Biard :

> Or ceux qui professent entre eux la medecine, sont les mesmes qui maintiennent l'estat de la Religion, sçavoir est, les *Autmoins*, qui en charge représenteroyent nos Prestres d'icy, et nos Medecins, Mais en vérité, ils ne sont Prestres, ains vrais sorciers ; ny Medecins, ains Triacleurs mensongers et trompeurs. […] le Sauvage, se sentant mal extraordinairement, se couche tout au long du feu ; lors on dit ; *Ouëscouzy*, *Ouëscouzy*, Il est malade. […] On mandera quérir l'*Autmoins*, que les Basques appellent *Pilotoys*, c'est à dire sorcier. Or ce *Pilotoys* ayant considéré son malade, le souffle & resouffle[5].

Ce missionnaire use peu de termes autochtones dans sa relation, mais y est contraint lorsqu'il essaie de cerner la figure de l'*Autmoins*. Il décrit et nomme en innu cette fonction puis construit une équivalence avec la société française qu'il récuse immédiatement, manifestant son embarras à délimiter ce rôle. Il mobilise plusieurs traductions, des « prestres » et « medecins » aux « sorciers » et « triacleurs ». L'auto-correction immédiate, qui remplace le premier rapprochement par un

---

https://www.erudit.org/fr/revues/cdd/2017-n71-cdd03628/1045193ar.pdf. Consulté le 23 novembre 2023.

1 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 159. Simon Tyssot de Patot souligne.

2 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit.*, *s. v.*, « Satrape ».

3 Chez Furetière, on trouve la définition suivante : « Qui a l'inspection, la conduitte, la direction de certaines affaires », *ibid.*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Intendant ».

4 Chez Furetière, on trouve la définition suivante : « Officier du roi qui commande dans une Province, dans une place » *ibid.*, *s. v.*, « Gouverneur ».

5 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 3, *op. cit.*, p. 116-118. Pierre Biard souligne.

second plus péjoratif, révèle plusieurs écarts, entre les lexiques français et autochtone, entre le lexique français et la réalité autochtone et entre réalités autochtone et française[1]. Biard délègue *in fine* la fixation du sens qu'il défend[2] à des locuteurs parlant une langue tierce, le pidgin algonquin-basque[3] : le détour par une seconde langue autre entérine un sens évacuant l'altérité sans que le narrateur ne paraisse être à l'origine de ce geste. S'il use à quelques reprises du terme innu *Autmoins* dans la suite de son récit, il l'associe systématiquement avec « *Pilotoys* » ou avec des descriptions maléfiques : cet encadrement dialogique et discursif étouffe l'espace qui entourait la première insertion du terme, empêchant la manifestation de l'altérité dont il est porteur[4]. La répétition permet au missionnaire d'en restreindre l'extensité à l'acception qu'il souhaite enregistrer.

Si l'altérité de quelque chose de mal connu apparaît ici contenue, voire résorbée, l'on trouve de plus rares cas où elle est présente derrière des réalités qui semblaient pourtant proches de l'horizon de connaissance des voyageurs et de leurs publics. La narration de Gabriel Sagard, par la place qu'elle accorde au lexique étranger, est emblématique des effets de distance irréductibles dont les réalités sociales même les plus courantes sont porteuses, comme dans le cas du logement :

> Leur Cabanes, qu'ils appellent *Ganonchia*, sont faictes, comme j'ay dict, en façon de tonnelles ou berceaux de jardins, couvertes d'escorces d'arbres, de la longueur de 25. à 30. toises, plus ou moins (car elles ne sont pas toutes egales en longueur) & six de large, laissans par le milieu une allee de 10. à 12. pieds de large, qui va d'un bout à l'autre ; au deux costez il y a une maniere d'establie de la hauteur de quatre ou cinq pieds […]. Ils emplissent de bois sec, pour brusler en hyver, tout le dessous de ces establies, qu'ils appellent *Garihagueu* et *Eindichaguet* ; mais pour les gros troncs ou tisons appellez [sic] *Aneincuny* […], ils en font des piles devant leurs Cabanes ou les serrent au dedans des porches, qu'ils appellent *Aque*. […] Au milieu de leur logement, il y a deux grosses

1 Il apparaît tout d'abord qu'un mot innu n'a pas d'équivalent clair et précis en français, puis qu'une réalité sociale innue ne peut que difficilement être appréhendée en français, et enfin que les deux mondes mis en présence par ces deux langues reposent sur des rapports différents, voir incompatibles, entre le médical et le spirituel. Si ces différents plans apparaissent derrière la plupart des modalisations autonymiques pour Jacqueline Authier-Revuz, il nous semble être ici particulièrement explicités par le discours narratif qui encadre l'insertion du terme étranger.

2 Cette pratique apparaît dans d'autres récits, comme par exemple sous la plume de Lescarbot : « Je qualifierai Devins, ou maitre de cérémonies de leur religion, lesquels en la Floride je trouve appellez Jarvars et Joanas, en Virginie Uviroances, au Brésil Caraïbes, et entre les nôtres (je veux dire les Souriquois Aoutmoins) », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 269. Ici le sens est défini par rapprochement avec d'autres dénominations autres, glanées dans différents récits viatiques du siècle précédent : Lescarbot délègue le regard classifiant non pas aux marins qui lui sont contemporains mais aux voyageurs érudits dont les récits ont fait date. Il affirme par là une intertextualité qui l'inscrit dans l'histoire là où Biard cherche à poser une indépendance des jésuites par rapport aux autres colons, qu'ils soient des émissaires royaux ou des missionnaires.

3 Peter Bakker, « Basque Pidgin Vocabulary in European-Algonquian Trade Contacts », *Algonquian Papers – Archive*, vol. 19, 1988, p. 13.

4 De fait, les appellations « Sorcier » ou « Jongleur » prévalent dans la suite des relations jésuites et notamment sous la plume de Paul Lejeune.

> perches suspendues qu'ils appellent *Ouaronta* où ils pendent leur cramaliere, & mettent leurs habits, vivres & autres choses[1].

Toute simple qu'elle paraisse, cette description est travaillée par des tensions référentielles. L'écart entre l'image initiale des « tonnelles et berceaux de jardin »[2], structure sans mur, et la mention finale d'une « cramalière », impliquant l'image d'un foyer protégé de l'extérieur, paraît difficile à résorber. Sagard use de descriptions approximatives et de périphrases descriptives qui signalent l'étrangeté de ce qu'il décrit alors même qu'il cherche à fonder une proximité – par la sédentarité – entre Hurons-Wendats et Européens. De plus, la syntaxe de sa description est flottante : les termes « *Garihagueu* et *Eindichaguet* » peuvent être deux traductions d'« établie »[3], mais l'on comprend, parce qu'ils sont ensuite opposés aux « gros troncs », que ces deux termes désignent du « bois sec ». Cette synonymie n'est pas commentée : on ne sait pas si ces termes appartiennent à deux langues différentes[4], relèvent d'une variation dialectale ou sont de sens proches, mais subtilement distincts. En laissant ces tensions informer sa description, Gabriel Sagard concède une part d'altérité à ce qui semblait reconnaissable à première vue. L'usage de synonymes, en français ou dans la langue autre, manifeste la permanence d'une distance entre les lexiques, du point de vue des usages comme des dénominations. Néanmoins, cela demande une lecture attentive à ces moments de friction, révélant le caractère voilé de l'altérité. Les représentations apparaissent davantage vouées à construire une forme d'étrangeté articulée aux pratiques européennes, comme dans le cas des pratiques vocales.

---

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 182-183. Gabriel Sagard souligne.

2 Chez Furetière, on trouve les définitions suivantes : « BERCEAU, est aussi une treille de jardin fait de perches, de charpente, ou de fer, qui est couverte de pampres, de vignes, de verjus, de chevrefeuille, de coulevrées & autres plantes qui s'estendent », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit.*, *s. v.*, « Berceau », et « TONNELLE, s. p. Cabinet qu'on fait dans les jardins, qu'on entour de sileria, de chevrefeuille, de couleuvrée, & autre verdure soustenuë de perches, de charpente ou de fer », *ibid.*, vol. 3, *op. cit.*, *s. v.*, « Tonnelle ».

3 C'est le premier référent non encore traduit disponible dans la chaîne logique de la phrase.

4 Gabriel Sagard précise la plupart du temps les langues dont il est question, comme par exemple : « aux François, qu'ils appellent *Agnonha*, c'est a dire gens de fer, en leur langue, et les Canadiens et Montagnais nous sur-nomment *Mistigoche* qui signifie en leur langue Canot ou Basteau de bois ; ils nous appellent ainsi, à cause que nos Navires et Basteaux sont faicts de bois et non d'escorces comme les leurs : mais pour le nom que nous donnent les Hurons, il vient de ce qu'auparavant nous, ils ne sçavoient que c'estoit de fer et n'en avoient aucun usage, non plus que de tout autre métal ou mineral », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 170. On peut également citer : « les castors de Canada, appellez par les Montagnais *Amiscou* et par nos Hurons *Tsoutayé* », *ibid.*, p. 305. Gabriel Sagard souligne.

4) Les pratiques vocales[1]

Au-delà du lexique, la parole de l'Autre est également constituée par sa voix et par la vocalisation de la langue. Il est assez rare que les narrateurs de récits viatiques détaillent l'environnement sonore qui les entoure : de par leur caractère éphémère, les sons sont moins aisés à saisir et à retranscrire, qui plus est si les narrateurs ne savent pas noter la musique. Jean-François Plante s'est attaché au paysage sonore de la Nouvelle-France : il en brosse un panorama non-exhaustif, en étudiant notamment l'effet de certains sons européens sur les populations autochtones[2]. De la même manière, l'on peut se pencher sur la réception des pratiques vocales autochtones par les voyageurs. Le chant, auquel « on […] suppose une affinité avec un état premier de la parole[3] » est conçu comme une trace des passions humaines : sa retranscription participe donc de la représentation intersubjective d'autrui comme un être de même nature sensible, mais au langage différent. Pourtant, l'authenticité affirmée de certaines d'entre elles ne résiste pas à une étude transversale du corpus, ce qui mine l'effet d'altérité dont elles étaient parfois porteuses.

Les pratiques vocales ne sont pas présentées comme des manifestations gratuites, faites au plaisir, mais participent de moments rituels, qu'il s'agisse de fête, de guerre, de pratique religieuse, de soin ou de deuil. Dans les récits viatiques de la Nouvelle-France, la quasi-totalité des occurrences apparaît sous forme de simples mentions – « le chant » ou « en chantant » – qui rattachent ces pratiques à leurs « circonstances d'exécution » et en souligne la « dimension fonctionnelle[4] ». Ces notations participent de l'épaisseur référentielle d'une scène : leur mention représente le paysage sonore dans lequel s'inscrit la représentation plus générale des peuples et des cultures autres et concorde largement avec l'orientation axiologique des textes. Cependant, ces pratiques vocales restent souvent de l'ordre du détail de second plan, marquées d'une étrangeté

1 Les travaux d'ethnohistoire invitent à questionner la restriction de l'appellation « chant » à propos de certaines expressions vocales, distinguées d'autres pratiques de souffle aspiré ou de chants gutturaux : c'est pour cela que nous avons adopté les dénominations d'expression vocale et de pratique vocale, voir Jean-Nicolas de Surmont, « Le destin des pratiques vocales autochtones entre protoethnographie, modernité et antimodernité. À Denys Delâge », *MUSICultures*, n° 31, juin 2004, p. 11 | En ligne | URL : https://journals.lib.unb.ca/index.php/MC/article/view/21607/25096. Consulté le 28 novembre 2023.

2 Jean-François Plante, « Le paysage sonore de la Nouvelle-France », *Ethnologies*, vol. 35, n° 1, 2013, p. 125-144 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/ethno/2013-v35-n1-ethno01505/1026454ar/. Consulté le 28 novembre 2023.

3 Sarah Nancy, *La Voix féminine et le plaisir de l'écoute en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 262.

4 Jean-Nicolas de Surmont, « Le destin des pratiques vocales autochtones entre protoethnographie, modernité et antimodernité. À Denys Delâge », art. cit.

particulière. Dans *L'Histoire des Sévarambes*, le Capitaine décrit l'« *Osparenibon*, ou solennité du mariage[1] » en mentionnant que « plusieurs prêtres […] chant[e]nt un cantique[2] », puis « un concert de voix si charmantes qu['il] avou[e] que [la] musique de l'Europe n'[a] rien de comparable à celle-ci[3] ». Toute caractérisation précise est omise, tandis qu'est affirmé le caractère incomparable de cette musique vocale : cette évocation, déceptive pour le lectorat, alloue à la narration la latitude pour suggérer l'altérité propre à ces chants. Les chants sont un élément du décor qui convergent vers la définition plus générale d'une suprématie sévarambe et participent à l'institution d'un écart infranchissable entre l'ici utopique et l'ailleurs européen. À l'inverse, Paul Lejeune déprécie les pratiques vocales populaires puis religieuses[4] qu'il rapporte avoir entendues en Nouvelle-France[5] :

> Les Sauvages sont grands chanteurs, ils chantent comme la pluspart des nations de la terre par recreation, & par devotion ; c'est à dire en eux par superstition. Les airs qu'ils chantent par plaisir sont ordinairement graves & pesants, il me semble qu'ils ont parfois quelque chose de gay, notamment les filles: mais pour la pluspart, leurs chansons sont massives, pour ainsi dire, sombres, & malplaisantes : ils ne sçavent que c'est d'assembler des accorts pour composer une douce harmonie. Ils proferent peu de paroles en chantant, variants les tons, & non la lettre. J'ay souvent ouy mon Sauvage faire une longue chanson de ces trois mots *Kaie, nir, kligatoutaouim*, & tu feras aussi quelque chose pour moy[6].

Lejeune associe hauteur des voix et impressions sensibles : les voix féminines, plus aiguës, lui paraissent plus gaies que les autres dont la gravité lui inspire une pesanteur générale. Il juge les variations tonales et mélodiques lacunaires en terme d'harmonie et « sombres et malplaisantes »,

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 109. Denis Veiras souligne.

2 *Ibid*., p. 110.

3 *Ibid*., p. 111.

4 Toute schématique qu'elle soit, l'opposition entre chants populaires et religieux n'en reste pas moins pertinente pour appréhender la conception européenne du chant dans son ensemble et est notamment utilisée pour justifier l'organisation autour de ces deux axes de l'ouvrage collectif dirigé par Élisabeth Gallat-Morin *et al.*, *La Vie musicale en Nouvelle-France*, Sillery (Québec), Septentrion, 2003, 570 p.

5 On trouve quelques descriptions, qui soulignent l'étrangeté des techniques de vocalisation, décrivent l'organisation des voix et/ou mentionnent la présence d'instruments. On trouve, par exemple, chez Paul Lejeune : : « leur chant me sembla fort désagréable, la cadence finissoit tousiours par ces aspirations reïterées oh ! oh ! oh ! ah ! ah ! ah ! hem ! hem ! hem ! Etc. », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 26-28 ; ou encore « poussant de leur estomach des chants tout remplis d'allegresse » *ibid.,* vol. 8, *op. cit.*, p. 22 ; On peut aussi lire sous la plume de Barthélémy Vimont : « Les Sauvages chantent pour l'ordinaire les uns apres les autres en leurs festins ; & pendant que l'un d'eux crie ou chante tant qu'il peut, les autres répondent par une forte respiration, ne poussant que cette voix au fond de l'estomach, Hó, hó, hó ; frappans avec leur cueillers ou avec des bastons sur leurs plats d'écorces, ou sur quelque autre chose », *ibid.,* vol. 22, *op. cit.*, p. 230 ; Gabriel Sagard propose, entre autres, la description suivante : « « je vis au dedans (ainsi que j'ay veu du depuis par plusieurs fois aux Hurons, pour semblables occasions) une quantité d'hommes, my-partis en deux bandes, assis contreterre, & arrangez des deux costez de la Cabane, chaque bande avoit devant soy une longue perche platte, large de trois ou quatre doigts, & tous les hommes ayans chacun un baston en main, en frappoient continuellement ces perches plattes, à la cadence du son des Tortues, & de plusieurs chansons qu'ils chantoient de toute la force de leur voix » Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 157-158.

6 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 6, *op. cit.*, p. 182. Paul Lejeune souligne.

confondant les points de vue esthétique et moral. Les connotations de la lourdeur, de la grossièreté rudimentaire à la bêtise, sont redoublées par la simplicité lexicale de la chanson. Le jugement est encore plus virulent pour les pratiques vocales spirituelles :

> Voicy une partie des paroles qu'ils chanterent en une longue superstition qui dura plus de quatre heures, *Aiasé Manitou, aiasé manitou, aiasé manitou, héhinham han han, héninaké hosé héninakhé, énigouano bahano anihé ouihini naninaouai nanahouai nanahouai aouihé ahahé aouihé*, pour conclusion, *ho ! ho ! ho !* Je demanday ce que voulaient dire ces paroles, pas un ne m'en peut donner l'interpretation : car il est vray que pas un d'eux n'entends ce qu'il chante, sinon dans leurs airs, qu'ils chantent pour se recréer[1].

La mention de la durée redouble l'adjectif « long », donnant l'impression d'une cérémonie interminable. La transcription phonétique sans traduction tend à accréditer une représentation où le missionnaire, auditeur non locuteur, figure son travail d'écoute et souligne l'absence du rôle attendu de la part des Autochtones, supposément chanteurs locuteurs. Sans interroger les compétences linguistiques de ces interlocuteurs[2], il assimile ces paroles à un divertissement sans valeur spirituelle, suggéré par le verbe « se recréer ». Redéfini comme un air populaire, celui-ci n'entre plus en concurrence avec les chants religieux catholiques, au même titre que les chants folkloriques régionaux français. L'enregistrement de mots dits sans signification fait office de détail moins vraisemblable qu'exotique, qui sert à connoter une altérité vidée de sa valeur référentielle et de son ancrage réel.

De fait, toutes les occurrences associant des paroles à une mélodie présentées comme authentiques sont reprises de textes viatiques du siècle précédent avec d'infimes variations d'un texte à l'autre. Les trois mélodies consignées par Gabriel Sagard apparaissent à l'identique[3], sous

1 *Ibid*., p. 184. Paul Lejeune souligne.

2 À l'inverse, Lescarbot mentionne la permanence de certains chants et expressions devenus mystiques, au sens où la majorité ne les comprend plus : « Quand le sieur de Poutrincourt leur donnoit à dîner, ilz lui chantoient des chansons de loüange, disans que c'était un brave Sagamos, qui les avoit bien traité, et qui leur était bon ami, ce qu'ils comprennoient fort mystiquement sous ces trois mots *Epigico ïason edeco*, je dis mystiquement car je n'ai jamais peu savoir la propre signification de chacun diceux, ni des autres chansons. Je croy que c'est du vieil langage de leurs pères, lequel n'est plus en usage, de même que le vieil Hébreu n'est point la langue des juifs d'aujourd'hui ; et des-jà étoit changé du temps des Apôtres », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 359. Marc Lescarbot souligne. Lejeune se garde bien d'une telle hypothèse, qui inscrirait la langue et le peuple innus dans une historicité, voir notre commentaire de ce passage au chapitre 4.

3 La chanson « Haloet ho ho hé hé ha ha haloet ho ho hé », dont les paroles sont répétées plusieurs fois sur la mélodie « Re fa sol sol ré sol sol fa fa re re sol sol fa fa » apparaît de façon identique dans les récits de Lescarbot et de Sagard. Voir respectivement *ibid.*, p. 272 et Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 206.

une forme tronquée[1] ou avec une autre écriture phonétique[2] chez Marc Lescarbot. Ce dernier les avait copiées du récit de Jean de Léry, en l'affichant pour certaines[3], mais en le taisant pour d'autres, prétendument entendues en Acadie. Le réalisme des notations ne résiste pas à la lecture extensive du corpus des récits viatiques d'Amérique : la circulation de ces transcriptions vocales manifeste qu'il s'agit de détails exotiques qui informent une étrangeté générale, conventionnelle et fantasmée. Les onomatopées aspirées, figurées par le *h-* initial, participent d'une représentation animalisante d'autrui, utilisant peu le langage articulé au profit de « sons tels que nature les a inventés[4] ». Sur le long terme, les transcriptions des pratiques vocales donnent à voir leur évolution : à partir des années 1640, les missionnaires consignent des Hymnes[5] et des Cantiques[6], marquant les progrès de l'évangélisation. Chrestien Leclercq double cette transformation du corpus vocal d'une opposition entre deux types de vocalisation :

> Ils ont néanmoins communément assez bonne voix, et sur tout les femmes, qui chantent fort agreablement les Cantiques spirituels qu'on leur enseigne et dans lesquels elles font consister une

1 La chanson consignée par Marc Lescarbot sous la forme « Egrigna hauegrigna hé he ha ha ho ho ho egrigna hau hau hau » se retrouve sous la forme « Egrigna hau, egrigna hé hé hu hu ho ho ho, égrigna hau hau hau » dans le récit de Sagard, les deux avec la mélodie suivante « sol sol sol fa fa re re re fa fa sol fa sol fa fa re re ». Voir respectivement Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 272 et Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 206.

2 La chanson associée à la mélodie « Fa fa sol sol fa fa re re sol sol fa fa fa re fa fa sol sol fa » est retranscrite « Tameja alleluya tameja douvem hau hau héhé » par Marc Lescarbot et « tameia alleluia, tameia à dou veni, hau hau hé hé » par Gabriel Sagard. Voir respectivement Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 272 et Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 206.

3 « Toutes les autres nations de ce pays-là en font de même : mais personne n'a particularisé leurs chansons sinon Jean de Léry, lequel dit que les Brésiliens en leurs sabbats font aussi de bons accords. Et se trouvant un jour en telle fête, il rapporte qu'ils disaient : Hé hé hé hé hé hé hé hé hé hé, avec cete note, Fa fa sol fa fa sol sol sol sol sol. Et cela fait, s'écriaient d'une façon et hurlement épouvantable l'espace d'un quart d'heure, et sautaient les femmes en l'air avec violence jusqu'à en écumer par la bouche ; puis recommencèrent la musique, disant Heu heuraure heura heuraure heura heura ouech. La note est Fa mi ré sol sol sol fa mi ré mi ré mi ut ré. Cet auteur dit qu'en cette chanson ils avaient regretté leurs pères décédés », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 272.

4 Marie-Luce Demonet, « Eh/ hé : l'oralité simulée à la renaissance », *Langages*, vol. 40, n° 161, 2006, p. 60 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_2006_num_40_161_2705. Consulté le 13 décembre 2023.

5 Voir, par exemple, sous la plume de Barthélémy Vimont en 1641 : « ils chantoient un Hymne en son honneur, composé en leur langue », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 22, *op. cit.*, p. 220 et, en 1642 : « Les Religieuses hospitalieres entonnoient souvent aux prieres et au catéchisme quelque hymne en langue Algonquine. Les Sauvages se plaisent fort au chant et y réüssisssent tres bien », *ibid.,* vol. 23, *op. cit.*, p. 310 ; sous la plume de Jérôme Lallemant, en 1646, « ils s'assemblent touts les Dimanches dans une cabane, pour chanter quelques Hymnes spirituels », *ibid.*, vol. 29, *op. cit.*, p. 110.

6 Voir, par exemple, sous la plume de Paul Lejeune en 1640, « leur dévotion s'est fait voir […] à chanter des cantiques spirituels, qui ont succedé a leurs chansons barbares », *ibid.*, vol. 19, *op. cit.*, p. 12 ; sous la plume de Barthélémy Vimont en 1642 : elle « faisoit chanter des cantiques spirituels que les Meres leur avoient appris en langue Algonquine », *ibid.,* vol. 22, *op. cit.*, p. 184 ou, sous la plume de Claude Dablon en 1671 « ils chantoient alternativement, les homme et les petits garçons d'un costé, et les femmes et les filles de l'autre, des Cantiques et des Hymnes en leur Langue, sur le Mystere de la naissance du Fils de Dieu », *ibid.*, vol. 55, *op. cit.*, p. 284.

> bonne partie de leur dévotion. Elles n'ont pas le même agrément à chanter à la mode des Sauvages, qui poussent du fond de leur estomac certains tons d'ho ho ho, ha ha ha, hé hé hé, ho ho, ha hé hé, qui passent pour des airs égalements charmans et melodieux, chez nos Gaspesiens[1].

Les voix poussées du fond de l'estomac sont dénigrées par le missionnaire, qui les mentionne pour souligner le progrès que serait leur disparition. Cela reflète la valeur analogique de ces représentations, métonymies d'une évolution plus générale que les narrateurs cherchent à entériner. L'absence de cette dynamique historique dans les récits de voyages imaginaires explique l'invariabilité des représentations vocales qui en sont faites, à l'image d'une société utopique immuable, que l'arrivée des voyageurs ne perturbe pas.

L'insertion de mots autres dans la narration ne s'apparente pas à l'hétérogénéité énonciative de la représentation de discours autres mais relève d'un hétérolinguisme dont les locuteurs sont anonymisés ou effacés. Les premiers mots étrangers à être « entendus » – ou plutôt lus – par le public européen sont des toponymes et des anthroponymes qui servent à l'appréhension des structures sociales dépositaires de pouvoir qu'ils sous-tendent : ils figurent l'alliance politique désirée par les voyageurs en Nouvelle-France, ou l'abstraction, hors-temps, des sociétés utopiques. Pour le lexique commun, la majorité des voyageurs s'en tient à des insertions ponctuelles, rendant saillants certains objets concrets érigés en détails exotiques et des réalités sociales rapportées à des modèles connus. Seules des descriptions assumant leur imperfection ou des modalisations autonymiques permettent de maintenir du jeu dans les tentatives de superposition des narrateurs et concèdent donc la possibilité d'une altérité. Ces termes restent des sonorités étrangères pour le public[2], qui peut s'attacher à leur étrangeté onomastique comme à un support de remotivation symbolique du signe[3]. Cependant, les narrateurs se gardent d'emprunter cette piste dans leur récit : c'est plutôt une approche systématique et rationnelle de la langue qui est adoptée.

---

1 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 558.

2 Réfléchissant à la valeur exotique des incrustations linguistiques, Christina Kullberg affirme : « Puisque le lecteur ne peut pas voir ou toucher l'étranger, les mots en langue locale servent de supplément : les sons exotiques ont plutôt un pouvoir de connotation et non pas un pouvoir de dénotation. Ils s'éloignent de tout (con)texte pour flotter dans l'espace déjà bien rempli de l'imagination », Christina Kullberg, « Langues étrangères et exotisme dans les récits de voyages aux Antilles au XVII^e siècle », art. cit., p. 5.

3 François Rigolot a démontré l'importance de l'onomastique et des réflexions autour du nom propre dans la littérature des siècles précédents : face à des noms propres aussi éloignés de l'onomastique française que le sont les noms autochtones d'Amérique du Nord et des utopies du XVII^e siècle, l'on peut imaginer que cet horizon de lecture pouvait informer la réception par le public de termes aussi étrangers à leurs yeux. Pour une étude de la présence de l'onomastique dans la littérature de la Renaissance, voir François Rigolot, *Poétique et onomastique : l'exemple de la Renaissance*, Genève, Droz, 1977.

III. Organiser les mots autres : grammatisation des langues

Les fruits de l'apprentissage linguistique insérés dans les récits viatiques apparaissent aussi sous forme de passages proprement métalinguistiques où sont décrites la morphologie et la syntaxe de ces langues. Le regard réflexif met à distance la matière verbale dans laquelle les voyageurs sont plongés pour tenter d'en produire une vue d'ensemble. Cette démarche relève de ce que S. Auroux appelle la *grammatisation*, c'est-à-dire « le processus qui conduit à décrire et à outiller une langue sur la base de deux technologies[,] la grammaire et le dictionnaire[1] ». Ce phénomène s'inscrit dans l'histoire longue, et les récits viatiques du XVII^e^ siècle en sont une étape constituante[2]. Les scènes discursives de la remarque grammaticale et de la liste lexicale[3] que les narrateurs empruntent sont marquées par une plus grande souplesse que les grammaires[4] et les dictionnaires à proprement parler, du point de vue de l'organisation interne du propos métalinguistique comme de l'absence de pérennité de sa valeur savante[5]. Elles manifestent néanmoins l'appréhension qui se joue : les narrateurs sont en mesure d'organiser les fruits de leur apprentissage. À l'étude des scénographies

1 Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation, op. cit.*, p. 109.

2 Sylvain Auroux a largement fait la démonstration de l'utilisation contemporaine du cadre gammatical occidental traditionnel à la fois pour les langues vernaculaires et les langues non-européennes : cette extension du modèle grammatical latin à d'autres langues est ce qu'il appelle « la grammaire latine étendue », Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, vol. 2, Bruxelles, P. Mardaga, 1989. Il ne s'agit pas ici de mettre cette hypothèse à l'épreuve mais de montrer sa validité et sa pertinence pour envisager les représentations grammaticales de notre corpus.

3 Remarques grammaticales et listes de vocabulaire correspondent respectivement aux étapes six, huit et neuf distinguées par Sylvain Auroux dans sa théorisation de la grammatisation. Selon Sylvain Auroux, on peut distinguer au cours du processus de grammatisation dix étapes, qui renvoient à différents modes d'articulation de description et d'outillage entre une langue-cible (Lc) et une langue-source (Ls) : 1. « l'alphabétisation de Lc à partir des moyens d'écriture disponibles en Ls (l'alphabet latin) et des éléments métalinguistiques phonético-graphiques […] construits pour Lc » ; 2. les « citations d'expressions de Lc dans un récit de voyage ou un texte historique » ; 3. « glose (marginale, partielle) d'un Texte Tj de la langue source Ls en Lc » ; 4. « traduction d'un texte Ti de la langue source Ls en Lc » ; 5. « traduction en Lc d'une grammaire Gs de Ls […]. La traduction en Lc du métalangage grammatical et des paradigmes de Ls est *ipso facto* une première ébauche grammaticale de Lc » ; 6. « adaptation d'une grammaire de Ls pour en faire une grammaire de Lc » ; 7. « utilisation des moyens grammaticaux généraux (c'est-à-dire non spécifiés par rapport à une langue quelconque) pour décrire une langue Lc » ; 8. « mise en correspondance bi- ou n-lingue de listes d'expressions […] ou d'éléments plus petits » ; 9. « dictionnaires bilingues, avec autonomie relative des parties thème et version » ; 10. « dictionnaire monolingue ». Voir Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, *op. cit.*, p. 122.

4 Sur les grammaires missionnaires à proprement parler, voir Even Hovdhaugen, « Missionary Grammars-An Attempt at Defining a Field of Research », dans Even Hovdhaugen (dir.), *…and the Word was God: Missionary Linguistics and Missionary Grammar*, Münster, Nodus Publikationen, 1996, p. 9-22.

5 Pour les premières grammatisations des langues autochtones, voir l'ouvrage de Victor Hanzeli, *Missionary Linguistics in New France: a Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages*, The Hague, Mouton, 1969, 141 p.

discursives de la remarque grammaticale et de la liste lexicale, nous ajoutons l'expression des premières impressions sensibles des voyageurs pour éviter de reconduire une approche disciplinaire propre à l'épistémologie linguistique des XIX^e^ et XX^e^ siècles[1].

1) Restitution sensible d'impressions auditives

Le motif de l'écoute seule des langues autres n'est pas courant dans les récits viatiques du XVII^e^ siècle : la distinction exclusive entre réception et interprétation, déplorée par des linguistes contemporains, précède l'institution disciplinaire de la linguistique. On peut faire l'hypothèse que le voyageur craint de passer pour oisif en s'arrêtant à l'appréciation physique de l'idiolecte sans chercher à en décrypter le sens. L'unique voyageur qui note, à plusieurs reprises, son plaisir à l'écoute d'autres langues est le *je* des *États et Empires de la Lune et du Soleil*. Il rapporte apprécier particulièrement l'harmonie de la langue sélénite des Grands du Royaume :

> [L'idiome] des grands n'est autre chose qu'une différence de tons non articulés, à peu près semblable à notre musique, quand on n'a pas ajouté les paroles. […] [Q]uand ils sont las [..], ils prennent tantôt un luth, tantôt un autre instrument, dont ils se servent aussi bien que de la voix à se communiquer leurs pensées […] par un concert le plus harmonieux dont on puisse chatouiller l'oreille[2].

Dans cette langue, ce sont les modulations des sons qui sont signifiantes et non l'articulation de phonèmes. La formule hyperbolique du narrateur est d'autant plus frappante qu'elle contraste avec sa première impression, où il entendait un « bourdonnement[3] ». Cette langue n'est pas décrite plus avant, hormis la mention de l'accord musical. Cependant, cette harmonie n'est pas partagée avec le public, car les notations sous forme de portée sans clef[4] ne sont pas éclairantes. Elles sont ouvertes

1 Federico Albano Leoni déplore que le développement de la linguistique ait emprunté une voie essentiellement interprétative, accordant peu, voire pas de considération au rôle de l'écoute, dont il souligne le rôle initial indispensable : « [Q]uel que soit le scénario que l'on veut envisager pour l'origine du langage, général ou chez un individu, c'est l'écouteur qui déclenche le processus sémiotique et qui transforme un acte phonico-gestuel […] en signe, établissant ainsi un lien entre deux choses appartenant à deux ordres différents : le signal physique et la portion du monde vécu qu'on lui associe », Federico Albano Leoni, « La linguistique de l'écouteur entre cerveau et esprit : une stratégie pour un futur prochain », dans Sylvie Archaimbault, Jean-Marie Fournier et Valérie Raby (dir.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 147 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/32075. Consulté le 3 janvier 2023. Il souligne l'importance d'articuler les deux approches de la langue attachée d'une part à la perception et, de l'autre, à l'interprétation, pour ancrer l'étude dans un monde référentiel.

2 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 66.

3 *Ibid.*, p. 52.

4 En l'état, ces portée sans clé s'apparente à l'écriture en neumes-accents de l'écriture grégorienne. Un neume est un regroupement de différentes notes (une à quatre notes) qui sont chantées dans une même syllabe ou un même mot. Ces figures permettent de visualiser les écarts mélodiques entre les notes et donc de visualiser le « "ductus" mélodique avec son phrasé, mais non la hauteur exacte des notes », Jacques Viret, « La notation du chant

à n'importe quelle interprétation mélodique ou harmonique et ne fonctionnent pas sans une mémoire de la pratique orale, de la même façon que le neume – ancien système de notation musical – n'est qu'un « témoin, [une] référence pour la conservation du répertoire, non [un] support contraignant pour l'exécution[1] ». La transposition proposée par Claudine Nédelec des cinq noms propres de la langue sélénite repose sur la projection au début de la portée d'une clef de sol majeure[2] mais, en l'absence d'indication, ces noms restent indéchiffrables. Le passage d'une écoute sensible à une notation écrite est un leurre, qui incarne la déformation impliquée par la transcription d'un système sémiotique au moyen d'un autre système de signes – ici musical. Seule la mention du plaisir du *je* apparaît conforme au fonctionnement sémiotique de la musique, mais semble accessoire à ce stade du récit. La langue des oiseaux, découverte en compagnie du peuple métamorphique puis dans la République des Oiseaux, et la langue arborique, entendue dans une forêt des régions plus opaques, sont décrites comme des sources de ravissement sensible. Ces deux autres langues sonores du récit dotent l'harmonie d'une valeur signifiante[3], et l'écoute charmée n'apparaît plus comme un plaisir oisif : souligner son plaisir d'écoute revient à indiquer sa sensibilité au sens du propos. Ici, l'appréciation esthétique du voyageur tient lieu de discours métalinguistique, car le fonctionnement des langues musicales sur le Soleil repose sur un principe qu'il ignore.

De fait, lorsque ravissement sensible et vérité ne sont pas liés, la question du plaisir de l'écoute de la langue est relativement absent. À propos du contentement pris à l'écoute des voix chantées à l'opéra, Sarah Nancy souligne : « Or, parler de son plaisir […] ne consiste pas à décrire les voix, mais toujours à situer son expérience d'écoute par rapport à la transmission des passions élaborées au niveau du texte[4] ». Reconnaître son ravissement à l'écoute de la musique revient à manifester sa compréhension des passions développées dans le texte, en réaffirmant le lien entre ces deux dimensions. Cette tendance propre à l'opéra peut expliquer l'absence de la question du plaisir de l'écoute dans la représentation d'une langue encore inconnue du voyageur : puisqu'il n'est pas en

---

grégorien. Écriture et oralité, des rapports problématiques », *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, n° 12, janvier 1999, p. 78. On peut ainsi associer le nom de la grande rivière à un *pes subtripunctis* (une inflexion montante et deux descendantes), ou encore le nom de la demoiselle du palais à un *torculus resipunus* (une inflexion montante, une descendante et une montante).

1 Jacques Viret, « La notation du chant grégorien. Écriture et oralité, des rapports problématiques », art. cit.

2 Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », art. cit., p. 152.

3 Nous y reviendrons précisément dans le chapitre 4, II, 3).

4 Sarah Nancy, *La voix féminine et le plaisir de l'écoute en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 205.

mesure de comprendre ce qui se dit, il n'est pas en mesure d'en apprécier les charmes sonores. Les premières impressions situent ainsi les langues autres non dans le champ de l'euphonie, mais dans celui de la phonétique, là où les sons sont considérés hors de toute appréciation esthétique. Ainsi, le capitaine Siden commente, en amont de son apprentissage du sévarambe :

> Il me sembla que cette langue avait quelque chose de semblable dans la prononciation à la grecque et à la latine, ainsi que je les ouïs prononcer en Hollande et qu'elle était fort douce et majestueuse[1].

La première écoute entraîne un rapprochement avec l'univers antique en général, en situant l'articulation sévarambe dans la lignée du latin et du grec. Par là, le capitaine rappelle son éthos d'érudit et projette un imaginaire de richesse culturelle, connotant arts, savoirs et philosophie. Il rapporte la prononciation sévarambe à celle en cours en Hollande : toute vague qu'elle soit[2], cette remarque permet d'écarter le modèle de prononciation française des langues antiques, attaqué notamment par Érasme[3], et rappelle l'horizon critique de l'utopie. La double caractérisation de « douce et majestueuse » fait surgir le motif d'une écoute plaisante mais renvoie moins à la langue qu'à la voix qui l'incarne. Ces qualités sont assez topiques pour se retrouver dans le Furetière[4] : elles abondent dans le sens des remarques précédentes qui hissaient l'idiolecte en haut de la hiérarchie des langues.

La conjonction entre impressions sensibles et évaluation axiologique se confirme dans les relations de voyage authentiques. Les premières impressions de Paul Lejeune à l'écoute de locuteurs autochtones sont couplées à des commentaires dépréciatifs :

---

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 100.

2 L'on peut faire l'hypothèse qu'il s'agit de la prononciation érasmienne, théorisée dans le dialogue *De recta latini græcique sermonis pronuntiationes*, mais n'ayant pas davantage de points permettant de l'appuyer, nous n'avons pas tiré de conclusions satisfaisantes. De plus, cette prononciation n'a pas été mise en pratique par l'humaniste lui-même, sans que la critique n'en définisse les raisons, voir Dirk Christiaan Hesseling et Hubert Pernot, « Érasme et les origines de la prononciation érasmienne », *Revue des Études Grecques*, vol. 32, n° 146/150, 1919, p. 278-301.

3 Selon Hesseling et Pernot, Érasme dénonce des « prononciations affectées ; [une] articulation du bout des lèvres chez les Hollandais du peuple » ainsi que « le travers qu'ont certaines gens, à leur retour de France, de prendre dans leur diction latine les Français pour modèles, si bien qu'on les comprend à peine, parce qu'ils parlent avec volubilité, mettant mal l'accent tonique, et mêlent continuellement à leur conversation latine des mots interjectifs sans aucune signification », *ibid.* p. 281-282. Dirk Christiaan Hesseling et Hubert Pernot ajoutent : « La langue de Cicéron nous apparaît ainsi, […] en France même, comme un parler rapide, bigarré, mêlé d'interjections non latine, ayant un fort goût de terroir, gasconnnant quelquefois, assurément très éloigné des modèles antiques, mais pittoresque et tout vivant », *ibid*, p. 293.

4 Dans l'entrée « DOUCEUR », on trouve l'exemple « la *douceur* de la voix est aimasble à l'oreille », et dans l'entrée « MAJESTUEUX », on peut lire « Corneille est celuy qui a fait les plus beaux vers & les plus *majestueux* » : cette double caractérisation renvoie à l'écoute d'une voix particulière et au rythme de sa diction, perçue sur un modèle prosodique, Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit.*, *s. v.*, « Douceur » et *ibid.*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Majestueux ».

> Il me semble qu'ils ne la prononcent pas bien. Les Algonquains qui ne diffèrent des Montagnaits que comme les Provenceaux des Normands ont une prononciation tout à fait gaye et gentille. Je ne croy pas avoir ouy parler d'aucune langue qui ne procedast de mesmes façon que celle-cy[1].

Conscient qu'il s'exprime à propos d'une réalité qu'il lui est encore inconnue, le missionnaire modalise son propos mais son jugement n'en demeure pas moins affirmé. La prononciation des « Algonquains » implique une banalité propre au vulgaire[2] : tout positif que semble ce commentaire, il suggère une place moyenne dans la hiérarchie des langues. L'analogie, assimilant l'écart entre les dictions des « Algonquains » et des « Montagnaits » à celui entre Normands et Provençaux, établit une similitude bien lointaine car les langues d'oïl et d'oc n'ont que peu de caractéristiques communes – la formulation restrictive pourrait indiquer une tournure ironique, soulignant l'immense tâche linguistique des missionnaires. La convocation des vernaculaires contemporains du missionnaires suggère une hétérogénéité linguistique autochtone aussi diversifiée qu'en Europe et, de fait, les deux peuples mentionnés par Lejeune parlent deux langues distinctes.

Ainsi, l'attention portée au plaisir de l'écoute musicale dans le récit de Cyrano de Bergerac est liée à la valeur de l'harmonie, tandis que les rares commentaires des autres voyageurs révèlent leur conception *a priori* d'une hiérarchie des langues, où ils situent ce qu'ils entendent sans encore le comprendre. En omettant généralement leurs premières impressions sensibles, la majorité des narrateurs reconduisent une hiérarchie donnant la préséance au sens sur les sons et à l'écrit sur

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 114.

2 À l'entrée « GENTIL », on trouve la définition suivante : « Gentil se dit aussi de ce qu'on veut loüer, mais non dans l'excès […] et ce cas, il est opposé à *grand*, à *excellent*, à *parfait* », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v.*, « Gentil ».

l'oral[1]. De fait, ils se consacrent plutôt à une représentation convoquant d'autres scènes discursives, qui visent à dépasser des ressentis subjectifs pour les articuler dans un système plus général.

2) Du caractère lié ou détaché des observations grammaticales

La représentation de la langue comme un ensemble de règles organisées constitue une démonstration en discours d'un apprentissage qui a porté ses fruits : le narrateur paraît avoir une vue d'ensemble, totalisante de la langue, et être en mesure d'en normer le fonctionnement. Quand bien même il existe déjà des outils métalinguistiques dans la langue locale, comme chez les Sévarambes, les voyageurs développent leur propre discours réflexif, ce qui indique la dimension topique de ces passages. Cette systématisation a une portée éthique certaine, visant à contrebalancer le vacillement de l'autorité discursive du narrateur induit par son ignorance initiale. Elle participe également de la constitution des rapports à autrui car ces passages constituent des exogrammatisations, c'est-à-dire qu'ils sont construits depuis un point de vue extérieur. En systématisant la langue pour leur public, les voyageurs effacent les énoncés et/ou outils développés par les locuteurs natifs au profit des leurs, dont les limites restent cependant palpables. Là encore, le propos est largement métonymique du rapport du voyageur à l'Autre dont c'est la langue : ce qui est affiché comme une tentative de systématisation peut aussi être lu comme un aveu d'ignorance, car c'est bien le caractère initialement inconnu de l'ensemble qui amène le narrateur à vouloir le codifier.

1 Cette hiérarchie est interrogée chez Vaugelas, qui écrit ainsi dans sa « Préface » : « 4. Toutefois quelque avantage que nous donnions à la Cour, elle n'est pas suffisante toute seule de servir de reigle, il faut que la Cour et les bons Autheurs y concourent, & ce n'est que de cette conformité qui se trouve entre les deux, que l'Usage s'establit. 5. Ce n'est pas pourtant que la Cour ne contribuë incomparablement plus à l'Usage que les Autheurs, ny qu'il y ayt aucune proportion de l'un à l'autre ; Car enfin la parole qui se prononce, est la première en ordre & en dignité, puis que celle qui est escrite n'est que son image, comme l'autre est l'image de la pensée. Mais le consentement des bons Autheurs est comme le sceau, ou une verification, qui authorise le langage de la Cour, & qui marque le bon Usgae, & decide celuy qui est douteux », *Remarques sur la langue françoise, op. cit.*, p. 225-226. Wendy Ayres-Bennett souligne néanmoins que la position de Vaugelas a évolué sur la question, et qu'il : « attribu[e] au cours de la genèse des *Remarques* un rôle croisant à l'usage parlé[. Selon elle,] ce changement de perspective pourrait au moins partiellement expliquer la coexistence dans le texte publié en 1647 de positions assez contradictoires sur le rapport entre le français écrit et le français parlé », « Introduction », *ibid.,* p. 87. Selon Hélène Merlin-Kajman, « C. Vaugelas est sans doute le premier auteur à ne faire aucune différence entre l'écrit et l'oral et à se placer sans ambiguïté et exclusivement dans la perspective de l'élocution, non de l'éloquence », « Vaugelas politique ? », *Langages*, vol. 182, n° 2, 2011, p 118 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-langages-2011-2-page-111.htm. Consulté le 26 novembre 2023.

Les passages métalinguistiques se retrouvent parfois dans le fil du récit, parfois dans un chapitre spécifique : Paul Lejeune rédige, dans la *Relation de 1634*, un chapitre intitulé « De la langue des Sauvages montagnais[1] » ; Jean de Brébeuf, dans la *Relation de 1636*, un chapitre « De la langue des Hurons[2] » ; Gabriel Sagard, dans son *Histoire du Canada*, un chapitre « De l'excellence de l'escriture. Des principes que nous en donnions aux enfans Hurons, de leur langue & de celle des Canadiens[3] » ; Chrestien Leclercq, dans la *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, un chapitre « Sur la langue des Gaspesiens[4] » ; Gabriel de Foigny, dans *La Terre australe connue*, un chapitre « De la Langue Australienne, & des études de ce pays[5] » ; Denis Veiras, dans la deuxième partie de *L'Histoire des Sévarambes*, une section « De la langue des Sevarambes[6] ». Ces deux auteurs mettent en rapport leurs remarques grammaticales avec une production écrite, savante ou artistique, respectivement des « études » et les œuvres du poète Khodamias[7]. Ce geste ne se retrouve pas dans les autres récits car les langues d'Amérique du Nord n'ont pas de systèmes écrits, et l'absence de lien avec la culture orale indique la moindre considération qu'en ont les narrateurs. Marc Lescarbot est le voyageur le plus prolixe : il rédige trois chapitres, intitulés « De l'Imposition des noms », « Du Langage » et « Des Lettres » et son propos ne s'en tient pas à la seule langue des peuples autochtones d'Acadie, mais s'ouvre à tous les rapprochements possibles.

Cyrano de Bergerac et Tyssot de Patot insèrent des considérations métalinguistiques dans le fil de leur récit et non dans un chapitre distinct. Le second les conclut comme une digression :

> Ce qui nous donna une grande facilité à nous rendre cette langue familière, c'est qu'il n'y a que trois tems dans l'Indicatif de chaque Verbe […]. D'où il est aisé de conclure qu'il n'est pas surprenant qu'au bout de six mois, nous comprenions tout ce que l'on nous disoit, & que nous nous faisions de même entendre : mais revenons à notre premier sujet[8].

L'exposé grammatical apparaît comme une parenthèse moins destinée à exposer un fonctionnement systématique qu'à justifier la facilité de l'apprentissage du voyageur et de ses compagnons. Néanmoins, le détour est assez conséquent et était annoncé dans le titre du chapitre[9], illustrant son caractère topique. De fait, l'ensemble des narrateurs affirmant la réussite de leur apprentissage

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 20-33.
2 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit*., p. 116-123.
3 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 353-366.
4 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 331-336.
5 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 161-170.
6 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 305-314.
7 Le narrateur du récit de Veiras transcrit notamment l'histoire de Balsimé, jugée « assez singulière et assez charmante pour mériter [l']attention [du lecteur] », *ibid.*, p. 314.
8 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 76.

linguistique s'adonne à l'exercice des observations sur la langue ; seul le *je* cyranien, aux aptitudes linguistiques limitées, délègue les propos métalinguistiques à des protagonistes variés. Ces enchâssements discursifs permettent de souligner les limites cognitives et sensibles du voyageur et permettent de tenir à distance la dynamique coloniale propre au geste de première systématisation. À l'inverse, l'adoption d'une scénographie grammaticale par les autres voyageurs, universalisant leur expérience singulière, a une double visée éthique et épistémique, entérinant un contrôle de la part du narrateur.

Rattachées ou distinctes du reste du récit, ces observations sont des moments de prise de distance par rapport au discours : les narrateurs neutralisent l'ancrage énonciatif et le fonctionnement référentiel du langage pour l'envisager en tant qu'ensemble de pratiques où déceler des régularités. Le rapport métalinguistique au langage est marqué par l'adoption des scénographies discursives de la remarque grammaticale et de la liste lexicale. Au XVII^e^ siècle, le genre des remarques, dont l'ouvrage de Claude Favre de Vaugelas est l'exemple le plus fameux, n'est pas codifié au sens strict mais est encore émergent[1]. Il se distingue de la grammaire au sens strict, construite autour des neuf parties du discours, cadre formel de la grammaire latine[2]. Cette autre scénographie discursive est évoquée à plusieurs reprises par les narrateurs, mais est systématiquement renvoyée hors du cadre du récit viatique : le chronotope du voyage n'est pas le moment d'une réflexion totale et exhaustive sur la langue. Jean de Brébeuf mentionne s'adonner à cet exercice mais souligne son incomplétude et ses propres erreurs :

> Apres nos exercices nous fismes un memorial confus des mots que nous avions remarquez depuis nostre arrivée, & puis nous esbauchasmes un Dictionnaire de la langue des Hurons […]. Finalement nous nous occupasmes à reformer, ou plutost à ranger une Grammaire. Je crains qu'il ne nous faille faire souvent de semblables reformes, car tous les jours nous allons descouvrans de nouveaux secrets en ceste science ; ce qui nous empesche d'envoyer rien à imprimer pour le present[3].

---

9 « Chapitre VI. De la découverte d'un tres-beau Païs, de ses Habitans, de leur Langue, Mœurs & Coûtumes, &c. & de l'estime où notre Auteur & son Camarade y étoient », *ibid.*, p. 73.

1 Pour « distinguer le genre des remarques sur la langue française des autres productions métalinguistiques, [Wendy Ayres-Bennett] dégage […] d'abord les traits caractéristiques du "modèle" établi par Vaugelas puis […] essaie […] de voir dans quelle mesure ces traits persistent chez ses successeurs » : cette forme de discours apparaît dans la première moitié du siècle et se codifie progressivement. Voir Wendy Ayres-Bennett et Magali Seijido, *Remarques et observations sur la langue française Histoire et évolution d'un genre*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 42.

2 Sur la scénographie grammaticale du XVII^e^ siècle, voir Nathalie Fournier, « Le discours des grammairiens au XVII^e^ siècle », *Littératures classiques*, vol. 50, n° 1, 2004, p. 167-196 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_2004_num_50_1_1980. Consulté le 16 décembre 2022.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 54.

Différents regards métalinguistiques s'entremêlent – l'apprentissage, l'étude, l'organisation – que la narration tente d'articuler de façon chronologique – « memorial », « Dictionnaire », « Grammaire ». Si l'usage du passé simple exprime un aspect global, figurant le début et la fin de l'élaboration des outils, la durée de l'apprentissage vient miner leur validité, ce que reconnaît lui-même le missionnaire lorsqu'il explique l'absence d'envoi de manuscrit définitif à imprimer. L'appréhension de la langue d'autrui est toujours en cours : l'idée d'une grammaire est renvoyée à plus tard, et les remarques métalinguistiques n'ont pas vocation à la remplacer[1]. De la même façon, le capitaine Siden évoque ces outils grammaticaux comme un futur possible, qui adviendra « s['il] voulai[t] [s]'étendre sur ce sujet et faire une grammaire de cette langue, comme peut-être [il] fera[…] quelque jour s['il] en a[…] le loisir et la commodité[2] » : au-delà des connaissances nécessaires à cet exercice de rédaction, ce sont aussi la liberté et la possibilité matérielle d'y consacrer son temps qui conditionnent l'écriture d'une grammaire. Le temps du voyage puis celui de sa mise en récit ne sont pas propices à un tel projet, étape ultérieure de la colonisation, et les narrateurs s'en tiennent donc à la scénographie des remarques : de fait, elle autorise une certaine confusion et relève d'un régime de vérité circonscrit dans le temps et dans l'espace[3] qui correspond mieux à celui du récit viatique.

3) De la diversité des remarques grammaticales

Les observations ou remarques sur la langue ne sont pas, dans la première moitié du siècle, un genre défini, mais Wendy Ayres-Bennett avance néanmoins trois traits principaux :

> Les sujets sont traités dans de courtes remarques détachées dont le titre indique le sujet principal ; les observations apparaissent en général dans un désordre voulu et n'ont pas de lien entre elles,

1 Brébeuf écrit : « Ce n'est que pour en donner quelque petit avant-goust, & en marquer quelques particularitez, attendant une Grammaire, & un Dictionnaire entier », *ibid.*, p. 116.

2 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 310.

3 Claude Favre de Vaugelas défend ainsi l'idée que ses remarques ne sont valables dans leur ensemble que pour une génération, soit un laps de temps de trente ans, sans toutefois être ensuite imméiatement disqualifiées : « Mais quand ces Remarques ne serviroient que vingt-cinq ou trente ans, ne seroient-elles pas bien employées ? Et si elles estoient comme elles eussent peu estre, si un meilleur ouvrier que moy y eust mis la main ; combien de personnes en pourroient-elles profiter durant ce temps-là ? Et toutefois je ne demeure pas d'accord, que toute leur utilité soit bornée d'un si petit espace de temps, […] parce qu'il n'y a nulle proportion entre ce qui se change, & ce qui demeure dans le cours de vingt-cinq ou trente années, le changement n'arrivant pas à la milliesme partie de ce qui demeure », *Remarques sur la langue françoise, op. cit.,* p. 252.

> même si parfois des remarques qui traitent de sujets apparentés se suivent ; elles sont d'habitude assez brèves, allant de quelques lignes à quelques pages[4].

Cette présentation revendique un ordre mélangé, une diversité formelle et, dès lors, une grande liberté de la part du remarqueur. Le caractère disparate des premiers commentaire de Paul Lejeune, où apparaissent pêle-mêle des considérations sur l'articulation des locuteurs et sur ses croyances en termes de systématicité et de proximité des langues autochtones, les apparente à ce type de discours[2] :

> Au commencemen qu'on entre en un pays, on escrit plusieurs choses, les pensant vrayes sur le rapport d'autruy, le temps découvre la verité. […] Je diray en passant que cette langue est fort pauvre, & fort riche. Elle est pauvre, pour autant que n'ayans point de cognoissance de mille & mille choses qui sont en l'Europe, ils n'ont point de noms pour les signifier. Elle est riche, pource qu'és choses dont ils ont cognoissance elle est fœconde, & grandement nombreuse, il me semble qu'il ne la prononcent pas bien. Les Algonquains qui ne diffèrent des Montagnaits que comme les Provenceaux des Normands ont une prononciation tout à fait gaye et gentille. Je ne croy pas avoir ouy parler d'aucune langue qui ne procedast de mesmes façon que celle-cy. Le Pere Brebeuf m'asseure que celle des Hurons est d'une mesme œconomie. Qu'on les appelle barbares tant qu'on voudra, leur langue est fort reglée, je n'y suis pas encore grand maistre, j'en parleray quelque jours avec plus d'asseurance. Si je n'avois peur d'estre trop long, je mettrois icy une grande & tout à faict estrange difference entre les langues d'Europe et celles-cy[3].

Le missionnaire insiste sur la valeur temporaires des premières considérations de voyageurs[4], amenées à évoluer au fur et à mesure de leurs progrès en termes de compréhension et d'expression. En mentionnant que ses propos sont dits « en passant », il se laisse la possibilité d'y revenir ultérieurement. L'eccléctisme des considérations relève d'une profusion de pensées non encore organisées et une multiplicité confuse s'en dégage. Le caractère inconnu des systèmes linguistiques produit également un effet d'altérité, distinct de l'effet quantitatif qui émanait des considérations lexicales. Cependant, en terminant ses considérations disparates sur l'annonce d'une « grande & tout à faict estrange difference » qui pique la curiosité de son public, Lejeune fait de la remarque un lieu d'exotisation de la langue. En quelques commentaires disparates, il renvoie la responsabilité de ses difficultés sur les locuteurs autochtones et situe la langue d'autrui par rapport aux idiolectes européens, malgré son ignorance pourtant affichée.

---

4 *Ibid.*, p. 94.

2 Bien que l'ouvrage de Vaugelas n'ait pas encore été publié au début des années 1630, d'autres ouvrages dans la même veine existait déjà, comme « l'ouvrage de Jean de Wapy (ou Wepy), publié à Mousson en 1634, qui portait le titre *Les Remarques sur la langue françoise, pour parler à la mode & selon l'air du temps* », cité par Wendy Ayres-Bennett dans son « Introduction », *ibid.*, p. 20.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 114-116.

4 Difficile de trancher s'il fait ce commentaire en ayant en tête le commencement de ses propres observations ou celles de ses prédécesseurs, auxquelles il apporte relativement peu de crédit, voir chapitre 2. I. 2.

L'approche comparative relève *de facto* d'un geste de différenciation qui circonscrit toute altérité dans une mise en rapport entre deux termes distincts. On la retrouve à différentes échelles de réflexion, du phonème au signe, par exemple sous la plume de Brébeuf :

> Ils ont une lettre dont nous n'avons point la pareille, nous l'exprimons par Khi, l'usage en est commun aux Montagnés & Algonquins. Ils ne cognoissent point de B. p. L. M. P. X. Z. & jamais I. E. V. ne leur sont consones[1].

Les alphabets européens sont les référents à partir desquels s'organise tout le discours : une lettre grecque, le χ, est ajoutée à l'alphabet latin, dont sept lettres sont retranchées et trois usages consonantiques exclus. Pour le missionnaire, l'ensemble des sons du huron-wendat sont resaisissables au moyen d'outils préexistants, alors même qu'il n'est pas un locuteur de longue date de cette langue. Si rapprochement il y a, une distinction perdure cependant entre le « ils » des locuteurs autochtones, d'une part, et le « nous » du voyageur et de son lectorat, d'autre part. Cette distance est, au contraire, effacée dans le récit de Gabriel de Foigny, lorsqu'il développe qu'« ils se servent de trois façons d'expliquer leurs pensées qui sont en usage en Europe, à savoir des signes, de la voix et des lettres formées[2] ». Le parallèle est ici un coup de force narratif car les pratiques australiennes et européennes ne sont pas si proches[3] : les gestes sont le mode de communication le plus utilisé dans la société utopique, ce qui ne se retrouve pas de façon équivalente dans les sociétés européennes. Alors que la suite du chapitre ne traite que de mots articulés et écrits, le voyageur mentionne tout de même :

> Les signes leurs sont fort familiers, & j'ay remarqué qu'ils passent plusieurs heures ensemble sans se parler autrement : parce qu'ils sont fondez sur ce grand principe, « que c'est en vain qu'on se sert de plusieurs moyens pour agir, quand on peut agir avec peu »[4].

L'absence de développement plus étendu sur le fonctionnement des signes gestuels étonne au regard de leur banalité quotidienne et du caractère exemplaire de la philosophie australienne[5]. Ce silence narratif, qui fait écho au silence des locuteurs, implique une lacune dans l'apprentissage du

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 116.

2 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 161.

3 Ce passage est reproduit dans le compte-rendu de l'ouvrage publié dans le *Journal des sçavans* : « Ils ont trois moyens de s'expliquer comme en Europe, les signes, la voix, & l'Ecriture. Ils passent plusieurs heures ensemble sans se parler autrement que par signes. Ils ne parlent que lors qu'ils veulent lier un discours par une longue suite de propositions. Tous leurs mots sont monosyllabes. Les noms expliquent la nature des choses », *Le Journal des sçavans pour l'anné M. DC. XCI.*, *op. cit.,* p. 355-356 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f357.item. Consulté le 8 septembre 2022.

4 *Id*.

5 De fait, la mention du principe qu'illustre cet usage est supprimé de l'édition de 1692, comme pour supprimer toute logique à l'usage premier des gestes.

voyageur et suggère un horizon inatteignable pour les locuteurs européens. De la même façon, Sadeur évoque le système d'écriture australien en signalant les bornes de sa description. S'il implique les limites de sa compréhension, il suggère également celle du récit viatique où tout ne peut être dit :

> Si leur façon de parler est admirable, celle d'écrire l'est encore davantage. Ils n'ont que des points pour expliquer leurs voyelles et ces points ne se distinguent que par leur situation. […] Ils ont trente six consonnes dont 24. tres remarquables : ce sont de petits traits qui environnent les points et qui signifient par la place qu'ils occupent.
> par exemple. eb ! air clair. oc .— eau chaude. ix —. eau froide. […[1]] Il en est encore dixhuit ou dixneuf mais nous n'avons aucune consonne en l'Europe qui les puisse expliquer. Tant plus on considerera cette façon d'écrire, tant plus on y trouvera de secrets à admirer[2].

Le narrateur souligne l'impossibilité de retranscrire la majorité des consonnes à l'écrit[3], entreprise toujours contrariée par les logiciels de traitement de texte contemporains : ces contraintes techniques, qui perdurent du XVII^e^ siècle à nos jours, témoignent de l'incommensurabilité entre le modèle imaginé par Gabriel de Foigny et ceux en usage dans les sociétés européennes. Alors même que le narrateur commençait son chapitre en affirmant une similitude d'usage, l'approche comparative semble difficile à maintenir, la réalité envisagée débordant largement les ressources métalinguistiques de la narration : en cela, la scénographie grammaticale de la remarque laisse percer une forme d'altérité, dans l'inépuisement du sujet traité. La comparaison devient régulièrement une mise en contraste marquant l'irréductibilité des systèmes sémiotiques autres aux catégories métalinguistiques des voyageurs. Chrestien Leclercq débute son chapitre consacré à la langue en affirmant que « LA LANGUE GASPESIENNE n'a rien du tout de commun dans ses expressions, non plus que dans sa signification, avec celles de nôtre Europe[4] ». En mentionnant nommément l'Europe, il situe explicitement le point de repère depuis lequel il s'exprime, très éloigné de ce qu'il envisage ici. De la même façon, Brébeuf glisse de l'approche comparative à une perspective exclusive, attachée aux dimensions extraordinaires de la langue huronne-wendate :

---

1 Les limites techniques des logiciels de traitement de texte contemporains empêchent la reproduction de l'écriture australienne exemplifiée dans ce passage par Sadeur. Voir en annexe une reproduction de l'édition originale.

2 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 163-164.

3 Cette limite est omise dans le compte-rendu du *Journal des sçavans*, qui ne reproduit que le début du paragraphe : « Leur ecriture est encore plus merveilleuse. Ils n'ont que des points pour marquer les voyelles ; & ces points ne se distinguent que par leur situation. Ils ont trente-six consonnes, qui sont de petits traits qui environnent les points, & qui signifient selon la place qu'ils occupent », *Le Journal des sçavans pour l'anné M. DC. XCI.*, *op. cit.,* p. 356 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56539v/f358.item. Consulté le 8 septembre 2022. Le flottement qui informe la description de Foigny est effacé et le discours semble beaucoup plus assertif.

4 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 331.

> Ils ont une diversité de genres comme nous, de nombre comme les Grecs. De plus une certaine declinaison relative qui enveloppe tousjours avec soy le pronom possessif […] Pour les cas ils les ont tous, ou les suppléent par des particules fort propres. La merveille est que tous leurs noms universellement se conjuguent[1].

La complexité du fonctionnement de la langue l'éloigne de plus en plus des référents des lecteurs jusqu'à ce qu'elle soit désignée comme une « merveille », soit une réalité étonnante, voire extraordinaire, figurée par la notion de la *conjugaison nominale* distincte de celles de *déclinaison* et d'*accord en genre et en nombre*. L'horizon comparatif, présent par l'organisation du propos vers ce qui n'est pas présent dans les langues européennes, évolue au profit d'une approche attachée à ce qui échappe à cette mise en rapport : c'est l'incommensurable, l'irréductible à la logique du narrateur qui surgit dans les remarques.

La scène discursive de la remarque, bien qu'intrinsèquement tributaire d'un rapport de force au profit du narrateur, reste un espace où subsiste une place pour le doute, le retour correctif. Cela peut alors servir à préciser et à consolider la différenciation des langues entre elles. Dans la *Relation de 1634*, Paul Lejeune revient ainsi sur ce qu'il écrivait l'année précédente[2] :

> J'escrivy l'an passé ; que leur langue estoit tres riche, et tres pauvre, toute pleine d'abondance et de disette : la pauvreté paroist en mille articles. Tous les mots de pieté, de devotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre ; le langage des Théologiens, des Philosophes, des Mathematiciens, des Medecins, en un mot de tous les hommes doctes, toutes les paroles qui concernent la police et le gouvernement d'une ville, d'une Province, d'un Empire ; tout ce qui touche la justice, la recompense et le chastiment, les noms d'une infinité d'arts, qui sont en nostre Europe, d'une infinité de fleurs, d'arbres et de fruits, d'une infinité d'animaux de mille et mille inventions, de mille beautez et de mille richesses ; tout cela ne se trouve point ny dans la pensée, ny dans la bouche des Sauvages, n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences, ny rien de tout ce que je viens de dire, et par conséquent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots et tous noms qui touchent à ce monde de biens et de grandeurs doivent estre defalquez de leur dictionnaire ; voila une grande disette. Tournons maintenant la medaille et faisons voir que cette langue regorge de richesses.

Lejeune poursuit ses considérations quantitatives, mais la mise en correpondance de la « pauvreté » de la langue innue et des richesses de la langue française et inversement est trompeuse. L'objet des remarques de Lejeune n'est pas l'ensemble des éléments que les mondes européen et américain ont en commun, mais la disparité des univers référentiels de chaque langue. En mentionnant les

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 116-118.

2 Micah True a souligné le processus de réécriture et d'explicitation qui traverse la *Relation de 1634* par rapport aux deux précédentes, qu'il analyse comme la marque de la prise en compte par le rédacteur principal – Lejeune – de l'institutionnalisation de la publication des missives jésuites. Ses travaux portent particulièrement sur le savoir religieux innu, mais nous retrouvons des dynamiques similaires dans le retour de Paul Lejeune sur ses considérations linguistiques. Voir Micah True, *Masters and Students*, *op. cit.*, p. 113-139.

concepts et abstractions avant la faune et la flore, il donne l'impression que toute abstraction, religieuse ou savante, est inexistante ; en évoquant de façon hyperbolique les termes absents, il suggère une disproportion indépassable entre les deux idiomes ; en rattachant la langue à la pensée et au discours, il implique que cette disparité lexicale se double d'une disparité réflexive, limitant l'entendement et le jugement des Autochtones. Cette hiérarchie implicite est reconduite lorsqu'il liste les richesses de l'innu[1], s'attachant à des considérations lexicales et syntaxiques et non à la culture qui sous-tend la langue :

> Premierement je trouve une infinité de noms propres parmy eux que je ne puis expliquer en nostre françois que par circumlocutions.
> Secondement, ils ont des Verbes que je nomme absolus, dont ny les Grecs, ny les Latins, ny nous, ny les langues d'Europe, dont je ne me suis enquis, n'ont rien de semblable […]
> Tiercement, ils ont des Verbes differents, pour signifier l'action envers une chose animée et envers une chose inanimée, encore bien qu'ils conjoignent avec les choses animées quelques nombres des choses sans ames, comme le pétun, les pommes, etc. […].
> En quatrieme lieu, ils ont des Verbes propres pour signifier l'action qui se termine à la personne réciproque et d'autres encore qui se terminent aux choses qui luy appartiennent, […] et remarquez que tous ces verbes ont leurs meufs[2], leurs temps, et leurs personnes, et que leurs conjugaisons sont dissemblables s'ils diffèrent de terminaisons. Ceste abondance n'est point dans les langues d'Europe, je le sçay de quelques unes, je le conjecture des autres.
> En cinquiesme lieu, ils se servent d'autres mots sur la terre, d'autres mots sur l'eau pour signifier la mesme chose […].
> En sixiesme lieu, un seul de nos adjectifs en Français se conjoint avec tous nos substantifs, […] mais

1 Le passage des points négatifs aux points positifs apparente ce discours au modèle dialectique de la dispute *pro* et *contra* (ici *contra* et *pro*), exercice oral très commun dans l'enseignement collégial et surtout universitaire au XVII^e^ siècle. Béatrice Périgot précise que le modèle de la dispute est associé à la dialectique et à la logique pour se distinguer de la rhétorique : « Il faut insister sur le caractère anonyme de l'énonciation de la dispute : il n'y a pas quelqu'un qui parle et qui dis "je". La dispute est un énoncé qui ne renvoie jamais à aucune subjectivité, qui exclut autant que faire se peut ce qu'Aristote appelait l'*ethos* de l'orateur. Selon le même principe, on cite les autorités mais on ne cite pas les adversaires », « Antécédences : de la *disputatio* médiévale au débat humaniste », *Memini*, 11, 2007 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/memini/74. Consulté le 13 novembre 2023. En adoptant ce style, Lejeune met au second plan le caractère particulier de son expérience derrière les thèses qu'il expose.

2 « Meufs » est un synonyme de « Modes » utilisés par certains grammairiens au moins jusqu'au XVIII^e^ siècle, comme par exemple Louis de Courcillon de Dangeau dans ses *Réflexions sur la grammaire fransoise* (1717) : « Sur toutes les parties simples du Verbe, on peut remarquer que l'Indicatif, le Subjonctif & l'Impériatif sont ce que les Granmairiens [sic] apelent des Modes, ou Meufs, du mot Latin Modus, qui signifie manière », (Louis de Courcillon de Dangeau dans ses *Réflexions sur la grammaire fransoise*, À Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1717, Avec Privilège du Roy, p. 7) ou encore : « Les grammairiens ne sont pas tous de même avis sur les noms qu'il faut foner aus diférans temps du Verbe, ni sur le partage des Meufs ou Modes », (*ibid.* p. 19) On retrouve également cet emploi dans la présentation d'un « *PROJET d'un nouveau Dictionaire Universel, ou Philologie-Alphabétique, communiqué au Public le 29. Novembre 1739, par le Sieur* Janvier de Flainville » dans le *Mercure Galant* du 1^er^ décembre 1739 : « Et comme il y a dans le François quantité de Verbes dont la conjugaison des Temps, des Meufs et des personnes est irrégulière, j'aurai soin quand je serai dans ce cas de conjuguer ces Verbes défecteux », (*Mercure de France*, dédié au roy, decembre 1739, À Paris, Chès Guillaume Cavelier, ruë S. Jacques, La Veuve Pissot, Quai de Conty, à la descente du Pont-Neuf, Jean de Nully, au Palais, vol. 2, p. 3087 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3750314q/f135.item. Consulté le 5 septembre 2022.

> en notre Sauvage ces adjectifs changent selon les diverses especes de substantifs […] voila une etrange abondance. […]
> En septiesme lieu, ils ont une richesse si importune qu'elle me jette quasi dans la créance que je seray pauvre toute ma vie en leur langue ? […] C'est assez pour monstrer l'abondance de leur langue, si je la sçavois parfaitement j'en parlerois avec plus d'asseurance ; je crois qu'ils ont d'autres richesses que je n'ay peu encor découvrir jusques icy. J'oubliois à dire que nos Montagnars n'ont pas tant de lettres en leur alphabeth, que nous en avons au nostre[1].

Alors même que les richesses lexicales de la langue autochtone sont présentées comme indénombrables, Lejeune numérote ses observations : l'altérité linguistique apparaît strictement morphosyntaxique et paraît à même d'être circonscrite en un certain nombre de remarques. Le septième point reconnaît toutefois le caractère partiel et lacunaire du savoir du narrateur, ruinant cette tentative d'organiser ce qui résiste à sa compréhension : s'il parvient à dénombrer les caractéristiques propres à cette langue, c'est qu'il n'a pas encore la mesure de leur infinité. La remarque phonétique finale rétablit une perspective plus strictement comparatiste terme à terme, mais l'arrêt du décompte des remarques marque la perte de l'organisation d'ensemble du propos. Les circonvolutions périphrastiques sont non seulement lexicales, mais aussi grammaticales : nous y reviendrons[2], mais l'on peut d'ores et déjà souligner que la transformation des catégories grammaticales introduit des espaces de jeu. Cette complexification de son propos initial par le missionnaire, qui souligne par là les progrès de son apprentissage, vient nuancer, peut-être involontairement, son propos. Cependant, l'absence d'articulation des plans de la langue et du réel socio-culturel témoigne d'un appréhension tendue vers la systématisation d'une pratique, et non vers sa compréhension plus générale.

Les narrateurs se heurtent aux limites de leurs apprentissages et la remarque grammaticale, où subsiste la possibilité de changements d'usage ou de regard, apparaît plus propice que celle de la grammaire pour laisser place aux hésitations. Néanmoins, l'attention exclusive à ce qui diffère s'apparente à une exotisation de la syntaxe autre, réduite à des différences désincarnées – de fait, aucune mention n'est faite d'un locuteur, même fictif, qui incarnerait ces usages[3]. En cela transparaît le discours grammatical à proprement parler que visent les narrateurs, au-delà de leur récit viatique. La scénographie de la remarque est dépositaire du rapport ambivalent des voyageurs

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 20-26.
2 Voir chapitre 4, III. 3).
3 De la même façon, le bon usage théorisé par Vaugelas est collectif et est garanti par trois sources distinctes (la Cour, les auteurs et les personnes savantes en matière de langue). Il n'est incarné ni par une seule figure, ni par une figure abstraite et générale.

à l'altérité, entre exotisation, travail de différenciation et tentation d'évacuation de ce qui leur échappe.

4) Scénographie de la liste lexicale

La pratique de la liste de vocabulaire et du dictionnaire est plus rare, mais reste présente dans les récits viatiques. Cette seconde scénographie grammaticale relève d'une tradition plus ancienne que la remarque grammaticale et également protéiforme : au XVII^e^ siècle se côtoient sous cette dénomination des recueils de mots savants ou rares, des glossaires, des dictionnaires plurilingues et des unilingues ou encore des thrésors de langue[1]. Le développement des dictionnaires en Europe est intimement lié à la redéfinition des rapports entre langues classiques et vernaculaires qui se joue depuis le XVI^e^ siècle. Le but affiché de chaque ouvrage varie, d'une visée exhaustive à une approche plus éducative, ce qui se traduit par des contenus variés et par l'utilisation de différents classements, de l'organisation par thème ou par radical à un strict ordre alphabétique[2].

Quand bien même il n'est pas lui-même locuteur des langues autochtones, Marc Lescarbot retranscrit dans son texte des listes de vocabulaires variées, de quatre façons de compter de un à

1 Voir plus précisément Robert Lewis Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries*, London, Deutsch, 1982 ; Henri Van Hoof, « Les dictionnaires polyglottes : esquisse historique », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 39, n° 1, 1994, p. 213-228 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/meta/1994-v39-n1-meta188/003085ar.pdf. Consulté le 17 septembre 2023 ; Jean-Claude Boulanger, *Les Inventeurs de dictionnaires : de l'eduba des scribes mésopotamiens au scriptorium des moines médiévaux*, University of Ottawa Press, 2003 ; John Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

2 En envisageant la présence de ces deux modes de classement, Fannie Dionne précise : « Une des raisons de cette hésitation est que bien qu'elle soit utile, l'alphabétisation cloisonne les mots au lieu de mettre en valeur, par exemple, leurs parenté étymologique », Fannie Dionne, « Encrer la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVII^e^- XVIII^e^ siècles) », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 59.

dix[1], à une liste de vocabulaire courant sur plusieurs pages et organisée de façon thématique[2]. Le premier cas de figure relève de l'approche exhaustive et systématisée adoptée par l'avocat : il retranscrit plusieurs usages, opposant tout d'abord « l'ancien & nouveau langage de Canada » puis les usages des « Souriquois » et des « Etechemins ». Mais le « nouveau langage de Canada » ne correspond pas à ceux des deux peuples nommés : l'approche historique est déconnectée de tout territoire et peuple. Cette scénographie reposant sur une double perspective synchronique et diachronique consolide son éthos savant mais se révèle peu pratique, voire incohérente : la langue dite nouvelle est divisée entre les deux dialectes et ne semble correspondre à aucun usage réel. L'on peut se demander si Lescarbot s'attendait à ce que ces lecteurs lisent réellement les listes de vocabulaire qu'il consigne ou si la seule occurrence de celles-ci, visible par la mise en page par colonne et l'italique, suffisait à conférer une valeur savante au passage. Cette confusion est encore plus prégnante dans la suite du chapitre, où est retranscrit un lexique plus usuel : le paragraphe précédant la liste de vocabulaire fait mention des « Iroquois » comme la cause des changements de la langue[3], et dès lors, l'on ne sait plus si le « ils » utilisé dans la suite du paragraphe réfère à ces derniers ou aux « Souriquois », habitants autochtones d'Acadie dont il est largement question dans l'ensemble du chapitre. La liste de vocabulaire est composée de plusieurs sections thématiques – des relations humaines, des éléments, des astres, des parties du corps, des habits et instruments de couture, des parties de l'arbre et la hache, des aliments, des armes, quelques objets usuels. Plusieurs termes autochtones correspondent parfois à un même terme français, soit qu'il s'agisse de variations phonétiques d'un même terme, soit de deux termes différents. La langue de chacun des mots n'est alors pas précisée, rendant tout usage de ce vocabulaire très incertain : ces listes n'ont pas de

1 On trouve les quatre listes suivantes, placées en colonnes deux par deux sur la page : « 1. Segada, 2.Tigneni, 3. Asebe, 4. Honnacon, 5. Oniscon, 6. Indaic, 7. Ayaga, 8. Addègue, 9. Madellors, 10. Assem » en vis-à-vis de « 1. Begou, 2. Nichou, 3. Nichtoa, 4. Rau, 5. Apateta, 6. Coutouachin, 7. Neouachin, 8. Nestouachin, 9. Pescouades, 10. Metren » et « 1. Negout, 2. Tabo, 3. Chiche, 4. Neois, 5. Nan, 6.Kmachin, 7. Eroeguenik, 8. Meguemorchin, 9.Echkonadek, 10. Metren » en vis-à-vis de « 1. Bechkors, 2.Nich', 3. Nach', 4. Ïau, 5. Prenchk, 6. Chachit, 7. Coutachis, 8. Erouïguen, 9. Pechcoquem, 10. Peiock », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 279-280. Le premier ensemble lexical correspond à la liste qui se trouve au tout début du *Discours du voyage fait par le Capitaine Jaques Cartier aux Terres-neufves de Canadas, Norembergue, Hochelaga, Labrador, & pays adjacens, dite Nouvelle France : avec particulières mœurs ; langage, & cérémonie des habitans d'icelle*, de Jacques Cartier, à Rouen, de l'impr. de Raphaël du Petit Val, 1598 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8705144c/f21.item. Consulté le 9 juin 2022.

2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 283-287.

3 Lescarbot avance l'hypothèse suivante pour expliquer la transformation des langues autochtones : « Quant à la cause du changement de langage en Canada, duquel nous avons parlé, j'estime que cela est venu d'une destruction de peuple. Car il a quelques années que les Iroquois s'assemblerent jusques à huit mille hommes, et deffirent tous leurs ennemis, lequels ilz surprindrent dans leurs enclos. J'adjoute à ceci pour le changement du langage, le commerce qu'ils font d'orenavant avec leur pelleteries depuis que les Français les vont quérir », *ibid.*, p. 282.

vocation pratique mais visent à construire un décorum de connaissances linguistiques. Lescarbot avance leur dimension exemplaire, en tant qu'elles figurent « la facilité de l[a] prononciation » de la langue :

> J'ay voulu ici raporter ce que dessus, pour montrer la facilité de leur prononciation ; & en eusse peu faire un plus long dictionnaire si mon sujet l'eût permis. Mais cela suffira à mon intention. D'une chose veux-j'avertir mon lecteur, que quoy que j'aye cherché & demandé curieusement quelque regle pour la variation des noms & verbes de la langue de nos Sauvages, je n'en ay jamais rien peu apprendre[1].

Selon lui, un dictionnaire eût été redondant, au contraire d'une liste, qui a aussi l'avantage de taire les limites de ses connaissances[2]. La visée d'illustration ne se traduit pourtant pas par un classement phonologique du lexique, ni par un exposé phonétique allant au-delà des comparaisons avec différents peuples antiques ou européens. Ses quelques remarques mobilisent ensuite des exemples qui ne se trouvent pas dans cette liste, minant la valeur exemplaire défendue précédemment. La typologie thématique se révèle être un substitut : à défaut d'avoir pu saisir une régularité dans la langue ou de proposer un exposé de phonétique complet, Lescarbot organise le lexique selon des sous-groupes connus du public et propose des traductions systématiques qui donnent l'image d'une maîtrise linguistique. En s'en tenant à des commentaire phonologiques, Lescarbot révèle qu'il a écouté cette langue sans la comprendre : non-locuteur des langues autochtones, le narrateur compile un savoir issu de sources diverses, qui vise à pallier ses lacunes. La liste figure les connaissances linguistiques et l'entreprise de collection qui sous-tend le récit viatique à visée encyclopédique : elle est un butin personnel en même temps qu'un ajout au savoir général.

À l'inverse, le dictionnaire de Gabriel Sagard est présenté comme un objet pratique, mais ne pouvant en aucun cas remplacer l'écoute directe de la langue :

> Et bien que je sois très peu versé en langue Huronne, & fort incapable de faire quelque chose de bien : Si est-ce que je feray volontiers part au public (puis qu'il est ainsi jugé à propos) de ce peu que j'en sçay, par ce Dictionaire que j'ay grossièrement dressé, pour la commodité & utilité de ceux qui ont à voyager dans le païs, & n'ont l'intelligence de ladite langue: car je sçay combien vaut la peine d'avoir affaire à un peuple & ne l'entendre point. Je veux bien neantmoins les advertir que ce n'est point assez de sçavoir lire, & dire les mots à nostre mode, il faut de plus observer la

1 *Ibid*., p. 287.

2 De la même manière, le seul voyageur qui fait une courte liste des termes qu'il apprend au début de son instruction m'en marque pas la borne finale. Jaques Massé écrit ainsi : « Nous aprîmes les termes de *At*, manger, *Bδskin*, boire ; *Kapan*, dormir : *Pryn*, marcher : *Tian*, travailler : *Tδto*, oui ; *Tδton*, non ; & une quantité d'autres », Simon Tyssot de Patot, *Voyage et Avantures de Jaques Massé, op. cit.*, p. 75.

> prononciation & les accents du pays, autrement on ne se pourra faire entendre que tres-difficillement[1].

S'il participe sans aucun doute à le figurer en locuteur du huron-wendat, ce dictionnaire ne masque pas pour autant les incompréhensions du récollet : il est d'office présenté comme complémentaire, visant à aider les voyageurs qui se rendraient sur place à se familiariser avec la langue. Il est associé à une présence de terrain : la seule étude ne peut permettre de saisir la spécificité de la prononciation huronne, tant du point de vue de l'identité accoustique de la langue que de la singularité des accents des différents locuteurs. De plus, la composition d'un dictionnaire en bonne et due forme aurait considérablement allongé son texte, ce qui n'est pas souhaitable dans un discours viatique. Il se fait défenseur d'un dictionnaire proprement pratique :

> Si je n'eusse craint de grossir trop inutilement ce Dictionaire, que je me suis proposé d'abréger le plus que faire se pourra, j'aurois, pour la commodité des plus simples, escrit les choses plus au long : car je sçay, par expérience, que si ce Dictionaire n'enseignoit & donnoit les choses toutes digérées à ceux qui n'ont qu'à passer dans le pays, ou à traiter peu souvent avec les Hurons, qu'ils ne pourroient d'eux mesmes, (en ces commencemens) assembler, composer ny dresser ce qu'ils auroient à dire avec toutes les règles qu'on leur pourroit donner, & feroient souvent autant de fautes qu'ils diroient de mots, pour ce qu'il n'y a que la practique & le long usage de la langue qui peut user des règles; qui sont autant confuses & mal-aisées à cognoistre, comme la langue est imparfaicte[2].

Selon lui, un ouvrage exhaustif aurait même été contre-productif du point de vue de l'apprentissage de la langue. Son dictionnaire vise à permettre des échanges sommaires avec autrui. Cette visée utilitaire se traduit par une organisation non pas strictement alphabétique[3], mais à même de faciliter l'entreprise missionnaire[4]. Construit du français vers le huron, il permet au nouvel arrivant de connaître des mots, expressions, affirmations et questions diverses lui permettant de naviguer dans différentes situations sociales topiques :

---

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 344.

2 *Ibid*., p. 346.

3 « Quelqu'un me dira, que je n'ay pas bien observé l'ordre Alphabétique en mon Dictionaire, imparfaict en beaucoup de choses, & que je devois me donner du temps pour le polir & rendre dans sa perfection, puis qu'il devoit paroistre en public, & servir en un siècle où les esprits plus parfaicts peuvent à peine contenter les moins advancez. Mais il faut premièrement considérer qu'un ordre si exact n'estoit point autrement nécessaire, & que pour observer de tout poinct cette politesse & ordre Alphabétique, qu'il m'y eust fallu employer un grand temps au delà de dix ou douze petits jours que j'y ay employez en fournissant la presse », *ibid.*, p. 347. L'organisation thématique et non strictement alphabétique est défendue comme une solution moins chronophage dans un contexte de publication resserré. En effet, le récollet cherchait à publier le plus vite possible son texte pour réagir après l'octroi du monopole missionnaire aux jésuites. L'effet d'authenticité du texte est fragilisé car il paraît alors avoir été rédigé des années après le retour du missionnaire.

4 « La principale chose qui m'a obligé d'escrire sur cette matière, est un désir particulier que j'ay d'ayder ceux qui entreprendront ce voyage, pour le salut & la conversion de ces pauvres Sauvages Hurons », *ibid.*, p. 348.

> Le *Dictionaire* [sic], on l'a souvent dit, est un guide pratique pour le voyageur, sans autre principe d'organisation que le regroupement de phrases ou de mots par aires logiques, celles-ci étant présentées selon l'ordre alphabétique[1].

Le lexique et les phrases peuvent alors apparaître à plusieurs endroits du texte, selon leur rapport avec des thèmes variés[2], l'ouvrage étant destiné à être consulté ponctuellement et non à être lu *in extenso* : la cohérence des sous-sections prime sur celle de l'ouvrage dans son ensemble.

Jack Warwick affirme que « l'information la plus objective se trouve dans le Dictionnaire, qui constitue un inventaire brut de ce que les Français avaient pu répertorier chez leurs hôtes[3] », mais la valeur constituante de cette scène discursive nous invite à ne pas l'envisager comme plus immédiate ou moins transformée que les incrustations lexicales dans le fil du récit. Le dictionnaire ne reflète pas quantitativement le savoir du récollet, et son contenu diffère de l'ensemble des termes insérés dans le récit : par exemple, les trois termes « Garihagueu », « Eindichaguet » et « Aneincuny »[4], qui désignent deux types de branchages et sont consignés dans le chapitre VI ne sont pas reportés dans les sections « bois » ni « cabanne » du dictionnaire ; à l'inverse, les mots « Porte. *Andoton* » et « Huis, ventillon, petite porte. *Einhoua* »[5] n'apparaissent pas dans le récit. On peut faire l'hypothèse que le ramassage du bois étant une activité réservée aux femmes[6], les Français ne sont pas supposés avoir besoin de ce vocabulaire, tandis qu'il importe qu'ils soient en mesure de solliciter une porte à leur cabane. Cette disparité entre les deux pans du texte de Gabriel Sagard manifeste que l'un ne prime pas sur l'autre, mais qu'ils développent des usages différents du lexique : les incrustations narratives font office de preuves des compétences linguistiques du missionnaire et de signes de l'impossibilité d'une stricte superposition des deux réalités linguistiques, tandis que les entrées du dictionnaire sont des occurrences pratiques visant moins à

1 « Introduction » de Jack Warwick, dans *ibid.*, p. 65.

2 Jack Warwick note ainsi que le mot « robe » est présent dans une demi-douzaine d'entrées ou les mots « chaudron » et « chaudière » dans deux entrées (*id.*) ; nous ajoutons que les entrées verbales sont constituées en majeure partie par des conjugaisons à différents temps et personnes et que les entrées nominales sont constituées de recension des expressions de la possession, donnant lieu dans un cas comme dans l'autre à des variations autour d'une même racine.

3 *Ibid*., p. 48.

4 *Ibid*., p. 182.

5 *Ibid*., p. 362. Gabriel Sagard souligne.

6 Voir, par exemple : « ce sont elles qui vont querir le bois qu'ils bruslent, bref ils se mocqueroient d'un homme qui hors d'une grande necessité feroit quelque chose qui deust estre fait par une femme. Nostre Sauvage voyant le Pere de Nouë apporter du bois, se mit à rire, disant, En verité c'est une femme ; voulant donner à entendre qu'il faisoit l'office d'une femme : mais quelque temps apres la sienne tombant malade, & n'ayant personne en sa cabane qui le pût soulager, il fût contraint d'en aller querir luy mesme, vrai est qu'il n'y alla que sur la nuict pour n'estre veu », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 132.

figurer une réalité qu'à y agir, en interaction avec autrui. La part faite aux formes alternatives, qu'il s'agisse d'une variation phonétique ou dialectale, y est bien plus conséquente[1], de même qu'on y trouve des entrées témoignant du fonctionnement déictique de la langue, qu'il s'agisse de l'entrée pronominale « cela, celuy-là[2] » ou de verbes à la forme impérative[3]. Résolument tourné vers l'usage, le dictionnaire de Sagard donne à lire de nombreux échanges[4], et notamment de nombreuses questions. Par là, il apparaît traversé par la voix d'autrui, Fannie Dionne allant jusqu'à réfléchir à la possibilité d'une auctorialité conjointe du récollet et des Autochtones anonymisés qui l'entourent[5].

La représentation des langues autres dans les récits viatiques se joue à plusieurs échelles : elle est à la fois un motif, convoqué lors des scènes d'apprentissages de la langue, et un objet discursif, incrusté dans le récit et détaillé dans des chapitres thématiques. Alors que les narrateurs se représentent adoptant l'outil de communication de leurs interlocuteurs, ces derniers apparaissent

1 Jack Warwick note : « Les récollets cueillaient probablement leurs exemples linguistiques dans plusieurs bourgs, car ils notent des formes alternatives qui proviennent vraisemblablement de dialectes différents. Ainsi le terme huron pour "Grosses mouches" peut se terminer aussi bien en -aey qu'en -ia ; ailleurs, une simple variation phonétique produit un doublet comme "Chiatonhouoyse" et "Siatonuoisse" ("Tu aymes"), mais en ce dernier cas l'écart entre les deux graphies, auoy et uoi, résulte peut-être d'une coquille. Il ne nous est pas possible, toutefois, de départager toutes les fautes de typographie des transcriptions fautives et des variations dialectales. D'autres doublets, plus ou moins complexes, signalent des distinctions dont nous ne pouvons évaluer l'importance dans la culture huronne. Ainsi, les différents mots "Andoron", "Orichichi", "Asensesse", pour "précieux", peuvent être des formes dialectales ou des nuances » Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 65. Pour ce dernier exemple, nous nous demandons pourquoi il ne note pas également le terme « Anorosqua » qui apparaît dans la même entrée que « Andoron » et « Orichichi », voir *ibid.,* p. 359.

2 *Ibid*., p. 363.

3 Sur la valeur interlocutive de cette forme verbale, voir, récemment, Ștefan Găitănaru, « L'allocuteur déictique dans le discours : le vocatif et l'impératif », *Diversitate si Identitate Culturala in Europa*, vol. 15-1, 2018, mai 2018, p. 55-68.

4 Jack Warwick souligne que ces échanges ne sont pas que ceux du missionnaire. Selon lui, le *Dictionnaire* « est surtout un manul pratique, correspondant bien aux besoins d'un coureur de bois. On se demande pourquoi un religieux avait éprouvé le besoin d'apprendre à demander "Ne veux-tu point faire l'amour avec moi ?" ou de comprendre la réponse "Non, j'ai mes mois" », « Du huron au petit-nègre », *L'Inscription des langues dans les relations de voyage : XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, *op. cit.,* p. 84.

5 Fannie Dionne développe cette perspective dans sa thèse et l'a poursuivie, notamment dans une conférence intitulée « Coauctorialité dans les manuscrits autochtones », prononcée dans le cadre des conférences de l'Observatoire de l'Imaginaire Contemporain, à l'Université Concordia – Montréal, le 02 décembre 2022, à propos d'autres dictionnaires jésuites. Ces pistes de réflexions me semblent pouvoir être reprises pour l'étude du dictionnaire de Gabriel Sagard. Voir Fannie Dionne, « Encrer la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (*XVII^e^- XVII^e^* siècles) », *op. cit.*, p. 171-179.

notablement absents de ces représentations : à l'horizon intersubjectif qu'esquissait le motif de la parole se substitue un geste unidirectionnel d'appréhension. La méthode la plus éprouvée d'apprentissage est celle de l'immersion sociale, ne distinguant quasiment aucune figure de pédagogue spécifique ; l'incrustation lexicale ne mentionne que des locuteurs collectifs et anonymes ; les scénographies grammaticales figurent les langues comme des systèmes, différents des langues européennes. Cette séparation entre langues et locuteurs premiers reflète la dynamique en jeu dans les récits viatiques : davantage qu'une relation intersubjective ouverte à l'altérité de ce dernier, l'apprentissage et la systématisation relèvent d'un geste de circonscription, permettant d'articuler l'ici et l'ailleurs. Les colons s'attachent peu à cet exercice réflexif sur la langue, leur domination pouvant emprunter d'autres biais ou s'appuyer sur des truchements ; les voyageurs imaginaires s'y consacrent en partie, qu'ils passent rapidement sur ce qui constitue une convention narrative ou qu'ils soient limités par l'altérité des compétences cognitives mobilisées ; les missionnaires s'y dévouent avec un enthousiasme plus ou moins affiché, l'entreprise d'évangélisation ne pouvant passer outre une maîtrise reconnue des langues autres. Seuls les locuteurs aguerris laissent transparaître de façon volontaire ou non l'incommensurabilité des langues auxquelles ils se frottent : la diversité des langues de la fiction cyranienne rend le *je* sensible à l'altérité qui structure celles qu'il ne parle pas ; la persévérance malgré les difficultés conduit certains missionnaires – Lejeune, Brébeuf mais surtout Sagard – à effleurer ce qu'ils ne parviennent pas à comprendre. Une fréquentation assidue des langues autres permet de réaliser leur disparité et l'altérité humaine qui les informe, mais celle-ci reste bien souvent à lire entre les lignes.

Au-delà de sa circonscription par le caractère topique de l'énonciation comme des motifs viatiques, la langue de l'autre est également prise dans un imaginaire langagier français très dense. Constamment mobilisé sans que les voyageurs n'en aient toujours conscience, il ne laisse que peu de place pour envisager une réalité linguistique radicalement autre. Pour comprendre dans quelle mesure il constitue un véritable cadre où s'incrivent les représentations linguistiques de notre corpus, la deuxième partie de notre travail analysera les différents pans historiques, rhétoriques et philosophiques de cet imaginaire que mobilisent les récits viatiques du XVII^{e} siècle.

Partie 2 : Délocalisation de l'imaginaire langagier français

Les récits viatiques participent d'un dialogue diffus avec des éléments théoriques sur le langage mais d'une conscience linguistique et d'un rapport à la langue d'autrui très divers d'un texte à l'autre, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail. Si les voyages utopiques sont écrits pour interroger certaines normes de la société européenne, les relations de voyage authentiques y touchent de façon incidente, sans que cela soit nécessairement volontaire. Cela nous invite à ne pas postuler de rapport unique à l'imaginaire langagier français. Pour saisir la spécificité des liens noués dans chacun des récits viatiques, nous recourrons aux dynamiques de délocalisation théorisées, entre autres, par S. Boumediene dans son étude de l'histoire des plantes médicinales du Nouveau-Monde où il envisage conjointement expansion européenne et histoire des savoirs[1]. Dans une démarche similaire, nous étudierons le déplacement d'un imaginaire langagier européen hors de l'Europe, ainsi que les transformations et déformations qui ont accompagné et permis ce déplacement. Cela permettra de souligner la dimension constituante de cet imaginaire, qui structure et informe les représentations linguistiques autres tout en insistant sur son inflexion pour mieux appréhender la langue d'autrui. Cette attention aux modifications de l'imaginaire langagier au contact d'autres langues tout à la fois réelles et imaginaires nous conduira à souligner comment le phénomène de grammatisation[2] se joue de façon plurielle, entre divers pôles de discours métalinguistiques contemporains qui ne sont pas nécessairement eux-mêmes en dialogue.

Envisager conjointement les études sur les structures imaginaires des langues et les travaux sur les fictions linguistiques de la même époque nous permettra de nous attacher moins aux

1 Dans *La Colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du Nouveau-Monde (1492-1750)*, Samir Boumediene analyse l'appropriation européenne du savoir médical d'Amérique du Sud en en soulignant la transformation concomitante à cette appréhension violente – transformation dont les acteurs sont à la fois les Européens et les Autochtones d'Amérique du Sud. Il affirme ne pas faire une « histoire à parts égales […], démarche [qui] ne peut que neutraliser la dimension politique d'une expansion fondamentalement asymétrique », Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir, op. cit.*, p. 30.

2 Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation : introduction à l'histoire des sciences du langage*, *op. cit.*

différents points nodaux de ce réseau, souvent déjà étudiés[1], qu'aux liens entre les textes de notre corpus et les discours linguistiques plus généraux du XVII[e] siècle[2]. Les « seuils[3] » retenus déplacent la tripartition traditionnelle entre la dialectique, la grammaire et la rhétorique. Cette organisation perdure au XVII[e] siècle mais est largement brouillée dans les récits viatiques, où c'est davantage l'opposition entre le discours théorique et l'usage qui structure le propos – la représentation des paroles et les tentatives de systématisation que nous distinguions dans les chapitres 2 et 3 de cette étude Ce constat nous conduit à envisager séparément les considérations logiques et grammaticales, d'une part, et, d'autre part, les représentations rhétoriques. Nous analyserons les discours métalinguistiques qui historicisent ou rationalisent les langues autres en les appréhendant au prisme d'imaginaires religieux, philosophiques et grammaticaux, puis nous nous attacherons aux représentations de discours et aux différents modèles d'éloquence mobilisés, écartés ou utilisés par les narrateurs.

1 Voir, entre autres, Marina Yaguello, *Les Langues imaginaires – mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2006 ; Gilles Siouffi, *Le Génie de la langue française : étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'âge classique*, Paris, H. Champion, 2010 ; Olivier Pot (dir.), *Langues imaginaires et imaginaire de la langue*, Genève, Droz, 2018.

2 De plus, les ouvrages encyclopédique comme le *Thrésor de l'histoire des langues* de Claude Duret compilent à la fois des langues réelles et des langues imaginaires, comme celle des oiseaux. Voir Michel Jourde, « Qu'y-a-t-il d'imaginaire dans *Le Thrésor de l'histoire des langues de cest Univers* de Claude Duret (1613) ? », *Cahiers du Gadges*, n° 15, 2018, p. 163-181.

3 Nous adoptons ici le terme de « seuil » selon l'acception de Terence Cave dans *Pré-histoires : textes troublés au seuil de la modernité,* Genève, Droz, 1999. Il les définit comme des points d'entrée dans un imaginaire qu'on sait mouvant et qui invitent eux-mêmes à être déplacés d'une étude à l'autre ou au fur et à mesure du propos : ce sont des repères temporaires, retenus du fait de leur présence dans les récits viatiques mais tout en interrogeant la place qui leur est consacrée et les échos et/ou écarts par rapport à un corpus métalinguistique non viatique. Voir Anna Holland et Richard Scholar, « Introduction », dans Anna Holland et Richard Scholar (dir.), *Pre-histories and Afterlives: Studies in Critical Method*, London, Routledge, 2017, p. 1-13 | En ligne | URL : https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781351194754-1/introduction-anna-holland-richard-scholar. Consulté le 12 avril 2023.

Chapitre 4 : L'arrière-plan d'un idéal linguistique

Les débats sur le langage au XVII^e^ siècle sont vifs, nombreux et divers, des entreprises philologiques d'exhumation des langues anciennes et de l'exégèse de textes bibliques à la défense et la description grammaticale des langues vernaculaires européennes, en passant par les désirs philosophiques d'une langue universelle. Ce siècle est un lieu majeur d'inventivité linguistique, si foisonnant qu'en a émergé un imaginaire protéiforme plutôt qu'une réforme effective de la langue française[1]. Cet élan réflexif, ni monolithique ni univoque, est néanmoins également sous-tendu par la notion polysémique de perfection[2] : il s'agit de retrouver, d'atteindre ou d'instituer un état suprême, qu'il s'agisse de l'absolu infini divin ou de l'excellence d'un dialecte humain, de l'achèvement du savoir ou encore d'une forme exempte d'irrégularité et d'inconvenance. Cette idée plurielle de « perfection » informe l'imaginaire linguistique français au point, selon G. Siouffi, d'en constituer « en quelque sorte la figure quintessenciée[3] ». Cet auteur situe l'intensification de l'usage conceptuel de la notion en contexte linguistique dans les années 1670-1700, mais celui-ci était déjà présent dans les disciplines linguistiques héritées de l'époque antique que sont la dialectique, la grammaire et la rhétorique : il soutient le concept même de logique, fondé sur une rationalité

1 Gilles Siouffi distingue dans ses travaux différentes facettes de l'inventivité linguistique au XVII^e^ siècle. Il souligne qu'elle peut à la fois être comprise comme « *fantasy* » (dont découlent les langues imaginaires) et comme définition de nouveaux usages (qu'ils soient philosophiques, mondains ou encore précieux). Ces différentes dynamiques, dont aucune n'a mené à des réformes linguistiques effectives en France selon lui, ne sont pas exclusives l'une de l'autre, ce qui nous apparaît comme une justification pour les envisager dans leur interconnexion. Voir Gilles Siouffi, « How inventive could French 17th century linguistics be », dans Sandrine Sorlin (dir.), *Inventive Linguistics*, Montpellier, Presses universitaire de la Méditerranée, 2011, p. 121-133 | En ligne | URL : https://hal.science/hal-03124666. Consulté le 18 avril 2023.

2 Dans sa caractérisation historique du motif de perfection, Gilles Siouffi remarque la faible considération critique de cette notion, pourtant omniprésente dans les textes, qu'il explique ainsi : « Si ce concept [de perfection] n'a pas beaucoup retenu l'attention, c'est essentiellement qu'il n'a pas été considéré par la linguistique qui se veut maîtresse de son historiographie (c'est-à-dire celle des XIX^e^ et XX^e^ siècles) comme un concept pertinent, et qu'on y a surtout vu (non sans raison d'ailleurs) l'expression d'un imaginaire linguistique ou d'une idéologie. Toutefois, il nous semble que la linguistique doit accepter que son historiographie mette en lumière le rôle joué, dans la description des langues, par des notions considérées aujourd'hui comme non scientifiques », Gilles Siouffi, « Enquête autour du concept de perfection dans la description linguistique : France, XVII^e^ siècle », dans Gerda Haßler et Gesina Volkmann (dir.), *History of Linguistics in Texts and Concepts/ Geschichte der Sparchwissenschaft in Texten und Konzepten*, Nodus Publikationen, 2004, p. 141 | En ligne | URL : https://hal.science/hal-03138840. Consulté le 18 mai 2023. La présence de ce concept dans la description de la langue française se traduit également par sa place prépondérante, comme modèle, comme but visé ou comme absente déplorée, dans l'ensemble des représentations linguistiques portant sur des langues autres.

3 *Ibid*., p. 142.

parfaite, il structure le discours métalinguistique théorique incarné dans la régularité paradigmatique, et il valide les effets visés et produits par tout usage réglé de la parole. Si cette tripartition disciplinaire est encore effective au XVII^e^ siècle, elle n'est pas également présente dans les considérations linguistiques des voyageurs, et la dialectique y occupe une place moindre[1]. Nous l'envisagerons conjointement avec le discours grammatical car l'un et l'autre sont intimement mêlés[2], tandis que la rhétorique sera l'objet du chapitre suivant.

De la perfection logique, qu'elle soit divine, rationnelle et/ou systématique, découlent des considérations absolues et relatives sur les langues qui ont une valeur constituante plus large, car elles situent des locuteurs, des espaces ou des langues les uns par rapport aux autres. Promouvoir une langue unique, nationale ou scientifique, a une dimension centralisante et unificatrice à l'échelle du territoire concerné ; encadrer les usages, une dimension socio-normative ; écrire des grammaires, une dimension régulatrice et contrôlante. Le geste d'appréhender la langue d'autrui diffère d'un retour réflexif sur sa propre langue – ne serait-ce que par la disparité entre la langue envisagée et la langue du discours métalinguistique. Il mobilise néanmoins des éléments propres aux discours métalinguistiques européens. Nous envisagerons ici trois pôles réflexifs attachés à l'idée d'une perfection linguistique en distinguant trois approches théologique, appuyée sur le mythe d'une langue adamique que les hommes auraient oubliée, philosophique, tendue vers différentes formes d'univocité linguistique, et pédagogique, visant à trouver des régularités systémiques dans les langues vernaculaires.

I. LES MYTHES LINGUISTIQUES BIBLIQUES

L'idée de perfection linguistique, dans l'Europe du XVII^e^ siècle, est indissociable de la tradition scolastique de commentaire des *Écritures*, et notamment de la *Genèse* et des *Actes des*

1 Cela s'explique notamment par la construction discursive du récit viatique, qui se présente comme une expérience individuelle à partir de laquelle sont opérées des généralisations entre deux espaces distincts : la démarche ne vise pas à réfléchir à partir de deux points de départ connus dont il s'agirait de résoudre les contradictions, mais tend plutôt à l'articulation des deux espaces.

2 Gilles Siouffi signale l'importance de l'acception suivante de la perfection au XVII^e^ siècle : « la perfection consisterait ainsi en la révélation d'une idiosyncrasie cachée de la langue dont il serait du devoir du grammairien de donner quelques règles », Gilles Siouffi, « Enquête autour du concept de perfection dans la description linguistique », *op. cit.*, p. 148. Ce sens plus spécifique indique clairement l'intersection de la logique et de la grammaire au XVII^e^ siècle.

Apôtres. Elle s'articule, dans l'Ancien Testament, au mythe de la Création et, dans le Nouveau, à ses corollaires que sont la destruction de la tour de Babel et la Pentecôte. L'hypothèse monogénétique qui traverse la linguistique moderne[1] se rattache à l'approche théologique du langage humain, dans laquelle les langues vernaculaires découleraient d'une langue unique utilisée par Dieu. Sans qu'il ne soit précisé dans le récit biblique de quelle langue il s'agit, celle-ci a été érigée en archétype de la langue parfaite, inaccessible depuis la destruction de la tour de Babel, condamnant les langues humaines à l'imperfection. L'interprétation traditionnelle du mythe de Babel fait de la diversité des langues une malédiction divine à la rédemption de laquelle il faudrait œuvrer, mais cette lecture a récemment été réinterrogée par la critique[2]. Claude-Gilbert Dubois lit l'épisode babélique de la confusion des langues comme une réitération du commandement initial de multiplication et d'expansion fait par Dieu à l'espèce humaine, là où l'union des forces pour ériger une tour unique désobéissait à l'ordre de propagation[3]. Cette réinterprétation, qu'il avance pour défaire ce qu'il voit comme un contresens majeur, suggère la possibilité d'un polylinguisme originel, le caractère commun entre les êtres humains étant le partage de la faculté de langage et non un code linguistique unique[4]. Cette lecture, qui n'est pas complètement étrangère aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles[5],

1 Sylvain Auroux, « Le mythe de la langue-mère », dans Olivier Pot (dir.), *Langues imaginaires et imaginaires de la langue*, *op. cit.*, p. 377-402.

2 Voir la synthèse de Theodore Hierbet, « The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures », *Journal of Biblical Literature*, 2007, vol. 126, n° 1, p. 29-58 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/27638419?seq=3. Consulté le 21 janvier 2023. Voir également Sylvie Parizet, *Babel : ordre ou chaos ?*, Grenoble, UGA Éditions, 2010 | En ligne | URL : https://books.openedition.org/ugaeditions/6249. Consulté le 6 février 2023.

3 « Au lieu de s'étendre, suivant l'injonction divine, ils [les êtres humains] se concentrent en un seul lieu, en unifiant, sous forme de société totalement collectivisée, la multitude qu'ils représentent. Cette aspiration à concentrer tout l'espace en un seul point et à unifier le nombre va, à double titre, à l'inverse de la volonté divine appliquée au devenir de l'humanité. […] Dès lors, deux ambitions s'opposent : l'une, d'origine divine, maintenant la transcendance et réservant aux hommes une voie d'expansion sur terre, dans l'horizontalité, qui conserve la diversité et le pluriel […]. L'autre, d'origine humaine, qui procède par concentration en un point des masses humaines, par unification de la foule dans une entreprise commune et unique, dont le plan de réalisation s'effectue suivant la verticalité », Claude-Gilbert Dubois, « Babel. Un tremplin vers l'avenir », dans Olivier Pot (dir.), *Origines du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 159-161.

4 Claude-Gilbert Dubois envisage ainsi les trois moments linguistiques de la Bible comme « une continuation du miracle des langues : le premier miracle est l'attribution à l'homme d'une partie du pouvoir de la nomination, ce qui est l'apanage divin ; le deuxième est la diversification des langues qui maintiennent à chacun une identité ; le troisième est la possibilité de communication entre elles des langues diversifiées. Agissant de la sorte, dans une continuité chronologique qui est aussi un dévoilement progressif et logique de son projet, Dieu révèle un objectif cohérent et complexe, qui est de fortifier la cohésion de cet ensemble appelé le genre humain (*genus humanum*) tout en maintenant les différences qui fondent les individualités personnelles ou collectives (*homines, gentes, nationes*) », *ibid.*, p. 160.

5 Marie-Luce Demonet en trouve déjà des éléments sous la plume de Du Bartas par exemple, qui « après avoir brillamment paraphrasé le texte de la *Genèse*, retourne […] la faute de Babel dans un éloge remarquable de la diversité des langues, de la polyglossie et de la traduction », Marie-Luce Demonet, « Babel au figuré. Une voix pour tous potages », dans James Dauphiné et Myriam Jacquemier (dir.), *Babel à la Renaissance. Acte du XI^e^*

permet de comprendre l'absence d'univocité face à la diversité des langues et éclaire l'éventail des allusions à l'imaginaire linguistique de la Bible dans notre corpus viatique : loin d'en proposer une vision unique, les textes incarnent une variété d'appréhension des mythes bibliques et de leurs conséquences. Nous envisagerons tout d'abord la place du mythe de la langue adamique, puis de l'hypothèse de la langue hébraïque comme langue originelle dans les récits viatiques avant de nous attacher au mythe de Babel et aux différentes interprétations qui en sont faites par les voyageurs. Le mythe de « la communication en langue » de l'épisode de la Pentecôte est, quant à lui, notablement absent[1], l'étude assidue et laborieuse des langues autres s'apparentant plutôt à « un miracle naturellement et laborieusement produit[2] ».

1) La langue adamique

Dans le récit biblique de la *Genèse* s'articulent plusieurs réalités linguistiques : le Verbe divin, associé à la Création elle-même, la langue adamique, où la « dénomination est interprétée comme le symbole d'une connaissance et d'une appropriation[3] » des éléments du monde nommés, et les langues terrestres, versions dégradées de la précédente. La question du passage d'une voix divine, que Saint Augustin assimile à un « oracle[4] », à un support écrit, en hébreu, en latin ou en français, ne va pas de soi. Delphine Reguig montre comment, dans le *De Genesi ad litteram*, le père de l'Église « conclut à une "diction immatérielle de Dieu", "*Dei dictum incorporeum*"[5] » et rappelle que cette conception fait autorité au XVII^e^ siècle. L'idée d'une stricte adéquation est située entre la pensée et la chose, ce que vient complexifier l'étape intermédiaire de la langue articulée, dont

colloque international de la société française d'étude du XVIXVII^ee^ siècle Toulon - mars 1997, Paris, Eurédit, 2007, p. 455. Voir également l'article de Sabrina Inowlocki, qui mentionne que les philosophes antiques comme Philon d'Alexandrie s'interrogent déjà sur la traduction de certains termes et sur le glissement du sème de la division à celui de la confusion, voir « Un "mélange des langues" dans la tour de Babel ? Le choix du terme σύγχυσις pour traduire la "confusion" des langues ("Genèse" 11 : 1-9) », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 25, n° 1, 2007, p. 61-79 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/24358405. Consulté le 23 janvier 2023.

1 On en trouve une mention sous la plume de Chrestien Leclercq, qui déplore que les missionnaires ne puisse se prévaloir du don des langues : « Si nous avions le don des langues, comme autrefois les Apôtres, nous aurions quelque excuse, en disant qu'un autre seroit aussi bien que nous en état de s'acquitter d'une Mission ; mais puisque Dieu ne nous donne pas cette grace, il desire de nous que nôtre zele y supplée, par une perseverance & une application habituelle », *Nouvelle Relation de la Gaspésie, op. cit.*, p. 397-398.

2 Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 137. Cette formule oxymorique souligne les difficultés rencontrées par les voyageurs au cours de leurs apprentissages.

3 *Ibid*., p. 46.

4 Saint Augustin, *Les Confessions,* XII, cité et commenté par Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.,* p. 40-41.

5 *Ibid*., p. 55.

l'apparition est l'un des effets de la chute. La quête de cette langue pré-babélique, notion floue mais néanmoins vivace[1], anime de nombreux auteurs de la Renaissance et du XVII^e^ siècle qui cherchent l'unité perdue entre le monde et le langage. L'influence de cette entreprise protéiforme dépasse les cercles variés qui s'y consacrent et leurs réflexions rejaillissent sur les considérations linguistiques, quand bien même elles s'opposent à cette tendance[2].

Le mythe de la langue adamique ne jouit pas d'une reconnaissance positive dans les récits viatiques et les rares mentions qui en sont faites mènent plutôt à le tenir à distance. Les débats sur la réalité de son existence sont même évoqués à demi-mots dans le récit de Tyssot de Patot. Après avoir quitté la société utopique, Jaques Massé passe par Goa où il est emprisonné dans les prisons de l'Inquisition pour s'être moqué de l'hypocrisie du clergé catholique. Il y noue un dialogue avec « un seul homme, plus patient & sociable que les autres[3] », qui lui affirme :

> Et pour le terme de Vierge, il est sûr qu'il signifie aussi jeune femme, dans la Langue originale. Outre qu'il y a bien des gens qui prétendent que c'est tirer le Texte par les cheveux que de vouloir approprier ces Passages à Jesus Christ[4].

Alors même qu'il est catégorique quant à la signification de « Vierge » en « Langue originale », le personnage suggère pourtant l'existence de multiples étapes, où il existe à chaque fois plusieurs positions : on peut ainsi questionner l'extension sémantique qu'il confère au terme dans cette autre langue, l'attribution de ce discours à un locuteur d'une langue articulée – ici le Christ, entité humaine de Dieu – ou même le geste de lecture herméneutique du texte sacré. Si cela ne remet pas directement en question l'existence de la langue adamique, cela souligne que les arguments s'appuyant sur cette réalité conceptuelle sont sujets à de nombreuses discussions. Ce personnage,

---

1 Pour un panorama de la postérité de ce mythe dans le champ de la linguistique, voir Sylvain Auroux, « Le mythe de la langue-mère », *op. cit.*

2 À propos des philosophes cherchant à élaborer une langue universelle, Knowlson note : « La majorité des planificateurs d'une langue universelle du XVII^e^ siècle avaient, à mon avis, peu de sympathie pour les accents mystiques des érudits qui cherchaient à redécouvrir la langue d'Adam. Ils étaient conscients de poursuivre une voie apparentée, mais dans un esprit quelque peu différent. Néanmoins, l'idée qu'il y ait eu autrefois une langue dans laquelle les noms transmettaient quelque chose de l'essence des choses signifiées a probablement influencés certains d'entre eux bien plus qu'ils ne le reconnaissent eux-mêmes, même si l'influence n'a été que négative », [n. t.], « The majority of the seventeenth-century universal language planners had, in my own view, little sympathy for the mystic overtones of those scholars who sought to rediscover the language of Adam. They were conscious that they were pursuing a related path but in a quite different spirit. Nonetheless, the idea that there had once been a language in which names had conveyed something of the essence of the things signified was one that probably influenced some of them far more than they themselves recognized, even if the influence was only negative », John Knowlson, *Universal Languages Scheme in England and France 1600-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, p. 13.

3 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 171.

4 *Ibid*., p. 176.

condamné et emprisonné pour avoir diffusé la philosophie universaliste que lui a enseignée son maître jésuite, incarne une posture catholique marginale, considérée comme hérétique par l'Inquisition. Alors même que son propos est présenté comme des plus assertifs, il révèle la pluralité des niveaux de réflexion autour de la question d'une langue originelle et divine. Le narrateur n'adopte ni le discours du personnage avec qui il est emprisonné, ni celui de la juridiction ecclésiastique. Il ne condamne pas pour autant l'idée de l'existence, dans les langues actuelles, de traces d'une langue originelle.

Le mythe de cette langue[1] est également évoqué puis évacué par Cyrano de Bergerac[2]. Le voyageur le mentionne à deux reprises lorsqu'il dialogue avec le petit homme de la macule avant d'arriver sur le Soleil :

> Je lui dis que le premier homme de notre monde s'était indubitablement servi de cette langue matrice, parce que chaque nom qu'il avait imposé à chaque chose, déclarait son essence. Il m'interrompit, et continua : « elle n'est pas simplement nécessaire pour exprimer tout ce que l'esprit conçoit, mais sans elle on ne peut pas être entendu de tous [...] – Ha ! C'est sans doute, m'écriai-je, par l'entremise de cet énergique idiome, qu'autrefois notre premier père conversait avec les animaux, et qu'il était entendu d'eux ? Car comme la domination sur toutes les espèces lui avait été donnée, elles lui obéissaient, parce qu'il le faisait en une langue qui leur était connue ; et c'est aussi pour cela (cette langue matrice étant perdue) qu'elles ne viennent point aujourd'hui comme jadis, quand nous les appelons, à cause qu'elles ne nous entendent plus. » Le petit homme ne fit pas semblant de me vouloir répondre[3].

La primauté d'Adam, tant dans le monde que dans l'histoire de l'espèce humaine, rend les hypothèses du voyageur certaines à ses yeux – « indubitablement », « sans doute » – mais elles ne font pas mouche chez son interlocuteur. Le petit homme l'interrompt, puis l'ignore tout bonnement : en refusant un échange à ce propos, il met à distance l'univers de référence convoqué par le *je* et éloigne toute coïncidence entre la langue adamique et l'idiolecte dont il est ici question. Le fait que la rencontre ait lieu sur une macule solaire, soit hors de l'espace biblique, est un autre

1 On peut souligner qu'il existe, dans le roman *Épigone, histoire du siècle futur*, une machine conservée dans le temple agnotien, qui permet de parler en étant compris par tous, par delà les différences linguistiques. Elle est, pour sa part, explicitement rattachée au mythe de la langue adamique. Le temple où elle se trouve a été consacré par Minerve « qui ayant ramassé la matrice des premieres Langues, par les observations exactes des conformitez d'Idiome, & recueilly le débris de la confusion qui survint pendant la construction de la fameuse Tour de Babel, en avoit renfermé dans ces tuyaux de Cristal les essences & les esprits : que ces restes n'estoient pas insensibles ny mortes ; & que soit qu'elles subsistassent par l'énergie d'une Intelligence particulière ; ou par l'immortalité de l'esprit, ou par la participation de la Divinité, elles s'animoient au besoin », Michel de Pure, *Épigone, histoire du siècle futur, op. cit.*, p. 60-61.

2 Voir également l'article de Denis Augier, « Langue matrice, cryptographie et universalité dans *l'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », *Papers on French Seventeenth Century Literature,* art. cit., p. 260-261.

3 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 218-220.

indice de la disqualification du système chrétien. L'écart entre les deux langues est perceptible dès leur dénomination et se confirme dans le type de relations intersubjectives qu'elles impliquent : l'« idiome […] de la nature[1] » comprend les êtres humains au même titre que les autres espèces vivantes dans un environnement global, là où « la langue matrice[2] » leur confère une puissance génératrice et souveraine sur le reste de la Création. L'absence d'interlocution entre le *je* et le petit homme signale, pour C. Nédelec, « que l'assimilation est erronée, et qu'une fois de plus le narrateur fait preuve de son incurable anthropocentrisme en rabattant le rêve d'une langue universelle sur le rêve de l'universelle domination de l'homme[3] ». Le modèle chrétien n'est pas réfuté mais évacué au profit d'un autre archétype situé hors de la géographie biblique, où le savoir n'entraîne pas l'exercice du pouvoir de domination[4] : le mythe de la langue adamique fait presque office de contre-modèle à la réflexion linguistique et politique qui se déploie dans l'ouvrage. Le décalage est ici géographique, tandis qu'il est historique dans le récit de Gabriel de Foigny. Le développement d'une chronologie australienne plus ancienne[5] que la chronologie biblique situe également la langue utopique australienne hors du cadre chrétien : elle n'est ni apparentée, ni affiliée au dialecte originel dont il est question dans les Écritures.

L'idée même de perfection initiale est évacuée dans le récit de Denis Veiras. La langue originelle est un point de départ pour le législateur linguistique qu'est Sévarias, et devient un matériau à améliorer :

> Comme les Stroukarambes étaient avant lui des peuples grossiers, ils n'avaient pas beaucoup de termes, parce qu'ils n'avaient que peu de notions, & ainsi leur langue était fort bornée, quoique d'ailleurs elle fût fort douce & méthodique & capable d'accroissement & de politesse[6].

1 *Ibid*., p. 218.
2 *Ibid*., p. 219.
3 Claudine Nédelec, « Un monstre qui n'est que de langues », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 157.
4 Michèle Rosellini voit même cette langue comme « anti-biblique » dans la mesure où elle « refuse d'être un instrument de domination du monde », Michèle Rosellini, « Parole de l'Autre Monde : les usages hétérodoxes du dialogue dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », dans Pierre Servet et Marie-Hélène Servet-Prat (dir.), *Paroles de l'Autre et genres littéraires, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 285.
5 « Ils content prés de douze mille revolutions de solstices ; ils enseignent que leur origine est du Haab ou d'une divinité qui en souffla trois en mêmes tems qu'ils nomment par leurs noms, d'où tous les autres sont venus. Ils ont de vielles [sic] êcorces qu'ils estiment de huit mille revolutions : & on y distingue leurs annales d'années en années avec plusieurs particularitez incroyables. Il faut un genie très particuliez & très subtil pour pouvoir lire & expliquer les revolutions des cinq premiers mille, & jamais je n'y ay pû rien comprendre. […] Ils nous font commencer apres cinq mille revolutions, & le commencement qu'ils nous donnent est tout à fait ridicule », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue op. cit.*, p. 166-167.
6 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 306.

Sévarias entreprend de perfectionner le dialecte originalement parlé par « les Stroukarambes », désignés à plusieurs reprises comme des « barbares[1] », et non celui des « Prestarambes », ennemis des premiers. Ce choix fait primer un peuple incarnant, plus généralement, « le stéréotype [de] la société dite sauvage[2] » selon Michèle Duchet (notamment du fait de leur pratique de l'inceste et de leur violence) sur un peuple aux structures sociales un peu plus développées. La langue originelle du royaume des Sévarambes, parlée dans un royaume pacifique et exempt de dynamiques sexuelles, fait office de quasi-antithèse de son homologue biblique. En situant l'idéal dans le temps présent de l'utopie, Veiras évacue la possibilité d'une histoire passée qui serait celle de la perfection : la trajectoire de la Chute n'est pas congruente pour dépeindre un modèle idéal, et les motifs – notamment de perfection perdue – qui lui sont associés disparaissent dès lors de l'univers fictionnel[3].

L'évacuation de cet idiome manifeste son impropriété dans des sociétés utopiques, contemporaines du monde chrétien, mais situées hors de cet univers de référence. Cet horizon est également évacué des récits authentiques, où les voyageurs sont conscients d'être aux prises avec des langues proprement humaines et imparfaites[4]. Lescarbot avance ainsi des hypothèses sur la « cause du changement de langage » qui n'ont plus rien à voir avec l'imaginaire biblique de la Chute[5] :

> Quant à la cause du changement de langage en Canada, duquel nous avons parlé, j'estime que cela est venu d'une destruction de peuple. Car il a quelques années que les Iroquois s'assemblerent

1 *Ibid*., p. 163 et p.167.

2 Michèle Duchet, « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *Essais d'anthropologie : espace, langues, histoire*, Paris, PUF, 2005, p. 193.

3 En cela, notre interprétation des langues utopiques de Cyrano de Bergerac et de Veiras diffère de celle avancée par Nadia Minerva, qui voit dans ces fictions la quête d'une langue originelle, voir « Origines des langues et langues des origines dans la pensée utopiques (XVII^e^ -XVIII^e^ siècles) », *Francofonia*, n° 55, 2008, p. 81-96.

4 Alors qu'il raconte un mythe où des voyageurs autochtones se rendent au pays des âmes, Chrestien Leclercq mentionne l'existence d'une langue partagée par tous les êtres vivants et en usage après la mort : « Ils disent que nos Voïageurs furent également surpris & consolez, d'y voir à leur arrivée une infinité d'esprits d'orgnaux, de castors, de chiens, de canots, de raquelles, qui voltigeoient aggreablement devant leurs yeux, & qui par je ne sçai quel langage inconnu, leur firent comprendre qu'ls étoient tous au service de leurs peres », *Nouvelle Relation de la Gaspésie, op. cit.*, p. 413. Si on peut supposer que le public pouvait faire un rapprochement avec la langue adamique, le missionnaire se garde de mentionner cette comparaison.

5 Ici, Lescarbot fait montre d'un discours déjà présent chez « les auteurs de la Renaissance » selon Marie-Luce Demonet : « bien qu'ils soient tributaires de l'opinion téléologique médiévale favorisant la langue unique et divine d'avant Babel, [ils] reprennent majoritairement la théorie conventionnelle pour les langues post-babéliennes, en admettant divers facteurs de variations », Marie-Luce Demonet, « La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne », dans Nazaré Castro Soares et Santiago López Moreda (dir.), *Génese e consolidação da ideia de Europa : Idade Média e Renascimento*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 148 | En ligne | URL : https://hal.science/hal-00846283. Consulté le 27 avril 2023.

> jusques à huit mille hommes, et deffirent tous leurs ennemis, lequels ilz surprindrent dans leurs enclos. J'adjoute à ceci pour le changement du langage, le commerce qu'ils font d'orenavant avec leur pelleteries depuis que les Français les vont quérir[1].

Ici, ce sont les actions humaines – les guerres et les échanges commerciaux entre peuples – qui sont responsables de l'évolution des langues : elles disparaissent et/ou se modifient sans qu'il ne soit question d'une langue première. Cette inscription dans l'histoire séculière de la transformation des langues écarte tout horizon d'une langue adamique[2]. Perdure néanmoins l'idée de la reconstruction possible de la filiation des langues entre elles, impliquant le mythe de la langue adamique non plus dans sa perfection mais dans son caractère originel d'idiome dont découlent tous les autres.

2) L'hypothèse de l'hébreu

Dans le récit biblique lui-même, la nature de la langue adamique n'est pas précisée mais elle est fréquemment assimilée, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, à la langue principale de rédaction de la Bible elle-même, soit l'hébreu[3]. L'importance que lui accorde Claude Duret dans son *Thrésor de l'histoire des langues de cest Univers*[4], ouvrage traversé par le mythe de la langue originelle[5], témoigne de son statut particulier. Élevée au rang d'idiome premier, cette langue ancienne, moins connue que ne le sont le grec et le latin, apparaît nommément dans les récits viatiques à l'étude. Ces mentions sont souvent uniques et ne donnent pas lieu à des rapprochements plus développés entre hébreu et langue autre, car il s'agit moins de construire une filiation permettant de remonter étape

1 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie, op. cit*, p. 282.

2 Sur la permanence de considérations mythiques dans les réflexions postérieures sur l'origine des langues humaines, voir Olivier Pot, « Entre théorie et fiction », *Origines du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 25-71.

3 Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, *op. cit.*, p. 67-70 ; Fabien Simon, « Sortir de Babel : une République des Langues en quête d'une "langue universelle" à la Renaissance et à l'Age classique ? », thèse de doctorat sous la direction de Philippe Hamon et Olivier Christin, Département d'histoire, Rennes 2, 2011, p. 63-68.

4 Claude Duret, *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers, contenant les origines, beautés... décadences, mutations... et ruines des langues hébraïque, chananéenne... etc., les langues des animaux et oiseaux, par M. Claude Duret,... [Édité par Pyramus dé Candolle.]*, Cologne, impr. De M. Berjon pour la société caldorienne, 1613.

5 À ce propos, voir Gisèle Mathieu-Castellani, « Le monde-alphabet, l'alphabet-monde : le mythe de la langue originelle dans le *Thresor* de Claude Duret », dans Olivier Pot (dir.), *Langues imaginaires et imaginaires de la langue*, *op. cit.*, p. 121-131.

par étape de la dernière à la première, qu'une historicité[6], suggérant l'importance de son développement dans le temps.

Marc Lescarbot, connaisseur de ces trois langues anciennes, évoque l'hébreu dès son premier opuscule, intitulé *De la conversion des Sauvages* publié en 1610. Il dessine un rapprochement entre les langues autochtones et l'hébreu à partir d'une racine qu'il identifie comme commune à ces langues :

> Tous ces peuples se gouvernent par Capitaines qu'ils appellent Sagamos, mot qui est pris és Indes Orientales en méme signification, ainsi que j'ay leu en l'histoire de Masseus, & lequel j'estime venir du mot Hebrieu Sagan, qui signifie Grand Prince, selon Rabbi David, & quelquefois celui qui tient le second lieu apres le souverain Pontife. En la version ordinaire de la Bible il est pris pour le Magistrat : & neantmoins là méme les interpretes Hebrieux le tournent Prince[1].

Il reconnaît dans le terme *sagamos* un mot hébreu dont la polysémie apparaît toute trouvée pour appréhender la complexité du rôle social que joue le détenteur de cette fonction en Amérique du Nord[2]. Cette esquisse de filiation linguistique[3] illustre des connaissances érudites de l'avocat humaniste, connaissances qu'il mobilise pour situer l'Amérique du Nord : ce territoire devient potentiellement plus proche de l'idiome originel que d'autres espaces européens dont les langues vernaculaires ont des liens plus distendus, voire inexistants, avec l'hébreu. Cependant, l'avocat ne poursuit pas ce travail étymologique, peut-être par défaut de connaissances plus approfondies des langues autochtones – on notera en effet qu'il ne spécifie pas de quelle langue il s'agit. Le rapprochement, davantage phonétique qu'historique, apparaît *in fine* trop ponctuel pour défendre une filiation réelle, et ce d'autant plus que les langues contrastent fortement par ailleurs :

> Au regard de la prononciation, ils [les Autochtones] ont les mots fort faciles, et ne les tirent point du profond de la gorge comme font quelques fois les Hébrieux et entre les nations d'aujourd'hui les

6 Sur les différents modes d'historicisation des sciences, et notamment de la linguistique, voir Sylvain Auroux, « Les modes d'historicisation », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 28, n°1, 2006, p. 105-116 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_2006_num_28_1_2869. Consulté le 1 mars 2023. Bien que Lescarbot ne soit bien sûr pas historien selon l'acception scientifique et contemporaine du terme, on peut souligner qu'il prend le temps de poser certaines dimensions aujourd'hui propres à ce discours.

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 1, *op. cit.*, p. 72. Le passage est repris quasiment à l'identique dans l'*Histoire de la Nouvelle-France*, voir Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 282.

2 Pour une description politico-juridique de cette fonction au XVII[e] siècle et de la façon dont les Français se sont appuyés dessus pour établir des rapports avec les Autochtones d'Amérique du Nord, voir Michel Morin, « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, vol. 43, n° 2, 2013, p. 531-598 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/rgd/2013-v43-n2-rgd01213/1023206ar.pdf. Consulté le 30 avril 2023.

3 Cette hypothèse est également avancée par Georg Horn dans son *De Originibus Americanis* (1652), cité par Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, Genève, Droz, 1965, p. 10-11.

> Suisses, Allemans et autres, et ne prononcent aussi à l'aide du né, comme encore quelques fois lesdits Hébrieux, ce qui me semble être un avantage pour s'accomoder avec eux[1].

En termes phonétiques, l'espace linguistique autochtone semble plus uniforme que ne l'est l'européen, ce qui constitue une forme d'unité d'ores et déjà perdue outre-Atlantique, mais il se distingue fortement de la phonétique hébraïque. Les comparaisons et rapprochements restent lettre morte mais l'avocat s'attache à souligner sa conscience de la pluralité des langues – le plus souvent en notes de manchette[2]. L'hébreu devient alors non plus le point de départ des généalogies linguistiques mais un modèle d'historicité dans *L'Histoire de la Nouvelle-France*, où il propose plusieurs hypothèses entre lesquelles il ne tranche pas[3] :

> Quand le sieur de Poutrincourt leur donnoit à dîner, ilz lui chantoient des chansons de loüange, disans que c'était un brave Sagamos, qui les avoit bien traité, et qui leur était bon ami, ce qu'ils comprennoient fort mystiquement sous ces trois mots *Epigico ïason edeco*, je dis mystiquement car je n'ai jamais peu savoir la propre signification de chacun diceux, ni des autres chansons. Je croy que c'est du vieil langage de leurs pères, lequel n'est plus en usage, de même que le vieil Hébreu n'est point la langue des juifs d'aujourd'hui ; et des-jà étoit changé du temps des Apôtres[4].

Lescarbot explicite le sens élogieux du chant tout en le distingant des usages contemporains dont il aurait été témoin. Il rapporte plutôt son impression d'obscurité et en souligne le fonctionnement mystique, pour lui-même comme pour les Autchtones semble-t-il. Ces mystères l'amènent à associer cette langue ancienne à l'hébreu archaïque, l'inscrivant alors dans une histoire très longue.

Cette valeur historicisante se retrouve dans le récit de Tyssot de Patot, où l'hébreu apparaît en amont de la rencontre d'autrui. Lorsque Jaques Massé et ses compagnons explorent les côtes sur

---

1 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 282-283.

2 Par exemple, pour accompagner le passage du récit de Jacques Cartier suivant, « Ils n'ont ni la nature, ni le langage des premiers que nous avions trouvez », Lescarbot ajoute la note de manchette suivante : « diversité de mœurs et de langage entre les sauvages de la Terre-Neuve et de ceux de la baye de Chaleur », qui précise l'ancrage géographique des différents peuples, Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France, op. cit.*, p. 310. À propos d'une interprétation rapportée par Cartier, Lescarbot commente en note de manchette « Belleforêt interprète ceci. Nous voulons avoir votre amitié. Je ne scay d'où il l'a appris, mais aujourd'hui ils ne parlent plus ainsi », (*ibid*., p. 313). À propos d'un passage où est consigné du vocabulaire agricole, il note à nouveau en manchette : « le langage de ces peuples a changé car aujourd'hui ils ne parlent point ainsi », (*ibid.,* p. 315).

3 Le troisième chapitre du premier livre de *L'Histoire de la Nouvelle-France*, intitulé « conjectures sur le peuplement des Indes Occidentales, & conséquemment de la Nouvelle France comprise sous icelles », propose plusieurs hypothèses sur l'origine des peuples autochtones de Nouvelle-France, dont certaines sont conçues à partir « de quelques propheties & revelations de l'Ecriture sainte tirees par les cheveux », *ibid.*, p. 19. Si certaines lui semblent plus probables que d'autres, Lescarbot n'évacue cependant pas la possibilité d'une filiation avec la tribu de Cham ou avec la descendance de Noé.

4 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 359.

lesquelles ils se sont échoués, ils découvrent des inscriptions en grec[5] et les ossements d'occupants précédents, puis des symboles qu'ils identifient à des caractères hébreux :

> Pendant que nous réfléchissions sur tout cela avec une espéce d'admiration, j'allai découvrir autour du troisiéme Cône, des caractéres construits aussi de petits cailloux, à peu près comme des œufs de pigeon, arrangez en terre de cette maniére. Je les pris pour les lettres Hébraïques, nommées, suivant l'ordre qu'elles sont ici représentées *Koph, Vau, Lamed, He, Teth, Lamed, Koph, Pe, Gimel, Vau, Beth, Thau, Hajin, Koph, Mem, Lamed, Aleph, Sajin, Samech, Resch* : mais qui n'étoient accompagnées ni de points, ni d'aucune autre marque, qui en put faciliter la lecture. Je fis tous mes efforts pour en débrouiller la signification, & j'y ai pensé mille fois depuis, mais je n'en ai jamais pû venir à bout, de quelque maniére que je m'y sois pris[1].

La disposition des pierres est lue comme une suite de caractères, assimilés aux lettres de l'alphabet hébraïque dont les noms sont ensuite retranscrits par le narrateur – recours qui lui évite de spécifier leurs formes précises et de se situer dans les débats sur l'histoire des caractères primitifs[2]. Cependant, en précisant qu'il les « pr[end]s » pour telles alors même que les signes diacritiques utiles pour la lecture sont absents, il distille un doute quant à son interprétation. Aucun décryptage sémantique ne suit, malgré l'application constante, durable et renouvelée du voyageur, et, *in fine*, la question reste en suspens[3]. L'hypothèse initiale d'une présence de la langue hébraïque n'est ni écartée, ni validée, puis n'est plus soulevée dans le récit : les réflexions sur cette langue ancienne apparaissent comme une spéculation hasardeuse, sans réponse définitive. Le support comme l'instrument de l'écriture – de la « terre » et des « petits cailloux » – sont des matières brutes : elles peuvent être mises en rapport avec le dénuement des individus, probablement naufragés, mais

5 « Au-dessus [de la carcasse d'un homme] il y avoit une espéce d'ardoise assez uniz & enfoncée dans la terrasse, où l'on avoit gravé en langue Gréque, & en gros caractères. Α΄ΓΙΟΣ Ο΄ ΘΕΟΣ, Α΄ΤΙΟΣ Ι΄ΣΧΥΡΟΣ, Α΄ΤΙΟΣ ΚΑΙ Α΄ΘΑΝΑΤΟΣ, Ε΄ΛΕΣΟΝ Η΄ΜΑΣ. *O Dieu Saint, Saint & fort, Saint & immortel, ayez pitié de nous !* Je ne m'amuserai point ici à alléguer nos diverses conjectures, & les sentimens différens que nous eumes sur ce sujet, puisque chacun s'en peut faire aisément une idée », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 60. Cette inscription construit une temporalité en créant une distance linguistique entre les arrivants précédents et les nouveaux naufragés mais sans remonter à un temps pré-babélique, car elle est facilement déchifffrable et n'appelle pas de commentaire supplémentaire.

1 *Ibid*., p. 61.

2 Voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 13-22. L'usage des noms des lettres hébraïques peut également s'expliquer par l'absence des caractères en fonte qui leur correspondent dans l'atelier où le texte a été publié. Comme le renvoi à un éditeur-imprimeur « Chez Jacques Laveugle » localisé « à Bourdeaux », est fictif, il est difficile de trancher entre les différentes hypothèses, voir l'introduction d'Aubrey Rosenberg, Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 23-30.

3 Ces inscriptions apparaissent comme une variation sur le mythe de la colonne de Seth, vestige d'inscriptions indéchiffrables mais dont les signes sont ici reconnus, ce qui n'est pas le cas dans le mythe parabiblique. Sur la permanence et les transformations de ce motif durant le Moyen-Âge, voir Jean-Marie Fritz, « *Translatio studii* et déluge. La légende des colonnes de marbre et de brique », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 47, n° 186, 2004, p. 127-151 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2004_num_47_186_2878. Consulté le 24 mars 2023.

surtout, elles connotent une époque ancestrale. Ces inscriptions et l'hébreu lui-même semblent appartenir à une préhistoire viatique : elles précèdent les contacts avec les habitants autochtones mais ne les informent, ni ne les éclairent.

Les évocations, rares et sans suite au sein des récits, de cette langue antique indiquent que le regard posé sur les langues autres vise une finalité pratique plutôt qu'érudite, le cas de Marc Lescarbot se distinguant clairement du reste du corpus. Les voyageurs visent une appréhension contemporaine des langues, où les filiations historiques ne sont pas si éclairantes.

3) Le mythe de Babel

Le mythe biblique le plus présent dans le corpus se rapporte à la diversité des langues humaines, du fait même des expériences de « découverte linguistique » que rapporte l'intégralité des voyageurs. Tout au long du XVI^e^ siècle, la réflexion sur la pluralité et la circulation des langues, déjà soutenue en Europe par l'importance des mouvements de défense des langues vernaculaires, a vu l'espace où elle s'inscrivait s'élargir considérablement. Du fait de l'expansion impérialiste de la monarchie catholique ibérique puis des royautés française et anglaise, le nombre de langues envisagées par les Européens se multiplie au fur et à mesure des expéditions coloniales et missionnaires[1]. Cet élan se poursuit au XVII^e^ siècle et les références au mythe de Babel sont un lieu commun de tout discours sur les langues, permettant de faire entrer les langues autres dans le giron du christianisme. Néanmoins, sa signification reste multiple : d'un côté, Marie-Luce Demonet souligne qu'il « devient progressivement allégorie de la discorde, *mythos*, nom et figure de la diversité des langues[2] » ; de l'autre, Fabien Simon y voit un topos[3] qui n'implique plus de rupture majeure comme cela a pu être le cas dans la tradition scolastique du Moyen-Âge. Se développe une

1 Pour une réflexion sur la globalisation des langues européennes et leurs contacts avec des langues non-européennes, voir Serge Gruzinski, « Babel au XVI^e^ siècle. Mondialisation et globalisation des langues », dans Yusuke Nakamura et Akira Saito (dir.), *Les Outils de la pensée. Étude historique et comparative des « textes »*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 161-173.

2 Marie-Luce Demonet, « La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne », *op. cit.*, p. 156. Elle souligne avoir été amenée, au fur et à mesure de ses travaux, à « reconsidérer l'importance du mythe de Babel [qui lui] avait paru fonder la réflexion linguistique de ce siècle [le XVI^e^ ; puis] à minimiser encore davantage sa prégnance et à souligner, au contraire, la nature rhétorique de son utilisation quand il s'agissait de prouver la supériorité d'une opinion théologique ou religieuse, et à plus forte raison quand il n'y avait aucun enjeu de ce genre », Marie-Luce Demonet, « Babel au figuré. Une voix pour tous potages », *op. cit.*, p. 455.

3 Fabien Simon, « Sortir de Babel », *op. cit.*, p. 15.

« conception évolutive et séculière des langues[1] » : si la pluralité linguistique est toujours annoncée comme un fléau divin, elle est également, depuis la Renaissance, une source de curiosité scientifique et d'intérêts politiques et religieux.

Cette acception traverse notre corpus car la diversité linguistique y est admise comme un état propre à la condition humaine. Marc Lescarbot l'envisage, au seuil de son ouvrage, comme une réalité digne d'émerveillement :

> Mais c'est une merveille qui surpasse toutes les autres, qu'en une même espèce de créature, je veux dire en l'homme, je trouve beaucoup de variétéz, plus qu'es autres choses crées. Car si on le considère en la face, il ne s'en trouvera pas deux qui se ressemblent en tout point. Si on le prend par la voix c'est tout de même, si par la parole, toutes les nations ont leur langage propre et particulier, par lequel l'une est distinguée de l'autre[2].

Loin d'être déplorée, la « variétéz » des langues est partie prenante de la diversité qu'il célèbre plus largement et en constitue même la seule dimension réellement partageable : là où la « face » et la « voix » varient d'un individu à l'autre, la langue est « propre et particulière » à des communautés entières, ici désignées comme « nations ». Chez Marc Lescarbot, la pluralité linguistique permet paradoxalement de penser une unité partielle, par delà les différences individuelles. Cette vision favorable est réitérée à l'attaque du chapitre descriptif et comparatif « Du langage » et permet à l'humaniste de construire une équivalence entre les territoires européen et américain :

> Les effects de la confusion de Babel sont parvenus jusques à ces peuples déquels nous parlons, aussi-bien qu'au monde deça. Car je voy bien que les Patagons parlent autrement que ceux du Brésil, et ceux-ci autrement que les Peroüans, et les Peroüans sont distinguez des Mexiquains, les Iles semblablement ont leur langue à part : en la Floride on ne parle point comme en Virginia : nos Souriquois et Etechemins n'entendent point les Armouchiquois ; ni ceux-ci les Iroquois bref chacun peuple est divisé par le langage. Voire en une même province, il y a langage différents, non plus ne moins qu'es Gaulle le Flamen, le Bas Breton, le Gascon, le Basque ne s'accordent point. etc[3].

L'une « aussi bien qu[e] » l'autre rive de l'océan Atlantique connaît les effets du mythe biblique, qui constitue dès lors une forme de continuité entre ces territoires, où la « confusion » linguistique est l'existence d'une multitude de langues et non un désordre ou un embarras généralisé. Lescarbot souligne que les locuteurs de différentes langues européennes vivent « en une même province », alors qu'en Amérique du Nord, langue et unité socio-politique se recoupent. Aucune union

1 Marie-Luce Demonet, « La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne », *op. cit.*, p. 147.
2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 241-2.
3 *Ibid*., p. 278.

politique dépassant la diversité linguistique autochtone américaine n'est envisagée par l'avocat, même sur le mode hypothétique et quand bien même le modèle impérial existe déjà aussi bien en Europe qu'en Asie. Edward Gray affirme que la densité très forte de différentes langues en Amérique du Nord est progressivement jugée péjorativement par les Européens des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, qui voient là une forme de primitivisme politique : « Il semble donc que les Premières Nations n'aient guère évolué vers une cristallisation des langues – ce que les Européens associaient, comme cela apparaîtra, avec la civilisation ou le raffinement social[1] ». De fait, Lescarbot ne s'attarde pas à développer plus avant l'unité politique des langues et énumère les mots signifiant « roi » en différentes langues :

> Pour exemple soit que le chef, ou Capitaine de quelque quanton (que nos Historiens Jacques Quartier & Laudonniere qualifient Roy) s'appelle en Canada *Agohanna*, parmi les Souriquois *Sagamos*, en la Virginie *Uviroan*, en la Floride *Paraousti*, és iles de Cuba *Cacique*, les Rois du Perou *Inguas*, &c. J'ay laissé les Armouchiquois & autres que je ne sçay pas, quant aux Bresiliens ilz n'ont point de Rois, mais les vieillards, qu'ils appellent *Peoreroupichech'*, à cause de l'experience du passé font ceux qui gouvernent, exhortent, & ordonnent de tout[2].

L'existence d'une autorité politique et la dimension encyclopédique du discours se réaffirment, et la disparité linguistique divisant les peuples, tout juste soulevée, est déjà résorbée. Lescarbot, pourtant locuteur d'aucune de ces langues, s'affiche outrepassant cette diversité : il se situe au-delà des frontières linguistiques qu'il évoque – frontières multipliées non par l'expérience du voyageur mais par son érudition – la posture du narrateur savant en surplomb semblant s'extraire de la multiplicité des langues terrestres.

La question de la pluralité linguistique est également, pour le corpus de Nouvelle-France, à comprendre au prisme de la volonté d'unifier dans la croyance chrétienne l'espace terrestre morcelé linguistiquement. En contexte de conquête coloniale et d'évangélisation, l'apprentissage des langues étrangères permet au colon ou au missionnaire de reconstruire une unité via son discours et son

1 [n. t.], « There thus appears to have been little movement among Native Americans toward a crystallization of tongues – something, as will become apparent, Europeans associated with civilization or social refinement », Edward G. Gray, *New World Babel: Languages and Nations in Early America*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 19.

2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 278.

savoir[1]. Lescarbot souligne le peu d'intérêt des Autochtones pour la résolution de la diversité linguistique et affirme la nécessité pour les Européens d'apprendre la langue des premiers :

> Ayans divers langages entre eux-memes et ces peuples étans tous divisez les uns des autres en ce regard, et peu curieux d'apprendre noz langues (qui neantmoins est un point bien necessaire) je continuë au propos que j'ay ci-dessus que pour les enseigner utilement et parvenir bien tot à leur conversion, et les nourrir d'un lait qui ne leur soit point amer, il ne les faut surcharger de langues inconuës, la Religion ne consistant point en cela[2].

Le polylinguisme est une nécessité pratique érigée en remède au babélisme. Cette transmission de la doctrine chrétienne par une pluralité de langues vulgaires est un outil dont les Protestants se sont déjà largement emparés au siècle précédent[3]. Si tous s'accordent sur le fait qu'il est mort catholique, les hésitations critiques sur la confession de Marc Lescarbot durant sa vie laissent penser qu'il aurait pu être sensible à la vision du multilinguisme comme une solution aux divisions religieuses. L'état de fait linguistique de la Nouvelle-France apparaît néanmoins comme un obstacle supplémentaire à l'évangélisation et les quelques missionnaires qui évoquent le mythe de Babel le convoquent de façon moins heureuse que l'avocat parisien. Sagard ouvre ainsi son *Dictionnaire* par les considérations suivantes :

> Le péché des ambitieux Babyloniens, qui pensoient s'eslever jusques au Ciel, par la hautesse de leur incomparable tour, pour s'exempter d'un second déluge universel, s'est communiqué par ses effects à toutes les autres Nations du monde ; de manière que nous voyons par expérience, qu'à peine se peut-il trouver une seule Province ou Nation, qui n'aye un langage particulier, ou du moins qui ne diffère d'accents & de beaucoup de mots. Parmy nos Sauvages mesme il n'y a si petit peuple qui ne soit dissemblable de l'autre en leur manière de parler. Les Hurons ont leur langage particulier, & les Algoumequins, Montagnets & Canadiens en ont un autre tout différent, de sorte qu'ils ne s'entr'entendent point, excepté les Skéquaneronons, Honquerons & Anasaquanans, lesquels ont quelque correspondance, & s'entr'entendent en quelque chose ; mais pour les Hurons ou Houandates, leur langue est tellement particulière & différente de toutes les autres, qu'elle ne dérive d'aucune[4].

---

1 « La possibilité de connaître les langues et de pouvoir traduire devient le signe de la rédemption. L'unité retrouvé du langage n'est pas dans la configuration phonétique d'un mot, ni dans sa transcription graphique, mais dans la possibilité de trouver des équivalences d'une langue à l'autre […]. Il y a là une volonté de surmonter le babélisme non point en cherchant une *lingua humana* définitivement perdue, mais en conquérant les langues existantes », Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, *op. cit.*, p. 26-27.

2 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 289.

3 « Tout le problème pour les protestants – et l'on sait si l'usage des langues vulgaires dans la liturgie leur fit découvrir l'inconvénient du babélisme – consistera à faire le meilleur usage des outils imparfaits qui ont été légués malgré le péché et, en même temps, par le péché : il s'agit de retrouver le sens derrière le signe et sa diversité. La possibilité de transmettre un message en langues diverses sans altérer son sens devient dès lors un phénomène miraculeux, la manifestation vivante de ce que le péché n'a pas une puissance absolue », Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, *op. cit.*, p. 55-56. Voir également Fabien Simon, « Sortir de Babel », *op. cit.*, p. 368-374.

4 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 343-344.

Le récollet situe d'emblée l'Amérique du Nord dans la continuité des espaces humains soumis à la puissance de Dieu. La confusion qu'il dépeint est plus dense que sous la plume de Lescarbot car, au-delà des disparités d'une langue à l'autre, il mentionne des différences d'accents et des variations lexicales, faisant surgir des difficultés de compréhension possibles entre des langues pourtant proches : l'attention à l'usage pratique des langues est manifeste, là où Lescarbot figurait une perspective davantage théorique. Sagard insiste sur le haut degré de pluralité linguistique de ce territoire, d'une part, et, d'autre part, sur la différence radicale qui sépare la langue à laquelle il s'est attaché de toutes les autres, entre lesquelles une certaine intercompréhension existe. L'une et l'autre de ces affirmations sont étayées par une énumération lexicale motivée par le désir d'opposer le huron-wendat aux autres langues[1] : l'énumération n'est ni systématique, ni exhaustive, mais s'en tient à deux langues seulement et s'interrompt lorsque le nombre d'exemples est jugé suffisant par le récollet. Aucune posture surplombante tendue vers l'omniscience encyclopédique ne se dégage, car ce préambule vise avant tout à insister sur l'ampleur de la tâche déjà accomplie malgré les lacunes de l'ouvrage. Près d'un siècle plus tard, Chrestien Leclercq continue de déplorer l'existence d'un si grand nombre de langues :

> [I]l semble que la confusion des langues que Dieu fit naître autrefois, pour détruire et renverser de fond en comble cette entreprise fameuse et temeraire, par laquelle les hommes ne projetoient pas moins que de joindre le Ciel à la Terre, par l'élévation de la tour de Babel, soit parvenuë jusques aux Nations nombreuses des Sauvages de la Nouvelle France ; puisque parmi une infinité de langues différentes qui regnent par tous ces Peuples, nos Gaspesiens se distinguent des Montagniez, Soquoqui, Abennaqui, Hurons, Algomquins, Iroquois et des autres Nations de ce nouveau Monde, par un langage qui leur est singulier[2].

Les langues continuent d'être perçues comme échelle d'unité politique et de distinction des différents peuples entre eux. L'énumération, restreinte ici à la Nouvelle-France, est plus longue que celles de Lescarbot et de Sagard : cela manifeste les progrès de l'appréhension par les Français de la réalité territoriale et linguistique autochtone d'Amérique du Nord. La perspective d'une résolution

1 Sagard poursuit ainsi : « par exemple, les Hurons appellent un chien *Gagnenon*, les Epicerinys *Arionce*, & les Canadiens ou Montagnets *Atimoy* : tellement qu'on voit une grande différence en ces trois mots, qui ne signifient neantmoins qu'une mesme chose chacun en sa langue. De plus, pour dire mon père en Huron, faut dire *Aystan*, & en Canadien *Notaoui* ; pour dire ma mère en Huron, *Anan*, *Ondouen*, en Canadien, *Necaoui* : ma tante, en Huron *Harha*, & en Canadien, *Netousisse*: du pain en Huron, *Andataroni*, & en Canadien, *Pacouechigan*, &c de la galette *Caracona*. Je ne t'entends point en Huron, *Danstan téaronca*, & en Canadien faut dire, *Noma quinisitotatin*. Je pourrois encore adjouster un grand nombre de mots Canadiens & Hurons, pour en faire mieux cognoistre la différence, & qu'il n'y a point de rapport d'une langue à l'autre ; mais ce peu que je viens de mettre icy doit suffire pour satisfaire & contenter ceux qui en auroient peu douter », *ibid.*, p. 344.

2 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 189.

de cette confusion paraît peu probable au vu de l'« infinité de langues[1] » qu'il dénombre, ce que traduit l'évocation imagée du mythe de la tour de Babel : l'image de la destruction et du renversement complet qui a suivi convoque une vision négative et dévastatrice de cet épisode et de l'état de fait qui en découle. En investissant un éthos d'humilité, Leclercq éloigne l'horizon d'un remède possible à la confusion des langues, ce que redouble son attention à souligner les difficultés à dépasser les frontières linguistiques :

> Vous n'ignorez pas, mon tres cher Pere, que nos Missions ne sont que de purs amusemens, si l'on ne se fixe pour quelques années dans les principales, à cause de la diversité des langues : il faut deux ou trois ans à un Religieux, auparavant qu'il soit bien en état de se faire entendre ; et s'il faut le changer après cela, nous travaillerions inutilement, nous serions des Missionnaires de nom et non pas d'effet[2].

Les effets de Babel ralentissent considérablement les missionnaires, voire mettent en péril la possibilité même des « effet[s] » attendus de leur entreprise : ils doivent non seulement parcourir le monde mais aussi s'y fixer durablement pour en apprendre les langues et pouvoir être en mesure de « se faire entendre ». En distinguant le nom de *missionnaire* et la réalité à laquelle il renvoie, impliquant une transformation du monde futur, Leclercq évoque également la faillibilité possible des échanges humains et le risque d'être affublé d'un titre qui ne correspond pas aux effets de ses actes : pour un homme d'Église, il ne s'agit pas seulement de parler, mais que cette parole ait un effet sur celles et ceux qui la reçoivent.

La pluralité de langues est un enjeu absent des territoires utopiques car il est résolu en amont. Les Sévarambes parlent plusieurs langues[3] mais sont socialement définis par une unité linguistique forte et ancienne : lorsqu'ils étaient encore deux peuples distincts et adversaires, ils partageaient déjà la même langue[4]. Ici, l'existence de conflits n'est pas relative à une incompréhension entre différentes langues, prenant à rebours un des postulats du mythe biblique. L'importance d'une unité linguistique est manifestée par l'organisation politique du cadre de l'instruction – notamment des nouveaux venus – et apparaît comme un prérequis nécessaire à une société idéale. Cela est également un trait constituant de l'utopie australienne de Gabriel de Foigny :

---

1 Au-delà de l'hyperbole, l'Amérique du Nord du XVII[e] siècle est un territoire bien plus dense en terme de diversité linguistique que ne l'est l'Europe à la même époque – et les représentations sont celles des acteurs de la disparition de nombre de ces langues, qui n'ont certainement pas perçu la diversité linguistique réelle de cet espace géographique. Voir Edward G. Gray, *New world Babel*, *op. cit.*, p. 16-18.

2 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 397.

3 Dans le récit, il est explicitement question de l'espagnol (Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 95), du hollandais (*ibid*., p. 94), du français (*ibid*., p. 103) et du persan (*ibid*., p. 131).

4 « Stroukarambes & […] Prestarambes […] n'avaient qu'une même langue, quoique les dialectes en fussent différents », *ibid.* p.171.

> Il faut ajouter à ce miracle de l'art ou de la nature [une géographie sans montagne] l'uniformité admirable de langues, de coutumes, de batiments et de culture de la terre qui se rencontre en ce grand pays[1].

Bien que le pluriel indique l'existence de plusieurs langues, celles-ci semblent assez similaires pour correspondre à l'uniformité générale de ce monde – d'un point de vue linguistique, on peut faire l'hypothèse que ce seraient des dialectes, permettant une intercompréhension de leurs locuteurs respectifs. Cette situation a conduit les lecteurs du texte à les rapprocher de la réalité préadamique[2], puis de « la tradition de l'Adam primitif de certains de ces chrétiens sans Église[3] ». Si le mythe de Babel n'est jamais explicitement mentionné dans ces textes, l'attention à l'uniformité linguistique ne manque pas de faire surgir ce repère chez les lecteurs : l'absence complète de cette référence devient un repère situant le récit à une époque pré-babélique.

L'enjeu de l'unification linguistique se pose également à l'échelle du texte lui-même, lorsque l'éditeur a pour fonction de rendre compréhensible un récit multilingue à son public. Cette question est hyperbolisée dans le récit enchâssant du texte de Denis Veiras où la disparité entre le français et le sévarambe est redoublée par la multiplicité des langues de rédaction du texte. La résolution de cette confusion ne repose alors pas sur les compétences linguistiques d'un unique locuteur mais nécessite le recours à une collaboration. Dans l'adresse liminaire « Au Lecteur », le traducteur-éditeur fictif du texte élabore les conditions dans lesquelles le manuscrit est arrivé entre ses mains et son état initial : « Cette histoire est dans une grande confusion, elle est presque toute écrite sur des feuilles détachées et en diverses langues, qui auront besoin d'être expliquées et d'être mises dans leur ordre naturel[4] ». Le désordre est double, et causes et solutions sont articulées dans un chiasme – « feuilles détachées », « diverses langues » / « être expliquées », « être mise dans leur ordre naturel » – qui matérialise les gestes de cet intermédiaire éditorial. Son propos liminaire est rigoureux, à l'image des interventions qu'il opère sur le texte, et rapporte la chronologie de cette

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 70-71.

2 C'est notamment la proposition que défend Pierre Bayle, dès le siècle suivant : « peu s'en faut qu'on n'ait lieu de croire que Jacques Sadeur, qui qu'il soit, a voulu nous insinuer que ces gens-là ne descendent point d'Adam, mais d'un Androgyne, qui ne dechut point comme lui de son état d'innocence. Ce tour là feroit assez bien imaginé pour tromper la vigilance des Censeurs de livres ; & pour prévenir la difficultez du privilège, en cas qu'on voulût faire tenter fortune à un système Préadamitique », Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique : par Monsieur Bayle... Troisième édition, à laquelle on a ajouté la vie de l'auteur et mis ses additions... à leur place*, Rotterdam (Genève), 1715, p. 476. Paul Cornelius souligne que les êtres humains sont également des pré-adamites dans l'Histoire telle qu'elle est écrite par les Australiens, ce que ne manque pas de relever Pierre Bayle, voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 110-111.

3 Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit*., p. 150.

4 Denis Veiras, *La Terre Australe connue*, *op. cit.*, p. 64.

entreprise, pour laquelle il a été mandaté non par le capitaine Siden, mais par le médecin auquel le premier a légué son récit à sa mort[1] :

> Après sa mort, le médecin examina ses papiers et trouva qu'ils étaient écrits en latin, en français, en italien et en provencal, ce qui le mit dans un grand embarras, parce qu'il n'entendait pas toutes ces langues, & qu'il ne voulait pas fier ces mémoires à des mains étrangères. […] Étant venu de Hollande en Angleterre, depuis la conclusion de la paix entre ces deux nations, il me fit l'honneur il y a quelque temps de me laisser ses papiers pour les mettre dans leur arrangement et pour les traduire en une seule langue. Je les examinai avec soin, & je trouvai que la matière qu'ils contiennent était si extraordinaire & si merveilleuse, que je ne fus jamais en repos que je ne l'eusse réduite dans l'ordre & dans la clarté dont elle avait besoin ; me servant en cela de l'aide & du conseil de celui qui me les avait mis entre les mains[2].

Cette mystification autour de l'histoire du manuscrit permet de souligner que la barrière linguistique est un premier obstacle, dont la résolution peut entraîner la découverte d'autres difficultés – ici le désordre des feuillets détachés. L'ensemble de ces difficultés disparait grâce à la collaboration des uns avec les autres – à la confiance du médecin envers l'éditeur répond « l'aide » et le « conseil » que le second demande au premier – et permet finalement à tous et toutes de découvrir cette matière « si extraordinaire & si merveilleuse » : la discussion, l'échange et la confiance mutuelle – entre le capitaine Siden et le médecin, puis entre celui-ci et le traducteur-éditeur – apparaissent indispensables pour résoudre la confusion des langues et l'organisation interne du texte. Si le mythe de Babel n'est pas explicitement mentionné ici, l'insistance sur la barrière que représente initialement la diversité des langues de rédaction et la nécessité d'une collaboration pour la dépasser convoque de nombreuses dynamiques propres à cet épisode.

La réalité d'un monde multilingue s'impose aux voyageurs comme point de départ de leur représentation linguistique : ils se situent dès lors en décalage avec les discours érudits humanistes ou scolastiques attachés à l'idée d'une langue universelle, davantage imprégnés de nostalgie. Plus

---

1 Le traducteur-éditeur rapporte ainsi : « Le capitaine Siden entre autres fut blessé à mort dans cette occasion [une rencontre avec un navire hollandais] & ne vécut que quelques heures après qu'il eut reçu sa blessure. Il y avait alors dans le même vaisseau où il s'était embarqué à Smyrne un médecin qui était venu avec lui & avec lequel il avait fait connaissance avant de partir. Comme ils étaient l'un et l'autre habiles et savants, ils eurent de grandes conversations pendant leur voyage, ce qui produisit entre eux une estime & une amitié réciproque ; jusque-là que le capitaine Siden, qui faisait un secret de ses aventures à tout le reste des hommes, parce qu'il ne voulait pas qu'un autre que lui eut l'honneur de les publier en Europe, quand il y serait arrivé, les raconta presque toutes au médecin, commençant depuis son départ de hollande jusqu'à son arrivée à Smyrne. Mais comme Dieu ne lui permet pas de vivre assez longtemps pour accomplir le dessein qu'il avait fait de publier en Europe, quand il se vit près de la mort, il donna toutes ses hardes à son ami & lui recommanda ses papiers en ces termes », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 63.

2 *Ibid*., p. 64.

largement, le déclin des systèmes spéculatifs et la « démythification du langage[1] » qui se joue aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles entraînent une perte d'intérêt pour la recherche d'un substrat ontologique et/ou originel présent en langue[2]. L'imaginaire linguistique biblique n'en est pas pour autant entièrement évacué et continue d'imprégner en toile de fond les représentations linguistiques. Il faut souligner que le mythe de Babel n'est jamais nommément évoqué par les jésuites de Nouvelle-France, comme s'il était imprégné d'un regard vers le passé et incarnait l'impossibilité de dépasser les disparités linguistiques, deux dynamiques que les missionnaires de la Compagnie de Jésus évitent. L'imaginaire biblique, dépositaire d'une perfection perdue, n'est que peu fécond pour appréhender les langues autres, qu'elles soient authentiques ou utopiques, car il semble annonciateur d'un échec. La quête de la perfection n'en disparaît pas pour autant mais devient un idéal distinct de celui de la langue originelle.

II. L'IDÉAL PHILOSOPHIQUE D'UNE LANGUE PARFAITE

L'élan philologique et savant de l'humanisme et le schisme religieux qui divise l'Europe tout au long du XVI^e^ siècle nourrissent un sentiment croissant d'insatisfaction par rapport aux langues d'usage, qu'elles soient anciennes ou contemporaines : le latin, *lingua humana* de la République des Lettres et de l'Église chrétienne, est critiqué en raison de sa corruption au contact des langues vernaculaires et ces dernières sont déconsidérés pour leurs limitations territoriales. Philosophes, hommes de lettres et réformateurs religieux aspirent à une communication universelle permettant de se comprendre et aux savoirs, tant scientifiques que religieux[3], de circuler sans déformation[4]. Des

1 Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, *op. cit.*, p. 97.

2 Certains, comme Athanasius Kircher dans la deuxième moitié du XVII^e^ siècle, continuent de se consacrer entièrement à cette quête mais ils ne sont alors plus majoritaires parmi ceux qui s'intéressent à l'idée d'une langue universelle, voir Fabien Simon, « Sortir de Babel », *op. cit.*, p. 463-518.

3 On soulignera que Gabriel de Foigny (voir l'introduction de Pierre Ronzeaud dans Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.* p. XI-XXI), Denis Veiras (voir l'introduction d'Aubrey Rosenberg dans Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 7-13) et Simon Tyssot de Patot (voir l'introduction d'Aubrey Rosenberg dans Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 6-14) sont de confession, ou du moins de sensibilité, protestante et ont pu être sensibles à l'entreprise de traduction en vernaculaire portée par les acteurs du schisme religieux. Des travaux récents de Madeleine Alcover ont également mis au jour que le grand-père paternel de Cyrano de Bergerac était protestant, Madeleine Alcover, « Le Cyrano de Bergerac de Jacques Prévot », *Les Dossiers du Grihl*, Hors-série n°3, août 2022 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5079. Consulté le 2 juin 2023.

4 Du côté des savants, nombres d'ouvrages sont publiés en latin et en vernaculaire, mais ce processus complexe est perçu comme un frein à la circulation des idées et du savoir, John Knowlson, *Universal Languages Scheme in*

propositions variées de réforme linguistique radicale[1] sont élaborées : selon qu'on envisage les ouvrages de Francis Bacon, Marin Mersenne, John Wilkins ou Athanasius Kircher, l'idée de perfection correspond à un idéal d'univocité sémantique, de connaissance scientifique du monde ou d'harmonie cosmique. Se distinguent ainsi différentes acceptions philosophiques de la notion dans le champ linguistique au XVII^e^ siècle : comme transparence discursive d'une langue exprimant exactement les ressentis et les pensées des locuteurs ; comme correspondance conventionnelle univoque entre langue et réel, permettant de nommer et de connaître l'entièreté du monde appréhendé selon un savoir systématique ; ou encore comme harmonie naturelle avec les principes qui régissent le cosmos et le vivant, sans qu'ils soient nécessairement théorisés par les êtres humains. Elle peut être ainsi pensée au niveau des rapports des locuteurs à leur langue, de l'articulation entre la langue et le monde, ou de la logique qui préside au fonctionnement de cette même langue. Les caractères idéogrammatiques chinois[2], l'arithmétique et la musique, la philosophie ou encore la logique influencent ces réflexions à différents niveaux – élémentaire, lexical, syntaxique. Les fictions linguistiques des romans utopiques[3] élaborent et interrogent la notion de perfection linguistique à ces trois niveauxs[4]. Elles déploient des formes de perfection philosophique[5] tout en les interrogeant ou en les minant, lorsque les narrateurs peinent, échouent ou

---

England and France 1600-1800, *op. cit.*, p. 29-30.

1 Pour un panorama non restreint aux bornes chronologiques de notre étude, voir Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994. Pour un parcours plus circonscrit dans le temps, voir Marina Yaguello, *Les langues imaginaires : mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Seuil, 2006, p. 65-81 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/les-langues-imaginaires--9782020823647-p-65.htm. Consulté le 8 mai 2023.

2 Paul Cornelius a souligné l'influence du système d'écriture en usage en Chine, vulgarisé en Europe par les récits de Mattéo Ricci. L'idée qu'un même signe graphique soit compris par des locuteurs de langues distinctes, qui l'oraliseront chacun différemment mais seront tous en mesure d'en saisir le sens, stimule effectivement les penseurs des langues universelles – notamment Francis Bacon, voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 25-38. Nous nuançons néanmoins la prépondérance presque exclusive que Cornelius accorde à cette influence sur les autres langues universelles et utopiques du XVII^e^ siècle.

3 Cette partie de l'imaginaire langagier français est nettement moins commune que l'imaginaire biblique étudié précédemment et que le cadre de la grammaire latine étendue envisagé par la suite, mais il informe directement un certain nombre d'inventions linguistiques de notre corpus, c'est pourquoi nous avons tout de même choisi de nous y attarder quand bien même il n'est pas transversal à l'ensemble des textes.

4 Pour distinguer entreprises utopiques romanesques et recherche d'une langue originelle et/ou savante, Claude-Gilbert Dubois s'appuie sur « l'aspect purement esthétique et pratique des langues parlées dans les futurs pays imaginaires du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles – notes de musique, chant d'oiseau, formules algébriques », Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au seizième siècle*, *op. cit.*, p. 38. Il nous semble cependant que ces inventions narratives ne sont pas des créations seulement esthétiques, mais qu'elles soulèvent des enjeux savants et épistémiques en explorant différents types de perfection – concordance, correspondance, harmonie.

5 John Knowlson souligne : « le fait que leurs auteurs ne prétendent pas à l'adoption universelle de leurs nouvelles langues n'a aucune importance, puisqu'elles possèdent toutes les caractéristiques du projet de langue universelle : ces utopiqtes ont avant tout, comme les planificateurs de la langue universelle, une confiance suprême dans la

évitent de les représenter en usage : cette tension manifeste la permanence qui imprègne l'idée de perfection, largement contradictoire avec les dynamiques d'usage et d'évolution propres aux réalités linguistiques. Le rapport beaucoup plus lointain des récits de voyages authentiques avec cette part de l'imaginaire s'explique par l'imperfection tant sémantique que référentielle[1] des langues humaines, que les voyageurs ne manquent pas de déplorer.

1) De la perfection comme transparence de la langue

L'idéal linguistique d'une stricte concordance entre le discours et la pensée, rêve philosophique évoqué par R. Descartes dans sa correspondance[2], apparaît en filigrane dans les relations de voyages authentiques lorsque les narrateurs déplorent leur incapacité à exprimer ce qu'ils conçoivent. L'écart entre leurs pensées et l'expression dont ils sont capables leur fait regretter l'aisance dont ils profitent en français ou en latin[3]. Tandis que R. Descartes réfléchit à la dualité

supériorité de leurs propres innovations linguistiques par rapport à toutes les langues vernaculaires », [n. t.], « That their authors should make no claims for the universal adoption of their new languages is quite unimportant, since they possess all the characteristics of the universal language scheme: above all, like the universal language planners, these utopists have a supreme confidence in the superiority of their own linguistic innovations over all ethnic languages », J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, n° 2, 1963, p. 269 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/2707849. Consulté le 12 décembre 2022.

1 La langue imaginée par Tyssot de Patot diffère aussi largement des autres langues utopiques, car, selon Lise Leibacher-Ouvrard, elle « tend à accentuer l'arbitraire du signe [qui] n'a pas pour tâche de représenter la nature des choses » (*Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 39). Il est, au contraire, défenseur d'une vision nominaliste de la langue, qui lui permet de tendre vers une perfection associée à la régularité, voir chapitre 4, III. 3).

2 René Descartes, dans une lettre au père Mersenne, datée du 20 novembre 1629, déplore ainsi : « les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'estant accoutumé de longue main, cela est la cause qu'il n'entend presque rien parfaitement », cité par Marina Yaguello, *Les Langues imaginaires : mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, *op. cit.*, p. 243. La confusion est due aux supports de la pensée que sont les mots, dont l'imprécision ne permet plus aux hommes d'échanger clairement et distinctement leurs idées.

3 Voir, par exemple, sous la plume de Paul Lejeune, le regret de ne pas pouvoir convertir plus rapidement les Autochtones du fait de ses difficultés à s'exprimer : « Nous visitons encor les Sauvages, & par nos begayements nous tâchons de jetter dans leurs ames quelque petit grain de la semence Evangelique, qui fructifiera en son temps, s'il plaist à Dieu », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 7, *op. cit.*, p. 268. Voir également, sous la plume de Jean de Brébeuf, la conscience des progrès encore à faire pour pouvoir s'exprimer clairement : « Je m'escriroi volontiers au bon Dieu, *mitte quem missurus es* ; car pour nous, nous sommes des enfans qui ne faisons que begayer. […] Les P. Davost et Daniel y [l'apprentissage de la langue] ont travaillé par dessus tous. Ils y sçavent autant de mots que moy, et peut-estre plus. Mais ils n'ont pas encore la pratique pour les former et assembler promptement ; quoy que le Pere Daniel s'explique desja passablement. Pour moy qui y fais leçon à nos François, si Dieu ne m'assiste extraordinairement, encore me faudra-t-il aller long temps à l'escole des Sauvages, telle est la fecondité de leur langue », *ibid.*, vol. 8, *op. cit.*, p. 130-132. L'auteur souligne.

paradoxale de la parole[1], à la fois objet sonore sensible et représentation d'une idée immatérielle[2], Veiras et Cyrano de Bergerac inventent deux fictions qui font dépendre la langue non du monde mais de la sentation et/ ou de la pensée. Ces idiomes imaginaires proposent deux visions différentes d'un rapport entre une intériorité subjective et une expression pour autrui qui ne soit ni arbitraire, ni cryptique et qui permette au sujet parlant de coller au plus près de sa perception du monde. Leurs propositions sont toutefois antinomiques, ce qui signale l'absence de consensus quant à la résolution d'un tel écart.

Dans *L'Histoire des Sévarambes*, la langue utopique relève d'une institution humaine : en parallèle de la définition d'un mode de gouvernance, Sévarias réforme la langue des Stroukarambes pour lui donner « des fondements naturels sur lesquels on puisse facilement bâtir sans en changer le premier modèle quand il est une fois bien établi[3] ». Les fondements de la langue visent à construire une relation entre la langue et le monde motivée par une concordance essentielle. Cela est théorisé au niveau phonétique[4] et aucun son de la langue n'est laissé au hasard :

> Ils ont dix voyelles & trente consonnes toutes distinctes, d'où procède dans leur langue une merveilleuse variété de sons qui la rendent la plus agréable du monde. Ils ont accommodé ces sons à la nature des choses qu'ils veulent exprimer, & chacun d'eux a son usage & son caractère particulier. Les uns ont un air de dignité & de gravité, les autres sont doux & mignons. Il y en a qui servent à exprimer les choses basses et méprisables, & d'autres les grandes & relevées, selon leur position, leur arrangement & leur quantité[5].

1 L'idée de pouvoir dépasser cet écart lui apparaît comme possible, mais hautement compliqué, et il écrit ainsi, toujours à Marin Mersenne : « [J]e tiens que cette langue [parfaite] est possible, [...] mais n'espérez pas de la voir jamais en usage, cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudroit que le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans », cité par Marina Yaguello, *Les Langues imaginaires – mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques, op. cit.*, p. 241.

2 Sur l'émergence de cette représentation intellectualiste de la langue, qui deviendra un des fondements de la catégorie du « classicisme », voir les citations de *Le Monde* de René Descartes et les commentaires de Delphine Reguig, dans *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 221-225.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 305.

4 Sur l'action d'un législateur éclairé pour perfectionner la langue sévarambe, Michèle Duchet note : « Même en Utopie, un tel phénomène ne peut se produire de manière "naturelle" : la langue des *Sevarambes*, même si elle charrie les restes d'un langage originel, n'est pas le produit direct de leur activité comme sujets parlants ; elle est l'invention d'un être pensant, le grand Sevarias, elle fait partie d'un projet de société idéale qu'il a conçue, au même titre que les lois et les mœurs », Michèle Duchet, « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *op. cit.*, p. 200. Si les fondements sont « naturels », la langue ne l'est donc pas pour autant.

5 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 306-307. Lise Leibacher-Ouvrard souligne que ces fondements – les langues classiques – sont reconnaissables, voir *Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 33-34.

Les quarante phonèmes vocaliques et consonantiques[1] se modulent selon « leur position, leur arrangement & leur quantité », c'est-à-dire selon leur hauteur, leur combinaison entre eux et leur durée pour créer du sens, ce qui les rend en réalité indénombrables[2]. Le lien entre ces sons et une signification n'est pas « naturel » au sens où il préexisterait à l'institution humaine, mais plutôt dans la mesure où il repose sur une concordance motivée qui rendrait explicite le lien sémantique entre un son et un sens. Cette forme de cratylisme[3] institutionnalisé[4] repose sur la clarification du rapport entre les sons des mots et le réel. Si l'identité de cette liaison reste obscure[5], son évidence se

1 Émile Pons souligne l'importance des consonnes, dont le nombre « excède largement celui que pouvaient lui [Veiras] offrir les langues qu'il connaissait, même en comprenant parmi celles-ci l'hébreu dont la richesse consonantique avait pu provoquer son admiration », Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », *Revue de littérature comparée*, vol. 12, 1932, p. 507.

2 Le nombre de phonèmes est bien plus important qu'il n'y paraît initialement : « De ce grand nombre de sons simples, ils composent leurs syllabes qui se font par le mélange des voyelles & des consonnes, en quoi ils ont fort étudié la nature des choses ; ils tâchent de l'exprimer par des sons conformes, & ne se servent jamais de syllabes longues & dures pour exprimer des choses douces & petites, ni de syllabes courtes & mignardises pour représenter des choses grandes, fortes ou rudes, comme font la plupart des autres nations qui n'ont presque point d'égard à cela, quoique l'observation de ces règles fasse la plus grande beauté d'une langue. Ils ont plus de trente diphtongues ou triphtongues, toutes distinctes, qui font aussi une grande variété de sons […]. Ils ont des marques pour les divers tons & les différentes inflexions de la voix, comme nous en avons pour l'interrogation & pour l'admiration : mais ils vont bien plus loin, car ils ont des notes pour presque tous les tons qu'on donne à la voix dans la prononciation. Les unes servent pour exprimer la joie, les autres la douleur, la colère, le doute, l'assurance & presque toutes les autres passions […] », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 307.

3 Le cratylisme, doctrine incarnée par Cratyle dans le dialogue éponyme de Platon, défend l'existence d'une correspondance entre les mots et ce qu'ils désignent, au-delà des seules onomatopées. À l'époque, cette théorie linguistique ne fait pas l'objet d'une défense littérale mais est infléchie selon des acceptions conventionnelles. Marie-Luce Demonet en résume ainsi la double interprétation au XVI^e^ siècle : « Avec Platon, le "vrai" n'est pas simplement l'évidence de l'emprunt ; il a d'autres visées. Dans la perspective de *Cratyle*, l'étymon véritable est de type onomatopéique (comme **rein** signifiant couler, à cause de l'élément coulant, le [r]) et fondé souvent sur un seul phonème ; ou bien, lorsque Socrate décrit l'activité du nomothète, l'activité étymologique consiste à adapter la composition du mot (à partir de mots déjà existants) à la nature de l'objet désigné. […] La signification "naturelle" des mots adaptés à leurs référents par dérivation ou composition et la signification "naturelle" des onomatopées ne sont évidemment pas du même ordre », Marie-Luce Demonet, *Les Voix du signe : nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, H. Champion-Slatkine, 1992, p. 66. Marie-Luce Demonet souligne. La proposition de Denis Veiras semble se situer à la croisée de ces deux courants, le législateur linguistique adaptant la composition du mot à sa nature selon un principe onomatopéique.

4 Émile Pons voit là un pressentiment de « la part de vérité qui se cache derrière l'onomatopéisme trop consistant de de Brosses, mais [que Veiras] est impuissant à […] dégager parce que ses connaissances linguistiques sont à la fois insuffisantes et trop décousues, et parce que sa formation philosophique, ou même plus simplement sa formation intellectuelle, quelle qu'elle soit, comporte trop de lacunes, d'hiatus et d'improvisations », Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 518.

5 John Knowlson parle d'un « principe onomatopéique », (« onomatopoeic principle », J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », art. cit., p. 277) ; Pierre Swiggers, et à sa suite Fabien Simon parlent d'un « principe d'iconicité » (Pierre Swiggers, « La langue des sévarambes », dans Sylvain Auroux (dir.), *La Linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, p. 174 ; Fabien Simon, « Sortir de Babel », *op. cit.*, p. 349) mais aucune de ces deux formules ne nous convient – la première repose sur un lien d'imitation entre le son et le sens qui ne fonctionne que pour les réalités matérielles sonores, la seconde mobilise – peut-être sans le savoir – le vocabulaire de la sémiologie peircienne, où l'icône fonctionne en partie de façon flottante, ce qui n'est pas le cas des liens de la langue sévarambe. À propos du fonctionnement spécifique de l'icône chez Peirce, voir Jean Fisette, « Courte lecture de la notion d'icône chez Peirce », *Intellectica*, vol. 58, n° 2, 2012, p. 277-284 | En ligne | URL :

renforce dans le cours du propos – « ont un air de », « sont », « servent à exprimer » – : la langue sévarambe, en sa qualité d'utopie, s'institue au fur et à mesure du discours. Le rapport à la nature transparaît essentiellement dans le classement des sons que développe la narration :

> Dans leur alphabet, ils ont suivi l'ordre de la nature, commençant par les voyelles gutturales, puis venant aux palatales & finissant par les labiales. Après les voyelles viennent les consonnes qui sont trente en nombre et qu'ils divisent en primitives & en dérivées. Ils subdivisent encore les dérivées en sèches & en mouillées, & à l'égard de l'organe qui a le plus de part dans leur prononciation, ils les distinguent toutes en gutturales, palatales, nasales, gingivales, dentales & en labiales. La première figure qu'ils mettent après les voyelles est une marque d'aspiration qui vaut autant que l'esprit rude des Grecs ou que notre h aspiré. Ensuite viennent les consonnes gutturales, les palatales, les dentales & puis les autres, descendant toujours vers les labiales, selon l'ordre de la nature[1].

La répétition du classement selon la disposition des organes phonatoires humains souligne l'inscription de la langue dans l'anatomie des locuteurs[2] : « l'ordre de la nature » semble celui du trajet d'émission de la parole dans le corps humain. Au début de l'alphabet correspondent « aspiration » et « esprit rude » puis se distinguent les différents organes phonatoires, permettant d'articuler distinctement la pensée humaine. La présence du syntagme « l'ordre de la nature » de part et d'autre du passage explicite que ce dont il est question ne peut être pensé hors du corps humain : c'est ce par quoi l'être humain s'inscrit dans le monde, le perçoit, l'exprime. Il occupe donc une place primordiale dans le fonctionnement de la langue sévarambe. De fait, lorsque la narration glisse progressivement du fonctionnement théorique à la description pratique, surgit fortement la subjectivité individuelle, sans que cela soit explicité par le narrateur. Les rares exemples de « nature[s] des choses » rapportés correspondent tous à des appréhensions sensibles : loin de tendre à l'objectivité, les modulations de la langue sévarambe expriment « presque toutes les […] passions[3] » et déclinent les perceptions subjectives du monde. Cet idiolecte ne présuppose pas une distinction entre l'être humain et la nature, mais implique toujours le rapport sensible du premier à la seconde.

---

https://www.persee.fr/doc/intel_0769-4113_2012_num_58_2_1108. Consulté le 14 mai 2023. Nous opterions plutôt pour un « principe cratyliste » car cela a le mérite de rétablir la filiation historique des idées ici explorées par Veiras et de prendre en compte l'idée de motivation initiale des sons, contenue dans la formule « [ils] veulent exprimer ». Nous reviendrons sur la sémiologie peircienne au chapitre 6, II.

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 307.

2 Ce classement par « regroupement » organique apparaît dès les *Institutiones* de Bibliander, pour le système phonologique de l'hébreu : en évacuant « l'ordre saint de l'alphabet », Bibliander se saisit de cette langue ancienne comme une langue non divine, mais naturelle, voir Marie-Luce Demonet, *Les Voix du signe*, *op. cit.*, p. 424-425. Sur son utilisation par Veiras, voir également Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 30-31.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 307.

Les modalités de l'expression orale varient tout autant que l'appréhension sensible que chacun fait du réel[4]. L'écriture sévarambe, rapidement évoquée[5], ne semble pas en mesure de reproduire la particularité d'un rapport individuel au monde qu'autorise l'usage oral et elle est, de fait, rapidement évacuée de la narration : son défaut par rapport à la concordance entre conception sensible du monde et expression visée par Veiras est ainsi rendu manifeste. L'expérience de la langue sévarambe échappe au lecteur car il n'en a lu que de rares mots[6] sans connaître les modalités de rapport à l'expérience que ces usages impliquent, ces remarques n'apparaissant qu'à la fin du texte. Cette langue implique donc une forme de supériorité de l'oral sur l'écrit, mais qui n'est pas directement soulevée par le narrateur. Cela peut révéler une crainte de fragiliser le support même de son récit ou traduire une incapacité à concevoir une telle hiérarchie, étrangère aux présupposés épistémiques européens[7].

L'acception de perfection linguistique comme concordance exacte entre conception et expression se trouve également au cœur de la langue des philosophes, dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*. Dans les dernières pages du manuscrit qui nous est parvenu, le *je* chemine avec Campanella et est, une nouvelle fois, surpris par les facultés de son guide. Ce dernier l'avait déjà étonné en devinant ses pensées et il le surprend ici en semblant anticiper l'avenir et l'arrivée de Descartes[8]. Quand le voyageur évoque la possibilité d'un rêve prémonitoire, le philosophe lui répond : « si vous appelez songe, dit-il, ce que votre âme peut voir avec autant de certitude que vos yeux le jour quand il luit, je le confesse[9] ». Aux connotations d'obscurité et de confusion,

4 Cet idéal linguistique apparaît similaire à la dernière forme d'intersubjectivité théorisée par Duranti, où le langage sert aux individus à communiquer et échanger à propos de leur rapport individuel au monde basé sur les mêmes facultés sensibles et intellectuelles, voir Alessandro Duranti, « Husserl, intersubjectivity and anthropology », art. cit., pp. 6 et 13.

5 « Sevarias inventa des caractères pour peindre tous les sons qu'il trouva dans leur langue & tous ceux qu'il y introduisit. Il leur apprit à écrire par colonnes, commençant par le haut de la page & tirant en bas de la gauche à la droite en bas, à la manière de plusieurs peuples de l'Orient », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 306.

6 Émile Pons souligne l'importance des racines grecques dans la formation des noms propres et des noms communs sévarambes. Si le lecteur est assez érudit pour pouvoir les reconnaître, il est possible que cela lui apparaisse comme un écart par rapport au fonctionnement intralinguistique défendu par Sevarias. Voir Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 503-504.

7 Sur l'existence d'une transmission orale du savoir malgré le primat accordé à l'écrit, et sur les tensions entre ces deux supports épistémiques, voir Françoise Waquet, *Parler comme un livre. L'oralité et le savoir (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Paris, Albin Michel, 2003.

8 Le narrateur précise sa réaction en ces mots : « Pour moi, je demeurai fort surpris de cette saillie ; car je ne pouvais comprendre comment il avait pu savoir l'arrivée d'une personne de qui nous n'avions point reçu de nouvelles », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 342.

9 *Id*.

Campanella oppose la clarté du jour et de la vue pour contrer les préconceptions du voyageur. L'antithèse mobilise des éléments présents de façon littérale dans les modalités de l'échange, décrites par Campanella plus tôt :

> [L]a plus grande part des philosophes ne parlent pas avec la langue, mais quand ils veulent communiquer leur pensée, ils se purgent par les élans de leur fantaisie d'une sombre vapeur, sous laquelle ordinairement ils tiennent leurs conceptions à couvert ; et sitôt qu'ils ont fait redescendre en son siège cette obscurité de rate qui les noircissaient, comme leur corps est alors diaphane, on aperçoit à travers leur cerveau ce dont ils se souviennent, ce qu'ils imaginent, ce qu'ils jugent : et dans leur foie et leur cœur, ce qu'ils désirent et ce qu'ils résolvent ; car quoique ces petits portraits soient plus imperceptibles qu'aucune chose que nous puissions figurer, nous avons en ce monde-ci les yeux assez clairs pour distinguer facilement jusqu'aux moindres idées[1].

Cette langue est, comme le souligne Bérengère Parmentier, proprement matérialiste : pensée et expression sont des réalités physiques au même titre que les organes qui les produisent[2]. La qualité de la communication repose non sur les aptitudes intellectuelles des interlocuteurs, mais sur « la perfection matérielle des organes[3] » du locuteur et du récepteur : en se rendant transparents, les philosophes donnent accès à leur intériorité pour celui qui sait l'observer. L'écueil d'une déformation de leurs pensées est résorbé : celles-ci seront soit perçues par ceux dont « les yeux [sont] assez clairs[4] », soit ignorées par ceux dont les corps, trop obscurs, ne sont pas en mesure de percevoir des manifestations si subtiles. En étant conçues comme physiques, les pensées sont dotées d'une forme de concrétude, de matérialité, mais cela ne garantit pas leur intégrité : si elles peuvent voyager dans l'espace indépendamment des corps qui les produisent, ces derniers peuvent toujours les manquer. C'est le cas du *je*, mais pas de Campanella qui saisit les pensées avec lesquelles Descartes l'avertit de son arrivée, pensées que le voyageur est incapable de percevoir :

---

1 Le paragraphe se poursuit ainsi : « Ainsi, quand quelqu'un de nous veut découvrir à son ami l'affection qu'il lui porte, on aperçoit son cœur élancer des rayons jusque dans sa mémoire sur l'image de celui qu'il aime ; et quand au contraire il veut témoigner son aversion, on voit son cœur darder contre l'image de celui qu'il hait des tourbillons d'étincelles brûlantes, et se retirer tant qu'il peut en arrière ; de même quand il parle en soi-même, on remarque clairement les espèces, c'est-à-dire les caractères de chaque choses qu'il médite, qui s'imprimant ou se soulevant, viennent présenter aux yeux de celui qui regarde, non pas un discours articulé mais une histoire en tableaux de toutes pensées », *ibid.*, p. 330-331.

2 Bérengère Parmentier affirme ainsi : « Un cas particulièrement probant est fourni par ce philosophe que le narrateur rencontre à la fin du Soleil, et qui "crève d'esprit" pour avoir accumulé trop d'idées, d'"espèces" ou d'"images", dans "les trois organes ou les trois ventricules de son cerveau" […] ; en effet, explique Campanella, si ces images sont "fort petites", "elles sont corporelles", et menacent donc de faire exploser les "organes" qui les contiennent. Cet épisode burlesque "réalise" dans la fiction l'hypothèse d'une parfaite matérialité des idées et des notions », Bérengère Parmentier, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », dans Jean-Charles Darmon (dir.), *Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, « Littératures Classique », 2004, p. 230.

3 *Ibid*., p. 231.

4 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 330.

> Il s'exhale de tous les corps des espèces, c'est-à-dire des images corporelles qui voltigent en l'air. Or ces images conservent toujours malgré leur agitation, la figure, la couleur et toutes les autres proportions de l'objet dont elles parlent ; mais comme elles sont très subtiles et très déliées, elles passent au travers de nos organes sans y causer aucune sensation ; elles vont jusqu'à l'âme, où elles s'impriment à cause de la délicatesse de sa substance, et lui font ainsi voir des choses très éloignées que les sens ne peuvent apercevoir : ce qui arrive ordinairement, où l'esprit n'est point engagé dans un corps formé de matière grossière, comme dans ton monde[1].

Les mouvements qui agitent le monde et les corps n'altèrent en aucun cas les « images corporelles » qui émanent de ces derniers car, toutes physiques qu'elles soient, elles sont « très subtiles et très déliées » : cette matérialité dégagée de tout lien, propre à certaines régions solaires, rend possible une langue transparente dont les signes reflètent exactement « les objets dont [ils] parlent ». Ce qu'ils expriment reste teinté de subjectivité car il s'agit de reproductions exactes des pensées, émotions, intuitions ou jugements et non des éléments symbolisant ou indiquant ces pensées, émotions, intuitions ou jugements. La perfection repose ici sur une imitation à l'identique, mais qui n'est jamais illustrée dans le texte, soit que Cyrano de Bergerac évacue ces signes hors de la narration écrite, soit qu'ils se soient trouvés dans la partie du texte qui n'est pas parvenue jusqu'à nous[2]. Cette transparence est néanmoins paradoxale en ce qu'elle ne l'est pas pour tous, et peut rester opaque à certains : elle révèle la présence de postulats à la fois socio-culturels et épistémiques qui sous-tendent la possibilité d'une communication exacte et éloignent toute persepctive d'universalité. Le partage parfait d'une pensée ne semble pas pouvoir se faire avec l'ensemble des êtres vivants.

Les langues des Sévarambes et des philosophes du Soleil constituent deux tentatives très différentes – cratyliste et visuelle – d'imaginer ce que serait une langue qui ne trahirait pas la pensée de celui qui s'exprime. La première repose sur une motivation naturelle et sensible des signes ; la seconde fonctionne par similitude exacte. L'une comme l'autre sont intranscriptibles à l'écrit, empêchant le lectorat d'en faire lui-même l'exprience. Ces deux fictions linguistiques reflètent l'absence de consensus autour d'une piste principale de réflexion dans la recherche d'une concordance absolue entre la conception et l'expression d'une idée d'une part et, d'autre part, la difficulté à développer une réflexion globale et pratique à propos de cet idéal linguistique.

1 *Ibid*., p. 343.
2 À ce sujet, voir la section « critique textuelle » dans l'introduction, de Madeleine Alcover, *ibid.,* p. CXXV-CXXVIII.

2) De la perfection comme correspondance mimétique

D'autres angles de réflexion sont plus communs dans les milieux philosophiques européens du XVII^e^ siècle, comme celui d'une langue formelle fondée sur la connaissance du monde et qui rende tout locuteur proprement savant. Les missionnaires de Nouvelle-France soulèvent[1], voire déplorent[2] les différences entre la langue française et les langues autochtones en termes de catégorisation des éléments du monde : cela leur paraît redoubler leur charge de travail, les contraignant à apprendre non seulement un lexique et une grammaire mais aussi une vision du monde spécifique. En Europe, plusieurs propositions de langues philosophiques et de caractères d'écriture universaux voient le jour, notamment en Angleterre où les hypothèses de Francis Bacon laissent place aux théories de Georges Dalgarno ou de John Wilkins[3]. En France, Gabriel de Foigny développe une fiction sémiotique qui s'inscrit dans la lignée de ces entreprises savantes[4] – on ignore s'il les connaissait ou non[5]. La fiction lui permet de représenter une langue de la connaissance universelle tout en en évoquant ses limites et ses impasses – accomplissant là un pas de côté peu fréquent chez les philosophes.

---

1 Voir, par exemple, Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 22.

2 Voir, par exemple, *ibid.*, p. 24-26.

3 John Knowlson, *Universal Languages Scheme in England and France 1600-1800*, *op. cit.*, p. 88-107 ; Joseph L. Subbiondo, « Competing Models for a 17th Century Universal Language: A Study of the Dispute between George Dalgarno and John Wilkins », dans Douglas A. Kibbee (dir.), *History of Linguistics 2005: Selected Papers from the Tenth International Conference on the History of the Language Sciences (ICHOLS X), 1–5 September 2005, Urbana-Champaign,* Illinois, John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 112-119 | En ligne | URL : https://benjamins.com/catalog/sihols.112.10sub. Consulté le 25 mai 2023. Le caractère contemporain de plusieurs inventions et/ou théorisations de langues philosophiques et de caractères universaux manifeste la diffusion intellectuelle et la fécondité des idées linguistiques de l'époque, développées notamment par Francis Bacon au début du siècle. Selon James Douglas Fleming, cela correspond à l'émergence de nouveaux modèles technologiques de communication au sens large. Voir James Dougal Fleming, *The Mirror of Information in Early Modern England: John Wilkins and the Universal Character*, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2017.

4 Ces entreprises ne sont pas dénuées de considérations religieuses, comme le souligne Pierre Ronzeaud lorsqu'il se demande si ce qui se joue correspond à « la mise en place d'un [sic] symbolique permettant de retrouver un langage perdu, très ancien, originel, dans un processus de "résurrection" langagière parallèle à "l'exhumation" de l'androgyne primordial ou à la "réhabilitation" du paradis terrestre auxquelles il se livre simultanément », Pierre Ronzeaud, *L'Utopie Hermaphrodite*, Marseille, Publication du C.M.R. 17, 1982, p. 272.

5 John Knowlson souligne : « De fait, la totale absence de tables philosophiques, combinée à une confiance naïve dans un combinaison de cinq éléments pour décrire la composition fondamentale de tous les objets matériels, suggère le contraire », [n. t.], « Indeed, the complete absence of philosophical tables, combined with a naive reliance upon a combination of five elements to describe the fundamental composition of all material objects, suggests the contrary », J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », art. cit., p. 273. L'influence des travaux de Comenius, qui circulaient largement en Europe continentale avant la publication de *La Terre australe connue*, lui semble plus probable. Pierre Ronzeaud souligne les échos de la langue australienne de Foigny avec de nombreuses théories de l'époque, voir Pierre Ronzeaud, *L'Utopie Hermaphrodite*, *op. cit.*, p. 278-292.

La langue australienne, présentée comme parfaitement rationnelle[1], est conçue à un niveau infra-nominal, et sa perfection correspond au rapport systématique entre les éléments naturels qui composent le monde, d'une part, et, d'autre part, ceux qui forment les mots. Ce rapport permet de nommer et de connaître le réel d'un même geste[2] : chaque mot explicite dans les éléments de son signifiant la composition de ce dont on parle[3]. La présentation de l'idiolecte australien commence par la question de l'agencement de ces unités entre elles :

> Tous leurs mots sont monosyllabiques […]. Ils expriment les choses qui n'ont aucune composition par une seule voyelle : et celles qui sont composées par les voyelles qui signifient les simples principaux dont elles sont composées : ils ne reconnoissent que cinq corps simples, dont le premier et le plus noble est "le feu", qu'ils expriment par "a" ; le suivant est "l'air" signifié par "e" ; le 3. "le sel" expliqué par "o" ; le 4. "l'eau" qu'ils appellent "i" ; le 5. "la terre", qu'ils nomment "u". Pour faire les distinctions individuelles, ils appliquent des consonnes, qu'ils ont en bien plus grand nombre que les Européens. Chaque consonne signifie une qualité qui convient aux choses signifiées par les voyelles. Ainsi B. marque clair ; c. chaud ; e. désagréable ; p. sec etc suivant ces explications : ils forment parfaitement leurs noms : qu'en les entendant, on conçoit aussi tost l'explication et la definition de ce qu'ils nomment[4].

La composition du lexique repose sur sa correspondance à la nature physique du monde. Elle reste conventionnelle car le rapport entre phonèmes, éléments et qualités n'est pas un état de fait, mais le fruit d'un accord préalable[5]. Le narrateur ne donne pas immédiatement l'ensemble des clefs de cette

1 Le langage inventé par Foigny retient l'attention d'Umberto Eco qui affirme : « Quant à moi, elle me semble particulièrement instructive car, comme souvent dans les bonnes caricatures, la déformation parodique révèle certains traits essentiels de l'objet caricaturé », [n. t.], « to me, [it] seems particularly instructive because, as often with good caricatures, the parodistic deformation reveals some essential features of the caricatured object », Umberto Eco, *Serendipities, Language and Lunacy*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 80. Si nous convenons de l'existence d'une dimension caricaturale propre à cette langue, sur laquelle nous reviendrons, elle nous semble moins parodique qu'ironique : la langue est présentée comme porteuse de ses propres limites et, par là, interroge l'idéal d'une langue universelle, sans toutefois tourner en dérision un désir de connaissance, qui apparaît plutôt inquiétant en tant qu'il fige la société utopique.

2 Lise Leibacher-Ouvrard caractérise ce langage par le motif de la concentration, voir *Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 21.

3 Selon Émile Pons, « cette langue est donc en elle-même une science active et universelle », Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 524.

4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 162-163.

5 La langue sévarambe se distingue en cela très clairement des correspondances sur lequelles se fonde l'herméneutique de la kabbale, où l'association joue un rôle important : « au siècle précédent et encore à l'apogée des spéculations occultes et cabalistiques du XVII^e^ siècle (pensons surtout à Athanasius Kircher), cette parenté entre les noms et les choses était comprise en termes d'onomatopées, sur la base d'étymologies farfelues. […] Dans les tentatives ultérieures, le critère de correspondance, ou d'isomorphisme entre le mot et la chose, est au contraire "compositionnel" : les atomes sémantiques sont nommés arbitrairement, mais leur combinaison est motivée par la nature de l'objet désigné », [n. t.], « In the earlier century and still in the heyday of the occult and the cabalistic speculations of the seventeenth century (consider, above all, Athanasius Kircher), this kinship between names and things was understood in terms of onomatopoeia, on the basis of far-fetched etymologies. […] In subsequent attempts, the criterion of correspondence, or isomorphism beween word and thing is, by contrast, "compositional" : the semantic atoms are names arbitrarily, but their combination is motivated by the nature of the designated object », Umberto Eco, *Serendipities, Language and Lunacy*, *op. cit.*, p. 79.

convention initiale – les cinq éléments sont énumérés mais les distinctions qualitatives sont évoquées de façon très parcellaire[1] : il souligne plutôt la valeur générale de cette langue, parfaite comme nomination savante, mais selon une dynamique à rebours d'une connaissance immanente. L'excellence transparaît dans la circularité de la dernière proposition, où noms et geste de nomination encadrent et réunissent donc syntaxiquement les activités intellectuelles habituellement distinctes que sont, d'une part, l'entendement et l'explication et, d'autre part, la conception et la définition. Pour citer Georges Benrekassa, le récit élabore « une vérité utopique où tout devrait se dire ensemble[2] », dont le narrateur donne des exemples permettant de se figurer ce fonctionnement distinctif et descriptif :

> Ils nomment les Etoiles « aeb », mot qui explique leur composition de feu et d'air avec la clarté. Ils appellent le Soleil « aab », les oyseaux « oef », marque de leur solidité et de leur matiere aerienne et seche. L'homme « ûel », qui signifie sa substance partie aérienne, partie terrestre accompagnée d'humidité : et ainsi des autres. L'avantage de cette façon de parler est qu'on devient philosophe, en apprenant les premiers éléments et qu'on ne peut nommer aucune chose en ce pays, qu'on n'explique sa nature en méme temps : ce qui passeroit pour miraculeux, aupres de ceux qui ne sont pas avertis du secret dont ils se servent à cet effet[3].

À nouveau, le discours est partiel et n'évoque pas l'ensemble des possibles : il se contente d'exemple-type présentant des combinaisons de la voyelle « e » tour-à-tour associée aux éléments « feu », « sel » et « terre », ce qui se traduit par des oppositions prototypiques – jour/nuit ; volant/non-volant. Il n'est pas question d'exhaustivité, car il s'agit d'illustrer le fonctionnement épistémique de cette langue où l'« on ne peut nommer aucune chose […] qu'on n'explique sa nature en même temps[4] » : les paraphrases explicatives précédentes sont donc des commentaires à destination d'un public ignorant en la matière, étant donné que tout locuteur de cette langue saurait déjà ce qu'explicite la glose. La connaissance philosophique impliquée par l'usage de l'idiolecte australien est ainsi présentée au lectorat sans être réellement partagée avec lui.

Quand bien même le narrateur affirme maîtriser cette langue orale, elle n'en demeure pas moins obscure sous certains angles[5] et l'on n'en trouve aucune occurrence dans le récit. De nombreux travaux ont souligné l'absence de considérations euphoniques, conduisant à des formes

1 Foigny détaille la signification des consonnes latines, mais reste silencieux quant à celles qui ne sont pas transcriptibles en alphabet latin : « le b. signifie clair ; le c. chaud ; l'x froid ; l humide ; f sec ; s. blanc ; n noir ; t verd ; d, desagreable ; p, doux ; q, plaisant ; r amere ; m souhaitable ; g. mauvais ; z. haut ; h. bas ; i. consonne, rouge ; a joint avec un i paisible. […] Je ne puis expliquer tous les autres secrets qu'ils comprennent et qu'ils expliquent dans leurs lettres », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 164.

2 Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 153.

3 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 163.

4 *Ibid*.

lexicales peu prononçables[1], la dimension paraphrastique – et, dès lors, peu rationnelle – de cette langue[2], ou encore l'étrangeté, voire l'incohérence de certaines associations présentées comme logiques[3], permettant à Georges Benrekassa d'interroger la réalité de « l'évacuation […] de l'arbitraire du signe – fictive parce qu'elle est simplement remontée en amont[4] ». Si d'aucuns concluent à la dimension satirique de cette fiction linguistique[5], nous nous en tiendrons à affirmer que Foigny suggère ici les limites d'une langue philosophique[6]. Cette absence relative dans le texte nous semble également relative au cadre générique du récit de voyage. La langue australienne

5 Seul Émile Pons interprète littéralement le fonctionnement de cette langue, qu'il voit comme une « condensation violente, […] révolutionnaire » qui « se concentre autour d'un noyau, d'un principe actif, et devient organique », Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 524-525. Cette perspective nous semble enthousiasmante mais un peu trop éloignée du texte.

1 Knowlson souligne le déséquilibre entre la question du signifiant, peu envisagée dans sa dimension pratique, et du signifié, sur laquelle se concentre l'attention du narrateur : « L'accent est exclusivement mis sur la signification ; les questions d'harmonie et d'euphonie sont complètement ignorées, et des combinaisons de symboles significatifs mais laids, comme llga ou mmdu, sont couramment utilisées. Ainsi, tout est sacrifié à la mise en place d'un symbolisme qui permettrait d'accéder le plus facilement possible aux objets ou aux idées signifiées », [n. t.], « the emphasis is placed exclusively upon meaning; questions of harmony and euphony are entirely ignored, and combinations of meaningful, yet ugly symbols, such as llga, or mmdu, commonly occur. Thus everything is sacrificed to the provision of a symbolism which might permit of the easiest possible access to the objects or ideas signified », J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », art. cit., p. 271.

2 D'un point de vue sémiotique, Eco précise ainsi : « si quelques primitives doivent dénommer beaucoup de choses, il est indispensable de recourir à la périphrase, et c'est précisément ce qui se passe avec le projet "sérieux" de Wilkins et Dalgarno. Et la frontière entre périphrase et expression métaphorique peut devenir très floue », [n. t.], « if a few primitives must denominate many things, it is indispensable to recur to periphrasis, and this is precisely what happens with the "serious" project of Wilkins and Dalgarno. And the confines between periphrasis and metaphorical expression can become very hazy », Umberto Eco, *Serendipities, Language and Lunacy*, *op. cit.*, p. 87.

3 Dans son mémoire de maîtrise, Colette Michaud développe des exemples précis, dont nous citerons une analyse : « Aussi tôt qu'ils prononcent un mot, ils connoissent la nature de ce qu'il signifie : comme pour dire une "pomme douce et desiderable", ils écrivent "ims" ; pour un fruit mauvais et désagreable "ird" […]. Les qualités supposément essentielles de l'objet, qui doivent servir à identifier une pomme de manière systématique, se révèlent quelque peu arbitraires. De plus, on pourrait imaginer de nombreux objets qui répondraient à la même description, ou des traits permettant de décrire plus pertinemment une pomme (la forme, la couleur ?) », Colette Michaud, *L'uglossie de Sir Thomas Urquhart et ses modèles français. L'*Εκσκυβαλαυρον *(1652) et le* Logopandecteision *(1653) entre projet philosophique sérieux et comique rabelaisien*, Mémoire de littérature comparée dirigé par Nicolas Correard, Départemet de Lettres modernes, Université de Nantes, juin 2019, p. 143-144. On peut également commenter que certains morphèmes – « f », « l » et « p » – sont dotés d'une double valeur lexicale et grammaticale sans que cette double acception ne soit jamais mentionnée.

4 Georges Benrekassa souligne également : « si par exemple la "maison d'élévation" s'appelle *Hab*, le *h* renvoyant à ce qui est de ce bas monde, le *a* au feu originel, le *b* à la clarté de la lumière, qu'ai-je en fait saisi ? », Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 155. Voir également les questions soulevées par Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 24-29.

5 La composition du verbe « oz [qui] signifie parler », dont l'élément principal est le sel, est utilisée comme « clé de lecture satirique » par Colette Michaud pour défendre une vision de cette utopie linguistique comme satire des entreprises philosophiques des *languages planners* dont Foigny est le contemporain, Colette Michaud, *L'Uglossie de Sir Thomas Urquhart et ses modèles français. L'*Εκσκυβαλαυρον *(1652) et le* Logopandecteision *(1653) entre projet philosophique sérieux et comique rabelaisien*, *op. cit.*, p. 147.

permet d'outrepasser l'expérience du monde[1], dont la réalité est connue par sa seule dénomination[2]. Son fonctionnement met en péril le pacte actantiel viatique, fondé sur le témoignage d'une expérience singulière et individuelle. Il ne semble pas possible de partager le « secret »[3] de cette langue, c'est-à-dire le système de correspondance initialement défini, car cela évacuerait la figure même du sujet qui sous-tend l'énonciation viatique[4]. Cette contradiction entre la transparence annoncée de la langue par rapport à son objet et le mystère de son fonctionnement constitue une faille du discours, qui affirme l'existence d'une réalité bien plus qu'il ne la fait connaître.

L'aporie de la fiction linguistique de *La Terre australe connue* transparaît également dans la description de son système graphique, qui combine caractères réels, imaginaires et signes diacritiques :

> Si leur façon de parler est admirable, celle d'écrire l'est encore davantage. Ils n'ont que des points pour expliquer leurs voyelles et ces points ne se distinguent que par leur situation. Ils ont cinq places, la supérieure signifie l'a, la suivante l'e etc. par exemple
>
> a.
>
> e.
>
> i.
>
> o.
>
> u.

6 Lise Leibacher-Ouvrard en souligne la valeur intellective : « Le texte ne s'essaye pas à un discours direct et lié, et encore moins à un dialogue. On aboutit à la seule langue, à un système formel essentiel. Ce code ignore le locuteur. Il a moins valeur d'usage que d'intellection pure puisqu'on parle peu entre soi et que les exemples donnés soulignent surtout la fonction pédagogique du langage », *Libertinage et utopie sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 22.

1 Georges Benrekassa va plus loin : « ce qu'on veut nommer n'a pas d'existence propre, et la matière du langage nous dérobe la matérialité de l'objet », Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 155. Cette interprétation, qui a la pertinence de souligner la dynamique d'abstraction de ce système linguistique, omet le fait que les Australiens sont des êtres sensibles qui vivent dans le monde.

2 L'expérience est évacuée au profit de sa représentation en langue car, comme le souligne Georges Benrekassa, « au début, en terre australe, n'était pas la dénomination, mais la matière du langage », *ibid.*, p. 153.

3 Le narrateur en souligne à plusieurs reprises la dimension « mystérieuse » : « Tant plus on considerera cette façon d'écrire, tant plus on y trouvera de secrets à admirer », Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 164 ; « Je ne puis expliquer tous les autres secrets qu'ils comprennent et qu'ils expliquent dans leurs lettres », *id.* « Les verbes sont encore plus mistérieux que les noms » *ibid.,* p.165.

4 Sur la figure du sujet plus généralement dans la langue et la société australienne de Foigny et sur l'impossible évacuation de l'individualité à laquelle se heurte cette fiction linguistique, voir Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 159-163.

> et bien qu'il nous semble que la distinction en soit assez difficile : l'habitude qu'ils en ont la leur rend tres commune. Ils ont trente six consonnes dont 24. tres remarquables : ce sont de petits traits qui environnent les points et qui signifient par la place qu'ils occupent[1].

Des traits notent les sons consonnes, exprimant les qualités secondaires, et des points les sons voyelles, marquant les composés élémentaires – une inversion soulignée par la critique[2]. Cet usage, proche de l'hébreu moderne et des propositions de Johann Joachim Becher[3], est illustré par quelques exemples : « eb ! air clair. », « oc .__ eau chaude. », « ix __. eau froide. »[4]. Ici se côtoient trois formes de la langue australienne : sa forme phonétique, transcrite au moyen de l'alphabet latin, sa forme graphique australienne et sa forme *traduite* en français par une paraphrase descriptive. Ces exemples révèlent que l'intégralité du lexique inséré dans le récit a subi une opération de translittération, jamais évoquée par le narrateur malgré la restriction qu'elle implique – l'alphabet latin étant plus réduit que son correspondant australien[5]. Jacques Sadeur passe sous silence les consonnes qui ne sont pas transcriptibles en alphabet latin et évacue ce pan proprement *autre* de la langue. L'impossibilité de faire coïncider plus de la moitié des consonnes australiennes avec une graphie latine et l'omission de leur sens interrogent la valeur à accorder au lexique inséré par ailleurs dans le récit, circonscrit aux noms translittérables en alphabet latin. L'impression d'exhaustivité de la cartographie australienne initiale est minée au moment même où la répétition de la voyelle « u » prend son sens, car une foule d'autres toponymes non transposés se dessine.

---

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 163-164.

2 Georges Benkerassa écrit notamment : « ici, contre toute attente, ce sont les traits – les consonnes, les affects, qui sont centraux, et les points par leur élévation ou leur écart marquent la nature de la voyelle – le principe essentiel. Écriture en miroir qui renverse quelque peu l'ordre primordial, distribuant les éléments autour des qualités secondes », Georges Benrekassa, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 157.

3 John Knowlson affirme ainsi : « la similitude entre cette méthode d'écriture et celle employée par Johann Joachim Becher dans le *Character pro Notitia Linguarum Universali* (Francfort, 1661) est trop frappante pour n'être qu'une simple coïncidence. Dans le signe écrit de Becher, la place du mot (ou, dans ce cas, son numéro de dictionnaire) est indiquée par une certaine forme géométrique arbitraire entourée de séries de lignes et de points. Comme dans le cas du signe écrit des "Australiens", la variation de sens provient de la position de ces lignes et de ces points par rapport à la forme de base choisie », [n. t.], « The similarity of this method of writing to that employed by Johann Joachim Becher in the *Character pro Notitia Linguarum Universali* (Frankfurt, 1661), is too striking to be merely coincidental. In Becher's written character, the place of the word (or, in this case, its dictionary number) is denoted by a certain arbitrary geometrical shape surrounded by a series of lines and dots. As in the written character of the "Australiens", variation in meaning arises from the position of these lines and dots in relation to the basic shape selected », J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », art. cit., p. 274.

4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 164. Nous les retranscrivons ici séparément les uns des autres pour en souligner les bornes, car le double usage du « . » comme signe diacritique australien et comme signe de ponctuation français complique la lecture du passage. Nous nous en tenons à ceux qui sont reproductibles au moyen des logiciels de traitement de texte modernes.

5 Le narrateur mentionne, à propos des consonnes : « Il en est encore dixhuit ou dixneuf, mais nous n'avons aucune consonne en l'Europe qui les puisse expliquer », *id.*

La langue australe est théorisée sans être réellement mise en pratique dans le récit : la fiction est un espace d'exploration abstraite où peuvent surgir, sans contradiction flagrante, les écueils pratiques de l'idéal linguistique[1]. L'absence de considération euphonique et l'évacuation du moyen de communication privilégié des Australiens qu'est la langue signée[2] fait à nouveau surgir la question de la possibilité d'une représentation écrite des moyens de communications autres. Ce silence narratif manifeste la volonté auctoriale de s'inscrire dans le contexte philosophique contemporain où l'idée de langue universelle est en premier lieu écrite, mais a pour effet d'évacuer les usages réels : même en régime discursif de fiction, il semble que l'idéal d'une connaissance universelle ne puisse être appréhendé que de façon abstraite.

3) De la perfection comme harmonie idéale

Le fondement des langues philosophiques sur des appréhensions savantes et rationnelles du monde fait surgir la question de la pérennité de ce savoir systématique, voire sa justesse[3]. D'autres visions se distinguent des approches physicistes endossées par Georges Dalgarno, John Wilkins ou Gabriel de Foigny en adoptant une acception non savante, mais cosmologique de l'universalité : l'ordre n'est plus celui de la connaissance mais de l'harmonie naturelle[4]. Dans une tradition initiée par Platon, la musique est érigée en système universel où la concordance est à la fois sensible et rationalisable[5] : au XVII^e^ siècle, Marin Mersenne l'envisage ainsi comme une « science cosmique

1 Sur les limites de la représentation de cette langue, sur la contradiction interne au récit que cela ouvre et sur la valeur des multiples dénégations qui traversent l'œuvre de Foigny, voir Daniel Worden, « Revealing the Unknown in *La Terre australe connue* (1676) by Gabriel de Foigny », *Cahiers du dix-septième,* vol. XIX, 2020, p. 65-98. Selon lui, c'est finalement la possibilité même de la connaissance qui est interrogée par l'utopie.

2 Le narrateur explique ainsi : « Les signes leurs sont fort familiers et j'ay remarqué qu'ils passent plusieurs heures ensemble sans se parler autrement : parce qu'ils sont fondez sur ce grand principe, "que c'est en vain qu'on se sert de plusieurs moyens pour agir quand on peut agir avec peu" », *ibid.*, p. 161.

3 Sandrine Sorlin se penche sur le paradoxe de la place consacrée à la philosophie aristotélicienne dans le système de Wilkins alors que cet ensemble théorique est, dès le XVII^e^ siècle, considéré comme partiellement dépassé, Sandrine Sorlin, « La langue philosophique de John Wilkins (1614-1672) : langage universel ou utopie linguistique ? », *Études Épistémè*, n° 12, 2007 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/episteme/923. Consulté le 12 mai 2023.

4 Sur les rapports épistémologiques entre musique et nature et leur redéfinition à la fin du XVI^e^ siècle, voir Philippe Vendrix « Musique et Nature : les voies d'un ordre nouveau », *Littératures classiques,* vol. 17, 1992, p. 263-271 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1992_num_17_1_1030. Consulté le 23 septembre 2023.

5 Voir Joël-Marie Fauquet, *Musique en Utopie. Les voies de l'euphonie sociale de Thomas More à Hector Berlioz,* Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, et plus particulièrement le chapitre v, « La voix des origines », p. 75-84.

[…] permetta[nt] d'accéder à une compréhension de la nature et de ses fondements[1] ». Dès lors, l'insistance des missionnaires et des colons à entériner le caractère disharmonieux et cacophonique des pratiques vocales et instrumentales des Autochtones peut être reliée au fait qu'ils veulent souligner la fausseté et l'égarement aberrant que constituent les spiritualités autochtones à leurs yeux[2]. Dans les *États et Empires de la Lune et du Soleil*, Cyrano de Bergerac imagine deux systèmes sonores non-articulés signifiants, l'un artificiel et théorisé par les Sélénites, et l'autre relevant de « la voix de la Nature[3] »[4]. Cette double actualisation de l'idée de langue harmonique confronte des représentations où le rôle de l'être humain diffère, de théoricien premier à piètre locuteur.

La première langue musicale du récit est celle des « grands du royaume » sélénite :

> Celui [l'idiome] des grands n'est autre chose qu'une différence de tons non articulés, à peu près semblable à notre musique, quand on n'a pas ajouté les paroles. Et certes c'est une invention tout ensemble bien utile et bien agréable ; car quand ils sont las de parler, ou quand ils dédaignent de prostituer leur gorge à cet usage, ils prennent tantôt un luth, tantôt un autre instrument, dont ils se servent aussi bien que de la voix à se communiquer leurs pensées ; de sorte que quelquefois ils se rencontreront jusques à quinze ou vingt de compagnie, qui agiteront un point de théologie, ou les difficultés d'un procès, par un concert le plus harmonieux dont on puisse chatouiller l'oreille[5].

Les éléments ici porteurs de sens sont les sons – moins dans leur dimension articulatoire que tonale – dont la hauteur, le rythme et le volume varient. Le timbre n'importe pas puisque « gorge », « luth » ou « autre instrument » sont interchangeables – si la voix et le « luth » font surgir la même image de *corde*, l'usage d'un instrument à vent n'est pas exclu. La description théorique de cette langue est restreinte à une réalité connue par la construction « n'est autre chose que », mais reste pourtant peu évidente, comme le modalise la locution adverbiale « à peu près semblable à ». Cette mise en tension des repères implique que cette réalité excède l'harmonie musicale telle que les êtres humains la connaissent. Le *je* souligne la beauté de ce mode d'expression, quel que soit le nombre de locuteurs ou le sujet de l'échange – « point de théologie » ou « procès » : cette qualité semble

1 Julien Gominet-Brun, « L'Harmonie universelle du Père Marin Mersenne : musique et théologie au XVII^e siècle », thèse de doctorat sous la direction de Christian Belin, Département littérature française et littérature comparée, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2021, p. 83.

2 Ce point a été envisagé au chapitre 3, II. 4).

3 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 218.

4 Les cosmogonies universelles ne sont pas convoquées dans les représentations linguistiques des récits de voyages authentiques du corpus car ces textes sont empreints de volontés politique et religieuse d'étendre le catholicisme. L'articulation de cette doctrine spirituelle et de la philosophie cosmologique n'est pas claire et fait, à l'époque, l'objet de réflexions (c'est d'ailleurs tout le projet apologétique du minime Marin Mersenne, comme le montre Julien Gominet Brun dans sa thèse de doctorat, voir Julien Gominet-Brun, « L'Harmonie universelle du Père Marin Mersenne : musique et théologie au XVII^e siècle », thèse de doctorat, *op. cit.*).

5 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 66.

non relative au discours, mais propre à l'idiome en général. L'on peut cependant se demander si l'insistance du narrateur sur le caractère « agréable » de la musique est due à son éducation à une écoute esthétique de la musique, là où l'appréciation des Sélénites porterait peut-être sur un autre point. Cyrano de Bergerac n'est pas l'inventeur de cette langue : on la retrouve dans *The Man in the Moone*[1] de Francis Godwin, dont le personnage principal n'est autre que l'Espagnol encagé que le *je* cyranien rencontre sur la Lune[2]. Une telle langue a également fait l'objet de réflexions théoriques dans les premiers ouvrages de John Wilkins[3], où une approche abstraite et mathématique de la musique est érigée en moyen d'accès à l'harmonie du monde. Ces intertextes structurent la réalité linguistique musicale des grands du royaume sélénite, parfaite du fait de son harmonie intrinsèque mais également par son existence en soi, hors des contingences énonciatives – à l'inverse de la langue sévarambe : elle appelle à un jugement esthétique et non pratique. La tension entre écrit et oral est dépassée car le support de cette langue sollicite les oreilles des auditeurs et auditrices au même titre qu'un échange en personne :

> À l'ouverture de la boîte, je trouvai dedans un je ne sais quoi de métal quasi tout semblable à nos horloges, plein d'un nombre infini de petits ressorts et de machines imperceptibles. C'est un livre à la vérité, mais c'est un livre miraculeux qui n'a ni feuillets ni caractères ; enfin c'est un livre où, pour apprendre, les yeux sont inutiles ; on n'a besoin que d'oreilles. Quand quelqu'un souhaite donc lire, il bande avec une grande quantité de toutes sortes de clefs, cette machine, puis il tourne l'aiguille sur le chapitre qu'il désire écouter, et au même temps il sort de cette noix comme de la bouche d'un homme, ou d'un instrument de musique, tous les sons distincts et différents qui servent, entre les grands lunaires, à l'expression du langage[4].

La dimension physique du son permet d'évacuer la figure du locuteur et son corps de l'énonciation. Les discours peuvent être conservés grâce à des mécanismes, similaires à ceux des horloges et des automates qui alimentent la réflexion cartésienne tout autant qu'ils divertissent les cours européennes : face à cela, le *je* se retrouve à la place de l'observateur émerveillé qui est celle des

1 Paul Cornelius propose une analyse de la langue sélénite musicale imaginée par Godwin, voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 45-48.

2 Le sommaire fait de la vie de ce personnage est un résumé du roman de Francis Godwin : « ce petit homme me conta qu'il était européen, natif de la Vieille Castille, qu'il avait trouvé moyen avec des oiseaux de se faire porter jusques au monde de la Lune où nous étions à présent », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 75.

3 Paul Cornelius mentionne le chapitre XVIII de l'ouvrage de John Wilkins *Mercury : or the Secret and Swift Mesenger* (1641) intitulé « Concerning a Language that May Consist of Tunes and Musical Notes without any Articulate Sound ». Ce chapitre esquisse l'association d'une hauteur et une durée avec une lettre, permettant de retranscrire alphabétiquement des mélodies et musicalement des textes écrits selon un principe de correspondance numérale. Pour une présentation plus développée des pistes de réflexion sur une langue musicale développé par John Wilkins dans son *Mercury*, voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 52-55.

4 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 136-137.

Autochtones dans les relations missionnaires de la Nouvelle-France[1]. Cette technologie, qui anticipe l'invention du phonographe, pallie le caractère éphémère du son instrumental et en permet la reproduction infinie – ouvrant des possibilités de connaissances élargies[2]. Cette langue musicale est opposée à la langue gesticulée du peuple[3], qui ne peut passer outre une coprésence au moment de l'énonciation. Cette divergence radicale entre les deux dialectes nous semble certes satirique, comme l'avance Cornélius Paul[4], mais aussi argumentative : elle distingue matérialité du corps et du discours, ce qui sera ensuite réinterrogé lorsque le *je* fera l'expérience de la langue des philosophes.

La musique est ensuite prise comme exemple par l'hôte sélénite du *je* pour illustrer les étapes du mécanisme physique et intellectuel de l'audition :

> L'opération de l'ouïe n'est pas plus malaisée à concevoir. Pour être un peu succinct, considérons-là seulement dans l'harmonie. Voilà donc un luth touché par les mains d'un maître de l'art. Vous me demanderez comment se peut-il faire que j'aperçoive si loin de moi une chose que je ne vois point. De mes oreilles sort-il des éponges qui boivent cette musique pour me la rapporter ? ou ce joueur engendre-t-il dans ma tête un autre petit joueur avec un petit luth, qui ait ordre de me chanter les mêmes airs ? Non, mais ce miracle procède de ce que, la corde tirée venant à frapper les petits corps dont l'air est composé, elle le chasse dans mon cerveau, le perçant doucement avec ces petits riens corporels ; et selon que la corde est bandée, le son est haut, à cause qu'elle pousse les atomes plus vigoureusement ; et l'organe ainsi pénétrée, en fournit à fantaisie assez de quoi faire son tableau ; si trop peu, il arrive que notre mémoire n'ayant pas encore achevé son image, nous sommes contraints de lui répéter le même son, afin que, des matériaux que lui fournissent, par exemple, les

1 Voir, par exemple : « Pour ce qui est de l'horloge, il y auroit mille choses à dire. Ils croyent tous que c'est quelque chose vivante ; car ils ne se peuvent imaginer comment elle sonne d'elle mesme, & quand elle vient à sonner, ils regardent si nous sommes tous là ; & s'il n'y a pas quelqu'un de caché pour luy donner le branle », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 8, *op. cit.*, p. 110-112. Si le voyageur est davantage en mesure que les Autochtones de comprendre le fonctionnement mécanique de cet objet, l'attachement narratif à cette réaction marque, dans un cas comme dans l'autre, une hiérarchie sociale construite par le récit.

2 « Lorsque j'eus réfléchi sur cette miraculeuse invention de faire des livres, je ne m'étonnai plus de voir que les jeunes hommes de ce pays-là possédaient davantage de connaissance à seize et à dix-huit ans que les barbes grises du nôtre ; car sachant lire aussitôt que de parler, ils ne sont jamais sans lecture ; dans la chambre, à la promenade, en ville, en voyage, à pied, à cheval, ils peuvent avoir dans la poche, ou pendus à l'arçon de leurs selles, une trentaine de ces livres dont ils n'ont qu'à bander un ressort pour en ouïr un chapitre seulement, ou bien plusieurs, s'ils sont en humeur d'écouter tout un livre : ainsi vous avez éternellement autour de vous tous les grands hommes et morts et vivants qui vous entretiennent de vive voix », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 137.

3 « Le second [idiome], qui est en usage chez le peuple, s'exécute par le trémoussement des membres, non pas peut-être comme on se le figure, car certaines parties du corps signifient un discours tout entier. L'agitation par exemple d'un doigt, d'une main, d'une oreille, d'une lèvre, d'un bras, d'une joue, feront chacun en particulier une oraison ou une période avec tous ces membres. D'autres ne serviront qu'à désigner des mots, comme un pli sur le front, les divers frissonnements des muscles, les renversements des mains, les battements de pied, les contorsions des bras ; de façon qu'alors qu'ils parlent, avec la coutume qu'ils ont prise d'aller tout nus, leurs membres, accoutumés à gesticuler leurs conceptions, se remuent si dru, qu'il ne semble pas d'un homme qui parle, mais d'un corps qui tremble », *ibid.*, p. 66-67.

4 Paul Cornelius analyse la langue gesticulée comme caricature des voyageurs qui dessinent dans l'air les symboles chinois décrits par Gallaguer et envisage la réutilisation de la langue de Godwin comme une manière de souligner cette satire, voir *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, *op. cit.*, p. 61.

> mesures d'une sarabande, elle en dérobe assez pour achever le portrait de cette sarabande. Mais cette opération n'est presque rien ; le merveilleux, c'est lorsque, par son ministère, nous sommes émus tantôt à la joie, tantôt à la rage, tantôt à la pitié, tantôt à la rêverie, tantôt à la douleur[1].

Le Sélénite brosse à grands traits le dispositif physique et physiologique qui permet d'entendre des sons, puis de les comprendre, faisant ressurgir le joueur de luth déjà présent dans la description de la langue musicale sélénite. L'explication, empreinte de cosmogonie épicurienne et d'atomisme lucrétien, évacue toute immatérialité et développe un lien de causalité entre les sons et l'image créée par la mémoire dans l'esprit de l'auditeur : les langues musicales sont, à une échelle différente, aussi matérielle que la langue gesticulée du peuple – de fait, il n'est plus question de « concerts des plus harmonieux » mais de « sarabande »[2]. Si le discours de l'hôte reste hypothétique quant au fonctionnement cognitif de l'audition[3], il constitue néanmoins une étape vers l'appréhension sémiotique de l'harmonie musicale, développée plus tard par le petit homme de la macule.

Pour expliquer au voyageur cyranien le fonctionnement de « l'instinct ou la voix de la Nature », seconde langue musicale du roman, ce personnage convoque à nouveau la musique comme exemple de traduction sensible et intellective de l'organisation générale de la nature[4] :

> Il m'expliqua, quand je me fus enquis d'une chose si merveilleuse [de comprendre sa langue sans l'avoir jamais apprise], que dans les sciences il y avait un vrai, hors lequel on était toujours éloigné du facile ; que plus un idiome s'éloignait de ce vrai, plus il se rencontrait au-dessous de la conception et de moins facile intelligence. « De même, continuait-il, dans la musique ce vrai ne se rencontre jamais, que l'âme aussitôt soulevée ne s'y porte aveuglément. Nous ne le voyons pas, mais nous sentons que Nature le voit ; et sans pouvoir comprendre en quelle sorte nous en sommes

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 130-131.

2 La sarabande est non seulement musicale mais également dansée : « SARABANDE. s. p. composition de Musique, danse qui est de mesure ternaire, & qui ordinairement finit en levant, à la différence de la Courante, qui se termine en baissant la main quand on bat la mesure […]. On la danse ordinairement au son de la guitterre ou des castagnettes. Elle a un mouvement gay & amoureux », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, *op. cit., s. v.*, « Sarabande ».

3 Il ne précise pas la nature de la similitude de mouvement sur laquelle repose sa réflexion : « Cela se fait, je m'imagine, si le mouvement que ces petits corps reçoivent rencontrent dedans nous d'autres petits corps remués de même sens ou que leur propre figure rend susceptibles du même ébranlement ; car alors les nouveaux venus excitent leurs hôtes à se remuer comme eux ; et, de cette façon, lorsqu'un air violent rencontre le feu de notre sang incliné au même branle, il anime ce feu à se pousser dehors, et c'est ce que nous appelons ardeur de courage. Si le son est plus doux, et qu'il n'ait la force de soulever qu'une moindre flamme plus ébranlée, à cause que la matière est plus volatile en la promenant le long des nerfs, des membranes et des pertuis de notre chair, elle excite ce chatouillement qu'on appelle "joie". Il en arrive ainsi de l'ébullition des autres passions, selon que ces petits corps sont jetés plus ou moins violemment sur nous, selon le mouvement qu'ils reçoivent par la rencontre d'autres branles, et selon ce qu'ils trouvent à remuer chez nous », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 131-132.

4 Maurice Laugaa le formule ainsi : « la musique me donne un équivalent d'une relation à "l'idiome parfait", comme jouissance aveugle du Vrai », « Les langues de Dyrcona », *Trente-quatre/Quarante-quatre*, vol. 7, automne 1980, p. 69.

> absorbés, il ne laisse pas de nous ravir, et si nous ne saurions remarquer où il est. Il en va des langues tout de même. Qui rencontre cette vérité de lettres, de mots et de suite, ne peut jamais en s'exprimant tomber au-dessous de sa conception : il parle toujours égal à sa pensée[1].

Alors que cet idiome est « le langage même de la Nature, par qui elle se fait entendre à tous les animaux[2] », les êtres humains en ont perdu l'intelligence – peut-être par excès de recherche de complexité[3]. Le « facile », mais surtout le « ravi[ssement] », est ce qui s'approche le plus du « vrai » selon l'interlocuteur du *je*, suggérant une relation esthétique à la langue. L'émotion et le plaisir de l'écoute sont envisagés au prisme d'une approche épistémique et ontologique, reliant mouvements sensibles et manifestation de la vérité. Au XVII^e^ siècle, la question de l'harmonie musicale n'est pas encore entièrement appréhendée de façon rationnelle et systémique[4], mais on se questionne sur la question du sublime[5]. Le petit homme de la macule s'engouffre dans ce flottement épistémologique[6] et défend que, de la même façon que l'âme est émue sans savoir pourquoi par la concordance de certains accords, l'entendement est emporté, presque malgré lui, par les manifestations du vrai – « nous ne le voyons pas », « aveuglément », « et si, nous ne saurions remarquer où il est »[7]. La musique est, pour les êtres humains, le dernier moyen de retrouver leur réaction naturelle à la vérité, mais cette piste n'est pas à la portée du *je* cyranien.

Le dialogisme caractéristique des *États et Empires de la Lune et du Soleil* empêche de lire ces résurgences du motif musical comme une théorie continue : les discours successifs du Démon, de l'hôte sélénite puis du petit homme de la macule mettent en avant des limites sémantiques

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 217-218.

2 *Ibid*., p. 219.

3 À ce propos, voir Souphie Houdard « Quand la Nature parlait », *Littératures classiques,* vol. 17, *op. cit.*, p. 245-254 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1992_num_17_1_1030. Consulté le 27 septembre 2023.

4 La nature de la perfection de la structure des accords musicaux sentis comme tel est un exemple parmi d'autres d'un point d'achoppement de la réflexion musicale au XVII^e^ siècle. Cette question sera largement formalisée et traitée au XVIII^e^ siècle, notamment par Jean-Philippe Rameau. Voir, à ce propos, Thierry Côté, « Musique, parole et signification au siècle des Lumières », Université de Montréal, thèse de doctorat, dir. Daniel Dumouchel, 2022, 283 p.

5 Selon Hélène Merlin-Kajman, la notion du sublime « hant[e] la réflexion des hommes de lettres », Hélène Merlin, « L'*épistémè* classique ou l'épineuse question de la représentation », *Littératures classiques,* art. cit., p. 189. Voir également Marc Fumaroli, « Le Recours au "sublime" ou le secret de la République des Lettres », *commentaire*, vol. 1, n° 157, p. 17-24 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-commentaire-2017-1-page-17.htm. Consulté le 19 octobre 2023 et Sophie Hache, *La Langue du ciel le sublime en France au XVII^e^ siècle*, Paris, H. Champion, 2000.

6 Ce passage-là constitue-t-il un des points de rencontre entre la théorie de la représentation et la théorie du sublime que cherche à analyser Hélène Merlin-Kajman dans son article « L'*épistémè* classique ou l'épineuse question de la représentation », art. cit., p. 192 ?

7 Le « nous » employé par le petit homme de la macule complexifie la compréhension de ce passage car il n'est tout à fait clair s'il implique ou non le voyageur cyranien dans l'ensemble collectif.

propres à la musique – respectivement son caractère éphémère, immatériel, son absence de codification stricte d'un point de vue sémantique – et le *je* est finalement incapable de parler ces langues[1]. De plus, un écart incommensurable les distingue, car la première est « tout le contraire d'un langage originaire, [c]'est typiquement le produit d'une civilisation, lié à une hiérarchie sociale[2] ». Ces fictions linguistiques investissent la musique comme modèle de perfection, en écho à des réflexions philosophiques contemporaines[3], mais sont plutôt de l'ordre de pistes de réflexion. À l'image du mouvement des sens et de l'entendement, le roman cyranien ne propose pas de conclusion mais tend à mettre en branle différentes acceptions de la perfection musicale[4].

Les romans utopiques du corpus constituent ainsi un espace d'invention linguistique où l'idée d'une langue parfaite est déclinée sous différentes acceptions. La fiction permet de passer outre les contradictions ou les achoppements des théories philosophiques, en esquissant des pistes de réflexion ou bien en en évoquant les limites et contradictions. La pluralité des formes de perfection suggérées résonne avec la diversité des hypothèses soulevées par ailleurs dans les discours philosophiques contemporains. Elles recoupent également un autre pan de l'imaginaire langagier français bien plus largement répandu, qui touche à des enjeux pédagogiques.

---

1 Les usages du *je* cyranien sont particulièrement limités : la seule mention faite de la pratique du voyageur de la langue musicale sélénite est sa capacité à « l'écorcher » (Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 88), ce qui, en contexte linguistique, signifie « qu'on fait une Langue imparfaitement et qu'on fait des mots qui tiennent en partie de la Langue familière », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit., s. v.*, « Escorcher » Dans le contexte d'une langue musicale, on peut se demander si cela ne signifie pas également « faire l'effet d'une trop violente impression sur les sens », *ibid.* Lorsqu'il rapporte son usage de cette langue, le *je* passe complètement sous silence la dimension musicale de la langue et ne parle que de « ses bons mots » (Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 90), ramenant la langue à son seul signifié. Plus loin dans le récit, il réfère également à son propre discours dans cet idiome en employant le verbe « clabauder » (*ibid*., p. 91) : si cela marque le dévoiement de son discours – dévoiement tel que les Sélénites en concluent qu'il est une « espèce d'autruche » (*ibid*., p. 92). Cela connote également un aboiement ou un criaillement peu mélodieux.

2 Bérengère Parmentier, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », art. cit., p. 223.

3 L'absence de référence à la musique dans la cosmologie platonicienne situe les inventions linguistiques cyraniennes non dans des traditions de pensées anciennes mais davantage dans son époque et notamment dans une filiation avec le texte de Francis Godwin.

4 On peut souligner que Denis Veiras, en mettant dans la bouche du capitaine Siden, une attaque virulente de la poésie rimée et une défense de la poésie rythmée que pratiquent les Sévarambes, fait surgir une autre forme d'harmonie, qui ne serait plus tonale, mais rythmique, voir Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 311 et voir nos commentaires au chapitre 5, III., 2).

III. L'IDÉAL PÉDAGOGIQUE D'UNE LANGUE RÉGULIÈRE

Conjointement aux réflexions philosophiques sur une langue universelle se multiplient les entreprises attachées à construire ou à mettre au jour une régularité linguistique. La perspective d'énoncer des règles auxquelles l'ensemble des usages – d'une langue ou de plusieurs – seraient conformes anime l'élan métalinguistique de la Renaissance : « la possibilité de maîtriser les idiomes s'accompagne d'une confiance absolue dans la rationalité de la grammaire[1] » selon M.-L. Demonet. Certains, comme le linguiste protestant suisse Théodore Bibliander, défendent l'existence d'une *ratio* partagée par l'ensemble des langues[2], trace de l'origine commune de toutes les langues humaines et prémices de la grammaire générale, tandis que d'autres, souvent pédagogues, cherchent l'organisation qui démontrera au mieux la régularité morphosyntaxique du latin, puis des vernaculaires. Nick Riemer souligne la présence assumée de subjectivité derrière ces entreprises de systématisation :

> La tâche principale du grammairien n'était pas de décrire les langues telles quelles, ni de prôner certains choix linguistiques aux dépens d'autres. La mission du grammairien n'était donc ni descriptiviste, ni prescriptiviste, mais « artéfactuelle ». Il lui revenait de rendre un dialecte vernaculaire digne du titre de langue, tout comme les savants romains avaient transformé le latin. Cela revenait à établir une langue qui n'existait pas encore. Dans cette optique, la grammatisation doit être comprise comme activité créant les langues, selon l'acception profonde qu'avaient les humanistes de cette notion[3].

La régularité qui préside à l'organisation des grammaires constitue une perfection qui se distingue des désirs universalistes philosophiques par son ancrage dans la réalité linguistique et dans les enjeux pratiques de la pédagogie. La description de la langue se double de la certitude de pouvoir la systématiser en un art, au sens d'une technique : pour ce faire, les voyageurs ont recours à la grammaire latine, érigée en cadre métalinguistique de tous les faits de langues. L'extension de cet outil à l'ensemble des langues, vernaculaires européens, autochtones ou utopiques, ne se fait pas sans assouplissements ni accommodations spécifiques. La « grammaire latine étendue » théorisée

1 Marie-Luce Demonet, « La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne », *op. cit.*, p. 157.

2 Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe*, *op. cit.*, p. 422-424.

3 Nick Riemer, *L'Emprise de la grammaire : propositions épistémologiques pour une linguistique mineure*, Lyon, ENS Éditions, 2021, p. 37. Il souligne : « Les grammairiens présentent donc souvent leur rôle comme revenant à constituer une version fixée et grammaticale de leur langue. Lorsqu'un humaniste évoquait l'illustration, la réduction, ou la mise en règle de la langue française, il faisait référence à une démarche de transformation fondamentale de celle-ci, qui se verrait "mise en art", sortant du domaine du naturel pour intégrer celui de l'artificiel », *ibid.*, p. 36.

par S. Auroux[1] est une grammaire modifiée, infléchie, interrogée[2], même lorsqu'elle est convoquée au sein d'un rapport de force colonial. Sans pouvoir statuer sur la conscience des narrateurs quant aux limitations qu'implique ce cadre, nous envisagerons sa présence et ses variations dans les représentations des langues autres et les effets tant narratifs qu'épistémiques de ce transfert théorique.

1) L'idéal de l'économie générale

L'activité d'un grammairien telle qu'elle est comprise au XVII[e] siècle consiste à ordonner des usages linguistiques et à mettre au jour des constances, exprimables sous forme de règles. Ces gestes se retrouvent dans les considérations grammaticales des récits utopiques : les langues des récits de Simon Tyssot de Patot et de Denis Veiras sont présentées comme des systèmes méthodiques, réguliers et sans exception. Percer l'économie des langues autochtones est également le but affiché de l'apprentissage des missionnaires : il s'agit non seulement d'être en mesure de parler la langue, mais aussi d'en comprendre le fonctionnement et la logique propre. En nous attachant à l'insistance des narrateurs sur l'idée de régularité, nous verrons qu'ils adoptent des perspectives différentes, la conceptualisation conduisant les uns à figer la langue et les autres à en appréhender la dynamique dérivationnelle et donc créatrice.

L'australien qu'apprend si facilement Jaques Massé est caractérisé par une stricte systématicité :

> Ce qui est admirable, c'est qu'il n'y a aucune exception dans les conjugaisons & déclinaisons de cette Langue, & que d'abord qu'on sait les variations d'un Verbe, ou d'un Nom, on le sait aussi de tous les autres […][3].

1 Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, *op. cit.*, p. 83-86.

2 Pour une étude de ces phénomènes dans les grammatisations des langues vulgaires, voir Jean-Marie Fournier et Valérie Raby, « Retour sur la grammatisation : l'extension de la grammaire latine et la description des langues vulgaires », dans Sylvie Archaimbault (dir.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, *op. cit.*, p. 337-350 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/32205. Consulté le 3 janvier 2023. Nous utiliserons certaines des analyses développées dans cet article à propos des langues autochtones et des langues imaginaires. Pour une étude de l'évolution des grammaires latines du fait de l'extension de l'appareillage grammatical à d'autres langues, voir Bernard Colombat, « À propos de la "grammaire latine étendue". Quelques remarques sur les contrecoups subis par le modèle latin lors de son adaptation au français », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 11, n° 1, 1995, p. 7-11 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0247-8897_1995_num_11_1_3397. Consulté le 13 novembre 2022.

3 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 76.

Cette régularité parfaite apparaît comme la qualité principale de cette langue aux yeux du narrateur : chaque élément fonctionne comme l'ensemble de sa catégorie, et un seul exemple sert donc à illustrer le fonctionnement de toute une partie du discours. Ce rapport systématique constitue un idéal pédagogique et permet de se passer d'énoncer la règle, incarnée dans l'exemple :

> Ce qui nous donna une grande facilité à nous rendre cette langue familière, c'est qu'il n'y a que trois tems dans l'Indicatif de chaque verbe ; le Présent, le Parfait indéfini ou Composé, & le Futur ; qu'ils n'ont point d'Impératif : que dans leur Subjonctif il ne se trouve que l'Imparfait & le plus que parfait premier ; avec l'Infinitif & le Participe. Ils n'ont que trois Personnes pour le Pluriel & Singulier tout ensemble. C'est ainsi, par exemple, qu'ils conjuguent le Verbe manger, *At*[1].

L'aisance de l'apprentissage est rapportée aux qualités non des apprenants mais bien de la langue elle-même. L'usage répété de la négation restrictive révèle la comparaison implicite entre les temps, d'une part, et, d'autre part, les personnes verbales de cette langue et les morphologies verbales plus complexes des langues grecque, latine ou française, connues du public. Les dix-huit formes sont développées immédiatement après et occupent un espace restreint : le vis-à-vis de l'australien et du français rend immédiatement visible la plus grande concentration de la première langue, la traduction d'un mot en nécessitant plusieurs en français[2]. Ce tableau de conjugaison épuise à lui seul l'ensemble des remarques sur la morphologie verbale et le narrateur poursuit sur les dérivations vers les catégories nominales : « De-là dérivent les mots. *Ataüs*. Mangerie ou Cuisine. *Atai8s*. Manger ou Mangeaille. *Ati8*. Mangieur ou Cuisinier. *Atians*. Mangeur ou qui mange, &c.[3] » Le processus dérivationnel semble pouvoir se poursuivre, mais l'ignorance du lecteur l'empêche de compléter la liste que le narrateur interrompt brusquement, au profit de considérations sur l'alphabet australien puis sur leur système numéral. Cette systématicité parfaite révèle, par distinction, l'imperfection de toutes les langues dont le fonctionnement est si confus que le seul paradigme ne se suffit pas à lui-même. Il revient plus tard sur ce point de lexicologie : « Il faut encore remarquer que leurs Noms & leurs Verbes dérivent aussi les uns des autres[4] ». La théorie peut être énoncée après l'exemple paradigmatique, du fait de la régularité de la langue. Cette inversion de l'ordre prototypique règle-exemple est constante :

> [C]ette variation ne consiste qu'à ajoûter un *A*, à l'infinitif pour en faire le présent de l'indicatif : comme de *At*, ou [sic] fait *Ata* ; de *B8skin*, *B8skina* &c. Et aux Noms, on ajoûte un *A*, au

1 *Ibid*., p. 74-75.
2 Par exemple, pour le parfait indéfini de l'Indicatif : « *Atài*. J'ai mangé, nous avons mangé. *Atéi*. Tu as mangé, vous avez mangé. *Atηi*. Il a mangé, ils ou elles ont mangé », *ibid.*, p. 75. Simon Tyssot de Patot souligne.
3 *Ibid*., p. 76.
4 *Id.*

> nominatif masculin, pour en faire un féminin, ou un *ð*, lors qu'on veut le changer en pluriel commun. Comme l'éxemple précédent le montre[1].

Là encore, la négation restrictive souligne le caractère minimal des variations morphologiques australiennes par rapport à d'autres modèles que connaissent les lecteurs, suggérant la facilité de leur apprentissage. L'exemple remplace à nouveau la théorie : celle-ci apparaît comme une paraphrase redondante, que le narrateur peut se permettre d'interrompre pour renvoyer au cas pratique.

Afin de ne pas déroger à l'idéal de régularité, la représentation de la langue australienne reste sommaire : au-delà des catégories nominales et verbales, aucune autre catégorie grammaticale n'est mentionnée. Si cela peut être compris dans une perspective générique, le récit viatique n'étant pas le cadre propice à un exposé grammatical complet, ce silence partiel peut également être lu comme un aveu de faiblesse : Simon Tyssot de Patot n'était peut-être pas un assez bon grammairien pour développer davantage le fonctionnement de la langue australienne et la régularité dont il la dote est largement sous-entendue. Elle fait partie d'un tout et s'inscrit dans la construction plus large d'une société idéale : elle n'a pas vocation à être envisagée de façon autonome mais est un élément parmi d'autres au service d'une démonstration générale.

À propos des grammaires latines des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Bernard Colombat souligne que le souci de systématicité conduit les auteurs soit à se reposer sur des sous-entendus, suggérant plus qu'ils ne démontrent la régularité qu'ils avancent, soit à multiplier les catégories qu'ils utilisent[2] : Simon Tyssot de Patot relève de la première approche, Denis Veiras de la seconde. L'idéal d'ordre et de régularité structure la représentation que ce dernier propose de la langue française, dans la *Grammaire Méthodique du Français* qu'il publie en 1681. Il y affirme en préface le défaut des ouvrages de ses contemporains[3], et revendique un propos se concentrant sur « les matieres les plus

1 *Id*.

2 Bernard Colombat, « Les "parties du discours" (*partes orationis*) et la reconstruction d'une syntaxe latine au XVI^e^ siècle », *Langages*, vol. 23, n° 92, 1988, p. 63 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1988_num_23_92_1999. Consulté le 16 décembre 2022.

3 Denis Veiras écrit ainsi : « dans ce grand nombre de Grammaires, on ne nous a encore donné que des fragments et des pieces confuses, où parmi plusieurs bonnes choses on trouve de notables defauts, soit dans la matiere, ou dans l'ordre & la disposition des parties. On ne suit point de methode reglée & uniforme dans l'œconomie des preceptes, on void à-peine deux Auteurs qui convienent du veritable son des letres, de la quantité des syllabes, de l'usage legitime des accens, ni de l'ordre & du nombre des modes & des tems dans la conjugaison des verbes… Ils ne parlent presque point de leurs formes ou genres, ni de leurs diverses especes ; & omettant plusieurs choses essentielles à l'art, ou les expliquant d'une maniere obscure, ils s'étendent le plus souvent en un détail ennuyeus des choses les moins importantes », *Grammaire méthodique contenant en abrégé les Principes de cet art et les règles les plus nécessaires à la langue française*, Paris, [1681], éd. numérisée Florence Lefeuvre, Classiques Garnier

necessaires & les mieus choisies, […] rang[ées] dans leur ordre naturel[1] afin qu'on puisse facilement & comme tout d'une vúë remarquer la juste situation[2] ». Pierre Swiggers a mis en lumière le double rapport ontologique et grammatical de Veiras à la langue dans ce texte. Il souligne « [l']esprit méthodique et [l'] innovation[3] » du propos, structurant de façon exacte, organisée et économique les principes et les propriétés de la langue et leurs liens avec le monde, du point de vue des locuteurs de cette langue[4]. De la même façon, la langue sévarambe[5] est conçue pour adhérer au plus près des perceptions et ressentis du locuteur[6] et est un système sans exception – ce qu'ont déjà souligné plusieurs études[7]. Nous nous attacherons ici aux effets de cette complexité sur la représentation de la langue sévarambe.

Là où la majorité des voyageurs s'en tiennent aux seules catégories nominale et verbale, le capitaine Siden mentionne l'existence de « plusieurs adverbes de temps, de lieu, de qualité, & plusieurs prépositions qui, se joignant aux noms et aux verbes, en expriment merveilleusement bien

---

numérique, p. 9-10 | En ligne | URL : https://num.classiques-garnier.com/index.php?module=App&action=FrameMain. Consulté le 12 mai 2024.

1 Ce syntagme fait écho à celui d'un « ordre de la nature », structurant dans la description de la phonétique sévarambe, voir Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 307 et infra, chapitre 3, II, 1). Ici, il sert à justifier l'organisation de la grammaire entre une grammaire « vocale » et une une grammaire « litérale », *Grammaire méthodique contenant en abrégé les Principes de cet art et les règles les plus nécessaires à la langue française*, *op. cit.*, p. 20 | En ligne | URL : https://num.classiques-garnier.com/index.php?module=App&action=FrameMain. Consulté le 12 mai 2024.

2 *Ibid*, p. 10-11 | En ligne | URL : https://num.classiques-garnier.com/index.php?module=App&action=FrameMain. Consulté le 12 mai 2024.

3 Pierre Swiggers, « Un traitement "méthodique" de la matière grammaticale : Denis Vairasse (1681) », dans Jean-Marie Fournier, Aimée Lahaussois et Valérie Raby (dir.), *Grammaticalia. Hommage à Bernard Colombat*, Lyon, ENS Éditions, 2019, p. 225 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/12297. Consulté le 9 janvier 2023.

4 Pierre Swiggers énumère les différentes facettes de cette qualité comme suit : « (a) Étude des principes et des *proprietez* de la langue décrite […] (b) Dégagement du rapport et de la liaison entre *les matières* […] (c) Exactitude des faits décrits. (d) Organisation adéquate de l'exposé […] (e) Économie descriptive […] (f) Enfin, il y a un aspect de "statut méthodique" qui relève à la fois de l'objet décrit et de son approche : […] le principe d'immanence descriptive », *ibid.*, p. 226.

5 Émile Pons explique la régularité de la langue dans le récit de Veiras par « la préoccupation dogmatique et le désir d'argumenter » de l'auteur, Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 502. Il associe également sa régularité à une défense de la discipline et de l'ordre, deux caractéristiques de la société sévarambe. L'intérêt plus général de l'auteur pour la grammaire et son écriture d'un ouvrage théorique portant sur la langue française nous semble également justifier davantage la longueur de l'exposé linguistique dans son récit utopique. Nous nous en tiendrons à une étude au prisme de l'enjeu pédagogique.

6 Voir *supra*, chapitre 3, II. 1).

7 Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit. ; J. R. Knowlson, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », art. cit. ; Pierre Swiggers, « La langue des sévarambes », *op. cit.* ; Michèle Duchet, « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *op. cit.*

les différences & les propriétés[1] », puis « de certains articles prépositifs[2] » et de « plus de cent prépositions qui signifient ainsi la diverse manière d'agir, & qui contiennent plus de sens dans un mot que nous n'en pouvons exprimer dans une ligne toute entière[3] ». Cette énumération n'est pas suivie de précisions sur le fonctionnement ou les propriétés des premiers, alors qu'ils entrent en concurrence avec un système de « déclinaisons des noms ». Pour les secondes, il s'en tient à quelques exemples :

> Tous les verbes actifs se peuvent changer en passifs en y préfixant la préposition *ex* si le verbe commence par une consonne. Comme *salbrontai,* commander : si vous ajoutez *ex* vous ferez *exalbrontai*, être commandé : *ermanai*, aimer ; *exermanai*, être aimé, & ainsi des autres, ce qui change la signification active en passive, dans tous les modes, dans tous les temps des verbes & dans tout ce qui en dérive. Presque tous les verbes neutres reçoivent la préposition *dro*, & surtout quand ils ne sont pas de plusieurs syllabes. Ainsi, *stamai*, qui signifie être, fait, le plus souvent, *drostamai* qui veut aussi dire être, exister[4].

Le caractère systématique de la règle transparaît par la répétition de l'adverbe « tout ». Néanmoins, l'élision de la consonne initiale n'est pas explicitée, l'automaticité de cette règle diffère pour une certaine catégorie de verbe (les verbes neutres ou absolus, c'est-à-dire intransitifs, où l'usage semble relever d'une tendance), et la norme euphonique du nombre de syllabes n'est pas illustrée par l'exemple qui suit. Dans le détail, la stricte régularité de la langue sévarambe vacille et est mise à mal par la multiplicité des cas de figure, notamment des ramifications du système de conjugaison :

> Ils n'ont qu'une conjugaison ainsi variée par genres, par modes, par temps, par personnes & par participes, mais dans cette seule conjugaison, ils ont plus de variété de terminaisons que nous n'avons dans toutes les nôtres, & dans cette langue il ne se trouve pas un seul verbe irrégulier, ce qui la rend fort aisée & fort facile à ceux qui veulent l'apprendre[5].

L'unicité initiale repose en réalité sur un nombre hyperbolique de terminaisons possibles, auxquelles s'ajoutent les prépositions préfixées (indiquant, entre autres, la voix ou encore l'augmentatif et le diminutif) qui varient selon le type de verbes[6]. Denis Veiras distingue également les « verbes transitifs […] des verbes *imitatifs*, des *inchoatifs*, de ceux qu'on appelle *remitentia & intendentia*[7] » : si les premières catégories existent dans l'outillage grammatical gréco-latin, les deux

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 308.
2 *Ibid*., p. 309.
3 *Ibid*., p. 310.
4 *Id*.
5 *Id*.
6 Les différents types de verbes « sont tous marqués par des prépositions qui leur sont propres, & par le mouvement lent, rapide ou modéré des syllabes dont ils sont composés », *id.*
7 *Id*. L'auteur souligne.

dernières sont compréhensibles pour un latiniste mais sont des inventions de l'auteur[1]. La polycatégorisation entraînée par son souci d'exactitude[2] déborde les limites contemporaines de la grammaire et l'impression de régularité passe au second plan derrière celle de profusion.

Lorsqu'ils s'improvisent remarqueurs des langues autochtones, les missionnaires visent, *in fine*, un discours général. Cette démarche postule *a priori* une systématicité, ce qui transparaît dans l'affirmation suivante de Paul Lejeune[3] :

> Je ne croy pas avoir ouy parler d'aucune langue qui ne procedast de mesmes façon que celle-cy. Le Pere Brebeuf m'assure que celle des Hurons est d'une mesme œconomie. Qu'on les appelle Barbares tant qu'on voudra, leur langue est fort reglée, je n'y suis pas encore grand maistre, j'en parleray quelque jour avec plus d'asseurance[4].

Le jésuite indique la spécificité de l'organisation générale de la langue innue, puis souligne que son coreligionnaire rapproche ce système de celui du huron-wendat : se dessine un pôle linguistique sans rapport avec les langues jusqu'alors connues – si la grande famille des langues indo-européennes n'existe pas encore, l'existence d'une généalogie linguistique entre de nombreuses langues européennes est déjà tenue pour vraie[5]. Lejeune n'entreprend pas ici de comparer cette organisation avec celles des langues qu'il connaît, ni de l'inscrire dans une hiérarchie. Il mentionne l'existence d'une « œconomie », c'est-à-dire d'un « bel ordre & disposition[6] » et en affirme le caractère réglé, alors même qu'il n'en a pas encore percer le fonctionnement. Il postule donc une telle régularité et son caractère ordonné et artificiel, à tel point qu'il en interroge la dénomination de

1 Le premier est le participe présent neutre du verbe *remittere*, qui signifie remettre ou renvoyer, et le second du verbe *intendere*, qui signifie tendre, (se) diriger. On peut faire l'hypothèse qu'il s'agit de verbes exprimant respectivement un sens itératif et un sens d'intentionalité.

2 Cet enjeu semble aussi avoir été présent lors de la rédaction de sa *Grammaire Méthodique du Français*, comme le souligne son imprimeur dans l'adresse au lecteur : « la matiere l'attirant insensiblement, il s'est vû dans la necessité de grossir son ouvrage, pour expliquer plusieurs choses utiles qu'il ne pouvoit omettre, & de renverser de faux Principes pour en établir de veritables. Il ne faut dõc pas s'étonner si dans les premieres pages, il s'excufe souvent sur la brieveté qu'il s'etoit proposée ; puis que d'un Livre de six ou sept feüilles, il en a fait un de 25, s'etant engagé peu à peu à fournir de la copie, à mesure qu'on l'imprimoit. Mais il y a lieu de se consoler de cet engagement de L'Auteur, puis qu'il est utile au Public, & qu'il lui procure un ouvrage beaucoup plus parfait, que ne pourroit être un Abregé », Denis Veiras, *Grammaire Méthodique contenant en abrégé les Principes de cet art et les règles les plus nécessaires à la langue française*, *op. cit.*, p. 14 | En ligne | URL : https://num.classiques-garnier.com/index.php?module=App&action=FrameMain. Consulté le 12 mai 2024.

3 Notre propos n'est pas de cerner le caractère juste ou non des remarques grammaticales de Paul Lejeune. À ce propos, voir Guy Laflèche, *Paul Lejeune, missionnaire de Nouvelle-France, le premier linguiste et grammairien de l'innu*, Laval, Québec, Singulier, 2017.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 5, *op. cit.*, p. 114.

5 Sur ce point, voir George J. Metcalf « The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », Dell Hymes (dir.), *Studies in the History of Linguistics, Traditions and Paradigms*, Bloomington, Indiana University Press, 1974, p. 233-257.

6 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit., s. v.*, « Œconomie ».

« Barbares », peu à même de correspondre aux utilisateurs d'un système linguistique logique[1]. En n'envisageant pas la possibilité d'une langue non réglée, Lejeune traduit la perception contemporaine des langues comme des systèmes, dont les fonctionnements sont décryptables et réductibles en un ensemble de règles. En se figurant en mesure de saisir l'organisation générale de cette langue, Lejeune se distingue également de ses semblables. Il affirme ainsi que le français Nicolas Marsolet, tout locuteur de l'innu qu'il est, n'a pas de vue d'ensemble sur cette langue :

> En tant d'années qu'on a esté en ces païs, on n'a jamais rien pû tirer de l'interprete ou truchement nommé Marsolet, qui pour excusé disoit qu'il avoit juré qu'il ne donneroit rien du langage des Sauvages à qui que ce fût. Le Pere Charles Lallemant le gagne, je pense avoir ce qu'il luy bailla, mais cela ne m'eut rien servy, l'œconomie de la langue tout differente de celles d'Europe n'est point declarée là dedans[2].

La condamnation de cette loyauté transparaît dans la correction du terme « interprète » au profit de celui de « truchement », porteur d'un sème de tromperie[3]. Si l'on peut s'amuser de la naïveté du religieux, qui semblait s'attendre à recevoir la clef du fonctionnement de la langue de la part d'un individu ayant si longtemps résisté aux pressions de ces concitoyens, on peut souligner sa constance à vouloir appréhender la langue dans son organisation générale. Au fil des relations, cet intérêt jésuite pour la logique interne de l'innu se révèle motivé par le souhait d'en maîtriser la dimension productive[4], comme l'exprime ici Jérôme Lallemant :

> Leurs compositions sont admirables, et je puis dire que quand il n'y auroit point d'autre argument pour monstrer qu'il y a un Dieu, que l'œconomie des langues Sauvages, cela suffiroit pour nous convaincre. Car il n'y a ni prudence ni industrie humaine qui puisse rassembler tant d'hommes pour

1 Manuel Breva-Claramonte souligne que, de la même façon, les vernaculaires européens étaient considérés comme « barbares » avant qu'ils ne soient grammatisés : « Au XIII^e^ siècle, certains auteurs affirmaient encore l'opinion que seuls l'hébreu, le grec et le latin étaient des langues rationelles, alors que toutes les autres étaient considérées comme étant "barbares" », [n. t.], « In the 13th century, some authors still expressed the view that only Hebrew, Greek and Latin were rational langages as all the others were considered to be 'barbarian' », « Grammatization of indigenous languages in Spanish America : the mental language, language origin and cultural factors », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 30, n° 2, 2008, p. 15 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_2008_num_30_2_3165. Consulté le 25 avril 2021. La démarche des missionnaires en Amérique du Nord ne vise pas à défendre le statut des langues autochtone comme des langues de culture, mais chercher à en percer le fonctionnement pour pouvoir les utiliser à leurs fins les conduit à admettre la valeur artificielle au sens d'une technique réglée.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 112.

3 Céline Bonnotte-Hoover, « Le truchement : représentation d'une instance de médiation dans les récits de voyageurs français du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle », thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 14-18.

4 Lejeune déplore initialement cette productivité qui le déroute parfois : « Le trentiesme jour d'Octobre nous […] vinmes aborder sur […] une autre isle qui porte un nom quasi aussi grand comme elle est, car elle n'a pas demy lieue de tour, & voicy comme nos Sauvages me dirent qu'elle se nommoit, *Ca pacoucachtechokhi chachagou achiganikhi, Capakhitaouananiouikhi*, je croy qu'ils forgent ces noms sur le champ, ceste Isle n'est quasi qu'un grand rocher affreux », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 90. Paul Lejeune souligne.

> leur faire tenir l'ordre qu'ils gardent dans leurs langues toutes differentes de celle d'Europe, c'est Dieu seul qui en maintient la conduite[1].

Il avance que « l'œconomie des langues Sauvages » se trouve dans son système de composition lexicale[2]. Loin d'en considérer davantage les locuteurs, il y voit la preuve de l'existence de Dieu : l'existence d'un ordre si différent de ce que les jésuites connaissent, si difficile à démêler et pourtant commun à tant d'individus lui apparaît nécessairement comme un miracle. Le missionnaire avance à nouveau l'idée d'un fonctionnement identique partagé par plusieurs langues différentes et donc d'une logique transversale, qui dépasserait les différences lexicales d'une langue à l'autre. Ce point, que soutenait déjà Lejeune, est explicitement contredit par Gabriel Sagard, qui souligne la disparité entre les langues « canadienne » et « huronne » et les difficultés incomparables que présente la seconde :

> Si peu de lumiere que j'aye eu dans la langue Canadienne, je n'y ay pas de recogneu tant de difficulté qu'en celle-cy, (bien que plus grave & magistrale) car on en peut dresser des Déclinaisons & Conjugaisons, & observer assez bien les temps, les genres & les nombres, mais pour la Huronne, tout y est tellement confondu & imparfaict, comme j'ay desja dict, qu'il n'y a que la pratique & le long usage qui y peu perfectionner les negligens & peu studieux, car pour les autres qui ont envie d'y profiter, il n'y a que les commencemens de difficiles […][3].

Seuls l'usage et la pratique permettent de surmonter ce qui lui apparaît comme une confusion linguistique, et les progrès de certains jésuites en innu ou en mi'kmaq ne peuvent supplanter sa maîtrise de la langue huronne, ni sa présence en Nouvelle-France. La conception *a priori* de l'existence d'une régularité logique, qu'elle soit commune aux langues autochtones ou propre à « la Huronne »[4] est battue en brèche par le récollet : il se distancie des espoirs avancés par les jésuites et s'en tient à une représentation usuelle et pratique de la langue dans son *Dictionnaire*. Ce refus peut être compris comme une défense de la nécessité d'un apprentissage sur le long terme et aux côtés des Autochtones – ce que les outils jésuites visent à outrepasser – et s'inscrit donc davantage dans

1 *Ibid.*, vol. 29, *op. cit.*, p. 224-226.

2 Brébeuf affirme également la valeur centrale de la composition lexicale : « La varieté de ces noms composez est tres-grande, et c'est la clef du secret de leur Langue », *ibid.*, vol. 10, *op. cit.*, p. 116. C'est ce fonctionnement que les missionnaires doivent chercher à saisir lorsqu'ils étudient, comme le souligne Lejeune : « Les P. Davost et Daniel y [L'apprentissage de la langue] ont travaillé par dessus tous. Ils y sçavent autant de mots que moy, et peut-estre plus. Mais ils n'ont pas encore la prattique pour les former et assembler promptement ; quoy que le Pere Daniel s'explique desja passablement », *ibid.,* vol. 8, *op. cit.*, p. 132.

3 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 347-348.

4 Il annonce au début de son *Dictionnaire* qu'il « est question d'une langue sauvage, presque sans règle, & […] imparfaicte », *ibid.*, p. 348. Il semble ici s'opposer presque mot à mot à l'affirmation de Lejeune citée *supra*, dix notes plus haut *ibid.*, vol. 5, *op. cit.*, p. 114.

un contre-discours à celui des missionnaires de la Compagnie de Jésus que dans la contestation de la possibilité même d'une grammaire.

La systématicité des règles facilite l'apprentissage de la langue pour le tout-venant, mais elle n'apparaît pas à proprement parler dans les textes, car elle déborde les possibilités du discours narratif : elle est irreprésentable dans les récits utopiques et encore hors de portée des missionnaires. L'idéal de régularité apparaît également dans le recours au cadre élargi de la grammaire latine pour appréhender l'ensemble des langues autres, réelles comme imaginaires. Cet outillage théorique et les usages discursifs qui le caractérisent sont perçus comme les plus à même de cerner et de mettre au jour la systématicité linguistique et, de fait, sont présents dans la majorité des récits viatiques.

2) Terminologie de la « grammaire latine étendue »[1]

Dans son étude des manuels de grammaire latine, B. Colombat souligne l'évolution de la terminologie, depuis la vision philologique antique à la perspective pédagogique de la Renaissance, du XVII[e] et du XVIII[e] siècles : si les premières grammaires portent sur une matière encore en usage, les secondes visent l'apprentissage d'une langue morte[2]. Au-delà de l'évolution de la place de cette langue au sein de la société européenne, le cadre théorique antique[3] s'est également transformé au contact d'autres langues, jusqu'à l'émergence en France d'un modèle « franco-latin[4] » : la syntaxe y occupe une place plus conséquente au côté de la morphologie, jusque-là largement prépondérante[5]. Les auteurs des récits viatiques sont contemporains de ces évolutions théoriques : sans présupposer

1 L'outillage théorique de la grammaire latine découle largement des grammaires et réflexions sur le langage grec, et on aurait pu utiliser la notion de « grammaire grecque étendue », voir Frédérique Biville, « De la grammaire grecque à la grammaire latine et gréco-latine », *Histoire Épistémologie Langage*, n° 43-1, juin 2021, p. 21-40 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/hel/313. Consulté le 15 mars 2023. Nous avons cependant choisi de retenir le concept de « grammaire latine étendue » car il est certain que les auteurs de notre corpus avaient étudié *a minima* la grammaire latine et baignaient en premier lieu dans un environnement théorique linguistique latin, tandis que la grammaire grecque était connue seulement par une petite partie des individus éduqués.

2 Bernard Colombat, « Les Manuels de grammaire latine des origines à la Révolution : constantes et mutations », *Histoire de l'education*, n° 74, 1997, p. 93.

3 Françoise Desbordes défend l'unicité d'une tradition linguistique gréco-latine, voir Françoise Desbordes, « Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques », dans Geneviève Clerico, Jean Soubiran et Bernard Colombat (dir.), *Idées grecques et romaines sur le langage : Travaux d'histoire et d'épistémologie*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 41-54 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/30613. Consulté le 17 mars 2023.

4 Bernard Colombat, « À propos de la "grammaire latine étendue". Quelques remarques sur les contrecoups subis par le modèle latin lors de son adaptation au français », art. cit., p. 11.

5 *Ibid*., p. 8.

qu'ils en sont familiers, on peut affirmer qu'ils ont tous reçu une formation en grammaire latine[1], qu'ils mobilisent lorsqu'ils appréhendent d'autres langues.

Aucune grammaire, latine ou française, n'est citée dans les récits de notre corpus ; les noms de Priscien ou de Donat, pourtant canoniques lorsqu'il est question de systématisation linguistique, n'apparaissent également nulle part. Cette absence ne masque pas pour autant l'importance de leurs outils grammaticaux, dont la trace la plus prégnante est la présence presque constante de la nomenclature gréco-latine des parties du discours[2] – également appelées catégories du discours. Seul Cyrano de Bergerac ne mobilise pas ce cadre théorique, du fait de l'ancrage résolument matérialiste des *États et Empires de la Lune et du Soleil*. Cela se traduit, pour ce qui est de la représentation linguistique, par une description anatomiste des corps et des âmes des locuteurs et des auditeurs, ainsi que des mouvements physiques entraînés par l'émission de vibrations sonores – ou d'images, pour la langue des philosophes. Les réflexions sont davantage socio-politiques, interrogeant les communautés constituées par l'usage – ou non – de ces langues, philosophiques, réfléchissant aux spécificités de chaque langue, ou mécanique, développant des modèles physiques du monde et des corps vivants qui s'y trouvent. L'angle grammatical est singulièrement absent, ce qui s'explique peut-être par l'homogénéité de l'outillage métalinguistique gréco-latin : Cyrano de Bergerac s'attachant davantage à interroger l'autorité des dogmes au profit de discours hétérodoxes, il ne s'est pas consacré à un champ unifié qu'aucun modèle dissident n'ébranle radicalement – peut-être aussi n'était-il ni intéressé, ni compétent en la matière.

De fait, ce cadre métalinguistique est constamment présent dans l'ensemble des autres récits de notre corpus. La langue latine y est nommément mentionnée à de nombreuses reprises, sans pour autant être utilisée comme référent unique. Le sévarambe est plusieurs fois comparé aux

1 La grammaire latine est alors au fondement de l'enseignement et occupe les trois premières années de l'étudiant dans le programme jésuite du *Ratio Studiorum,* La Compagnie de Jésus, *Ratio studiorum*, *op. cit.*, p. 134-135.

2 Sur l'origine de cette formule, traduction littérale du latin *partes orationis*, et sur sa postérité, voir Bernard Colombat et Aimée Lahaussois, *Histoire des parties du discours*, vol. 46, Peeters Publishers, 2019. Sur les difficultés à articuler l'idée de totalité et de partie dans les sciences du langage, voir Sylvain Auroux, « Les paradoxes de la totalité ou les "mille parties" du langage », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 37, n° 1, 2015, p. 71-96 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_2015_num_37_1_3517. Consulté le 1 mars 2023. Il date approximativement le surgissement des difficultés à l'époque des romantiques allemands. Il nous semble que certaines complications que rencontrent les narrateurs de notre corpus se situent au niveau de cette articulation, mais elles ne sont en effet pas encore pensées de façon générale.

langues grecque et latine[1], comme l'innu[2] et le mi'kmaq[3] : la prépondérance des langues antiques comme modèle de comparaison grammatical est manifeste. D'autres langues apparaissent lorsqu'il est question de phonétique, comme l'hébreu et l'allemand[4], marquant la plus grande disparité des référents dans ce champ de considération. L'on peut aussi mentionner la présence du bourguignon, évoqué par Lescarbot à propos de « petits fruits semblables à des cerises sans noyau, qui se trouvent assez rarement dans ces bois » : « je crois que ce sont de ceux que les Latins appellent *Myrtillos* et les Bourguignons du *Poiriau*[5] ». L'avocat, qui hésite sur l'identité de ce fruit dont il ne donne pas le nom indigène, s'appuie sur des langues antique et régionale[6].

Si d'autres langues sont mentionnées, l'outillage théorique et grammatical propre au latin prédomine largement. Les jésuites sont, et de loin, les plus friands de cette terminologie : Lejeune et Brébeuf, les deux missionnaires témoignant l'intérêt le plus marqué pour les langues dans leurs relations, mobilisent constamment ce vocabulaire technique. Brébeuf mentionne ainsi, à propos du huron-wendat, la « diversité de genres comme nous, de nombre comme les Grecs[7] », « une certaine declinaison relative qui enveloppe tousjours avec soy le pronom possessif[8] », « des particules fort

1 Voir, par exemple « il me sembla que cette langue avait quelque chose de semblable dans la prononciation à la grecque et à la latine », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 100 ; « elle se trouva plus belle et plus abondante que n'a jamais été la langue latine ni même la langue grecque », *ibid*., p. 184.

2 Dans le cadre de ses remarques linguistiques, Lejeune détaille : « ils ont des Verbes que je nomme absolus, dont ny les Grecs, ny les Latins, ny nous, ny les langues d'Europe, dont je ne [sic] me suis enquis, n'ont rien de semblable », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 22 ; dans son récit, on trouve : « je les fais souvent rire en parlant, en voulant suivre l'œconomie de la langue Latine, ou Françoise », *ibid.*, p. 28.

3 Chrestien Leclercq souligne, dans ses remarques linguistiques : « Nos Sauvages conviennent avec les Grecs et les Latins en ce qu'ils usent toûjours du singulier et presque jamais ou du moins tres rarement du pluriel », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 333-334.

4 Marc Lescarbot mentionne ainsi à propos du mi'kmaq : « Au regard de la prononciation, ils ont les mots fort faciles, & ne les tirent point du profond de la gorge comme font quelquefois les Hebrieux, & entre les nations d'aujourd'hui les Suisses, Allemans & autres, et ne prononcent aussi à l'aide du né, comme encore quelques fois lesdits Hébrieux, ce qui me semble être un avantage pour s'accommoder avec eux », *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 282 ; ce que reprend Chrestien Leclercq quelque quatre-vingt ans plus tard : « Cette langue n'a aucun méchant accent : on la prononce librement & très-facilement; il ne la faut point tirer du fond de l'estomac, comme celles des Hurons, des Suisses, ou des Allemans » *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 333.

5 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 99. Marc Lescarbot souligne.

6 Ce second choix interroge car, Lescarbot étant originaire de Vervins, il ne semble pas que le bourguignon soit sa langue maternelle : elle correspond plutôt à la langue de son lectorat présumé ou appelé de ses vœux par l'avocat. On peut en effet supposer qu'elle était parlée par Pierre Jeannin, Baron de Montjeu, membre du Parlement de Bourgogne et surintendant des Finances, second dédicataire du texte. Cette mention peut être interprétée comme une attention particulière à ce destinataire et à son entourage. Elle relève aussi peut-être des seules circonstances, Lescarbot ayant appris que ce fruit avait un nom dans cette langue : voulant consigner son savoir de façon exhaustive, il l'enregistre dans son *Histoire*.

7 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 116.

8 *Ibid*., p. 116-118.

propres [qui suppléent à tous les cas][1] » la spécificité du « nom relatif parmy eux [qui] enveloppe tousjours la signification d'une des trois personnes du pronom possessif[2] », que les « verbes […] varient leurs temps en autant de façons que les Grecs ; leurs nombres aussi, outre que la premiere personne tant du duel que du pluriel, est encor double[3] » etc. Ce relevé, non-exhaustif, illustre l'importance du recours à la terminologie grammaticale latine, alors même qu'elle est paradoxalement masquée par les comparaisons avec le grec – trace des connaissances hellénistiques de Brébeuf. Il est notable qu'aucun voyageur ne prenne la peine ou le temps de définir ces termes métalinguistiques : les parties du discours du *nom*, *verbe*, *adjectif*, *article*, *préposition*, d'une part et, d'autre part, les notions de *conjugaison*, de *déclinaison*, de *personne*, de *temps*, de *nombre*, de *transitivité*, de *voix* sont considérées par les narrateurs qui les convoquent comme allant de soi. Le couple notionnel *nom-verbe*, canonique pour penser le langage depuis Aristote[4], s'illustre ici par son hégémonie. Le moindre recours aux autres parties du discours, qu'elles soient plus rarement mentionnées comme l'adjectif, l'adverbe ou l'article, ou tout bonnement absente, comme le participe, s'explique non par leur inexactitude terminologique mais par la dimension partielle, non-aboutie des remarques grammaticales.

L'importance de cet usage chez les jésuites fait surgir, par contraste, le silence grammatical des textes récollets : ni Sagard, ni Leclercq n'adoptent un regard grammatical sur les langues huronne-wendate ou mi'kmaq, et ils n'utilisent pas cet outillage terminologique[5]. La seule catégorie du discours employée est celle du *nom*, le plus souvent dans une acception générique et non grammaticale. Cette posture très différente ne relève pas d'un refus de l'appareil théorique latin, mais d'un rapport différent à la langue : il s'agit de se représenter en train non pas de la grammatiser, mais de la parler, et d'agir sur place grâce à elle. Le caractère oral et interactionnel de la pratique linguistique diffère d'une représentation grammaticale et est complexe à transcrire à l'écrit. Les narrateurs touchent là, de nouveau, à une limite du support imprimé : une relation viatique est plus à même d'accueillir une brève description grammaticalisée de la langue qu'une

1 *Ibid*., p. 118.
2 *Id*.
3 *Ibid*., p. 120.
4 Bernard Colombat et Aimée Lahaussois, *Histoire des parties du discours*, *op. cit.*, p. 103.
5 Il est à souligner que Gabriel Sagard mobilise les notions de « temps presens, passez ou à venir ; [de] premières, secondes ou troisiesmes personnes, [de] pluriel & [de] singulier, & [de] genres masculin & féminin » pour exprimer non pas des règles grammaticales mais les exemples de son dictionnaire, voir Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 345. Nous analysons la part d'innovation de cet usage dans la sous-section suivante.

longue représentation en acte. Incertains de la pérennité de leur entreprise, les récollets défendent l'importance de leur présence individuelle sur place, là où les jésuites, assurés du soutien de la monarchie, développent des outils qui entérinent le rôle d'intermédiaire pédagogique omniprésent de l'ordre de la Compagnie de Jésus.

Gabriel de Foigny, quant à lui, propose une fiction linguistique qui interroge le cadre grammatical latin et cherche à le dépasser. Il est un grammairien avéré au même titre que Denis Veiras, et son œuvre de théoricien nourrit également son écriture viatique. Il est l'auteur d'une double grammaire intitulée *La Facilité et l'élégance des langues latines et françoise* dont la seconde édition, en 1674, est précédée de *L'Usage d'un jeu royal de la langue latine*, jeu de carte à visée pédagogique[1]. Cet ouvrage est motivé par une volonté de réforme de la pédagogie traditionnelle[2] ; son roman utopique est porté par le désir d'inventer un fonctionnement linguistique qui ne repose pas sur la mise en rapport des éléments entre eux – que ce phénomène se joue sur l'axe paradigmatique ou syntagmatique. La théorisation de l'australien semble ainsi prendre le contre-pied de la langue latine à partir du moment où elle se situe en porte-à-faux de la syntaxe et des parties du discours traditionnelles. Elle minimise notamment l'opposition canonique entre le nom et le verbe[3] : « Ils n'ont aucune declinaison, ny méme aucun article, & tres peu de noms[4] ». L'importance prépondérante des verbes est associée par Émile Pons à la dimension procréatrice de la langue, qu'il analyse comme une « seconde génération, une et hermaphroditique comme la première[5] ». Cette lecture fait honneur à la dynamique qui sous-tend l'utopie linguistique imaginée par Foigny mais, dans le récit à proprement parler, le narrateur continue de mobiliser de nombreux

1 Bernard Colombat, « Les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles français face à la pédagogie du latin », *Vita Latina*, vol. 126, n° 1, 1992, p. 39 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_1992_num_126_1_1315. Consulté le 24 septembre 2022.

2 Gabriel de Foigny écrit ainsi, dans sa dédicace au seigneur Marc de Roset, vouloir faire découvrir « le precieux secret de joindre le plaisir avec les chagrins de l'étude, & fai[re] un Jeu, de ce qu'on a jugé jusques ici tres penible. Mais c'est ce mot de Jeu qui sera peut étre la butte des contradictions : & ceux qui voudront ignorer l'importance qu'il y a de méler les moiens de recreer les jeunes gens avec ceux de les enseigner, croiront tout dire pour l'étouffer dans sa naissance, en alleguant que ce n'est qu'un jeu », *Jeu royal de la langue latine avec la facilité & l'élégance des langues latines & françoises,* Lyon, chez la Vve Coral et Th. Amaulry, 1676, p. 3 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109144v/f4.item. Consulté le 25 mai 2023.

3 Émile Pons souligne : « les diverses catégories grammaticales se trouvent […] réduites à deux, le verbe et le nom qui, dans certains cas, peuvent se confondre sans qu'il en résulte aucune obscurité », Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 526.

4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 162.

5 Les Australiens sont un peuple hermaphrodite où l'opposition de genre n'existe pas. Voir Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., p. 524.

éléments de la terminologie grammaticale latine[1]. L'incapacité à rendre compte du fonctionnement de cette langue sans user de catégories qui lui sont étrangères illustre l'hégémonie épistémique de ce cadre théorique au XVII[e] siècle.

3) De l'usage plus timide du paradigme

Les voyageurs ont également recours à la présentation paradigmatique des langues autres. La morphosyntaxe nominale et verbale latine repose sur des variations flexionnelles et la structure paradigmatique est traditionnellement utilisée pour représenter l'ensemble des formes possible d'un même terme. L'importance des tableaux de déclinaison et de conjugaison dans les *Institutio de Nomine et Pronomine et Verbo* de Priscien témoigne, selon Daniel J. Taylor, de la valeur pédagogique que le grammairien leur accordait, quand bien même ils n'épuisaient pas tous les cas de figure possibles[2]. Cet idéal d'un paradigme autosuffisant, se passant de tout commentaire, apparaît à plusieurs reprises dans les textes de notre corpus.

Il apparaît dans les textes des missionnaires jésuites lorsque ces derniers évoquent les exercices écrits auxquels ils s'adonnent pour étudier les langues autochtones. Paul Lejeune écrit ainsi : « je me mets à travailler sans cesse, je fay des conjugaisons, declinaisons, quelque petite syntaxe, un dictionnaire, avec une peine incroyable[3] ». Faire des conjugaisons ou des déclinaisons, au même titre qu'un musicien fait des gammes, permet de se familiariser avec toutes les formes fléchies que peut prendre un mot, quand bien même elles ne sont pas toutes également fréquentes. Aucun de ces exercices n'est transcrit dans la relation viatique : le missionnaire les voit comme une étape de son apprentissage, peu pertinente pour son lectorat[4]. La forme paradigmatique est utilisée comme un outil d'apprentissage mnémotechnique de la langue, mais non comme un moyen de la représenter à l'écrit. Cela s'explique également de par le caractère encore partiel des connaissances

1 Le narrateur mentionne des « conjugaisons » (Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 162), souligne la perfection de « leurs noms » (*ibid*., p. 163), affirme que « les verbes sont encore plus misterieux que les noms » (*ibid*., p. 165) et s'appuie sur les notions de *personne* et de *nombre* (*id.*).

2 Daniel J. Taylor, « Priscian's Pedagogy. A Critique of the Institutio de Nomine et Pronomine et Verbo », dans Douglas A. Kibbee (dir.), *History of Linguistics 2055 : Selected Papers from the tenth International Conferences on the History of the Languages Sciences*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 80-88.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 110.

4 Les quelques exemples qui pourraient s'apparenter à des paradigmes relèvent non de la morphologie mais de la syntaxe et portent sur les variations de verbe selon le type de compléments – direct ou indirect, animé ou inanimé, voir, par exemple, *ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 22-28, cité dans la sous-section suivante.

linguistiques des colons ou des missionnaires : l'on peut imaginer que les exercices de conjugaison ou de déclinaison auxquels réfère ici Lejeune n'étaient pas dénués d'erreurs, ni de blancs, ce qui en ruine la visée de synthèse générale. Dans la même veine, Jean de Brébeuf propose la conjugaison complète du verbe « *ahiaton*, qui signifie escrire[1] », mais n'en fait pas un modèle général qui illustrerait la conjugaison d'un groupe de verbe en général. L'exemple est construit sous forme de paradigme mais sans qu'il en ait la portée exemplaire, car Brébeuf n'est pas en mesure de prendre en charge la langue huronne-wendate à un niveau d'abstraction si général. Ainsi, seuls les voyageurs en territoires imaginaires intègrent des énoncés présentés sous forme de série paradigmatique et à valeur exemplaire dans leurs récits.

Simon Tyssot de Patot est le plus prolixe en la matière : il condense l'ensemble de la morphologie verbale (17 formes) et nominale (9 formes) australienne en deux tableaux qui rendent inutile ou redondante l'expression de règles abstraites[2]. L'inventaire nominal fait surgir une dissymétrie entre l'australien et le français : « « *Nominatif, Brol*, le Mouton, *Brolu*, la Moutonne, ou Brebis, &c. *Brolη*, les Moutons, ou Brebis, &c.[3] ». Les différents cas, genres et nombres sont exprimés par une flexion du seul nom en australien, là où cela implique également un déterminant en français. Cependant, l'usage de la locution « &c » semble indiquer que la section française n'est pas complète, sans qu'on sache bien quel autre synonyme pourrait être ici utilisé. L'australien fonctionne comme un système systématique et rigoureux, qui ne laisse pas de place à l'hésitation, là où le français semble plus ambigu et équivoque – on notera également les doubles traductions de tous les substantifs dérivés de « *At* » et la recatégorisation d'un infinitif français en substantif[4]. Si les tableaux flexionnels ne sont pas clairement mis en parallèle avec les langues grecque et latine, le fonctionnement dérivationnel est, quant à lui, explicitement rapproché de celui du français : « Il faut encore remarquer que leurs Noms & leurs Verbes dérivent aussi les uns des autres, de la même manière que nous avons en François, *chat, chate, chatons, chatonner* &c.[5] ». Les tableaux paradigmatiques font office de synthèse récapitulative, selon une présentation prototypique de la

1 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 120-22, cité dans la sous-section suivante.

2 Voir, par exemple, les commentaires narratifs suivants, qui font de l'exemple un modèle autosuffisant : « C'est ainsi, par exemple, qu'ils conjuguent le verbe manger, *At* », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 75, ou « Comme l'exemple précédent le montre », *ibid.*, p. 76.

3 *IbId.*

4 « *Ataüs*. Mangerie ou Cuisine. *Ataiδs.* Manger ou Mangeaille. *Atiδ*. Mangieur ou Cuisinier. *Atians*. Mangeur ou qui mange, &c. », Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 76. Le deuxième substantif est traduit par un infinitif substantivé selon une recatégorisation.

5 *Id*.

grammaire latine : cela est rendu encore plus manifeste par les rapprochements avec des usages européens qu'indiquent les commentaires paraphrastiques.

Denis Veiras, s'il développe plus avant le fonctionnement de la langue sévarambe, s'en tient au seul paradigme du présent de l'indicatif. Celui-ci est censé incarner la régularité morphologique verbale mais son caractère partiel souligne surtout l'étendue de la conjugaison sévarambe, impossible à intégrer dans un récit viatique – *a contrario* de la langue inventée par Simon Tyssot de Patot. Toute transcription semble irréaliste et le narrateur, quoique locuteur, continue de se tromper – comme dans la retranscription des formes verbales de l'indicatif présent du verbe *aimer*, selon qu'elles se trouvent en contexte narratif ou paradigmatique :

> Par exemple, un homme qui dit qu'il aime, dit *ermanâ*, une femme, *ermané* & une chose neutre ou commune dit, *ermanô*, ce qu'on pourra voir dans toutes les personnes du temps présent de l'indicatif dans l'exemple suivant.
>
> Au masculin.
>
E'rmana	Ermânach	Ermânas	[…]

> Au féminin.
>
E'rmanê	Ermânech	Ermanes	[…][1]

Le flottement dans la retranscription des accents circonflexes étonne, car le narrateur insistait juste avant sur leur importance : « Jamais ils ne mettent le circonflexe que sur les lettres longues & ouvertes[2] ». Cet oubli dans la retranscription en tableau des conjugaisons manifeste la dimension proprement « franco-latine[3] » de l'imaginaire grammatical de Veiras : la question de la durée des voyelles est soulevée, comme en latin, puis déconsidérée, comme en français. La forme du paradigme apparaît alors aussi comme une façon de rendre immédiatement visible dans le texte une vision d'ensemble de la langue, quand bien même elle est en réalité flottante dans le détail. La situation d'entre-deux entre le latin et le français est également incarnée par le régime des différents éléments du groupe nominal, qui peut être exprimé « par la différence des terminaisons de chaque cas à la manière des Latins, ou par le moyen de certains articles prépositifs, comme nous faisons[4] ».

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 309.
2 *Ibid*., p. 307.
3 Bernard Colombat, « À propos de la "grammaire latine étendue". Quelques remarques sur les contrecoups subis par le modèle latin lors de son adaptation au français », art. cit., p. 11.
4 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 308.

Ici, le paradigme flexionnel semble en concurrence avec une approche syntaxique[1], faisant signe vers le français et les langues vernaculaires européennes. En laissant néanmoins cette question des petits mots grammaticaux et lexicaux en suspens[2], Veiras se fait l'écho des grammaires dont il est le contemporain et qui peinent encore à statuer sur le fonctionnement à la fois nominal et verbal des prépositions et sur la nature de certains articles.

La présentation paradigmatique pointe vers le cadre de la grammaire latine étendue, mais la mise en conccurence de cette dernière avec d'autres modèles plus syntaxiques, notamment du fait de la pression des vernaculaires dont le fonctionnement diffère des langues anciennes, est également visible. Cependant, les langues autres apparaissent également en porte-à-faux par rapport à ce second pôle théorique, ce qui amène les narrateurs à faire preuve d'inventivité en matière grammaticale.

4) Des innovations grammaticales

Nous notions précédemment que les voyageurs n'explicitent pas les outils métalinguistiques qu'ils mobilisent ni ne les définissent, leur reconnaissant implicitement une forme d'universalité. Cependant, de nombreux écarts, modulations et précisions témoignent de la nécessité de travailler ce cadre grammatical latin pour qu'il corresponde à la diversité des langues autres. Nous nous attacherons ici aux innovations grammaticales des missionnaires de Nouvelle-France, motivées par une nécessité pratique de terrain, et non à celles des voyageurs en territoires imaginaires, dont la perspective symbolique a déjà été étudiée par la critique[3].

---

1 L'on peut souligner, de façon anachronique, la modernité de son approche de ces catégories, qui évite la notion de particule, de nos jours largement tombée en désuétude dans le discours métalinguistique sur la langue française. Voir Gilles Siouffi, « Une catégorie étrange de la grammaire française au XVII^e siècle : les "particules" », *L'information grammaticale*, vol. 78, n° 1, 1998, p. 13-20 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/igram_0222-9838_1998_num_78_1_2854. Consulté le 4 avril 2021. De même, l'importance qu'il accorde à la préposition souligne sa distance par rapport aux systèmes casuels latins, voir Bernard Colombat, « Le traitement syntaxique du cas dans les grammaires latines de la Renaissance et du XVI^e siècle », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 20, n° 2, 1998, p. 19-34 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1998_num_20_2_2709. Consulté le 4 avril 2021.

2 Plus loin, il est question des « prépositions qui marquent précisément & sans confusion les diverses actions & les qualités des choses », illustrant le caractère flottant de la terminologie grammaticale sévarambe, voir Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 313.

3 Voir notamment Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV, op. cit.*, p. 17-41, Émile Pons, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », art. cit., Pierre Swiggers, « La langue des sévarambes », *op. cit.,* ou encore, pou Gabriel de Foigny spécifiquement, Pierre Ronzeaud, *L'Utopie Hermaphrodite*, *op. cit.*, p. 289-293. À propos de Denis Veiras, voir supra, chap 4, II.

Gabriel Sagard mobilise le cadre grammatical latin non dans ses remarques théoriques mais dans des annotations utilisées tout au long de son *Dictionnaire* pour « faire sçavoir & comprendre comme on peut user des mots » qu'il consigne. Il explique ce geste :

> [J]'ay mis à la fin des périodes, aff. ou int, pour dire aff. qu'on s'en peut servir pour affirmer la chose, ou int., pour advertir que sans y rien changer cela sert encore pour interroger. Et pour ce que nos gens confondent encore souvent les temps presens, passez ou à venir ; les premières, secondes ou troisiesmes personnes, le plurier [sic] & le singulier, & les genres masculin & féminin, ordinairement sans aucun changement, diminution ou adjonction des mots & syllabes. J'ay aussi marqué aux endroits plus difficiles, des lettres nécessaires & propres pour sortir de toutes ces difficultez, & voir comme & en combien de sortes on se peut servir d'une période & façon de parler, sans estre obligé d'y rien changer, que la cadence & le ton. Pour le temps présent j'ay mis un point, pour le prétérit un pr. & pour le futur un fu. Pour les personnes, il y a pour la première un 1. pour la seconde un 2. & pour la troisiesme un 3. & per. signifie personne, & le singulier & pluriel par S. P. & les genres masculin & féminin par M. &F[1].

L'innovation n'est pas grammaticale à proprement parler mais plutôt discursive en ce qu'elle combine entrées lexicales et annotations morphosémantiques en un même document. Cette pratique, qui diffère de la seule mention du genre des substantifs, souligne la valeur d'usage du *Dictionnaire* : les entrées ne consignent pas des termes en mention mais des emplois attestés, mis en contexte – affirmatif, interrogatif, d'interlocution – par le missionnaire ; les verbes n'y sont pas sous une forme infinitive mais sont conjugués. Chaque entrée mobilise le cadre grammatical : le mouvement ne va pas de la règle vers l'exemple, mais de ce dernier vers les catégories transversales, envisagées comme telles uniquement dans le paragraphe explicatif. Son usage est récurrent mais non systématique et se révèle relativement irrégulier d'une entrée à l'autre : cet usage ponctuel de l'outillage grammatical permet à Sagard de fixer un nombre conséquent d'expressions et de formules idiosyncrasiques sans que le cadre de la grammaire latine étendue ne constitue la charpente de la représentation de la langue autochtone. Par là, il concède *a priori* dans sa représentation la possibilité d'une altérité linguistique que les autres missionnaires ne font qu'effleurer.

Les jésuites perçoivent bien que la grammaire latine ne suffit pas à épuiser la réalité linguistique autochtone, mais peinent davantage à sortir de ce cadre. Ils l'interrogent néanmoins en signalant les limites de leurs rapprochements et donc de la perspective comparative, puis en forgeant de nouveaux concepts grammaticaux au sein même de cette terminologie. Lejeune souligne ainsi à plusieurs reprises les disparités syntaxiques entre le français et l'innu :

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 345-346.

> [I]ls ont des Verbes que je nomme absolus, dont ny les Grecs, ny les Latins, ny nous, ny les langues d'Europe, dont je ne me suis enquis, n'ont rien de semblable, par exemple ce verbe *Nimitison* signifie absolument je mange, sans dire quoy, car si vous determinez la chose que vous mangez, il se faut servir d'un autre Verbe. […] ils ont des Verbes differents, pour signifier l'action envers une chose animée et envers une chose inanimée, encore bien qu'ils conjoignent avec les choses animées quelques nombres des choses sans ames, comme le pétun, les pommes, etc. donnons des exemples. Je vois un homme, *Nioupaman iriniou*, je vois une pierre, *niouahaten*, ainsi en Grec, en Latin et en François, c'est un mesme Verbe pour dire je vois un homme, une pierre, ou tout autre chose. Je frappe un chien *ni noutinau attimou*, je frappe un bois, *Ninoutinen misticou*. Ce n'est pas tout, car si l'action se termine à plusieurs choses animées, il faut un autre Verbe, je vois des hommes, *niouapamaoueth iriniouеth, ninoutinaoueth attimoueth*, et ainsi de tous les autres[1].

Du point de vue de la transitivité et de la valence verbale, le rapprochement de l'innu avec les langues anciennes et européennes achoppe[2]. Lejeune reprend la catégorie des *verbes absolus*, puis commente plusieurs exemples qui lui permettent d'insister sur la disparité du lexique employé selon la nature et/ou le type d'actants impliqués dans le procès verbal sans dégager de logique générale[3]. La mention successive du grec, du latin et du français manifeste leur relative homogénéité et renforce la disparité de l'innu, en porte-à-faux des autres langues que connaît le missionnaire. À ces considérations syntaxiques succèdent des remarques d'ordre sémantiques, révélant un autre niveau d'inadéquation de l'outillage grammatical européen :

> [I]ls se servent d'autres mots sur la terre, d'autres mots sur l'eau pour signifier la mesme chose. Voicy comment je veux dire, j'arrivay hier, si c'est par terre, il faut dire *nitagochinin outaouchi*, si c'est par eau, il faut dire *nimichagan outagouchi* ; je veux dire j'ay esté moüillé de la pluye, si ç'a esté cheminant sur terre, il faut dire *nikimiouanoutan*, si c'est faisant chemin par eau *nikimiouahen*, je vay querir quelque chose, si c'est par terre, il faut dire *ninaten*, si c'est par eau *ninahen* : si c'est une chose animée et par terre, il faut dire *ninatau* : si c'est une chose animée et par eau, il faut dire *ninahouan* : si c'est une chose animée qui appartienne à quelqu'un, il faut dire *ninahimouau* : si elle n'est pas animée *niuahimouan*, quelle variété ? nous n'avons en François pour tout cela qu'un seul

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 22.

2 Des linguistes continuent de souligner l'utilisation de systèmes linguistiques exogènes, en particulier celui de Leonard Bloomfield, voir Renée Lambert-Brétière, « The Bloomfieldian Heritage in Algonquian Linguistics: The Verbal Complex in Innu », *Faits de Langues*, vol. 50, n° 2, 2019, p. 95-112 | En ligne | URL : https://brill.com/view/journals/fdl/50/2/article-p95_12.xml?ebody=pdf-117260. Consulté le 5 octobre 2023.

3 Lejeune développe plus loin : « [O]utre les noms de chaque chose en particulier ils ont une infinité de mots qui signifient plusieurs choses ensemble : si ie veux dire en Françoîs le vent pousse la neige, suffit que j'aye cognoissance de ces trois mots, du vent, du verbe, je pousse, & de la neige, & que je les sçache conjoindre, il n'en est pas de mesme icy. Je fçay comme on dit le vent *routin*, comme on dit il pousse une chose noble comme est la neige en l'estime des Sauvages, c'est *rakhineou*, je sçay comme on dit la neige, c'est *couné* ; que si je veux conjoindre ces trois mots *Routin rakhineou couné*, les Sauvages ne m'entendront pas, que s'ils m'entendent ils se mettront à rire, pource qu'ils ne parlent pas comme cela, se servans de ce seul mot *piouan*, pour dire le vent pousse ou fait voler la neige : de mesme le verbe *nissicatchin* signifie j'ay froid, ce nom *nissitai* signifie mes pieds, si je dis *nissicat chin nissitai* pour dire j'ay froid aux pieds, ils pourront bien m'entendre, mais je ne les entëdray pas quãd ils dirõt *Nitatagouasisin*, qui est le propre mot pour dire j'ay froid aux pieds : & ce qui tuë une memoire, ce mot n'est parent, ny allié, ny n'a point d'affinité en sa consonance auec les deux autres », *ibid.*, p. 26-28. Paul Lejeune souligne.

> mot, je vay querir, auquel on adjoute pour distinction par eau, ou par terre. […] voila une estrange abondance[1].

Là où, en français, le milieu est envisagé comme un circonstant et est exprimé par un groupe prépositionnel, il est, en innu, au cœur du prédicat et implique des verbes distincts. La nature animée ou non de l'objet et l'existence ou non d'une relation de possession entraînent également l'utilisation de verbes différents, ce qui est exprimé en français par des variations pronominales. En répétant la modalisation déontique « il faut », Lejeune montre qu'il perçoit l'existence d'une logique linguistique autre. Toutefois, en continuant à envisager comme « la même chose » ce que les Innus distinguent, il met en lumière la dimension exogrammaticale de son propos. Ces passages font surgir l'écart entre une réalité linguistique et le cadre convoqué par le missionnaire : un strict rapprochement est impossible, et les comparaisons s'en tiennent à souligner le caractère incommensurable des disparités.

Sous la plume de Brébeuf, le glissement de l'approche comparative à une perspective exclusive, attachée aux dimensions extraordinaires de la langue huronne-wendate, est assumée :

> Ils ont une diversité de genres comme nous, de nombre comme les Grecs. De plus une certaine declinaison relative qui enveloppe tousjours avec soy le pronom possessif […] Pour les cas ils les ont tous, ou les suppléent par des particules fort propres. La merveille est que tous leurs noms universellement se conjuguent[2].

La complexité du fonctionnement de la langue l'éloigne de plus en plus des référents des lecteurs jusqu'à ce qu'elle soit désignée comme une « merveille » à proprement parler – la langue grecque faisant office d'étape intermédiaire entre le soi européen et l'altérité autochtone. La logique autre transparaît par l'invention des notions de « déclinaison relative possessive » et de « conjugaison nominale », distinctes de celles de déclinaison et d'accord en genre et en nombre : le missionnaire perçoit l'ajout de suffixes aux noms exprimant, entre autres, la possession, mais ne parvient pas à penser le phénomène hors du modèle de la déclinaison – c'est le caractère lié du morphème grammatical au nom qui motive cette dénomination. Brébeuf forge également les notions de

---

1 *Ibid*., p. 24-26. Paul Lejeune souligne. Il développe également un autre exemple : « [U]n seul de nos adjectifs en Françis se conjoint avec tous nos substantifs, par exemple, nous disons le pain est froid, le petun est froid, ce fer est froid, mais en notre Sauvage ces adjectifs changent selon les diverses especes de substantifs, *tabiscau assini* la pierre est froide, *tacabisisiou nouspouagan*, mon petunoir est froid, *takhisiou khichtemau*, ce pétun est froid, *tacascouan misticou*, le bois est froid, si c'est quelques grande piece *tacascouchan misticou* le bois est froid, *ssicatchiou attimou*, ce chien a froid », *id.*

2 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 116-118.

« double conjugaison[1] » et de « conjugaison féminine[2] » pour appréhender la réalité verbale huronne-wendate. Loin de les convoquer comme des termes métalinguistiques transparents, il les explique avec force d'exemple, manifestant là sa conscience de la nouveauté de ces catégories :

> Il se remarque double conjugaison & je croy que cecy est commun aux langues Americaines : l'une est simple & absoluë semblable en cela à nos conjugaison Latine & Françoise ; par exemple, ce verbe *ahiaton*, qui signifie escrire, se conjuge absolument de ceste façon, *iehiaton*, j'escris, *chiehiatonc*, tu escris, *ihahiatonc*, il escrit, *a8ahiatonc*, nous escrivons, sc*8ahiatonc*, vous escrivez, *attihiatonc*, ils escrivent. L'autre façon de conjuguer se peut nommer reciproque, d'autant que l'action signifiée par le verbe se termine toujours à quelque personne, ou à quelque chose ; de sorte que au lieu que nous disons en trois mots je m'ayme, les Hurons disent seulement *iatenonh8é*, je t'ayme, *onnonh8é*, je vous ayme tous deux, *inonh8é*, je vous aime vous plusieurs, *8anonh8é,* & ainsi du reste[3].

Face au flottement de sa terminologie, le missionnaire se rabat sur la forme du paradigme conjugué pour démontrer formellement ce qu'il tente de décrire. Cependant, sa démonstration est caduque, notamment à propos de la distinction entre absolu et réciproque, de même que la pertinence de certains exemples : le verbe *écrire* est transitif, son emploi absolu étant marqué d'un point de vue stylistique[4], la réciprocité du verbe *aimer* n'est pas des plus évidentes[5]. De plus, l'ellipse de la fin de l'exemple de conjugaison réciproque surprend, car aucun lecteur n'est en mesure de poursuivre le paradigme. Les structurations terminologiques du propos posent des repères, mais la réalité dont il est question, et notamment la distinction à opérer entre les différents verbes pour savoir quel modèle de conjugaison employer, reste confuse. Les catégories distinguées par le missionnaire ne sont pas encore efficaces, mais témoignent de sa tentative d'appréhension logique[6]. Cette démarche peut être rapprochée des stratégies d'ajustements du modèle latin à d'autres langues étudiées par

1 *Ibid*., p. 120.
2 *Ibid*., p. 122.
3 *Ibid*., p. 120-122.
4 Si l'on peut *écrire* dans l'absolu, on écrit le plus souvent *quelque chose* à *quelqu'un*.
5 Cet usage de la catégorie semble fautif selon la définition qu'en propose Denis Veiras,dans sa *Grammaire Méthodique du Français* : « Les Verbes reciproques suivent la conjugaison des refléchis ; mais ils en different en signification, & en ce qu'ils ne se conjuguent qu'au Nombre Pluriel, parce qu'ils signifient un retour d'action d'un agent à l'autre, & s'expliquent par ces termes *l'un l'autre*, *les uns les autres*, ou par l'adverbe *reciproquement*. Je me suis souvent étonné de l'aveuglement des Grammairiens qui n'ont point vû cette difference, & qui les confondent ordinairement avec les Verbes refléchis, parce qu'ils se conjuguent comme eux, quoy-qu'ils en different extrémement en signification », Denis Veiras, *Grammaire Méthodique contenant en abrégé les Principes de cet art et les règles les plus nécessaires à la langue française*, *op. cit.*, p. 288-289 | En ligne | URL : https://num.classiques-garnier.com/index.php?module=App&action=FrameMain. Consulté le 12 mai 2024.
6 Sur la morphologie verbale dans la langue wendate contemporaine, voir Megan Lukaniec, « The elaboration of verbal structure: Wendat (Huron) verb morphology », thèse de doctorat sous la direction de Marianne Mithun, Département de linguistique, UC Santa Barbara, 2018.

Jean-Marie Fournier et Valérie Raby[1] selon une dynamique inverse : si, dans le cas des vernaculaires européens, cela est « possible par la *proximité* des données du latin et du vulgaire, qui peuvent être saisies dans ce jeu de similitudes et de différences[2] », c'est ici la volonté d'établir un tel rapport qui motive ces innovations grammaticales. Ce geste de rapprochement transparaît clairement dans le développement du deuxième néologisme grammatical :

> Ce que je trouve de plus rare, est qu'il y a une conjugaison feminine au moins en la troisiesme personne, tant du singulier que du plurier [sic] ; car nous n'en avons pas découvert davantage, ou bien peu. En voicy un exemple : *ihaton*, il dit *iȣaton*, elle dit, *ihonton*, ils disent, *ionton*, elles disent. La principale distinction de ceste conjugaison féminine d'avec la masculine est le manquement de la lettre H. dont la masculine abonde, peut-estre pour donner à entendre aux femmes qu'il ne doit y avoir rien d'aspre ny de severe en leurs paroles & en leurs mœurs, mais que la grace & la loy de clemence doivent estre posées sur leurs langues, suivant ce traict du Sage, *lex clementi in lingua eius*[3].

Brébeuf remarque un usage différent de celui des hommes lorsque les sujets syntaxiques ou énonciatifs sont des femmes, mais n'en a la certitude qu'à la troisième personne et ne cache pas les limites de ses observations. Quoique partielles, celles-ci sont développées et appuyées sur un exemple, sur la description de la « principale distinction d'avec la masculine » – distinction phonétique sous-entendant la possibilité d'autres phénomènes – et sur une tentative d'explication de cette réalité rapportant le féminin à un imaginaire vertueux de la douceur, de la modération et de la distinction. La citation biblique[4] entérine ensuite ce qui vient d'être dit comme une réalité transversale aux disparités linguistiques. La langue étant à la fois l'organe et le système sémiotique, elle incarne l'inscription des particularités morphosyntaxiques des langues autochtones dans l'univers de référence du missionnaire conçu comme absolu. Si le cadre de la grammaire latine étendue est déplacé et infléchi dans le processus de grammatisation des langues autochtones d'Amérique du Nord, il reste compris dans l'imaginaire chrétien. La perception d'une altérité linguistique suggérée par les ajustements terminologiques ne se double pas de la reconnaissance d'une altérité culturelle existant en elle-même.

---

1 Jean-Marie Fournier et Valérie Raby, « Retour sur la grammatisation », *op. cit.*

2 *Ibid*., p. 343.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 122.

4 Cette citation est issue du livre des Proverbes de la *Bible*, chapitre 31 : 26, voir, par exemple, *BIBLIA SACRA Quid in hac editione a Theologis Louaniensibus praestitum sit, paulo post indicatur*, Ex officina Christophori Plantini, apud Viduam, 1590, p. 421.

Les représentations linguistiques des récits viatiques du XVII^e^ siècle sont ainsi traversées par un imaginaire langagier à la fois mythologique, philosophique, grammatical et pédagogique. L'intensification de l'intérêt pour les langues antiques, étrangères et vernaculaires aux siècles précédents a cristallisé de nombreux enjeux liés aux différentes pratiques de traduction et à la conscience toujours plus forte de la pluralité des langues. L'unicité linguistique est pensée non plus dans un cadre biblique, mais davantage philosophique et/ou grammatical, entraînant une sécularisation des idéaux langagiers de perfection et de régularité. Les narrateurs des récits viatiques mobilisent, ajustent et transforment des éléments métalinguistiques issus de champs discursifs variés, participant à leur mise en résonance. L'intérêt pour la pluralité linguistique se traduit par une historicisation des langues ; la quête de la perfection nourrit des fictions déclinant différentes acceptions de cette qualité ; la recherche de systématicité fait évoluer le cadre de la grammaire latine étendue. Les descriptions théoriques et les tentatives de systématisation des langues autres convoquent l'imaginaire langagier français et l'infléchissent vers une approche logique et rationaliste. Il n'en n'émerge cependant pas une *ratio communis* unique, comme cela sera le cas dans les propositions de grammaire générale de la fin du siècle. Ces gestes discursifs participent à la circonscription de l'altérité linguistique au sein d'un système plus large, mais le régime de vérité viatique reste travaillé par l'ambivalence entre la singularité du voyageur et l'universalité du discours qu'il prétend décrire : des fragments d'altérité subsistent, reliquats dépositaires des tensions propres à la délocalisation de l'imaginaire langagier français. Les représentations des discours et des usages langagiers d'autrui sont traversées par des dynamiques analogues : les analyser de façon plus approfondie nous permettra d'envisager si les modalités d'existence d'une forme d'altérité dans ces deux types de mises en scène de la langue autre – comme système et comme discours – sont similaires, apparentées ou distinctes.

Chapitre 5 : L'horizon de la tradition rhétorique

Forts de leurs études, les voyageurs affirment, pour la plupart, comprendre les langues autochtones et imaginaires qu'ils entendent non seulement dans leur fonctionnement syntaxique, mais aussi dans les usages qu'en font les locuteurs natifs. Aux descriptions théoriques et paradigmatiques des idiolectes s'articulent des représentations en acte, figurant des pratiques discursives autres dans leur ancrage social spécifique[1]. Les narrateurs dépeignent ainsi un certain nombre de discours illustrant les modalités locales des prises de parole publiques au sein des sociétés où ils voyagent. On peut souligner que ces exemples d'usages de la langue révèlent une volonté de représenter des énoncés complets, qui fonctionnent et sont perçus par le public comme tels. Il ne s'agit plus de consigner une phrase, quelques mots de vocabulaire ou d'esquisser des règles grammaticales mais de représenter un discours dans sa globalité, et notamment son organisation et ses visées. Sophie Conte souligne que « l'exercice de la parole étant lié à la vie en société, plus qu'un art d'écrire ou de penser, elle engage ou reflète un art de vivre, contribuant à modeler les comportements[2] ». Cela se joue à la fois à l'échelle individuelle et à un niveau collectif, car au-delà des relations intersubjectives entre individus singuliers, la parole est en effet un outil d'institution de la vie publique[3]. Ce geste témoigne d'une vision où la langue participe de la

1 Cette place, bien que conséquente, ne va pas immédiatement de soi, comme le souligne Carlo Ginzburg : « À l'époque où il réunissait des matériaux pour son *historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta avait reçu d'un autre jésuite, Juan de Tovar un manuscrit intitulé *Historia mexicana*, qui avait suscité aussitôt trois interrogations, communiquées par lettre à l'envoyeur : le livre était-il vraiment digne de foi ? Comment était-il possible que les Indiens, qui ignoraient l'écriture, eussent conservé la mémoire de tant de choses si diverses ? Enfin, était-il permis d'attribuer les discours inclus dans cette histoire à d'antiques orateurs (comme le livre l'affirmait) quand il était évident que des harangues de ce type, longues, et, à leur manière, pleines d'élégances, ne pouvaient avoir été conservées par un peuple qui ignorait l'écriture ? », Carlo Ginzburg, *Rapports de force*, Paris, Gallimard, 2003, p. 73. Cet usage d'écriture n'est pas évident et a donné lieu à des réflexions développées notamment par le jésuite Agostino Mascardi dans son traité *Dell'arte historica*, et, du fait des difficultés qu'il soulève, passe rapidement de mode au tournant du XVIII^e siècle, voir *ibid.*, p. 74.

2 Sophie Conte, « La rhétorique au XVII^e siècle : un règne contesté », *Modèles linguistiques*, vol. XXIX, n° 58, octobre 2008, p. 112.

3 Marc Fumaroli montre comment la querelle du cicéronisme qui traverse le XVI^e siècle est un moment d'affirmation du rôle civique de l'éloquence, notamment dans la publication de l'*Oratio* de Pierre Bertius : « Pierre Bertius réaffirme une des convictions essentielles de l'humanisme, une des lignes de partage les plus nettes qui la sépare de l'inspiration contemplative qui animait la culture scolastique et monastique. C'est de l'éloquence, comme l'enseigne le mythe d'Orphée, que la société humaine a pris son départ », Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et*

structuration politique et judiciaire de toute société, la reflète et l'institue, où elle est aussi un moyen pour les individus de se situer dans la communauté.

La recherche d'une articulation de l'ici et de l'ailleurs conditionne largement le choix des paroles considérées comme dignes ou non de figurer dans le récit, transcrites afin de consolider, de déplacer ou d'interroger certaines perspectives – sociales, politiques, intersubjectives – que ces propos illustrent. Les discours énoncés en public occupent ainsi une place spécifique dans ces représentations, au détriment d'autres formes comme celles des arts « littéraires » ou des dialogues privés. L'absence de ces types de discours peut être analysée au prisme du souci narratif de vraisemblance et d'authenticité. Le voyageur n'est pas assez familier de la langue pour traduire des productions artistiques ou pour prendre part à des conversations quotidiennes privées. Au contraire, la représentation des discours institutionnels manifeste que le voyageur a percé les usages sociaux d'une langue, usages qu'il pourra ensuite mobiliser pour mettre en œuvre une transformation sociale (des sociétés autochtones de Nouvelle-France ou de la société européenne elle-même).

Construites depuis et pour un point de vue occidental, ces représentations sont traversées par des modèles d'éloquence civile antiques et contemporains et par les querelles sur l'existence de différents ordres du langage, distinguant les discours laïcs et religieux[1]. Ces questions ne sont pas, à l'époque, des débats de niche, mais traversent largement la société européenne et ont notamment été mises sur le devant de la scène lors du Concile de Trente, clos en 1563[2]. L'imaginaire rhétorique antique, qui théorise la tripartition des discours laïques, l'épineuse réflexion sur les formes d'une éloquence sacrée et l'idée topique de clarté informent largement les représentations de discours en langue autre. Ces trois pôles de l'imaginaire langagier français se rattachent à une conception de la langue comme un ensemble d'usages, mis en œuvre au sein d'une société donnée,

---

« res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Paris, Albin Michel, 1994, p. 37. Sur le XVII^e^ siècle français comme période de cristallisation de certaines valeurs politiques et de symboles dans les pratiques langagières, voir également Marc Fumaroli, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne : 1450-1950*, Paris, PUF, 1999 et le dossier dirigé par Emmanuel Bury « Trente ans de recherches rhétoriques », *Dix-septième siècle*, Paris, PUF, vol. 236, n° 3, 2007 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2007-3.htm. Consulté le 12 juin 2023.

1 Marc Fumaroli analyse précisément l'opposition entre les tenants d'un unique ordre du discours et les défenseurs de l'existence d'ordres multiples. Ce second courant est notamment incarné par Etienne Dolet, qui « introduit la distinction entre un ordre profane et laïc du langage et un ordre philosophique et religieux, là où Érasme et la tradition platonico-augustinienne ne voyaient qu'unité », Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 112.

2 Marc Fumaroli affirme ainsi : « la réforme de l'éloquence sacrée – et les rhétoriques rédigées pour la rendre opérante – furent l'un des principes moteurs du transfert de la discipline oratoire à la prose en langue vulgaire ; elles contribuèrent puissamment à la diffusion de la rhétorique dans des secteurs de la société que l'humanisme néo-latin n'aurait jamais touchés », *ibid.*, p. 140.

faisant dès lors resurgir la question de la commuanuté au sein de laquelle ces échanges sont donnés à entendre et sont évalués.

I. Le prisme de la rhétorique antique

Au XVII[e] siècle, la figure du sophiste a beau avoir disparue[1], la rhétorique continue d'occuper une place centrale dans l'enseignement classique des jeunes hommes, de par sa vocation, traditionnelle depuis Quintilien, à « former l'homme moral et l'homme civique[2] ». Elle constitue, dans le programme des études jésuites, la deuxième classe[3], après celle de grammaire et avant celles de philosophie et d'études théologiques. Les tripartitions des discours et des styles respectivement théorisées par Aristote dans *La Rhétorique*[4], d'une part, et dans l'ouvrage anonyme

1 La figure du sophiste a été très fortement critiquée par le philosophe Platon, dans plusieurs dialogues comme *Protagoras* ou *Le Sophiste*, alors qu'aucun des textes pédagogiques ou théoriques des sophistes antiques ne nous sont parvenus. L'image que la postérité a gardé des sophistes est largement péjorative, ce qui peut expliquer la disparition de ces professeurs de rhétorique itinérants, dont les réalités devaient être très différentes de l'un à l'autre. Voir, à ce propos, Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

2 Emmanuel Bury, « La rhétorique classique au fondement d'une pédagogie : l'exemple de la *Ratio studiorum* et ses conséquences littéraires », *Dix-septième siècle*, vol. 236, *op. cit.*, p. 487. La vision de Quintilien a largement été remise au goût du jour par Érasme et a alors connue une influence très importante, jusque chez les rédacteurs du programme d'étude jésuite.

3 Elle occupe une place importante dans la *Ratio studiorum* jésuite : « *Temps de la rhétorique et des humanités*. Bien que le temps réservé à l'étude des humanités et de la rhétorique ne puisse être déterminé, et qu'il revienne au supérieur d'estimer combien de temps chacun devra consacrer aux lettres, il n'enverra pas les Nôtres en philosophie avant qu'ils n'aient passé deux ans à étudier la rhétorique, à moins qu'il n'estime dans le Seigneur que s'y oppose une raison d'âge, d'aptitude, ou de toute autre nature. Si quelques-uns se trouvaient doués d'une intelligence naturelle pour faire de grands progrès, particulièrement dans ces études, il faudra voir s'il ne vaut pas la peine qu'ils y passent trois ans pour assurer plus solidement leurs bases », La Compagnie de Jésus, *Ratio studiorum*, *op. cit.*, p. 78.

4 Aristote écrit ainsi : « Les espèces (*eidè*) de la rhétorique sont au nombre de trois. Car les auditeurs de discours se répartissent précisément en trois espèces. Trois composantes en effet forment le discours : celui qui parle, ce dont il parle, celui à qui il parle ; et la fin (*telos*) visée concerne ce dernier, je veux dire l'auditeur. Or l'auditeur est nécessairement soit spectateur soit juge et, s'il est juge, c'est ou bien de faits passés ou bien de faits à venir. Celui qui juge de faits futurs, c'est par exemple le membre de l'assemblée ; pour les faits passés, c'est par exemple le juré, tandis que pour la compétence de l'orateur, c'est le spectateur. C'est pourquoi, de toute nécessité, il y a trois genres (*genè*) de discours relevant de la rhétorique : le délibératif, le judiciaire, l'épidictique. Dans une délibération, tantôt l'on exhorte, tantôt l'on dissuade. Dans tous les cas en effet, que l'on donne un conseil en privé ou que l'on adresse au peuple un discours sur les affaires communes, on fait l'une ou l'autre chose. Dans un procès, il y a d'un côté l'accusation et de l'autre la défense, car il est nécessaire que les parties adverses fassent soit l'une soit l'autre. L'épidictique se divise en louange et en blâme », Livre I, chapitre 3, *Rhétorique*, Pierre Chiron (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 2007, p. 114. Pour une description précise, voir Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique : théorie et pratique*, Paris, PUF, 2013, p. 56-59.

La Rhétorique à Hérénius[1] et dans *De l'Orateur*[2] de Cicéron, d'autre part, se retrouvent peu ou prou inchangés dans cet enseignement collégial. La rhétorique est une matière enseignée, mais également un outil pédagogique. Les élèves sont invités à mettre eux-mêmes en œuvre cette éloquence[3] en exerçant leur talent d'orateur et de contradicteur. Les narrateurs des récits viatiques de notre corpus, formés dans ce cadre, cultivent, au même titre que leur public, ce que Francis Goyet appelle le « regard rhétorique », permettant « l'accès à la totalité […], la capacité à voir le tout[4] ». Il précise : « alors même qu'il n'y a pas eu d'annonce de plan, l'auditeur à un moment donné saisit où tout cela va le mener, et ici il devine les proportions que cela prendra[5] ». Ce bagage culturel fonctionne comme un prisme, impliquant chez les narrateurs comme chez leurs lecteurs et lectrices nombre de projections langagières sur les personnages érigés en locuteurs. Dans le corpus de la Nouvelle-France, les usages laïques de la langue sont régulièrement désignés comme des harangues, c'est-à-dire des « discours d'un Orateur qu'il fait en public[6] », ce qui concède *a priori* une propension à l'éloquence chez les énonciateurs dépeints par le narrateur[7]. Le cadre de la tripartition antique des discours apparaît alors comme un outil démontrant le caractère effectif de

1 On y retrouve exprimée la tripartition des styles qui a toujours cours de nos jours : « Il y a trois genres que nous appelons "types de styles", dans lesquels entre tout discours exempt de défauts. Nous appelons le premier, le type élevé, le second, le type moyen, le troisième, le type simple. Le type élevé consiste en un arrangement d'expressions nobles, dans une forme fluide et abondante. Le type moyen est fait de mots moins relevés, mais ni trop bas, ni trop communs. Le type simple s'abaisse jusqu'à la pratique la plus courante d'un langage correct », Livre IV, 10, *Rhétorique à Hérénius*, Guy Achard (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1989, p. 138.

2 Cicéron reprend la tripartition des styles et les envisage comme des catégories disponibles pour l'orateur, qui se singularise dans l'usage qu'il en fait : « Le style peut avoir quelque embonpoint, tout en restant bien proportionné, ou bien quelque maigreur, mais sans manquer de nerfs et de muscles, ou bien enfin participer des deux autres genres, tout en se tenant en quelque sorte dans juste milieu, ce qui fait son mérite. Chacun de ces trois styles doit avoir comme un teint brillant, où l'application du fard n'entre pour rien, mais que le sang a partout répandu », Cicéron, Livre III, LII, *De l'Orateur*, trad. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, vol. 3, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 82. L'image finale du visage manifeste que le style n'est pas de l'ordre du superficiel mais relève plutôt du principe vital du propos au même titre que le sang dans un corps vivant.

3 Georges Leroux résume ainsi le contenu du cours de rhétorique : « Cinquième classe (rhétorique) : arriver à une maîtrise de l'éloquence latine. Étudier la théorie chez Quintilien et Aristote. Le modèle du style sera l'œuvre de Cicéron dont on étudie les grands plaidoyers. […] Dans cette classe, les élèves donnent un exercice public de déclamation tous les mois ; les classes de belles-lettres y assistent », Georges Leroux, « La raison des études. Sens et histoire du *Ratio Studiorum* », art. cit., p. 40. Il précise également, par rapport à la pratique pédagogique des concours : « Les concours ou concertations ont pour but d'habituer les élèves à s'exprimer, rapidement et clairement, sur tous les sujets de leur apprentissage. Des concertations de grammaire aux concours rhétoriques et aux disputes philosophiques, le principe est le même : stimuler l'exercice public, le débat », *ibid.*, p. 40.

4 Francis Goyet, *Le Regard rhétorique*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 9.

5 *Ibid.*, p. 10.

6 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 2, *op. cit., s. v.*, « Harangue ».

7 Normand Doiron aborde ce sujet dans son article « Genèse de l'éloquence sauvage. La renaissance française de Tacite », dans Stéphane Vachon et Claude Duchet (dir.), *La recherche littéraire objets et méthodes*, Montréal, Qc et Saint-Denis, France, XYZ éditeur et Presses Universitaires de Vincennes, 1998, p. 217-229.

cet art du discours et des cadres institutionnels dont il témoigne et permettant de déplier les fonctions éthiques et socio-politiques de ces représentations discursives.

1) Investissement ou déconstruction du discours judiciaire

Nombreux sont les voyageurs qui s'attachent à représenter des scènes judiciaires qui se déroulent selon les modalités des sociétés qu'ils observent : qu'ils soient accusés, victimes ou spectateurs, ils se dépeignent en témoins de l'exercice de la justice, en soulignant l'unité du cérémonial et les normes plus ou moins inattendues qui y prévalent. Ce registre de discours vise le rétablissement public de l'ordre social : les scènes de plaidoirie, de verdict et de réparation sont des lieux privilégiés de représentation d'une société comme un ensemble social systématique et organisé. Certains voyageurs insèrent dans ces scènes de véritables morceaux de bravoure d'éloquence judiciaire, comme Jean de Brébeuf et Cyrano de Bergerac. Si ces deux auteurs mobilisent un même cadre, cela aboutit cependant à des effets très différents – de la défense de la valeur performative du langage à l'interrogation du rapport de la rhétorique judiciaire avec la langue commune[1].

Dans la relation qu'il écrit en 1635 à propos des Hurons-Wendats, Brébeuf consacre un chapitre entier à « la police des hurons et […] leur gouvernement[2] ». Il y décrit les pratiques judiciaires de ce peuple et les présents offerts pour dédommager les victimes ou leurs proches. Il souligne que « le Capitaine […] présente luy-mesme en personne » les différents objets et « fait une longue harangue à chaque present qu'il offre ; de façon que les journées entieres se passent quelquefois dans cette ceremonie »[3]. Une fois l'identité de l'orateur et le cadre chronologique posés, il transcrit les paroles qui accompagnent les présents et donne un aperçu développé de la rhétorique

1 Nous nous concentrons ici sur ces deux œuvres de notre corpus mais l'on aurait également pu se pencher, parmi d'autres, sur le « Traitté de la paix entre les françois, iroquois & autres nation » décrit et transcrit par Barthélémy Vimont, voir Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 27, *op. cit.*, p. 246-266. Cet exemple porte cependant sur une interaction qui relève typiquement du *middle ground* de Richard White : le cadre juridique européen se retrouvent au deux niveaux du récit et de la diégèse, car elle structure la représentation narrative, mais aussi la conduite de l'interaction diplomatique elle-même. Nous avons donc préféré nous en tenir à un exemple où Brébeuf rapporte des pratiques dont les Français ne sont pas des acteurs. Voir Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. XIII et voir *infra*, chapitre 5, II, 2, où nous revenons plus longuement sur cette notion.

2 *Ibid.*, vol. 10, *op. cit.*, p. 210.

3 *Ibid*., p. 216.

judiciaire autochtone. Le missionnaire commente ainsi le style et le rythme de cette prise de parole :

> Le Capitaine parlant, et haussant sa voix au nom du coulpable, et tenant en sa main le premier present, comme si la hache estoit en cor dans la playe du mort, *condagee onsahach8ta8as* ; voila, dit-il, dequoy il retire la hache de la playe, et la fait tomber des mains de celuy qui voudroit venger cette iniure. Au second present, *condagee oscota8eanon* ; voila dequoy il essuie le sang de la playe de sa teste : par ces deux presens il temoigne le regret qu'il a de l'avoir tué, et qu'il seroit tout prest de luy rendre la vie s'il estoit possible. Toutefois comme si le coup avait rejailli sur la Patrie, & comme si le Païs avoir receu la plus grande playe ; il adiouste au troisieme present, en disant *condayee onsahondechari* ; voila pour remettre le Pays en estat, *condayee onsahond8aronti*, *etotonh8entsiai* ; voila pour mettre une pierre dessus l'ouverture et la division de la terre, qui s'estoit faite par ce meurtre. Les métaphores sont grandement en usage parmy ces Peuples ; si vous ne vous y faites, vous n'entendez rien dans leurs conseils, ou ils ne parlent quasi que par metaphores. Ils prétendent par ce present reünir les cœurs & les volontez, & mesmes les Villages entiers, qui avoient esté comme divisez. […]. Le cinquiéme se fait pour applanir les chemins, et en oster les brossailles, *condayee onsahannonkiai*, c'est à dire afin qu'on puisse aller doresnavant en toute seureté par les chemins, et de Village en Village[1].

La représentation du discours est construite non selon un strict réalisme, prétendant transcrire le discours exactement comme il a été prononcé, mais selon un principe descriptif exemplaire, visant à illustrer une pratique et à en expliciter les tenants et les aboutissants à un public ignorant[2]. On ne trouve pas de longues harangues mais une transcription phonétique, une traduction littérale puis conceptuelle des formules qui ponctuent le discours. Ce cheminement permet au missionnaire de souligner l'écart entre les rhétoriques judiciaires européenne et autochtone[3]. Si la première s'appuie sur une interprétation de textes rédigés dans un style législatif, la seconde repose, aux dires du missionnaire, sur de nombreux tropes poétiques[4]. L'une comme l'autre sont néanmoins présentées

1 *Ibid*., p. 216-218. Jean de Brébeuf souligne.

2 Ce passage relève de la posture énonciative de médiateur qu'analysent Caroline Podruchny et Kathryn Magee-Labelle dans leur étude de la retranscription des voix huronnes-wendates par le missionnaire : « The Jesuit […] interpose[s] himself as the crucial commentator, interpreter, and mediator » , Carolyn Podruchny et Kathryn Magee Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices of Seventeenth-Century New France », *Renaissance and Reformation*, vol. 34, n° 1-2, 2011, p. 99 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/renref/2011-v34-n1-2-renref08789/1106405ar/. Consulté le 5 juin 2023. Leur étude s'attache à souligner les jugements péjoratifs et négatifs portés par le missionnaire mais nous voudrions dans ce chapitre nuancer cette analyse, en distinguant les discours appréhendés au prisme de la rhétorique qu'elles étudients, où cette appréciation dépréciative est absente, des propos des cérémonies de festin, de soin ou spirituelles, où elle est omniprésente.

3 L'écart entre les logiques et les rhétoriques judiciaires occidentale et autochtones n'a, au Canada, toujours pas été résolu et la première prime, au détriment des peuples autochtones. Voir, par exemple, Marie Houde et Ghislain Otis, « Les logiques de la rationalité judiciaire et le processus de la preuve dans le contentieux des droits des peuples autochtones : le cas des récits oraux », *Revue générale de droit*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 7-46.

4 À propos de l'aspect idiomatique des formules topiques dans les cultures orales, Walter Ong écrit : « Dans les cultures orales, la loi elle-même est précieusement conservées dans des formules convenues, des proverbes qui ne sont pas de simples décorations des jurisprudences, mais constituent en eux-mêmes la loi », [n. t.], « The law itself in oral cultures is enshrined in formulaic sayings, proverbs, which are not mere jurisprudential decorations, but

comme des justices policées, ce que renforce la comparaison des usages autochtones avec les usages anciens, où l'humiliation était également en vigueur[1]. Le déictique « voila » martèle la valeur performative des présents comme des mots et souligne que la justice est rendue en différentes étapes distinguant les excuses du regret, de la réconciliation, puis de l'accompagnement du deuil[2]. En commentant mot à mot ces discours, Brébeuf s'adonne à ce qui ressemble à une *praelectio* scolaire : la combinaison de commentaires stylistiques ou sociaux[3] et d'une appréciation des effets des formules manifeste la façon dont cette parole est reçue et construite par le missionnaire comme un discours rhétorique dont il souligne la progression et l'efficacité.

Le missionnaire ne sait cependant pas comment transcrire phonétiquement le premier terme de chaque formule consacrée – « *condayee* » ou « *condagee* ». Cette hésitation porte la trace des difficultés à faire passer à l'écrit une langue orale et les limites de la représentation discursive. Il n'en demeure pas moins que le Capitaine huron-wendat y apparaît comme un orateur efficace, modulant sa voix et sa posture selon le déroulé de son énoncé[4] : ce discours est, selon le missionnaire, l'incarnation d'une *elocutio* et d'une *actio* des plus exemplaires. À partir de cette description de l'éloquence judiciaire huronne-wendate, Brébeuf affirme l'existence d'un cadre socio-législatif effectif : « Il me semble que j'ay droit, eu égard à cette si parfaite intelligence qu'ils

---

themselves constitute the law », Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, p. 35. Dans les relations de Nouvelle-France, les métaphores sont souvent traduites littéralement mais non conceptuellement dans les transcriptions de discours, ce qui donne des propos très imagés, voir, par exemple, Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 23, *op. cit.*, p. 242.

1 Brébeuf décrit ainsi : « Autrefois les parties ne s'accordoient pas si aisément, & à si peu de frais : car outre que le public payoit tous ces presens, la personne coupable estoit obligée de subir une honte, & une peine que quelques-uns n'estimeroient peut estre gueres moins insupportable que la mort mesme. On étendoit le mort, sur des perches, & le meurtrier estoit contraint de se tenir dessous, & recevoir dessus foy le pus qui alloit dégoutant de ce cadavre ; on luy metoit aupres de luy un plat pour son manger, qui estoit incontinent plein de l'ordure & du fang pourry qui peu à peu en tomboit, & pour obtenir seulement que le plat fust tant soit peu reculé, il luy en coustoit un present de sept cens grains de Pourcelaine, qu'ils appelloient h*assaendista* ; pour luy il demeurôit en cét estat tant & si long temps qu'il plaisoit aux parens du defunct ; & encore apres cela pour en fortir luy falloit-il faire un riche present qu'ils appelloient *akhiataendista* », *ibid*., vol. 10, *op. cit.*, p. 220-222. Jean de Brébeuf souligne.

2 Cette dernière étape est l'objet des quatre derniers présents, également accompagnés de formules transcrites dans le texte, voir, *ibid.*, p. 218-220.

3 Brébeuf souligne par exemple l'importance des différentes échelles de réparation – individuelle, familiale, communautaire – qui n'ont pas cours en Europe, voir, *id.*

4 Paul Lejeune insiste également sur ce point en soulignant que ce sont les Français avec lesquels il s'est entretenu qui le lui ont rapporté avec détail et précision : « Voila à peu pres la response de ce Sauvage qui estonna nos François, lesquels m'ont tesmoigné qu'il relevoit sa voix selon les sujets qu'il traitoit, puis la rabbaissoit avec tant d'humilité, et une posture ou action si soubmise qu'il gagnoit l'affection tous ceux qui le regardoient sans l'entendre », *ibid.*, vol. 5, *op. cit.*, p. 210. L'ensemble des colons semble donc marqué par l'éloquence des Autochtones, même lorsqu'ils ne comprennent pas le sens des discours.

ont entr'eux, de maintenir qu'ils ne sont pas sans loix[1] ». Le discours judiciaire est transcrit dans un cadre rhétorique et son efficacité, tant cérémoniale que performative, est investie par le missionnaire comme une preuve de l'organisation sociale des Autochtones, qualité indispensable pour pouvoir ensuite prétendre à leur évangélisation.

À l'inverse, Cyrano de Bergerac investit le cadre de la rhétorique judiciaire dans une perspective critique, pour en signaler l'ambivalence, voire la violence inhérente. Si adopter cette scénographie discursive permettait à Brébeuf d'instituer une société politique séculière réglée et efficace, ce geste se révèle, dans *les États et Empires du Soleil,* au service d'une critique de la toute-puissance de la raison. Le procès et la condamnation du voyageur dans la République des Oiseaux sont marqués par un ornithocentrisme, reflet burlesque[2] de l'ethnocentrisme, qui se caractérise par un même mauvais usage des capacités réflexives, dont Aude Volpilhac a souligné la valeur critique[3]. L'autre scène empreinte de rhétorique judiciaire qu'est la quête de justice des amants auprès des philosophes peut être lue comme une critique de l'hégémonie de la raison pure érigée en seul garantie de la validité de ce type de discours. Le voyageur et Campanella croisent deux amoureux qui s'en vont plaider leur cause auprès de Socrate, en charge de « la surintendance des mœurs[4] ». Curieux de cette démarche, le *je* et le philosphe décident de les accompagner, et la jeune femme leur fait alors la liste des chefs d'accusations dont son compagnon est, selon elle, coupable, tandis que le jeune homme est contraint au silence par les « lois [du Royaume des Amoureux] qui défendent à tout criminel cité en justice de parler que devant les juges[5] ». Elle développe ainsi :

> [C]e barbare l'a tué deux fois, encore qu'il fût son père [:] l'empêchant d'être il a fait qu'il n'est point, voilà son premier assassinat, et a fait qu'il n'a point été, voilà son second ; au lieu qu'un meurtrier ordinaire sait bien que celui qu'il prive du jour n'est plus mais il ne saurait faire qu'il n'ait point été. Nos magistrats en auraient fait bonne justice ; mais l'artificieux a dit, pour excuse, qu'il

1 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 214.

2 Sur l'esthétique burlesque dans le récit de Cyrano de Bergerac, voir Claudine Nédelec, « Cyrano et sa "burlesque audace" », *Littératures classiques*, vol. 53, *op. cit.*, p. 253-271.

3 Aude Volpilhac commente ainsi : « Admettre que les animaux ont une forme d'intelligence et de langage, c'est accepter en contrepartie que, comme les hommes, certains d'entre eux font un mauvais profit de la raison et que tous ne sont pas capables de l'exercer à bon escient », Aude Volpilhac, « "Le rossignol trouvera bon de parler lui-même de soi-même". Discours animal et subversion libertine dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, n° 2, septembre 2020 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/itineraires/8257. Consulté le 13 juin 2023. Toute la dernière partie de son article se concentre sur cette scène judiciaire et sur la critique des usages de la parole qu'on y trouve.

4 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 334.

5 Le jeune homme étant contraint au silence par leurs « lois qui défendent à tout criminel cité en justice de parler que devant les juges », *ibid.*, p. 342.

> aurait satisfait au devoir conjugal, qu'il n'eut appréhendé (me baisant au fort de la colère où je l'avais mis) d'engendrer un homme furieux[1].

Le raisonnement permettant de conclure au double assassinat d'un être n'ayant encore jamais existé s'apparente à un syllogisme démonstratif dont les prémices sont opposées : un mari est obligé au devoir conjugal envers sa femme, mais des circonstances peuvent l'en empêcher. Cette contradiction, insoluble pour les magistrats locaux, nécessite l'intervention de philosophes[2], ce qui oblige les amants à entreprendre un long voyage jusque dans leur contrée. Cela signale que la rhétorique judiciaire du royaume des Amoureux est tributaire d'un fonctionnement propre à un autre champ réflexif, celui de la philosophie. De fait, cette courte présentation du crime, empreinte de logique formelle, contraste fortement avec les discours tenus dans le royaume des Amoureux, où métaphores et hyperboles ont la part belle dans les propos échangés[3]. Ce décalage, s'il crée un effet comique, révèle aussi que la rhétorique judiciaire est éloignée des usages courants de la langue et relève d'un autre régime discursif, logique et dialectique. En insistant sur cette distinction, Cyrano de Bergerac interroge la place de la part commune de la langue dans la rhétorique judiciaire, ici réservée à un groupe qui n'appartient même pas à la société où la justice doit être rendue. L'arrivée de Descartes conduit Campanella et le voyageur à quitter les amants, mais cette scène soulève néanmoins une critique de la dépossession linguistique et sociale qu'entraîne une rhétorique judiciaire rationalisée et abstraite : une société avec ses propres règles[4] et usages verbaux comme celle du royaume des Amoureux n'est pas en mesure de s'autoréguler et d'appliquer ses propres lois.

Si les usages juridiques de la langue sont constamment représentés au prisme de la rhétorique, leur mobilisation en régime ouvertement fictif ou non entraîne des effets antithétiques :

---

1 *Ibid*., p. 332-333.

2 Sophie Conte souligne que la remise en question de la logique aristotélicienne par Galilée, Bacon puis Descartes emprunte, entre autres, la critique de ce formalisme : « Le syllogisme aristotélicien a en effet davantage pour fonction d'exposer des résultats qu'il ne constitue une démarche scientifique de découverte », Sophie Conte, « La rhétorique au XVII^e^ siècle », art. cit., p. 114.

3 Voir, par exemple, le récit de la jeune femme de ses premiers émois amoureux et des réactions de ses prétendants à son souhait de fuite : « encore que chacun publiât que ma vue blessait dangereusement, que mes regards faisaient mourir, et qu'il sortait de mes yeux de la flamme qui consumait les cœurs, la bonté cependant de tout le monde, et principalement des jeunes hommes, était si grande, qu'ils me caressaient, me baisaient et m'embrassaient, au lieu de se venger du mal que je leur avais fait. […] Je leur découvris un jour la résolution que j'avais de partir [mais ma] maison de toutes parts [était] assiégée d'eau […] car l'un de mes amoureux […] venait de répandre un océan de pleurs. J'en vis un autre qui m'assura que ses prunelles depuis trois jours avaient distillé une source de larmes », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 338-339.

4 La spécificité des us et coutumes de ce pays intéresse Campanella : « Après quelques discours qu'attirèrent ceux-ci, Campanella voulut s'enquérir plus au long des mœurs de son pays. Il lui demanda donc quelles étaient les lois et coutumes du royaume des Amants », *ibid.*, p. 338.

Brébeuf l'investit pour entériner le caractère effectif d'une régulation sociale authentique, mais qui lui échappe néanmoins encore, tandis que Cyrano de Bergerac la critique comme parole détachée des usages vulgaires dans une scène proprement imaginaire. La rhétorique juridique, en instituant la stricte supériorité de la raison sur les émotions[1], lui apparaît comme une privation des sujets de leur propre langue en tant qu'elle s'éloigne trop des usages communs.

2) Discrétion des discours délibératifs

Si les discours judiciaires sont tenus au vu et au su de tous, et notamment des voyageurs, ce n'est pas toujours le cas des autres registres rhétoriques. Les nouveaux venus ne sont en effet pas toujours témoins des débats qui agitent les sociétés dans lesquels ils arrivent, ni même les bienvenus lors de ces discussions. Les qualités délibératives des membres des sociétés locales ne font pourtant aucun doute dans les récits : elles sont illustrées lors des nombreux dialogues où les personnages exposent aux voyageurs des visions du monde qui leur sont propres en s'appuyant sur des argumentations développées de façon rigoureuse. Dès lors, la parcimonie des représentations de délibérations tenues au sein de la communauté autochtone ou utopique interroge, invitant à se pencher sur les effets de ces occurrences.

Les colons et missionnaires de Nouvelle-France rapportent l'existence de délibérations – essentiellement politiques – dans les communautés autochtones, mais sans les transcrire *in extenso*. On trouve plutôt des descriptions de ces moments que les narrateurs appellent « conseils » pour en marquer la valeur décisionnaire. C'est moins le contenu du discours à proprement parler qui est représenté, analysé et commenté que les usages énonciatifs et la circulation de la parole entre les différents membres de la discussion. Gabriel Sagard écrit, par exemple, à propos des « conseils de guerre » :

> Étant donc tous assemblés et la cabane fermée, ils font une longue pose [sic] avant que de parler, pour ne se précipiter point, tenant cependant toujours leur Calumet en bouche, puis le Capitaine commence à haranguer en terme et parole hauts et intelligibles un assez longtemps sur la matière qu'ils ont à traiter en ce conseil ; ayant fini son discours, ceux qui ont à dire quelque chose, les uns

1 C'est la démonstration que fait Aude Volpilhac dans son analyse zoopoétique de la langue des oiseaux dans le récit de Cyrano de Bergerac et notamment de la scène de procès, voir Aude Volpilhac, « "Le rossignol trouvera bon de parler lui-même de soi-même". Discours animal et subversion libertine dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac », art. cit.

> après les autres, sans s'interrompre et en peu de mots, opinent et disent leurs raisons et avis, qui sont par après colligés avec des pailles ou petits joncs, et là-dessus conclu ce qui est jugé expédient[1].

Cette représentation ne mobilise aucun terme, ni aucune formule, alors que Sagard parle le huron-wendat. Son attention au rythme des prises de parole et aux temps de silence manifeste son attachement aux efforts de l'orateur pour ménager les effets de son propos – effets qui se traduisent ensuite concrètement par un vote. La parole délibérative est liée aux instances décisionnaires de la politique autochtone et apparaît ainsi comme une marque des structures de pouvoir de cette société. Sagard s'en tient ici à une description générale, visuelle et sonore, alors même que la mention de « la cabane fermée » suggère que le récollet est resté à l'extérieur de celle-ci, ne faisant pas partie des acteurs de cette vie politique. Cette représentation, à laquelle d'autres font écho jusqu'à la fin du siècle[2], prend à rebours l'image des Autochtones comme des individus rustres, impulsifs et barbares.

Cette volonté de combattre l'idée que les Autochtones d'Amérique du Nord seraient dotés d'une moindre capacité réflexive et discursive que les Européens est constante dans notre corpus[3]. Elle est affichée dès le début du siècle, au seuil de l'ouvrage encyclopédique de Marc Lescarbot :

> [I]ls ne sont point niais comme plusieurs de deçà, ils parlent avec beaucoup de jugement et de raison, et s'ils ont à entreprendre quelque chose d'importance, le capitaine sera attentivement écouté, haranguant une, deux et trois heures, et lui répondra on de point en point selon que la matière le requerra. De sorte que si nous les appelons communément Sauvages, c'est par un mot abusif, et qu'ils ne mérient pas, n'étant rien moins que cela, ainsi qu'il se vérifiera par le discours de cette histoire[4].

Les prises de décision collectives impliquent des usages délibératifs de la parole et une écoute attentive, qui témoignent, aux yeux d'un avocat habitué à des Parlements bruyants, d'un savoir-vivre permettant d'interroger le qualificatif habituel de « Sauvages ». Ce sont les connotations de ce

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons, op. cit.*, p. 233. Sur les descriptions développées qui construisent des figures d'orateurs autochtones incarnant l'ordre politique en vigueur sous la plume de Gabriel Sagard, .voir Peter Murvai, « "Qui harangue le mieux est le mieux obey". La parole "sauvage" dans l'*Histoire du Canada* de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, n° 1, 2016, p. 65-76 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2016-v47-n1-etudlitt03173/1040886ar.pdf. Consulté le 21 juillet 2022.

2 Chrestien Leclercq mentionne également l'existence de conseils de guerre : « Jamais encore on ne déclare la guerre, que par le conseil des Anciens, qui seuls decident en dernier ressort des affaires du Païs et prescrivent l'ordre qu'il faut tenir dans l'éxecution de leurs entreprises militaires », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 466. Cependant, juste après une telle affirmation, il souligne que ces conseils n'ont quasiment plus lieu en Gaspésie… On peut se demander si une telle mention n'a pas pour fonction d'instituer une éloquence autochtone tout en la distinguant des structures politico-culturelles de la société dans laquelle il se trouve alors.

3 Cela n'empêche pas les voyageurs en Nouvelle-France d'instituer une hiérarchie entre Autochtones et Européens, mais celle-ci ne repose pas sur l'éloquence, la réflexion et la capacité à discourir. Elle mobilise plutôt des questions d'ordre spirituel, technologique ou encore économique.

4 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle Frances, op. cit.*, p. 8.

terme qui sont décriées, et non son antinomie avec l'idée de culture, car certains affirment par la suite le caractère naturel d'une telle disposition à être orateur. Barthélémy Vimont, souligne comment cette éloquence contredit des idées qui circulent en France : « demeurant dedans la France, je n'eusse jamais creu, que sans instruction, la nature eust pû fournir une eloquence plus prompte et plus vigoureuse que j'en ay admiré en plusieurs Hurons[1] ». En affichant son propre étonnement, le jésuite anticipe l'incrédulité de ses lecteurs et lectrices, et les invite à donner du crédit aux représentations qu'ils trouvent dans les relations de son ordre et, plus largement, de Nouvelle-France.

C'est à nouveau Jean de Brébeuf qui nous semble proposer les descriptions les plus précises des pratiques délibératives publiques des Autochtones. Il ne s'aventure pas à décrire des usages qu'il n'aurait pu observer et s'en tient aux conseils publics : il souligne l'usage déterminé et ordonné de la parole, le respect de l'écoute et l'existence d'une pluralité d'opinions. Il en propose un tableau qui apparente en de nombreux points les pratiques huronnes-wendates aux usages antiques de la délibération, entre éducation des plus jeunes et prise de décision effectives :

> [C]e qui les forme encor dans le discours sont les conseils qui se tiennent quasi tous les jours dans les Villages en toutes occurrences : et quoy que les anciens y tiennent le haut bout, et que ce soit de leur jugement que dépende la decision des affaires ; neantmoins s'y trouve qui veut, et chacun a droit d'y dire son advis. Adjoutez mesme que l'honnesteté, la courtoisie et la civilité, qui est comme la fleur et l'aggréement de la conversation ordinaire et humaine, ne laisse pas encor de se remarquer parmy ces Peuples ; ils appellent un homme civil *Aienda8asti*[2].

Bien que les individus présents ne jouissent pas tous d'un pouvoir décisionnaire, ils participent à la délibération et y développent les qualités fondamentales de l'éloquence, si présente socialement que son détenteur bénéficie d'une appellation particulière. Apparaît alors la figure d'un *homme civil* qui pourrait aussi bien être européen qu'autochtone, implicitement opposée à celle d'un *sauvage*, ici absente. Si les qualités mises en œuvre sont similaires, les modalités d'usage, l'organisation et la structure des délibérations de cette parole publique diffèrent, ce que Brébeuf développe parmi « plusieurs choses […] dignes de remarque[3] » :

> La premiere est en la maniere de parler, laquelle à cause de sa diversité a un nom different, et s'appelle *ac8entonch* ; elle est commune à tous les Sauvages ; ils haussent et flechissent la voix

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 28, *op. cit.*, p. 62.
2 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 212. Jean de Brébeuf souligne.
3 *Ibid*., p. 256.

> comme d'un ton de Predicateur à l'antique, mais lentement, posément, distinctement, mesmes repetant une mesme raison plusieurs fois[1].

Brébeuf souligne les modulations de voix particulières adoptées par les Autochtones – là encore désignées par un terme propre – en termes de hauteur et de rythme, dont il mime le ralentissement par de nombreux adverbes. Le modèle de l'éloquence classique[2], et notamment cicéronienne, surplombe alors la description. Ce rapprochement fonctionne comme un prisme initial, impliquant une éloquence effective et reconnue, dont les modalités, bien différentes, sont ensuite spécifiées :

> La seconde chose remarquable est, que les opinans reprennent sommairement la proposition, et toutes les raisons qu'on a alleguées avant que dire leur advis. […] Quasi tous ces esprits sont naturellement d'vne assez bonne trempe, ratiocinent fort bien, et ne bronchent point en leurs discours ; aussi font-ils estat de se mocquer de ceux qui bronchent : quelques uns semblent estre nés à l'eloquence. 3. Apres que quelqu'un a opiné, le Chef du Conseil repete, ou fait repeter ce qu'il a dit : de sorte que les choses ne peuvent qu'elles ne soient bien entendues estans tant de fois rebatuës. […] 4. Chacun conclud son advis en ces termes, *Condayauendi Ierhayde cha nonh&iu&ahachen* ; c'est à dire, Voila ma pensee touchant le sujet de nostre Conseil : puis toute l'Assemblée répond par une forte respiration tirée du creux de l'estomach, *Haan*. J'ay remarqué que quand quelqu'un a parlé au gré, ce *Haan* se tire avec beaucoup plus d'effort. La cinquiéme chose remarquable est leur grande prudence et moderation de paroles : je n'oserois pas dire qu'ils usent tousjours de cette retenue, car je sçay que quelquefois il se picquent ; mais cependant vous remarquez tousjours une singuliere douceur et discretion. Je n'ay gueres assisté en leurs Conseils, mais toutes les fois qu'ils m'y ont invité j'en fuis sorty avec estonnement sur ce poinct[3].

Le missionnaire distingue cinq points qui peuvent se regrouper en deux ensembles de remarques, portant sur le rythme et les modalités de circulation de la parole d'une part, et, d'autre part, sur la périodicité et les styles des énoncés. Les approbations émises depuis l'abdomen sont quasi-systématiquement notées par tous les voyageurs, projetant un modèle de pouvoir centralisé où le décisionnaire est soutenu par ceux qui l'entourent. Jean de Brébeuf est le seul à mentionner cette pratique de la répétition systématique du propos initial par les auditeurs : dans une société sans écriture[4], c'est un moyen de s'assurer du partage de la réflexion et de ses conclusions[5], et de ratifier

1 *Id*. Jean de Brébeuf souligne.

2 Voir Normand Doiron, « Genèse de l'éloquence sauvage. La renaissance française de Tacite », dans Stéphane Vachon et Claude Duchet (dir.), *La recherche littéraire objets et méthodes*, *op. cit.*, p. 217-229.

3 *Ibid*., p. 256-260. Jean de Brébeuf souligne.

4 Pour un développement des psychodynamiques propres à l'oralité que l'on retrouve dans les cultures orales primaires – c'est-à-dire n'ayant jamais été écrite – voir Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, p. 31-57.

5 Le discours est répété avec des variations, et parfois des amplifications et des précisions, qui permettent peut-être de démontrer son éloquence singulière, mais aussi d'infléchir ou de renforcer le propos, revenant à élaborer un discours à plusieurs voix. Brébeuf rapporte ainsi : « Ce [cette répétition amplifiée] qui m'arriva fort heureusement au Conseil dont je vous ay parlé, où je leur fis un present pour les encourager à prendre le chemin & la route du Ciel ; car un des Capitaines repeta fort heureusement tout ce que j'avois dit, & le dilata, & amplifia mieux que je n'avois fait, & en meilleurs termes ; car en effet dans le peu de cognoissance que nous avons de cette Langue, nous ne disons pas ce que nous voulons, mais ce que nous pouvons », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and*

une décision sans autre médium que la voix. Il ne transcrit cependant pas cet usage dans les représentations narratives de ces moments délibératifs : elles s'apparentent plutôt à des discours linéaires pris en charge par un individu singulier, passant sous silence la dimension collective de la délibération politique.

La description théorique est le seul lieu d'explicitation de cet usage, effacé dans le reste de la relation, comme si, pour parvenir à instituer une image des Autochtones en orateurs efficients – orateurs-nés pour certains –, il fallait conformer leurs harangues aux modèles rhétoriques connus du public européen. De la même façon, la « singuliere douceur et [la] discrétion » évoquées sont quasiment inexistantes dans les autres chapitres narratifs de la relation. La reconnaissance d'une rhétorique délibérative est donc complexifiée par l'invocation d'un modèle préexistant qui, pour entériner l'image d'Autochtones éloquents, conduit à oblitérer les spécificités de leurs pratiques délibératives. Brébeuf invoque même nommément, un peu plus tôt dans sa relation, un exemple d'orateur antique : « Voilà la harangue de ce Capitaine, qui passeroit, en mon advis au jugement de plusieurs pour une de celles de Tite-Live, si le sujet le portoit : elle me sembloit fort persuasive[1] ». À propos de ce discours, Carolyn Podruchny et Kathryn Magee Labelle interrogent cette comparaison : « Malgré la noblesse dont Brébeuf l'a doté, le ton de ce discours est celui d'un reproche, insistant, voire presque désespéré[2] ». Cette interprétation fait primer la transcription écrite du discours par le missionnaire sur la réception qu'il avance lui-même. Cela reconduit une primauté de l'écrit sur l'oral, qui interdit d'envisager l'événement de la réception du discours en premier lieu. Si le rapprochement nous semble une invitation à la démarche inverse, il n'empêche que la mention de ce modèle rhétorique consacré conduit *in fine* à masquer le locuteur derrière la figure de l'historien, et à résorber l'éloquence autochtone derrière le modèle antique.

La rhétorique délibérative, élément de démonstration de l'organisation publique des peuples de Nouvelle-France, est paradoxalement absente des descriptions utopiques alors même qu'elles incarnent des idéaux socio-politiques. Cela peut s'expliquer car ces sociétés ne sont pas sujettes à

Allied Documents, vol. 10, *op. cit.*, p. 258. Cette description peut être envisagée à la lumière des psychodynamiques de l'addition énonciative, l'accumulation primant sur la subordination d'une version à une autre (voir Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, p. 37-38), et de la redondance copieuse (voir *ibid.*, p. 39-41). En ne rapportant ici qu'une version du propos et en reliant la reformulation à des considérations oratoires, Brébeuf fait montre de sa culture écrite.

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 244.

2 [n. t.], « Despite the nobility with which Brébeuf endowed the speech, it was chiding and insistent in tone, indeed, almost desperate », Carolyn Podruchny et Kathryn Magee Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices of Seventeenth-Century New France », art. cit., p. 115.

évolution : elles apparaissent plutôt comme des modèles intemporels, exemplaires et immuables. Dès lors, le débat public n'y a pas sa place : le fonctionnement social préexiste au temps du récit et les habitants locaux n'en discutent pas entre eux. Si discours délibératif il y a, il est d'ordre privé et les narrateurs ne s'y attachent pas car l'angle des récits utopiques est l'organisation générale politique et sociale. Seul le récit de Denis Veiras laisse entendre des délibérations entre Sévarambes lorsque le narrateur rapporte, à partir des tableaux qui ornent le temple du Soleil, l'histoire du royaume. Dans le cinquième tableau, consacré au règne de Sevaristas, se trouve un couple qui retient l'attention du voyageur auquel est alors conté l'histoire d'amour entre Foristan et Calenis. Face aux hésitations de cette dernière entre le premier et le roi Sévarias, la femme d'un dignitaire sévarambe se charge de la convaincre d'épouser le plus haut prince du Royaume. Son discours réfute les arguments en faveur de Foristan et défend les mérites du roi, quitte à présenter comme acceptable ce qui ne l'est que peu pour la jeune femme, comme sa différence d'âge avec ce dernier :

> A quoi pensez-vous insensée, lui dit-elle, de refuser un mariage si éclatant & dont les plus belles & les plus relevées femmes du monde feraient leur plus grande ambition ? Pesez sérieusement les biens & les maux qu'une bonne ou une méchante conduite vous peuvent procurer. Si vous épousez Foristan, vous aurez en lui, je l'avoue, un homme dont l'âge est plus proportionné aux vôtre que celui de Sevaristas, & vous seule le posséderez tant qu'il sera homme privé & satisferez ainsi la passion & la reconnaissance qui vous attachent à lui. Mais que tout cela est peu au prix des avantages que vous trouverez en épousant Sevaristas ! Car premièrement vous posséderez en sa personne le plus puissant & le plus bel homme de la nation. Il est vrai qu'il n'est pas des plus jeunes, mais aussi n'est-il pas fort vieux ; dans l'âge où il est, mis à part la grandeur de sa fortune, il est plus aimable que tous les jeunes hommes de Sevarinde. […] Considérez, poursuivit-elle, ce que je viens de vous dire & ne refusez pas un honneur éclatant pour une passion obscure. […] Si donc vous êtes sensibles à la gloire, vous reconnaîtrez que l'amour d'un souverain est infiniment plus glorieux que celle d'un sujet[1].

Alors qu'elle l'invite à « pese[r] sérieusement les biens & les maux », la femme multiplie les litotes et les hyperboles. Elle parvient à convaincre Calenis, mais le jour même des noces, Foristan se plante un poignard dans le cœur : cet acte suscite un immense émoi et, lorsque le jeune homme est tiré d'affaire, Sevaristas consent finalement à ce que Calenis l'épouse. Si l'anecdote vise en premier lieu à souligner la grandeur d'âme du roi, elle révèle également l'aveuglement[2] créé par l'unilatéralité du discours de la femme du sévarobaste : seul un geste aussi démesuré que celui du jeune homme a pu défaire l'ascendant de l'épouse du dignitaire sur la jeune femme et la logique implacable de son propos. Ici, rien ne distingue les usages sévarambe et européen de la

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 242-243.

2 « Pour l'affligée Calenis, après avoir témoigné un regret extrême à son amant de s'être laissée éblouir par le mérite de Sevaristas, elle épousa son cher Foristan par le commandement de ce généreux prince », *ibid.*, p. 245.

délibération, révélant la portée critique de cette scène. Un discours délibératif qui se présente comme le bon sens commun, ici incarné par la figure anonyme de la femme du dignitaire, et qui ne reçoit pas de contradiction apparaît ainsi redoutable. La place très restreinte de ce type de rhétorique dans les récits utopiques et l'évitement presque miraculeux du caractère funeste de ses conséquences en pointent les limites et les dangers : ce n'est plus un repère socio-politique comme c'est le cas dans les relations de Nouvelle-France, mais un lieu d'oubli de la réalité au profit d'une appréhension abstraite du monde.

3) Rareté des discours épidictiques

Si l'on trouve des discours judiciaires et quelques discours délibératifs dans le corpus, plus rares sont les morceaux d'éloquence relevant du registre épidictique. Ce type de discours, qui ne semble pas répondre à une question initiale[1], est souvent considéré comme mineur par rapport à ses homologues[2]. Son absence de lien avec un autre champ disciplinaire, comme le droit et la philosophie, a conduit à le percevoir comme un discours d'apparat, sans réelle visée argumentative car, selon Loïc Nicolas, « l'accord de tous, sur ce qu'on loue ou blâme, d'ores et déjà, est acquis[3] ». Caractérisés par un état des lieux du présent conduisant à une appréciation positive ou négative et au ressenti d'un lien qui nous rattache aux autres, ces discours sont quasiment absents des utopies et

1 Marc Dominicy souligne « les deux traits essentiels du genre épidictique, à savoir : 1/chez l'orateur, l'usage constant de l'amplification […] ; 2/auprès de l'auditoire, l'intensification (réelle, simulée, ou présumée) d'une adhésion déjà acquise à certaines valeurs réputées communes et indiscutables », Marc Dominicy, « Le genre épidictique : une argumentation sans questionnement ? », *Argumentation et questionnement*, Paris, PUF, 1996, p. 1 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/argumentation-et-questionnement--9782130474814-page-1.htm. Consulté le 7 juillet 2023. Cette définition permet de ne pas s'en tenir à une vision de l'éloge ou du blâme restreignant le genre à une démonstration de compétences rhétoriques et oratoires mais de saisir la dimension sociale effective de ce type de discours.

2 Loïc Nicolas développe : « Avec les genres délibératif et judiciaire, genres majeurs, on voit au concret [sic] se construire et parfois se déliter notre vie en commun; se faire et se défaire nos lois ; s'élaborer nos normes; se décider nos paix et nos guerres. À l'inverse, l'épidictique nous semble bien futile : une comédie de mœurs et de mots sans risques et sans importance. Genre des beaux discours, de l'attendu, du circonstanciel, du cérémonieux, du féminin (lequel fait pendant au viril), l'épidictique se livre d'emblée sur un mode léger et mineur », Loïc Nicolas, « L'épidictique : assise et pivot de l'édifice rhétorique », *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2015, p. 33 | En ligne | URL : http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/251. Consulté le 7 juillet 2023.

3 *Ibid*., p. 34. Loïc Nicolas réfléchit ici à partir d'un point de vue contemporain, situé dans une société démocratique où le discours épidictique devrait participer à la création d'un sentiment d'appartenance et de commun, dans la lignée des travaux de Chaïm Perelman et de Lucie Olbrechts-Tyteca d'une part, et, d'autre part, de Martha Nussbaum. Le contexte de la société française du XVII^e^ siècle, monarchique et organisée en ordres, diffère de notre époque présente, mais il n'en demeure pas moins que la pratique d'une rhétorique épidictique relève d'une pratique convenue, qui plus est dans le cadre d'une société de Cour. La relative absence des discours épidictiques en contexte viatique a à voir avec l'inexistence de cet accord général *a priori* dont parle Loïc Nicolas.

peu fréquents dans les relations de Nouvelle-France. Le discours viatique constitue en effet un lieu de construction problématisée de l'articulation entre l'ici et l'ailleurs, et le passage d'une « gloire singulière et ponctuelle à l'ici et au maintenant de la communauté[1] » n'y a dès lors rien d'évident ni d'indéniable.

Les récits utopiques sont emplis de différents discours hétérogènes mais surtout hétérodoxes et porteurs de visions du monde radicalement différentes des dogmes ayant alors cours en Europe. En se situant à rebours du monde réel, les utopies proposent un certain nombre de décalages, d'inversions et/ou de renversements qui mettent à l'épreuve ce qui est communément admis. Cette polyphonie interroge les consensus sociaux sur lesquels s'accordent lecteurs et lectrices, dans une perspective critique assumée. La réception de ce type de représentation n'est ni prédéterminée, ni univoque, comme en témoignent les précautions énonciatives longuement déployées dans les paratextes des récits. La dynamique des textes utopiques ne vise pas à renforcer un sentiment de communauté, par l'amplification des éléments sociaux et des liens sociaux en partage, mais plutôt à ébranler les valeurs ou connaissances qui sous-tendent les sociétés européennes, ce qui éloigne l'horizon du registre épidictique. De plus, le caractère hétérodoxe, voire blasphématoire et/ou sacrilège, de certaines propositions avancées par des personnages a pu conduire à une condamnation de l'auteur lui-même[2]. Les éloges ou critiques que le narrateur prend à son compte relèvent alors souvent des stratégies de dissimulation propres aux auteurs dissidents[3]. Enfin, les propos hétérodoxes, nous l'avons vu, sont bien souvent défendus par des personnages sans réelle consistance, relevant plutôt du support énonciatif. Ils ne font pas l'objet d'un éloge ou d'un blâme de la part du narrateur qui viserait à renforcer un lien préexistant entre la société utopique et le public. L'absence de discours épidictique est donc en partie un effet générique, l'utopie

1 *Ibid*., p. 35.

2 Gabriel de Foigny est ainsi convoqué par un tribunal à Genève pour répondre des « choses intolérables contenues en ce livre » puis, quelque mois plus tard, arrêté, « pour fausses déclarations et pour diffusion d'impiétés », et enfin condamné à une « expulsion momentanée », « Introduction » de Pierre Ronzeaud, dans Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue, op. cit.*, 242 p. p.XIX-XX. Ce motif est développé par Savinien Cyrano de Bergerac au début de *Les États et Empire du Soleil*, où le voyageur est poursuivi par le Tribunal de Toulouse suite à la publication du premier volet du récit *Les États et Empire de la Lune*. Cette inscription dans la fiction de la menace juridique qui pèse sur les auteurs de tels ouvrages permet alors de représenter les divisions sociales et le vacillement des dogmes institutionnels que peuvent entraîner ces récits.

3 Jean-Pierre Cavaillé donne la définition suivante d'un auteur dissident : porteur « d'une dissension, d'un désaccord en matière de convictions religieuses, philosophiques, idéologiques, par rapport à un discours dominant et constrictif », Jean-Pierre Cavaillé, « Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl*, n° 02, novembre 2009 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3666. Consulté le 17 août 2022.

interrogeant les consensus et s'attachant à un fonctionnement collectif – de fait, les personnages y sont indifférenciés et/ou anonymes.

À l'inverse, les récits de voyages authentiques contiennent des propos relevant de ce registre. Les narrateurs dépeignent, entre autres, des Autochtones développant des discours dithyrambiques à l'égard des Français, pour entériner un rapport d'admiration et de servitude volontaire des premiers à l'égard des seconds. Si l'insistance sur l'usage d'une rhétorique épidictique vise à illustrer les formes de cette soumission, elle trahit cependant le prisme rhétorique européen, où l'association s'exprime dans une forme codifiée.

Samuel de Champlain attribue ainsi aux deux Autochtones ayant séjourné quelques années en France une harangue faisant l'éloge du roi. Adressée à leurs compatriotes et surtout à leur père, le Sagamo Anadabijou, celle-ci est représentée au discours indirect dans le récit :

> L'un des Sauvages que nous avions amené commença à faire sa harangue, de la bonne reception que leur avoit fait le Roy, & le bon traictement qu'ils avoient receu en France, & qu'ils s'asseurassent que sadite Majesté leur vouloit du bien, & desiroit peupler, & faire paix avec leurs ennemis (qui sont les Irocois) ou leur envoyer des forces pour les vaincre : en leur comptant aussi les beaux Chasteaux, Palais, maisons & peuples qu'ils avoient veus, & nostre façon de vivre, il fut entendu avec un silence si grand qu'il ne se peut dire de plus[1].

Champlain consigne un discours élogieux, mais l'insistance du locuteur à rassurer ses congénères sur le caractère positif de la colonisation et sur l'architecture française laisse percer le regard du colon, qui vise à s'implanter durablement sur ce territoire et ne comprend pas le mode de vie nomadique des habitants autochtones. Cette univocité, peu vraisemblable – surtout si on se souvient que Champlain ne comprenait aucune langue autochtone et que ses interprètes étaient précisément ces deux individus – annonce la teneur du discours suivant, mis dans la bouche du Sagamos Anadabijou lui-même :

> Ayant bien petunné, il commença à faire sa harangue à tous, parlant pozement, s'arrestant quelque fois un peu, & puis reprenoit sa parolle, en leur disant, Que veritablement ils devoient estre fort contend d'avoir sadicte Majesté pour grand amy, ils respondirent tous d'une voix, *ho ho ho*, qui est à dire, *ouyouy*. Luy continuant toujours sadicte harangue, dict, Qu'il estoit fort aise que sadicte Majesé peuplas leur terre, & fist la guerre à leurs ennemis, qu'il ny avoit nation au monde a qu'il voulussent plus de bien qu'aux François : En fin il leur fit entendre à tous le bien & utilité qui ils pourroient recevoir de sadicte Majesté[2][.]

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, *op. cit.*, p. 174.
2 *Ibid*.

Le Sagamos s'adresse initialement aux Autochtones sans s'inscrire parmi eux, en usant de la troisième personne du pluriel et non de la première, ce qui révèle qu'il est ici le porteur d'un regard extérieur à la communauté à laquelle il parle. Son discours est, là encore, reçu sans la moindre équivoque : cette univocité de l'échange institue les relations que Champlain désire, et le discours épidictique apparaît au service de la constitution des rapports qu'il appelle de ses vœux. Malgré son attention à incarner l'énonciation d'Anadabijou, le narrateur échoue à rendre cet échange vraisemblable car on entend clairement la voix du Français dans le propos d'Anadabijou, de même que l'entreprise coloniale derrière l'assentiment général de l'ensemble des auditeurs. Le discours des Français apparaît omniprésent dans la scène, jusqu'à avoir remplacé tous les énoncés autochtones.

À l'autre bout du siècle, les discours épidictiques écrits par Chrestien Leclercq diffèrent largement car ils sont situés à la fin du voyage du missionnaire, au moment de son départ, et ne concernent plus la France dans son ensemble mais sa personne exclusivement. Alors qu'il s'apprête à rentrer en France, le missionnaire narre le deuil que porte alors le chef de la communauté gaspésienne au sein de laquelle il évangélise depuis plusieurs années[1]. Cette réaction face à son départ[2] et le discours de l'Autochtone, rapporté *in extenso* et au discours direct sur plusieurs pages, est l'occasion de rappeler le partage de gâteaux en forme de cœur façonnés par le missionnaire, un épisode qui figure leur union tant sociale que spirituelle[3], puis la joie qui a suivi ce festin :

> A peine eus-tu fini ta harangue, qui acheva de te gagner les cœurs de la Gaspesie, qu'on ne parla plus que de danses & de festins, pour te marquer la joie sensible que nous avions du présent que tu nous avois fait; & parmi les acclamations universelles de toutes nos cabannes, un chacun s'efforçoit d'exprimer par les chansons que l'on chanta à ta louange, le bonheur qu'il avoit de posséder le cœur du Patriarche[4][.]

1 Leclercq écrit ainsi que son hôte, qui le tient pour son propre fils « ordonna à ces Députez de ne pas approcher de leurs cabannes, qu'avec les mêmes cérémonies qu'ils observoient inviolablement lorsqu'ils vont annoncer la mort de quelqu'un de leurs considérables ; parce qu'ils estimoient que j'allois mourir à leur égard, & qu'ils ne me verroient plus jamais davantage », Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 583. ce discours résonne alors avec les différents éloges funèbres mentionnés et décrits par ailleurs dans le récit, voir, par exemple, *ibid.*, p. 385-386 ; p. 520-521 ; p. 578.

2 Cette dernière scène de départ dans la relation de Chrestien Leclercq est bien plus développée que les scènes précédentes comparables, qu'il s'agisse du moment où il quitte la communauté des Gaspésiens de Miamichis dits de « Porte-Croix » (voir Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 353) et celui, antérieur mais rapporté dans la suite du récit, où il part de Nipisiquit pour Miramichis (voir *ibid.*, p. 362-363)

3 Chrestien Leclercq mentionne par ailleurs que « la parole de Dieu est le pain spirituel des ames » (*ibid.*, p. 362) : le partage des gâteaux se situe dans la sphère de cet éthos de missionnaire, qui délivre une parole sacrée aussi indispensable à l'âme que l'est la nourriture pour le corps.

4 *Ibid*., p. 586-587.

Ici, le locuteur consacrant le succès de l'évangélisation de Leclercq, en mesure de diffuser de façon heureuse la foi catholique, est le nouveau venu dans la vaste communauté catholique que vise l'entreprise missionnaire. La mention des « acclamations universelles » représente l'acmé de l'évangélisation de ce peuple par le récollet, évangélisation qui paraît alors achevée : il n'est plus question de difficultés rencontrées mais de l'ovation du religieux par cette communauté. L'orateur autochtone émet ensuite l'hypothèse qu'un événement particulier ait offensé Leclercq et lui offre des peaux en guise de présents de réparation, que ce dernier refuse. Cela donne lieu à une louange de sa probité :

> Il fit jetter en effet à mes pieds, par deux jeunes Sauvages, quelques unes de ces pelleteries; mais voïant que je refusois ces presens : II est vrai, dit-il, que tu les as toujours méprisez ; le peu d'état que tu en as fait, pendant que les François les recherchent avec tant d'empressement, nous a bien fait connoître il y a longtems, que tu ne desirois rien au monde, que le salut de nos âmes, & que nous étions trop pauvres & jamais assez riches, pour récompenser dignement les peines & les travaux que tu prenois, afin de nous faire vivre en bons Chrétiens[1][.]

Là encore, ce passage est propice à la distinction du missionnaire, qui se différencie de ses congénères par son désintéressement matériel et financier. La description donne lieu à une inversion du rapport entre Français et Autochtones, où ce ne sont plus ces derniers qui sont les détenteurs des richesses qui intéressent les premiers : au contraire, c'est l'homme d'Église qui partage avec peine sa foi, dans un labeur représenté comme un don de soi sans contrepartie matérielle possible[2]. Le capitaine poursuit ensuite en relevant une contradiction logique entre le respect que le missionnaire professe envers Dieu le Père tout-puissant et le fait qu'il n'écoute pas ici son « père » qui lui demande de rester, s'approchant alors du modèle oratoire de la dispute. Si Leclercq quitte finalement cette communauté, l'importance tant quantitative[3] que structurelle[4] de cette harangue élogieuse consacre, à la fin de sa *Relation*, la qualité et la force de son lien avec cette communauté autochtone : ce discours laudateur exacerbe dans le récit le but de l'entreprise missionnaire, la consacre au moment où elle prend fin pour ce dernier qui retourne vers la France. Cela vise également à renforcer l'adhésion des habitants européens aux expéditions

1 *Ibid*., p. 587-588.

2 Une opposition se dessine ici avec la figure sous-jacente de l'ordre de la Compagnie de Jésus, souvent critiqué pour son accumulation de biens et de richesse.

3 Celle-ci couvre plus de six pages dans l'édition de Jack Warwick (*ibid*., p. 585-591), c'est l'une des plus longues prises de parole au discours direct représentée dans l'ensemble de notre corpus.

4 Elle est annoncée dès le titre du chapitre : « Premier retour de l'Auteur en France, & la harangue que le Chef des Gaspésiens luy a faite à son départ », *ibid.*, p. 581.

outre-Atlantique, en en dépeignant un succès si effectif qu'il est mis dans la bouche des Autochtones eux-mêmes[1].

Ce discours épidictique est, à l'inverse de la harangue judiciaire de la relation de Jean de Brébeuf, représenté d'un seul geste, sans qu'aucun commentaire narratif ne vienne rompre cette scène énonciative ni l'unité et la progression du propos. Le missionnaire se fend même d'une explication pour justifier ce choix narratif :

> Vous remarquerez, s'il vous plaît, que les Sauvages n'interrompent jamais celuy qui harangue ; & ils blâment avec raison, ces entretiens, ces conversations indiscrètes & peu réglées, où chacun de la compagnie veut dire son sentiment, sans se donner la patience d'écouter celuy des autres : c'est aussi pour ce sujet, qu'ils nous comparent à des cannes & aux oyes, qui crient, disent-ils, & qui parlent tous ensemble, comme les François[2].

En soulignant les pratiques discursives autochtones, caractérisées par un respect de la parole d'autrui, une écoute attentive et constante[3], le narrateur en dresse un portrait positif qui dote d'une valeur certaine l'appréciation dont il se fait ensuite l'écho. La comparaison animale, qui convoque l'imaginaire de la basse-cour, inverse la hiérarchie entre Européens et Autochtones. Cela manifeste le contre-discours plus général dont ce passage témoigne : Chrestien Leclercq vise à nuancer les jugements négatifs et dépréciatifs communs au début du XVII^e^ siècle et à établir un rapport plus complexe entre Européens et Autochtones. Cependant, il adopte en tout point la rhétorique épidictique européenne, des motifs de la filiation au portrait moral, de l'anecdote confirmant leur union à la réfutation de la logique de son départ. Cette mobilisation d'un modèle européen confirme que ce propos est en premier lieu au service de l'entreprise missionnaire et narrative.

L'étude des prises de parole en public révèle qu'elles sont, quand il s'agit de considérations séculières, largement représentées au prisme de l'art oratoire européen et orientées vers une finalité extradiscursive : la tripartition antique des discours est au service de la constitution d'une image des

1 On trouvait déjà une stratégie similaire sous la plume de Gabriel Sagard, qui affirmait la tristesse des Autochtones à son départ (voir Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 338) mais cela ne passait pas par un discours aussi élogieux à son propos.

2 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 588.

3 Ana Isabel Valero Peña étudie comment les missionnaires, après avoir saisi l'existence de cette éloquence sans interruption, cherche à l'investir lorsqu'ils évangélisent les Autochtones, voir Ana Valero Peña, « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII^e^ siècle », art. cit., p. 151-169 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/en/journals/globe/2003-v6-n1-globe1497919/1000697ar/. Consulté le 23 février 2023.

Autochtones d'Amérique du Nord en êtres humains policés dans le corpus de la Nouvelle-France[1], tandis que le fonctionnement socio-politique sous-tendu par ces registres est interrogé par les récits utopiques. Ces repères sont mobilisés comme un cadre, servant à construire ou à sonder les liens entre usages de la langue et organisation civile. Néanmoins, les difficultés des narrateurs à s'émanciper du modèle européen incarné par la harangue manifeste que ces représentations relèvent d'une articulation différenciée de l'ailleurs au sein du modèle rhétorique antique. La prégnance de ce cadre est d'autant plus perceptible dans les discours séculiers que l'éloquence est radicalement absente des discours religieux et spirituels.

II. Éloigner la notion d'éloquence sacrée

S'ils empruntent des traits stylistiques et éthiques propres à l'histoire antique, les voyageurs de notre corpus s'abstiennent en revanche d'adopter le postulat hérodotien d'une continuité entre soi-même et autrui en ce qui concerne les croyances[2]. Les Grecs anciens interprètaient les rites et cultes spirituels dans un souci de connaissance hiérarchisée du monde humain. Le christianisme s'institue à l'inverse en franche rupture avec ce qui le précède ou l'entoure, sans gradation organisée à partir d'un centre, et les voyageurs européens du XVII^e^ siècle reconduisent cette vision exclusive. Cette séparation apparaît comme une frontière épistémique, rendant caduque hors du cadre chrétien la notion d'éloquence sacrée – notion qui renvoie tout d'abord à la parole de Dieu, mais aussi, dans une perspective d'unicité de l'ordre langagier, à la rhétorique du discours porteur du

1 Sur la présence du motif de l'Autochtone orateur dans le corpus viatique anglais, et sur sa postérité au XVIII^e^ siècle, tant en France qu'en Angleterre, voir Matthew Lauzon, *Signs of light: French and British theories of linguistic communication, 1648-1789*, Ithaca, Cornell University Press, 2010, p. 69-132.

2 Phillipe Bourgeaud décrit ainsi la continuité défendue par Hérodote : « Le postulat universaliste, celui du touriste hérodotéen […], implique la possibilité de passer d'une province à l'autre du vaste monde sans rompre le fil qui relie la compréhension d'autrui à la conscience de sa propre identité. Les dieux de l'autre sont interprétés en dieux d'ici. Cette possibilité de traduire n'est pas théorique, elle est effective, et elle se développe sur le terrain, en fonction de conjonctures diverses. Mais il convient, ici aussi, de distinguer ce qui demeure l'apanage d'un discours littéraire, philosophique ou théologique (la théorie du consensus), et ce qui relève de la pratique […]. La pratique rituelle est généralement moins tolérante, moins assimilante, que la littérature », Philippe Borgeaud, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », dans Pierre Brulé (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne : Actes du XII^e^ colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, p. 73-74 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/pulg/557. Consulté le 5 août 2023.

message divin[1]. Reconnaître à des actes discursifs adressés à une autre entité transcendante la possibilité d'un accès au sacré ou même des qualités rhétoriques revient à leur accorder une valeur métaphysique et/ou persuasive. Le spectre du relativisme semble alors poindre, contrevenant à la doxa catholique, qui conçoit toutes les autres formes de spiritualité comme une forme d'hérésie. Les difficultés impliquées par la représentation de discours religieux autres sont nombreuses, qui plus est dans un contexte historique de condamnation de la sophistique sacrée[2], de certaine forme d'éloquence oratoire[3], voire de tout usage du langage qui ne serait pas sous-tendu par une visée morale[4].

Dans la tradition chrétienne, le divin est proprement indicible car l'ineffable est une des propriétés du mystère. Une grande prudence est donc généralement de mise, mais selon des modalités bien différentes d'un voyageur à l'autre. Le rapport au divin est en effet antithétique entre des missionnaires dont l'évangélisation catholique est le but revendiqué du voyage, et des auteurs dont les parcours personnels sont structurés par l'opposition entre catholiques et protestants. L'articulation de l'ici et de l'ailleurs sacrés est épineuse tant dans sa dimension métaphysique – plusieurs formes de sacré peuvent-elles coexister ? – que dans sa dimension linguistique – la distance inhérente qui entoure le sacré permet-elle de l'atteindre par le langage ? Certains narrateurs en arrivent à refuser toute possibilité d'une éloquence sacrée au sein des sociétés qu'ils décrivent, qu'il s'agisse de rétablir la stricte supériorité de la religion catholique ou de dénier toute possibilité d'articulation rationnelle du divin au moyen d'une langue humaine. D'autres s'en tiennent à des discours particulièrement humbles, comme les oraisons religieuses, et adoptent une prose sans éclat, tenant à distance la figure de l'orateur et l'univers de l'éloquence. Les représentations de

1 Envisager l'idée d'éloquence sacrée à l'échelle non de l'orateur, mais du discours qui transmet la parole de Dieu est notamment l'approche augustinienne et des Pères de l'Église, ainsi expliquée par Delphine Reguig : « par [la puissance de la grâce], Dieu maîtrise sa communication avec les hommes par le don d'inspiration. L'homme inspiré dit la vérité et entend la vérité ; il ne ment ni ne trahit la parole qu'il reçoit », *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 285.

2 À ce sujet, voir les chapitres 6 « Les jésuites français et la sophistique sacrée (1601-1624) » et 7 « Apogée et crépuscule de la sophistique sacrée », dans Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 257-391.

3 Les guerres de religion européennes remettent sur le devant de la scène la nécessité de définir la part qui revient, dans un prêche convaincant, à « la rhétorique, art humain, au service du message divin et la part réservée à l'Esprit Saint », Sophie Conte, « La rhétorique au XVII^e siècle », art. cit., p. 113.

4 Les auteurs de Port Royal réfléchissent ainsi à partir de la vision augustinienne du langage, « qui refuse l'indépendance de la rationalité par rapport à un phénomène moral », Delphine Reguig, *Le Corps des idées*, *op. cit.*, p. 43. Le sens dont le signe est porteur prévaut sur son signifiant et sur le signe lui-même, transitoire et accessoire « le signe d'Augustin ne repose pas, dans les termes d'une linguistique saussurienne, sur l'équilibre entre un signifiant et un signifié qui construisent ensemble la puissance signifiante du mot : pour Augustin, d'une part le locuteur ne projette pas sa pensée à l'extérieur, celle-ci demeure à l'intérieur de son âme, d'autre part le sens du mot n'est enfin conduit par le récepteur qu'une fois le signe évanoui », *id.*

discours sacrés dans les récits viatiques apparaissent bien éloignées des discussions européennes autour des bienfaits et des écueils de la rhétorique jésuite des « peintures »[1] et sont davantage aux prises avec des réflexions métalinguistiques sur la possibilité de dire le sacré[2] : les représentations manichéennes et univoques qui en découlent manifestent les difficultés à envisager un art oratoire religieux non strictement chrétien.

1) Le refus de l'éloquence autre

En évitant de représenter des usages linguistiques en contexte religieux, les voyageurs se libèrent du risque d'une comparaison entre ce qu'ils décrivent et la religion chrétienne. Au-delà de la question de l'éloquence, ils évacuent *a priori* toute articulation discursive de ces univers spirituels. Ce sont souvent les missionnaires qui adoptent cette stratégie, du fait même de l'entreprise qui les guide : ils discréditent et dénigrent largement ce qu'ils représentent, éloignant toute possibilité d'une transcendance divine. Cependant, l'invention par Foigny d'une religion qui ne se dit pas vient interroger les présupposés issus du nominalisme platonicien et la possibilité même de tenir un discours métaphysique et spirituel rationnel dans une langue humaine. Dès lors, l'univocité des représentations des missionnaires de Nouvelle-France apparaît aussi comme leur échec à comprendre les modalités d'adresse et d'interaction des Autochtones avec des entités spirituelles qui diffèrent du modèle transcendantal divin des religions monothéistes.

Pour les hommes d'Église qui traversent l'océan Atlantique et viennent évangéliser les peuples indigènes, la supériorité de la religion catholique est indéniable. Au-delà de leurs affirmations constantes et sans détours de cet état de fait, cette hiérarchie est également instituée par les peintures dépréciatives des manifestations spirituelles et religieuses qu'ils développent dans leur récit. Décrites comme des manifestations bruyantes et chaotiques, les cérémonies apparaissent dénuées de dimension métaphysique, incapables de dépasser le contingent matériel pour s'élever dans le monde des idées, selon l'axiologie philosophique occidentale traditionnelle. C'est alors la langue elle-même qui est mise à mal, reléguée au niveau du bruit asémantique. Paul Lejeune, dans la *Relation de 1634*, brosse un panorama synthétique qui regroupe différents éléments disséminés

1 Voir, à ce sujet, Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 670.

2 Pour un panorama des différentes pratiques de l'éloquence d'une confession à l'autre en Europe et leur lien avec la politique et les idéologies nationales, voir Monique Vénuat et Christian Jérémie, *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Paris, H. Champion, 2015.

dans les relations précédentes[1] . Le titre du chapitre « de la creance, des superstitions & des erreurs des sauvages montagnais[2] » affiche la déconsidération à venir. Le terme de « superstition » évacue la possibilité que ce dont il est ensuite question relève d'une religion en soi car, depuis les débuts du christianisme, ces deux termes constituent un couple antinomique[3]. Pour en signaler l'aberration et l'imposture, Lejeune souligne l'absence d'origine avérée des pratiques et la perte de leur signification. Les usages apparaissent ainsi arbitraires, dénués de sens et de fondement historique, deux piliers de défense de la religion catholique :

> Pour leurs chants superstitieux, ils s'en servent en mille actions, le sorcier & ce vieillard, dont j'ay parlé, m'en donnerent la raison : deux Sauvages, disoient ils, estans jadis fort desolés, se voyans à deux doigts de la mort faute de vivre, furent advertis de chanter, & qu'ils seroient secourus ; ce qui arriva, car ayans chanté, ils trouverent à manger : de-dire qui leur donna cest advis, & comment, ils n'en sçauent rien : quoy que s'en soit, depuis ce temps là toute leur religion consiste quasi à chanter, se servant des mots les plus barbares qu'ils peuvent rencontrer : Voicy une partie des paroles qu'ils chanterent en une longue superstition qui dura plus de quatre heures, *Aiasé manitou, aiasé manitou, aiasé manitou, qhihqn, hehinham, hanhan, heninakhé hosé heninakhé enigouano bahano anihé ouibini naninaouai nanahouai nanahouai aouihé ahahé aouihé* : Pour conclusion, *ho* ! *ho* ! *ho* ! Je demanday que vouloient dire ces parolles, pas un ne m'en peut donner l'interpretation : car il est vray que pas un d'eux n'entend ce qu'il chante, sinon dans leurs airs, qu'ils chantent pour se recréer. Ils joignent leurs tambours à leurs chants, je demandaÿ l'origine de ce tambour, le vieillard me dit, que peut estre quelqu'un avoit eu en songe qu'il estoit bon, de s'en servir, & que de là l'usage s'en estoi ensuivy. Je croirois plustost qu'ils auroient tiré cette superstition des peuples voisins, car on me dit (je ne sçay s'il est vray) qu'ils imitent fort les Canadiens qui habitent vers Gaspé, peuple encore plus superstitieux que celuy-cy[4].

1 On retrouve ici la dynamique de réécriture et de précision du propos que Micah True analyse comme une réorientation due à l'institutionnalisation de la publication des relations jésuites sous l'égide de Sébastien Cramoisy ; voir Micah True, *Masters and Students, op. cit.*, p. 127-130 ; Micah True, « "On fait dire à un enfant ce qu'on veut, quand son père est absent" : Contributions parisiennes aux Relations des jésuites en Nouvelle-France », *Dix-septième siècle*, vol. 299, n° 2, 2023, p. 327-343 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2023-2-page-327.htm?ref=doi. Consulté le 24 mars 2024.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Document*, vol. 6, *op. cit.*, p. 156.

3 Philippe Borgeaud explique que ce n'était pas le cas durant l'Antiquité, mais que les deux notions ont été dissociées et sont par la suite devenues exclusives dans le cadre des religions monothéistes : « Dans l'univers polythéiste, religion et superstition formaient un couple inséparable. La superstition était une catégorie comparatiste définie, nous l'avons vu, par une rhétorique du blâme et de l'éloge. Les pratiques rituelles qui relevaient de cette catégorie était en soi banales. Ce qui les distinguait de la bonne piété, c'est qu'elles étaient "déplacées" ou exagérées, trop individuelles ou d'origines étrangères, accomplies hors du cadre et du style reconnus comme "normaux". Au moment où les dieux antiques sont priés de céder leur place aux nouveaux démons constituant la cohorte du diable, la superstition, cette vieille manière de dire l'autre tout en s'affirmant supérieur à lui, s'est trouvée séparée de sa compagne naturelle, la religion au sens antique de respect et d'hésitation scrupuleuse. Elle vint désormais se mêler à l'action du diable, redoutable imitateur de la bonne piété », Philippe Borgeaud, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », art. cit., p. 88.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 184.

Les manifestations religieuses autochtones sont composées de chants et de musique[1]. Loin d'être présentées comme des usages rituels traditionnels, elles sont dépeintes comme des pratiques à l'histoire flottante, laissant la part belle au hasard – au gré des coïncidences et des songes humains – loin de l'autorité des Écritures bibliques. Le lien entre le chant et la découverte de nourriture est rapporté par le missionnaire comme une corrélation et non comme une preuve causale, dont l'auteur et les circonstances précises de ce conseil n'ont pas été retenus. Il va même jusqu'à avancer une autre hypothèse que celle mentionnée par les Autochtones pour expliquer l'usage des tambours, suggérant un mimétisme culturel : les pratiques semblent encore plus vides de sens, car empruntées à d'autres sans en avoir le contenu spirituel. En dissociant son discours de celui de ses interlocuteurs, Lejeune fait acte de missionnaire : il institue la supériorité de son appréciation et invalide le regard des Autochtones sur leurs propres pratiques, qu'il réduit à des litanies sans signification et à des divertissements. En qualité d'auditeur, il en détaille les modalités matérielles – les mots prononcés, les dimensions et matières des instruments – mais, en tant qu'interprète, il leur dénie toute valeur sémantique. La suite de la description évacue toute parole articulée, qu'elle soit déclamée ou chantée, pour faire primer des gestes que le missionnaire associe à la cacophonie et au désordre :

> Au reste, ce tambour est de la grandeur d'un tambour de basque, il est composé d'un cercle large de trois ou quatres [sic] doigts, & de deux peaux roidement estenduës de part & d'autre : ils mettent dedans des petites pierres ou petits callious [sic] pour faire plus de bruit : le diametre des plus grands tambours est de deux palmes ou environ, ils le nomment *chichigouan*, & le verbe *nipagahiman*, signifie je fais joüer ce tambour : ils ne se battent pas comme sont nos Europeans : mais ils le tournent & remuent, pour faire bruire les caillous qui sont dedans, ils en frappent le terre, tantost du bord, tantost quasi du plat, pendant que le sorcier fait mille singeries avec cest instrument. Souvent les assistans ont des batons en mains, frappant tous ensemble sur des bois, ou manches de haches qu'ils ont devant eux, ou sur leurs *ouragans*, c'est-à-dire, sur leurs plats d'escorce renversés : Avec ces tintamarres, ils joignent leurs chants & leurs cris, je dirois volontiers leurs hurlements, tant ils s'efforcent par fois, je vous laisse à penser la belle musique : ce miserable sorcier avec lequel mon hoste, & le renegat, m'ont fait hiverner contre leurs promesses, m'a pensé faire perdre la teste avec ses tintamarres : car tous les jours à l'entrée de la nuict, & bien souvent sur la minuict, d'autrefois sur le jour il faisoit l'enragé[2].

Aux yeux de Lejeune, tout est destiné à faire le maximum de bruit possible. Il construit une véritable gradation sonore, depuis les tambours et les cailloux agités et frappés en alternance « du

1 Sur la description sonore que Paul Lejeune fait par ailleurs d'une cérémonie de tente tremblante, voir Olivia Bloechl, « Listening as an Innu-French Contact Zone in the Jesuit Relations », dans Emily Wilbourne et Suzanne G. Cusick (dir.), *Acoustemologies in Contact: Sounding Subjects and Modes of Listening in Early Modernity*, Cambridge, Open Book Publishers, 2021, p. 13-35 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/obp/19263. Consulté le 27 mars 2023.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*., p. 184-186.

bord » et « du plat » aux sons des bâtons « tous ensemble » sur le bois ou sur l'écorce : l'intensité sonore est présentée comme le but en soi des manifestations qu'il décrit. Un tintamarre, avant de renvoyer à « toute sorte de grand bruit, crierie, bagarre, tumulte », désigne au départ le « bruit que font les Vignerons en frappant sur leur marre pour se donner quelque signal »[1]. Si c'est ici le sens général qui est utilisé par Lejeune, l'existence de ce sens originel superpose à la confusion de la description l'univers de la vigne et fait surgir à l'horizon l'image des cérémonies dionysiaques des Bacchanales. En reléguant en fin de description les voix humaines, Lejeune les insère dans un environnement sonore complètement saturé, où elles apparaissent immédiatement inaudibles. Il les désigne ensuite non plus comme des « chants » ni des « cris », mais comme des « hurlements », par un anthorisme qui renforce le volume sonore et le caractère cacophonique de sa description, bien loin d'un art oratoire quelconque ou d'une déférence éloquente envers le sacré. Lejeune singularise le protagoniste principal de ces scènes, « le sorcier », et lui attribue deux comportements, successivement animal – « [il] fait mille singeries » – et hors de contrôle – « il faisoit l'enragé » – qui le situe à un niveau infra-rationnel[2]. L'antithèse entre une cérémonie catholique et ce qui est ici décrit indique la volonté narrative d'opposer ces deux univers spirituels : la description de Lejeune vise à entraver d'emblée toute possibilité de discours métaphysique, omettant que les mystiques chrétiens adoptent également des modes de communication avec le divin de l'ordre de la transe ou de l'extase. La virulence et l'univocité du discrédit des pratiques spirituelles autochtones manifestent le refus du missionnaire de penser un quelconque rapprochement entre les croyances qu'il transcrit et l'univers dont il vient : cela rend impossible la représentation d'une autre forme d'éloquence sacrée, quelle qu'en soit l'échelle.

Cette dénégation n'entraîne pas de réflexion sur la capacité des langues humaines à accueillir, instituer et diffuser la parole sacrée, car le missionnaire se conçoit lui-même comme porteur d'un message divin, directement inspiré par Dieu. D'autres voyageurs, qui ne sont pas – ou plus – hommes d'Église, opèrent ce pas supplémentaire et questionnent frontalement la possibilité de parler à et de Dieu au moyen du langage vulgaire. Gabriel de Foigny imagine ainsi une religion où le silence règne, comme marque de déférence envers ce qui est éminemment supérieur à l'homme, ce qui ne manque pas d'être remarquable lorsqu'on sait qu'après être « entré dans l'Ordre

1 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit., s. v.*, « Tintamarre ».

2 La tournure factitive suggère néanmoins que c'est un comportement adopté : c'est non l'individu qui est privé de raison et d'organisation, mais la pratique à laquelle il s'adonne ici.

des Cordeliers de l'Observance, il [avait été] choisi comme prédicateur en raison de ses dons d'éloquence[1] ». Quoique la vie de cet auteur soit relativement mal connue, on sait qu'il a ensuite abjuré la foi catholique et romaine pour se convertir au protestantisme, puis a cherché à redevenir catholique juste avant sa mort. Sans préjuger des raisons qui ont motivé ces hésitations religieuses, on en retiendra qu'elles lui ont permis de faire l'expérience de plusieurs rapports à la parole divine – de la citation au commentaire – et de diverses conceptions de l'éloquence religieuse humaine – de l'autorité incontestable du clergé catholique au didactisme des ministres protestants[2].

Loin de situer son utopie à l'intérieur des querelles sophistiques qui opposent les différents ordres européens en adoptant une éloquence fleurie ou un discours sévère et dépouillé, Foigny s'est au contraire attaché à imaginer une religion où divin et sacré relèvent de l'ineffable. Ils ne se disent tout simplement pas, ni entre une instance divine et les êtres humains, ni au sein de la société australienne :

> C'est le sujet le plus délicat & le plus caché qui soit parmy les Australiens que celui de la Religion. C'est un crime inoüy que d'en parler, soit par dispute, soit par forme d'éclaircissement. Il n'est que les meres qui leur [aux jeunes] donnant les premieres connoissances, leur inspirent celles du Haab, c'est à dire, de L'Incomprehensible. On le suppose, & on l'honore par tout avec tous les respects imaginables : mais on êleve la jeunesse à l'adorer sans en parler, & on la persuade qu'elle ne sauroit discourir de ses perfections sans l'offenser. D'où suit qu'on pourroit dire que leur grande Religion est de ne point parler de Religion[3].

Le recours à des présentatifs et des intensifs vient souligner l'interdit social, fait notable car il explique le peu de connaissance qu'a le narrateur à partager en la matière, mais aussi car cela diffère des pratiques européennes, où seuls les membres de certains ordres font vœu de silence. Selon la métaphysique australienne, les êtres humains, seuls ou à plusieurs, ne sont pas en mesure de penser le divin de façon structurée et argumentée, car sa perfection dépasse l'imagination humaine : tenter d'exprimer cette réalité constitue un geste vain, d'une part, et une médiation pernicieuse et nocive entre le divin et le croyant, d'autre part. Le rôle d'initiation dévolu aux mères manifeste que le rapport au sacré s'inscrit dans la sphère la plus intime et ne saurait être exposé dans l'espace public : de fait, après la jeune enfance, le rapport australien au divin relève de la

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.,* « Introduction » de Pierre Ronzeaud, p. XIII.

2 Sur la théorisation de la prédication comme élément central de différenciation entre les clergés catholique et réformé malgré l'existence de pratiques communes, voir Stefano Simiz, « Entre contact et confrontation : la prédication chrétienne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles », dans Julien Léonard (dir.), *Prêtres et pasteurs : les clergés à l'ère des divisions confessionnelles (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 155-169 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/pur/47283. Consulté le 8 août 2023.

3 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 113.

méditation personnelle et silencieuse[1]. Ni dispute, ni développement ne sont permis car le « Haab » est situé au-delà de l'articulation, tant intellectuelle que linguistique, de l'entendement humain : cela reviendrait, selon le vieillard, à « s'embarrasser en difficultez qu'on ne resoudra jamais, & se mettre en danger de commettre un blaspheme execrable[2] ». Le nom de la divinité australienne est, selon P. Ronzeaud, « une image symbolique du divin refusant toute transcendance, tout hiatus avec l'humain[3] ». Se taire apparaît comme une solution toute trouvée pour éviter tout risque de vanité ou d'obstacle :

> C'est une suite necessaire que parlant d'une chose incomprehensible, on en parle avec beaucoup de diversité. Il faut étre dangereux pour vouloir ignorer un premier Principe : mais il faut étre infiny comme luy pour pouvoir en parler également, par ce que nous supposons qu'il est Incomprehensible. D'où suit qu'aussitôt qu'on s'expose d'en entamer la matiere : comme on n'en peut parler que par conjectures, on satisfait plutôt son esprit, qu'on n'approche de la verité. Et comme on est plus qu'aveugle en ces considérations, on est excusable si l'un pense d'une façon & l'autre d'une autre. C'est la raison qui nous oblige de n'en point parler, parce que nous sommes persuadez qu'on n'en sauroit parler sans faillir. Les assemblées que nous faisons au Hab sont pour le reconnoître & pour l'adorer : mais c'est avec cette circonstance inviolablement observée de ne prononcer nulle parole & de laisser un chacun dans la liberté d'en penser ce que son esprit lui en suggere. Cette conduite est cause que nous sommes toûjours unis & toûjours en respect, quand on en profere le nom, ce qui seroit impossible si nous voulions nous donner la liberté d'en discourir, comme celuy qui nous engage dans un precipice s'expose necessairement à périr[4].

En soulignant le caractère inéluctable de la faillite des facultés humaines en matière de métaphysique, le vieillard australien dénonce tous les discours prétendant révéler une vérité dans ce domaine. Le parallèle entre les conséquences belliqueuses de tels propos et la mort assurée qui suit une chute dans un précipice institue une causalité de l'ordre des lois physiques entre dispute métaphysique et discorde sociale. Ici, Foigny dénonce la vanité des disputes entre catholiques et protestants tout en soulignant la violence et la gravité des conséquences qu'elles entraînent : au-delà d'être des aberrations intellectuelles, ce sont aussi des menaces pour la vie collective de la société.

---

1 Anne Boiron a notamment étudié comment le silence est recommandée par Mme de Maintenon à St-Cyr pour encadrer les conversations des jeunes femmes et les instruire à la prudence, voir Anne Boiron, « Le silence dans la correspondance de Mme de Maintenon, ou l'art d'un style qui se tait », *Quêtes littéraires*, n° 7, décembre 2017, p. 12-22 | En ligne | URL : https://ia801208.us.archive.org/20/items/dlibra.kul.pl.4._Anne_Boiron/4.%20Anne%20Boiron.pdf. Consulté le 24 juillet 2023.

2 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 116.

3 Pierre Ronzeaud propose le commentaire complet suivant, en note de bas de page : « "Aab" signifie le soleil et la lettre "H" représente le "bas", mais elle est aussi la première lettre de tous les noms des habitations et des édifices officiels de la Terre Australe. Associer ainsi l'homme et le soleil ou ramener le soleil ci-bas c'est offrir une image symbolique du divin refusant toute transcendance, tout hiatus avec l'humain, et par voie de conséquence, faire de l'homme un reflet de la perfection divine », *ibid.*, p. 113. L'on peut alors affirmer que le refus du langage articulé est un moyen d'éviter tout médiation, tout intermédiaire entre l'individu et Dieu.

4 *Ibid*., p. 119-120.

Ce rejet du discours sur le sacré est motivé par des considérations politiques, une approche développée en Europe par les fidéistes et notamment par Charron au siècle précédent[1]. Dès lors, les cérémonies religieuses australiennes sont silencieuses, consacrées à la dévotion : ce sont l'acte de la réunion, le temps dévolu à la méditation et l'attention de chacun à ses intuitions et sentiments qui témoignent de la ferveur de sa croyance, et non la défense d'une interprétation stricte au détriment d'une autre. En excluant ainsi le plan métaphysique de l'ordre du discours, Foigny pointe la faillite possible du langage et interroge la capacité d'une langue humaine à tout embrasser, notamment les réalités transcendantes.

Le refus de représenter une éloquence autre apparaît ainsi, au sein de notre corpus, motivé par des considérations très différentes, évangéliques ou philosophiques. Les missionnaires de Nouvelle-France réfutent l'existence de pratiques oratoires religieuses chez les Autochtones qu'ils représentent afin d'entériner l'idée de leur pauvreté spirituelle. Sous la plume de Gabriel de Foigny, le refus de l'éloquence sacrée dénonce la prétention humaine à atteindre, par le discours, des réalités métaphysiques qui, par leur nature même, sont hors de portée de son entendement. Il y substitue une relation silencieuse, non-discursive, de l'ordre de l'intime et du cœur, où toute parole constitue une violence à l'encontre de la relation singulière de chacun à Dieu. Ces deux cas constituent des refus hyperboliques de l'éloquence sacrée qui indiquent l'enjeu que cette notion constitue dans les considérations sur le langage au XVII^e^ siècle. L'on trouve des représentations de discours adressés au divin dans le reste du corpus, que les questions ici soulevées informent également, quoique de façon plus sous-jacente.

2) L'éloquence sacrée de l'oraison

Cette sortie du domaine du divin en-deçà ou au-delà du langage articulé signale que les voyageurs ont conscience de la fonction médiatrice de la langue, particulièrement sensible lorsqu'elle est utilisée à propos de réalité métaphysique. Néanmoins, l'adresse à Dieu et notamment la prière restent incontournables pour raffermir la sujétion et la révérence des êtres humains[2], ce qui

1 C. J. Betts, *Early Deism in France: from the so-called « déistes » of Lyon, 1564, to Voltaire's « Lettres philosophiques », 1734*, The Hague, Matinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 62.

2 Jean-Luc Solère, « De l'orateur à l'orant. La "rhétorique divine" dans la culture chrétienne occidentale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 211, n° 2, 1994, p. 194-196 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1994_num_211_2_1411 Consultation le 25 juillet 2023.

implique *de facto* un usage de la langue en matière de religion. Sur les questions d'éloquence oratoire religieuse, il existe différentes écoles, fortement divisées au XVII^e^ siècle. Elles s'affrontent sur les modalités de diffusion de la parole de Dieu et d'adresse au divin, à partir de considérations stylistiques, rhétoriques et métalinguistiques :

> Deux camps distincts s'opposent : le premier, partisan d'une éloquence théâtrale et fleurie, insiste sur la nécessaire médiation du plaisir sensible pour atteindre au cœur ; le second, partisan d'une éloquence sévère et dépouillée, privilégie cœur et intelligence avant tout recours à la délectation[1].

Cette distinction ne recoupe pas strictement la division entre catholiques et protestants[2] et la réflexion autour de la « véhémence » cristallise l'omniprésence de la menace d'une éloquence vaniteuse, que romanciers utopistes et missionnaires cherchent également à tenir à distance. Cette précaution se révèle par contraste, car elle est singulièrement absente des récits qui ne se penchent pas particulièrement sur le fait religieux, comme ceux de Lescarbot[3] ou de Cyrano de Bergerac[4]. Les discours religieux transcrits par le narrateur du récit de Veiras ou par Brébeuf apparaissent particulièrement modestes et humbles, marqués par une déférence et une simplicité. Nous chercherons à voir comment cette éloquence minimale s'articule avec les jeux de vérité impliqués par le genre viatique, d'une part, et, d'autre part, interroge la possibilité d'une adresse à un divin conçu comme universel, au moyen d'une langue propre à un univers socio-culturel particulier.

Denis Veiras, protestant exilé en Angleterre, ayant ensuite fui en France puis, probablement, en Hollande à la fin de sa vie[5], développe dans son utopie un réquisitoire pour la liberté de conscience contenue par une religion officielle unique, permettant à chacun de cultiver sa propre croyance. Cela n'entraîne pas une pluralité de discours distincts et contradictoires, mais se traduit par une limitation des considérations à l'échelle humaine : le récit défend qu'une bonne éloquence sacrée tend en premier lieu à la cohésion sociale[6]. Toute la dernière partie de *L'Histoire*

1 Aurélien Hupé, « Un aspect de la querelle de la prédication dans la deuxième moitié du XVII^e^ siècle en France : le procès de la "véhémence" oratoire », *Cahiers du GADGES*, vol. 3, n° 1, 2006, p. 151-152.

2 Marc Fumaroli a notamment montré comment cette opposition se retrouve au sein du camp catholique, voir Marc Fumaroli, « Rhétorique jésuite, logique janséniste. Réflexions et recherches nouvelles sur les querelles de rhétorique cléricale dans la France classique », *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 25, n° 1, 2014, p. 233-317.

3 Bien qu'il consacre un chapitre à la religion, Marc Lescarbot se contente d'y reproduire un certain nombre de chants notés qu'il emprunte en réalité à Jean de Léry, voir notre étude au chapitre 3, II, 4).

4 En développant une vision matérialiste du monde, Cyrano de Bergerac tient à distance toute interprétation déiste et, de fait, son récit ne développe pas de réflexion sur la religion et la possibilité de dire le sacré, si ce n'est un rapport ironique aux *Écritures* et aux prophètes lors du passage du voyageur au Paradis lunaire.

5 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 9-12.

6 C. J. Bett commente ainsi : « What differentiates the religion of Sevarias from that of Stroukaras is not that one is true, in rationalist terms, and the other false, but that one is a means to social cohesion and happiness, the other

des Sévarambes[1] est ainsi consacrée à l'histoire spirituelle du royaume et y sont renvoyés dos à dos deux types de discours religieux, les « rêveries du faux prophète nommé des siens [les Prestarambes] Omigas, &, par eux [les Stroukarambe], Stroukaras, c'est-à-dire, imposteur[2] », d'une part, et, l'« Oraison du Grand Dieu[3] », d'autre part. Le pouvoir de conviction du premier repose moins sur ces discours, résumés en de courts sommaires narratifs, que sur sa personne :

> Plusieurs se laissaient d'autant plus facilement persuader à ses paroles, qu'ils croyaient qu'après avoir été pendant quelque temps dans un profond assoupissement, à son réveil son visage devenait si radieux que personne ne pouvait le regarder sans en être ébloui. Cette lumière faisait encore plus d'effet qu'il était fort bel homme & qu'il avait le don de bien parler & de dire les choses avec un air & une grâce qui charmait tous ceux qui l'écoutait[4].

Le narrateur souligne ici le cercle vertueux qui entretient une autorité oratoire sans fondement discursif aucun : la beauté de son visage reposé irradie et cette lumière[5] confère un charme supplémentaire à sa beauté. Cette circularité entretient l'aura d'un discours qui convainc par sa seule *actio* et semble pouvoir se passer de tout ancrage dans une forme de vérité, qu'elle soit rationnelle ou divine. De fait, l'autorité des prêtres qui font perdurer ce culte après la mort de cet individu s'appuie sur de faux miracles et des ruses qui tirent profit de la crédulité du peuple : cela relève d'une éloquence suscitant des émotions – l'éblouissement, la fascination, la crainte ou encore l'effroi. Qu'il s'agisse du rayonnement du premier prophète ou des mises en scène de miracles ou de punitions divines de ses auxiliaires, illusions aveuglantes et tromperies ont la part belle. Cependant, le récit ne condamne pas en soi le fait d'être l'intermédiaire d'un discours divin, mais les différents orateurs, avides de pouvoir, et leurs procédés frauduleux. Une mauvaise éloquence sacrée est donc celle qui est tributaire de celui qui énonce le discours et use d'artifices créés par l'être humain, au contraire d'une bonne pratique oratoire qui, si elle mobilise les mêmes procédés, repose sur d'autres motivations. Ici, ce n'est plus la langue en elle-même qui est porteuse de dissensions violentes et mortifères, mais l'usage qui en est fait par des individus singuliers.

---

oppressive and vicious », C. J. Betts, *Early deism in France*, *op. cit.*, p. 71.

1 Cette dernière partie est intitulée « Conclusion de l'histoire des Sévarambes » et court, dans l'édition d'Aubrey Rosenberg, sur une cinquantaine de page (Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 261-327). La réflexion sur les différents types de discours religieux et leur fondement occupe une place importante dans le récit et découle de tout ce qui a été exposé précédemment.

2 *Ibid*., p. 261.

3 *Ibid*., p. 293.

4 *Ibid*., p. 261.

5 La notion de clarté linguistique que nous envisagerons dans la section suivante semble ici actualisée de façon littérale, mais pour tromper : Veiras se situe donc en porte-à-faux par rapport à cette qualité régulièrement attribuée à la langue fraçaise.

Le bon usage de l'art oratoire en matière religieuse est illustré par l'« Oraison du Grand Dieu[1] », prononcée tous les sept ans « au commencement de chaque dirnemis, au temps que le soleil touche au signe de la balance & qu'il fait l'équinoxe du printemps qui, [pour les Sévarambes], est celui de l'automne[2] » et intégralement traduite par le narrateur. La préséance des repères temporels sévarambes sur les repères européens pose le cadre : il s'agit moins d'évaluer le discours d'un point de vue extérieur – européen – que de l'inscrire dans l'univers socio-culturel où il est énoncé. Tout en condamnant cette religion théiste (le soleil et une figure féminine font office d'intermédiaire entre les êtres humains et Dieu)[3], le narrateur en défend la modestie éthique et rhétorique, qu'il oppose à celle du premier prophète imposteur. Le terme d'*oraison*[4] implique une parole humble explique Jean-Luc Solère, fondée sur la soumission de l'être humain à Dieu :

> *Oratio* renvoie à *ratio* […]. La raison a deux actes discursifs, le jugement et le raisonnement, dont le *discursus* ou discours peut être appelé *oratio* […]. Sémantiquement, *oratio* a toujours été lié au raisonnement et au discours. Ce n'est donc pas pur hasard si *oratio* signifie à la fois le discours raisonné et la prière. Prier, c'est parler, à Dieu […] exprimer quelque chose qui a un sens, donc faire acte de raison en des mots. Non moins communément les théologiens soutiennent que ce discours a pour but de présenter à Dieu une *demande*[5].

Par cette dénomination, le narrateur rapproche d'emblée cette prise de parole d'un discours raisonné et raisonnable, opposé aux excès mensongers et orgiaques des discours des prêtres du culte précédent. De plus, la liberté de conscience est en vigueur au sein de la société sévarambe et seule la présence physique à l'unique culte extérieur est obligatoire[6] : le discours religieux devient un moment de communion affichée, qui n'a pas besoin d'être sincère dans les cœurs mais permet tout

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*,, p. 293.

2 *Ibid*., p. 292.

3 La condamnation de cette religion comme une superstition idolâtre apparaît en amont de la transcription de l'oraison, dès l'attaque de la description de ce culte : « Revenons maintenant à celle [l'idolâtrie] des Sevarambes même ; elle est moins grossière & moins opposée à la raison naturelle, mais elle ne laisse pas d'être une véritable idolâtrie en ce qu'ils rendent au soleil, qui n'est qu'une créature, des respects religieux qui ne sont dus qu'au Créateur », *ibid.*, p. 291-292.

4 Le Furetière consigne la double acception séculière et religieuse de ce type de discours : « ORAISON, subst. fem. Terme de Grammaire. Discours ordinaire, suite de paroles […]. [S]ignifie aussi une harangue, un discours étudié & poli, qu'on prononce en public ou qui est composé à ce dessein […]. [S]ignifie plus ordinairement chez les Chrestiens, Priere qu'on fait à Dieu, & à ses Saints […]. [S]e dit encore dans un sens plus étroit, d'une certaine priere qui est propre pour l'office du jour, et pour les commemorations des Festes & Feries », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit., s. v.*, « Oraison ».

5 Jean-Luc Solère, « De l'orateur à l'orant. La "rhétorique divine" dans la culture chrétienne occidentale », art. cit., p. 192.

6 « Il y a plusieurs opinions différentes dans cette nation, comme dans les autres, touchant la divinité, mais il n'y a qu'un culte extérieur qui soit permis, bien que tous ceux qui ont des sentiments particuliers aient pleine liberté de conscience & qu'il ne leur soit même pas défendu de disputer contre les autres, pourvu que ce soit avec le respect & l'obéissance qu'on doit aux lois & au magistrat », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 246.

de même une unité sociale. Une bonne éloquence sacrée ne se définit non par la vérité de la religion défendue, mais par l'harmonie sociale qu'elle initie et renforce, par l'union de tous derrière la reconnaissance d'une supériorité divine inaccessible[1]. L'oraison sévarambe est traduite dans son intégralité – le narrateur ne conservant que les sept épithètes introducteurs en langue sévarambe :

> Khodimbas, Ospamerostas, Samotradeas, Kamedumas, Karpanemphas, Kapsimunas, Kamerostas, Perasimbas, Prostamprostamas.
>
> Ce sont les épithètes qu'ils donnent à Dieu en leur propre langue & dont voici à peu près le sens, avec le reste de l'oraison.
>
> Roi des Esprits, qui comprenez tout, qui pouvez tout, qui êtes infini, éternel et immortel, invisible, incompréhensible, seul Souverain & l'Etre des Etres[2].

La présence initiale de la langue autre instaure le contexte sévarambe, mais ne peut être maintenue trop longtemps par risque de créer trop d'incompréhension chez le public. Le narrateur s'appuie sur sept termes distincts dont sont proposées des traductions par syntagmes séparés par des virgules. L'énumération nécessite, en français, le recours à des formulations adjectivales, verbales et nominales : cette hétérogénéité illustre les tensions dans la manière de dire le divin qui travaille la langue française, là où l'homogénéité grammaticale du sévarambe suggère la résolution de ces troubles – principalement car on ignore si ce sont des noms, des verbes ou des adjectifs et donc le(s) type(s) de prédicat utilisé(s)[3].

L'oraison sévarambe apparaît tout entière construite sur le modèle d'une *captatio benevolentiæ* : l'intégralité du propos est dévolue à l'effort d'entériner la petitesse de l'être humain face à la supériorité divine et à l'humilité des hommages adressés :

> Nous aveugles mortels, qui vous entrevoyons sans vous bien voir, qui vous connaissons sans bien vous connaître & qui, néanmoins, croyons vous devoir adorer : nous venons ici, au milieu des ténèbres qui nous environnent, pour vous rendre nos vœux et nos hommages […]. Veuillez, ô bonté infinie, recevoir le sacrifice de nos cœurs & les devoirs extérieurs que nous osons vous rendre de la manière que nous avons jugé la plus décente, la plus

1 De fait, dans le temple sévarambe, Dieu est symbolisé par un rideau noir, *ibid.*, p. 110.

2 *ibid.*, p. 293.

3 On retrouve certaines racines lexicales partagées avec les mots dont le narrateur commente la formation lexicale, à propos des attributs du Soleil : « Pour ce qui est du culte du Soleil, il est clair & visible comme ce bel astre, & n'a pas des mystères profonds comme celui du Grand Dieu qu'ils appellent *Khodimbas*, c'est-à-dire roi des esprits ; car parmi eux, *khoda* veut dire esprit, & *imbas* un roi ou un monarque souverain, du mot *imba*, empire ou commandement, d'où se forme me verbe *prosimbai*, commander souverainement. Ils appellent aussi le Soleil Erimbas, c'est-à-dire roi de lumière, car en leur langue, *ero* signifie lumière. Outre ce nom, ils lui donnent plusieurs autres épithètes, à savoir *Phodariestas*, c'est-à-dire souce de vie, *Antemikodas*, miroir divin, & plusieurs autres noms que nous expliquerons ci-après », *ibid.*, p. 250. Cela ne permet néanmoins pas de statuer sur l'homogénéité grammaticale ou non des mots sévarambes énumérés au début de l'oraison. Il est également remarquable que certains des termes mentionnés ici n'apparaissent pas dans l'oraison.

> humble et la respectueuse. Faites que la fumée de notre sacrifice aille jusqu'à vous, qu'elle vous sollicite de nous pardonner tous nos crimes & de répandre tous les jours sur nous vos grâce & vos faveurs divines, afin que nous puissions toujours vous adorer & vous célébrer à jamais[1].

L'insistance filée sur l'obscurité où se trouvent les êtres humains justifie *a priori* toute erreur, tandis que les nombreuses modalisations insistent sur les efforts dévoués des pratiquants. Cette orientation de l'oraison vers quelque chose qui la dépasse est rappelée par J.-L. Solère[2]. Le discours ne vise pas un but éthique pour l'orateur qui le prononce et, de fait, toute matérialité vocale de la déclamation est absente de la description, invisibilisant le corps de celui qui la prononce comme de ceux qui l'écoutent, dont les réactions ne sont pas rapportées. Le discours est moins une médiation entre le divin et l'humain qu'un moyen pour consolider une communauté sociale. Chez Veiras, l'usage de la première personne du pluriel, constant tout au long de l'oraison, ne distingue aucune figure d'orateur, manifestant la valeur unificatrice d'une bonne éloquence sacrée. En s'en remettant finalement à « la fumée de [leurs] sacrifices », les Sévarambes reconnaissent que les signes langagiers ne sont peut-être pas les plus à même de créer un lien avec le divin, les émanations des « bois aromatiques […], des gommes et des parfums[3] » jouant peut-être un rôle plus efficace car elles s'élèvent directement vers les cieux. *La Terre australe connue* est ainsi le cadre d'une réflexion sur les modalités d'une bonne éloquence sacrée où la vérité du propos en question est relativement peu importante. Les discours religieux ont en premier lieu une valeur sociale et sont vecteurs d'unité ou de divisions. L'oraison, au contraire du prêche, du sermon ou des controverses théologiques, est le mode d'expression par excellence permettant de réunir tous les croyants et d'articuler leur soumission à une entité divine dont ils reconnaissent humblement qu'elle les dépasse.

L'un des premiers textes écrit par les missionnaires de Nouvelle-France en langue autochtone et transcrit dans une relation jésuite est également une oraison, de la plume de Jean de Brébeuf[4]. Au contraire des discours publics laïcs de cette relation, et de la même façon que

1 *Ibid.*, p. 293-295.

2 Jean-Luc Solère écrit ainsi : « Dans leur excessive diversité, toutes les approches de l'oraison convergent vers cette affirmation : elle pointe vers autre chose qu'elle-même, vers une communication qui s'avère, au bout du processus, indicible, surnaturelle, car ce n'est finalement plus l'homme qui prie, avec ses mots, mais l'Esprit en lui », voir « De l'orateur à l'orant. La "rhétorique divine" dans la culture chrétienne occidentale », art. cit., p. 189.

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 293.

4 Nous nous concentrons ici sur cet exemple car il se trouve dans la continuité de la narration de la relation : il y est inséré au même titre qu'une description ou qu'une anecdote arrivée au missionnaire. Cela l'inscrit au sein de la scénographie viatique et le soumet donc aux jeux de vérité pluriels qui régissent ce mode de narration. Cela n'est

l'oraison sévarambe, cette prière à Dieu est transcrite comme un texte écrit, dont la dimension orale et les spécificités déclamatoires sont passées sous silence. L'évacuation du caractère oratoire de l'oraison, pourtant impliquée par le nom même de cette forme générique, témoigne de l'ambivalence dont est porteuse la figure de l'orateur en matière d'éloquence sacrée. L'évangélisation en Nouvelle-France se joue sur un territoire géographique mal connu des missionnaires, mais surtout dans une langue autre : ils sont *de facto* confrontés aux limites de leur propre parole[1]. L'oraison transcrite s'apparente à une tentative d'énoncer une parole sacrée, symbolisée par le crucifix, qui soit recevable tant pour les autorités jésuites en Europe que pour les futurs convertis d'Amérique du Nord malgré les lacunes linguistiques du missionnaire :

> C'est pourquoy prenant un Crucifix en main je prononçay en leur langue ceste Oraison.
>
> Sus escoutez vous qui avez fait la terre, & vous
> **Io sakhrihote de Sondechichiai, dinde**
> qui Pere vous appellez, & vous son fils
> **esa d'Oistan ichiatsi, dinde de hoen**
> qui vous appellez, & vous Esprit Sainct qui vous appel-
> **ichiatsi, dinde de Esken d'oatatoecti ichiat-**
> lez, sus escoutez car ce n'est pas chose de peu d'importance que
> **si ; Io sakhrihote, onekindé oeron d'ic8a-**
> nous faisons, regardez ces assemblez
> **kerha, atisacagnren cha ondikhuc8até**
> enfans, desja ce sont tes creatures tous : parce que
> **Atichiahà, onne atisata8an à8eti ; aerhon**
> on les a baptisez. Mais voicy que une autrefois nous
> **onatindec8aesti. Caati onne 8àto esàtaan-**
> te les presentons eux tous, nous te les abandonnons tous,

pas le cas du catéchisme et des éléments d'oraison respectivement rédigés par les jésuites Brébeuf et Massé que Samuel de Champlain reproduit à la fin des *Voyages de la Nouvelle-France occidentale, dicte Canada*, publié en 1632. Ils sont construit selon une stricte mise en correspondance du huron-wendat et du français et sont reproduits à la toute fin de l'ouvrage, faisant la démonstration des progrès des outils de l'évangélisation. À ce titre, on peut se demander pourquoi ils ne sont pas reproduits dans les relations jésuites elles-mêmes. On peut faire l'hypothèse que cela constituait, pour les jésuites, des documents de travail qui circulaient en interne, mais que Champlain a voulu défendre le mérite de la Compagnie de Jésus dans cette publication. Cependant, la description comprise dans le sous-titre de son ouvrage témoigne qu'il ne semble pas savoir de quel peuple ni de quel territoire il est question : « traduicte en langage canadois, autre que celuy des Montagnars, pour la Conversion des habitans dudit pays » (Samuel de Champlain, *Les Voyages de la Nouvelle-France occidentale, dicte Canada,* Paris, C. Collet, 1632, p. 1 Fac-similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2139088/f697.item. Consulté le 15 mai 2023). Bien que ce passage relève également de la tentative de trouver une forme d'éloquence sacrée dans une langue autochtone, l'ensemble de ces raisons entourant le dispositif de sa publication nous a conduit à ne pas le retenir comme cas exemplaire de la pratique narrative en contexte viatique ici à l'étude.

1 Sur les premières traductions de textes religieux en langue autochtone par les jésuites, voir l'article de Pierre Berthiaume « Babel, l'Amérique et les Jésuites », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI^e^-XVII^e^ siècles : actes du XXXV^e^ Colloque international d'études humanistes*, *op. cit.*, p. 341-354. Il y étudie des prières transcrites par Paul Lejeune et l'oraison dominicale et la salutation angélique d'Énemond Massé que Samuel de Champlain reproduit, en les comparant au dictionnaire manuscrit du père Antoine Silvy.

c8as echa à8eti, à8eti esàtonkhiens,
c'est ce que pensent ce que voila assem-
ondayee echa 8enderhay cha 8endikhu-
blées femmes, elles pensent maistre
c8até otindekhien, 8enderhay a8andio
qu'il soit de tous les enfans. Sus donc maintenant
a8aton e8a tichiaha. Io ichien nonh8a
prenez courage gardez-les, defendez-les. Qu'ils
etsaon hatsacaratai, atsatanonstat. Enon-
ne deviennent point malades, qu'ils ne pechent
che 8atinonh8aké, enonché 8atirih8an-
jamais, destournez tout ce
derâké, aonh8entsannenhan, serre8a e8a
qui est mal ; que si la contagion nous attaque
d'otechienti, din de ongnratarrié etseso-
derechef, destourne-là aussi ; que si la famine
nachien, serre8a itondi ; din de onrendich
nous attaque destourne-la aussi ; que si la guer-
esonachien, serre8a itondi ; din de 8sken-
re nous assault destourne la aussi ; que si
raetac esonachien, serre8a itondi ; din de
le demon nous provoque, c'est à dire le mauvais demon, &
oki esoniatoata ondayee d'okiasti, chia
les meschans qui par poison font mourir, destourne les
daononc8aiessa d'oki asaoio, serre8a
aussi. Finalement destourne tout ce qui est de mauvais.
itondi. Oc8etac8i serre8a e8e d'otechienti.
Jesus nostre Seigneur de Dieu Fils, c'est ce à quoy tu
Iesus onandaerari Dieu hoen ondayee
exhorteras ton Pere, car il ne te refuse
achiehetsaron de hiaistan, oneké tehia-
point. Et vous aussi Marie de Jesus la Mere qui
nonstas, chia desa 8arie Iesus ond8e de
estes Vierge, cela aussi dis. Ainsi
chikhonc8an, ondayee itondi chihon, to
soit-il.
haya8an.

Ceste Oraison entre autres leur aggrea, d'autant que nous demandions à Dieu qu'il les preservast de la contagion, de la famine, & de la guerre ; ils n'y desirerent de plus que ces deux prieres, qu'ils ne fissent point naufrage, & ne se bruslassent point : *enonche 8ati8areha, enonche 8atiataté* ; cela y estant ils la jugerent accomplie. Dieu soit infiniement loüé, & la B. Vierge, car nous pouvons dire que de ce jour-là nous prismes possession de ceste petite jeunesse, qui a continué depuis à s'assembler tous les Dimanches dans nostre Cabane pour prier Dieu[1].

L'idée même de traductibilité d'une prière est un argument en contexte prosélyte : loin de demander aux futurs convertis d'apprendre une langue, la matière spirituelle peut leur être

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 68-72.

expliquée dans la leur. La mise en correspondance du français et du huron-wendat ligne à ligne manifeste cette transposition de la doctrine catholique dans une autre langue, et illustre son expansion dans un nouvel espace discursif. Cela fait aussi apparaître la volonté de Brébeuf que son lectorat puisse suivre quasiment mot à mot la formulation d'une prière catholique en huron-wendat. Du fait des compétences linguistiques limitées du missionnaire, il ne s'agit pas de la traduction d'un discours français préexistant, mais d'une oraison imaginée et écrite en Nouvelle-France, malgré ce que l'ordre de la transcription laisse penser. Cela manifeste alors que l'idée d'une adresse au divin n'implique pas la maîtrise parfaite d'une langue, et qu'un discours peut engendrer l'effet escompté – « nous pouvons dire que de ce jour-là nous prismes possession de ceste petite jeunesse » – tout en étant potentiellement imprécis, voire fautif. En effet, le missionnaire fait le choix général d'une écriture périphrastique, ce qui le distingue de ses coreligionnaires au Japon, où étaient importés des termes latins, ou en Chine, où étaient choisis des équivalents dans la langue chinoise[1]. Le concept de Trinité est extrêmement schématisé en trois réalités distinctes ensuite réunies en un « tu » dans la langue française et, si ce glissement grammatical en français permet à Brébeuf de résoudre une épineuse question théologique[2], l'on peut se demander si cela n'apparaissait pas aux locuteurs natifs du huron-wendat comme une des nombreuses erreurs qui émaillent son oraison[3].

Cette oraison constitue un véritable effort du missionnaire pour construire une communion spirituelle : le cadre catholique n'est pas d'emblée posé et les noms de la Vierge et de Jésus ne sont mentionnés qu'après avoir énoncé les prières formulées par les Autochtones, qui semblent donc initialement adressées à celui « qui [a] fait la terre ». Brébeuf souligne dans ses commentaires une forme de syncrétisme : il rapporte la participation des Autochtones à l'élaboration de l'oraison, tout en se gardant d'insérer l'ensemble des requêtes dans la prière – ce qui semble traduire la tension entre ce qu'il peut accorder à ses interlocuteurs et ce qu'il peut rédiger sous le titre Oraison sans froisser ses lecteurs ou ses supérieurs. Malgré ses difficultés à désigner les entités catholiques sans

1 John L. Steckley, *The Problem of Translating Catholic Doctrine into the Language of an Indigenous Horticultural Tribe: A Study of Jesuit Father Jean de Brebeuf's 1630 Catechism of the Wendat (Huron) People*, Lewiston, Edwin Mellen Pr, 2017, p. 7-8. Voir également, du même auteur, « Inventing New Words. Father Jean de Brébeuf's Wendat Catechism of 1632 » et « Inventing New Words. Father Jean de Brébeuf's Wendat Catechism of 1632 », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser (dir.), *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Boston, BRILL, 2017, p. 129-169 | En ligne | URL : http://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/detail.action?docID=5100739. Consulté le 1 mars 2023.

2 Nous y reviendrons, voir infra, chapitre 6, III. 1).

3 Pour une étude précise des multiples procédés du père Brébeuf pour réussir à énoncer la doctrine catholique en huron-wendat, de ses erreurs et de ses quelques progrès d'un texte à l'autre, voir John L. Steckley, *The Problem of Translating Catholic Doctrine into the Language of an Indigenous Horticultural Tribe*, *op. cit.*

heurter la sensibilité culturelle de ses ouailles[1], le missionnaire souligne la participation des Autochtones à la formulation des demandes portées par la prière dans le commentaire qui suit l'oraison. Ce discours polyphonique nous semble finalement relever du processus que Richard White appelle le *middle ground*[2] et définit en ces termes :

> Un *middle ground* est une création, en partie du fait de mécompréhensions créatives, d'un ensemble de pratiques, de rituels, d'offices et de croyances qui, bien que comprenant des éléments des groupes en contact, est un tout distinct des pratiques et des croyances de chacun de ces groupes[3].

Brébeuf cherche à imposer une confession religieuse, mais est contraint de l'adapter au contexte socio-culturel où il se trouve sans pouvoir complètement contrôler ce que cela représente pour les Autochtones qu'il cherche à évangéliser[4]. Bien qu'il affirme dans sa relation en général la constance et l'inflexibilité de son évangélisation, cette oraison témoigne d'un nécessaire processus d'ajustement[5] qui se joue en partie malgré lui[6]. De là émerge une réalité discursive religieuse

1 Il écrit également : « Or à propos de ce nom de Pere, je ne veux pas oublier la difficulté qui s'est aussi rencontrée à faire dire, Nostre Pere qui es aux Cieux, à. [*sic*] ceux qui n'en avoient point sur terre ; leur parler des morts qu'ils ont aymé, c'est les injurer – Peu s'en fallut qu'une femme à qui sa mere estoit morte depuis peu, ne perdist tout à fait l'envie de se faire baptiser, sur ce qu'on luy avoit advancé par mesgarde, Pere & Mere honoreras », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 10, *op. cit.*, p. 120.

2 Richard White a développé la notion de *middle ground* à partir de l'étude de l'alliance entre français et peuples algonquins mais cette catégorie d'analyse, processuelle et non spatiale, peut être mobilisée pour envisager d'autres relations, parfois plus ponctuelles, entre des groupes socio-culturels distincts, ici les Français et les Hurons-Wendats. Sur une définition qui cherche à ne pas simplifier la catégorie de *middle ground* derrière la métaphore utilisée et s'attache à montrer sa richesse analytique, voir Philip J. Deloria, « What Is the Middle Ground, Anyway? », *William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 1, janvier 2006, p. 15-22 | En ligne | URL : https://blogs.ubc.ca/hist594/files/2018/01/Deloria-What-Is-the-Middle-Ground-Anyway.pdf. Consulté le 14 juin 2023.

3 [n. t.], « A middle ground is the creation, in part through creative misunderstanding, of a set of practices, rituals, offices and beliefs that although comprised of elements of the group [sic] in contact is as a whole separate from the practice and beliefs of all of those groups », Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, *op. cit.,* p. XIII.

4 Voir l'étude de Sarah Rivett où elle propose une comparaison de textes religieux traduits par des missionnaires jésuites (Lejeune, mais surtout Brébeuf) et protestants (William) et réfléchit au rapport que chacun entretient à la différence culturelle, *Unscripted America: Indigenous Languages and the Origins of a Literary Nation*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 22-54.

5 Richard White précise : « Le résultat des tentatives de chacuns des parties en présence d'appliquer ses propres attentes culturels dans un nouveau contexte a souvent conduit à un changement dans la culture elle-même. En essayant de maintenir l'ordre conventionnel de son monde, chaque groupe a appliqué des règles qui se sont progressivement modifiées pour correspondre aux exigences de situations particulières. Le résultat de ces efforts est un nouvel ensemble de conventions communes, mais qui ont ensuite servi de base à d'autres êtres agissant pour ordonner ou influencer le monde », [n. t.], « The result of each side's attempts to apply its own cultural expectations in a new context was often change in culture itself. In trying to maintain the conventional order of its world, each group applied rules that gradually shifted to meet the exigencies of particular situations. The result of these efforts was a new set of common conventions, but these conventions served as a basis for further strugglers to order or influence the world of action », Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, *op. cit.*, p. 52.

6 On aurait également pu se pencher sur le cas des deux oraisons transcrites par Paul Lejeune dans la relation de 1635 où, durant un épisode hivernal de grande faim, il rapporte leur [à un groupe d'Innus] avoir écrit une oraison

éphémère, dont aucune des deux parties n'a une maîtrise et/ou une compréhension complète, mais qui leur permet, temporairement, de s'entendre. Cette oraison catholique en huron-wendate est traversée de voix autochtones huronnes-wendate et institue, dans le récit du jésuite, une éloquence sacrée co-construite qui institue une communauté de croyants dont les buts sont très différents, voire divergents. Cette oraison, qui pourrait être lue comme un moment de stricte imposition coloniale d'une doctrine religieuse, laisse néanmoins apercevoir les difficultés du missionnaire à faire accepter son discours, qu'il est largement contraint de remodeler pour le rendre acceptable, et les résistances de ses interlocuteurs – s'il les présente ici comme convertis, suit juste une confrontation avec celui qu'il appelle « le Sorcier ».

La manière d'appréhender la notion d'éloquence sacrée qui émerge des récits de voyage est résolument tournée vers l'être humain avant le divin : elle vise à faire communauté, à unifier les individus et à résorber les conflits et disputes. Cela ne peut se faire sans concession et place est faite au silence ou à la parole d'autrui. La visée de communion paraît faire fi de la permanence du message initial, dont la pérennité peut être fragilisée par l'interprétation orale ou par la traduction. La question de l'éloquence sacrée et les réflexions qu'elle soulève sur la capacité du langage à articuler et à diffuser la parole de Dieu ou le message divin interroge dès lors la possibilité d'un discours référentiellement précis, même en matière de transcendance. Les récits viatiques abordent par-là la notion de clarté linguistique, alors au cœur des réflexions linguistiques contemporaines.

III. Une clarté linguistique infléchie d'un lieu à l'autre

Tous les échanges représentés par les narrateurs sont constamment sous la menace d'un emploi trompeur ou fautif de la langue. Ce risque témoigne de l'écart qui travaille toute langue, entre la structure phonétique et syntaxique d'un système linguistique d'une part, et sa structure

et la leur avoir faite prononcer, voir Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 7, *op. cit.*, p. 148-156. Néanmoins, les circonstances précises de rédaction de l'oraison et l'insistance du missionnaire sur le caractère démuni des Autochtones et son contrôle de la prière nous indiquent que Lejeune semble moins conscient que Brébeuf de la possibilité de l'émergence d'un *middle ground*. Dès lors, sa narration apparaît moins clairement polyphonique que celle que nous venons d'envisager.

sémantique[1], d'autre part. La possibilité d'une énonciation précise et toujours nette soulève en outre le problème de la traductibilité d'une langue à l'autre. Cet enjeu, qui déborde largement la question de l'éloquence[2], abordée jusqu'ici, se rattache à la notion de clarté, « omniprésente dans les discours savants à l'âge classique[3] ». Pierre Swiggers étudie l'ancrage historique de cette notion dans le mouvement d'émancipation de l'hégémonie latine qui s'initie au XVI^e^ siècle. Il analyse également la réalité protéiforme de sa postérité, tout au long de l'époque moderne et contemporaine[4]. Dans le champ linguistique, cette propriété distinctive s'appuie tour à tour sur des considérations stylistiques[5] portant notamment sur l'ordre du discours[6], sur des remarques grammaticales se penchant sur la régularité syntaxique[7], ou sur les théories des logiciens de

1 Sur ce point précisément, ainsi que sur les réflexions de Descartes, des auteurs de Port-Royal puis de Chomsky sur la question, voir la sous-section « Auditus et intellectus », dans Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 178-187. Bien que les théories de Port-Royal soient postérieures à une partie de notre corpus, elles s'inscrivent dans des réflexions préexistantes. Dès 1641, René Descartes écrivait dans ses réponses aux objections qu'Hobbes avait fait à ses *Méditations métaphysiques* : « L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses signifiées par les noms ; et je m'étonne que le contraire puisse venir en l'esprit de personne. Qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? », *Méditations métaphysiques. Objections et réponses,* [1641], éd. Michelle et Jean-Marie Beyssade, Garnier Flammarion, Paris, 2011, p. 404.

2 Alain Faudemay affirme ainsi : « A [*sic*] la jonction de la "philosophie" et de la réflexion sur le langage, la clarté représente un enjeu de pouvoir », *Le Clair et l'obscur à l'âge classique*, Genève, Slaktine, 2001, p. 20.

3 Emmanuel Bury « Introduction. La clarté à l'âge classique : une évidence problématique », Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 7.

4 Voir notamment ses articles : « À l'ombre de la clarté française », *Langue française*, vol. 75, n° 1, 1987, p. 5-21 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1987_num_75_1_4662. Consulté le 14 avril 2023; « La clarté du français : examen d'un "idéologème" », *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 126, n° 3, septembre 2010, p. 443-459 | En ligne | URL : https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zrph.2010.042/html. Consulté le 14 avril 2023 ; « La Clarté Française », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 122, n° 3, 2022, p. 633-644 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/27158874. Consulté le 14 avril 2023.

5 Vaugelas écrit ainsi : « un excellent & judicieux Escrivain peut inventer de nouvelles façons de parler qui seront reçeües d'abord, pourveu qu'il y apporte toutes les circonstances requises, c'est à dire un grand jugement à composer la phrase claire & elegante, la douceur que demande l'oreille, & qu'on en use sobrement, & avec discretion », Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 387. Voir également l'article de Volker Kapp, « La clarté et le style moyen dans la rhétorique », Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique, op. cit.*, p. 79-95.

6 Vaugelas, à nouveau, écrit : « L'arrangement des mots est un des plus grands secrets du stile ; Qui n'a cela, ne peut pas dire qu'il sçache escrire. Il a beau employer de belles phrases & de beaux mots, estant mal placez ils ne sçauroient avoir ny beauté ny grace, outre qu'ils embarassent l'expression & luy ostent la clarté, qui est le principal », *ibid.*, p. 679.

7 C'est notamment la défense présentée par Dominique Bouhours : « Ainsi je comprends aisément que notre construction régulière ne contribue pas peu à la netteté du style et à la clarté du discours. C'est aussi pour l'amour de cette netteté et de cette clarté que notre langue répète quelquefois les mêmes mots et qu'elle n'oublie jamais les articles, qui ôtent l'équivoque et qui déterminent le sens », Dominique Bouhours, *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, H. Champion, 2003, p. 120-121.

Port-Royal concernant un usage rationnel des signes linguistiques[1]. À la fois mot, métaphore et réseau conceptuel[2], la notion de clarté est donc de plus en plus utilisée au XVII^e^ siècle. Elle n'est pas encore un idéologème à proprement parler et est mobilisée à différentes échelles – lexicale, syntaxique, logique – dans les discours métalinguistiques. Dès lors, les récits viatiques la convoquent à différents niveaux énonciatifs – du narrateur au lecteur, du narrateur aux personnages, entre personnages – car on y trouve à chaque fois le dogme philosophique d'un rapport de généalogie entre pensée et langage.

La clarté est bien souvent considérée comme une qualité innée du français, et semble dès lors faire défaut aux autres langues[3]. Nous envisagerons tout d'abord des remarques sur les défauts de vocabulaire, porteuses d'une vision strictement lexicale de l'expression de la pensée, puis nous nous intéresserons à deux langues utopiques – des Sévarambes et des philosophes solaires – qui déplacent l'enjeu de l'énonciation du côté des locuteurs et de la pratique oratoire. Ce pas de côté, qui révèlera les limites de l'écrit, nous amènera finalement à nous interroger sur les figures de référence érigées en modèles exemplaires d'usages linguistiques et sur ce que cela révèle de l'imaginaire du bon locuteur que mobilisent les narrateurs dans leur récit.

1) Préjuger d'un manque lexical

Lorsqu'ils décrivent les sociétés où ils évoluent et transcrivent les prises de paroles qu'ils entendent, les voyageurs cherchent à représenter des réalités inconnues de leur lectorat. Ils finissent souvent par les nommer dans la langue autre, pour en marquer l'unité référentielle et/ou instituer un effet de réel. Ils sont parfois confrontés à un phénomène similaire mais inversé, lorsqu'ils se heurtent à l'impossibilité de retrouver dans le vocabulaire d'autrui des notions ou des concepts

1 D'après Pierre Swiggers, les conditions métasémiotiques d'un usage clair de la langue selon les théories de Port-Royal se répartissent en trois pôles : « une *méta-condition* s'appliquant aux signes mêmes et qui énonce que tout ensemble de signes reçoit une détermination sémantique », « des *conditions* affectant *l'intention de l'énonciateur* : celui-ci doit être sincère et clair » et « des *conditions* qui concernent *l'efficacité dans l'emploi de l'instrument sémiotique* : il faut utiliser un langage ordinaire (non idiosyncrasique), parler en termes non contradictoires, et fournir une information complète », Pierre Swiggers, « La Clarté française », art. cit., p. 638. Cette idée était également développée dans l'article « La clarté du français ; examen d'un "idéologème" », art. cit., p. 446.

2 Voir Emmanuel Bury, « Introduction. La clarté à l'âge classique : une évidence problématique », Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique, op. cit.*, p. 9.

3 Sur la généalogie de ce lien avec la langue française, principalement par rapport à l'Italie, voir Anders Toftgaard, « La Contre-Attaque des Barbares », Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique, op. cit.,* p. 97-109.

existant en français. Déplorer un manque de vocabulaire outre-Atlantique est un topos des relations viatiques de Nouvelle-France qui peut entrer en contradiction avec les réflexions avancées ailleurs par les narrateurs. À l'inverse, les récits utopiques tendent à valoriser ces absences. En nous attachant à démontrer la valeur morale des considérations sur les absences lexicales en langue autre, nous montrerons que le vocabulaire est largement investi dupoint de vue symbolique, les narrateurs transposant sur le lexique le regard qu'ils portent sur les locuteurs qui les entourent.

Alors qu'il transcrit et commente les relations de Champlain, Marc Lescarbot souligne les failles possibles de l'entreprise de traduction du premier[1]. À côté de la note en manchette « Les mystères de notre Foy ne se peuvent exprimer par les langues des Sauvages », il écrit ainsi :

> Mais pour retourner audit Champlein, je voudrais qu'avec le *Gougou*, il n'eut point mis par écrit [...] tant de discours de notre sainte Foy, lesquels ne se peuvent exprimer en langue de Sauvages, ni par truchement, ni autrement. Car ils n'ont point de mots qui puissent représenter les mystères de notre Religion et serait impossible de traduire seulement l'oraison dominicale en leur langue, sinon par périphrase. Car entre eux ils ne savent ce que c'est de sanctification, de règle céleste, de pain substantiel, (que nous disons quotidien) ni d'induire en tentation. Les mots de gloire, vertu, raison, beatitude, Trinité, Saint Esprit, Ange, Archanges, Résurrection, Paradis, Enfer, Eglise, Baptême, Foy, Espérance, Charité et autres infinis ne sont poins en usage chez eux[2].

En matière de religion, la traduction et les équivoques possibles constituent des écueils trop conséquents pour l'avocat, qui prend ses distances avec les propositions de Champlain[3]. Il construit une corrélation entre l'absence des réalités socio-culturelles chrétiennes outre-Atlantique et un défaut de vocabulaire : au-delà de la traduction du sens, il faut en en communiquer l'unicité conceptuelle, ce qu'une périphrase tend à oblitérer. Comme de fait, Lescarbot ne mentionne que des termes propres à la catéchèse. Cette réflexion sur l'impossible réduction de la traduction à une seule transposition d'une langue à l'autre l'amène à mentionner la figure du « *Gougou* », entité extérieure à l'imaginaire socioreligieux français. Des remarques sur le défaut de certains termes et sur la difficulté de les faire entendre à autrui surgissent ainsi immédiatement après les premières tentatives de transpositions discursives, ce qui manifeste l'inquiétude des voyageurs de Nouvelle-France quant à la clarté des discours qu'ils adressent aux Autochtones.

---

1 Lescarbot évoque ici des tentatives de son prédécesseur que nous ne sommes pas parvenus à identifier. Le catéchisme bilingue que le navigateur fait imprimer en 1632 à la suite de ses *Voyages de la Nouvelle-France occidentale* est de la main de Jean de Brébeuf, l'oraison dominicale est attribuée au Révérend Père Edmond Massé.

2 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 395.

3 Il spécifie la distinction entre la langue de la religion et l'usage courant pour ce qui réfère à la nourriture que Dieu accorde aux hommes, soulignant une difficulté de la langue française alors même qu'il commente l'absence d'une langue adaptée chez d'autres peuples. Sur ce point, voir également chapitre 6, III, 1).

Qu'il s'agisse des corpus récollet[1] jésuite, cette inquiétude se retrouve largement dans la première moitié du siècle[2]. Pierre Biard adopte un cadre réflexif plus large que celui de Lescarbot et les doutes sur la certitude du référent dont il est question ne se limitent pas au domaine religieux. En s'appuyant sur la distinction entre désignation matérielle et immédiate, d'une part, et conceptualisation abstraite, d'autre part, le missionnaire souligne la disparité des efforts que ses coreligionnaires et lui-même mettent en œuvre selon le type de vocabulaire – ici mi'kmaq – qu'ils visent à appréhender :

> Partant, ils [les missionnaires] estoyent contraints d'apprendre le langage d'eux mesmes, qu'enquestants des sauvages comme il appelloyent chasque chose. Et la besongne n'en estoit point fort pénible, tandis que ce qu'on demandoit se pouvoit toucher ou montrer à l'œil ; une pierre, une rivière, une maison, frapper, sauter, rire, s'asseoir. Mais aux actions intérieures, et spirituelles, qui ne peuvent se démontrer aux sens et aux mots, qu'on appelle abstracts et universels ; comme croire, douter, espérer, discourir, appréhender, un animal, un corps, une substance, un esprit, vertu, vice, péché, raison, justice, etc. En cela il falloit ahanner et suer, là estoyent les tranchées de leur enfantement. Ils ne sçavoyent par quel endroit le prendre, et en en tentoyent plus de cent ; il n'y avait geste, qui exprima suffisamment leur conception, et si ils en employoyent dix mille […] En après comme ces Sauvages n'ont ny religion formée, ny police, ny villes, ny artifices, les mots aussi et les paroles propres à tout cela leur manquent : Sainct, Bienheureux, Ange, Grace, Mystère, Sacrement, Tentation, Foy, Loy, Prudence, Subjection, Gouvernement, etc[3].

En utilisant la métaphore de « l'enfantement », Biard inscrit le processus d'éclaircissement lexical dans la durée et souligne la constance du labeur linguistique des hommes d'Église. De là, il déduit l'inexistence en amont des idées de toute « religion formée », de « police », de « villes » ou d'« artifices », reconduisant les conclusions de Lescarbot et la théorie augustinienne selon laquelle

---

1 Gabriel Sagard fait preuve d'une approche similaire à celle de Lescarbot, où le défaut de lexique est exclusivement pensé au prisme de la question du religieux : « pour être leur langue assez pauvre et desetteuze de mots en plusieurs choses, et particulièrement en ce qui est des mystères de nostre sainte Religion, lesquels nous ne leur pouvions expliquer, ni même le Pater noster, sinon que par périphrases, c'est à dire que pour un de nos mots, il en falloit user de plusieurs des leurs ; car entr'eux ils ne sçavent que c'est de Sanctification, de Regne celeste, du tres sainct Sacrement, n'y d'induire en tentation. Les mots de Gloire, Trinité, Sainct Esprit, Anges, Resurrection, Paradis, Enfer, Eglise, Foy, Esperance et Charité et autres infinis, ne sont pas en usage chez eux. De sorte qu'il n'y a pas besoin de gens bien savants pour le commencement, mais bien de personnes craignant Dieu, patients et pleins de charité », *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 165.

2 À l'autre bout du siècle, Chrestien Leclercq note au contraire la richesse de la langue mi'kmacq, du fait de sa diversité lexicale (mais peut-être l'imagine-t-il plus grande qu'elle n'est, du fait du fonctionnement agglutinant de la langue qui lui échappe en partie) : « C'est aussi de cette singularité que nous pouvons dire que la langue Gaspesienne est très-belle & très-riche dans ses expressions; car elle n'est pas si stérile que les langues Europeanes, qui ont recours à une répétition fréquente des mêmes termes, pour expliquer plusieurs choses différentes. Chaque mot du Gaspesien a sa signification particulière & spécifique ; ce qui paroît admirablement bien dans leurs harangues, qui sont toujours très-élégantes », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 332. Il n'est aucunement mention d'une disette ou d'une pauvreté lexicale, ce qui distingue cette relation du reste du corpus, porteur d'un regard souvent moins laudateur.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 3, *op. cit.*, p. 192-194.

les pensées précèdent le vocabulaire qui sert à les exprimer[1]. Son insistance hyperbolique sur les efforts des missionnaires, bien qu'elle consolide en premier lieu leur éthos d'apprenant zélé, suggère aussi une forme de résistance des Autochtones à partager l'intégralité de leur langue, au-delà du lexique usuel, matériel et quotidien[2]. Alors que ces individus sont la source première des connaissances linguistiques, ils sont paradoxalement absents de cette description : en les omettant, Biard peut outrepasser la question de leur agentivité et relier langue et intellect sans évoquer une possible obstruction aux efforts des missionnaires. Ceux-ci apparaissent alors face à une entreprise d'éclaircissement laborieuse, mais dont le progrès est possible, plutôt que dans une lutte avec ceux qui les entourent. En taisant l'existence d'une résistance possible, Pierre Biard institue ainsi l'idéal de clarté linguistique comme une réalité accessible, atteignable grâce aux seuls efforts des voyageurs.

Lorsqu'il déplore d'une façon très comparable à Pierre Biard la « pauvreté » de l'innu, Paul Lejeune mentionne l'existence de plusieurs niveaux de langue. Cette stratification du langage renforce le défi que constitue la maîtrise claire de la langue pour le missionnaire tout en suggérant une aptitude autochtone à l'abstraction que Biard semblait leur dénier :

> Tous les mots de pieté, de devotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre ; le langage des Théologiens, des Philosophes, des Mathematiciens, des Medecins, en un mot de tous les hommes doctes, toutes les paroles qui concernent la police et le gouvernement d'une ville, d'une Province, d'un Empire ; tout ce qui touche la justice, la recompense et le chastiment, les noms d'une infinité d'arts, qui sont en nostre Europe, d'une infinité de fleurs, d'arbres et de fruits, d'une infinité d'animaux de mille et mille inventions, de mille beautez et de mille richesses ; tout cela ne se trouve point ny dans la pensée, ny dans la bouche des Sauvages, n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences, ny rien de tout ce que je viens de dire, et par conséquent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots et tous noms qui touche [sic] à ce monde de biens et de grandeurs doivent estre defalquez de leur dictionnaire ; voila une grande disette[3].

Les remarques sur la disette lexicale sont reprises selon un prisme encore plus large que chez ses prédécesseurs : Paul Lejeune passe du religieux aux sciences, au gouvernement civil, aux arts, puis à la faune et la flore. Cette énumération indique que les missionnaires cherchent à retrouver le lexique français dans son ensemble, quand bien même les termes français réfèrent à des réalités

1 Delphine Reguig développe : « Faire du mot l'unité élémentaire de la dualité linguistique et verbale conduit Augustin à souligner le mode de fonctionnement essentiel de la faculté langage : l'expression verbale permet de proposer, sous forme physique, des contenus intellectuels et intellectuellement admissibles par la conscience de l'interlocuteur », *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 45.

2 Nous y reviendrons au chapitre 6, I.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 20.

inconnues outre-Atlantique : le missionnaire est moins guidé par une intention de communication que par une volonté de différencier l'Europe et la Nouvelle-France, au détriment de cette dernière. La quête lexicale ne vise pas une plus grande clarté d'expression : elle nourrit plutôt un discours extralinguistique généralement péjoratif, révélant la valeur ontologique d'une exhaustivité lexicale, ici mise au service de la constitution de la figure d'autrui. Pourtant, s'il insiste sur ce qui lui semble manquer dans cette langue, Lejeune reconnaît également qu'une bonne part de celle-ci lui échappe, notamment tout « ces mots qui signifient plusieurs choses ensemble » et qui ne sont pas les « plus communs »[1] : dès lors, les affirmations précédentes, déplorant une absence d'organisation tant religieuse que civile et politique, paraissent fondées sur une connaissance bien partielle, et être davantage motivées par le besoin d'instituer une hiérarchie dominée par les Européens.

Brébeuf donne un écho à ces topoï péjoratifs, alors que son récit contient des représentations de discours civils développées, qui témoignent des structures socio-politiques autochtones :

> Comme ils n'ont presque ny vertu, ny Religion, ny science aucune, ou police, aussi n'ont-ils aucuns mots simples propres à signifier tout ce qui en est. De la est que nous demeurons courts à leur expliquer plusieurs belles choses tirées de ces cognoissances[2].

L'énumération aussi précise que celles de ses prédécesseurs, mais cette liste entre néanmoins en contradiction directe avec d'autres passages de son texte. La lourdeur de l'articulation logique semble d'ailleurs en signaler la dimension laborieuse, voire forcée. La récurrence topique dans les récits de Nouvelle-France de ces prétendus défauts de langue – similaires qu'il s'agisse du mi'kmaq, de l'innu ou du huron-wendat – signale l'inscription de ces éléments de langage dans un discours extralinguistique[3] orienté vers une défense unilatérale de la supériorité française. Certaines anecdotes se dotent alors d'un sens versatile selon qu'on les lit depuis une perspective linguistique ou avec une approche plus mondaine :

> Il presente ordinairement la chair au bout d'un baston, nommant la piece ou la partie de l'animal qu'il donne, en cette façon ; si c'est la teste d'un Castor ou d'Asne sauvage, ou d'autre animal, il dira *Nichta Koustigouanime*, mon cousin, voila ta tête, si c'est une épaule, il dira voila ton espaule, si ce sont des boyaux, il en dira de mesme, d'autres fois ils disent simplement *Khimitchimi*, voila ton mets : mais prenez garde qu'ils n'ont point l'équivoque en leur langue que nous avons en la nostre. On raconte d'un certain, lequel rencontrant son amy, luy dit par courtoisie, si j'avoie quelque chose

1 *Ibid.*, p. 28.
2 *Ibid.,* vol. 10, *op. cit.*, p. 116.
3 C'est également le cas de la défense d'une « clarté française », qui ouvre bien souvent vers des considérations politiques, voir Pierre Swiggers, « La clarté du français », art. cit.

> digne de vous, je vous inviterois à desjeuner en nostre maison, mais je n'ay rien du tout, son valet l'entendant luy repartit à la bonne foy, excusez-moy Monsieur, vous avez une teste de veau, cela dit en langage Montagnais n'a rien de ridicule, pource qu'ils n'ont point d'équivoque en ces termes, les mots qui signifient ma teste propre et la teste d'animal qui n'est donnée estants [*sic*] differents[1].

Alors qu'il rapporte les mots prononcés lors des festins collectifs, Lejeune souligne la précision et la clarté des formules qui permettent d'éviter une ambiguïté existante en français, qu'il illustre par une petite saynète digne d'une comédie. Lejeune présente ici le propos douteux comme ayant été dit de bonne foi[2], quoiqu'une lecture ironique ajoute au jeu de mots une portée irrévérencieuse d'autant plus appréciable qu'il est prononcé par un valet. Dès lors, on peut se demander si cette absence d'équivoque est réellement souhaitable[3] : le vocabulaire innu est plus précis que le lexique français, mais il rend impossible ce mot d'esprit cinglant qui amuse ici Lejeune au point qu'il le partage avec son public.

La portée extralinguistique des remarques sur les défauts de lexique est également manifeste dans les récits utopiques, où l'absence de vocabulaire est utilisée comme preuve d'une plus grande perfection morale. Ainsi, dans *La Terre australe connue*, l'expression de la possession est absente de la langue australienne, dans une société où la propriété privée n'existe pas :

> ils ne savent ce que veut dire le mien & le tien : tout est commun entre eux, avec une sincerité si entiere que l'homme & la femme n'en peuvent avoir une plus parfaite parmi les Europeens[4].

Cette ignorance n'est pas condamnée, bien au contraire : la valeur éthique et morale d'une telle considération transparaît dans le glissement de la remarque grammaticale vers la défense d'une qualité éprouvée au point de ne connaître aucun équivalent en Europe. Il semble alors sous-entendu que la France est un lieu d'affectation et de dissimulation, où un tel degré de sincérité est peu fréquent, voire impossible. Cette considération lexicale est l'occasion de souligner la méconnaissance, chez les Australiens, de certains vices reconnus comme proprement humains par la religion chrétienne et érigés en péchés capitaux. Le voyageur est alors amené à les expliquer au vieillard qui lui sert d'interlocuteur principal :

---

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 288.

2 Dans le Furetière, on trouve ainsi, à l'article « FOY » : « On dit proverbialement, qu'un homme est fait à la bonne foy, ou vit bien à la bonne foy, pour dire, qu'il est bien niais de croire aux apparences, ou à tous ceux qui luy donnent des paroles », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2*, op. cit.*, *s. v.*, « Foy ».

3 Voir, à ce propos, l'ambivalence de la définition de Furetière du mot « ÉQUIVOQUE » : « Terme qui a plusieurs significations. Le besoin qu'a nôtre Langue de relatifs fait faire plusieurs équivoques. Les équivoques font souvent la pointe, la beauté d'une Epigramme. Il y a de bonnes et de mauvaises équivoques », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 1, *op. cit., s. v.*, « Équivoque ».

4 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, *op. cit.*, p. 85.

> Nous passâmes à la proposition de l'avarice & je connus tres bien qu'il n'en connoissoit que le nom […]. Pour l'ambition, il en avoit quelque grossiere connoissance : mais elle se terminoit à concevoir des hommes au dessus des autres[5].

Le vieillard imagine ce dont il est question grâce au vocabulaire que lui fournit son interlocuteur européen, car les phénomènes dont il est question n'existent pas au sein de la société australe. En effet, la connaissance de la réalité que désigne un terme n'est pas nécessairement référentielle. On peut même se demander si le « nom » dont il est question dans le texte n'est pas le terme en français, glosé par Jacques Sadeur pour qu'il soit compréhensible par son interlocuteur : le vieillard australien, en conversant avec le voyageur, en vient à se faire une idée de ce que ce terme désigne, quand bien même ce lexique et le phénomène auquel il renvoie sont absents de sa langue. Ici, la langue utopique semble jouir plutôt que souffrir de ce défaut lexical, qui met en évidence sa perfection morale.

Les considérations sur les manques de vocabulaire, qu'elles s'inscrivent dans une perspective positive ou négative, possèdent en bref une teneur heuristique certaine : ce que le voyageur découvre ne pas pouvoir dire, par défaut de lexique, dans la langue autre, le conduit à énoncer des remarques qui embrassent niveaux intralinguistique et socio-politique et ouvrent vers des perspectives morales. Ce glissement topique de la langue vers la morale souligne que les réflexions sur le lexique absent participent pleinement à l'institution, dans les récits viatiques, d'une figure d'autrui articulée à celle du voyageur-narrateur.

2) De l'engagement des corps

Dans la lignée des considérations sur les limites quantitative du lexique, certains romanciers utopiques cherchent à penser des signes linguistiques en abordant la question d'un point de vue qualitatif. Denis Veiras multiplie les similitudes de sens entre les termes, afin de tendre à une clarté tant lexicale que référentielle. Cyrano de Bergerac, quant à lui, rejette la notion même de signe linguistique hors de la société solaire des philosophes : la disparition du tiers signifiant au profit d'un double strictement mimétique permet de conserver toutes les nuances de la pensée de l'énonciateur. Ces deux exemples explorent les liens entre clarté linguistique et sensibilité physique des interlocuteurs, rappelant la nécessité d'envisager la langue en usage.

5 *Ibid*., p. 106-107.

Lorsque le capitaine Siden décrit les principes grammaticaux de la langue sévarambe, il souligne ce qui lui paraît un avantage incontestable, à savoir son abondance de synonymes :

> Ce qui la rend [cette langue] aussi fort commode pour les poètes & les orateurs est qu'elle a beaucoup de termes synonymes dans les notions communes, si bien que, pour dire une même chose, on a souvent cinq ou six mots différents, les uns longs, les autres courts & les autres d'une longueur médiocre[1].

Veiras se situe ici en dialogue direct avec les réflexions françaises sur le langage et se place à rebours de la posture bien souvent associée au XVII^e^ siècle dans son ensemble – celle des puristes qui refusent le foisonnement de néologismes, de termes techniques et d'emprunts à d'autres langues qui caractérisaient la défense de la langue mise en œuvre au XVI^e^ siècle[2]. Là où Dominique Bouhours[3], par exemple, affirme la nécessité de restreindre l'étendue du lexique français pour limiter les équivoques[4], Veiras fait du capitaine Siden un défenseur de cette richesse lexicale. Ce ne sont pas les spécificités ni les différences sémantiques ou étymologiques des synonymes qui sont développées chez Veiras – ce qui correspondrait à l'approche traditionnelle du *differentiæ verborum*[5] – mais bien plutôt leur diversité rythmique et métrique :

---

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 310-311.

2 À ce sujet, Vaugelas adopte une position intermédiaire, prenant la défense des synonymes tout en condamnant leur usage trop copieux : « Je ne puis assez m'estonner de l'opinion nouvelle qui condamne les synonimes & aux noms & aux verbes. Outre que l'exemple de toute l'antiquité la condamne elle mesme, & qu'il ne faut qu'ouvrir un livre Grec ou Latin pour la convaincre, la raison mesme y repugne ; […] il est vray qu'il n'en faut pas abuser, & qu'une seule parole est souvent une image si parfaite de ce que l'on veut représenter, qu'il n'est pas besoin d'en employer deux, la premiere ayant fait l'impression entiere dans l'esprit du Lecteur, ou de l'Auditeur », *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 726-727.

3 Voir Gilles Siouffi, « Du syntagme au paradigme : autour de la synonymie chez D. Bouhours », *Cahiers de Lexicologie*, vol. 92, n° 1, 2008, p. 31-50.

4 Gilles Petrequin résume la doctrine Malherbe comme suit : « Disons, pour la résumer, que Malherbe prône l'économie des moyens linguistiques (refus de l'*amplificatio* et de la *copia verborum*) et qu'il recherche, au prix parfois d'un certain prosaïsme, la clarté de l'expression. La recherche de cette précision lexicale passe à la fois par une réduction de la polysémie et par une différenciation sémantique des para-synonymes, ces deux aspects se complétant d'ailleurs », voir « La synonymie au XVII^e^ siècle : une évolution conceptuelle et pragmatique », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n° 141-142, Association CRESEF, juin 2009, p. 80 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/pratiques/1297. Consulté le 12 septembre 2023.

5 Derrière cette dénomination se cache en réalité une foule de proximités sémantiques distinctes, dont Georges Kleiber nous rappelle ici certaines dénominations : « Et l'on parle alors à leur propos – les termes varient dans la littérature – de parasynonymes, de synonymie large, relative, partielle, incomplète, approximative ou encore de quasi-synonymie, ou même, en recourant à l'oxymore, de synonymie distinctive (1), c'est-à-dire d'unités lexicales dont le sens est presque identique ou dont les différences sémantiques n'arrivent pas à supplanter ce qu'ils ont de sémantiquement identique », voir « La synonymie "identité de sens" n'est pas un mythe », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n° 141-142, *op. cit.*, p. 9-10 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/pratiques/1262. Consulté le 9 septembre 2023. L'on peut souligner qu'aucun type de synonymie ne repose sur une description métrique des termes. Veiras semble développer une approche originale.

> Les uns sont composés de longues syllabes, les autres de brèves, & chacun a son mouvement différent. Leurs poèmes sont tous en vers métriques, comme les poèmes grecs & latins qu'ils ont imités ; mais leur vers sont beaucoup plus beaux & plus capables d'émouvoir les passions. Ils les adaptent toujours au sujet qu'ils traitent & se moquent des poètes qui disent des bagatelles en vers héroïques & en termes ampoulés, & qui fatiguent l'oreille avec leurs hexamètres perpétuels. Je voulus une fois dans une compagnie de beaux esprits parler de nos vers rimés & les comparer aux vers métriques pour voir ce qu'ils en diraient, mais ils traitèrent cela de ridicule & de barbare, disant que les rimes ne faisaient que gêner le bon sens & la raison, & qu'elles ne produisaient rien qui put émouvoir les passions, ni donner de la grâce & du mouvement aux vers. En effet, je ne trouve rien de plus ridicules que les rimes, quoique de grandes nations, d'ailleurs assez polies, en soient si entêtées que d'en faire leurs délices, comme les petits esprits font les leurs des pointes & des équivoques. Il me semble que ces vers rimés font un certain carillon à peu près semblable aux clochettes que l'on pend à la cage ronde d'un écureuil qui les fait sonner en roulant dans sa prison, & qui, se répondant les unes aux autres, rendent une mélodie qui n'est agréable qu'à l'écureuil ou aux enfants qui passent. Car qui est l'homme raisonnable qui voudrait s'y amuser ou l'écouter plus d'une fois[1] ?

L'approche de la question synonymique est pour le moins originale : ce ne sont pas les écarts entre synonymes ou l'existence de binômes synonymiques – angles fréquents des remarques grammaticales d'alors sur la question – qui sont défendus, mais la diversité métrique, en ce qu'elle permet de relier le rythme de la syntaxe au propos. La profusion lexicale est appréhendée en termes de convenance rhétorique, permettant d'adopter le registre le plus juste, ce qui n'est pas le cas avec la poésie rimique : comparée aux soubresauts d'animaux dans une cage ornée de clochettes, celle-ci apparaît hasardeuse et mécanique. Le parallèle avec les pointes et les équivoques auxquelles s'adonnent les petits esprits indique le dévoiement que cette pratique constitue aux yeux du narrateur : il voit là un divertissement, superficiel et gratuit, qu'il déconsidère longuement[2]. Au contraire, la poésie sévarambe métrique, qui s'apparente aux pratiques poétiques antiques, est valorisée : ce n'est plus la précision d'un terme qui est cause de la justesse de l'effet, mais son rythme, la longueur de ses syllabes et son agencement à d'autres termes – soit le mouvement de la phrase dans son ensemble.

---

1 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 311.

2 Le narrateur insiste sur la dimension générique de sa critique et souligne le but démonstratif de son propos, visant à convaincre le lecteur exactement comme il affirme l'avoir lui-même été par les Sévarambes : « Est-il rien de plus absurde que de vendre, d'acheter, de plaider, de prêcher, de boire, de manger, de se battre, de faire son testament & de mourir en rimant ? Et ce qui est encore plus ridicule que tout cela est de vouloir que, sur le théâtre, dans un changement de scène, celui qui était absent & qui n'avait nullement ouï les dernières paroles qu'on avait dit avant qu'il arrivât, rime avec le dernier vers qu'on a prononcé, comme s'il l'avait ouï et qu'on lui eut donné le temps de chercher une rime pour y répondre. Certainement, tout homme de bon sens qui fera réflexion sur ces absurdités ne pourra qu'il n'admire l'aveuglement de mille beaux esprits, qui se laissent entraîner à l'estime sotte & vulgaire que l'on fait des rimes, & qui ne se dise avec moi que c'était avec beaucoup de raison que les Sevarambes à qui j'en parlai les traitèrent d'invention grossière et barbare », *ibid.*, p. 311-312.

La clarté de l'énonciation est déplacée de la langue à la question de l'interprétation, c'est-à-dire au niveau de l'*actio*. La vigueur de la défense que le narrateur propose de la poésie métrique témoigne de ses effets sur celles et ceux qui l'entendent :

> J'ai vu des poèmes à Sévarinde qui, quoique fort médiocres pour ce qui est de l'esprit, ne laissaient pas de sembler merveilleux quand ils étaient récités ou chantés. J'y ai ouï chanter une ode sur les victoires que Sevarias obtint sur les Stroukarambes, qui est à la vérité plein d'esprit & de belles pensées, mais qui n'a pas la moitié tant de force quand on la lit tacitement que quand on l'entend réciter ou chanter. Alors elle ravit & transporte l'âme, & touche si bien les passions qu'on n'est pas maître de soi-même[1].

Il ne s'agit pas d'articulation syntaxique mais phonatoire, de la mise en voix du discours, de son interprétation au sens musical du terme par un individu singulier – un même discours pouvant alors être plus ou moins convaincant en fonction de celui ou de celle qui le prononce. En distinguant les effets d'un texte lu ou écouté et en faisant de la déclamation une composante essentielle de l'éloquence, le capitaine Siden signale à demi-mot les lacunes de son récit. Écrit et en français, son propos ne peut restituer l'ampleur de ce dont il parle. La clarté et la puissance d'un énoncé est relative au rythme de la proposition qui l'exprime, mais surtout à l'interprétation qu'en fait le locuteur : l'engagement des corps se révèle indispensable à la bonne communication des idées.

Au milieu du siècle, Cyrano de Bergerac déplaçait déjà, selon des modalités assez différentes, la question de la clarté discursive hors des possibles de l'écrit. Lors de son séjour sur le soleil, le voyageur cyranien découvre, à l'occasion de ses échanges avec Campanella, une langue « sans médiation[2] » dont les signes ne sont ni verbaux, ni scripturaux, mais ancrés dans les corps devenus « organe[s] d'une communication par le visible[3] ». Pour s'exprimer, les philosophes s'adonnent à une épuration physique, qui donne à voir leurs pensées et leurs mouvements intérieurs :

> [L]a plus grande part des philosophes ne parlent pas avec la langue, mais quand ils veulent communiquer leur pensée, ils se purgent par les élans de leur fantaisie d'une sombre vapeur, sous laquelle ordinairement ils tiennent leurs conceptions à couvert ; et sitôt qu'ils ont fait redescendre en son siège cette obscurité de rate qui les noircissaient, comme leur corps est alors diaphane, on aperçoit à travers leur cerveau ce dont ils se souviennent, ce qu'ils imaginent, ce qu'ils jugent : et dans leur foie et leur cœur, ce qu'ils désirent et ce qu'ils résolvent ; car quoique ces petits portraits

1 *Ibid*., p. 312.
2 Bérengère Parmentier, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », art. cit., p. 219.
3 *Ibid*.

> soient plus imperceptibles qu'aucune chose que nous puissions figurer, nous avons en ce monde-ci les yeux assez clairs pour distinguer facilement jusqu'aux moindres idées[1].

Cette description est innervée par une isotopie de l'obscurité (« une sombre vapeur », « à couvert », « cette obscurité de la rate ») et de l'éclaircissement (« ils se purgent », « diaphane », « on aperçoit », « les yeux assez clairs »). La clarté en question n'est plus celle des signes articulés, inexistants dans cette langue, mais des corps vivants et sensibles, que B. Parmentier nous invite à comprendre comme une « image-concept » d'« instruments nouveaux pour la pensée »[2]. Le rapport spéculaire entre la pensée et la langue est littéralement rendu possible par l'état de transparence auquel accèdent les corps des philosophes, d'une part, et, d'autre part, par l'acuité de leur observation d'autrui. Cette langue n'est, *a contrario* des langues humaines, ni arbitraire, ni sujette à l'interprétation, puisque tout un chacun se contente de reconnaître la disposition des organes d'autrui pour en saisir le sens. S'exprimer clairement se résume à contrôler ses mouvements internes ; saisir la pensée d'autrui revient à délaisser une obscurité d'esprit exclusivement intellectuelle pour développer une approche également sensible et physique.

Cette langue se situe hors de la binarité traditionnelle de la faculté de langage[3], car elle est uniquement matérielle. Si la pensée est toujours distincte des images qui la communiquent, les unes et les autres sont ancrées dans les organes de l'être humain : « la valeur intellectuelle mais aussi celle du langage résident dès lors dans la perfection matérielle des organes[4] ». C'est paradoxalement le corps qui est le lieu de la plus grande clarté tandis que l'esprit seul est condamné à une obscurité abstraite, dans un renversement de l'axiologie de la philosophie idéaliste[5]. Dès lors, cette parole sans langue apparaît difficilement transcriptible à l'écrit et, dans le texte, s'opposent la langue

---

1 Le paragraphe se poursuit ainsi : « Ainsi, quand quelqu'un de nous veut découvrir à son ami l'affection qu'il lui porte, on aperçoit son cœur élancer des rayons jusque dans sa mémoire sur l'image de celui qu'il aime ; et quand au contraire il veut témoigner son aversion, on voit son cœur darder contre l'image de celui qu'il hait des tourbillons d'étincelles brûlantes, et se retirer tant qu'il peut en arrière ; de même quand il parle en soi-même, on remarque clairement les espèces, c'est-à-dire les caractères de chaque choses qu'il médite, qui s'imprimant ou se soulevant, viennent présenter aux yeux de celui qui regarde, non pas un discours articulé mais une histoire en tableaux de toutes pensées », Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 330.

2 Bérengère Parmentier, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », art. cit., p. 221.

3 Ce paradoxe est au centre de la réflexion linguistique du XVII^e^ siècle qui s'inscrit dans la tradition augustinienne : « Le langage relève de la matière sonore alors que son principe est spirituel », voir Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 35.

4 Bérengère Parmentier, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », art. cit., p. 231.

5 Isabelle Thomas-Fogiel, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 95, 2017, p. 393-426.

articulée du voyageur et les dialogues implicites des philosophes, résumés dans des sommaires quasiment elliptiques :

> Je proférais la dernière syllabe, comme nous vîmes arriver Descartes. Aussitôt Campanella courut l'embrasser. Ils se parlèrent longtemps ; mais je ne pus être attentif à ce qu'ils se dirent réciproquement d'obligeant, tant je brûlais d'apprendre de Campanella son secret pour deviner. Ce philosophe qui lut ma passion sur mon visage, en fit le conte à son ami, et le pria de trouver bon qu'il me contentât. M. Descartes riposta d'un souris, et mon savant précepteur discourut de cette sorte[1].

La parole syllabique est un attribut du voyageur, et les échanges des philosophes sont rapportés de façon bien plus concise, dans des tournures au discours narrativisé où les verbes condensent le contenu du propos, nullement détaillé. Le narrateur affirme que son impatience l'empêche de saisir ce qui se dit devant lui, mais le flou de ses formules suggère également qu'il est incapable de saisir l'échange, car il ne maîtrise pas cette langue corporelle. Le recours à des verbes de parole apparaît comme une stratégie pour rapporter un échange dont il ne peut lire que les signes extérieurs : l'embrassade, l'obligation respective et le sourire. L'insistance du narrateur sur son excitation voile le fait que l'écrit ne peut transcrire cette langue, qui n'est donc représentée que de façon indirecte dans le récit.

Certains romanciers de notre corpus déplacent la question de la clarté verbale vers les corps des locuteurs, qu'il s'agisse de la piste de réflexion de l'*actio*, dans le cas de Denis Veiras, ou du matérialisme, chez Cyrano de Bergerac[2]. La clarté en question n'est plus liée au signe linguistique, mais aux intentions énonciatives des locuteurs. Dès lors, la question de l'identité de l'individu qui sous-tend ces réflexions sur la clarté lexicale, discursive, énonciative ou linguistique se pose.

3) Une quasi-absence de locutrice

À la lumière des exemples étudiés jusqu'ici dans notre étude, une unité évidente apparaît dans le choix des locuteurs dont l'éloquence est soulignée par les narrateurs : il s'agit essentiellement d'êtres humains de genre masculant incarnant des rôles de pouvoir – du chef

1 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 342-343.

2 On peut noter que le motif de la transparence est éloquemment absent du récit de Simon Tyssot de Patot : « ce qui leur manque en ce Païs-là, c'est le Verre : ils se servent en la place de Peaux de *Polη*, qu'ils savent grater & préparer d'une certaine manière, que cela dure éternellement, & donne un si libre passage de la lumiére, qu'il fait aussi clair dans les Chambres que dehors. C'est de ce Parchemin qu'ils remplissent leurs Fenêtres au lieu de losanges. Mais quoi que cela soit bel & bon, il faut avouer que nos Vitres le surpassent de beaucoup », *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 104.

politique au guide spirituel en passant par des capitaines de navire, des savants et/ou philosophes. Dans des cas extrêmement rares, des personnages de femmes sont sujets discursifs[1], mais elles ne sont pas érigées en normes d'une pratique linguistique. Nous nous intéresserons tout d'abord aux différents propos de femmes qui apparaissent dans les récits en les mettant en perspective avec les conclusions que nous avons esquissées jusqu'ici. Puis nous interprèterons ce choix narratif en soulignant son écart avec les réflexions alors en cours en France, où la gente féminine est consacrée par nombre de remarqueurs comme détentrice d'un langage naïf plus clair que celui des érudits[2].

Les discours et leurs orateurs sont érigés en illustration des institutions socio-politiques et de leur organisation, d'où la prévalence d'un modèle patriarcal, au sein duquel les hommes jouissent des offices liés aux différents pouvoirs – politique, judiciaire, religieux, médical ou encore littéraire. Dans ses remarques sur l'art rhétorique citoyen, Philippe-Joseph Salazar soulève justement la question du genre :

> On aura noté que nous ne parlons que d'"orateurs". Le terme d'oratrice est inusité, même si la figure mythique de Vāc est femme, et que l'emblème classique de l'art de la parole, *Eloquentia*, est aussi une déesse, une Muse […]. Il reste que l'art de parler est marqué. Il est du côté de l'homme : l'orateur public, le prédicateur, l'avocat sont des hommes. […] Il semble en effet que la culture européenne, telle qu'elle se reconstitue à la Renaissance et s'affermit à l'Âge classique, distingue entre deux régimes de la parole publique. Le premier, masculin, oratoire, rhétorique, qui instrumente la parole politique, diplomatique, parlementaire, judiciaire et religieuse. Le second, féminin, qui répand ses lumières par l'art de la conversation. Marc Fumaroli l'a nommé, cet art de la conversation, si justement français, une "institution", au même titre que l'"institution oratoire" de la tradition romaine[3].

Les voyageurs reconduisent le modèle d'une éloquence publique masculine, que le récit de Cyrano de Bergerac bouleverse légèrement, car les oiseaux qui prennent longuement la parole lors du procès du voyageur appartiennent à des espèces féminines – une perdrix et une pie[4]. Au-delà de cet

1 Pour une étude plus générale de la notion d'éloquence féminine, voir l'ouvrage collectif dirigé par Claude La Charité et Roxanne Roy *Femmes, rhétorique et éloquence sous l'Ancien régime*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.

2 Wendy Ayres-Bennett note ainsi : « Vaugelas est le remarqueur qui s'intéresse le plus aux usages propres aux femmes et en général il décrit leur langage de manière positive. Nous avons noté que le langage féminin était explicitement inclus dans la définition du bon usage », Wendy Ayres-Bennet, dans Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 90. Voir, par exemple, la remarque de Vaugelas intitulée « Que dans les doutes de la langue il vaut mieux pour l'ordinaire consulter les femmes, & ceux qui n'ont point estudié, que ceux qui sont bien sçavans en la langue Grecque & en la Latine », *ibid.*, p. 732-734.

3 Philippe-Joseph Salazar, « Pour une renaissance de l'art citoyen de rhétorique. Quelques remarques », *Rhétorique et littérature en Europe de la fin du Moyen Âge au XVII^e siècle*, vol. 8, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p. 168 | En ligne | URL : https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/M.RRR-EB.4.00445. Consulté le 13 juillet 2023.

4 Les aigles, les « condurs » et les « griffons » qui l'escortent ne sont pas des plus loquaces et le perroquet qui lui sauve la vie est, quant à lui, trop ému pour s'exprimer de façon rationnelle, Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les*

exemple unique, toutes les prises de parole de femmes de notre corpus – au demeurant plus rares que celles des hommes – relèvent de la sphère privée[1]. Ce n'est pas l'imaginaire de la conversation mondaine de salon qui est convoqué mais ceux, prototypiques, de la galanterie, du commérage, de la superstition et de la possession mystique. Ces lieux communs, que nous envisagerons tour à tour, éloignent tous l'idée d'une parole féminine empreinte de clarté, convoquant plutôt les motifs de l'intrigue amoureuse, de la duplicité ou de la possession spirituelle.

La plupart des femmes mentionnées dans les récits prennent part à des relations galantes : la femme ne semble avoir d'existence que dans la mesure où elle se situe dans le giron d'un homme et l'on trouve ainsi quantité de couples – tels les deux amants cyraniens, partis en quête vers la province des Philosophes, qui sont uniquement désignés par les syntagmes « la femme » et « l'homme »[2]. De la même manière, la grande majorité des femmes autochtones sont réduites à leur genre. Ainsi, si Carigonan, que Lejeune appelle le « Sorcier », est individualisé et nommé, sa compagne est désignée comme l'« épouse[3] » du sorcier tout au long de sa longue agonie durant laquelle Lejeune tente de la convertir ; c'est également le cas, à l'autre bout du siècle, lorsque Chrestien Leclercq nomme à plusieurs reprises le personnage de Koucdedaoüi, mais relègue sa femme dans l'anonymat tout le temps qu'est pleurée la mort accidentelle de cette dernière[4]. Parmi ces femmes en couple ou en âge de l'être, peu finissent par prendre la parole. Dans le récit de Veiras, la femme d'un dignitaire s'adresse à Calenis pour la convaincre d'épouser le roi ; dans le récit de Simon Tyssot de Patot, la fille du roi, nommée Lidola, échange des billets galants avec le

---

États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit. pp. 269 et 273-274. Ironiquement, ce sont deux oiseaux du paradis qui lui décrivent ce qu'il deviendra après sa mort : on peut y voir des êtres non-genrés, à l'image des anges, voir *ibid*., p. 269-279.

1 Isabelle Lachance s'est penchée sur les représentations des femmes dans le corpus de la Nouvelle-France du siècle précédent et distingue les femmes vengeresses, inopportunes, des adjuvantes providentielles et des complices du missionnaire. Isabelle Lachance avance cette typologie relativement schématique car, selon elle, « des agissements facilement imaginés par le lecteur – tourmenter, rire, toucher, se cacher – marquent la seule *actio oratoria* adéquate pour la femme sauvage », Isabelle Lachance, « La parole de la femme sauvage dans quelques récits de découverte français en Amérique (1558-1618) », art. cit., p. 137. Ces représentations des femmes autochtones les confinent également à la sphère privée. Cette représentation découle aussi du fait que les femmes ne prenaient pas part aux décisions politiques : la description d'une société où le pouvoir politique est détenu par les hommes par des narrateurs eux-mêmes issus d'une société patriarcale conduit à la circonscription des femmes à la sphère privée.

2 Savinien de Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 256-269.

3 Il est notamment question d'elle lorsque Lejeune décrit une cérémonie où Carigonan cherche à s'enquérir de sa santé future car elle est alors gravement malade, voir Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 166-168. Dans la relation suivante, Lejeune raconte la veiller à sa mort : il écrit « l'appel[er] par son prénom » mais ne le consigne pas dans son récit et continue de la désigner comme « la femme du sorcier », voir *ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 104 ou p. 116 par exemple.

4 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 378-386.

compagnon de Jaques Massé, dénommé la Forêt. Cependant, cette intrigue amoureuse joue avant tout le rôle diégétique d'élément perturbateur initiant le voyage de retour, et les discours de la jeune femme sont peu individualisés : son premier billet mobilise les clichés topiques de l'amour lointain et du rendez-vous nocturne[1], le second ceux des nouvelles rassurantes et de la femme de chambre adjuvante[2]. Ces propos convoquent des modèles génériques courtois et/ou galants préexistants, faisant de Lidola non une locutrice singulière mais un personnage topique – tout comme l'entremetteuse matrimoniale que joue la femme du dignitaire sévarambe – servant à la progression et à la clôture du récit viatique. Ainsi, seules les sphères conjugale et galante impliquent un recours systématique à des personnages féminins, mais leurs discours et usages restent largement convenus.

Le seul exemple de conversation entre femmes de notre corpus est explicitement privé et inverse à une action oratoire, puisque son contenu est dissimulé aux autres personnages et ne modifie pas la situation décriée par les interlocutrices. Paul Lejeune rapporte avoir entendu une conversation qui n'aurait peut-être pas été tenue si les Innues avaient su qu'elles étaient écoutées. Ce commentaire manifeste le caractère personnel de l'échange et permet aussi au missionnaire de souligner la duplicité médisante des femmes, qui critiquent ici leur congénère Pastedechouan[3] :

> Certain jour nos chasseurs estans tous dehors, il se tint un conseil des femmes dans nostre cabane : or comme elles ne croyoient pas que je les peusse entendre, elles parloient tout haut et tout librement, déchirant en pièces ce pauvre Apostat, l'occasion estoit que le jour precedent il n'avoit rien rapporté à sa femme d'un festin où il avoit esté invité et qui n'estoit pas à tout manger, ô le gourmand disoient-elle, qui ne donne point à manger à sa femme […]. le Renegat survenant pendant que ces femmes le depeignoient, elles sceurent fort bien dissimuler leur jeu, luy témoignant un aussi bon visage qu'à l'ordinaire, voire mesme celle qui en disoit plus de mal, luy donna un bout de petun, qui estoit pour lors un grand present[4].

Les échanges que le missionnaire affirme avoir surpris à l'insu des locutrices semblent si virulents qu'il en arrive à avoir de la compassion pour celui qu'il vilipende par ailleurs dans son récit[5]. Cet unique tableau d'un échange entre femmes autochtones permet à Lejeune d'isoler davantage le personnage de Pastedechouan, exclu par les siens alors qu'il tente de les retrouver. En mentionnant ces usages trompeurs et mensongers du langage, Lejeune fragilise l'effet de groupe qui se dégage des représentations des Autochtones, car la communauté se révèle traversée par des non-dits et de

1 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 127-128.
2 *Ibid*., p. 136.
3 Le sujet de leur conversation est donc un homme : cet exemple unique dans le corpus d'une conversation entre femmes ne passe pas le test de Bechdel-Wallace.
4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 174.
5 À propos du portrait général que Lejeune fait de Pastedechouan, voir *infra*., chapitre 3, I., 2).

l'hypocrisie. Le motif misogyne traditionnel de la duplicité semble à la fois un repère que Lejeune convoque, mais cherche par ailleurs à tenir à distance lorsqu'il se représente comme interagissant avec des femmes et les convertissant. Percer le faux semblant permet de construire une proximité entre Lejeune et les femmes autochtones dans leur rejet commun de Pastedechouan. Cela jette dans le même temps un doute sur les autres discours féminins autochtones transcrits dans le récit, censés témoigner de l'avancée de l'évangélisation, et accrédite notre lecture appuyée sur le concept de *middle ground*.

Les femmes indigènes incarnent en effet une forme d'altérité redoublée pour les voyageurs car elles sont tout à la fois d'une culture et d'un genre différent. Si elles sont confinées à des interactions galantes dans les récits utopiques, dans le corpus de la Nouvelle-France, elles prennent la parole en matière de spiritualité[1]. Cette attention spécifique du missionnaire peut s'expliquer par la distinction des dispositions féminines à la foi selon l'approche théorique genrée alors en cours en Europe[2]. Selon les différentes traditions démonologiques du XVII^e^ siècle analysées par Moshe Sluhovsky, le tempérament humide et froid des femmes les rend plus crédules que les hommes[3] et davantage propices à la possession, de la tentation satanique à la communion avec Dieu[4]. Ces

1 Si les tenants du pouvoir spirituel sont des hommes, il n'en demeure pas moins que les missionnaires s'attachent à rapporter plus longuement les conversions de femmes. Dans les discours de ces dernières, il n'est pas uniquement question de la foi catholique, mais il peut également s'agir des croyances autochtones, voir Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 178. Voir également *ibid.,* vol. 6, *op. cit.*, p. 130. Ce phénomène renforce l'institution des femmes comme une forme d'altérité radicale, dont la conversion est une marque du succès de l'entreprise missionnaire.

2 Pour une étude détaillée de l'appréhension institutionnelle de la spiritualité féminine à l'époque moderne, voir Moshe Sluhovsky, *Believe not every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007. Voir aussi Philippe Salazar, « Voix d'oraison féminine : sur le style de l'éloquence d'extase », *Littératures classiques,* vol. 28, n° 1, 1996, 159-169 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1996_num_28_1_2526. Consulté le 5 juin 2023.

3 Ce trait topique est convoqué par Denis Veiras lorsque les femmes européennes paniquent – au point de faire une fausse couche dans certains cas – à l'annonce du voyage qui les attend pour rejoindre la ville de Sevaragoundo, puis la capitale : « À l'entrée de ce vallon, Sermodas nous dit qu'il nous allait mener en Paradis par le chemin de l'enfer. Je lui demandai ce qu'il voulait dire par là, et il me répondit qu'il y avait deux chemins pour aller à ce paradis, celui du ciel et celui de l'enfer, mais que ce dernier était le plus court et le plus commode et que l'expérience nous ferait connaître cette vérité. Ce discours nous mit en peine et se répandant jusqu'aux moindres de nos femmes, il leur donna de la crainte et de l'étonnement. […] Nos femmes se mirent à pleurer comme si on les eut menées au supplice […] elles se mirent à lever les mains au ciel, à se battre le sein & à me dire que nous allions tous périr », Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 122-123. Il s'agit en réalité de deux noms imagés pour désigner les chemins qui passent sous la montagne ou sur les grands sommets. Après s'en être informé auprès de Sermodas, le capitaine Siden calme ses concitoyennes et s'excuse auprès du premier de « la faiblesse de leur sexe », inscrivant cette scène dans une dichotomie genrée, *ibid.*, p. 123.

4 Moshe Sluhovshy résume ainsi « la litanie familière : la ferveur des femmes est trop ardente ; leur corps sont trop humides, plus enclins à percevoir des fantômes et plus lents à résister aux tentations. Les femmes sont plus lascives, luxueuses et avares. Elles sont également plus sottes que les hommes, ont moins de pouvoir de raisonnement et sont "plus aptes à confondre les inspirations naturelles ou démoniaques avec celles d'origines divines" », [n. t.],

enjeux, omniprésents dans l'Europe chrétienne, se révèlent également structurants dans les énoncés féminins représentés par les voyageurs outre-Atlantique. Cette inquiétude générale concernant la foi féminine semble même accentuée en Nouvelle-France, car ce territoire est souvent conçu par les missionnaires comme infernal. Sagard rapporte ainsi un cas de femme tourmentée par le diable, convoquant les représentations de possessions féminines qui circulent alors en Europe :

> Pendant la nuict j'entendois aussi parfois la mère de mon Sauvage pleurer, & s'affliger grandement, à cause des illusions du Diable. J'interrogeay mon Sauvage pour en sçavoir le sujet, il me fit response que c'estoit le Diable qui la travailloit & affligeoit, par des songes & représentations fascheuses de la mort de ses parens, & autres imaginations. Cela est particulièrement commun aux femmes plustost qu'aux hommes, à qui cela arrive plus rarement, bien qu'il s'y en trouve parfois quelques-uns qui en deviennent fols & furieux, selon leur forte imagination, & la faiblesse de leur esprit, qui leur fait ajouter foy à ces resveries diaboliques[1].

Sagard rapporte, sous forme de discours narrativisés, des plaintes qui ne lui sont pas adressées mais dont il discute avec un autre homme : le propos féminin est fondu dans la narration et est érigé en preuve logique. À partir de cet exemple, le récollet identifie une affliction, dont il développe les causes (forte imagination et faiblesse de l'esprit), et en tire des conclusions selon un raisonnement classifiant empreint de misogynie – les femmes autochtones sont, comme les femmes européennes, plus sujettes aux visites démoniaques. Cette citation est l'unique mention d'une parole de femme dans le récit de Sagard et contraste avec les occurrences plus nombreuses de descriptions de femmes à l'ouvrage[2] : si ces tableaux les représentent comme appliquées à l'ouvrage et bonnes ouvrières, ce discours unique rappelle, sans lui accorder de place prépondérante, la possible menace de la possession diabolique.

Paul Lejeune développe bien davantage l'antithèse entre des femmes enragées et hors d'elles-mêmes, d'une part[3], et, des femmes consciencieuses et honnêtes, d'autre part, n'accordant qu'à ces dernières le statut narratif d'énonciatrice d'un discours articulé. Nous avons déjà étudié les

---

« the familiar litany: women's fervor is too eager; their bodies are too humid, more prone to perceive phantoms, and slower to resist temptations. Women are more lascivious, luxurious, and avaricious. They are also more foolish than men, have less reasoning power, and are "more apt to mistake natural or demoniacal suggestions for ones of Divine origin" », Moshe Sluhovsky, *Believe not every spirit*, *op. cit.*, p. 194.

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 166.

2 L'on peut par exemple citer les femmes à l'ouvrage qu'il mentionne à son arrivée, *ibid.*, p. 140, ou les femmes qui préparent le blé, *ibid.*, p. 194-195.

3 Cette représentation se retrouve à la fois dans les relations qui précèdent l'institutionnalisation de la publication annuelle en 1632 et dans celles qui la suivent. Cet imaginaire est notamment mobilisé lors des descriptions des scènes de tortures des prisonniers, où Paul Lejeune énumère les actions violentes et vicieuses propres aux femmes (voir Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 52) ou les compare à un « chien » puis à une « tygresse » (*ibid.*, vol. 9, *op. cit.*, p. 256).

effets impliqués par l'usage du discours direct dans les discours de conversion[1] ; nous nous intéresserons ici à l'importance du fonctionnement performatif de ces discours, qui figure le succès inespéré de l'évangélisation. Dans la *Relation de 1634*, Lejeune rapporte l'échange suivant avec Ouroutiuoucoueu, première baptisée du nom de Marie[2] :

> Quand je commencay à luy parler de la saincte Trinité, disant, que le Pere, & le Fils, & le sainct Esprit n'estoient qu'un Dieu qui a tout fait : je le sçay bien, me fit elle, je le crois ainsi. Je fus tout étonné à cette répartie, mais elle me dit que nostre bon Sauvage Joseph luy rapportois parfois ce que nous luy disions. […] j'estoit seulement en peine de luy faire concevoir une douleur de ses pechéz : les Sauvages n'ont point en leur langue, si bien en leurs mœurs, ce mot de péché […] La pauvre femme […] s'accusa toute seule de toutes ses offenses par plusieurs fois, disant de soy mesme : Celuy qui a tout faict, aye pitité de moy, Jesus, Fils de celuy qui peut tout, fais moi miséricorde : je te promets que je ne m'enyvreray plus, ny que je ne diray plus de paroles deshonnestes, que je ne mentiray plus ; je suis marrie de t'avoir fasché, j'en suis marrie de tout mon coeur, je ne mens point, aye pitié de moi, si je retourne en santé je croiray tousjours en toy, je t'obeïray tousjours ; si je meurs, aye pitié de mon âme[3].

Ouroutiuoucoueu est déjà familière avec la doctrine catholique, grâce à ses échanges avec le premier baptisé : elle incarne à ce titre non l'initiation de l'évangélisation mais sa poursuite. Le discours que lui attribue le missionnaire illustre une stratégie de contournement des lacunes lexicales que ce dernier déplore : la femme ne mobilise pas le concept abstrait et général de péché, mais énumère des actions condamnables au regard de l'Église catholique. « Mentir » ou dire « des paroles deshonnetes » passent par le langage : c'est bien le remplacement d'un propos par un autre qui se joue ici et qui manifeste la conversion. Le missionnaire attribue à l'Innue un discours de repentir et de confession qui figure sa conversion, malgré les limites lexicales de leurs échanges. Par la délégation d'une partie de son discours à un intermédiaire autochtone et par l'usage de la liste à tendance exhaustive, Lejeune illustre comment il évangélise avec succès les individus qui incarnent l'altérité la plus radicale, car autochtone et féminine.

Lorsque Lejeune traduit ses échanges à destination de son public, il incruste certaines exclamations orales en innu, ensuite démarquées par l'imprimeur en italique. Celles-ci ont pour but de concrétiser le moment de la conversion, de le marquer dans la scène comme l'acmé de l'échange : « Escoutant mes réponses, son visage s'alloit en s'épanouissant. Enfin elle me dit d'un accent tout gay, *Nitapoueten*, *nitapoueten*, je croy, je croy[4] ». Suite à un échange s'apparentant à un

1 Voir *infra*, chapitre 2, III, 3).
2 Ici, c'est le phénomène de renomination induit par le baptême qui conduit le missionnaire à mentionner le nom autochtone de cette femme, voir *supra*, chap. 6, II, 2).
3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 136-138.
4 *Ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 294. Paul Lejeune souligne.

exposé de catéchisme[1], Lejeune théâtralise le moment de la conversion en construisant une gradation, allant de l'illumination du visage à l'exclamation de cette nouvelle catholique. L'usage de l'innu en premier lieu puis sa traduction institue un ordre énonciatif où l'affirmation de la conversion est initialement mise dans la bouche de la jeune femme tandis que ce sont les missionnaires qui décident de la possibilité de la conversion et du baptême chez les jeunes hommes qu'ils évangélisent[2]. En déléguant aux personnages féminins l'affirmation de la foi, Lejeune les transforme en actrices de leur conversion, capables de la performer dans leur propre langue face à un missionnaire qui semble n'être plus qu'un simple spectateur. Cet usage narratif est réitéré lors du récit des dernières heures de cette femme mourante, dans la relation suivante[3] :

> Le huitième de Mars mourut cette femme Sauvage nommée Anne, dont j'ay parlé au Chapitre second : comme les douleurs de la mort approchoient, elle disoit par fois toute seule, nitapoueten, nitapoueten, Je croy, je croy, nisadkihau, nisadkihau. Je l'ayme, je l'ayme : ouaskoucki nioui itoutan. Je veux aller au Ciel[4].

La répétition des deux premiers syntagmes en innu renforce l'impression d'oralité du discours, spontané et exclamatif, qui s'apparente à une prière. La femme martèle sa conversion *in extremis* sur son lit de mort, alors que cet événement a déjà eu lieu dans la relation précédente : le missionnaire, qui s'attend à ce que le lecteur lise ses Relations non d'une traite, mais par morceaux (ne serait-ce que du fait de l'année qui s'écoule entre chaque publication), rejoue selon les mêmes modalités énonciatives cette scène de conversion pour entériner la scénographie d'une évangélisation heureuse. Cette réitération diégétique constitue également une trace de l'existence d'un *middle ground*, la femme affirmant sa foi à chaque fois que son état est moribond, espérant peut-être par là réchapper à la mort. Au moment où Lejeune représente une conversion volontaire et exemplaire, il n'évoque pas la possibilité que l'insistance de la convertie puisse révéler un but différent que celui qu'il a en tête.

Ainsi, les rares locutrices de notre corpus ne sont ni oratrices, ni détentrices d'un usage clair et naïf de la langue, ni même des voix singulières : elles sont prises dans des modèles topiques

---

1 Voir *supra*, notre analyse au chapitre 2, III, 3).

2 Voir, par exemple, les recommandations de Pierre Biard dans un chapitre intitulé « de la necessité qu'il y a de bien Catéchiser ces peuples avant que les baptiser » (Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit.*, p. 140-155), ou les réticences de Paul Lejeune (*ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 274).

3 Cet usage de transcription d'une exclamation de femme en langue autochtone n'est pas spécifique à Lejeune, et on le retrouve également sous la plume de Barthélémy Vimont dans une relation de la décennie suivante, au moins à deux reprises, voir *ibid.,* vol. 23, *op. cit.*, p. 172-174.

4 *Ibid.*, vol. 8, *op. cit.*, p. 40.

galant ou religieux. Le premier est convoqué dans les récits utopiques, tandis que le second est essentiellement investi dans les relations de Nouvelle-France. La parole spirituelle féminine est mise en avant avec une importance particulière lorsqu'il s'agit d'une conversion heureuse aux yeux des missionnaires, alors que la menace d'une affiliation diabolique n'est jamais absente. Aux prises avec des lieux communs qui leur préexistent, aucune voix de femme n'incarne, dans l'ensemble de notre corpus, un rapport spécifique à la langue, une pratique ou une connaissance plus spontanée, qui les distingueraient des usages de leurs homologues masculins. Cette distinction a pourtant cours en France et est défendue par plusieurs remarqueurs et grammairiens, de C. F. de Vaugelas à Nicolas Andry de Boisregard et D. Bouhours[1], qui valorisent les usages des femmes de la haute société. Son absence dans les relations d'outre-Atlantique peut s'expliquer par le fait que la qualité principale que Vaugelas reconnaît à leur discours – une « naïfveté qui descouvre l'Usage que l'on cherche, & duquel il est question[2] » – se dote d'un sens bien différent dans le contexte colonial : si elle se voit octroyer en France « la première place parmy toutes les perfections du stile[3] », elle est, en Nouvelle-France, un synonyme de simplicité d'esprit[4]. D'un espace à l'autre, la notion glisse d'une perspective sociale à une approche morale, et son rapport avec la clarté disparaît au profit d'une crédulité qui confine à l'imbécillité. Après avoir narré une anecdote où un Autochtone croit qu'un chat fait preuve de raisonnement, Gabriel Sagard invite ainsi son lecteur « à penser &

1 Pour une étude de la description des usages linguistiques des femmes et des discussions, voire des débats, autour de ce thème, voir Wendy Ayres-Bennett, « Où sont les femmes ? La (non-)présence des femmes dans le Grand Corpus des grammaires françaises, des remarques et des traités sur la langue », dans Jean-Marie Fournier, Aimée Lahaussois et Valérie Raby (dir.), *Grammaticalia. Hommage à Bernard Colombat*, *op. cit.*, p. 275-282 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/enseditions/12330. Consulté le 21 septembre 2023. Sur la question de la place des femmes en général dans les savoirs sur diverses langues, voir l'ouvrage collectif dirigé par Wendy Ayres-Bennett et Helena Sanson *Women in the history of linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2020 | En ligne | URL : https://academic.oup.com/book/39657?login=true. Consulté le 5 août 2023.

2 Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 735.

3 *Ibid*., p. 370.

4 Ce sens est également enregistré chez Furetière, mais après celui qu'utilise Vaugelas : « NAIVETÉ. Subst. fem. Verité dite simplement é sans artifice. On a interrogé cette jeune fille, elle a répondu avec une grande *naïveté*, on voit bien qu'elle dit vray. […] signifie aussi ingénuité, simplicité. Les meilleurs contes de Douville sont fondez sur des *Naivetez* de Valets, de Paysans », Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 2, *op. cit.*, *s. v*., « Naiveté ». Furetière souligne. À la vérité ingénue se substitue, dans la seconde définition, une forme de bêtise, qui est l'acception convoquée plus bas par Sagard. Vaugelas distingue bien ces deux sens : « Quand je parle icy des femmes, & de ceux qui n'ont point estudié, je n'entens pas parler de la lie du peuple, quoy qu'en certaines rencontres il se pourroit faire qu'il ne le faudroit pas exclurre ; & qu'on en pourroit tirer l'esclaircissement de l'Usage [car] les personnes qui parlent bien François & qui n'ont point estudié, seront des tesmoins de l'Usage beaucoup fidelles & plus croyables, que ceux qui sçavent la langue Grecque & la Latine, parce que les premiers ne connoissant point d'autre langue que la leur, quand on vient à leur proposer quelque doute de la langue, vont tout droit à ce qu'ils ont accoustumé de dire ou d'entendre dire, qui est proprement l'Usage, c'est à dire ce que l'on cherche & dont on veut estre esclaircy », Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 733.

considérer la naïfveté & simplicité de ce bon homme[1] » : ici, le naturel n'est pas valorisé : il est, au contraire, un synonyme de bêtise. Quant à la première acception du terme, mobilisée par Vaugelas, les voyageurs se gardent de la convoquer, peut-être parce qu'ils sont conscients qu'ils ne peuvent garantir la stricte véracité de propos tenus dans une langue qu'ils maîtrisent encore mal[2]. De plus, l'idée d'une simplicité naturelle positive est en contradiction avec la représentation des sociétés utopiques, apparaissant comme plus civilisées que le monde européen, d'une part, et, d'autre part, avec la nécessité pour les colons de Nouvelle-France d'entériner le besoin de réforme morale et d'évangélisation outre-Atlantique – le « bon sauvage », mythe omniprésent au XVIII[e] siècle, s'enracine dans les représentations du siècle précédent[3].

Loin de s'appuyer sur le discours métalinguistique qui se développe autour de la notion de clarté en France, les voyageurs sont plutôt amenés à l'infléchir, à le déplacer ou à l'ignorer pour construire des figures d'éloquence incarnant les valeurs qu'ils souhaitent mettre à l'honneur dans leur récit. Ainsi, les lacunes lexicales n'apparaissent pas systématiquement comme un obstacle à l'élaboration intellectuelle et spirituelle, mais sont réinscrites dans des perspectives qui débordent les seules considérations linguistiques. Les manques décriés de vocabulaire deviennent des lieux propices à des considérations morales. La question de l'efficacité sensible de la communication est envisagée de façon plus poussée par les utopistes pour qui l'éloquence n'est plus une question de mots, mais d'interprétation et de corps. Le peu de considération pour les usages des locutrices, pourtant estimés en eux-mêmes en France, manifeste que leur identité féminine reste subordonnée à leur altérité, d'une part, et, d'autre part, à un certain nombre de topoï littéraires et de clichés misogynes.

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 339.

2 Peut-être est-ce aussi parce que la naïveté est alors considérée comme le propre de la langue française, voire son génie, comme sous la plume de Bernard Lamy, qui écrit : « Le Genie d'une langue consiste en de certaines qualitez que ceux qui la parlent affectent de donner à leur style. Le Genie de nôtre langue est la netteté & la naïveté », Bernard Lamy, *La Rhétorique, ou L'Art de parler , par le R. P. Bernard Lamy*, *op. cit.*, p. 76 | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65617s/f100.item.r=Bernard%20Lamy%20rh%C3%A9torique. Consulté le 12 mars 2023.

3 À ce propos, voir les travaux d'Olive Dickason, « The Concept of *l'homme sauvage* and early French colonialism in the Americas », *Outre-Mers, revue d'histoire*, vol. 234, 1977, p. 5-32 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1977_num_64_234_1990. Consulté le 3 octobre 2023 ou encore *Le Mythe du sauvage*, Québec, Septentrion, 1993.

Marc Fumaroli rappelle que l'éloquence est, au XVII^e^ siècle, « destinée d'abord à servir de dénominateur commun à l'élite du savoir et du pouvoir[4] » et, de fait, l'imaginaire rhétorique associé à cette notion est mis au service, dans les récits viatiques, de la constitution de structures et d'institutions socio-politiques. La tripartition antique des discours vient sous-tendre la description distinctive de certains personnages puissants et joue un rôle constituant dans l'organisation et la structuration des représentations sociales que développent les narrateurs. Si les formes d'éloquence publique laïque sont ainsi investies d'une valeur ontologique et heuristique, ce n'est pas le cas des discours sacrés, qui sont nuancés, déconsidérés, voire tenus à distance par les voyageurs – tout autant pour se garantir d'accusation d'hétérodoxie que pour marteler la primauté de la religion chrétienne. Seuls certains récits utopiques évoquent des formes d'éloquence sacrée autres, mais qui restent travaillées par les difficultés d'articuler la parole divine et la parole humaine d'une part, et, d'autre part, de maintenir une humilité constante. Cet embarras à concevoir l'éloquence sacrée d'autrui renoue plus généralement avec une réflexion sur ce qu'est la clarté linguistique et sur les individus illustrant cette notion. Elle apparaît comme un idéal multiple, mais que l'écrit peine à représenter, du fait de l'égale implication du corps du locuteur et de sa langue. Les récits de voyage se distinguent alors des réflexions en vogue en France car, plutôt que de s'attacher à la coexistence de différents usages distincts, les voyageurs cherchent à dépeindre un modèle universel, sans diversité socio-économique ou de genre. Cependant, ils se heurtent à des résistances multiples, qui viennent fragiliser l'unité des représentations langagières avancées.

4 Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 2.

Chapitre 6 : Fragilité et failles des représentations viatiques

En cherchant à grammatiser les langues autres et à en illustrer les formes de discours public, les narrateurs confrontent l'idée qu'ils se font d'une langue et d'un signe à d'autres réalités sémiotiques et à d'autres usages. Régulièrement, ils se retrouvent confrontés à des pratiques qui échappent à leur entendement et à leur conception de la représentation. Les flottements, les innovations grammaticales et/ou les coups de force narratifs que nous avons étudiés manifestent, tous à leur manière, comment la représentation de la langue autre est instituée à partir d'un point de vue européen. Nous avons vu, à plusieurs reprises, qu'affleurent, dans la narration, des postures réflexives sur les limites ou les écueils de l'organisation épistémique des langues autres : les uns déplorent la piètre qualité de leurs interlocuteurs ou l'inadéquation des modèles préexistants, les autres envisagent d'infléchir le cadre métalinguistique traditionnel ou de le transformer. Aucun n'affirme ni ne revendique se situer hors de la grammaire latine étendue et de l'éloquence oratoire, mais tous en perçoivent à un moment donné – plus ou moins développé dans leur récit – le caractère indu. Le mouvement de saisie et d'institution d'une représentation apparaît d'autant mieux lorsqu'on en envisage les bornes sur lesquelles butent les narrateurs. Si M. Foucault définit le signe classique[1] comme ce qui a « pour fonction de représenter » et « de représenter son lien à ce qu'il représente »[2], l'univers épistémique dans lequel évoluent les narrateurs des récits à l'étude se situe à la marge tant géographique qu'énonciative de la scène discursive classique analysée par le philosophe français : c'est un espace où circulent des signes autres qui se dérobent, opaques ou encore incertains.

1 Une partie des signes à l'étude se situe aussi en amont de la rupture épistémique théorisée par le philosophe français. Cependant, le changement d'épistémé ne s'est pas fait d'une façon radicale, mais progressive. Cette continuité permet de penser que des éléments relatifs au déplacement du langage, hors du monde vers le registre de la représentation, avaient déjà cours dès le début du siècle.

2 Voir Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006, p. 39.

Les passages où les narrateurs rapportent se heurter à des difficultés interpersonnelles, référentielles ou épistémiques constituent un lieu d'où émergent des éléments de nuance quant au déplacement épistémique que théorise M. Foucault. Cela reste, au XVII^e^ siècle, un ensemble de remarques disparates, mais nous y voyons des éléments en germe des disciplines ultérieures que sont la méthodologie, la sémiotique et la traductologie. Cette approche transhistorique nous permettra dès lors d'envisager certaines interrogations métalinguistiques soulevées au XVII^e^ siècle et qui perdurent de nos jours, ainsi que les manifestations d'agentivité et de résistance aujourd'hui interrogées par les études littéraires, orientées vers une lecture critique de la réalité coloniale d'alors. Si les voyageurs tirent souvent la conclusion de l'existence d'une hiérarchie des langues entre elles, nous nous proposons ici d'envisager dans quelle mesure cette inadéquation théorique interroge la possibilité même de la représentation d'une langue. Nous étudierons successivement des obstacles ou des écueils propres à trois échelles différentes : tout d'abord, le motif narratif de la résistance humaine à l'entreprise du voyageur, puis les enjeux pragmatiques de relation lexicale entre un signe et le monde, et enfin les flottements sémantiques qui peuvent entourer un sens.

I. Obstruction au partage du savoir

Le caractère limité, incomplet et parfois fautif des représentations langagières découle en premier lieu des interactions durant lesquelles se joue l'apprentissage linguistique et des réactions parfois malveillantes ou désobligeantes des locuteurs natifs rapportées par le voyageur. Dans le cas des voyages imaginaires, les habitants indigènes sont souvent des acteurs volontaires de ce topos et ne s'opposent pas à ce que le voyageur apprenne leur langue, bien au contraire, même s'il en est parfois incapable. Dans les voyages authentiques en Nouvelle-France, la situation est moins univoque et certains locuteurs sont représentés en opposants par les narrateurs : une scénographie binaire organise par exemple la *Relation de 1634* de Paul Lejeune, où le missionnaire se dépeint aux prises avec l'affection de son hôte, Mestigoït, et avec l'animosité de Carigonan, frère du premier et qu'il appelle « le Sorcier », la figure de Pastedechouan oscillant entre les deux pôles[1].

1 Cette opposition est si emblématique de la scénographie narrative de Paul Lejeune que ces personnages ont été retenus par Guy Laflèche dans le sous-titre de son édition de la *Relation de 1634 de Paul Lejeune – le missionnaire,*

Nous souhaitons ici nous pencher sur les refus d'interaction sociales et les dénégations d'intersubjectivité qui sont représentées comme le fait des locuteurs natifs dans les récits viatiques. Les étudier hors du topos complexe *apprentissage-incrustation-systématisation* que nous avons envisagé précédemment nous permettra de les articuler avec d'autres types d'obstacles, non-humains, qui rendent également plus difficile l'élaboration des représentations dans les textes.

Les interlocuteurs autochtones apparaissent en mesure de perturber, voire de mettre à mal l'intersubjectivité vers laquelle tend la narration. Les passages dont émerge une mise en difficulté des narrateurs du fait d'une résistance autochtone plus ou moins hostile font vaciller l'éthos narratif qui se dégage de l'économie générale des récits viatiques, mais ont aussi une portée idéologique assumée et des effets épistémiques peut-être peu anticipés. Nous nous pencherons tout d'abord sur les moments de refus explicite du partage des connaissances linguistiques et d'insultes verbales, pour explorer les dissensions nourries dans les récits. Le motif de la moquerie sera ensuite envisagé à la fois comme registre de discours circonscrit, comme scénographie ambivalente et comme stratégie d'insoumission oblique[1]. En étudiant comment le registre du rire moqueur est tour à tour adopté par le voyageur et/ou utilisé dans les représentations des Autochtones qui l'entourent, ces passages seront analysés comme des lieux de cristallisation des dynamiques coloniales à l'œuvre dans le corpus viatique du XVII^e^ siècle.

1) De la disqualification du voyageur

Les narrateurs instituent entre eux-mêmes et les habitants natifs des terres qu'ils abordent une intersubjectivité dont le rôle est notamment de rendre possible une rencontre avec autrui. Cette relation à autrui, énoncée à la première personne, paraît imposée aux Autochtones : comme le voyageur les reconnaît comme des êtres vivants sensibles et à qui la langue sert de moyen

l'apostat, le sorcier, *op. cit*. Cette binarité a également été bien étudiée par Yvon le Bras ou encore Marie-Christine Pioffet, voir Yvon Le Bras et Pierre Dostie, *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641),* Sainte-Foy, Québec, Éditions de la Huit, 1994, ou encore Marie-Christine Pioffet, *La Tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites, op. cit.*

1 Dominique Bertrand note : « Le plus souvent, le voyageur, confronté à l'altérité des rires, amené à y participer de manière ambiguë, ou à s'en rire, choisit d'occulter cette posture inconfortable sous l'effet d'un déni. Quand ils sont exhibés, fût-ce de manière ponctuelle, les effets de sidérations produits par le rire de l'Autre, et les malentendus qui s'ensuivent, appellent à une considération plus attentive », « Introduction. Rire et voyage de la Renaissance à l'Âge classique : chemins de traverse », Dominique Bertrand (dir.) *Le Rire des voyageurs (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007, p. 9-10. Ici, les moqueries n'entraînent pas toujours une sidération du voyageur, mais restent assez exceptionnelles pour demander une étude approfondie.

d'expression, ces derniers sont supposés le reconnaître, à terme, comme tel. Cependant, l'on trouve dans les récits des moments de rupture de cette reconnaissance mutuelle et de mise à mal des échanges. Les représentations de refus de collaboration de la part des Autochtones empruntent, le plus souvent, la forme d'une injure[1], qu'il s'agisse de propos insultants ou de discours niant les facultés intellectuelles du voyageur. Ces motifs révèlent une agentivité propre aux habitants natifs et les stratégies de résistance discursives qui ont pu être les leurs face aux dynamiques coloniales françaises, mais leur situation en contexte énonciatif européen en restreint la valeur subversive.

Après avoir hiverné plusieurs mois avec un groupe d'Innus, Lejeune affirme avoir subi nombre d'injures, qu'il transcrit phonétiquement puis traduit. Les scènes interlocutives où elles ont été proférées ne sont pas décrites, et la narration emprunte la forme de la liste :

> [I]ls me chargeoient incessamment de mille brocards et de mille injures, je me suis veu en tel estat que pour ne les pas aigrir, ou ne leur donner occasion de se fascher, je passois les jours entiers sans ouvrir la bouche. Croyez moi je n'ay rapporté autre fruicts des Sauvages, j'ay pour le moins appris beaucoup d'injures en leur langue, ils me disoient à tout bout de champs *eca titou eca titou*, *khitirisin*, tais toi, tais toi, tu n'as pas d'esprit. *Achineou*, il est orgueilleux, *Moucachtechiou*, il fait du compagnon, *Sasegan*, il est superbe, *Cou attimou* il ressemble à un chien, *cou mascaou* il ressemble à un ours, *attimonai oukhimau* il est capitaine des chiens, *cou oucousimasouchtigonan*, il a la tête faite comme une citrouille, *Matchiriniou*, il est difforme, il est laid, *Khichcouebon* il est ivre : voila les couleurs dont ils me peignoient et de quantité d'autres que j'obmets[2].

Le missionnaire énumère les attaques verbales dont il a pu faire l'objet : il circonscrit en un seul passage cette violence verbale, contenant les discours obscènes et indécents de ses interlocuteurs tout en les concentrant en une sorte de liste jubilatoire, énumération de propos socialement condamnables. Ce passage illustre différents types d'offenses : Lejeune est tour à tour exclu d'une situation, disqualifié par ses défauts, par son apparence ou par son attitude, ou encore comparé à un animal ou à un légume[3]. Le dénigrement du missionnaire paraît varié, mais constant, la diversité et l'inventivité étant des traits linguistiques de l'insulte[4]. Alors que c'est le plus souvent Carigonan qui endosse le rôle d'opposant, le sujet est ici collectif, manifestant une contradiction rencontrée de

1 Nous adoptons la définition de l'injure que propose Évelyne Larguèche comme un « acte langagier au sens large, incluant gestes, attitudes, représentations graphiques » qui va au-delà de la seule dimension lexicologique de l'injure, voir « Adresse indirecte et injure ? », *Cahiers de littérature orale*, n° 70, 2011, p. 140. Sur le flottement de la distinction entre « injure », « insulte » ou encore « offense », voir également Laurence Rosier, le *Petit Traité de l'insulte,* Bruxelles, Centre d'Action Laïque, 2009, p. 21-39.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit.*, p. 62-64. Lejeune souligne.

3 De telles comparaisons sont fortement dégradantes si on garde en tête les hiérarchies du vivant aristotéliciennes sur lesquels repose la culture occidentale : un être humain est supérieur à un animal, qui est supérieur à un végétal. Cette perception hiérarchique du monde et du vivant n'a pas cours dans les cultures autochtones, et on ne saurait conclure que la comparaison est une déchéance de statut. Il n'en demeure pas moins que l'insulte implique un changement d'identité qui met à mal l'autorité dont se drape le missionnaire.

manière générale. De tels moments de conflits peuvent alors être lus comme des exemples d'agentivité autochtone, l'opposition débordant le personnage auquel cette fonction actantielle est réservée. L'ensemble des personnages autochtones distinguent, par l'injure, deux camps et le font savoir frontalement au missionnaire.

Toutefois, hormis ce passage, les insultes verbales à proprement parler sont rares dans le texte. Cela peut découler de considérations narratives liées à la bienséance : les missionnaires s'excusent de rapporter des éléments immoraux, indécents ou débauchés et abrègent ces passages par respect pour leur lectorat. Cela peut aussi être compris comme une volonté narrative de circonscrire la virulence des refus que les hommes d'Église français se sont vu opposer, et surtout de nuancer la mise à distance dont ils ont pu être l'objet. Les rejets sont notamment répartis entre différents missionnaires, et restent, selon Lejeune, exceptionnels, comme lorsque son coreligionnaire veut enterrer le corps d'un défunt selon le rituel chrétien et le réclame aux Autochtones :

> le Pere Buteux prie qu'on leur [aux Français] rende le corps pour le placer avec nous : un Sauvage lui repart, Va-t'en, on ne t'entend pas : c'est une réponse que nous font par fois les Sauvages quand on les presse de faire une chose qui ne leur agrée pas. Il est vray que nous ne parlons encore qu'en begayant, mais neantmoins quand nous leur disons quelque chose conforme à leurs desirs, jamais ils ne nous font ces reproches[1].

Lejeune souligne que l'usage erroné de la langue est mentionné pour éloigner toute perspective d'échange : cela devient un argument d'autorité pour faire taire le missionnaire. Il signale néanmoins le caractère circonstanciel de cette réponse : quand bien même elle repose sur un fond de vérité – il le reconnaît avec la formule concessive « il est vray que » –, la fragilité de la connaissance de l'innu-aimun ne surgit comme un obstacle au dialogue qu'à des moments cruciaux – ici, la question des pratiques funéraires. Bien que cela leur ait été initialement refusé, les missionnaires récupèrent finalement un corps sur les deux qu'ils réclamaient : c'est peut-être parce que l'opposition initialement frontale est finalement ébranlée qu'elle est consignée dans la relation viatique. De fait, les injures et fins de non-recevoir adressées aux Français ne sont pas invariables tout au long des publications jésuites, et leur évolution illustre la permanence de la domination française.

---

4 « La forme de l'insulte : quelques caractéristiques linguistiques », Laurence Rosier, *Petit Traité de l'insulte*, *op. cit.*, p. 41-66.

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 8, *op. cit.*, p. 252-254.

La situation décrite d'exclusion ou d'injure interpellative à deux – un injurieur et un injurié / injuriaire, c'est-à-dire objet de l'insulte et interlocuteur de l'injurieur dans la scène – est en réalité une scène à trois, où le lectorat est également destinataire de l'effet du discours[1]. La remarque excluante est définie comme un trait de langage propre aux Innus, qui refusent l'exercice de la dispute délibérative et mettent fin de façon abrupte à l'échange sans se froisser pour autant. Lecteurs et lectrices sont alors sensibles au déplacement de l'injurié au fur et à mesure des relations jésuites. Tout d'abord, les Autochtones dénigrent tout potentiel réflexif aux Français et jugent qu'ils « n'ont point d'esprit[2] ». C'est un argument pour leur intimer de se taire, comme lors de cet échange à propos de la grêle[3] :

> Ils me repartirent à l'ordinaire tu es un ignorant, ne vois tu pas qu'il a faict froid toute le jour, que la gresle a attendu la nuit pour venir. Je voulus repartir que la nuée n'estoit pas encore disposée, mais on me dit *eca titou eca titou nama khitirinisin*, tais toi tais toi, tu n'as pas d'esprit, voila la monnoye dont ils me payent, et dont ils payent bien souvent les autres sans s'alterer[4].

Cette affirmation prive autrui de son statut d'être doté d'un esprit raisonnable. Si la première remarque discréditante est consignée en français uniquement, la seconde est transcrite en innu puis traduite, la répétition produisant un effet d'oralité : on croit entendre la voix de l'interlocuteur du missionnaire. Lejeune rapporte cette réponse à propos de phénomènes naturels, alors que la majorité des occurrences qu'il consigne porte sur des considérations spirituelles, culturelles ou coutumières[5] : il en marque ainsi la constance, la fréquence et la polyvalence. Pour limiter l'ébranlement de son autorité, Lejeune souligne qu'il en est une victime parmi d'autres : l'hyperbate finale élargit la scène à d'autres interactions où il n'est pas présent.

Cet usage est dès lors mis par le narrateur dans la bouche de ses interlocuteurs non plus à son adresse, mais à l'intention d'un autre Autochtone, le plus souvent lorsqu'il est en train d'être

---

1 Sur la distinction entre l'injure à deux et l'injure à trois et sur les transformations induites par la présence d'un tiers, voir Évelyne Larguèche, « Adresse indirecte et injure ? », art. cit., p. 140-141.

2 La première occurrence de cette expression que nous avons identifiée, sous la plume de Charles Lalemant, est au discours narrativisé : « Ils estiment que les François n'ont point d'esprit au prix d'eux », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 4, *op. cit*., p. 198.

3 On aurait également pu citer le passage suivant, où Carigonan intime à Lejeune l'ordre de se taire : « Cognoissant donc qu'il s'allait engager, il me dit, tais toy, tu n'as point d'esprit, tu demandes des choses que tu ne sçais pas toi-mesme », *ibid.,* vol. 6, *op. cit*., p. 180. Ici, l'expression est annoncée comme un argument de dernier recours pour Carigonan.

4 *Ibid*., p. 214.

5 Voir, par exemple : « Le Sorcier, voyant qu'on estoit assez disposé à m'écouter ; croyant que si on me prestoit l'oreille il perdroit autant de son credit, me dit d'une façon arrogante, tais-toy, tu n'as point d'esprit, il n'est pas temps de parler, mais de manger », *ibid.,* vol. 7, *op. cit*., p. 158-160.

évangélisé et/ou de se convertir. La disqualification est individuelle et peut être réflexive – comme lorsque Chibanagouch se convertit au seuil de la mort[1] ou qu'un jeune homme hésite avant de choisir l'époux de sa fille[2] – ou adressée à un tiers, comme quand un couple se dispute par rapport à la nécessité de faire baptiser un enfant mourant[3]. À partir du moment où la parole du missionnaire est reçue comme vraie, le mécanisme d'exclusion ne porte plus sur lui, mais scinde le groupe autochtone. L'opprobre peut même devenir collectif : « Tous les Sauvages luy dirent, Tais toy, tu n'as point d'esprit, le Pere dit vray[4] ». La transcription de l'insulte dans le récit viatique mobilise alors la seconde dimension de l'insulte que distingue Dominique Lagorgette[5] : cette adresse diffamante à l'encontre d'individus non convertis institue une nouvelle entité sociale, celle des Autochtones convertis qui font corps autour du missionnaire. Le revirement progressif de l'exclusion du jésuite à celle des Autochtones non convertis n'est pas linéaire[6], mais son itération dans les relations de Lejeune[7] révèle qu'il participe d'une stratégie énonciative plus large, visant

1 Lejeune écrit ainsi : « D'où vient (luy dis-je) que tu m'as resisté si long temps, quand je t'ay parlé de ton salut. Je n'avois point d'esprit, me repart-il, mais maintenant que je me meurs, je pense à ce que tu m'as enseigné », *ibid.,* vol. 11, *op. cit*., p .89. Cette conversion sur le tard peut tout à fait relever d'une stratégie d'adaptation, dans le contexte de *middle ground* que nous avons déjà étudié plus tôt (voir chapitre 5, II. 2).). Il n'en demeure pas moins que le missionnaire met dans la bouche du mourant une expression fortement dévalorisante qui lui était précédemment adressée : la circulation de ce syntagme s'apparente ici à un retour de bâton pour les locuteurs autochtones.

2 On peut lire sous la plume de Lejeune : « Le jeune homme respondit qu'il n'avoit pas assez d'esprit pour retenir tout ce que nous enseignons ; et qu'il n'osoit quasi esperer le Baptesme », *ibid.,* vol. 16, *op. cit*., p. 84-86.

3 Lejeune écrit ainsi : « Il commence à la presser, Tu n'as point d'esprit, tu crains que le baptesme ne le fasse mourir, & tu vois qu'il meurt sans baptesme », *ibid.,* vol. 9, *op. cit*., p. 8. Le chiasme met en évidence ce qui apparaît comme le défaut de raisonnement.

4 *Ibid*., p. 196

5 Dominique Lagorgette précise ainsi : « Ainsi, l'insulte serait un acte de langage à double portée : d'une part par sa simple énonciation (acte illocutoire) et d'autre part par sa double volonté d'intimider et d'agresser l'allocutaire, et aussi par sa tentative de persuader le groupe de la validité de cette agression. L'insulte, comme le terme d'adresse appréciatif, aurait donc une place essentielle dans tous les processus de cohésion du groupe culturel et social », « Termes d'adresse, acte perlocutoire et insultes : la violence verbale dans quelques textes des XIV^e^, XV^e^ et XVI^e^ siècles », dans Jean Arrouye *et al. La Violence dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1994, p. 332.

6 Lejeune continue de consigner qu'on lui oppose cette réponse, comme par exemple : « comme je disois un jour à un Sauvage, mon amy, je te prie, parle un peu plus bas, tu n'as pas d'esprit, me dit-il, voilà un oyseau, parlant de nostre coq, qui parle plus haut que moy, & tu ne luy dis rien », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 13, *op. cit.*, p. 100.

7 Voir, par exemple, pour la première décennie des publications jésuites : *ibid.,* vol. 4, *op. cit*., p. 198 ; *ibid.,* vol. 5, *op. cit*., p. 138, p. 178, p. 208, p. 214 ou encore p. 220 ; *ibid.,* vol. 6, *op. cit*., p. 110, p. 112, p. 172, p. 180-182, p. 190, p. 212, p. 222, p. 230, p. 246, p. 254, p. 266 ou encore p. 298 ; *ibid.,* vol. 7, *op. cit*., p. 44, p. 62, p. 76, p. 82, p. 104, p. 134, p. 160, p. 168 ou encore p. 172 ; *ibid.,* vol. 8, *op. cit*., p. 254 ou encore p. 270 ; *ibid.,* vol. 9, *op. cit*., p. 8, p. 52, p. 126, p. 196, p. 210, p. 222 ou encore p. 258 ; *ibid.,* vol. 11, *op. cit*., p. 86, p. 160, p. 172, p. 248 ou encore p. 264 ; *ibid.,* vol. 16, *op. cit*., p. 85, p. 116, p. 162 ou p. 204 ; *ibid.,* vol. 18, *op. cit*., p. 92 ou encore p. 180, *passim*.

bien à renverser le rejet initial. Le syntagme jalonne le déplacement progressif du dénominateur commun du groupe d'une communauté autochtone à une communauté chrétienne dont le missionnaire est partie prenante. Par là, Lejeune rétablit son hégémonie discursive et son autorité sociale et symbolique.

Tous ces phénomènes énonciatifs – insulte, exclusion, déplacement de la ligne de distinction – sont concentrés en quelques lignes sous la plume de Sagard, qui synthétise ce qui se joue en plusieurs publications dans le corpus jésuite :

> [À] tout bout de champ, & pour la moindre chose ils vous disent ; *Téondion*, ou *Tescaondion*, c'est à dire, tu n'as point d'esprit ; *Atache*, mal-basty. A [sic] nous autres Religieux ils nous en disoient autant au commencement ; mais à la fin ils nous eurent en meilleure estime ; & nous disoient au contraire : *Cachia otindion*, vous avez grandement d'esprit *Hoüandate danstan téhondion*, & les Hurons n'en ont point ; *Arondiuhanne*, ou *Ahondiuoy issa*, vous estes gens qui cognoissés les choses d'en-haut et surnaturelles, & n'avoient cette opinion ny croyance des autres Français, en comparaison desquels ils estimoient leurs enfans plus sages & de meilleurs esprit, tant ils ont bonne opinion d'eux-mesmes, & peu d'estime d'autrui[1].

Ce sommaire narratif note la réponse initialement négative faite aux Français, mais souligne immédiatement le changement d'attitude opéré envers les religieux, singularisant ces derniers parmi les Français. Cette différence dans le traitement de la temporalité narrative d'un évènement diégétique similaire s'explique par la disparité des conditions de publication des textes : Lejeune écrit annuellement et ne peut donc pas résumer si brièvement l'évolution de sa relation avec les Autochtones, là où Gabriel Sagard écrit après son voyage, alors qu'il n'est plus autorisé à retourner en Nouvelle-France et qu'il souhaite montrer la qualité de ses rapports avec les habitants natifs de ce territoire. Toutefois, la similarité de l'évolution qu'ils dépeignent l'un et l'autre nous renseigne sur sa valeur dans le récit d'une acceptation progressive des missionnaires par les premiers habitants de ce territoire.

Ainsi, les insultes constituent moins un lieu d'agentivité proprement autochtone qu'un espace discursif où les missionnaires rétablissent leur autorité en se réappropriant une injure dont ils ont été l'objet et en en usant à l'encontre de leurs détracteurs. Ils ne peuvent passer sous silence l'opposition et la contradiction initiales qu'ils rencontrent, mais ne peuvent s'en tenir à cette opposition frontale : ils la renversent donc, et les éléments de langage sur lesquels elle repose se retrouvent finalement adressés aux Autochtones eux-mêmes. Des rejets moins frontaux font l'objet

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage au pays des Hurons, op. cit.*, p. 222. Sagard souligne.

d'un traitement différent, mais qui témoigne tout autant des difficultés des missionnaires à faire une place aux voix dissidentes.

2) De la moquerie acceptée par le narrateur

Le vacillement de l'autorité narrative se retrouve dans les scènes de moquerie, de raillerie ou encore de plaisanterie[1]. Celles-ci ne font pas l'objet d'un traitement synthétique de la part de la narration, peut-être parce que l'opposition par le rire paraît moins virulente que celle portée par l'insulte. Les missionnaires s'attachent donc moins à limiter cette forme de dissonance : le rire est le signe de la différence du voyageur plutôt que de la résistance autochtone à son égard[2], alors même que ce mode de communication « peut témoigner de tendances multiples (bienveillance, autosuffisance, hostilité, dérision)[3] ».

On trouve des rires amusés dans les récits utopiques qui ne témoignent pas d'une animosité. Les moqueries, restreintes à certaines incompréhensions, viennent sanctionner un automatisme pratique chez le narrateur et ses congénères et donnent à voir qu'ils n'ont pas encore tous les éléments pour comprendre les échanges au sein desquels ils sont impliqués. Ainsi, lorsque les femmes européennes de *L'Histoire des Sévarambes* s'effraient après que Sermodas leur a annoncé qu'ils iront « en paradis par le chemin de l'enfer[4] », ce dernier ne peut se retenir de s'en amuser. Il ne répond pas aux premières demandes d'explication du narrateur et de ses congénères : « Nous marchions sans oser en demander l'explication à Sermodas, voyant qu'il n'avait répondu à nos

1 Dans son étude du réseau lexical de l'humour et du comique, Jean-Charles Chabanne souligne la coexistence de plusieurs axes sémantiques, de l'ingéniosité à l'agressivité : « L'abondance des mots liés à la notion visée par les termes *comique, humour*, etc. ne signale pas seulement l'importance de celle-ci comme fait social, psychologique, artistique… Cette abondance, cette diversification du lexique signale aussi une activité de catégorisation spontanée qui intuitivement reconnaît la complexité de ces faits, exprime le besoin de les nuancer, de marquer les gradations sur des échelles d'intensité », « Le réseau lexical de l'humour et du comique », dans Nelly Feuerhahn et Françoise Sylvos (dir.), *La Comédie sociale*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1997, p. 29. Nous nous situons dans cette acception hyperonymique de l'humour, et ce chapitre traite de concert des comportements aussi distincts que la raillerie acerbe et la plaisanterie enjouée.

2 Catherine Broué et Marie-Pier Tremblay-Dextras soulignent la constance d'une forme de malaise dans les occurrences du rire qu'on trouve dans le corpus jésuite, voir « Entre rire et malaise : humour autochtone et écriture d'autrui », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 291-308 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/voix-autochtones-dans-les-ecrits-de-la-nouvelle--9791037002167-p-291.htm. Consulté le 8 décembre 2022. Nous sommes d'accord avec cette hypothsèe que le rire marque une gêne et nous nous concentrerons ici sur les passages se rapportant à la question de la langue.

3 Éric Smadja, « Aspects littéraires et spéculations philosophiques », *Le Rire,* Paris, PUF, 2007, p. 11.

4 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes, op. cit.*, p .122.

premières demande [*sic*] que par un sourire & qu'il nous avait renvoyés à l'expérience[1] ». L'hôte s'amuse de l'incompréhension de ses interlocuteurs et ce n'est que devant l'effroi, les lamentations, la panique et la fausse couche de certaines femmes, que le Sévarambe révèle la dimension imagée de sa formulation :

> [J]e suis fâché d'avoir donné lieu à cette opinion qui leur fait tant de peine & qui m'a causé tant de surprise. Je vous ai dit par une espèce de raillerie que je voulais vous mener en paradis par le chemin de l'enfer ; et comme je n'ai pas voulu m'expliquer là-dessus, ni satisfaire aux demandes que vous m'avez faites, ces pauvres femmes, sans doute, se sont imaginées que je parlai sérieusement & que nous allions vous précipiter dans les enfers quand elles ont vu la caverne où nous devons passer. Mais pour leur mettre l'esprit en repos, je veux bien leur expliquer cette énigme & leur dire que cet enfer n'est qu'une voûte que nous avons fait pour la commodité du passage à travers du mont […]. Et voilà en peu de mots l'explication de l'énigme[2].

Aux sourires amusés succèdent des excuses, car la plaisanterie a eu des conséquences funestes pour certains et certaines. Elle est alors requalifiée en « énigme », ce qui déplace le sème du jeu vers celui de l'examen de la sagacité d'autrui : le divertissement du Sévarambe devient une mise à l'épreuve des Européens. Seules les femmes semblent incapables de second degré et la modalisation « sans doute » signale le caractère hypothétique du raisonnement que Sermodas prête aux Européennes, les associant aux excès de l'imagination. Tout spéculatif que soit ce propos, il conduit néanmoins à la disqualification non de la plaisanterie, mais des personnes dupées. De fait, Sermodas continue de qualifier l'évènement comme « une raillerie qu'il avait faite[3] » lorsqu'il la raconte à son congénère Comustas, qui s'en amuse à son tour : « cette aventure le fit rire[4] ». Le narrateur, au même titre que les deux Sévarambes, ne fait pas grand cas des conséquences de cette moquerie : *in fine*, il en tire un bénéfice car elle suggère son aptitude au second degré, à l'inverse des femmes qui l'entourent[5]. La moquerie renforce une forme de proximité genrée entre le capitaine Siden et ses hôtes, l'associant à l'intelligence raisonnée et déductive attribuée aux hommes de manière générale[6].

---

1 *Id*.
2 *Ibid*., p. 123.
3 *Ibid*., p. 125.
4 *Id*.
5 La narration insiste sur la distinction entre le Capitaine et les femmes : « Sermodas me demanda si nous n'aurions point autant de peur de monter au ciel qu'on en avait témoigné de descendre aux enfers ? Et il me pria de le faire demander à nos femmes », *id*.
6 Henri Bergson souligne la dimension non émotive mais intellective du rire et du comique : « dans une société de pures intelligences on ne pleurerait probablement plus, mais on rirait peut-être encore ; tandis que des âmes invariablement sensibles, accordées à l'unisson de la vie, où tout événement se prolongerait en résonance sentimentale ; ne connaîtraient ni ne comprendraient le rire. […] Le comique exige donc enfin, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure », *Le Rire.*

Dans les récits de la Nouvelle-France, on trouve également quelques exemples d'une moquerie qui se fait au profit de l'intersubjectivité entre narrateur et Autochtones et au détriment de l'unité du groupe des Français. C'est notamment le cas sous la plume de Chrestien Leclercq :

> Les Gaspésiens disent que le castor est le bien-aimé des François, et des autres Européens, qui les recherchent avec avidité ; et je n'ai pu m'empêcher de rire, entendant un Sauvage qui me disoit en se gaussant : *Tahoé messet kegoüar pajo ne daoü dogoüil mkobit* : en vérité, mon frère sait parfaitement bien toutes choses ; il nous fait des chaudières, des haches, des épées, des couteaux et nous donne à boire et à manger sans avoir à labourer la terre[1].

R. Ouellet remarque que ce passage se retrouve quasiment à l'identique sous la plume de Paul Lejeune[2] mais on peut relever plusieurs différences : la langue autochtone n'est plus la même et surtout, le missionnaire récollet se situe au sein des rieurs, alors que Lejeune apparaissait comme un narrateur surplombant, décrivant la moquerie sans s'associer à un groupe en présence. En affirmant ne pouvoir « [s]'empêcher de rire », Leclercq se positionne du côté des rieurs, parce qu'il comprend ce qu'ils disent et qu'il s'en amuse avec eux. Il se joint aux Mi'kmaqs qui raillent l'avidité des marchands européens, de la même manière qu'il se situe à leurs côtés quand il se fait le traducteur d'un échange avec les Français[3], en mobilisant ses aptitudes linguistiques et son statut de missionnaire. Son rire est ici un moyen d'être un membre de la communauté autochtone, à laquelle il s'unit par cette manifestation physique.

Publié presque vingt ans après la date à laquelle le récollet évangélisait en Nouvelle-France, son récit est en revanche silencieux quant aux moqueries dont il a lui-même pu faire l'objet lors de son apprentissage du mi'kmaq. Au vu de l'importance du motif dans les relations viatiques de la première moitié du siècle, cette absence est surprenante, ou pour le moins significative : toute raillerie des locuteurs natifs sur un usage fautif ou imparfait de la langue s'apparente

---

Essai sur la signification du comique, [1900], éd. numérique de Bertrand Gibier, Les Classiques des sciences sociales, UQAC, Chicoutimi, 2002, p. 11 | En ligne | URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/le_rire/le_rire.html. Consulté le 12 janvier 2024. Cependant, Frédéric Tinguely souligne les limites de cette théorie en contexte interculturel, car elle oblitère complètement l'échelle de l'identité sociale ou culturelle. Il propose de lui substituer la théorie d'Eugène Dupréel, plus efficace pour envisager des rires au sein d'un groupe traversé par des différences, voir « Rire et relations interculturelles », Dominique Bertrand (dir.), *Le Rire des voyageurs (XVI^e^-XVII^e^ siècles), op. cit.,* p. 73-76.

1 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 532. Chrestien Leclercq souligne.

2 On peut lire dans la relation de 1634 : « Les Sauvages disent que c'est l'animal bien aymé des François, des Anglois & des Basques, en un mot des Europeans : j'entendois un jour mon hoste qui disoit en se gaussant, *Missi picoutau amiscou*, le Castor fait toutes choses parfaictement bien, il nous faict des chaudieres, des haches, des espées, des couteaux, du pain, bref il fait tout », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 296-298. Paul Lejeune souligne.

3 Voir chapitre 2, III. 3).

immédiatement à une singularisation du mauvais locuteur, à sa distinction au sein du groupe – schéma actantiel que Leclercq souhaite éviter. Le seul missionnaire qui rapporte être allé jusqu'à se prêter aux plaisanteries suscitées par sa pratique incorrecte d'une langue autochtone est Paul Lejeune :

> Mon hoste faisant un jour festin à son tour, les conviez me firent signe que je haranguasse en leur langue, ils avoient envie de rire, car je prononce le Sauvage [*sic*] comme un Alemant prononce le français, leur voulant donner contentement, je me mis à discourir et eux à s'éclatter de rire : eux bien aises de se gausser et moy bien joyeux d'apprendre à parler : je leur dis pour conclusion que j'estois un enfant et que les enfans faisoient rire leurs peres par leur begayement : mais qu'au reste je deviendrois grand dans quelques années et qu'alors sçachant le leur je leur ferois voir qu'eux-mesmes sont enfans en plusieurs choses […]. J'ay bien d'autres veritez plus grandes à vous dire quand je sçauray parler. Tu as de l'esprit, me dirent-ils, tu sçauras bientost nostre langue, ils se sont trompez[1].

L'usage du subjonctif « que je haranguasse » indique que le missionnaire reconnaît le caractère projeté de son statut d'orateur. Il accepte la moquerie car c'est ce qui lui permet de faire partie du groupe alors que son innu-aimun est encore balbutiant. Il se prête de bon cœur à la mise en scène qui lui est proposée par Mestigoït et ses invités, faisant office de bouffon lors du festin de son « hoste ». Les souhaits de rire et de faire rire sont explicites, et personne n'est piégé par la moquerie : une communauté de rieurs émerge, dont personne n'est exclu[2]. Lejeune se dépouille de l'autorité propre à son statut, mais le renversement n'est que ponctuel : cette scène est possible car elle est temporaire, le jésuite affirmant à ses interlocuteurs que la situation n'est pas amenée à durer[3]. La parole de Lejeune entoure en un chiasme le rire des invités – « je me mis à discourir et eux à s'éclatter de rire » / « eux bien aise de se gausser et moi bien joyeux d'apprendre à parler ». Elle se finit également par une conclusion, à laquelle ses interlocuteurs répondent « tu as de l'esprit, […] Tu scauras bientôt notre langue ». Cette construction manifeste que la plaisanterie n'est pas une réelle mise en danger de l'autorité du jésuite, mais relève davantage d'une concession lui permettant de fréquenter le groupe qu'il vise à intégrer. Par là, il se représente aussi pratiquant l'humour et la moquerie, deux usages présentés par ailleurs comme des traits culturels propres aux Autochtones[4] :

---

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 92-94.

2 Sur l'ambivalence du rire non des Autochtones, mais de Paul Lejeune, voir Normand Doiron, « La conversion du rire sauvage », Dominique Bertrand (dir.), *Le Rire des voyageurs (XVI^e^-XVII^e^ siècles), op. cit.,* p. 57-72.

3 Micah True analyse le motif de l'enfance comme une rhétorique qui entérine le caractère temporaire du balbutiement des missionnaires, voir *Masters and Students, op. cit.*, p. 47-49.

4 Catherine Broué et Marie-Pier Tremblay Dextras soulignent : « Les cas qui relèvent de l'humour dans les textes de la Nouvelle-France restent relativement rares, compte tenu de l'importance réputée de ce type d'expression chez les

> Les Sauvages sont médisants au delà de ce qu'on en peut penser ; je dis mesme les uns des autres, ils n'espargnent pas leurs plus proches ; ils sont avec cela fort dissimulez, car si l'un médit d'un autre, ils s'en mocquent à gorge desploiee ; si l'autre paroist là-dessus, il luy tesmoignera autant d'affection, et le traittera avec autant d'amour, comme s'il l'avoit mis jusques au troisieme ciel à force de le louer. La raison de cecy provient à mon advis de ce que leurs detractions et mocqueries ne sortent point d'un coeur enfielé, ny d'une bouche empestée, mais d'une ame qui dit ce qu'elle pense pour se donner carrirere ; et qui veut tirer du contentement de tout, voire mesme des mesdisances et des gausseries : c'est pourquoy ils ne se troublent point ; quoy qu'on leur dise que d'autres se sont mocqués d'eux, ou qu'ils ont blessé leur renommée : tout ce qu'il repartent ordinairement à ces discours c'est *mama irinisiou*, il n'a point d'esprit, il ne sçait ce qu'il dit : et à la premiere occasion, ils payeront leur detracteur en meme monnoye, luy rendants [*sic*] le reciproque[1].

Il se dépeint familier avec une langue, des pratiques et des modalités de relations sociales qui diffèrent des usages européens. En Amérique du Nord, il ne semble pas, aux dires des missionnaires, y avoir de résolution de l'outrage et de l'offense verbale par « la mort, symbolique et réelle[2] », *a contrario* des usages en Europe. Lejeune suggère ici qu'il a adopté la grille de lecture sociale des Innus et ne prend plus la mouche face à ces moqueries : au contraire, il y participe de son plein gré. En se situant temporairement comme partie prenante de cette comédie, le jésuite en mine la portée subversive : la scène précédemment étudiée et cette affirmation généralisante jouent un rôle de prisme pour l'ensemble des autres épisodes autour de la transmission de la langue où les Autochtones se jouent des Français. Elles affaiblissent la portée subversive des moqueries dont les Français sont les victimes en les transformant en gausserie ponctuelle sans réelle conséquence.

Lejeune rapporte également le détail de ce qui amuse ces interlocuteurs. Si c'était, dans la scène précédente, sa prononciation, c'est ici sa syntaxe :

> Je sçay comme on dit le vent *routin*, comme on dit il pousse une chose noble comme est la neige en l'estime des Sauvages, c'est *yakhineou*, je sçay comme on dit la neige, c'est *coumé*, que si je veux conjoindre ces trois mots, *Routin rakhineou couné*, les Sauvages ne m'entendront pas, que s'ils

---

peuples autochtones », « Entre rire et malaise : humour autochtone et écriture d'autrui », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.,* p. 292.

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 246. Lejeune souligne. On peut également citer un passage précédent : « Je ne croy pas qu'il y aye de nation sous le ciel plus mocqueuse et gausseuse que la nation des Montagnais, leur vie se passe à manger, à rire et à railler les uns des autres, et de tous les peuples qu'ils cognoissent, ils n'ont rien de sérieux, sinon parfois l'exterieur faisans parmy nous les graves et les retenus ; mais entr'eux sont de vrais badins, de vrais enfans, qui ne demandent qu'à rire. Je les cachois quelquefois un petit, notamment le Sorcier, les appellant des enfans, leur tesmoignans que je ne pouvois asseoir aucun jugement asseuré sur toutes leurs responses, car si je leur demandois d'un, ils me disoient d'autre, pour trouver sujet de rire, et de gausser ; et par conséquent je ne pouvois connoistre quand ils parloient serieusement, ou quand ils se mocquoient. La conclusion ordinaire de leurs discours et de leurs entretiens, est en verité nous nous sommes bien mocquez d'un tel », *ibid*., p. 242-244.

2 Laurence Rosier développe : « L'offense fleure bon son pré carré. Autrefois, régler son compte à l'insulteur signifiait généralement la mort, symbolique ou réelle : ainsi les duels, objets eux-mêmes de manuels de "bons comportements", entendaient laver l'honneur sali par l'insulte », *Petit Traité de l'insulte*, *op. cit.* p. 27.

> m'entendent ils se mettront à rire, pource qu'ils ne parlent pas comme cela, se servans de ce seul mot *piouan*, pour dire le vent pousse, ou fait voler la neige : de mesme le verbe *nifficatchin* signifie j'ay froid, ce nom *nissitai* signifie mes pieds, si je dis *niscicatchin nissitau* pour dire j'ay froid aux pieds, ils pourront bien m'entendre, mais je ne les entendray pas quand ils diront *Nitatagouasisin*, qui est le propre mot pour dire j'ay froid aux pieds : et ce qui tuë une mémoire, ce mot n'est parent, ny allié, ny n'a point d'affinité en sa consonnance avec les deux autres, d'où provient que je les fais souvent rire en parlant, en voulant suivre l'œconomie de la langue Latine, ou Françoise, ne sçachant point ces mots qui signifient plusieurs choses ensemble[1].

Le rire conduit à l'exclusion du missionnaire hors du groupe des bons locuteurs de la langue, mais cela ne l'empêche pas d'accéder à l'information qu'il cherche : son récit contient de fait la formulation adéquate à utiliser. Il a été en mesure de se faire corriger par les locuteurs natifs, qui ne se sont pas limités à un rire excluant et ont bien rectifié son usage fautif. C'est du fait de l'évolution de sa pratique linguistique que le missionnaire accepte de se montrer dans une posture aussi ridicule. Lejeune distingue néanmoins deux pôles dans cette scène : celui des Autochtones rieurs et en mesure de comprendre le baragouin et lui-même, raisonneur, mais malgré tout en difficulté. En s'abstenant de prendre part à cette hilarité, Lejeune rend manifeste la disparité des appréciations respectives de ce qui se joue : les Autochtones ont conscience de l'écart entre l'usage standard et celui du missionnaire, tandis que ce dernier l'ignore et doit se le faire expliquer par autrui. Si le rire sanctionne le jésuite, la moquerie ne constitue pas une entrave permanente à son apprentissage[2]. Ces moments de rire partagé étonnent dans un texte qui insiste par ailleurs sur les difficultés des relations avec les Autochtones : ils constituent de rares contrepoints face aux tensions et aux divisions que rapporte Lejeune. De fait, les moqueries donnent bien plus souvent lieu à une négation pure et simple de l'échange en cours.

3) Une raillerie plus destructrice

Au long de leur apprentissage linguistique, colons et missionnaires sont régulièrement les dupes des Autochtones en charge de leur instruction, ce qui, sur le long terme, peut mettre en péril

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 26-28. Lejeune souligne.

2 De la même façon, Brébeuf rapporte qu'un Autochtone, après avoir été instruit, donne à un autre cet exemple de prière : « O que ne sçavons nous les langues de ces pauvres Sauvages ! Ce sera quand il plaira à Nostre Séigneur ; Que son sainct nom soit beny pour un jamais », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit relations and allied documents,* vol. 5, *op. cit.*, p. 264. Cette prétendue blague entre Autochtones, qui se moquent des lacunes lexicales des Français, est néanmoins présentée dans le cadre d'une prière adressée à Dieu, scénographie discursive que les missionnaire cherchent à imposer en Amérique du Nord. La moquerie n'est donc pas tant destructrice, car elle pointe une limite linguistique tout en signalant le caractère effectif de l'évangélisation. Elle est dès lors rapportée par le missionnaire, qui ne s'inquiète pas de sa portée négative.

les entreprises coloniales et missionnaires. Les narrateurs témoignent de l'obstacle indéniable que représentent les moqueries et les fausses informations que leur transmettent leurs interlocuteurs. Les analyses de Bernard Andrès sur l'humour autochtone en contexte spirituel concluent à un renversement effectif de l'autorité du missionnaire dans ces passages[1]. De fait, le refus de l'enseignement ou le dénigrement des pratiques des Français qui tentent de mimer celles de leurs interlocuteurs apparaît comme un moment de vacillement de l'intersubjectivité propre à l'échange verbal. Cependant, ce geste reste temporaire, circonscrit au moment même de la plaisanterie, et ne conduit pas à une mise en danger durable de l'apprentissage des Français : ce sont des moments de résistance, mais que la narration s'attache à limiter dans le temps comme dans leur efficacité – ce que reflètent les désignations successives des missionnaires que nous allons envisager.

Alors même qu'il n'ambitionne jamais réellement de parler une langue autochtone, Pierre Biard se fait l'écho des difficultés à distinguer le vrai du faux dans ce que les Autochtones racontent aux Sieur de Biencourt et à d'autres. À propos de l'embarras à saisir l'équivalent mi'kmaq de termes abstraits, le jésuite souligne les limites lexicales et gestuelles des ressources, puis insiste sur le fait que les « Sauvages à fin de se donner du passetemps, se mocquoyent liberalement d'eux ; toujours quelque sornettes[2] ». La construction asyndétique accélère la chute de la phrase : ce rythme réduit à néant le travail précédemment mentionné, assimilé à des paroles de peu de valeur, alors même que l'échange visait quelque chose de bien plus sérieux. Si on trouve une forme de légèreté dans la mention de la moquerie et de l'absence de fondement des discours que tiennent les Autochtones, celle-ci ne dure pas :

> Et le beau estoit, qu'apres qu'on s'estoit rompu le cerveau à force de demandes et recherches, comme l'on se pensoient en fin d'avoir bien rencontré la pierre philosophale ; on trouvoit néantmoins puis apres, que l'en avoir pris le phantome pour le corps et l'ombre pour le solide et que tout ce précieux Elixir s'en alloit en fumée. Souvent on s'estoit mocqué de nous au lieu de nous enseigner, et aucunesfois on nous avoit supposé des paroles deshonnetes que nous allions innocemment

1 Bernard Andrès écrit ainsi : « Tout indique pourtant que, loin de refléter chez eux une forme de superficialité, leur attitude révèle une fine stratégie de défense contre l'évangélisation et une profondeur de vue dans l'argumentaire quand ils retournent insolemment le raisonnement qu'on leur sert ». Il ajoute : « Pour les Autochtones, l'humour et l'ironie sont des formes d'esquives qui *trans-posent* le propos du tragique vers le comique et préservent ainsi la distance avec le missionnaire. Provoquant entre les Montagnais une connivence enjouée, l'humour est un pied de nez qui renverse la figure d'autorité, à la façon dont opérait la culture populaire, du Moyen Âge à la Renaissance durant le carnaval », « L'humour "sauvage" : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634 », *Les Cahiers des dix,* n° 67, 2013, p. 18. Sur le rire innu dans la relation jésuite de 1634, voir l'article de Marie-Christine Pioffet, « Le rire de Paul Lejeune : du rire jaune à l'humour noir », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 22, n° 2, 2007, p. 122-134 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/pdf/25702074.pdf. Consulté le 5 septembre 2022.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol.3, *op. cit*., p. 194.

> preschotant pour belles sentences d'Evangile. Dieu sçait qui estoyent les suggesteurs de tels sacrilèges[1].

En reprenant un certain nombre d'images propres à la science alchimique, l'avocat souligne ici la précarité, voire l'évanescence, des connaissances langagières des Français : de la même façon que l'alchimie est condamnée par des hommes d'Église comme une « fausse science[2] », cet enseignement est un faux savoir. Alors que les Français pensent atteindre leur but, ils réalisent qu'ils ont été trompés et que le résultat est en réalité aux antipodes de leurs attentes. Biard oppose ici les efforts, la naïveté et la confiance abusée de ses congénères à la malhonnêteté et à la tromperie des Autochtones selon une morale binaire et axiologique. Le rire des Mi'kmaqs est condamné, car il déstabilise dangereusement la mission.

Lejeune rapporte une scène apparentée à celle-ci, à propos de Carigonan (celui qu'il appelle « le Sorcier ») où le missionnaire est également victime d'un enseignement falsifié. La langue, objet de l'attention du Français, devient un outil de manipulation pour cet Autochtone :

> [S]e voulant recrer [*sic*] à mes dépens, il me faisoit par fois escrire en sa langue des choses sales, m'assurant qu'il n'y avoit rien de mauvais, puis il me faisoit prononcer ces impudences, que je n'entendois pas devant les Sauvages : quelques femmes m'ayans adverty de ceste malice, je luy dis que je ne salirois plus mon papier ny ma bouche, de ces vilaines paroles, il ne laissa pas de me commander de lire en la presence de toute la cabane, & de quelques Sauvages qui estoient survenus, quelque chose qu'il m'avoit dicté, je luy répondis que l'Apostat m'en donnat l'interpretation, & puis que je lirois, ce Renegat refusant de le faire, je refusay aussi de lire, le Sorcier me le commande avec empire, c'est à dire avec de grosses paroles, je le prie au commencement avec grande douceur de m'en dispenser : mais comme il ne vouloit pas estre éconduit devant les Sauvages, il me presse fort & me fait presser par mon hoste qui fit du fasché : enfin, recognoissant que mes excuses n'avoient plus de lieu, je luy parle d'un accent fort haut, & apres luy avoir reproché ses lubricitez, je luy adresse ces paroles : Me voicy en ton pouvoir, tu me peux massacrer, mais tu ne sçaurois me contraindre de profere des paroles impudiques : elles ne sont pas telles, me dit-il, Pourquoy donc, luy dis-je, ne m'en veut-on pas donner l'interpretation ? il sortit de ceste meslée fort ulceré[3].

Le recours à l'imparfait souligne la récurrence de cette ruse impliquant le langage. Celle-ci n'est plus le fait de la communauté indigène dans son ensemble, mais d'un seul individu, consacré en opposant principal. Si Biard suggérait de façon laconique une punition divine à venir, la réaction de Paul Lejeune ne se fait pas attendre : il répond immédiatement à son détracteur et la scène tourne à

1 *Ibid*., p. 196.

2 Simone Mazauric écrit ainsi : « Les vraies sciences et la vraie religion ont […] un ennemi commun : les fausses sciences, et seules les premières sont susceptibles de vaincre efficacement les dernières. La prolifération durant les premières décennies du XVII^e^ siècle de ces fausses sciences que sont aux yeux de Mersenne l'alchimie, la kabbale, l'astrologie, la multiplication des cas de sorcellerie, le succès de pratiques comme la magie, la chiromancie, la nécromancie, plus généralement, le succès de toutes les pratiques divinatoires, l'inquiètent en effet tout particulièrement », *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 205.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 58.

l'affrontement verbal, ce dernier refusant de proférer les paroles que Carigonan lui intime avec virulence de lire. Les temps du passé sont remplacés par un présent de l'indicatif et l'utilisation du discours direct place la joute verbale au premier plan : cela dramatise le passage, Lejeune apparaissant seul défiant l'autorité de l'Innu devant une foule d'observateurs anonymes. B. Andrès voit ici une manifestation de l'humour sarcastique des Autochtones :

> Carigonan le piège en lui faisant écrire en montagnais des obscénités que le jésuite ne comprend pas, mais qu'à sa grande honte il prononce à haute voix devant ses hôtes. Le pauvre missionnaire devient alors le jouet des Amérindiens qui lui imposent un exercice hilarant (pour eux) d'humour involontaire. Tout repose, on le voit, sur l'apprentissage faussé de la langue montagnaise[1].

Si la lecture proposée par B. Andrès est juste, elle évacue la progression narrative de la scène et la tentative de Lejeune d'effacer l'efficacité potentielle de cette résistance humoristique. La dimension comique du geste n'est qu'évoquée par le missionnaire (« se voulant recrer »), qui se concentre sur son refus d'être manipulé : il « dit », « refuse », « le prie » puis « parle d'un accent fort haut », « luy […] reproch[e] » puis « luy adresse ces paroles ». Il se dépeint en détenteur d'un contre-discours assumé, qui se passe d'auxiliaire, puisque Pastedechouan ne veut l'aider. Le jésuite se positionne *in fine* en vainqueur de la joute, assimilée à une « meslée ». Le rire autochtone a ici disparu derrière la voix forte de Lejeune, qui rétablit dans son propos la position d'autorité qu'il appelle de ses vœux.

À défaut d'être en mesure de faire entendre leur refus d'être dupes, les Français se reposent sur un des leurs ayant réussi à percer le mystère de cette langue : pour les contemporains de Biard, il s'agit du « jeune du Pont [qui a] ja long temps vescu au pays et mesme à la Sylvatique parmy les Originaires [et dont] on disoit […] qu'il entendoit fort bien la langue[2] ». Cette option n'est pas une réelle alternative, car le père de ce dernier « s'oppos[e] fort à ceste deliberation, entrant à ceste occasion en de grands ombrages, ausquels il fallut ceder, pour avoir paix[3] ». Dans les décennies suivantes, les interprètes français eux-mêmes refusent de transmettre leur savoir linguistique. En 1633, Lejeune écrit ainsi :

> En tant d'années qu'on a esté en ces païs, on n'a jamais rien pû tirer de l'interprete ou truchement nommé Marsolet, qui pour excuse disoit qu'il avoit juré qu'il ne donneroit rien du langage des Sauvages à qui que ce fût[4].

1 Bernard Andrès, « L'humour "sauvage" : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634 », art. cit., p.14
2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit*., p. 196.
3 *Id*.
4 *Ibid.,* vol. 5, *op. cit*., p. 112.

Si Biard n'explicite pas le motif du refus de Biencourt, le Révérend Père avance l'existence d'une promesse de Nicolas Marsolet envers les peuples autochtones de maintenir un secret linguistique : celle-ci a pour but de garantir la dépendance des Français envers les peuples qui jouaient un rôle d'intermédiaires commerciaux entre les Français et les autres peuples qui habitaient plus loin dans les terres. Ici, entreprises commerciale et missionnaire sont assimilées : enseigner la langue aux marchands reviendrait à la transmettre d'un même geste aux missionnaires, et inversement. Cependant, la résistance de Marsolet ne dure pas : il partage ses connaissances linguistiques avec les jésuites[1] puis obtient une reconnaissance officielle au sein de la Compagnie des Cent-Associés[2]. Néanmoins, cette aide temporairement refusée manifeste bien la réticence des peuples autochtones à ce que leurs langues soient largement diffusées et enseignées parmi les Français, réticence qui s'exprime par des railleries disqualifiant les locuteurs en devenir et déjouant, temporairement, la violence coloniale qu'ils véhiculent.

La moquerie est souvent un obstacle au cours de l'échange, lorsque le discours est discrédité et objet de rire. Elle peut également surgir en aval de la discussion, lorsque la communication semble s'être bien passée mais est, par la suite, réévaluée et moquée, ce qui la vide de sa teneur. Rares sont les scènes qui relèvent de ce schéma, ce qui souligne l'unilatéralité générale de la parole narrative viatique : la seule appréciation des Français, colons ou missionnaires, prime sur celle, rarement amplifiée, des Autochtones. Cette discordance manifeste en effet la fragilité du jugement initial, et surtout, sa transformation possible par les autres acteurs de l'échange. Sagard écrit ainsi :

> À ce propos de la vengeance, je dirai que, comme le général de la flotte, assisté des autres capitaines de navire, eut, par certaine cérémonie, jeté une épée dans la rivière Saint-Laurent au temps de la

1 Lejeune poursuit ainsi : « Le Pere Charles Lallemant le gagna […] mais cela ne m'eut de rien servy », *id*.

2 À propos de Nicolas Marsolet, Alexandra Hilliger écrit : « Marsolet était un traducteur parlant l'innu et des langues algonquines. Tout comme Brûlé, Marsolet avait été séduit par la liberté dont profitait les habitants natifs. À la fin, cependant, il a choisi de se tenir du côté des missionnaires. Grâce à cette allégeance, Marsolet s'est vu offrir des postes prestigieux au sein de la Compagnie des Cent Associés. Au contraire, parce que Brûlé a refusé de se complaire avec la morale européenne, il n'a jamais reçu ce type de reconnaissance, ni n'a grimpé d'échelons dans la société canadienne alors émergente, alors même qu'il n'y a pas de preuve suggérant que Marsolet était un interprète plus qualifié que lui », [n. t.], « Marsolet was an interpreter speaking the Innu and Algonquian languages. Just like Brûlé, Marsolet had been seduced by the freedom the Natives were enjoying. In the end, however, he chose to side with the missionaries. Because of his allegiance, Marsolet was offered prestigious positions within the Company of the Hundred Associates. On the contrary, because Brûlé refused to comply with the European morals, he never received this kind of recognition nor did he climb the scales within the emerging Canadian society, even though there is no evidence to suggest that Marsolet was a more qualified interpreter than him », « Interpreting Native Laguages in New France: The Portroyal of French Interpreters », *Translatologia*, n° 1, 2019 | En ligne | URL : http://www.translatologia.ukf.sk/2019/07/interpreting-native-languages-in-new-france-the-portrayal-of-french-interpreters/. Consulté le 25 février 2023.

> traite, en la présence de tous les Sauvages, pour assurance aux meurtriers canadiens qui avaient tué deux Français, que leur faute leur était entièrement pardonnée et ensevelie dans l'oubli, en la même sorte que cette épée était perdue et ensevelie au fond des eaux. Nos Hurons, qui savent bien dissimuler et qui tiennent bonne mine en cette action, étant de retour dans leur pays, tournèrent toute cette cérémonie en risée et s'en moquèrent, disant que toute la colère des Français avait été noyée en cette épée et que pour tuer un Français on en serait dorénavant quitte pour une douzaine de castors[1].

Lors d'une rencontre diplomatique visant à éviter une escalade de la vengeance, les Français imitent les usages autochtones, en réalisant physiquement les métaphores de la rhétorique judiciaire[2]. Par ces gestes, les Français performent l'adoption d'une décision d'amnistie envers les Autochtones auteurs du double homicide : cette résolution témoigne, dans la logique européenne, d'une puissance magnanime mettant à distance l'évènement, sans l'oublier pour autant[3]. Cependant, ce qui est vu comme une décision clémente et généreuse, digne de louanges par les Français, est perçu par les Autochtones comme objet de risée : l'effet visé n'est donc pas atteint. Au contraire, ils sont jugés ridicules et leur autorité semble amoindrie du point de vue de leurs interlocuteurs. Alors qu'il étudie la question du mimétisme autochtone des usages français en contexte diplomatique, Gilles Havard souligne la difficulté de « l'appréhension de la logique amérindienne[4] » : refusant d'y voir une seule « stratégie parodique », il l'envisage comme une « acculturation spontanée » exprimant un « sentiment d'admiration et de déférence à l'égard des Français », « une sorte d'impératif rituel, de dispositif sémantique né du rapport à l'autre et destiné à (re)mettre de l'ordre dans le monde[5] ». Ici, ce réordonnancement du monde entrepris par les Français échoue, car les valeurs sociales et

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage aux pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 175.

2 Les métaphores diplomatiques culturellement utilisées par les populations autochtones sont décrites par les missionnaires comment étant performées physiquement par celles et ceux qui les prononcent. On retrouve cela par exemple sous la plume de Jérôme Lalemant lorsqu'il décrit la signature d'une « paix universelle » entre les Français et les Ambassadeurs « Annierronnons » ; « le second [présent] publioit que leur hache d'armes suspenduë en l'air sans amener son coup jusques à la responses des Hurons et des Algonquins suivant le désir d'Onontio, avoit perdu son usage, qu'on l'avoit jetté si loin qu'homme du monde ne la pourroit jamais retrouvé », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 28, *op. cit*., p. 280. Également : « Le Français qui entend la langue iroquoise, offrit un présent de la part d'Onontio, pour gratuler les Iroquois Annierronnons et pour marquer de l'estime qu'il faisoit de leur nation, d'avoir tenu sa parole. Il en fit un autre pour tesmoigner de contentement qu'il recevoit, voyant la terre aplanie et la hache levée et eloignée de la testes des hurons et des Algonquins », *ibid*, p. 294.

3 L'historienne Sophie Wahnich écrit ainsi : « L'amnistie est souvent associée à l'amnésie, du fait qu'elle imposerait un impératif d'oubli. En fait, elle est plutôt l'expression de l'obligation de ne pas rappeler les malheurs du passé ou encore l'interdiction de reconvoquer le dieu *Alastor*, qui venge les morts. Dans les faits, elle n'impose aucun oubli privé et cette privatisation du débat déplace simplement les enjeux du récit historique », voir « Écrire l'histoire des violences politiques ou les amnistier », dans Sophie Wahnich (dir.), *Une Histoire politique de l'amnistie. Études d'histoire, d'anthropologie et de droit*, Paris, PUF, 2007, p. 47.

4 Gilles Havard, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 62, vol. 3, 2007, p. 539-573.

5 *Ibid*., p. 540.

morales continuent de différer : le pardon n'est pas vu comme une forme de grandeur mais de faiblesse, d'utilitarisme faisant primer les relations commerciales sur les rapports politiques. L'adoption des pratiques langagières, à la fois stylistiques et gestuelles, est perçue comme une pantomime comique, dont le récollet se fait l'écho pour suggérer la confiance aveugle dont font preuve ses congénères.

Ainsi, l'un des obstacles majeurs rencontrés par les voyageurs lors de leur apprentissage linguistique vient de l'interlocution qui est en jeu : ils sont tour à tour insultés, exclus, moqués de façon plus ou moins injurieuse par les Autochtones avec lesquels ils tentent d'échanger. Ce motif d'une résistance au désir d'échange et d'instruction des Français est absent des récits utopiques de notre corpus. Cela témoigne, dans les voyages authentiques en Amérique du Nord, de tensions propres à la colonisation alors en cours : refuser d'enseigner, c'est préserver un rôle d'intermédiaire, une frontière entre les différents groupes, une intégrité culturelle et spirituelle. Cette opposition souligne plusieurs inégalités entre les individus en présence : ces représentations affichent, d'une part, la supériorité du bon locuteur qui tourmente ou rit de l'usager fautif, et révèle, d'autre part, la domination discursive du narrateur, qui transforme bien souvent le geste du premier dans son récit. L'unicité du point de vue de ces textes et leur visée propagandiste suggèrent que la place accordée à ces motifs relève de considérations de vraisemblance, de progression narrative et surtout de tensions internes au groupe des Français présents en Nouvelle-France. Ces éléments sont les traces d'une opposition rencontrée par les colons et les missionnaires, mais leur caractère circonscrit et leur réduction *a minima* dans la narration témoignent de l'imposition du narratif colonial.

Les voyageurs parviennent, majoritairement, à outrepasser l'enjeu pragmatique de la résistance humaine, mais ne sont pas pour autant toujours capables d'utiliser les langues autres qu'ils apprennent. La différence entre le monde socio-culturel que permettent de nommer les langues européennes et ceux au sein desquels ils évoluent constitue une deuxième frontière, face à laquelle diverses stratégies sont mises en œuvre.

II. Franciser ou non, enjeux de la nomination référentielle

Les narrateurs ne se targuent pas toujours de la réussite de leurs échanges, mais ce n'est pas nécessairement le fait de leur(s) interlocuteur(s). Si certaines tentatives échouent, cela peut aussi être dû au fait que les signes langagiers d'autrui ne correspondent pas exactement à ceux du voyageur : il peine à les comprendre, puis à les utiliser à l'intention de son public. Nous avons étudié l'incrustation ponctuelle des noms autres dans les récits ; nous voudrions ici envisager les termes qui font l'objet d'un usage problématique et/ou plus durable sous la plume du narrateur[1]. S'attacher au maintien de termes étrangers au fil du texte conduira à soulever les enjeux politiques et épistémiques sous-tendant ces différentes stratégies narratives. La mise en tension des noms propres manifeste tout d'abord l'intention coloniale de certains récits du corpus : nous nous intéresserons à la transformation des toponymes, aux renominations anthroponymiques et aux rétablissements des gentilés, afin de démontrer la dimension ontologique d'une onomastique. Dans les voyages authentiques, l'emprunt durable ou la création de néologismes conduisent par la suite à une redéfinition du terme, transformant la réalité référentielle initiale, ou bien témoignent d'une tentative d'intégration d'un système symbolique déjà existant. L'absence de francisation durable dans les récits utopiques révèle que ce phénomène est lié à la dimension non pas viatique, mais proprement coloniale d'une partie de notre corpus.

1) Forger un nouveau toponyme

Utiliser un nom pour référer à un individu ou à un lieu implique que ce nom fasse *a priori* l'objet d'une codification référentielle : c'est parce que la référence a été instaurée au préalable qu'on peut en user en espérerant être compris. Le geste de renomination rompt alors la continuité historique que mobilise une dénomination antérieure et inaugure une nouvelle ère référentielle : le terme ou le syntagme employé ne s'inscrit pas dans des usages préalables, mais instaure un ordre dénotatif inédit.

1 Cela a déjà été étudié pour la période ultérieure à notre corpus, ce qui a conduit à des évaluations diverses de la quantité de mots empruntés, certains la jugeant très faible au regard de la durée des contacts interculturels, d'autres jugeant qu'elle a pu être plus importante à une époque puis diminuer dans le québecois contemporain. À ce sujet, voir Peter W. Halford, « Le vocabulaire de la frontière : emprunts lexicaux amérindien/français et français/anglais au dix-huitième siècle », *Lumen*, vol. 16, 1997, p. 93–102.

La dénomination toponymique constitue « un acte ethnosocioculturel[1] », au sens où elle témoigne d'une appropriation de l'espace plus ou moins continue dans le temps. Henri Boyer souligne qu'un « toponyme est souvent plus qu'un toponyme[2] » et relève d'une promotion patrimoniale et d'une affirmation identitaire. Dès lors, l'imposition toponymique dans les relations viatiques fait partie de l'établissement territorial des voyageurs, qui rattachent cet espace à leur cartographie de référence et y assertent leur univers culturel. Ainsi, lorsque les voyageurs du récit de Denis Veiras élisent le lieu de leur installation après avoir exploré les environs, ils ne manquent pas de le nommer :

> Dans moins de douze jours aprés la découverte du vallon, nous eûmes transporté tout notre monde du vieux camp au nouveau que Van de Nuits & quelques autres officiers avaient nommé Sidenbourg. Cela se fit en mon absence dans deux ou trois jours & ce nom fut si souvent répété que dans la suite il fut impossible de le changer[3].

Le capitaine Siden souligne que ce nom a été institué sans lui, pour se dédouaner de tout péché d'orgueil, mais surtout qu'il s'est imposé vite, du fait d'un usage important, empêchant de le modifier (ce dont il n'est d'ailleurs pas question dans le récit). Ses congénères ont utilisé une onomastique reconnaissable, convoquant la figure incarnant leur organisation sociale et un radical géographique européen[4]. La concentration dans le temps des occurrences entérine le terme : on retrouve ici l'agrégation d'un corpus d'usages et l'utilisation d'une forme correspondant aux habitudes toponymiques des locuteurs, deux critères mis en avant par Pierre Frath pour analyser comment une désignation devient une dénomination[5]. De cet épisode unique dans les récits utopiques[6], il apparaît que l'enjeu d'une nomination est la reconnaissance initiale d'un terme et la pérennité de son utilisation.

Dans le récit de Veiras, la nomination toponymique se limite au moment de l'arrivée, avant la rencontre avec les populations autochtones qui habitent le continent. Suite à l'invitation faite aux voyageurs de se mêler à la population locale, seule la toponymie indigène est utilisée, indiquant la

1 Henri Boyer, « Fonctionnements sociolinguistiques de la dénomination toponymique », *Mots. Les langages du politique*, n° 86, mars 2008, p. 9.

2 *Id.*

3 Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 86.

4 « Sidenbourg » se tranforme rapidement dans le récit en « Siden-Berg » (*ibid*., p. 94) « Berg » est le nom de plusieurs communes en Suisse allemande ou en Allemagne car il signifie « montagne » en allemand : le nom forgé ici permet donc de relier description des lieux (un peu fautive, car il s'agit d'un vallon) et organisation humaine.

5 Pierre Frath, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », art. cit., p. 39.

6 La plupart des voyageurs utopiques arrivent en effet d'emblée dans des sociétés habitées et adoptent les toponymes indigènes, seuls les personnages du roman de Denis Veiras s'établissent assez durablement pour nommer le lieu où ils s'installent.

reconnaissance d'une communauté linguistique et culturelle. À l'inverse, dans les relations de Nouvelle-France, une innovation toponymique se met en place, à commencer par la désignation même de « Nouvelle-France », qui crée une continuité entre les territoires européen et américain et témoigne de la volonté française d'affirmer son identité linguistique et religieuse outre-Atlantique[1]. Si plusieurs toponymes autochtones ont été adoptés par les Français et sont parfois toujours en usage[2], les renominations et les disparitions sont nombreuses[3] : s'y distinguent plusieurs modes de disqualification des dénominations autochtones, empreints d'enjeux politique, référentiel et ontologique[4]. Nous nous attacherons aux phénomènes d'élimination des toponymes indigènes pour en analyser les liens avec la critique de l'identité et du patrimoine culturel dont ils sont porteurs.

1 Stephen Greenblatt écrit ainsi : « L'acte fondateur de l'impérialisme chrétien est l'attribution d'un nom. Elle implique l'oblitération du nom indigène – l'effacement de l'identité étrangère, diabolique peut-être – et donc une sorte de régénération : c'est à la fois un exorcisme, une appropriation et un don », Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.,* p. 133. Cette dynamique coloniale est absente des récits utopiques à l'étude.

2 Danielle E. Cyr et Emmanuel Nagùgwes Metallic citent les travaux de Christian Morissoneau sur cette question tout en les nuançant : « Morissoneau [rapporte] : "Les voyageurs français, qui connaissaient la langue des peuples amérindiens avec lesquels ils commerçaient, respectaient évidemment les choronymes du pays, nommant seulement l'inommé […]. En Nouvelle-France, Cartier et surtout Champlain lorsqu'ils connaissent le nom "sauvage" l'adoptent et le transcrivent dans leur journal de bord ou sur leurs cartes." Ceci n'est pas totalement exact, mais il reste vrai que les noms des lieux amérindiens abondent encore sur le territoire québecois contemporain. Cependant, comme ajoute Morissoneau : "La transcription phonétique est très approximative et, plus encore que pour les noms français, la graphie est fluctuante." C'est le cas, par exemple de Gespeg 'fin, extrémité de la terre]['] devenu Gaspé, ou de Lemotjgig 'retraite des chiens » devenu Rimouski, deux termes désormais "illisibles" pour des locuteurs Migmaq », Danielle E. Cyr et Emmanuel Nagùgwes Metallic, « Fantômes choronymiques de la dépossession », dans Salih Akin (dir.), *Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1999, p. 153-154. Voir Christian Morissonneau et Henri Dorion, *Le Langage géographique de Cartier et de Champlain : choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978. Voir également, pour une étude transversale à plusieurs langues autochtones, Marcienne Martin, « De la toponymie amérindienne québécoise : Étude de quelques exemples », dans Sébastien Nadiras (dir.), *Noms de lieux, noms de personnes : la question des sources*, Pierrefitte-sur-Seine, Publications des Archives nationales, 2018 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/pan/1006. Consulté le 21 novembre 2023. Aujourd'hui, la commission de toponyie du Québec a notamment pour rôle de reconnaître l'importance de la toponymie autochtone dans le patrimoine québecois, de contribuer à sa sauvegarde et à sa diffusion. Il existe aussi d'autres initiatives universitaires, voir Margaret W. Pearce et Stephen J. Hornsby, « Making the Coming Home Map », *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, vol. 55, n° 3, 2020, p. 170-176. La place des communautés autochtones au sein de ces initiatives n'est ni constante, ni systématique, illustrant la permanence d'une fracture entre la production de discours toponymiques et/ou cartographiques sur le territoire et l'occupation humaine de ce même espace.

3 Ces toponymes n'ont parfois pas eu de postérité durable, ni même d'existence hors du récit où ils apparaissent, mais il n'empêche qu'un geste de renomination a été effectué dans le récit. Pour une étude de cette imposition territoriale dans la relation de Pierre Biard, voir Madeleine Savart, « L'établissement territorial jésuite dans la *Relation de la Nouvelle-France* de 1616 », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLVIII, n° 94, 2021, p. 23-37.

4 Notre approche ne vise pas l'exhaustivité, mais tend plutôt ici à distinguer des procédés énonciatifs et à en souligner la diversité d'effets. Nous nous concentrerons donc sur quelques exemples précis illustrant des phénomènes réitérés à de nombreuses reprises dans les relations viatiques.

Le premier mode de disqualification d'une dénomination toponymique autochtone consiste à la taire, au profit d'une désignation ancrée dans l'univers de référence européen. Nombre de toponymes autochtones ont ainsi été « perdus à jamais[1] », alors qu'il est plus que probable que ces lieux aient été nommés avant l'arrivée des Européens. Danielle Cyr souligne la tendance générale selon laquelle « les noms des lieux occupés par des populations à tradition orale […] sont de nature descriptive[2] » : certains noms convoquant la nature topographique des lieux ou des détails géographiques se révèlent, après études croisées de différentes cartographies, être des traductions de noms autochtones[3]. Ainsi, lorsque Pierre Biard mentionne « un port des Etechemins appellé [sic] Pierre Blanche[4] », il se pourrait que l'expansion descriptive soit la traduction d'un nom autochtone. Si cela était le cas, celui-ci n'est jamais repris en mi'kmaq, et la traduction immédiate du missionnaire entérine le début de la disparition de cet univers culturel.

Un deuxième mode de disqualification des toponymes autochtones consiste à dévaloriser le patrimoine qu'ils représentent. Marc Lescarbot consigne ainsi le nom d'une roche spécifique, associée à des pratiques païennes qu'il dénigre dans le même temps :

> Quand les *Algoumequins* passent par là pour venir en Canada, ilz font une ceremonie digne de remarque. Apres avoir porté leurs canots au bas du saut, un de la compagnie va faire la quéte, un plat en la main, auquel chacun met un morceau de petum. La quéte achevée tous densentalentour du plat chantans à leur mode, & aprés la danse un des Capitaines fait une harangue remontrant aux jeunes que depuis le temps de leurs ayeult ilz font là une offrande, qui les garentit [sic] de leurs ennemis, laquelle s'ils omettoîent malheure leur adviendroit. Puis le harangueur jette le petm [sic] dans ledit bassin, & tous ensemble font une grande exclamation, & ne croiroiẽt pas le voyage devoir étre heureux sans cette offrande : car ordinairement leurs ennement les attendent-là, & ne passent plus outre pour la difficulé du païs & des passages d'icelui. Et appellent ledit saut *Asticou*, qui signifie en leur langage un bassin, ou chaudiere[5].

La description développe la dimension rituelle de ce lieu et éclaire le sens du toponyme algonquin : la pratique prescrite est à l'origine de la dénomination, l'offrande conduisant à voir la cascade non comme une brusque variation dans le cours d'eau, mais comme un contenant ou un réservoir. En avançant premièrement le terme de « bassin », Lescarbot semble sensible à la valeur sacrée du

1 Danielle E. Cyr, « Les noms de lieux mi'gmaqs : une toponymie oubliée », *Magazine Gaspésie*, vol. 54, n° 1, 2017, p. 21.

2 *Ibid*., p. 19. Voir également Danielle E. Cyr et Emmanuel Nagùgwes Metallic, « Fantômes choronymiques de la dépossession », *op. cit.*

3 Danielle Cyr recense un certain nombre de toponymes autochtones ayant été traduis dans des langues européennes, ce qu'elle analyse comme une « européanisation de la cartographie des Amériques », voir Danielle E. Cyr, « Les noms de lieux mi'gmaqs », art. cit., p. 19.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit*., p. 186.

5 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France, op. cit.*, p. 646-647.

rituel[1], mais il éloigne cet horizon avec la seconde traduction, qui connote davantage l'univers de la cuisine[2]. Il éloigne cette pratique, la renvoie au domaine de la superstition (« ils ne croiroiẽt pas ») et en rapporte les conséquences au conditionnel présent (« il adviendroit »). Le nom « *Asticou* » ne sera pas réévoqué, ni ne sera remplacé par un autre : cela illustre l'ancrage de l'univers spirituel du peuple algonquin dans le territoire et en annonce la disparition, du fait de l'entreprise d'évangélisation des missionnaires. La transcription et la traduction des toponymes visent, à la différence d'un geste d'omission, à circonscrire des pratiques implantées dans l'espace que les missionnaires vont œuvrer à stigmatiser et à défaire[3].

Un troisième mode de disqualification des toponymes autochtones est la critique formelle ; des narrateurs faisant de leurs difficultés d'usage une réalité commune à tous les individus. Pierre Frath souligne que pour qu'une désignation devienne dénomination, « il faut que sa forme linguistique corresponde à celle des dénominations, notamment en ce qui concerne sa taille et sa simplicité phraséologique[4] ». Cependant, un tel argument est très subjectif, et est souvent masqué derrière des considérations référentielles. Lejeune disqualifie par exemple un toponyme en le présentant comme une invention farfelue :

> [N]ous […] vinsmes aborder sur la nuict dans une autre Isle qui porte un nom quasi aussi grand comme elle est, car elle n'a pas demy lieuë de tour, & voicy comme nos Sauvages me dirẽt qu'elle se nommoit, *Ca pacoucachtechokhi chachagou achiganikhi Ca pakhitaouananiouikhi*, je crois qu'ils forgent ces noms sur le champ, ceste Isle n'est quasi qu'un grand rocher affreux[5][.]

En consignant tout de même le terme qu'il décrit, le missionnaire implique que son refus n'est pas dû à son incapacité à prononcer ou à retenir ce nom. À l'inverse d'une critique formelle, il avance une inadéquation référentielle et questionne la légitimité de cette île à avoir un toponyme propre. En la décrivant comme « un grand rocher affreux », il lui refuse le statut de lieu patrimonialisé. En rapprochant la taille de l'îlot et celle du nom, il tourne en dérision la longueur du second,

1 Furetière propose « BASSIN » : « se dit aussi de ces plats qui servent dans les Eglises pour recevoir les offrandes, soit à la Messe, soit aupr-s des Reliques », *Dictionnaire Universel*, vol. 1, *op. cit.*, *s. v.,* « Bassin ».

2 Furetière propose la définition suivante pour le terme « CHAUDIÈRE » : « Grand vaisseau de cuivre ou de fer sous lequel on met du feu pour faire cuire, bouillir, ou affiner quelque chose », *ibid., s. v.*, « Chaudière ».

3 On trouve un cas de figure similaire sous la plume de Jean de Brébeuf, qui mentionne deux Rochers : « Ils appellent l'un *Hihih8ray*, c'est à dire une Roche où le Chahuan fait son nid : mais le plus celebre est celuy qu'ils appellent *Tsanhohi Arasta*, la demeure d'*Tsanhohi,* qui est une espece d'oiseau de proye », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit*., p. 164-166. Les toponymes, ici huron-wendates, sont mentionnés pour décrire un lieu où les Autochtones pratiquent des offrandes spirituelles, ce que le missionnaire va œuvrer à faire disparaître.

4 Pierre Frath, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », art. cit., p. 39.

5 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 90.

manifestement trop importante pour un si petit morceau de terre. Cette juxtaposition des plans géographique et lexical discrédite les deux d'un même geste. De plus, en supposant la nouveauté du nom, Lejeune entrave sa reconnaissance comme une dénomination en usage, mais il ne propose aucune autre désignation possible, manifestant son peu de considération pour ce lieu[1].

2) Coexistence ou mise en concurrence de noms propres autochtones et français

À côté de l'effacement ou de la stigmatisation d'un nom autochtone, certains narrateurs mobilisent parfois deux ensembles de noms propres, l'un autochtone et l'autre français[2]. Ils peuvent être utilisés conjointement ou non, selon les besoins du passage. Cet usage indique que les deux termes n'ont pas le même fonctionnement dénominatif, soit qu'ils ne réfèrent pas exactement à la même réalité, soit qu'ils produisent des effets spécifiques, que le narrateur souhaite souligner ou minimiser.

Dans les cas de double désignation, la différence de motivation entre les nominations est souvent perceptible, illustrant la fonction mémorielle de l'acte de (re-)nomination. Pierre Biard écrit ainsi, par exemple : « nous reconneumes etre au devant des Monts deserts, Isle que les Sauvages appellent *Pemetiq*[3] ». La désignation première qu'il avance projette sur cet espace l'imaginaire d'une terre vierge, inoccupée, voire hostile à la présence humaine, alors que la seconde dénomination témoigne d'une installation effective. Cette différence illustre deux visions diamétralement opposées des lieux, le missionnaire construisant une représentation peu amène des lieux – valorisant son courage à y faire œuvre d'évangélisation – tandis que le toponyme autochtone manifeste l'inscription de ce lieu dans une géographie plus générale. De la même façon, Lejeune met en vis-à-vis deux expériences d'un même espace insulaire, qui se traduisent par deux toponymies différentes :

1 Cela est notamment dû au fait que cette île est dépourvue de source d'eau potable : « comme elle n'a point de fontaine d'eau douce nous fusmes contrains de boire des eauës de pluyes fort sales que nous ramassions dans des fondrieres, & sur des roches », *id*. Elle n'est donc pas un lieu d'établissement français potentiel et, à ce titre, ne semble pas mériter aux yeux du missionnaire de dénomination propre.

2 Ce phénomène est absent des récits utopiques, où les personnages adoptent systématiquement les toponymes utilisés par les sociétés dans lesquelles ils se trouvent et ne cherchent pas à renommer les individus qu'ils rencontrent. Cela rend manifeste une disparité au sein de notre corpus : certains récits performent dans leur écriture le colonialisme de la couronne de France, là où d'autres ne sont pas sous-tendus par un geste d'appréhension politique du réel, mais plutôt par une intention savante et philosophique.

3 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit*., p. 264.

> Le lendemain, nous quittasmes ceste Isle pour entrer dans une autre appellée *Ca chibariouachcate*, nous la pourrions nommer l'Isle aux Oyes blanches, car j'y en vis plus de mille en une bande. […] Sortans de ceste Isle au gibier nous navigeasmes tout le jour & vinsmes descendre sur la nuit dans une petite ilette nommé [sic] *Atisaoucanich etagoukhi*, c'est à dire lieu où se trouve la teinture, je me doute que nos gens luy donnerent ce nom pource qu'ils y trouverent de petites racines rouges, dont ils se servent pour teindre leurs Matachias. J'appelerai volontiers ce lieu l'illette malheureuse car nous y souffrismes beaucoup huict jours durant que les tempestes nous y retrindrent prisonniers[1].

Lejeune consigne ici deux noms autochtones et ne traduit que le second, qui relève d'une indication quant à la flore qu'on trouve sur l'île. Il les remplace immédiatement par deux autres noms, qui constituent toujours des désignations : le premier est changeant, mentionnant tout d'abord une espèce spécifique (« l'Isle aux Oyes blanches ») puis son statut d'espèce chassée (« Isle au gibier »), tandis que le second est renvoyé à une expérience douloureuse. Dans les deux cas, le jésuite s'appuie sur son expérience des lieux – la chasse, la souffrance – et met à distance celle des Autochtones – la teinture : la nouvelle toponymie affirme le vécu missionnaire sur ce territoire et rompt avec celui des habitants indigènes. Si c'est une expérience individuelle qui est ici avancée, la renomination repose également sur l'imposition d'une identité catholique.

L'omniprésence de la culture religieuse européenne dans les nouveaux toponymes que forgent les voyageurs et missionnaires pour cartographier l'expansion coloniale de l'empire catholique n'est plus à démontrer[2]. Par l'usage répété dans les récits des toponymes français et non plus autochtones, les narrateurs lexicalisent les noms qu'ils proposent : ils ne servent plus uniquement à désigner une réalité géographique, mais distinguent un élément de l'expérience collective de la colonisation, connue des locuteurs et du lectorat[3]. L'imposition d'une nouvelle désignation ne se fait néanmoins pas sans difficulté et les voyageurs sont parfois obligés de continuer à employer les dénominations autochtones. Gabriel Sagard écrit ainsi, dans *Le Grand Voyage du pays des Hurons* : « Nostre petit Convent est à demye lieue de là, en un très-bel endroict, & autant agréable qu'il s'en puisse trouver, proche une petite rivière, que nous appelions de sainct

1 *Ibid.,* vol. 7, *op. cit*., p. 78-80.

2 Voir, par exemple, l'étude d'un cas précis : Karin Vélez, « Les voyages outre-mer d'un nom : de Loreto en Italie à la Jeune-Lorette au Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 3-4, 2011, p. 119-144 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/haf/2011-v64-n3-4-haf0778/1017972ar.pdf. Consulté le 23 janvier 2022.

3 Cette pratique de mention quasi unique du nom autochtone puis de son remplacement réitéré par un nom français est récurrente dans les relations jésuites. Par exemple, Jean de Brébeuf ne mentionne ainsi qu'à deux reprises le nom autochtone d'un village – « *Ossossané*, que nous appellons la Rochelle », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit*., p. 234 – en le faisant systématiquement suivre par sa désignation française, alors qu'il use de l'appellation unique « La Rochelle » à neuf reprises dans la seule *Relation de 1636*.

Charles, qui a flux & reflux[1] ». La proposition relative descriptive « qui a flux et reflux » semble alors permettre au lecteur de mieux se représenter le cours d'eau en question[2], mais à la lecture de *L'Histoire du Canada*, publiée quelques années plus tard, elle se révèle être une traduction non explicitée du toponyme autochtone. Dans ce second récit, Gabriel Sagard va jusqu'à rétablir la dénomination indigène aux côtés du nom forgé par les Français :

> Nostre petit Convent consacré en l'honneur de Dieu & de Nostre-Dame des Anges, est à demie lieuë de là, en un tres-bel endroit, & autant agreable qu'il s'en puisse trouver, basty sur une petite riviere, que nous appellons de S. Charles, et les Montagnais Cabirecoubat, à raison qu'elle tourne et faict plusieurs poinctes[3].

En réintégrant le nom autochtone et en soulignant qu'il a été attribué « à raison », Sagard semble paradoxalement fragiliser le nom français, quand bien même il lui accorde la préséance syntaxique. Cette double dénomination révèle l'inachèvement des projets de renomination territoriale et de conversion catholique dont il est porteur, ainsi que l'échec de l'institution discursive entreprise dans son premier ouvrage[4]. La réitération immédiate en note de manchette de la désignation « Riviere de S. Charles. » martèle cependant le cadre catholique et témoigne de la fonction constituante du récit, qui est un des lieux d'enregistrement et de consécration du terme.

Le processus de disqualification du nom original et de renomination ne se limite pas aux lieux, mais s'applique également aux personnes, selon des processus discursifs apparentés. La pratique de la traduction diffère néanmoins, car elle ne paraît pas avoir de liens avec une disqualification future[5]. En revanche, le geste de transcription entretient un rapport clair avec un

---

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons, op. cit.*, p. 146.

2 Pour une étude de la nomination des cours d'eaux en Nouvelle-France, voir Benjamin Furst, « L'appropriation du réseau hydrographique canadien sous le Régime français », *Cahiers d'histoire*, vol. 31, n° 1, 2012, p. 119-134 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/histoire/2012-v31-n1-histoire0205/1011684ar.pdf. Consulté le 15 décembre 2019.

3 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, *op. cit.*, p. 162.

4 De façon beaucoup plus explicite, Lescarbot souligne qu'il n'est pas toujours en mesure d'identifier les lieux dont parle Cartier lorsqu'il transcrit son récit, car les marins ont tendance à continuer à utiliser les toponymes autochtones et que Champlain a pu également proposer une nouvelle désignation pour ces lieux, voir, par exemple , *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 221, ou encore *ibid*., p. 279.

5 Champlain écrit ainsi que Miristou, fils d'Anadabijou, a changé son nom pour « Mahigan Aticq, qui veut dire loup et cerf. *Aticq* veut dire cerf, et *mahigan* loup » et, dans la suite de son chapitre, il n'emploie que ce nouveau patronyme, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 2, *op. cit.*, p. 903. Samuel de Champlain souligne. Lejeune écrit aussi, à propos d'une nouvelle baptisée : « son père se nomme en Algonquain *Pichibabich*, c'est à dire pierre, sa mère *Chichip* C'est à dire un canard », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit*., p. 132. Paul Lejeune souligne. Ces noms ne sont pas remplacés par des noms de baptême. La traduction semble alors servir à instituer l'éthos d'un narrateur compétent en langue, qu'il soit marchand ou missionnaire.

remplacement à venir, car, hormis les figures de pouvoir dont nous avons déjà parlé[1], la grande majorité des personnages autochtones dont les noms sont transcrits par les missionnaires sont ceux qui sont baptisés et reçoivent, à la même occasion, un nom de baptême. Ce geste de remplacement repose largement sur la fonction du voyageur : seuls les hommes d'Église baptisent et octroient un nouveau nom aux individus. La renomination impliquée dans le sacrement sanctionne la conversion, en devient la marque. De fait, la majorité des Autochtones non convertis restent anonymes dans les récits et sont désignés soit par le syntagme « le(s) Sauvage(s) », soit par leur genre ou leur tranche d'âge.

En rapportant les deux noms, les relateurs jésuites[2] opposent passé autochtone et présent chrétien[3] et performent dans le récit la valeur instituante de l'acte de renomination[4] :

> Les Sauvages le nommoient Akhikouch, nous luy avions dœstiné le nom de Dieudonné. […] Le 3 de novembre de la mesme année, le Pere Charles l'Allemand baptisa un jeune Sauvage aagé d'environ vingt cinq ans, nommé de ceux de sa nation Matchonon, surnommé des François Martin, il receut le nom de Joseph en son baptesme[5].

Le parallélisme syntaxique souligne une disparité dans la mention des noms autochtones et des noms français : les premiers sont présentés comme une réalité interactive impliquant des locuteurs ou locutrices – il est « nommé », « surnommé » – tandis que le second nom est introduit comme quelque chose de « destiné » ou de « reçu », existant indépendamment de ceux qui l'utilisent[6] : il s'apparente alors à une propriété de celui qui le reçoit. Cette renomination ne soulève pas d'enjeu

---

1 Nous avons déjà souligné que c'est essentiellement l'autorité politique ou spirituelle d'un individu qui semble motiver l'enregistrement de son nom, voir chapitre 3, II, 1).

2 S'il narre avoir baptisé un certain nombre d'Autochtones, Gabriel Sagard ne note pas leur nom de baptême : l'on peut y voir une réserve du récollet, qui nuance par là la réussite définitive de son entreprise d'évangélisation et se distingue en cela fortement des missionnaires jésuites qui écrivent à la même époque. Cela peut également être une trace du décalage temporel entre le moment de l'évangélisation et celui de la rédaction, séparés de presque une décennie. Chez Lescarbot, on peut lire des formules comme : « le Sagamos Chkoudun homme Chrétien et Français de courage » *Voyages en Acadie, op. cit.,* p. 450. Apparaît ici l'absence de contradiction, pour l'avocat, entre une identité française et chrétienne et un patronyme autochtone.

3 L'attribution du nom relève ici d'un geste de « recyclage par le choix d'un Np dans le stock proprial stabilisé », qui marque l'appartenance nouvelle de l'individu baptisé à une communauté précise, voir Emilia Hilgert, « Seuils internes du nom propre : un point de vue sémantique », art. cit., p. 81.

4 Nous parlons ici de performance car cette renomination a des conséquences sociales immédiates. Voir ce qu'écrit Emilia Hilgert : « L'attribution d'un Np […] est l'acte fondateur de la mise en place d'une identité, qui est simultanément un fait social, par sa fonction d'individuation, et un fait de langue, en tant qu'acte de langage performatif », *ibid*.

5 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 7, *op. cit*., p. 276.

6 Cette formule n'est pas spécifique à Paul Lejeune, on la retrouve par exemple sous la plume de Jean de Brébeuf : « j'allay voir un nommé oukhahitoüa [...] il fut baptisé sous le nom de François », *ibid.*, vol. 8, *op. cit.*, p. 140, ou encore de Charles Garnier, dans une lettre à son frère : « Nous avons encore baptisé dieu mercy à Pasques un homme de ce bourg, de 40 ans nommé Ahatsistari. Il a receu le nom d'Eustache », *ibid.*, vol. 21, *op. cit.*, p. 286.

référentiel, car c'est toujours de la même personne dont il est question, mais elle a une valeur didactique : elle indique la nouvelle identité chrétienne, puis la consacre par sa préséance syntaxique dans la suite des *Relations*[1]. Le nom autochtone devient alors accessoire, simplement utile à Barthélémy Vimont, par exemple, pour différencier « Charles Thondatsaa[2] » de « Charles Meächka8at[3] » à chaque mention de ces personnages. L'utilisation d'anthroponymes autochtones ou leur disparition dans le récit a donc pour fonction, dans les *Relations jésuites*, de figurer la progression de l'évangélisation chrétienne et la disparition de l'altérité autochtone. Leur maintien dans les autres textes de Nouvelle-France manifeste que les marchands colons s'appuient largement sur les institutions de pouvoir en place et ne tendent pas encore à les réformer.

À l'échelle collective, le phénomène emprunte une évolution contraire[4], et on peut noter un fort retour des gentilés autochtones dès le milieu des années 1630, alors que se cristallise, dans les publications, la concurrence entre les récollets et les jésuites. Au début du siècle, les Français utilisent majoritairement des termes exogènes aux langues autochtones pour désigner les différents peuples indigènes d'Amérique du Nord, comme « Souriquois », « Etechemins », « Hurons », « Montagnais », ou encore « Iroquois »[5]. À partir de l'institutionnalisation des publications des relations viatiques de Nouvelle-France, les narrateurs tendent à rétablir les noms par lesquels les peuples autochtones de Nouvelle-France se désignent eux-mêmes[6]. Gabriel Sagard distingue les

1 Voir, par exemple, sous la plume de Brébeuf : « je baptisay Marie *Oquiaendis* […], le P. Daniel avoit baptisé Ioseph *Ioutaya* […] Le vingt-uniesme d'Octobre fut baptizé Ioseph *Sondaarouhané* […] Le mesme jour fut baptisé Joachim *Tsindacaiendoua* », *ibid.,* vol. 8, *op. cit*., p. 134-6.

2 *Ibid.,* vol. 22, *op. cit.*, p. 86.

3 *Ibid*., p. 96.

4 Pour un état des lieux sur le degré d'intégration des endonymes (c'est-à-dire les ethnonymes que les peuples autochtones utilisent pour se désigner eux-mêmes), voir Nadine Vincent, « Traitement lexicographique d'emplois polémiques : les trois stades d'intégration d'endonymes autochtones en français du Québec », *Linx. Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre*, n° 86, septembre 2023 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/linx/10303#ftn5. Consulté le 18 décembre 2023.

5 On peut souligner que Champlain semble procéder selon une dynamique inverse : dans l'édition de 1613 de L*es Voyages de 1613*, il use du terme « Charioquois », qu'il remplace par le terme « Hurons » dans l'édition de 1632 (édition sur laquelle s'appuie Éric Thierry pour établir son texte). Cette modification est mentionnée en note de bas de page, voir *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 403, mais ce n'est pas le cas de toutes les renominations opérées par Champlain. Par exemple, les « Sauvages appelés Kinouchepirinis » (« Les Algonquins du lac Muskrat », précise Éric Thierry, *ibid*., p. 440) sont désignés comme les « Sauvages appelés Quenongebin » dans l'édition de 1613 du *Quatrième Voyage du sieur de Champlain*, p. 20, sans que cela ne soit commenté par Éric Thierry dans son édition de ce texte. Face à des flottements, nous avons décidé de ne pas nous pencher sur le cas particuliers des ethnonymes dans les récits de Champlain, car il semble mériter une étude à part entière.

6 Dans les exemples qui suivent, il semble plus probable qu'il s'agisse des noms par lesquels le peuple où hiverne le missionnaire – qu'il s'agisse de Gabriel Sagard ou de Jean de Brébeuf – désigne les peuples alentours, et non le nom que chaque peuple se donne à lui-même. Il existe actuellement des projets de recherche sur l'ethnonymie des différentes nations autochtones, comme par exemple Philippe Charland, « Nia ta kdak / moi et l'autre : la

désignations utilisées par les Français, introduites par le pronom possessif « nos », et celles dont usent les Autochtones :

> [I]l y a plusieurs contrées ou provinces au pays de nos Hurons qui portent divers noms, aussi bien que les diverses provinces de France : car celle où commandoit le grand Capitaine Atironta s'appelle Enarhonon, celle d'Entauaque s'appelle Atigagnongueha, et la Nation des Ourse, qui est celle où nous demeurions, sous le grand Capitaine Avoindaon, s'appelle Atingyahointan[1].

Les termes indigènes désignent des organisations politiques construites autour d'une figure d'autorité politique, tandis que le nom « Hurons » renvoie à un ensemble de locuteurs : cette disparité référentielle manifeste qu'unités linguistique et politique ne se recoupent pas nécessairement. En rapprochant nations autochtones et provinces françaises, Sagard suggère que l'unité impliquée par la désignation française dépend d'une forme d'autorité supérieure à celle des gouvernants locaux. Cette puissance, qui est celle du pouvoir royal en France mais aussi de la religion catholique romaine, est celle que visent à établir les Français en Nouvelle-France. La désignation « Hurons », initialement fondée sur une réalité linguistique, se charge d'une dimension politique et manifeste l'unification qu'implique l'usage de cette catégorie ethnique dans les textes. En affichant ce terme dès le titre de son ouvrage, Sagard indique que la représentation qu'il y développe s'inscrit dans cette dynamique impérialiste.

Ce glissement des gentilés du linguistique au politique se retrouve également sous la plume de Jean de Brébeuf, qui, contrairement au récollet, est encore présent en Nouvelle-France lorsqu'il rédige. Alors qu'il énumère les noms des communautés autochtones locutrices de la langue qu'il a apprise, il projette la réunion de ces groupes par la religion catholique tout en reconnaissant la complexité de ce système politique :

> Il y a vingt Bourgades, qui disent environ trente mille ames, sous une mesme langue […]. Ce qui me resjouït, c'est que j'ay appris que cette langue est commune à quelques douze autres Nations toutes sedentaires et nombreuses. Sçavoir est aux Conkhandeerhonons, Khionontaterrhonons, Atiouandaronks, Sonontoerrhonons, Onontaerrhonons, Oüioenrhonons, Onoiochrhonons, Agnierrhonons, Adastoerhonons, Scahentoarrhonons, Rhiierrhonons et Ahouenrochrhonons. Les Hurons sont amis de tous ces peuples, excepté des Sonontoerrhonons, Onontaerrhonons, Oüioenrhonons, Onoiochrhonons, Agnierrhonons, que nous comprenons tous sous le nom d'Hiroquois? Encore ont ils desja la paix avec les Sonontoerrhonons, depuis qu'ils furent par eux défaits l'année passée au Printemps. Les deputez de tout le Pays sont allez à Sonontoen pour

dénomination des nations autochtones selon l'ethnonymie abénakise », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, Recherches amérindiennes au Québec, 2016, p. 19-36 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2016-v46-n1-raq02940/1038932ar/. Consulté le 4 septembre 2023. Nous n'avons pas trouvé de travaux portant sur l'ethonymie des Hurons-Wendats dans son ensemble.

1 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 180.

> confirmer cette paix, et dit-on que les Onontaerhonons, Ouioenrhonons, Ouiochrhonons, Agnierrhonons veulent entre en ce party. Mais ce n'est pas chose asseurée, que si cela est, voila une belle grande porte ouverte à l'Evangile[1].

Les gentilés francophones utilisés par le missionnaire jésuite ne paraissent qu'à moitié efficace. Si le nom « Hurons » lui permet bien de référer à la Nation parmi laquelle il hiverne, le terme « Hiroquois »[2] semble vouer à disparaître très prochainement : si la paix en cours de discussion advenait, cette désignation générique n'aurait plus lieu d'être. Entre ces deux pôles, il n'existe pas de gentilé francophone pour désigner les peuples qui parlent la même langue que les « Hurons » et en sont alliés, mais toujours indépendants : ce vide nominal semble suggérer que leur évangélisation les amènerait à être assimilés au peuple en cours de conversion. En revanche, l'attention à transcrire les gentilés indigènes permet d'avoir une vision précise de la population que les missionnaires envisagent d'évangéliser. Cette attention à distinguer, au-delà de la question linguistique, les entités politiques plus précises perdure dans les publications jésuites tout au long des années 1640 : les rédacteurs continuent de préciser les différentes nations regroupées derrière les appelations qu'ils

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 8, *op. cit*., p. 116.

2 L'étymologie de la dénomination « iroquois », souvent orthographié « hiroquois », indique qu'il s'agit d'un terme construit à partir d'une racine basque et qui se serait phonétiquement transformé dans le pidgin en usage sur la côté est entre les tribus algonquiennes et les marins basques : « Le suffixe -quois, également orthographié -cois ou -coa, est également très répandu. Je soupçonne qu'il s'agit du suffixe basque -koa, utilisé pour indiquer le plus souvent l'origine ethnique. […] De nombreux noms de tribus au début de la période de contact se terminent par -koa, le plus intrigant étant Iroquois. Il faudrait trouver des etymologies basques significatives pour ces noms. Iroquois pourrait, par exemple, impliquer la racine basque hil- "tuer, mourir". Bien que le h ne soit pas prononcé dans tous les dialectes basques, la source la plus ancienne mentionne hirocois. Le terme basque hilokoa pourrait signifier quelque chose comme « tribu tueuse », ce qui serait logique du point de vue des Algonquiens du Nord-Est », [n. t.], « Also general is the suffix -quois, also spelled -cois or -coa. I suspect this to be the Basque suffix -koa, which is used to denote most often ethnic origin. […] Many of the tribal names in the early contact period end in -koa, the most intriguing being Iroquois. One would have to find meaningful Basque ety-mologies for these names. Iroquois, for example, might involve the Basque root hil- 'to kill, to die'. Though the h is not pronounced in all Basque dialects, the earliest source lists hirocois. The Basque term hilokoa could be something like 'killer tribe', which would make sense from the viewpoint of the Algonquians of the Northeast », Peter Bakker, « Basque Pidgin Vocabulary in European-Algonquian Trade Contacts », art. cit., p. 11-12.

emploient, comme « Nations du Nord[1] », « Iroquois[2] » ou « Algonquins[3] ». Cette permanence des noms ethniques autochtones manifeste que les missionnaires ont conscience qu'au-delà du fonctionnement linguistique de ce territoire, ils doivent en percer l'organisation politique pour espérer ensuite circuler d'un groupe à l'autre et y propager la parole catholique. Comme ce sont finalement davantage les individus qui sont l'objet d'une transformation souhaitée plutôt que les groupes politiques en présence, les gentilés autochtones perdurent bien davantage que les anthroponymes sous les plumes des missionnaires.

Cette disparité entre renomination et pérennité de certains noms propres témoigne de la tension entre appréhension coloniale et catholique, d'une part, et, recours à l'organisation spatiale et sociale préexistante, d'autre part. Ce sont des processus inscrits dans le temps long, qui déborde donc l'échelle des textes d'un seul auteur pour se jouer dans l'ensemble du corpus de la Nouvelle-France. Les premiers récits de Champlain, de Lescarbot ou encore de Biard constituent des corpus dans lesquels les noms propres en suspens sont principalement les toponymes ; dans les textes ultérieurs des missions, ce sont davantage les anthroponymes qui sont l'objet de manipulation ou de remplacement, tandis que les noms ethniques sont durablement utilisés. Singulièrement, ce double geste d'effacement et/ou de réinvestissement d'une mémoire culturelle se retrouve également dans le traitement narratif de certains noms communs empruntés plus durablement aux langues autochtones.

---

1 Barthélémy Vimont développe en 1642 que « Non seulement les Sauvages de ces cartier-là ont ouy parler de nostre saincte Foy, mais aussi quantité de petites nations du Nord, dont voicy les noms : les Kakouchakhi, ceux qui se trouvent à Maouatchihitonnam, c'est le lieu où les Hurons dont leurs assemblées, venans traitter avec les Nations du Nord. Les Mikouachakhi les Outakouamiouek. Les Mistasiniouek Oukesestigouek, Mouchaouaouastiirinioek. Ounachkapiouek, Espamichkon, Astouregamigoukh, Oueperigoueraouek. Oupapinachiouek, Oubestamiouek, Attikamegouek », Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 24, *op. cit.*, p. 154.

2 Jérôme Lallemant écrit en 1646 : « sous le noms d'iroquois, nous avons jusqu'à maintenant compris plusieurs nations confédérées, toutes ennemies des sauvages qui nous sont alliés : ces Nations ont leurs noms particuliers, les Annierronnons, les Oniontcheronons, les Onontagueronons, les Sonont8aëtonons et autres. Nous n'avons encore proprement la paix qu'avec les Annierronnons, qui sont les plus voisins de nos habitations et ceux qui nous donnoient plus de peine, d'orenavant nous les distinguerons par leurs noms propres et particuliers, afin d'éviter la confusion », *ibid.,* vol. 28, *op. cit.*, p. 274. L'alliance que Brébeuf signalait comme à venir n'a pas encore eu lieu.

3 Jérôme Lallemant précise ainsi, toujours en 1646 : « aussi sous le nom et sous la langue des Algonquins, nous logeons quantité de nations dont quelques unes fort petites et quelques une fort peuplées, le 8a8iechkarini, les Kichefipirinni8ek ou les sauvages de l'ile, les Onontchataranou ou la nation des iroquets, les Nipsiriniens, les Mata8chkairini8k, les Sagachiganirinioek, les Kin8chebiirini8ek, & plusieurs autres depuis la paix faite entre les Annieronnons, les François et leurs alliez », *ibid.,* vol. 29, *op. cit*., p. 144.

3) Des noms communs, entre transformations référentielles et néologismes

Au sein des récits de la Nouvelle-France, quelques rares emprunts de nom communs autochtones perdurent[1]. Cette démarche repose souvent sur un constat référentiel : ces termes permettent de nommer des pratiques sociales incontournables et difficilement traductibles ou une réalité réinvestie symboliquement. En nous intéressant successivement à deux exemples précis – l'annedda et le matachia – nous verrons comment les usages durables de noms communs autochtones joue des fonctions quasiment antithétiques d'un texte à l'autre.

L'annedda est le nom indigène d'une plante aux puissant effets thérapeutiques, qui soigne notamment le scorbut, ou du moins les carences en vitamines. Jacques Cartier consigne avoir constaté la guérison des Autochtones qui vivent proches du fort où il s'est installé, puis avoir lui-même pu soigner ses compagnons, car un chef autochtone nommé Donnacona a partagé ce savoir avec lui[2]. L'existence de cette plante est avérée jusqu'à la Cour de France : dans une perspective commerciale[3], le navigateur français en avait rapporté un échantillon, qui a ensuite été planté dans le jardin du château de Fontainebleau[4]. Cependant, le désintérêt royal pour la

1 Il n'y a aucun emprunt durable du lexique indigène dans les romans utopiques de notre corpus : le renversement propre à ce type de récit entraîne une possibilité de transposition des référents entre les deux mondes. La langue est donc traduite, et les voyageurs n'ont pas besoin d'employer le vocabulaire courant de cette langue. Chez Gabriel de Foigny, elle disparaît même lorsque Jacques Sadeur se familiarise avec les animaux endémiques de la terre australe, voir notre étude du cas des « Vrgs » au chapitre 3, II. 3). Le *je* de Cyrano de Bergerac émet tout de même une hypothèse sur l'origine sélénite d'une expression française : « [Un des enfants de l'hôte] demande à mon guide si je voulais une douzaine d'alouettes, parce que les magots (il me prenait pour tel) se nourrissaient de cette viande. À peine eus-je répondu « oui » que le chasseur décharge en l'air un coup de feu, et vingt ou trente alouettes churent à nos pieds toutes cuites. Voilà, m'imaginai-je aussitôt, ce qu'on dit par proverbe en notre monde d'un pays où les alouettes tombent toutes rôties ! Sans doute quelqu'un était revenu d'ici », *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 72. La remarque est ici largement comique.

2 Voir Jacques Cartier, *Voyages au Canada, op. cit.*, p. 108-110.

3 Pour une étude de la transformation du cadre de saisie de cette plante durant son voyage à travers l'Atlantique, d'une perspective thérapeutique à une perspective marchande, et des différents facteurs tant géographiques qu'historiques ayant conduit à la perte de l'identification de cette plante, voir Madeleine Savart, « From Healing Plant to Second "Tree of Life": Annedda's cultural Journey across the Atlantic Ocean », dans Yue Yue et Molly Chatalic (dir.), *Herbs and the Evolution of Human Societies*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2022, p. 178-199. Sur les mentions de cette plante dans un corpus italophone et anglophone, voir Ashley Lynn Buchanan, « *Arbor Vitae*: In Search of the Tree of Life », dans *Dumbarton Oaks, Plant Humanities*, 2022 | En ligne | URL : https://lab.plant-humanities.org/arbor_vitae/. Consulté le 2 décembre 2023. Nous nous contenterons ici de remarques exclusivement linguistiques.

4 Cependant, il est planté sans être enregistré plus précisément et son identification précise est donc rapidement perdue, comme l'explique Jacques Mathieu : « On n'apprend que tardivement et d'une manière indirecte qu'un arbre en provenance du Canada que l'on nommait arbre de vie a été offert au roi François 1er et transplanté dans ses jardins à Fontainebleau, après le deuxième voyage de Cartier », Jacques Mathieu, *L'Annedda, l'arbre de vie*, Septentrion, Québec, 2009, p. 52. La source indirecte que Mathieu mentionne ici est le traité du naturaliste français Pierre Bellon *De Arboribus coniferis*, Parisiis, Apud Gulielmum Cauellat, in pingui Gallina, ex aduerso Collegÿ Cameracensis, 1553, p. 17v [p. 21v] Fac-similé | En ligne | URL :

Nouvelle-France, notamment du fait que les Français n'y trouvent pas de métaux précieux, entraîne l'oubli de cet échantillon botanique. Lorsque des navigateurs français repartent outre-Atlantique presque un demi siècle plus tard, les populations autochtones avec lesquelles ils échangent ne connaissent plus cette plante. Uniquement envisagée à partir des récits de Jacques Cartier, elle devient alors l'objet d'une projection rêvée, voire fantasmée. Le nom, dépourvu de référent, est alors réinscrit dans des réseaux de sens symboliques.

Marc Lescarbot est un lecteur des récits de Cartier, qu'il compile dans les trois premiers livres de son *Histoire de la Nouvelle-France*, et qu'il évoque aux livres IV et VI, où l'on trouve respectivement le récit de son propre voyage et une description comparée des mœurs des peuples d'Amérique du Nord[1]. Dans ces deux derniers livres qui nous intéresserons ici[2], l'annedda se révèle un élément de réflexion particulier, car les mentions de cette plante sont l'objet de modifications entre les éditions de 1609, de 1611-1612 et de 1617-1618[3]. Lescarbot l'évoque lorsqu'il consigne les maladies qui touchent les Français installés sur l'île Sainte-Croix durant son propre séjour :

> Bref voici des maladies inconnues semblables à celles que le Capitaine Jacques Cartier nous a représenté ci-dessus, lesquelles pour cette cause je ne décrirai point, pour ne faire une répétition vaine. De remède il ne s'en trouvait point. […] Quant à l'arbre *Annedda* duquel ledit Cartier fait mention, les Sauvages de ces terres ne le connaissent point. Si bien que c'était grande pitié de voir tout le monde en langueur, excepté bien peu […][4].

L'avocat parisien oppose l'expérience de Jacques Cartier, pour qui ce nom est associé à une plante bien réelle, et celles de Samuel de Champlain et la sienne, où il est la trace d'une connaissance

---

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8608304q/f58.item.r=De%20Arboribus%20coniferis. Consulté le 6 avril 2020. Sur cette source, voir plus précisément Jacques Matthieu, *L'Annedda, l'arbre de vie, op. cit.*, p. 159-160.

1 Sur le discours général de Lescarbot par rapport à Cartier concernant l'air de la Nouvelle-France et le scorbut, voir la thèse de doctorat d'Isabelle Lachance, « La rhétorique des origines dans l'Histoire de la Nouvelle-France de Marc Lescarbot », thèse de doctorat dirigée par Diane Desrosiers, Département de langue et littérature françaises, Université McGill, Montréal, 2004, p. 228-235.

2 Les trois premiers livres compilent le texte de Cartier sans le modifier, les occurrences sont donc identiques à celles qu'on trouve dans son ouvrage. On peut toutefois mentionner l'ajout de certaines notes de manchette, comme « annedda arbre d'admirable vertu », lorsqu'il est question de la cueillette et de la préparation, voir Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France, op. cit.,* p. 367 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1095053/f425.item. Consulté le 13 mai 2022. Cette expression sera réutilisée à plusieurs reprises par Gabriel Sagard, nous y reviendrons.

3 Marie-Christine Pioffet souligne cette multiplicité d'éditions : « En raison de multiples rééditions du livres et des variantes que l'on retrouve entre la première version publiée en 1609 chez Jean Millot et la dernière parue en 1618 chez Adrian Périer, le choix du texte à établir n'allait pas de soi. Or, après un examen attentif de toutes les modifications – pour la plupart des adjonctions dues à de nouvelles connaissances ou à de récents événements – nous en sommes venus à la conclusion que ces ajouts proviennent de la main de l'auteur. […] La compilation de ces renseignements permettra en outre d'observer l'évolution de la pensée de l'auteur sur les personnages et les sujets traités », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie, op. cit.*, p. 55-56.

4 *Ibid*., p. 113.

perdue. Le terme « Annedda » se révèle déconnecté des savoirs autochtones qui permettaient d'identifier la plante. Il alors réinvesti par Lescarbot via un prisme non plus pratique et/ou thérapeutique, mais religieux :

> Et pour un dernier & souverain remède, je renvoie le patient à l'arbre de vie (car ainsi le peut-on qualifier) lequel Jacques Cartier ci-dessus, appelle *Annedda*, non encore connu en la côte du Port-Royal ; si ce n'est d'aventure le Sassafras, dont y a quantité en la terre des Armouchiquois à cent lieues dudit Port, & est certain que ledit arbre y est fort singulier […][1].

M.-C. Pioffet relève dans son édition critique que ce chapitre se termine dans les éditions de 1609 et de 1611-1612 par la phrase suivante, supprimée dans l'édition de 1617 : « Mais le sieur de Champlain qui est présentement en la grande rivière de Canada, passant l'hiver au même quartier où ledit Cartier hiverna, a charge de le reconnaître & en fait provision[2] ». Il apparaît que c'est dans les années où Lescarbot rédige son texte que les Français réalisent la perte de ce savoir thérapeutique autochtone[3], *a contrario* de ceux concernant le gaïac et le safran[4]. De la même manière, la version de 1617 mentionne au passé cette guérison, tandis que les éditions précédentes l'évoquaient encore au présent (« ils se guérissent ») :

> Ils sont quelquesfois touchés de cette Phtisie de laquelle furent endommagés les gens du Capitaine Jacques Cartier & du sieur de Monts, ce qui toutefois est rare : & quand cela vient ils ont eu ci-devant en *Canada* l'arbre *Annedda*, (que j'appelle l'arbre de vie, pour son excellence) duquel ils se guérissaient[5].

Cependant, l'édition de 1611-12 ajoutait la mention parenthétique, « (mais on en a perdu aujourd'hui la connaissance) », retranchée de la version de 1617 : ici, seul l'usage de l'imparfait relègue cette pratique dans le passé, mais la valeur insécable de ce temps gomme la rupture entre l'époque où cette plante était en usage et celle depuis laquelle s'exprime le narrateur. Lescarbot

1 *Ibid*., p. 127.

2 Voir sa note 453, dans *ibid*., p. 127.

3 Lescarbot propose même une explication : « Vrai est que pour le regard de l'arbre *Annedda* par nous célébré sur le rapport dudit Cartier aujourd'hui il ne se trouve plus. Mais j'aime mieux en attribuer la cause au changement des peuples par les guerres qu'ils se font, que d'arguer de mensonge icelui Cartier, vu que cela ne lui pouvait apporter aucune utilité », *ibid*., p. 438. Celle-ci se révèle plutôt historiquement fondée, voir Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992, p. 202 ; Denys Delâge, *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Québec, Boréal, 2017, p. 72.

4 Lescarbot continue de les rapprocher, comme pour reconstituer par l'érudition un vaste savoir médical, quand bien même celui-ci n'existe plus en pratique. Voir également, par exemple, au livre VI : « Or jaçoit que les Bresiliens et Floridiens y [à la petite vérole] soient sujets, si n'en sont-ils pas persécutés comme les Européens : car ils n'en font que rire, & s'en guérissent incontinent par le moyen du Guayac, de l'Esquine, & du Sassafras, arbres fort souverains pour la guérison de cette ladrerie ; & [je] crois que l'arbre *Annedda* duquel nous avons raconté les merveilles, est l'une de ces espèces », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 335.

5 *Ibid*., p. 362.

institue un brouillage entre savoir pratique et savoir théorique, modifiant fortement la référence du terme « Annedda » : de la dénomination d'une plante médicinale autochtone, ce nom devient le signe d'une connaissance disparue, puis une partie du savoir encyclopédique de l'avocat. Cette évolution se double de l'irruption de l'univers religieux catholique, qui n'apparaissait pas dans les références à l'arbre dans le livre VI, comparant les mœurs autochtones d'Amérique du Nord[1]. Cela manifeste une disparité entre les deux livres : le livre intitulé *Description des mœurs souriquoises*, à visée encyclopédique, vise à situer les Autochtones d'Amérique du Nord par rapport aux autres peuples indigènes, tandis que celui qui rapporte le voyage de l'avocat parisien tend à construire une vision catholique de la Nouvelle-France. Dans le livre IV, l'avocat use dans le corps de son récit et en manchette de la désignation périphrastique « l'arbre de vie », déjà employée par les contemporains de Cartier[2]. Cette réitération fait primer ce syntagme, qui convoque un tout autre cadre culturel que l'onomastique indigène. La référence exacte n'est plus connue et le terme est réinscrit dans un champ symbolique faisant de ce territoire un Éden des mortels. Ce syntagme « arbre de vie » se trouve dans les livres de la Genèse et de l'Apocalypse[3], notamment dans la description du jardin du Paradis[4]. La Nouvelle-France devient ainsi, sous la plume de Lescarbot, un paradis terrestre, mobilisant un topos littéraire alors en vogue[5] – de fait, l'avocat développe nombre de descriptions édéniques de la flore nord-américaine dans son *Histoire de la Nouvelle-France*[6] – et

1 Voir les deux citations, mentionnées *supra*.

2 Jacques Mathieu, dans son ouvrage sur l'Annedda, cite la formule suivante « les arbres de vye qui portent médecine», en l'attribuant à Jean Alfonse, navigateur portugais au service du roi de France qui a navigué avec Cartier, voir *L'Annedda, l'arbre de vie*, *op. cit.*, p. 47.

3 On peut par exemple citer : « le Seigneur Dieu fit produire la terre tout arbre plaisant à voir & bon à manger : & aussi l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de science de bien & de mal » (Genèse, 2, 9) ; ou encore « Qui a aureille, oye ce que dit l'Esprit aux Églises : Je donneray celui qui vaincra à manger de l'arbre de vie, lequel est au paradis de mon Dieu » (Apocalypse, 2, 7), *La Saincte Bible, contenant le Vieil & Nouveau Testament, en latin selon l'edition vulgaire & en françois de la traduction des Docteurs Catholiques de l'Université de Louvain, le tout reveu & fidelement corrigé suyvant l'edition imprimée à Rome par le commandement de N. S. P. le Pape Sixte V*, Paris, Chez Rolin Thierry, Nicolas Du Fossé & Pierre Chevalier, au Mont St Hilaire, 1608, pp. 2 et 1285 Fac similé | En ligne | URL : https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00GOO0100137001101167349/IMG00000671#. Consulté le 14 mai 2024.

4 On trouve également d'autres occurrences où l'expression ne renvoie pas à un végétal mais est un trope permettant de désigner la sagesse, l'intelligence et la sérénité qu'un individu peut atteindre en menant une vie juste, comme par exemple dans le Livre des Proverbes : « Le fruit du juste est un arbre de vie: & qui reçoit les âmes il est sage » (11, 30) ; « La langue paisible est l'arbre de vie : & celle qui est immoderee, brisera l'eprit » (15, 4), *ibid.*, pp. 639 et 642.

5 Olive Dickason commente par exemple que le mythe de l'Âge d'Or, remodelé dans le Jardin d'Éden, est aussi bien utilisé à propos de Scythes que des Autochtones d'Amérique du Nord, voir *The Myth of the Savage: and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton, University of Alberta Press, 1997, p. 81.

6 Voir, par exemple, Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 536.

qui se retrouve dans la description du botaniste Pierre Bellon[1]. L'évolution référentielle de l'annedda participe à la projection d'un empire catholique ; cependant, les missionnaires qui lui succèdent ne s'appuient plus sur cette plante pour construire cet horizon dans leurs textes.

Quand bien même les hommes d'Église sont les agents dédiés à l'évangélisation du territoire de l'Amérique du Nord, ils ne reconduisent pas cette transformation référentielle. Les jésuites n'évoquent jamais ce nom[2] et Gabriel Sagard le mentionne dans une perspective uniquement savante. Il adopte un ton descriptif, où il détaille la posologie employée – infusion et cataplasmes :

> On dict aussi que nos Montagnets & Canadiens ont un arbre appelle Annedda, d'une admirable vertu ; ils pillent l'escorce & les fueilles de cet arbre, puis font bouillir le tout en eauë, & la boivent de deus jours l'un, & mettent le marc sur les jambes enflées & malades, & s'en trouvent bien tost guéris, comme de toutes autres sortes de maladies intérieures & extérieures[3].

Sagard maintient une certaine distance narrative, par l'usage d'une formule impersonnelle. Aucune source n'est distinguée et les usages mentionnés de la plante circulent par le biais de rumeurs. Elle paraît dès lors pouvoir être à la fois réelle et fictive et avoir tout autant sa place dans une légende fantastique que dans un traité de botanique. Le flottement est tel que Sagard le pallie partiellement dans son *Histoire*, où il rétablit une source[4] :

> Lescot dit que les Montagnais & Canadiens ont un arbre appellé [sic] *Annedda*, d'une admirable vertu, contre toutes sortes de maladies corporelles, interieures, & exterieures, duquel ils pilent l'escorce & les feüilles qu'ils font boüillir en de l'eauë, laquelle ils boivent de deux jours l'un, &

1 Le botaniste Pierre Bellon écrit ainsi dans son *De arboribus coniferis* : « Il y a aussi un Pin maritime dans les jardins du château royal de Fontainebleau, qui a poussé à partir d'une semence et qui a été appelé "second arbre de vie" (*altera arbor vitae*). [...] Je sais que quelqu'un, après un voyage au Nouveau-Monde, a rapporté parmi ses marchandises de nombreuses caisses pleines de ce bois qu'il appelait "bois de vie" (*lignum vitae*) », cité dans Jacques Mathieu, *L'Annedda, l'arbre de vie*, *op. cit.*, p. 159-160.

2 Celle-ci est associée à une vision positive, voir édénique de la Nouvelle-France, qui ne correspond pas à la *terra doloris* que dépeignent les jésuites selon Marie-Christine Pioffet (« La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas*, *op. cit.*, p. 326-343.). Éric Thierry ajoute : « Alors que pour Marc Lescarbot, la Nouvelle-France est déjà une terre bénie par le Créateur, elle est encore, aux yeux du père Biard, le domaine de Satan », Éric Thierry, *Marc Lescarbot (vers 1570-1641) : un homme de plume au service de la Nouvelle-France*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 290.

3 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 272.

4 Cependant, l'identité de ce « Lescot » reste bien mystérieuse, à moins qu'il ne s'agisse d'une version tronquée du nom de Lescarbot. Sagard s'y réfère en effet au moins une seconde fois dans ce texte : « Ceux qui habitent vers Miskou, & le Port Royal, au rapport du sieur Lescot, croyent en certains esprits, qu'ils appellent Cudoüagni, & disent qu'il parle souvent à eux, & leur dit le temps qu'il doit faire », Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, *op. cit.*, p. 488. À nouveau, ce passage se trouve quasiment à l'identique mais sans source dans le premier ouvrage du récollet (Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 247) et à nouveau, il convoque un élément que l'on retrouve sous les plumes de Lescarbot (*Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 256) et de Cartier (*Voyages au Canada*, *op. cit.*, p. 109).

> mettent le marc sur les parties enflées & malades, & s'en trouvent bien-tost gueris, principalement d'un mal de terre qui a fort couru[1].

Sa réalité reste, là encore, discursive, mais Sagard consigne néanmoins scrupuleusement tous les détails posologiques qu'il a pu trouver et mentionne cette plante aux côtés d'autres remèdes autochtones, dont il a pu lui-même faire l'expérience. Loin de replacer cette plante dans un univers catholique, le récollet l'associe à la sphère de l'alchimie, le syntagme d'une « admirable vertu » faisant écho aux titres de plusieurs ouvrages alchimiques du siècle précédent[2]. Au début du XVII^e^ siècle, l'étude de la transmutation des corps physiques influence la médecine[3], mais est déjà la cible d'un discours très critique de la part de l'Église. Sagard mobilise à propos des pratiques autochtones une science empreinte de superstition. Il souligne ainsi le caractère exceptionnel de la guérison sans en faire un miracle manifestant la puissance de Dieu, mais en lui conférant tout de même une dimension métaphysique, l'alchimie alliant mystique et pratique métallurgique. La plante de l'annedda n'en demeure pas moins déplacée hors de l'univers de référence de l'Amérique du Nord, pour être réinscrite dans un champ de savoir et de discours européen.

Sous la plume de Lescarbot comme de Sagard, le nom d'annedda n'a pas d'autre référent que son occurrence dans des discours précédents. Ces deux auteurs l'utilisent toutefois avec des visées distinctes, qui manifestent les buts différents que poursuivent leurs textes : le premier élabore une aura édénique qu'il projette sur la Nouvelle-France, pour conforter les soutiens français à l'entreprise coloniale ; le second, acteur finalement exclu de l'évangélisation, suggère l'ambiguïté des savoirs autochtones à ses yeux, impliquant la vigilance constante dont doivent faire preuve les missionnaires. Dans les deux cas, le terme est réinscrit dans un réseau de significations plus large, illustrant comment le réemploi d'un terme sans son référent initial peut conduire à une modification substantielle de son sens, jusqu'à en faire un néologisme sémantique.

---

1 Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, *op. cit.*, p. 665.

2 Voir les titre suivants, par exemple : Louis de Launay, *De la faculté et vertu admirable de l'antimoine, avec responce à certaines calomnies : le tout composé par maistre Loys de Launay,…*, La Rochelle, De L'imprimerie de Barthelemi Berton, 1564 ; Alexandre de La Tourrete, *Bref discours des admirables vertus de l'or potable, auquel sont traictez les principaux fondemens de la medecine / composé par le sieur de la Tourrete. Avec une apologie de la tresutile science d'alchimie*, Lyon, Imprimé par Pierre Roussin, pour ledict Sieur de la Tourete, 1575.

3 Pour un bref parcours historique de la science alchimique et de ses liens notamment avec la médecine de Paracelse, voir Serge Hutin, *L'Alchimie*, Paris, PUF / Humensis, 2018. Voir également Margaret Llasera, *Représentations scientifiques et images poétiques en Angleterre au XVII^e^ siècle : à la recherche de l'invisible*, Paris, CNRS Éditions, 1999, p. 159-216.

À l'inverse, d'autres termes autochtones utilisés de façon durable dans les relations viatiques de Nouvelle-France semblent avoir conservé un sens ancré dans leur culture d'origine. Les narrateurs usent par exemple de « tabagie », de « sagamos » ou encore de « matachias » à répétition, ces termes cristallisant alors l'altérité rencontrée. L'étude de cas du dernier exemple, emprunt durable et décliné lexicalement, reflète par son usage puis sa disparition, l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord.

Le terme « matachia » apparaît sous la plume de Samuel de Champlain, alors même que le navigateur est plutôt avare en matière d'incrustations linguistiques, du fait de sa méconnaissance des langues autochtones. Il le mentionne dans son bref récit *Des Sauvages*, lorsqu'il décrit « la réjouissance que font les Sauvages apres qu'ils ont eu victoire sur leurs ennemis » et rapporte que les femmes sont nues et parées de « Matachia, qui sont patenostres et cordons entrelassez faicts de poils de Porc-épics qu'ils teignent de diverses couleurs[1] ». Cette première occurrence est doublée d'une définition : l'assimilation religieuse figure le primat et l'imposition d'un cadre culturel européen, dans une dynamique coloniale[2]. Est aussi indiquée la composition de l'objet, constitué d'une pluralité de petits éléments reliés par des fils teints. Cette expansion descriptive fonctionne de façon autonymique, car elle permet au public de comprendre le terme initial, qui serait sinon resté obscur. Elle apparaît suffisante à Champlain, qui use ensuite du terme sans le développer à nouveau : « le grand Sagamo avec tous ses compagnons […] prindrent chacun ce que bon leur sembla, comme *Matachia,* haches, épées, chanderons[3] » ; « les femmes se despouillerent toutes nues, parees de leurs plus beaux Matachias, et se mirent dedans leurs canots ainsi nues en dansant[4] ». Il l'entérine ainsi comme un mot de vocabulaire connu de son lectorat. Dans le récit de son quatrième voyage, il en propose, à propos des cérémonies mortuaires, une autre modalisation autonymique : « S'il est capitaine, il aura un panache sur la tête et quelque autre matachia ou enjolivure[5] ». Le redoublement ne s'attarde plus sur la réalité matérielle de l'objet, mais sur sa

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 178.

2 Furetière définit un « PATENOSTRE » ainsi : « au pluriel, se dit d'un chapelet, & des grains qui le composent, parce qu'il sert à repeter plusieurs fois cette Oraison. On luy a pris ses *patenostres* qui estoient de calemboue, de corail, de coco, &c. », « Patenostre », *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit., s. v.*, « Patenostre ». On notera que les matières mentionnées dans l'exemple sont toutes exotiques, la première renvoyant vraisemblablement au bois de calemba, aussi appelé *lignum paradisi*, c'est-à-dire bois de paradis, voir « CALEMBA », *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit., s. v.*, « Calemba ».

3 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 178.

4 *Ibid.,* p. 288.

5 *Ibid*., p. 446.

fonction, présentée comme ornementale[1]. Le narrateur réinscrit l'objet dans le *decorum* d'un chef autochtone à sa mort. Les occurrences du terme sous la plume de Champlain tendent à en souligner la diversité d'usage, de la réjouissance victorieuse à la marque de pouvoir.

Lorsqu'il compile les récits de Champlain, Lescarbot recopie largement le texte du premier[2]. Cependant, là où le premier utilisait le terme sans glose, il spécifie en note marginale que « ce sont écharpes, carquans &t [*sic*] brasselets[3] », les situant sur des corps par ailleurs nus. L'appellation « patenostre » confère une mobilité à l'objet, dont on s'attend à ce qu'il soit manipulé, la caractérisation selon la place occupée sur le corps le saisit davantage en un tableau visuel, qui s'inscrit dans le réseau d'images topiques construit par l'avocat parisien. Alors que Champlain ne faisait pas de distinction de genre à propos de cet objet, Lescarbot associe les matachia aux femmes plus particulièrement dans le livre IV, ce qu'il rapproche des usages européens :

> Or comme entre nous, ainsi en ce païs là ce sont les femmes qui se parent de telles choses [les matachias], & en feront une douzaine de tours à l'entour du col pendantes sur la poitrine, & à l'entour des poignets, & au-dessus du coude. Elles en pendent aussi de longs chappeles aux aureilles qui viennent jusques au bas des épaules. Que si les hommes en portent ce sera quelque jeune amoureux tant seulement[4].

La fonction ornementale est ici rapprochée d'usages exclusivement féminins ou adolescents, qui semblent étrangers aux hommes[5]. Cette distinction genrée est reprise notamment par Biard, lorsqu'il mentionne « [qu']elles sont aussi d'ordinaire plus parées [que les hommes] de matachïas : c'est à dire de chaines et affiquets et semblables parures à la mode[6] ». Le jésuite rapporte également que, lors des enterrements, « Si c'est un homme, ils y mettent pour enseignes & marques son arc, ses fleches, et son pavois : Si une femme des cueilliers, des *matachias,* ou jouyaux, & parures, &c[7] », en porte-à-faux avec la description initiale de Champlain. Les traductions proposées

1 Furetière donne la définition suivante : « C'est la même chose qu'*enjolivement*, sinon que celuy-ci se dit plus ordinairement des petites choses », *Dictionnaire Universel*, vol 1, *op. cit., s. v.*, « Enjolivure ».

2 Voir, par exemple, Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France, op. cit.*, p. 292 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1095053/f350.item. Consulté le 6 mai 2022.

3 *Ibid.*, p. 382 Fac similé | En ligne | URL : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1095053/f440.item. Consulté le 6 mai 2022.

4 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 329-330.

5 Lescarbot se contente de rapporter : « Les hommes ne s'amusent gueres à cela […]. Quelques uns ont des ceintures faites de *Matachiaz*, déquelles ils se servent seulement quand ilz veulent paroitre, & se faire braves », *Ibid*., p. 330. L'adverbe a ici une valeur restrictive, marquant l'exceptionnalité de l'usage de cet objet par des individus de sexe masculin selon Lescarbot.

6 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 3, *op. cit*., p. 72.

7 *Ibid*., p. 130. On trouve également deux entrées dans la « Table des choses plus remarquables » où le référent désigné par le terme *matachia* est exclusivement associé aux femmes : « Matachias, chaines, & parures des femmes Canadoises » et « Matachias, joyaux, cueilliées sur la fosse des femmes », *ibid.*, vol. 4, *op. cit.*, p. 150.

éclairent la restriction de cet objet aux seules femmes[1] : en les circonscrivant à des bijoux, Biard n'y voit qu'une valeur ornementale, et reconduit le cliché sexiste voulant que les femmes se complaisent dans la superficialité et les apparences mondaines[2]. L'utilisation de la dénomination autochtone transpose ce stéréotype misogyne dans un univers autre, aux consonances exotiques, mais construit selon les mêmes poncifs. Gabriel Sagard convoque aussi ce topos, dans un paragraphe intitulé « Parure et ornemens des femmes[3] ». Cependant, cette classification ne résiste pas à la lecture de son propre texte, où nombre de personnages masculins échangent et/ou revêtissent ces parures.

Ce terme est donc pris dans des distinctions de genres, mais aussi dans des clichés exotisants, car il devient très vite un élément topique de la description des Autochtones. Dans sa première description *de visu* d'un Autochtone, Lescarbot mentionne qu'il porte « des Matachiaz au col, aux poignets et au-dessus du coude et à la ceinture[4] ». Une accumulation explicative se crée avec la réitération de la conjonction de coordination « et » et le redoublement par la note de manchette « Matachiaz, ce sont carquans, colliers, brasselets, & ceinture ouvrée[5] ». Si le narrateur utilise cette note pour distinguer ces objets du corps qu'ils ornent, cela rend surtout manifeste la disparité référentielle entre français et mi'kmaq, un terme unique étant traduit par plusieurs mots et souvent paraphrasé. Dès lors, il devient un nom à la référence flottante[6], utilisé très régulièrement

1 Ici (et dans de nombreux autres exemples que nous ne développerons pas), nous comprenons l'usage de la conjonction de coordination « ou » comme une modalisation autonymique : le terme second, en français, vient proposer une dénomination alternative permettant d'éclaircir le terme *matachia*. Cette lecture n'est pas celle de Paul Otto, qui voit là des références à des objets distincts (Paul Otto, « "This is that which … they call Wampum": Europeans Coming to Terms with Native Shell Beads », *Early American Studies*, vol. 15, n° 1, 2017, p. 9.) La fréquence de la construction syntaxique « terme allogène, ou terme endogène » nous conduit à défendre notre analyse et à nuancer la distinction précise par les narrateurs des *matachias* d'une part, et, d'autre part, des rassades et porcelaines, même dans le corpus plus tardif de Leclercq. De fait, le déplacement sémantique dont ce terme est l'objet est significatif de la compréhension flottante de sa référence, alors même que son importance symbolique et économique a bien été perçue.

2 Celui-ci sera explicitement pris à rebours par Marc Lescarbot lorsqu'il développe le peu d'attrait des Autochtones pour les ornements et tenues luxueuses, soulignant que les Matachias sont en réalité leur seule parure, dépouillement dont les Français pourraient s'inspirer : « si nous nous contentions de leur simplicité nous éviterions beaucoup de tourments que nous nous donnons pour avoir des superfluités, sans lesquelles nous pourrions heureusement vivre (d'autant que la nature se contente de peu) », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 324.

3 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 228.

4 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 170. Voir également notre analyse, chap. 2, I. 2).

5 *Ibid*. Ce redoublement explicatif en note de manchette se retrouve par ailleurs dans le texte, voir par exemple, au livre VI, dans le chapitre « des ornements extérieurs du corps, Bracelets, Carcans, Pendants d'oreilles, &c » : « *Matachiaz ce sont brasselets, carquans, & autres jolivetez* », *ibid*., p. 324.

6 À propos de cette diversité de traduction, voir le tableau des termes utilisés pour désigner les wampums produit en annexe du dossier édité conjointement à l'exposition « Wampum : perles de diplomatie », au musée du quai Branly (Paris) puis au musée McCord (Montréal), Paz Núñez-Regueiro et Nikolaus Stolle (dir.), « Lexique historique des termes », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, Musée du quai Branly, février 2022,

par les narrateurs pour renvoyer aux objets ornés[1] mais aussi à l'ornement lui-même[2], pour désigner les couleurs dont les autochtones se peignent le corps[3] ou l'instrument permettant de confectionner les parures[4]. Gabriel Sagard l'associe systématiquement au terme de « pourcelaine »[5], voire le remplace par ce dernier[6] pour souligner le caractère précieux de l'objet[7]. Ces usages étendus du terme opèrent différents déplacements métonymiques, de l'objet à son usage vestimentaire, à sa valeur ornementale, à sa technique artisanale de création et même à une autre matière de couleur similaire ou à tous ornements colorés. Catherine Briand souligne que les documents anglais le traduisent également par « voice », manifestant la fonction diplomatique de ces objets, dont l'échange a pu également être interprétée comme la ratification d'une décision[8] : cet aspect n'est pas mis de l'avant par les textes de notre corpus, que les voyageurs n'en aient pas eu conscience ou qu'il

p. 158-163 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/gradhiva/6170. Consulté le 15 janvier 2024.

1 Voir les occurrences précédentes, ou encore : « [ils] se contentent d'avoir des Matachiaz pendus à leurs aureilles et à l'entour de leurs cols, corps, bras et jambes », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 328.

2 Voir, par exemple, la description « [d']une bourse en triangle couverte de leur broderie, c'est-à-dire de Matachiaz », *ibid*., p. 274.

3 Leclercq avance cette définition : « Il faut sçavoir que par le matachias des Sauvages, dont nous parlerons souvent, on entend ordinairement un mélange de différentes couleurs, dont ils se servent pour se peindre le visage, ou pour former sur leurs habits certaines figures de bêtes fauves, d'oiseaux, ou de quelques autres animaux, tels qu'il leur vient dans l'imagination », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 253-254.

4 Leclercq écrit ainsi : « Les femmes ornent curieusement ce petit berceau, de quelques grains de rassade, de pourcelaine, de porc-épy, & de certaines figures qu'elles forment avec leur matachias, pour l'enjoliver, & le rendre d'autant plus magnifique, qu'elles aiment leurs enfans », *ibid*., p. 238-239. Il ajoute que les écorces de bouleau utilisées pour les cabannes sont « enjolivées le plus souvent par mille figures differents d'oiseaux, d'rigniac, de loutres é de castors, que les femmes y craïonnent elles-mêmes avec leur matachias », *ibid*., p. 263.

5 Sagard mentionne notamment une « planchette, ordinairement enjolivée de petits Matachias & Chappelets de Pourcelaine », *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 215. Il distingue également, plus loin, les « Matachias & Pourceleines [...] [des] Rassades, Patinostres & autres bagatelles que les François leur traitent », *ibid*., p. 228.

6 Sagard les décrit comme suit : « Leurs Pourceleines sont diversement enfilées, les unes en coliers, larges de trois ou quatre doigts, faicts comme une sangle de cheval qui en auroit des fisseles toutes couvertes & : enfilées, & ces coliers ont environ trois pieds & demy de tour, ou plus, qu'elles mettent en quantité à leur col, selon leur moyen & richesse, puis d'autres enfilées comme nos Patinoires, attachées & pendues à leurs oreilles, & des chaisnes de grains gros comme noix, de la mesme Pourceleine, qu'elle attachent sur les deux hanches, & viennent par devant arrangées de haut en bas, par dessus les cuisses ou brayers qu'elles portent : & en ay veu d'autres qui en portoient encore des brasselets aux bras, & de grandes plaques par devant leur estomach, & d'autres par derrière, accommodez en rond, & comme une carde à carder la laine, attachez à leurs tresses de cheveux : quelqu'unes d'entr'elles ont aussi des ceintures & autres parures, faictes de poil de porc-espic, teincts en rouge cramoisy, & fort proprement tissuës, puis les plumes & les peintures ne manquent point, & sont à la dévotion d'un chacun », *ibid.*, p. 228. Si on reconnaît qu'il s'agit d'une description de matachias, le terme est toutefois absent du texte.

7 Au sujet du sens du terme « pourcelaine » dans la France médiévale et de la Renaissance, voir Paul Otto, « "This is that which … they call Wampum" », art. cit., p. 11-13.

8 Catherine Briand, « La voix de l'objet dans les récits de voyage en Nouvelle-France », art. cit. p. 23.

l'ait tu dans leurs récits. Lescarbot[1] et Sagard[2] s'en tiennent à des descriptions matérielles précises, qui permettent de comprendre qu'il s'agit de ce qu'on appelle aujourd'hui des *wampums*, objets à la fois politiques, diplomatiques, rituels et sacrés[3], dont les Français cherchent à percer le pouvoir symbolique et économique[4]. Lescarbot rapporte ainsi des essais d'introduction d'objets équivalents – « on leur porte de France des Matachiaz faits de petit tuyayx de verre mêlé d'étain, ou de plomb, qu'on leur troque à la brasse[5] ». Plus largement, la durabilité de l'emprunt et sa plasticité sémantique indique que les Français n'ont pas cherché à transformer ce système symbolique, mais plutôt à le comprendre et à l'adopter[6], en commençant par conserver le terme étranger.

Les narrateurs ne se limitent pas à cette néologie par emprunt. Ils ont aussirecours à une néologie morphologique, lorsqu'ils construisent par dérivation suffixale le verbe « matachier » et la forme participiale adjectivée « matachié ». Ces formes apparaissent principalement sous la plume des récollets, et Gabriel Sagard l'utilise dès la première représentation des Autochtones :

> [M]'asseyant parfois auprès d'eux, je prenais plaisir à leurs petites façons de faire et à voir travailler les femmes, les unes à matachier et peinturer leurs robes, et les autres à coudre leurs écuelles d'écorces et faire plusieurs autres petites jolivetés avec des pointes de porcs-épics teinte en rouge cramoisi[7].

---

1 Lescarbot décrit ainsi, à propos d'un usage diplomatique : « [Le sieur de Poutrincourt] passa outre à la Baye de Marchin, qui est le nom d'un Capitaine Sauvage lequel a l'arrivée dudit sieur commença à crier hautement hé, hé ; à quoy on lui répondit de méme. Il répliqua demandant en son langage : Qui étes-vous ? On lui dit que c'étoient amis. Et là dessus à l'approcher le sieur de Poutrincourt traita amitié avec lui, et lui fit des présens de couteaux, haches et Matachias, c'est à dire écharpe, carquans et brasselets faits de patenotres ou de tuyaux de verres blanc et bleu, dont il fut fort aise », Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 184.

2 Voir, *supra*, cinq notes plus haut.

3 Dans un long article, Paul Otto analyse les différentes dénominations anglaises, hollandaises et françaises permettant de désigner les wampums. Il affirme notamment : « Il n'y a pas de mot unique qui rende compte de la diversité des perles de coquillage et de leurs usages, ou qui reflète avec justesse le cadre historique et culturel dans lequel ces perles étaient en usage » [n. t.], « There is no single term that adequately captures the diversity of shell beads and shell bead applications or that accurately reflects the historical and cultural situation in which these beads functioned », Paul Otto, « "This is that which … they call Wampum" », art. cit., p. 2-3. Voir également Gilles Havard, « Le rôle médiateur du wampum dans la diplomatie franco-amérindienne (XVII^e^-XVIII^e^ siècles », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, *op. cit.,* p. 22-39 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/gradhiva/5889. Consulté le 15 janvier 2024.

4 À ce propos, voir Paz Núñez-Regueiro et Nikolaus Stolle, « Wampum. Perles de diplomatie en Nouvelle-France », art. cit. Voir également le catalogue de l'exposition « Wampum : perles de diplomatie », Darren Bonaparte, Jonathan Lainey et Jean-Philippe Thivierge, *Wampum : Perles de diplomatie / Wampums: Beads of Diplomacy*, Montréal, Musée McCord Stewart Museum, 2023.

5 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 330.

6 Voir notamment Laurier Turgeon, « Perles et colliers en coquillage en France et en Amérique du Nord au XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^ siècle », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, *op. cit.*, p. 40-59 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/gradhiva/5939. Consulté le 15 janvier 2023.

7 Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 112.

Ce deuxième type de néologisme postule que le public a déjà adopté et intégré le premier, et qu'il comprendra de façon intuitive ce nouveau terme, formé par dérivation régulière à partir d'un radical autochtone. Sans trancher quant à savoir s'il s'agit d'un hybride lexical à proprement parler ou d'un emprunt assimilé sur le plan dérivationnel[1], ce terme construit sur le modèle « base allogène + affixe indigène[2] » aboutit à « l'allogénéité décroissante d'une lexie générée par rapport à sa base lexicale d'origine étrangère[3] », c'est-à-dire à la diminution de son étrangeté en langue française. Cela modifie la nature grammaticale initiale du terme, l'inscrit dans un nouveau paradigme morphologique et l'éloigne donc du mot d'origine. Bien qu'il soit impossible de définir précisément le niveau de curiosité de ces néologismes, le fait qu'ils se terminent par des morphèmes grammaticaux propres à la langue française permet aux francophones de les reconnaître comme éléments de leur langue.

Ce modèle de formation lexicale est assez commun pour qu'il soit mentionné, de façon péjorative, par Vaugelas dans ses *Remarques* : à la suite d'un grand Prince dont il convoque l'autorité pour soutenir sa désapprobation, le grammairien regrette « qu'en toutes les langues il y ayt beaucoup de mots *ibrides*, qu'ils appellent, ou *metifs*[4] ». Ces termes sont l'objet des critiques et sont associés à une forme de monstruosité lexicale, motif que Rosa Cetro fait remonter à l'Antiquité[5]. De fait, les dérivés du verbe « matachier » restent marqués d'un point de vue énonciatif, alors que le substantif *matachia* finit par être employé sans redoublement autonymique. Les néologismes morphologiques semblent rester plus opaques, car ils sont constamment redoublés par un autre terme. Dans le récit de Gabriel Sagard, les formes verbale ou participiale sont systématiquement

1 Voir, sur cette distinction, Jan Kortas, « Les hybrides lexicaux en français contemporain : délimitation du concept », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 54, n° 3, 2009, p. 533-550 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2009-v54-n3-meta3474/038313ar.pdf. Consulté le 27 octobre 2023.

2 *Ibid.*, p. 541.

3 *Id*.

4 Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 682.

5 Voir Rosa Cetro, « Hybride, de la bâtardise à l'innovation technologique », *Revue italienne d'études françaises*, n° 8, 2018 | En ligne | URL : http://journals.openedition.org/rief/1893 Consulté le 12 avril 2024.

couplées aux synonymes « peindre[1] » ou « se parer[2] ». À la toute fin du siècle, Leclercq propose une définition précise de ce nouveau verbe réflexif :

> Lors donc que nous disons que les Sauvages se matachient, cela veut dire qu'ils se barbouillent le visage, tantôt de noir, & tantôt de rouge, comme il leur plaît. Les plus fantasques font un mélange de ces deux couleurs : les uns se peignent d'une seule ou de plusieurs couleurs ; les autres se barbouillent tout le front de rouge, & le reste du visage de noir : d'autres enfin, encore plus capricieux que les premiers, se tirent une ligne toute noire depuis le milieu du front jusques au bout du nez, & les deux joues seront toutes mouchetées & raïées de blanc, de jaune, de noir & de rouge[3][.]

La définition ici avancée se situe en décalage avec les usages précédents, la dénotation du verbe « barbouiller[4] » se situant aux antipodes du geste esthétique sous-tendant l'action de se parer. Cette explication initiale l'autorise à considérer que ce terme est maîtrisé par son public et lui permet de l'utiliser comme du vocabulaire standard. Il en use en emploi seul plus fréquemment que Sagard[5], mais toujours avec le complément « de rouge », qui en éclaircit le sens de parure temporaire et colorée et constitue donc une forme de modalisation autonymique, quoique moins affichée. Ces usages de moins en moins marqués n'ont cependant pas permis à cet emprunt de perdurer en français.

1 Voir, par exemple, l'entrée du dictionnaire de Gabriel Sagard (« Matachier, peindre, parer », *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 395) ou la note de manchette « Sauvages matachez et peints au visage », référant à une pratique habituelle : « Ils ont aussi accoustumé de se peindre & matacher, particulièrement quand ils doivent arriver, ou passer par quelqu'autre Nation » (*ibid*., p. 157). On peut noter que le son vocalique [i] n'est pas constamment utilisé par Sagard dans ses usages : on peut se demander si ce son s'paparentait pour lui à une variation de l'ordre d'un accent local. Chrestien Leclercq, quant à lui, fait référence aux « utensiles [*sic*] […] à matachier & peindre leur robe », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 577.

2 Sagard écrit, par exemple, que les jeunes gens sont invités lors des cérémonies de soins à venir « le mieux matachié & paré qu'il leur sera possible », *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 202. Il mentionne que le peuple des « Honqueronons [est] le mieux matachié & le plus joly & paré de tous », *ibid*., p. 328. Leclercq écrit également : « Les filles & les femmes paroissent toutes matachiées, & parées de leurs coliers [*sic*] de rassade et de pourcelaine », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 520.

3 *Ibid.*, p. 255-256.

4 Furetière en donne la définition suivante : « Barbouiller. verb. act. Peindre grossièrement avec une brosse, enduire de couleur […] Signifie aussi, Salir, gaster quelque partie d'une chose », *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit., s. v.,* « barbouiller ».

5 Leclercq écrit ainsi, par exemple : « lorsqu'ils apprennent la mort de quelques-uns de leurs proches, ils se matachient toute la face de noir : & quand ils vont en guerre, ils se servent alors de rouge », *ibid.*, p. 256. Il écrit encore : « Ils se matachient la face de rouge, avant que de partir », *ibid*., p. 517.

Alors que Lescarbot rapprochait ses pratiques culturelles de celles d'autres peuples[1] et s'aventurait à utiliser ce terme pour d'autres cadres spatiotemporels – allant jusqu'à le mettre dans la bouche de Pline[2] – ses successeurs en circonscrivent l'usage à la seule Nouvelle-France. Il disparaît rapidement après le XVIII^e siècle et a aujourd'hui été remplacé par le terme *wampum* en ce qui concerne les objets en perle, et par ceux de *peintures faciales ou corporelles* en ce qui concerne les pratiques de maquillage du corps. Il n'est de nos jours utilisé qu'en écho aux textes des XVII^e et XVIII^e siècles, comme dans le titre de l'ethnographie illustrée de Marc Laberge[3]. De plus, l'origine du terme reste toujours inconnue : M. Laberge le renvoie du côté de l'ancien français[4], François-Marc Gagnon propose une origine mi'kmaq, reprenant les dires de Lescarbot[5], J. Warwick y voit une création hybride, dans la lignée du dictionnaire de Sagard[6], hypothèse également défendue par Paul Otto[7].

---

1 Lescarbot souligne notamment que « les Romains anciennement se peignaient le corps de vermillon (ce dit Pline) quand ils entraient en triomphe à Rome : & ajoute que les Princes & grands Seigneurs d'Éthiopie faisaient grand état de cette couleur, de laquelle ils se rougissaient entièrement : même les uns & les autres s'en servaient pour faire leurs dieux plus beaux : & que la première dépense qui était allouée par les Censeurs & Maïtres des Comptes à Rome était des deniers employés à vermillonner le visage de Jupiter. Le même auteur en autre endroit récite que les Andères, Mathites, Mésagèbes, & Hipporéens peuples de Lybie s'emplâtraient tout le corps de craie rouge », *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 316-317.

2 Lescarbot écrit ainsi : « Les Égyptiens n'usaient pas de ces contraintes, mais néanmoins ils buvaient tous, et ce par grande dévotion. Depuis qu'ils eurent trouvé l'invention d'appliquer des peintures et Matachiaz sur l'argent, ils prirent grand plaisir de voir leur Dieu Anubis dépeint au fond de leurs coupes, ce dit Pline », *ibid*., p. 353.

3 Marc Laberge, *Affiquets, matachias et vermillon : Ethnographie illustrée des Algonquiens*, Montreal, Recherches autochtones au Québec, 1999.

4 Marc Laberge écrit, à propos de son titre : « Affiquets" et "matachias" sont des mots du vieux français qui sont revenus à plusieurs reprises dans nos sources […] "Matachias" signifient l'ensemble des maquillages, des peintures corporelles, des tatouages et des scarifications », *ibid*. p.VI. Nous comprenons qu'il a voulu dire par là que ce terme n'est plus en usage de nos jours, mais la formule prête à confusion et semble en faire un mot français non-spécifique à la Nouvelle-France.

5 « Le mot *matachia*, qui paraît ici pour la première fois sous la plume de Champlain, est un mot difficile du vocabulaire des premiers découvreurs. Au dire de Lescarbot (*Histoire de la Nouvelle-France*, éd. Tross, 1866, vol. 3, p. 107), le mot serait d'origine micmac et désignerait des boucles d'oreilles ou d'autres ornements du même genre. [Ils] lui font désigner aussi bien des peintures. Au dire de père Pacifique, missionnaire de Micmacs, le terme aurait été conservé dans leur langue actuelle dans le mot composé *metasia-mogol*, qui veut dire "habits de couleurs vives" », François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages : l'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre Expression, 1984, p. 186.

6 Jack Warwick écrit ainsi : « On trouve dans le récit quelques mots d'origine douteuse, comme "sagamité" ou "matachias", attribuables à la *lingua franca* du commerce franco-amérindien. Dans le *Dictionaire* [sic], Sagard lève l'ambiguïté en plaçant ces mots du côté du français, mais il ne donne aucune information précise sur l'hybridation linguistique », Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 64-65. D'autres termes relève d'un tel pidgin, comme le terme « tabaguia » qui signifie festin et est très employé au début du siècle par Samuel de Champlain, Lescarbot puis Biard et disparaît ensuite du corpus. Ceci dit, le terme matachia n'est pas évoqué par Peter Bakker dans son étude du pidgin à forte empreinte basque qui sert de lingua franca en Nouvelle-France, ni le terme *sagamité*, voir Peter Bakker, « Basque Pidgin Vocabulary in European-Algonquian Trade Contacts », art. cit., p. 7-16.

Le terme « matachia » n'a pas connu de postérité en langue française, alors que l'emprunt lexical et les néologismes morphologiques apparaissaient comme la première étape d'une adoption pérenne. Relevant de la sphère de l'alliance diplomatique et économique[1], il disparaît lorsque les Français perdent la Guerre de la Conquête au milieu du XVIII^e^ siècle. De la même manière que la dénomination « sewant » utilisée par les Néerlandais, qui a pourtant connu une postérité plus importante que « matachia »[2], ce dernier a été remplacé par le terme utilisé par les Anglais[3]. L'expansion de l'hégémonie coloniale britannique a imposé le pidgin anglo-algonquien, et le mot « wampum », issu de l'abréviation de « wanpumpeag »[4].

Ainsi, le caractère durable ou la transformation de certains emprunts lexicaux dans les récits viatiques donne à voir la façon dont une langue repose sur une représentation sensible et

7 Paul Otto écrit ainsi : « Matachia provient de la réalité interculturelle de la région des provinces maritimes du Canada, comme un élément du pidgin commercial basco-algonquin. Mais de nombreux observateurs francophones ont été embarrassés par les origines étymologiques du matachias, et les chercheurs ont continué de mal identifier la source du mot. […] De plus, les éditions françaises originales placent parfois le mot en italique, ce qui indique son origine étrangère. À notre époque, il est généralement admis par les spécialistes que le terme provient de la langue mi'kmaq. Par exemple, l'historien William p. Ganong a écrit que "matachias … [est] clairement d'origine micmaque", tandis que l'historien H. P. Biggar l'a qualifié de "terme indien". Le matachias semble plutôt avoir des origines européennes. Les contacts soutenus entre les pêcheurs basques et les locuteurs algonquiens au XVI^e^ siècle ont entraîné l'émergence d'un pidgin commercial basé en grande partie sur la langue basque. À partir des années 1540, les marins basques ont fréquemment visité les côtes du Canada autour de l'embouchure du Saint-Laurent et, plus tard, les provinces maritimes canadiennes. Les échanges entre ces peuples ont nécessité la création d'une *lingua franca* avec une quarantaine de mots d'origine basque, que l'on retrouve dans les documents historiques et dans plusieurs expressions d'origine basque. Parmi ceux-ci, on trouve *matachias*, qui est basé sur le basque *patatxa*, de l'espagnol *patacon*, ou pièce de monnaie », [n. t.], « Matachias emerged from the intercultural matrix of Canada's Maritime region as part of a Basque-Algonquian trade pidgin. But many Francophone observers were confused about the etymological sources of matachias, and scholars since then have also misidentified the source of the word. [...] Furthermore, the original French editions sometimes place the word in italics, indicating the word's foreign origin. In modern times, it has generally been accepted by scholars that the term is from the Mi'kmaq language. For example, the historian William p. Ganong wrote that "matachias … [is] clearly of Micmac origin," whereas the historian H. P. Biggar designated it "an Indian term." Instead, matachias appears to have European origins. Sustained contact between Basque fishermen and Algonquian speakers in the sixteenth century led to the emergence of a trade pidgin based largely on the Basque language. From the 1540s on, Basque sailors frequently visited the shores of Canada around the mouth of the St. Lawrence River and, later, the Maritime provinces of Canada. The interchange between these peoples necessitated the creation of a lingua franca with some forty Basque originated words that can be found in the historical records and several phrases of Basque origin. Among these is *matachias*, which is based on the Basque *patatxa*, from the Spanish *patacon*, or coin », Paul Otto, « "This is that which … they call Wampum" », art. cit., p. 6-7.

1 Cela explique notamment son absence de l'ensemble du corpus des relations jésuites de la Nouvelle-France : c'est moins la question diplomatique qui les intéresse que celle de l'évangélisation.

2 Paul Otto, « "This is that which … they call Wampum" », *ibid*., p. 14-27.

3 *Ibid*., p. 34-36.

4 Sur l'histoire de ce terme, ces variations orthographiques et l'expansion géographique de son aire d'utilisation, voir *ibid*., p. 27-33.

politique du monde, représentation qui peut devenir un obstacle référentiel pour le narrateur. Les noms propres se distinguent des noms communs, les premiers apparaissant comme un outil manifeste de réappréhension du monde géographique : patronymes, anthroponymes et ethnonymes sont reconduits dans les récits utopiques, mais sont souvent remplacés par des dénominations forgées par les voyageurs dans les récits de Nouvelle-France. Leurs évolutions illustrent la tension à l'œuvre entre le temps du récit viatique, qui se clôt lors du voyage du retour, et le temps historique de la colonisation, qui déborde le cadre posé par chaque texte : certains gestes de baptême entrepris dans les textes ne leur survivent pas, d'autres reflètent des usages qui s'imposent par la suite. Ce flottement manifeste la dimension référentielle d'une désignation, qui s'ancre dans une réalité sociale et ne peut que difficilement être imposée de façon exogène. Les noms communs sont également des marqueurs de la transformation socio-politique du monde autochtone. Du fait de l'asymétrie de l'énonciation viatique, ils ne sont pas le produit d'un métissage ou d'une hybridation linguistique[1], mais sont réinvestis référentiellement, partiellement ou en totalité, par les narrateurs. La disparition ultérieure des emprunts que sont l'*Annedda* et le *matachia* manifeste, à court terme, l'évanouissement du fantasme d'une terre édénique, et, à plus long terme, la victoire de l'entreprise coloniale britannique sur celle des Français. Cependant, certains emprunts se situent hors ces seuls prismes politiques et religieux. De fait, le seul qui subsiste aujourd'hui dans le lexique français est le terme *tabagane / toboggan*[2], consigné initialement par Chrestien Leclercq : « [Le Capitaine] fraie une route, pour faciliter aux femmes le moïen de traîner sur la neige & sur leur tabagannes, le peu de meubles & de bagages qui composent leurs ménages[3] ». Il n'est aucunement signalé comme un

1 Ces termes, nous précise Olivia Guérin, ont été forgés dans le contexte des études interculturelles et servent à étudier des situations bien différentes de celles des récits viatiques, où seul un individu observe une société et des comportements qu'il n'adopte pas le plus souvent, voir Olivia Guérin, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18e siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », *op. cit.*, p. 36.

2 Les deux termes sont présentés comme la variation orthographique d'un même terme par le Centre National des Ressources Textuelles et Littéraires | En ligne | URL : https://www.cnrtl.fr/definition/toboggan. Consulté le 24 mai 2024. Ce n'est pas le cas dans le dictionnaire de l'Université de Sherbrooke, *Usito*. La tabagane, terme d'emploi vieilli au Québec, y est définie comme un « Traîneau, sans patins, long et étroit, fait de minces planchettes réunies côte à côte sur la longueur et recourbées à l'avant pour faciliter la glisse sur la neige » | En ligne | URL : https://usito.usherbrooke.ca/d%C3%A9finitions/tabagane. Consulté le 24 mai 2024. L'entrée « tobogan », quant à elle, a plusieurs définitions : celle précédemment citée, puis celle d'une « Piste inclinée, munie de rebords protecteurs, du haut de laquelle on se laisse glisser par jeu » et enfin celle d'une « Glissière rectiligne ou hélicoïdale permettant d'acheminer des marchandises par gravité d'un étage à l'autre » | En ligne | URL : https://usito.usherbrooke.ca/d%C3%A9finitions/toboggan. Consulté le 24 mai 2024.

3 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 265.

terme étranger[1], ni traduit par le missionnaire, indiquant qu'il était un mot courant aux yeux du récollet. Cette incrustation lexicale discrète ne laisse pas présager des emplois futurs de ce qui, à la fin du XVII^e^ siècle, n'est encore qu'un xénisme en français.

Si les narrateurs francisent ou empruntent durablement certains mots des langues autres, d'autres signes langagiers leur posent davantage de difficultés, soit qu'ils n'en comprennent pas l'extension sémantique, soit qu'ils aient du mal à en cerner la référence matérielle. L'embarras des narrateurs à définir et/ou à manipuler les signes d'autrui constitue le troisième type d'obstacle dont ils font l'expérience, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

III. DES FONCTIONNEMENTS SÉMIOTIQUES DIVERS

La communication intersubjective ne repose pas uniquement sur des signes verbaux, mais aussi sur un ensemble de gestes et de repères environnementaux. Ils fonctionnent comme des signes au sens de Charles Peirce, c'est-à-dire qu'ils sont une unité composée d'un signifiant (un élément qui représente autre chose), d'un signifié (un objet) et d'un interprétant (le processus d'attribution d'une signification à un signe)[2]. Pour un locuteur en cours d'initiation, la position d'interprétant n'est pas toujours aisée : il peut s'interroger sur l'extension sémantique d'un objet ou d'une notion qui différerait de sa propre langue ; il peut hésiter sur la nature sémiotique, voire sur la valeur significative d'un phénomène. Nous nous intéresserons ici à la rupture qui peut fissurer l'unité du signe linguistique, verbal ou environnemental, qu'il s'agisse de l'impossibilité d'actualiser un signifié étendu, de reconnaître un signifiant non verbal ou même d'adopter une posture interprétative. C'est la nature du signe classique telle que définie par M. Foucault qui est ici en suspens : loin d'être un

1 Jack Warwick souligne qu'il y a, là encore, débat pour savoir s'il s'agit d'un emprunt au mi'kmaq, au malécite, à l'innu-aimun ou à d'autres langues autochtones du Nord-Est de l'Amérique, voir note 8, *ibid*., p. 265-266. La fiche Wikipédia du terme français signale une origine crie | En ligne | URL : https://fr.wiktionary.org/wiki/tabagane. Consulté le 21 mai 2023.

2 Ce courant sémiologique présente plusieurs avantages pour le déroulement de notre argumentation. Tout d'abord, il envisage la langue comme un des types de signes possibles, là où Ferdinand de Saussure envisage exclusivement le modèle linguistique (voir *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*). Enfin, le mode de renvoi du signifiant au signifié y constitue une dimension à part entière du processus sémiotique, ce que la dualité du signe tel qu'il est conçu par Ferdinand de Saussure ne permet pas. Pour une perspective conjointe sur ces deux auteurs qui dépasse leur seule mise en opposition, voir Jean Fisette, « Peirce et Saussure : regards croisés et lectures en boucles », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 34, n^os^ 1-2-3, 2014, p. 229-255. Voir également Halina Sendera Mohd. Yakin et Andreas Totu, « The Semiotic Perspectives of Peirce and Saussure: A Brief Comparative Study », *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, vol. 155, novembre 2014, p. 4-8.

signe binaire conventionnel, affichant son régime de signification[1], il apparaît comme un élément à reconnaître avant tout. La diversité sémantique et sémiotique des signes langagiers auxquels se confrontent les narrateurs prend le contre-pied de l'idée de transparence théorisée par le philosophe français. En se confrontant au langage d'autrui, ces écrivains voyageurs et grammairiens achoppent sur des manifestations qu'ils ne parviennent pas toujours à saisir et à déchiffrer, manifestant l'épaisseur des signes langagiers.

1) Vacillement de l'extension sémantique d'un terme

Alors qu'ils cherchent à représenter des sociétés et les langues qui y sont parlées, les narrateurs se heurtent aux disparités référentielles entre des espaces géographiques. Au-delà des hésitations de traductions[2], les voyageurs se confrontent à des délimitations sémantiques qui ne se recoupent pas et qui troublent la communication, le temps qu'ils prennent connaissance des emplois potentiels ou non d'un mot. Signifiants et signifiés ne sont pas identiques d'une langue à l'autre, complexifiant le processus d'association de l'un à l'autre – ce que Peirce appelle l'interprétant. Les réalités culturelles sont plus directement concernées par ce type de décalages, notamment pour les termes abstraits dont l'acception est avant tout socio-culturelle. L'exemple du *père* cristallise l'impossible transposition de l'épaisseur sémantique propre à ce terme dans les langues autres. Dans ces moments d'échec, l'interaction est alors déplacée du niveau actantiel au niveau narratif : c'est avec son lectorat que le narrateur rétablit une définition commune, accomplissant l'interaction manquée dans le récit avec les personnages.

La figure paternelle est au centre de l'organisation sociale, politique et religieuse de la France – et de l'Europe – du XVII^e^ siècle : le père est l'autorité morale et juridique de la famille[3], le

1 Isabelle Ost, commentant Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, écrit ainsi : « «"À partir de l'âge classique", conclut Foucault, "le signe c'est la représentativité de la représentation en tant qu'elle est représentable" – tautologie qui manifeste assez l'identité entre langage et espace de la représentation », dans « Pour une cartographie des dispositifs de représentation (textes philosophiques et littéraires) », *Représenter à l'époque contemporaine : Pratiques littéraires, artistiques et philosophiques*, dir. Pierre Piret et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis, 2010, p. 111.) C'est cette identité qui nous semble rendue perceptible par les difficultés des voyageurs-narrateurs.

2 À ce sujet, voir chapitre 3, II. 3).

3 Pour un panorama historique de la figure du père dans la société occidentale depuis le XIII^e^ siècle, voir Jean Delumeau et Daniel Roche, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.

roi est le père symbolique de tous les Français[1], et le lien filial se retrouve au cœur des religions chrétiennes, figurant la venue de Dieu sur Terre pour délivrer les hommes de leurs péchés[2]. L'institutionnalisation de ce système patriarcal ne s'exporte cependant pas aussi aisément que les voyageurs semblent le croire initialement et, d'un récit à l'autre, la prééminence du *pater* romain et l'extension symbolique ou religieuse de son pouvoir sont questionnées. Ainsi, Cyrano de Bergerac réinvestit le rapport de force familial en dépeignant une société sélénite où le fils a autorité sur son père et ne manque pas d'en user, réprimandant son retard ou son impertinence. Cependant, cette représentation relève d'un seul renversement, dont les visées comiques et critiques sont assez transparentes[3] : la définition implicitement reprise de la figure paternelle est la même, la portée réflexive est restreinte aux perspectives socio-politiques des rapports humains. Sous les plumes de Gabriel de Foigny et de Jean de Brébeuf, les narrateurs sont en revanche contraints de revoir les usages lexicaux du *père*, car différentes interprétations d'une même réalité surgissent d'une langue à l'autre. Leurs réflexions, respectivement posées aux niveaux lexical et pragmatique, soulèvent des enjeux très différents. En restreignant l'acception du terme « père », ils ouvrent des considérations herméneutiques sur l'extension logique du sens d'un mot[4].

En faisant de la question de la procréation humaine un tabou linguistique, Foigny rend la figure paternelle indicible et évacue d'un même geste ses acceptions juridiques, morales et socio-politiques. C'est l'occasion pour le narrateur de révéler les caractéristiques qui lui sont implicitement rattachées en Europe. Cependant, cela constitue également un péril potentiel pour lui

1 À ce sujet, voir par exemple Priscille Aladjidi, *Le Roi, père des pauvres : France, XIII^e^-XV^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

2 Sur les différentes figures de la paternité divine dans les textes bibliques et sur l'importance de cette idée dans l'histoire chrétienne, voir Luis F. Ladaria, « *Tam Pater nemo*. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu », *Transversalités*, vol. 107, n° 3, 2008, p. 93-123 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-3-page-93.htm. Consulté le 8 novembre 2023.

3 Voir plus précisément, à ce propos, Jean-Michel Gros, « Place et fonction du cynisme dans l'œuvre de Cyrano », *Littératures classiques*, vol. 53, *op. cit.,* p. 51-64 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/licla_0999-1573_2004_num_53_1_2069. Consulté le 8 novembre 2023.

4 À propos des différentes contraintes qui entrent en jeu dans la délimitation des emplois potentiels d'un terme et sur ce que rendent visible ces dynamiques « négatives », voir Mario Barra Jover, « Contraintes en sémantique lexicale », *Langages*, vol. 37, n° 150, 2003, p. 75-87 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_2003_num_37_150_916. Consulté le 16 novembre 2023.

lors de son voyage, car il peine à comprendre cette divergence sociale[5]. Il n'apprécie guère cette interdiction, créant une dissension majeure avec les Australiens :

> Je demandois avec un certain empressement ; où êtoient les peres des enfants qui venoient au monde : et je disois que je ne pouvois goûter le silence qu'on en faisoit. Ces discours & quelques semblables ne tarderent pas à me mettre en horreur entre les Australiens : & plusieurs ayant conclu que j'étois un demi homme, disaient hautement qu'il falloit se defaire de moi[1].

L'attachement du premier à soulever ce point et celui des seconds à éloigner cet individu importun figure une antinomie, malgré leur constitution physique similaire : l'intersubjectivité vacille du fait de cette divergence qui empêche le voyageur de comprendre le point de vue des Australiens. Son regard patriarcal transparaît lorsqu'il ne mentionne que la figure paternelle et omet celle de la mère[2], à la recherche d'une structure semblable à celle en vigueur en Europe. Sadeur est en réalité confronté à des individus qui ne savent même pas ce que signifie la notion de « père », comme le révèlent ses échanges ultérieurs avec le vieillard qui lui sert de guide :

> Je répondis […] que la mère & l'enfant étoient assujettis au père. Mais comme le mot de *pere* est inconnu entre les Australiens, & que même je fus obligé de le forger en quelque façon pour m'expliquer ; il [le vieillard] me le fit répéter jusqu'à trois fois : & de peur de se méprendre, il m'expliqua ce qu'il avoit conçu. Après quoi il fut entierement persuadé de la pensée commune des Australiens que nous ne pouvions être hommes. […] Je dis que les lois du pays le portaient ainsi, & que ce n'étoit pas sans fondement, puisque la cause premiere devait être preferée, & qu'on devoit considérer le père de cette façon, en ce qu'il étoit le premier principe de la génération. Parlons avec quelque ordre sur cette matiere, me dit-il. Tu as avancé, qu'ils agissoient ensemble pour engendrer : tu m'as fait comprendre que l'action se passoit dans la mere. D'où est-ce donc que tu peux savoir que le pere agit premier que la mere ? S'ils agissent ensemble, où est le premier ? […] Mes pensées me fournissaient alors cent raisons pour appuyer ce vieux philosophe, & je me voyais forcé de

5 Daniel Worden souligne que cela rend sa présentation compliquée pour le narrateur : « Il doit identifier les origines et le milieu social de sa famille, ce qui implique de rendre intelligible le mot "père" dans une langue où sont absents non seulement un signifiant pertinent, mais aussi un référent, du moins si l'on en déduit que les hermaphrodites ne pouvaient pas reconnaître les pères de Fondins en tant que tels. Le narrateur déclare qu'il doit forger un nouveau mot australien en essayant d'inventer le concept », [n. t.], « This requires him to identify his family origins and background, which involves rendering the word for "father" intelligible in a language where not only a relevant signifier but also a referent are absent (Benrekassa 159), at least if one infers that the hermaphrodites could not recognize Fondin fathers as such. The narrator states that he must coin a new Australian word while attempting to explain the concept », « Revealing the Unknown », art. cit., p. 77.

1 Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue, op. cit.,* p. 85-86.

2 La figure de la mère est, plus généralement, absente du texte. On en trouve une seule occurrence lorsque le narrateur écrit, à propos de son guide : « Il accepta toutes mes propositions & dit, qu'il me seroit mere autant de tems qu'il pourroit me supporter », *ibid.*, p. 87-88. Du fait de l'inexistence du terme de « père » en australien, il semble peu vraisemblable que le vieillard ait lui-même prononcé ces paroles, et on peut plutôt y voir un coup de force du narrateur qui use de ce mot pour connoter tout un ensemble de pratiques de soin habituellement liées aux figures maternelles. Cela témoigne des difficultés pour Gabriel de Foigny de s'extraire de ces constructions genrées, alors même qu'il écrit un ouvrage où il cherche à les dépasser.

> croire que ce grand empire, que le mâle avoit usurpé sur la femme, étoit plutôt une espèce de tyrannie, que de conduite de justice[1].

Face à cette ignorance, le narrateur affirme « forger [le mot] en quelque façon » : l'on peut supposer qu'il développe tant une définition qu'un signifiant, qui ne nous est pas rapporté. Ce silence narratif suggère que l'attention est davantage portée sur le signifié que sur sa forme sonore, ce que confirme la suite de la discussion avec le vieillard. Pour permettre l'échange, Sadeur explicite l'extension sémantique de ce terme, conséquente en français. Ce n'est pas tant l'idée de « celuy qui a engendré un enfant masle ou femelle[2] » qui est étrangère aux Australiens que la connaissance des prérogatives qui lui sont accordées. Leur acception en France ne fait en revanche pas de doute, car Furetière les consigne dans son *Dictionnaire*[3]. En inventant des personnages hermaphrodites, Foigny cherche à évacuer de sa société utopique les repères implicites du patriarcat[4] et rend impossible la transposition d'un certain nombre de termes : ici, les sens seconds n'ont plus lieu d'être dans une société où les inégalités de genre n'ont pas cours, et même le sens premier est inutile dans un espace où la filiation familiale n'a pas de fonction sociale.

La persistance du voyageur risque d'entraîner son exclusion de l'univers australien, dont il rompt une règle fondamentale. Sa méconnaissance initiale est comblée par son guide, auxiliaire précieux qui lui explique les contraintes négatives qui pèsent sur cette notion – contraintes telles qu'il n'existe pas de terme pour la signifier. Alors qu'il cherche à définir le terme français à son interlocuteur, le narrateur glisse rapidement du sens initial à des sens plus larges et figurés, qui débordent le tabou australien de la procréation. La disparité entre les langues est non seulement lexicale et sociale, mais aussi logique, car l'autorité accordée en Europe à la figure paternelle est

1 *Ibid.*, p. 96-98.

2 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel,* vol. 3, *op. cit.*, *s. v.*, « Père ».

3 On peut par exemple lire : « Dans les loix de Romulus un *pere* avoit une puissance sans bornes sur ses enfans, & avoit droit de les vendre & de les tuer » ou encore « On appelle *pere de famille* ; celuy qui est chef d'une maison, soit qu'il ait des enfans, ou non », *id*.

4 Marie-Françoise Bosquet nuance fortement l'idée que l'hermaphrodisme de la société utopique de Foigny conduit à une égalité entre hommes et femmes : « [N]on seulement les hermaphrodites qui composent cette société ont une apparence physique masculine, mais leur dénomination grammaticale confirme cette masculinité. Le terme "hermaphrodite", épicène au XVII^e^ siècle, selon Furetière et *Le Dictionnaire de l'Académie*, autorisait Foigny à choisir le féminin. Or, il a préféré le masculin, ce qui ne surprend guère à une époque où l'humanité est systématiquement androcentrique. Aussi une constatation s'impose-t-elle : l'utopie de *La Terre australe connue* supprime toute trace de féminité en dehors de la capacité des hermaphrodites à mettre au monde un enfant », « Utopies et discours sur l'inégalité entre femmes et hommes, 1676-1750 », dans Danielle Haase-Dubosc et Marie-Élisabeth Henneau (dir.), *Revisiter la « querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 89.

vue par les habitants des terres australes comme une usurpation injuste[1] : si le premier sens est inexistant du fait d'une règle collective, les autres le sont du fait d'un raisonnement. C'est alors, plus généralement, l'ordre social reposant sur ce réseau sémantique qui vacille. La distinction des différents sens du terme *père* ouvre ici une réflexion sur les liens déductifs, métonymiques, analogiques ou encore symboliques entre les acceptions d'un même terme et sur leur hiérarchie, la définition première passant finalement au second plan. L'acception chrétienne du terme n'est pas évoquée, car le religieux fait également l'objet d'un tabou social strict au sein de la société australienne : ce sont dans les relations viatiques de missionnaires que se retrouvent des difficultés liées à cet autre sens.

En Nouvelle-France, les narrateurs se heurtent non à l'inexistence d'un mot, mais à une vision différente du monde, qui se traduit par le non-recoupement de l'extension sémantique de termes présentés comme équivalents. La question du nom de Dieu est centrale en théologie et les différentes appellations définissent une multiplicité de rapports au divin et au sacré, à l'être humain ou encore au savoir[2]. La formule chrétienne « Dieu le Père », progressivement instituée dans les *Écritures*, institue une analogie entre l'instance divine et l'être humain et permet d'incarner physiquement[3] une entité transcendante. Si l'élargissement sémantique de la figure du *père* au sens strict à celle « de la premiere personne de la Trinité[4] » ne pose pas de problème en français –

1 En cela, les Australiens se font l'écho de la théorie ovuliste, à propos de laquelle Marie-Françoise Bosquet précise : « En 1672, Régnier de Graaf, ayant découvert que la femme émettait un ovule, lui conférait donc le rôle actif dans la procréation, alors que, depuis Aristote, prévalait la certitude que la femme était un simple réceptacle, parfaitement passif, et que l'homme seul transmettait la vie, conviction qui justifiait son rôle prépondérant dans la société », *ibid*., p. 91.

2 Paul Ricœur voit là une « mutation symbolique » faisant de la paternité un procès dynamique, voir « La paternité : du fantasme au symbole », dans Enrico Castelli (dir.), *L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris, Aubier, 1969 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/le-conflit-des-interpretations-essais-d-hermeneuti--9782020027359-page-613.html. Consulté le 27 novembre 2023.

3 Bernard Sesboüé écrit ainsi : « L'usage de ces deux termes [père et fils] pris au domaine de la vie familiale est particulièrement significatif. Car les relations familiales sont au cœur du "devenir personne" des êtres humains. Elles sont au fondement de leur identité. Ma première identité est d'être fils d'un tel et d'une telle. C'est dans le cadre de la relation familiale, et de son ouverture à la relation fraternelle, que chacun s'identifie par rapport à lui-même et aux autres. Plus tard, la réflexion théologique (qui sera aussi philosophique) remarquera que père et fils sont deux noms relatifs, c'est-à-dire qu'ils ne disent rien de l'identité de celui qui est père ou fils, mais n'indiquent que la relation qui les unit », « Dieu et le concept de personne », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 33, n° 3, 2002, p. 331 | En ligne | URL : https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_3_3235. Consulté le 25 novembre 2023.

4 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, *op. cit*., *s. v*., « Père ».

l'extension se fait aussi aux ministres de l'Église catholique[1] –, le même mécanisme n'est pas possible en huron-wendat. Les missionnaires développent des raisons à la fois syntaxiques et sociales, indiquant l'ampleur de cet obstacle théologique.

Dans ses considérations métalinguistiques, Brébeuf revient ainsi sur les difficultés entraînées par l'expression toujours personnelle des noms relationnels, ce qui l'empêche de référer à un « Père » universel, comme c'est le cas dans la religion catholique :

> Un nom relatif parmy eux enveloppe tousjours la signification d'une des trois personnes du pronom possessif, si bien qu'ils ne peuvent dire simplement, Pere, Fils, Maistre, Valet, mais sont contraincts de dire l'un des trois, mon pere, ton pere, son pere. Quoy que j'aye traduit cy-devant en une Oraison un de leurs noms par celuy de Pere, pour plus grande facilité. Suivant cela nous nous trouvons empeschez de leur faire dire proprement en leur Langue, Au Nom du Pere, et du Fils, et du sainct Esprit. Jugeriez-vous à propos, en attendant mieux, de substituer au lieu, Au nom de nostre Pere, et de son Fils, et du sainct Esprit. Certes il semble que les trois Personnes de la tres saincte Trinite seroient suffisamment exprimées en ceste façon, la troisiesme estant en effect l'Esprit sainct de la premiere et de la seconde ; la seconde, le Fils de la premiere ; et la premiere, nostre Pere, aux termes de l'Apostre, qui luy affecté ces propres mots aux Ephef. 3. Adioustez que nostre Seigneur a donné exemple de ceste façon de parler, non seulement en l'Oraison Dominicale, ainsi que nous la nommons pour son respect ; mais aussi commandant à la Magdelaine, en sainct Jean 20. de porter de sa part ces beaux mots à ses Freres aux Disciples. Je monte à mon Pere et au vostre. Oserions-nous en user ainsi, jusqu'à ce que la langue Huronne soit enrichie, ou l'esprit des Hurons ouvert à d'autres langues ? nous ne ferons rien sans conseil[2].

Alors qu'il souligne un point d'achoppement de son apprentissage linguistique, le jésuite en précise les conséquences directes à son public. Brébeuf reconnaît que, si son oraison a l'air parfaite pour des lecteurs non-locuteurs de cette langue autochtone, ce n'est en réalité pas le cas et il admet avoir usé d'astuces peu orthodoxes. Cette « facilité » n'est que temporaire à ses yeux : il expose ici un bricolage linguistique qui ne le satisfait pas complètement et en souligne les limites. Il déplie les étapes de son raisonnement pour son lecteur, notamment pour la formule canonique « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », et se réfère à la Bible, mentionnant l'Épître aux Ephésiens, puis l'Évangile selon Jean. Brébeuf se pose ici en intermédiaire et non en nomenclateur : la question d'une *expression suffisante* – « il semble que les trois Personnes de la tres saincte Trinite seroient suffisamment exprimées en ceste façon » – indique le pragmatisme dont fait preuve le missionnaire, sans nuire à la transmission de la doctrine catholique et de ses subtilités selon les livres du texte

1 Furetière précise ainsi : « PÈRE, est aussi un titre d'honneur qu'on donne aux Prelats & aux personnes constituées en dignité dans l'Eglise, ou dans les Ordres Sacrez », « se dit aussi des Superieurs des Couvents, de ceux qui font Profez, & dans les Ordres, par opposition aux *Novices* » et « au pluriel, se dit de toutes les congregations d'Ecclesiastiques regulieres, ou seculieres », *id*.

2 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit.*, p. 118-120.

chrétien. Conscient du caractère épineux de la question, il ne tranche pas lui-même et s'en remet ouvertement aux conseils, voire au contrôle, de ses supérieurs[1] pour traduire une réalité théologique symbolique qui emprunte un terme commun[2].

Brébeuf doit également tenir compte des spécificités culturelles du groupe auquel il s'adresse[3]. Cela complexifie sa démarche, car les Hurons-Wendats n'évoquent pas leurs proches disparus à la légère. Comme nombre de ses ouailles ont perdu leur géniteur, il est dans une impasse :

> Or à propos de ce nom de *Pere*, je ne veux pas oublier la difficulté qui s'est aussi rencontrée à faire dire, *Nostre Pere qui es aux Cieux*, à ceux qui n'en avoient point sur terre ; leur parler des morts qu'ils ont aymé, c'est les injurier. Peu s'en fallut qu'une femme à qui sa mere estoit morte depuis peu, ne perdist tout a fait l'envie de se faire baptiser, sur ce qu'on luy avoit advancé par mesgarde, *Pere et Mere honoreras*[4].

Cette limite sémantique ne s'explique pas par l'existence d'un autre mot, qui occuperait la zone conceptuelle que cherche à atteindre Brébeuf, mais par un interdit oral, coutume traditionnelle que le missionnaire est contraint de respecter. Son propos est ici motivé par le souhait de prévenir des interactions problématiques, qui nuiraient à l'évangélisation. Cet entremêlement de fonctionnements

---

1 Au siècle précédent, les jésuites s'autorisaient beaucoup plus de souplesse, voir Frédéric Tinguely, « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », Frédéric Tinguely (dir.), *La Renaissance décentrée*, Genève, Droz, 2008, p. 61-72. La question du contrôle par l'Église des récits missionnaires et notamment du contenu et des descriptions des rites païens est un objet de vif débat tout au long du XVII^e^ siècle – essentiellement à propos des missions en Chine – et conduit à l'institution, en 1673, d'une autorisation papale de Clément X pour publier des relations de missions étrangères. Cette obligation conduit à l'arrêt de la publication des relations de la Nouvelle-France, voir Lawrence C. Wroth, « The Jesuit Relations From New France », art. cit., p. 110-149. Sur une situation similaire d'hésitation sur le vocabulaire du religieux sous la plume de Brébeuf, voir les deux articles suivants : William Sayers, « "Ils appellent le soleil Jesus" : Linguistic Interaction among Montagnais, Basques, and Jesuits in New France » (*Onomastica Canadiana,* vol. 89, n° 1, 2007, p. 53-63 | En ligne | URL : https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/oc/article/view/17778/13406. Consulté le 8 février 2021) et Micah True « "Il faut parler pour estre entendu" : Talking about God in Wendat in the 17th century New France » (*Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XII, n° 1, 2008, p.17-35 | En ligne | URL : https://earlymodernfrance.org/node/123.

2 Cette question était déjà soulevée par Marc Lescarbot : « Car entre eux ils ne savent ce que c'est de sanctification, de règle céleste, de pain substantiel, (que nous disons quotidien) », *Histoire de la Nouvelle France*, *op. cit.*, p. 395. Il consigne ainsi la dénomination théologique du pain avant la désignation plus courante, insérée entre parenthèses, soulignant que les usages oblitèrent parfois d'expliciter la spécificité religieuse de ce dont il est question.

3 Ce tabou des défunts n'est pas propre aux Hurons-Wendats car Marc Lescarbot le note également à propos des Mi'kmaqs, quelques décennies plus tôt : « Mais ils ont une coutume que quand ce frere ainée ou le pere est mort, ils changent de nom, pour éviter la tristesse que la ressouvenance des décédés leur pourrait apporter. C'est pourquoi après le décès de *Memembourré* et *Senicoud* (qui sont morts cet hiver dernier, mille six cens sept), *Senicoudech*' a quitté le nom de son frère et n'a point pris celui de son pere, ains s'est fait appeler Paris parce qu'il a demeuré à Paris. Et après la mort de *Panoniac*, *Panoniaguës* quitta son nom et fut appellé Roland par l'un des notres. Ce que je trouve mal et inconsiderement fait de prophaner ainsi les noms des Chrétiens et les imposer à des infidèles, comme j'ai mémoire d'un autre qu'on a appellé Martin », *Voyages en Acadie, 1604-1607*, *op. cit.*, p. 246.

4 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 10, *op. cit*., p. 120.

grammaticaux et sociaux manifeste la double réalité linguistique et humaine des signes langagiers. Maîtriser l'un ou l'autre ne suffit pas, comme le déplore Paul Lejeune lorsqu'il décrit la conjugaison du nom. Fier de sa compréhension, il l'applique au mot « Noutaoui », signifiant *père*, quand bien même il sait que la conjugaison au passé n'est pas en usage, du fait du tabou des parents défunts :

> [E]t ainsi du reste *Noutaoui*, c'est un nom substantif qui signifie mon pere, *noutaouiban*, c'estoit mon pere, ou bien deffunct mon pere, *Cata noutaoui*, il sera mon pere, si on pouvoit se servir de ces termes[1].

Cette déclinaison est renvoyée dans un monde irréel par la subordonnée hypothétique, soulignant le caractère théorique et non pratique de cette conjugaison : le linguistique ne prévaut sur le social que pour permettre à Lejeune d'illustrer sa maîtrise d'une norme syntaxique. La présence de cet exemple peut être une marque de la prévalence, pour le jésuite, du système rationnel que peut être une langue normée sur le fonctionnement social qu'il critique fortement par ailleurs ; ce passage manifeste en tout cas la difficulté à maintenir de concert ces deux échelles tout au long de l'appréhension d'une langue autre.

Ainsi, les voyageurs ne peuvent passer outre la dimension sociale des signes langagiers : apprendre une langue ne se résume pas à la connaissance des termes, mais aussi aux usages qui les régissent[2], qu'il s'agisse des définitions dérivées ou des interdits qui les entourent. Lorsqu'ils se confrontent aux termes signifiant « père » ou à son absence, les narrateurs se heurtent à une disparité importante entre les zones conceptuelles qui entourent le mot en français et dans la langue autre, et sont en peine de dépasser cette barrière énonciative. L'intraductibilité d'un terme ou d'une partie de sa définition manifeste les écarts entre les usages d'une société à l'autre et contraint le voyageur à interroger les unités de sens qu'il postule. Ce ne sont pas toujours les usages, mais parfois la nature même des signes qui varie entre ceux dont use le narrateur et ceux qu'il cherche à appréhender dans son récit.

---

1 *Ibid.,* vol. 7, *op. cit.*, p. 26.

2 Dans la préface de ses *Remarques sur la langue françoise,* Vaugelas érige ainsi « l'usage » en règle suprême : « Je sçay bien qu'elle [son opinion sur la langue expliquée dans son ouvrage] ne se trouvera pas tousjours conforme au sentiment de quelques particuliers, mais il est juste qu'ils subissent la loy generale, s'ils ne veulent subir la censure generalen & pecher contre le premier principe des langues, qui est de suivre l'Usage, & non pas son propre sens, qui doit tousjours estre suspect à chaque particulier en toute chose, quand il est contraire au sentiment universel », Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, *op. cit.*, p. 228.

2) Des signes temporels hors du régime symbolique

Lorsque le voyageur est confronté à des éléments signifiants qui sortent du régime symbolique, il n'est pas toujours en mesure d'en saisir le sens, voire de les percevoir comme tels. La sémiotique de C. Peirce propose un cadre théorique efficace pour distinguer différents régimes d'interprétant[1], selon les éléments porteurs de sens. Ce logicien du début du XX^e^ siècle distingue : 1. les symboles, unis par un lien conventionnel avec leur référent ; 2. les icônes, reliés à ce qu'il signifie selon un rapport analogique (souvent visuel) ; et 3. les indices, traces d'un phénomène avec lequel ils entretiennent une contiguïté spatiale et temporelle et dont ils deviennent, après interprétation, une manifestation[2]. Cette triple distinction permet de réfléchir avec nuance aux signes qui ne relèvent pas de la symbolique humaine, mais qui peuvent être perçus et interprétés par les êtres vivants. Nous nous attacherons aux phénomènes empiriques du passage du temps car ils relèvent, dans le corpus, de différents régimes sémiotiques : nous chercherons à voir comment les narrateurs parviennent avec plus ou moins de succès à les percevoir, à les comprendre, puis à les représenter dans leur récit.

En matière d'expression de durée et de date, des hiatus apparaissent régulièrement entre les modalités de conception et d'expression du temps des personnages indigènes et ce que les voyageurs en comprennent. Les narrateurs, exclusivement européens, adoptent une représentation

1 Chez C. Peirce, l'« interprétant » n'est pas la personne qui interprète mais l'effet d'un élément du signe sur une personne : « (2.228) Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'*interprétant* du premier signe », Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Éditions Points, 2017, p. 141. La notion d'« interprétant » a l'avantage de permettre de penser une interprétabilité propre à tout signe, avant même qu'il soit en présence d'un interprète. Nous n'entrons pas dans la distinction entre interprétant immédiat, interprétant logique, interprétant final. Sur ce point, voir « La notion peircéenne d'interprétant », Pierre Thibaud, *Dialectica*, vol. 37, n° 1, 1983, p. 3-33 | En ligne | URL : https://www.jstor.org/stable/42969828. Consulté le 21 octobre 2023.

2 Ces paraphrases sont appuyées sur les définitions suivantes : « (2.276) Une icône est un *representamen* dont la qualité représentative est la primeité du representamen en tant que premier. C'est-à-dire qu'une qualité qu'elle a *en tant que* chose la rend apte à être un representamen », Charles Sanders Peirce*, Écrits sur le signe, op. cit*., p. 174) ; « (2.305) [Un indice est] un signe ou une représentation qui renvoie à son objet non pas tant parce qu'il a quelque similarité ou analogie avec lu ni parce qu'il est associé avec les caractères généraux que cet objet se trouve posséder, que parce qu'il est en connexion dynamique -y compris spatiale) et avec l'objet individuel d'une part et avec les sens ou la mémoire de la personne pour laquelle il sert de signe, d'autre part », (*ibid*., p. 185) ; « (2.292) Un symbole est un representamen dont le caractère représentatif consiste précisément en ce qu'il est une règle qui déterminera son interpétant. Tous les mots, phrases, livres et autres signes conventionnels sont des symboles », (*ibid*., p. 189).

largement linéaire du temps, mobilisant des repères chronologiques fixes et relatifs[1]. L'idée d'un recommencement, qui sous-tend la dénomination même de Nouvelle-France, ou d'un retour à une existence moins intellectuelle et plus sensible ne sont pas complètement absentes des textes. Cependant, le genre même du récit viatique fait primer un temps chronologique et calendaire, suivant l'expérience et les observations du voyageur. La linéarité et la notation numérique impliquées par cette représentation temporelle sont interrogées par les systèmes indigènes, ce qui met en défaut le narrateur[2]. Dans *Les États et Empires de la Lune*, le *je* est attendu pour un repas chez son hôte, mais arrive malgré lui en retard. Quand il s'en explique, il avance n'avoir pas compris les réponses qui lui étaient faites lorsqu'il s'enquérait de l'heure auprès des Sélénites qu'il croisait :

> [L]e temps que j'employai aux particularités de ces spectacles et à visiter quelques endroits de la ville fut cause que j'arrivai plus de deux heures après le dîner préparé. On me demanda pourquoi j'étais arrivé si tard. « Ce n'a pas été ma faute », répondis-je au cuisinier qui s'en plaignait ; « j'ai demandé plusieurs fois parmi les rues quelle heure il était, mais on ne m'a répondu qu'en ouvrant la bouche, serrant les dents, et tordant le visage de guingois ! - Quoi ! s'écria toute la compagnie, vous ne savez pas que par là ils vous montraient l'heure[3] ? [»]

L'un et l'autre des interlocuteurs partagent la notion de temps, mais ne l'expriment pas de la même manière : le voyageur s'attendait certainement à une réponse chiffrée, tandis que les Sélénites usent d'un système qui s'apparente à un cadran solaire[4]. Le recours à cette technologie s'explique par le caractère gesticulé de la langue sélénite populaire, exprimée par des mouvements corporels. Les locuteurs de cet idiome mobilisent ici une technique ancienne, attestée depuis les écrits d'Hérodote[5], et bien antérieure à l'invention des mécanismes d'horlogerie. Si le voyageur parle le

1 Sur l'ordre chrétien du temps, à la fois cyclique et pris entre deux bornes, sur son articulation au temps ordinaire et sur la diffusion tant de ce modèle que du calendrier qui le structure, voir François Hartog, *Chronos : l'Occident aux prises avec le temps,* Paris, Gallimard, 2020, p. 80-125.

2 Dans le récit de Simon Tyssot de Patot, ce ne sont pas les marques du temps qui diffèrent, mais l'interprétation qui en est faite – ici l'interprétation de leur absence : « Avant ce tems-là, la Royauté avoit été de tems immémorial, ou pour parler leur langage, éternellement dans une même Famille », *Voyages et avantures de Jaques Massé*, *op. cit.*, p. 105. Une origine située dans un passé si éloigné que tous les repères historiques ont été perdus est rapportée par le narrateur à la faculté humaine de mémoire – et ici à son incapacité à se souvenir – tandis qu'elle est associée par les habitants des côtes australes à une durée sans commencement. Ce cas de figure, où c'est l'interprétation de l'absence de repère qui est différente, est distinct des cas que nous allons envisager dans notre développement.

3 Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 140-141.

4 Ses hôtes expliquent plus tard ce système au voyageur : « [D]e leurs dents ils font un cadran si juste, qu'alors qu'ils veulent instruire quelqu'un de l'heure, ils desserrent les lèvres, et l'ombre de ce nez qui vient tomber dessus marque comme sur un cadran celle dont le curieux est en peine », *ibid*., p. 141.

5 Sur la mesure du temps dans l'Antiquité et la valeur historique du bouleversement sociétal qui en a découlé, voir Jérôme Bonnin, « Le temps comme outil », *Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines*, n° 17, novembre 2022, p. 39-61 | En ligne | URL : https://journals.openedition.org/artefact/13023. Consulté le 6 décembre 2023.

grec ancien, il n'est pourtant pas en mesure de reconnaître cet usage et ne comprend pas la réponse qui lui est faite. Cet échange raté repose sur une disparité sémiotique, d'une part, et, d'autre part, sur l'ignorance du voyageur de cette différence : il ne peut envisager comment la résorber et reste démuni par rapport à ce qui lui semble incompréhensible. L'expression de l'heure au moyen de chiffres relève du système symbolique[1] de C. Peirce : elle implique des signes conventionnels, sans rapport avec ce à quoi ils réfèrent, qui doivent être décodés par l'interlocuteur. En revanche, le système sémiotique sur lequel repose la technologie du cadran solaire relève de ce que C. Peirce définit comme iconique, de par l'analogie qui existe entre les deux espaces terrestre et du cadran[2] : l'un et l'autre sont les supports sur lesquels est projetée une ombre, dont le déplacement indique la progression des heures au fur et à mesure de la journée. Habitué à des signes symboliques, le voyageur ne reconnaît pas les caractères communs entre le sujet de sa question et la réponse de son interlocuteur.

En se révélant incapable de saisir et d'interpréter ces signes iconiques, le *je* semble rejouer la rupture épistémique[3] entre la Renaissance et l'époque classique théorisée par M. Foucault dans *Les Mots et les choses*[4]. Selon ce philosophe, les conditions de possibilité de la connaissance au XVI^e^ siècle reposent sur un ensemble invariable de méthodes et d'hypothèses où priment la ressemblance, la similitude et l'analogie[5], tandis qu'à partir de la seconde moitié du XVII^e^ siècle, ce

1 À propos de l'usage du terme « symbole », Peirce écrit : « (2.297) Le mot symbole a tant de significations que ce serait faire tort au langage que d'en ajouter une nouvelle. Je ne pense pas que la signification que je lui donne, celle d'un signe conventionnel ou dépendant d'une habitude (acquise ou innée), soit plus une nouvelle signification qu'un retour à la signification originelle », Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, *op. cit.*, p. 192.

2 « Un signe peut être iconique, c'est-à-dire peut représenter son objet principalement par sa similarité, quel que soit son mode d'être », *ibid*., p. 174.

3 Pour une présentation transversale du concept d'*épistémè* selon les différents textes de Michel Foucault abordant cette notion, voir Jean Zoungrana, « Épistémè », dans Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dir.), *Michel Foucault, un héritage critique*, Paris, CNRS Éditions, 2022, p. 103-112 | En ligne | URL : http://books.openedition.org/editionscnrs/51047. Consulté le 19 octobre 2023.

4 Bien qu'elle ait été ensuite largement nuancée par les études seiziémistes, la transformation épistémique qu'analyse le philosophe s'apparente aux phénomènes qui nous intéressent ici, c'est pourquoi nous la mentionnons malgré sa remise en cause actuelle. Pour envisager les termes de cette critique, voir, par exemple Marie-Luce Demonet, *Le sophisme des signatures, de Foucault à Agamben*, conférence prononcée dans le cadre du colloque « Foucault et la Renaissance », organisé à l'Université de Toulouse-Le Mirail, le 12 mars 2012, Vidéo | En ligne | URL : https://www.canal-u.tv/chaines/ut2j/foucault-et-la-renaissance/le-sophisme-des-signatures-de-foucault-a-agamben-marie-luce. Consulté le 21 sepmbre 2024. Voir également Emiliano Ferrari, « L'*épistémè* ordinaire de la Renaissance par-delà la ressemblance. Foucault *vs* Montaigne », dans Celso Martins Azar Filho, Sylvia Giocanti et Didier Ottaviani (dir.), *Ignorance savante et savoirs ordinaires à la Renaissance*, Classiques Garnier, Paris, 2022, p. 59-76.

5 Foucault décrit le fonctionnement du signe à la Renaissance ainsi : « alors [à la Renaissance], la théorie du signe impliquait trois éléments parfaitement distincts : ce qui était marqué, ce qui était marquant, et ce qui permettait de voir en ceci la marque de cela ; or ce dernier élément, c'était la ressemblance : le signe marquait dans la mesure où

sont l'identité, la différence et l'ordre qui fondent une nouvelle manière de penser[1]. Ici, la méthode des Sélénites s'apparente à la première épistémè mise en lumière par M. Foucault, tandis que le système attendu par le voyageur relève de la deuxième. Cyrano de Bergerac n'est pas un théoricien précurseur des périodes épistémiques foucaldiennes, mais cet hermétisme du personnage aux signes icôniques permet de le présenter comme limité à un seul système sémiotique et à une seule modalité de connaissance, là où les Sélénites semblent penser de façon plus variée (si tant est qu'ils parlent les diverses langues sélénites). Pour le lectorat, c'est un rappel de la possibilité d'une coexistence de signes de différentes natures, parfois au sein d'une même société, référant à une même réalité[2] : aux côtés des symboles existent également d'autres signes qui relèvent de régimes sémiotiques distincts et qui permettent tout autant échange et communication. On peut néanmoins souligner que les deux causes du retard initialement mentionnées – l'observation des « particularités de ces spectacles » et la visite de « quelques endroits de la ville » – n'ont rien à voir avec une incompréhension quelconque : il semble plutôt que ce soient les distractions des lieux qui aient conduit le personnage à un tel retard, et non son incapacité à comprendre les réponses qui lui étaient faites. Cet écart entre le discours narratif et celui du personnage nuance l'opposition entre les deux régimes épistémiques, qui semble une excuse facilement trouvée. Il n'en demeure pas moins que cela permet de faire surgir l'écueil que constitue la limitation à un seul type de signes.

La disparité entre les signes temporels des uns et des autres est encore plus marquée dans les relations de la Nouvelle-France, où les narrateurs rapportent l'usage d'éléments relevant de la catégorie peircienne des indices[3]. Les Innus et les Mi'kmaqs, selon Paul Lejeune et Chrestien Leclercq, s'appuient sur des phénomènes empiriques qui entretiennent des relations de contiguïté

---

il était « presque la même chose » que ce qu'il désignait. C'est ce système unitaire et triple qui disparaît en même temps que la « pensée par ressemblance », et qui est remplacé par une organisation strictement binaire », Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 78. Les signes indiciels et iconiques de Peirce nous semblent s'apparenter à un fonctionnement épistémique où le principe de ressemblance joue un rôle central.

1 Le signe linguistique à l'époque classique fonctionne selon un autre modèle : « [L]es mots ont reçu la tâche et le pouvoir de "représenter la pensée". Mais représenter ne veut pas dire ici traduire, donner une version visible, fabriquer un double matériel qui puisse, sur le versant externe du corps, reproduire la pensée en son exactitude. Représenter est à entendre au sens strict : le langage représente la pensée, comme la pensée se représente elle-même ,» *ibid*., p.92.

2 En cela, cela contrevient à l'idée foucaldienne d'une discontinuité entre les différentes épistémè. Ici, les deux régimes de signification mis en vis-à-vis sont strictement contemporains.

3 Pour une étude plus développée de la représentation des signes temporels dans les relations de Paul Lejeune et de Chrestien Leclercq, voir Madeleine Savart, « Des missionnaires-narrateurs à contre-temps des sociétés qu'ils évangélisent », *ScriptUM : la revue du colloque VocUM*, n° 4, 2020 | En ligne | URL : https://www.scriptum.vocum.ca/index.php/scriptum/article/view/72. Consulté le 17 octobre 2023.

avec la notion de temporalité et permettent ainsi de l'appréhender. Le jésuite écrit ainsi, dans la *Relation de 1634* :

> Ils ne reconnoissent que dix Lunes en l'année, j'entend la pluspart des Sauvages, car j'ay fait advouër au Sorcier q'il y en avoit douze. Ils croyent que la Lune de Fevrier est plus longue de plusieurs jours que les autres, aussi la nomment ils la grande Lune[1].

Le cycle lunaire est utilisé pour définir des durées à l'intérieur d'une année et devient un signe indiciel d'un laps de temps régulier au sein de l'unité annuelle. Lejeune le mentionne, mais ne l'adopte pas : il stigmatise ce découpage, oppose les propos du « Sorcier » aux siens et n'en fait jamais usage dans le reste de ses écrits ni n'en rapporte d'occurrences dont il aurait pu être témoin[2]. Leclercq, quant à lui, utilise, mais surtout commente les unités temporelles autochtones et les indices sur lesquels elles reposent[3] :

> Ils comptent les années par les Hivers, les mois par les Lunes, les jours par les nuits, les heures du matin à proportion que le Soleil avance dans son méridien, et celles de l'apres midi selon qu'il décline, et qu'il s'approche de son couchant. Ils donnent trente jours à toutes les Lunes et reglent l'année sur certaines observations naturelles qu'ils font sur le cours du Soleil et des saisons. […] Ils n'ont point de semaines reglées ; s'ils en divisent quelques-unes, c'est par le premier et le second quartier, le plein et le décours de la Lune[4].

Le récollet énumère les unités annuelle, mensuelle et quotidienne, esquissant par là la complexité de la nomenclature temporelle des Mi'kmaqs, discrètement présents derrière les verbes introducteurs de discours. Ce système repose sur des évènements environnementaux, perceptibles à partir d'observations naturelles : ce ne sont pas la transmission et l'ancienneté des signes qui sont mises en avant, mais la possibilité pour tous de les éprouver[5]. La nomenclature mi'kmaq reste envisagée par le prisme européen : les unités autochtones sont syntaxiquement secondes par rapport aux unités occidentales et leur correspondent strictement[6]. Leclercq l'utilise notamment pour

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit.*, p. 222.

2 L'absence de recours aux repères utilisés par les Autochtones est caractéristique du corpus des jésuites. Seul Pierre Biard – à notre connaissance – utilise ainsi le repère lunaire, à une unique reprise : « ils comptent par Lunes et en mettent treze en l'an », *ibid.,* vol. 3, *op. cit.*, p. 78. Là encore est soulignée une différence avec le système européen, ce qui discrédite le système autochtone.

3 Peut-être la description et la retranscription de l'esprit du mot lui apparaissent plus éloquentes que la traduction littérale ; peut-être les traduisait-il ailleurs, notamment dans un dictionnaire qu'il mentionne à quelques reprises, mais qui ne nous est pas parvenu.

4 Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 325.

5 La dimension expérimentale est fortement impliquée par l'usage du terme « observation », dont Furetière donne la définition suivante : « l'action par laquelle on remarque, on observe, on fait des expériences », *Dictionnaire universel,* vol. 2, *op. cit., s. v.*, « Observation ».

6 Seule l'unité temporelle hebdomadaire apparaît incertaine. Cela se retrouve chez Gabriel Sagard, est ensuite repris au XVIII^e^ siècle par Lafitau, puis par Charlevoix à propos des Mi'kmaqs et des Innus. Mais Réal Ouellet souligne dans son édition critique que les travaux de Wilson D. Wallis au début du XX^e^ siècle ont finalement démontré que

souligner qu'il ne maîtrise pas toujours ce signe indiciel et ne respecte pas les engagements pris vis-à-vis des Mi'kmaqs chez qui il séjourne :

> Il me fallut me rendre aux instances de mes Sauvages, ausquels j'avois promis en passant que je retournerois chez eux dans une Lune et demie, c'est à dire dans six semaines. […] ils disputèrent pour cet effect de me témoigner le grand désir qu'ils avoient de me revoir au plûtôt et de me demander si les Lunes de Quebec étoient plus longues que celles de Ristigouche[1].

Le récollet convertit l'expression autochtone en unité temporelle européenne : ce geste narratif peut être lu comme une attention à l'égard de son lectorat ou comme une trace d'inconfort avec ces divisions temporelles. En rapportant cette remarque ironique, le narrateur souligne sa propre faillibilité, malgré son séjour prolongé outre-Atlantique : la distinction entre les signes temporels conventionnels et indiciels persiste, alors que le missionnaire est censé maîtriser les deux.

La disparité sémiotique est à la fois moindre et plus forte lorsqu'il s'agit de se référer aux saisons, corrélées à des signes moins réguliers que le cycle lunaire. Si les saisons se saisissent également en Europe à partir d'observations empiriques, la description de ce cycle dans les récits mobilise des éléments inconnus des lecteurs et lectrices. Leclercq énumère ainsi :

> Ils disent que le Printemps est venu lorsque les feuilles commencent à pousser, que les outardes paroissent, que les faons d'orignaux sont d'une certaine grandeur dans le ventre de leur mere et que les loups marins font leurs petits : ils connoissent l'Eté lorsque les saumons montent les rivieres et que les outardes quittent leurs plumes : ils connoissent la saison de l'Automne quand le gibier retourne du Nord au Midy : pour l'Hiver, ils en sçavent les approches par la rigueur du froid, lorsque les neiges sont abondantes sur la terre et que les ours se retirent dans le creux des arbres, d'où ils ne sortent que le Printems[2].

Les nombreux verbes introducteurs marquent qu'il s'agit ici d'un regard autochtone, dont le missionnaire souligne la logique déductive : c'est à partir de ces indices qu'est reconnu le changement de saison. Les délimitations saisonnières sont mouvantes, la végétation fanant et repoussant à des dates différentes chaque année, tout comme la mue, la migration ou l'hibernation des animaux. Leclercq conserve les signes indiciels de la réalité gaspésienne – quitte à confondre son public, qui ignore certainement ce qu'est un loup marin, une outarde ou un orignal. À l'inverse, Lejeune s'appuie sur un ensemble d'éléments topiques européens, mais nomme les saisons en innu-aimun :

---

les Mi'kmaqs « disposent de mots pour plusieurs phases de la Lune », Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, *op. cit.*, p. 329.

1 *Ibid*., p. 313.

2 *Ibid*., p. 326-327.

> Quand Nipinoukhe revient, il ramene avec soy la chaleur, les oiseaux, la verdure, il rend la vie et la beauté au monde, mais Pipounoukhe ravage tout, estant accompagné de vents froids, de glaces, de neiges et des autres appanages [*sic*] de l'Hiver. Ils appellent cette succession de l'un à l'autre *Achitescatouetch*, c'est-à-dire qu'ils passent mutuellement à la place l'un de l'autre[1].

Dans ce tableau aux accents lyriques, le temps circule entre les deux pôles, incarnés par les symboles topiques de la reverdie (les oiseaux, la verdure, la renaissance) et du lieu hivernal (les vents froids, les glaces, la neige). Le jésuite plaque un modèle littéraire canonique, mais insiste sur la dimension dynamique du cycle saisonnier :

> Ils reconnaissent deux principes des saisons, l'un s'appelle *Nipinoukhe*, c'est celuy qui ramène le printemps et l'été. Ce nom vient de *Nipin* qui en leur langue signifie le printemps. L'autre s'appelle Pipounoukhe du nom de Pipoun qui signifie l'Hiver, aussi rameine il la saison froide[2].

Ce sont moins les saisons en soi que désignent les signes iconiques, mais plutôt leur enchaînement successif. La répétition du verbe itératif « ramener » insiste sur la continuité du cycle, sans origine ni fin. Bien qu'il dévalorise ensuite ces principes dynamiques en les assimilant à des entités fictives, Lejeune semble avoir été sensible à l'irrégularité des différents moments du cycle saisonnier[3] et à leur appréhension en tant qu'étape d'un cycle, et non comme un moment précisément daté.

Ainsi, les voyageurs font l'expérience de signes temporels dont le fonctionnement sémiotique diffère des découpages symboliques dont ils ont l'habitude. Leurs difficultés, voire leur incapacité à les traduire, manifestent la barrière que peut constituer cette diversité sémiotique. Rapporter l'expérience d'un élément désignant une autre réalité de façon non-conventionnelle indique le caractère exceptionnel de ces signes, alors que les langues d'autrui sont conçues en premier lieu de façon symbolique. La perception de ces autres régimes sémiotiques entraîne la possibilité d'une foule de sémiosis potentielles : certains voyageurs se hasardent alors à proposer des interprétations, mais qui restent flottantes ou forcées.

3) Des interprétations hypothétiques

À côté de ce qu'ils perçoivent comme des signes au fonctionnement différent, les narrateurs rapportent des manifestations qui relèvent de l'interaction, mais sortent du cadre d'échanges

1 Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents,* vol. 6, *op. cit*., p. 160. Lejeune souligne.
2 *Idem*. Lejeune souligne.
3 Dans ses commentaires des récits de la tradition orale innue, Rémi Savard souligne cette irrégularité flottante du cycle saisonnier, dont le principe premier est celui de la continuité, voir Rémi Savard, *La forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, p. 107.

topiques. Nous avons envisagé l'appréhension de certains gestes dans le cadre de la première rencontre, nous voudrions ici nous pencher sur les démonstrations qui, tout au long du récit, continuent de rester en suspens et de recevoir des significations variées, sans que l'on sache *in fine* s'il s'agit d'une imposition sémantique du narrateur ou d'un essai heureux. Nous nous concentrerons ici sur les récits de Samuel de Champlain car le colon français, locuteur d'aucune langue autochtone d'Amérique du Nord, multiplie les interprétations de signes potentiels.

Malgré sa fréquentation durable des territoires du Canada, le capitaine français n'associe pas un sens unique aux fumées qui semblent le précéder ou aux danses avec lesquelles s'initient souvent les interactions, sans pourtant exprimer de doute quant à sa capacité à les interpréter[1]. Il avance des significations variées, plus ou moins assurées selon qu'il est accompagné d'un truchement ou non :

> Côtoyant la côte, nous aperçûmes deux fumées que nous faisaient des Sauvages, vers lesquelles nous allâmes mouiller l'ancre derrière un petit îlet proche de la grande terre, où nous vîmes plus de quatre-vingts Sauvages qui accouraient le long de la côte pour nous voir, dansant et faisant signe de la réjouissance qu'ils en avaient. Le sieur de Mons envoya deux hommes, avec notre Sauvage, pour aller les trouver, et après qu'ils leur eurent parlé quelque temps et les eurent assurés de notre amitié, nous leur laissâmes un de nos gens, et eux nous baillèrent un de leurs compagnons en otage[2].

Champlain représente ici une scène d'échange dont il n'est pas un acteur à part entière, mais plutôt un observateur. Il se figure pourtant dans son récit comme un interprète de premier plan, explicitant le fait que les feux sont faits à son attention et affirmant que les danses sont des marques « de réjouissance » avant même que ne s'instaure un dialogue entre les protagonistes. Cette affirmation forcée d'un sens univoque repose largement sur la présence d'un intermédiaire à même de naviguer entre deux langues. Cependant, le dialogue apparaît ici à sens unique : les Français parlent et assurent les Autochtones de leur amitié avant de procéder à un échange d'individus, mais les seconds n'ont pas dit mot. Cette asymétrie de parole est révélatrice de l'imposition à l'œuvre : de la même façon qu'une alliance forcée est prescrite aux Autochtones, un accueil positif et heureux est fixé dans et par le récit. Ce phénomène perdure, quand bien même son truchement n'est pas un locuteur expérimenté de l'autre langue :

---

1 En cela, il s'apparente aux navigateurs et colons du XVI^e^ siècle, à propos desquels Stephen Greenblatt écrit : « le plus remarquable c'est de voir à quel point les premiers voyageurs, malgré leurs déceptions et leurs frustrations, avaient confiance dans leur capacité à se faire comprendre, et à comprendre des signes non familiers », *Ces Merveilleuses PossessionMerveilleuses Possessions* , *op. cit.*, p. 148.

2 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 260.

> Comme nous eûmes mouillé l'ancre, il vient à nous quantité de Sauvages sur le bord de la rivière, qui commencèrent à danser. Leur capitaine, pour lors, n'était pas avec eux, qu'ils appelaient Olemechin. Il arriva environ deux ou trois heures après avec deux canots, puis s'en vint tournoyant tout autour de notre barque. Notre Sauvage ne pouvait entendre que quelques mots, d'autant que la langue almouchiquoise comme s'appelle cette nation, diffère du tout de celle des Souriquois et Etchemins. Ces peuples démontraient être fort contents[1].

Quoiqu'il soit encore appelé le « truchement », l'auxiliaire qui accompagne ici le colon français ne parle pas la langue de ce peuple, rendant impossible de statuer avec certitude sur ce qui est dit aux navigateurs. Le nom du Chef autochtone est rapporté, mais en son absence, la nature de la rencontre en cours reste incertaine : les danses, dont le Français note le début, restent en suspens et il se garde d'avancer une interprétation. Même après l'arrivée d'Olemechin, la frontière linguistique empêche de statuer, ce que suggère l'image des canot tournoyant autour de la barque. Pourtant, Champlain conclut finalement au contentement des Autochtones, sans avancer d'autres éléments lui permettant d'étayer son propos. Apparaît là la dimension argumentative de la « démonstration », ce terme signifiant à la fois une « action par laquelle on monstre, on indique quelque chose » et « un syllogisme en forme d'un argument convaincant dont les premières propositions sont certaines, claires et évidentes, d'où s'en suit necessairement une conclusion infaillible[2] ». La danse est perçue comme un élément de communication, et elle est réinscrite dans un raisonnement qui va comme suit : 1. les Autochtones qui l'accueillent dansent, 2. les Autochtones qui dansent sont contents, comme en témoigne la scène rapportée plus haut, 3. ces Autochtones-ci sont donc contents. La démonstration est double : ce sont à la fois les gestes des uns et le raisonnement logique des autres qui permettent à Champlain de conclure à la réussite de cette rencontre, où l'échange verbal n'a pas eu lieu faute de langue commune.

Ce raisonnement abstrait perdure dans le récit, où les danses adressées aux Français sont régulièrement décrites comme des témoignages positifs d'un plaisir manifeste. Cela apparaît comme un optimisme aveugle, qui permet à Champlain d'éloigner l'idée d'une opacité culturelle trop forte. Cependant, il ne cherche pas non plus à faire disparaître l'opposition qui distingue Français et Autochtones. Après avoir entériné le motif d'un accueil et d'un premier contact heureux, il s'autorise à envisager la possibilité d'autres sens possibles derrière les danses, réinstituant un antagonisme entre les deux groupes en présence :

---

1 *Ibid.*, p. 260-261.
2 Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel,* vol. 1, *op. cit., s. v.*, « Démonstration ».

> Ayant fait une demi lieue, nous aperçûmes plusieurs Sauvages sur la pointe d'un rocher, qui couraient le long de la côte, en dansant, vers leurs compagnons pour les avertir de notre venue. Nous ayant montré le quartier de leur demeure, ils dirent un signal de fumée pour nous montrer l'endroit de leur habitation. Nous allâmes mouiller l'ancre près d'un petit ilet, où l'on envoya notre canot pour porter quelques couteaux et galettes aux Sauvages, et nous aperçûmes, à la quantité qu'ils étaient, que ces lieux sont plus habités que les autres que nous avions vus. Après nous être arrêtés pendant quelques deux heures pour considérer ces peuples, qui ont leurs canots faits d'écorce de bouleau, comme les Canadiens, Souriquois et Etchemins, nous levâmes l'ancre et, avec apparence de beau temps, nous nous mîmes à la voile. Poursuivant notre route à l'ouest-sud-ouest, nous y vîmes plusieurs îles à l'un et l'autre bord. Ayant fait 7 à 8 lieux, nous mouillâmes l'ancre près d'une île, où nous aperçûmes fortes fumées tout le long de la côte et beaucoup de Sauvages qui accouraient pour nous voir. Le sieur de Mons envoya deux ou trois hommes vers eux dedans un canot, auxquels il donna des couteaux et patenôtres pour leur présenter, dont ils furent fort aises, et dansèrent plusieurs fois en paiement. Nous ne pûmes savoir le nom de leur chef, à cause que nous n'entendions pas leur langue[1].

Si aucun quiproquo aussi radical que celui que S. Greenblatt analyse dans le récit de Christophe Colomb n'a lieu[2], l'interprétation de la scène apparaît imposée par les Français. Ici encore, aucun échange verbal n'est possible, du fait de la distance spatiale entre les interlocuteurs, sur l'eau ou sur terre, puis par défaut de langue commune. La tautologie de la localisation des Autochtones, connue puis montrée par la fumée révèle la volonté de Champlain de rattacher les informations qu'il avance à un cadre interactionnel. Le narrateur convoque des signes visuels pour définir l'identité de ses interlocuteurs et la teneur de la relation, mais, à la lecture, on a tout de même l'impression qu'il les manipule. La comparaison du canot en écorce avec les pratiques des « Canadiens, Souriquois et Etchemins » manifeste le rapprochement qu'opère Champlain entre ces nouveaux interlocuteurs et ceux qu'il a rencontrés depuis qu'il navigue sur les côtes nord-américaines. Loin de laisser planer un doute sur la nature du contact, il en établit immédiatement la teneur : le gérondif « en dansant » permet à Champlain d'instituer une atmosphère heureuse et enjouée, ainsi qu'un cadre général positif malgré l'absence de communication verbale. Cependant, cela tranche avec le complément de but ensuite mentionné (« pour les avertir de notre venue »), où les Français semblent être une menace potentielle. De la même façon, la réinscription de ces mouvements du corps dans un cadre marchand est un nouveau déplacement que rien n'annonçait. Leur interprétation comme un

1 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 265.

2 Stephen Greenblatt souligne l'écart sémiotique entre ce que représente la danse pour Christophe Colomb et pour les habitants autochtones qu'il rencontre : « La danse qui était dans la culture de Colomb un signe de paix – on pense aux danseurs gracieux du peintre siennois Ambrogio Lorenztti dans *Les effets du bon* gouvernement (1338-1340) – était à l'évidence pour les indigènes de la Trinité une déclaration de guerre sans équivoque », Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions*, *op. cit.*, p. 144.

paiement paraît également flottante[1] : est-ce réellement un échange équitable aux yeux de Champlain ? Ou postule-t-il que c'est le cas pour les Autochtones ? Les fumées et les danses des Autochtones sont interprétées au prisme du désir politique français d'une sujétion pacifique des peuples autochtones d'Amérique du Nord.

Suite à la détérioration des relations franco-innues[2], ces mêmes signes se voient en effet investis d'un sens tout autre[3] :

> Le lendemain, comme on calfeutrait notre chaloupe, le sieur de Poutrincourt aperçut dans le bois quantité de Sauvages qui venaient, en intention de nous faire quelque déplaisir, se rendre à un petit ruisseau qui est sur le détroit d'une chaussée qui va à la grande terre, où quelques-uns de nos gens blanchissent du linge. Comme je me promenais le long de cette chaussée, ces Sauvages m'aperçurent, et pour faire bonne mine, à cause qu'ils virent bien que je les avais découverts en pareil temps, ils commencèrent à s'écrier et à se mettre à danser, puis s'en vinrent à moi avec leurs arcs, flèches, carquois et autres armes. Et d'autant qu'il y avait une prairie entre eux et moi, je leur fis signe qu'ils redanssassent, ce qu'ils firent en rond, mettant toutes leurs armes au milieu d'eux. Ils ne faisaient presque que commencer, qu'ils avisèrent le sieur de Poutrincourt dedans le bois avec huit arquebusiers, ce qui les étonna. Toutefois, ils ne laissèrent d'achever leur danse, laquelle étant finie, ils se retirèrent d'un côté et d'autre, avec appréhension qu'on ne leur fît quelque mauvais parti. Nous ne leur dîmes pourtant rien et nous leur fîmes que toutes démonstrations de réjouissances[4].

Ici, la danse est interprétée par Champlain comme une tentative de dissimuler une « intention de […] faire quelque déplaisir » : le colon français se dépeint à nouveau en herméneute clairvoyant, à même de prendre les Autochtones à leur propre jeu[5]. Il se représente ayant percé la ruse des Autochtones et les contraignant finalement à danser, mais sans armes. Ce stratagème permet au sieur de Poutrincourt et à d'autres Français, armés, de le rejoindre dans le bois et de renverser le

1 On retrouve la même tension entre une danse qui semble inexistante hors du regard du narrateur, puis une danse réinscrite dans un rapport marchand dans une autre scène narrée une page plus tôt : « Nous nommasmes ce lieu le cap aux Isles, près duquel nous apperceumes un canau, où il y avait 5 ou 6 Sauvages qui vinrent à nous, lesquels étant près de notre barque, s'en allèrent danser sur le rivage. Le sieur de Mons m'envoya à terre pour les voir et leur donner à chacun un couteau et du biscuit, ce qui fut cause qu'ils redansèrent mieux qu'auparavant », Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 264.

2 Ce thème a été largement minoré par les relations viatiques européennes et l'historiographie qui en a découlé, voir Alain Beaulieu, « "L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages." : l'alliance franco-innue revisitée (1603-1653) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 61, n° 3-4, 2008, p. 365-395 | En ligne | URL : http://www.territoireautochtone.uqam.ca/Beaulieu_Publications/Accueil_files/Beaulieu_RHAF_2008.pdf. Consulté le 17 décembre 2023.

3 Pour une étude de l'association de geste physiques avec les motifs de la trahison et de la ruse dans le corpus des récits viatiques français en Amérique, voir Céline Carayon, *Eloquence Embodied*, *op. cit.*, 2019, p. 230-292.

4 Samuel de Champlain, *Les Œuvres complètes de Champlain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 289.

5 L'on trouve une scène très similaire dans le récit de Marc Lescarbot, voir *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 189. Ici aussi, la scène se déroule après une première interaction où les Français ont pu obtenir ce qu'ils souhaitent, et les danses sont décrites comme des signes manipulés pour faire croire à un accueil heureux et dissimuler un vol.

rapport de force de la scène. *In fine*, ce sont les Innus qui repartent, « avec appréhension » selon le narrateur, tandis que les Français se réjouissent.

L'insistance sur la nature sémiotique des signes non-conventionnels que sont la fumée et la danse indique que l'ensemble de ce qui l'entoure peut potentiellement être signifiant pour le voyageur. Loin de noter ses hésitations ou de nuancer ses analyses interprétatives, Champlain conforte ce qu'il projette en s'appuyant sur des éléments empiriques auxquels il assigne un sens. Un signe est signe à partir du moment où il est défini comme tel par celui qui l'observe, quand bien même il n'a jamais été conçu ainsi par celui qui en est à l'origine. Surgit au premier plan la figure du sujet interprétant et la problématique d'une subjectivité qui se pose en herméneute : le signe n'est plus binaire, mais largement dépendant du processus interprétatif, élément à part entière de la triade peircienne. On ne peut manquer de se demander si les successeurs de Champlain ont été sensibles aux impositions de sens opérées par le colon malouin. De fait, on trouve moins de telles interprétations de signes non-conventionnels, ou elles sont signalées comme précaires. Loin de s'attacher à tout ce qui leur tombe sous les yeux, le regard des autres voyageurs est plus sélectif et ils s'en tiennent davantage aux signes traditionnels. Cependant, la narration cherche toujours à pallier les flottements de compréhension et à développer un discours assertif et assuré du bien-fondé de la présence des Français.

La représentation d'une langue révèle d'autres enjeux intersubjectifs, socio-culturels et sémiotiques qui gravitent autour des questions langagières. Ainsi, les voyageurs se heurtent à des limites qui ne sont pas uniquement linguistiques. Des oppositions humaines, la diversité sémiotique ou encore l'ancrage d'une langue dans un territoire géographique et humain sont des obstacles bien différents des limites des outils grammaticaux, mais qui viennent tout autant structurer l'entreprise des narrateurs. Qu'il soit insulté, moqué ou raillé, le nouveau locuteur est régulièrement exclu des échanges qu'il tente d'initier et de faire durer : cela signale le caractère profondément social de la langue, qui n'est pas un objet de savoir dont le narrateur peut librement se saisir, en faisant fi des individus qui le parlent. Les signes langagiers sont des outils de communication propres à certains groupes sociaux, qui peuvent choisir de ne pas les partager de façon immédiate et transparente.

Cette résistance affiche la puissance qui découle de la maîtrise d'une langue. Le fait même que les narrateurs circonscrivent cette résistance en de courtes saynètes manifeste le pouvoir qui est en jeu : la langue n'est pas seulement outil de représentation, mais aussi de domination, comme en témoigne la question de la renomination des lieux, des personnes et des groupes en présence. Les voyageurs font également face à une diversité sémiotique qui manifeste la pluralité des supports possibles de signification, au-delà du seul signe lexical, qu'il soit verbal ou écrit. Aux côtés des symboles, ils déchiffrent de façon parfois hésitante des icônes et des indices, exposant la variété des supports de signification auxquels l'individu se confronte quotidiennement. L'attitude d'interprète se modifie d'une occurrence à l'autre, ce qui nuance fortement l'unicité sémiotique associée à l'épistémè classique : les narrateurs sont amenés à déchiffrer une pluralité de signes de natures différentes. La langue autre rend perceptible les dimensions humaines, référentielles et sémiotiques qui entrent en jeu dans le processus de signification : elles surgissent à divers degrés comme des obstacles potentiels. Outre-Atlantique ou en terres utopiques, les signes ne sont pas hors du monde, mais bien en son sein et surgissent comme des instruments de pouvoir ou des énigmes pour les narrateurs.

Conclusion

Your circle is not round.
The Mermaid's message called to my blood, tugging me backward through *nimosôm's* stories, flashes of history like shards of glass pushing through old scars.

« History of a New World », Adam Garnet Jones

Les œuvres viatiques entraînent les savoirs et les imaginaires qui les sous-tendent dans des lieux éloignés des pôles européens où théories et réflexions se développent. Elles constituent dès lors un espace privilégié pour les étudier : le discours du narrateur, qui se pose en énonciateur légitime et savant, entre en friction avec des réalités autres qui le mettent en défaut, en dévoilent les rigidités, les impensés, les présupposés. La disparité entre les œuvres de notre corpus diversifie les points de contacts et d'achoppement, permettant d'envisager une multitude de facettes de ce sous-bassement herméneutique. Étudier les représentations des langues dans un corpus de récits de voyage hétérogène révèle ainsi comment la littérature viatique du XVII^e^ siècle est un espace où l'imaginaire langagier français de la même époque est mis à l'épreuve. Les narrateurs, qui sont tous des hommes européens, se retrouvent face à des locuteurs d'autres langues, qui n'appartiennent pas à la réalité socio-culturelle européenne. Nous avons donc cherché à évaluer, d'une part, la place que l'altérité de ces derniers trouve dans les mises en scène des langues autres de notre corpus et, d'autre part, à envisager comment l'imaginaire langagier français, constamment utilisé par les premiers comme repère, est mobilisé, interrogé et déplacé par l'échec de certaines représentations.

Lire des récits de voyageurs en Nouvelle-France et des récits viatiques imaginaires ensemble donne à voir comment l'altérité d'un locuteur est à l'origine d'une tension persistante au sein d'un imaginaire langagier préexistant. Cette tension, nous l'avons montré, conduit à la modification de certains éléments de ce réseau par définition instable. L. Marin rappelle l'existence

d'une dynamique interne qui pousse de façon continue toute représentation vers un absolu jamais atteignable[1]. L'idée ou l'image représentée reste donc mouvante et évolue au fur et à mesure de son institution dans et par le texte. Il est alors plus intéressant d'analyser les modalités de sa production que sa réalité effective. De fait, nous ne nous sommes pas interrogée sur l'existence extratextuelle des langues autres que sont, d'une part, le huron-wendat, l'innu, l'étchemin et le mi'kmaq et, d'autre part, le sévarambe, les langues australes de Foigny et de Tyssot de Patot, les langues sélénites, la langue matrice et ses ramifications dialectales parlées sur le Soleil tant par les oiseaux que par le peuple métamorphique et par les arbres, ainsi que la langue des philosophes du Soleil. Nous nous sommes, au contraire, attachée à la façon dont elles sont mises en scène dans les récits viatiques à l'étude, à leur constitution dans et par une narration à la première personne, à la permanence diffuse de l'altérité qui les sous-tend et à son rôle par rapport à l'imaginaire langagier mobilisé dans notre vaste corpus.

Les motifs, les modalités et les destinations des textes viatiques du XVII^e^ siècle varient, selon que les voyages sont authentiques ou imaginaires, en terres existantes ou en territoires fictionnels, volontaires ou non, ponctuels ou réitérés, circonscrits à une courte période ou étendus sur plusieurs années. Ces récits restent néanmoins apparentés. Ils racontent des voyages, des rencontres, des échanges avec des peuples jusqu'alors méconnus ou inconnus, soit une expérience de déplacement à la fois physique et culturel que le voyageur affirme digne d'être racontée. Quoique circonscrit aux récits de Nouvelle-France et aux voyages en terres imaginaires, le parcours proposé développe de nouvelles perspectives quant aux enjeux épistémiques des récits viatiques à la première personne. Ces œuvres racontent un mouvement vers l'ailleurs et vers autrui, une immersion dans d'autres cultures qui ne peut passer outre la différence linguistique. Au fur et à mesure, les voyageurs-narrateurs construisent leur accointance avec un univers géographique et socio-culturel référentiel et/ou imaginaire éloigné des sociétés européennes. La question langagière est en effet centrale dans la représentation d'une culture autre, et s'est révélée structurante à différents niveaux : elle est une frontière initiale, un outil de communication, un objet de savoir, un espace de révélation des présupposés et des références du voyageur. La poétique viatique entremêle narration,

1 Louis Marin écrit ainsi : « C'est une idée qui a été souvent énoncée : il est de l'essence de tout pouvoir de ne jamais se consoler de ne pas être absolu. La représentationis ou le pouvoir ce serait, si l'on peut dire, le travail infini du deuil de l'absolu. […] Et c'est une des formes les plus remarquables du désir d'absolu du pouvoir que de se dénier ou de dénier ce désir comme le sien », *Politiques de la représentation, op. cit.,* p. 76.

description et commentaire : nous nous sommes, à l'inverse, attachée à les distinguer, pour analyser leurs différents rôles dans la figuration de la langue autre et de ses locuteurs dans le texte. Elle constitue ainsi un véritable creuset des rapports du narrateur à autrui.

Notre corpus se définit en premier lieu non comme « plaisant » ou « édifiant », mais comme « vrai ». Il se caractérise pourtant par une hétérogénéité tant formelle que référentielle, et par des efforts mimétiques divers, selon que leur narrateur convoque le réel dans son ensemble ou s'appuie sur des effets de réels plus épisodiques. Chaque voyageur se pose en témoin particulier, adoptant une posture de curieux désintéressé, d'homme d'expérience éduqué, de navigateur ou de missionnaire soutenu institutionnellement. Tous appellent, élaborent et défendent avec force protestations éthiques une vérité qui, d'un texte à l'autre ou au sein d'une même œuvre, peut être référentielle, philosophique, ou encore idéale. La présence de jeux de vérité pluriels au sein des différents récits est l'élément que nous avons retenu pour proposer une lecture conjointe des textes de notre corpus, car elle constitue un enjeu crucial pour le statut des représentations qu'y développent les narrateurs. La nature de la vérité en question, loin d'être univoque, se transforme parfois au fur et à mesure des textes, voire des chapitres, laissant le public seul juge de la fiabilité épistémique de ce qu'il lit et de sa valeur référentielle, symbolique, morale, idéelle ou encore analogique. Les narrateurs développent néanmoins des stratégies rhétoriques, stylistiques et herméneutiques pour indiquer l'horizon de lecture qu'ils appellent de leurs vœux. S'ils font souvent signe vers un lecteur « ami », le caractère conventionnel de cette adresse ne suffit pas à s'assurer d'une lecture bienveillante. De plus, la circulation de reproductions souvent partielles des textes, qu'il s'agisse d'emprunts avoués ou non dans d'autres textes viatiques ou dans la presse périodique annulent les efforts des narateurs pour circonscrire la réception de leur récit. La scénographie viatique autorise ainsi aussi bien dans les récits de voyages authentiques qu'imaginaires des jeux de vérité pluriels, qui font des représentations langagières des objets ambivalents.

C'est tout d'abord un rapport à autrui comme sujet qui se constitue à travers la représentation de sa langue et de sa parole. Qu'elle soit attendue ou non, la rencontre et l'initiation d'un échange avec l'autre est une condition *sine qua non* pour pouvoir représenter sa langue. Même chez les auteurs qui proposeront des images linguistiques très lacunaires, le premier contact est un point névralgique des récits et constitue parfois le seul moment d'accès à la langue d'autrui.

Champlain ne fait que peu de cas de la langue qui permet les échanges, passée la question initiale de l'intercompréhension, Cyrano ne développe pas outre le discours du Chêne les modalités de la voix arborique. La rencontre initiale ouvre néanmoins, dans la majorité des cas, sur une relation plus durable, où se multiplient les échanges verbaux. Au-delà d'une identité commune et d'une appartenance à un même monde, les voyageurs et les habitants autochtones veulent s'assurer de leur compréhension mutuelle, sans que cela n'annonce nécessairement une relation pacifiée. C'est par la voix que les uns et les autres se connaissent comme des êtres vivants sensibles et c'est par l'échange qu'ils se communiquent leurs visions du monde. C'est ensuite par le discours représenté que le narrateur fait entendre au lectorat certaines pensées d'autrui, situant alors nécessairement cette parole dans le giron de sa propre énonciation. La narration de ces contacts repose sur un certain nombre de *topoï* : l'effroi ou l'accueil de la première rencontre ; le caractère heureux ou heurté des premières interactions ; la poursuite de conversation développées, dont la représentation conduit souvent à faire disparaître la figure d'autrui derrière son discours. Alors qu'une intersubjectivité initiale était systématiquement de mise, dès lors que les uns et les autres se reconnaissaient comme des interlocuteurs potentiels, celle-ci tend néanmoins à disparaître. Dans la transcription des discours d'autrui, ce dernier est le plus souvent anonymisé, indifférencié ou transformé en antagoniste ou en caisse de résonance du discours narratif. Cet effacement presque constant de la subjectivité d'autrui fragilise la possibilité d'existence d'une communauté interlocutive au sein d'un récit viatique énoncé à la première personne.

La narration d'échanges verbaux sous-entend que le voyageur et les habitants indigènes du pays où aborde le premier ont une langue en commun. La question de l'idiome qui les réunit pose à nouveaux frais celle de l'existence d'un groupe où ils coexistent, groupe alors défini par cette connaissance partagée. Que ce soit dans un souci de compréhension, d'intégration ou d'infiltration, nombre de narrateurs entreprennent, avec plus ou moins de succès, d'apprendre les langues des sociétés où ils se trouvent : Biard et Lejeune cherchent à s'attacher un maître en langue, Leclercq étudie des prières transcrites par un prédécesseur, Sadeur et Massé se consacrent à l'étude, le *je* cyranien se laisse instruire par ses nombreux interlocuteurs. Dans l'ensemble des textes, l'immersion complète se révèle indispensable, quel que soit le but visé par l'apprentissage. Elle participe également à renforcer le regard de témoin dont s'autorise le narrateur, même lorsque l'instruction ne parvient pas à son terme : l'omniprésence du motif se rattache donc également au

pacte actantiel que les voyageurs nouent avec leurs lecteurs et lectrices. Le caractère annuel de la publication jésuite des *Relations de la Nouvelle-France* explique l'étalement de ce topos dans ce corpus : il justifie la lenteur de l'évangélisation, illustre certaines difficultés rencontrées et souligne le zèle des missionnaires. L'apprentissage est, au contraire, davantage circonscrit dans les autres récits, voire synthétisé dans la plupart des romans utopiques. Si l'ignorance initiale du narrateur peut affaiblir son autorité, sa maîtrise progressive de la langue autre le rétablit en position dominante, rétablissant le rapport de force qui sous-tend l'énonciation viatique.

Devenu locuteur, le narrateur ne se dépeint plus en personnage surpris, incertain ou hésitant, mais propose au contraire des discours plus descriptifs, où la langue autre est à la fois un outil et un objet de savoir. Elle n'est plus une pratique sociale permettant des relations intersubjectives variées entre les personnages, mais un système de référence au monde que le narrateur s'approprie et qu'il expose à son public. Des incrustations lexicales parsèment les pages du récit, autant de détails réalistes qui illustrent la maîtrise linguistique du voyageur. Elles instituent une mise en vis à vis de la langue française et de la langue autre : les toponymes et anthroponymes font entendre les onomastiques autochtones, tandis que la mention d'un vocabulaire plus commun indique la traductibilité de ces langues. Seules les modalisations soulignant l'imperfection de certaines gloses et les variations de traduction d'un passage à l'autre manifestent la permanence d'un écart entre les deux idiolectes en présence. Aux côtés de ces insertions, les narrateurs adoptent les scénographies de la remarque grammaticale, de la liste et du dictionnaire. Cet usage affiche, d'une part, la systématisation de la langue autre qui se joue alors et témoigne, d'autre part, de l'étendue des connaissances des narrateurs. Ce phénomène de grammatisation manifeste l'imposition d'un modèle de savoir métalinguistique européen et constitue une nouvelle forme d'évacuation de l'altérité propre aux langues autres. Seul Cyrano conserve la présence des interlocuteurs de son voyageur tout au long du récit : ce maintien s'explique parce que le *je* passe si vite d'une société à l'autre qu'il n'a pas le temps de s'exercer aux langues qu'on lui présente, ni de poser un regard rétrospectif et surplombant sur celles-ci, mais il permet également de ne pas détacher les langues de leurs locuteurs initiaux. Les autres narrateurs adoptent, au contraire, des stratégies comparatives de rapprochement ou d'opposition entre le français et la langue autre qui se passent tout à fait de la présence d'autrui. Ces discours instituent une dynamique générale de différenciation des langues. Une forme d'altérité perdure néanmoins, notamment dans les relations

de Nouvelle-France où l'horizon comparatif achoppe devant ce qui échappe à cette mise en rapport : la scénographie souple de la remarque grammaticale s'avère idéale pour Lejeune et Brébeuf, qui avancent ainsi des considérations disparates dont ils reconnaissent le caractère partiel et temporaire. Cette évolution générale vers une systématisation des langues au moyen d'outils métalinguistiques européens nous a alors conduit à étudier plus précisément quels pans de leur imaginaire langagier mobilisaient les narrateurs, exposant alors ces éléments à une possible modification au contact des langues autres.

La délocalisation de l'imaginaire langagier français n'est ni constante ni univoque d'un texte à l'autre, ni même au sein d'un même récit. En ce sens, les réflexions européennes autour du langage et des usages en langue se retrouvent transposées de façon disparate dans les récits de voyages, alors même que la plupart des voyageurs ne sont pas des acteurs de ces réflexions – seul Veiras et Foigny, auteurs respectifs de deux grammaires, y prennent part. Une foule de motifs, de mythes, d'idéaux, de systèmes, de modèles de références et d'exemples variés informent les représentations linguistiques que développent les voyageurs. Ces éléments ne sont pas mobilisés comme un réseau organisé, mais convoqués comme des repères partagés avec les lecteurs et lectrices par les narrateurs au fil de la plume. Nous en avons cerné les principaux nœuds, en distinguant, d'une part, les mythes bibliques puis les notion de perfection et de régularité – trois ensembles de discours qui embrassent la langue comme un idéal systématique – et, d'autre part, le prisme de la rhétorique antique, le problème d'une éloquence touchant au sacré et la notion de clarté linguistique – trois autres volets des réflexions qui s'attachent davantage aux usages. Le recours à ces éléments de l'imaginaire langagier français varie largement d'un texte à l'autre et est largement lié au niveau de précision des représentations des langues autres : Cyrano de Bergerac esquisse le fonctionnement théorique de plusieurs langues sans jamais les transcrire, ni adopter de discours grammatical ; Foigny propose une réflexion philosophique et une description morpholexicale développées, mais n'exemplifie pas de discours public austral ; les jésuites Lejeune et Brébeuf mobilisent largement le cadre de la grammaire latine étendue, *a contrario* des récollets Leclercq et Sagard ; et ce dernier se distingue également par la présence, à la fin de son récit, d'un long dictionnaire où sont consignées de nombreuses phrases et expressions idiomatiques. De plus, des motifs similaires se voient investis d'un sens différent selon les auteurs : le mythe de Babel est chargé de nostalgie ou de potentialités positives ; l'idéal de la transparence est tour à tour situé entre

le langage et la pensée, entre le langage et le monde ou entre interlocuteurs ; la tripartition antique des discours sous-tend la défense d'une organisation sociale ou la dénonciation d'un dévoiement institutionnel du langage. Le pôle de la grammaire traditionnelle franco-latine se révèle un modèle largement hégémonique, mais tous les voyageurs n'entretiennent pas le même rapport avec celui-ci : Tyssot de Patot le reconduit sans prendre de distance, Veiras l'interroge, Foigny cherche à le dépasser, Lejeune et Brébeuf tentent d'y développer de nouvelles catégories, Sagard le circonscrit *a minima*, en le reléguant aux annotations de son dictionnaire. Cette pluralité de rapport à un cadre pourtant largement prépondérant en France manifeste une certaine inadéquation de l'imaginaire langagier français vis à vis des langues autres. Alors même que la narration à la première personne asujettit autrui et fait de sa langue un objet de savoir grammatical, il apparaît indéniable que ses discours et usages interrogent des éléments de l'imaginaire langagier français.

C'est tout d'abord le caractère inatteignable d'une systématicité linguistique totale qui transparaît, même lorsque la langue est issue d'une activité législatrice comme dans le récit de Veiras. Une langue, quelle qu'elle soit, ne peut être appréhendée comme un système au fonctionnement défini de façon absolue, car elle est avant tout constituée par des usages, qui varient selon les époques, les lieux et les locuteurs. De ce point de vue, l'homogénéité des personnages dont les voix sont données à entendre dans les textes – essentiellement des personnages masculins adultes détenteurs d'un pouvoir politique – révèle un biais social propre à l'imaginaire langagier français. Il se double de présupposés misogynes pourtant absents de certaines réflexions ayant cours en Europe, comme celles des remarqueurs, mais qui restent persistants dans la société en général : dans les récits viatiques, très rares sont les femmes qui tiennent des discours, même courts. Cette uniformité des personnages qui parlent indique que l'imaginaire langagier français postule un locuteur idéal qui ne soit ni une femme, ni un individu lambda. Elle manifeste que la vision de la langue construite par les voyageurs se rattache à une forme de puissance politique et de domination sociale. C'est ensuite le hiatus propre à la représentation écrite d'une réalité en premier lieu orale qui surgit. Cet écart interroge frontalement le primat que les sociétés européennes accordent à l'écriture. Les caractères de l'alphabet latin et les phonèmes du français restreignent les possibilités descriptives des voyageurs, voire ce qu'ils parviennent à suggérer à leur public : les mystérieuses « dixhuit ou dixneuf[1] » consonnes supplémentaires de la langue inventée par Foigny ne sont

1 Gabriel de Foigny*, La Terre australe connue, op. cit.,* p. 164.

qu'évoquées, sans qu'on sache si leur caractère incommensurable avec ce qui a cours en Europe est graphique ou phonétique. Dans le corpus de Nouvelle-France, la transcription écrite des discours oblitère leurs dimensions adressée et interactive, en omettant les réactions ponctuelles de l'auditoire au profit de la mention répétée d'un seul assentiment final. Plus généralement, la matérialité des voix qui portent les paroles est bien souvent effacée au profit des propos énoncés, sauf dans des scénographies oratoires précises. Ces limites, propres au support imprimé des récits viatiques, fragilisent les représentations dont ils sont porteurs et questionnent le présupposé d'une plus grande fidélité mimétique de l'écrit par rapport à l'oral, relevant de la mémoire humaine. Enfin, c'est l'aptitude même des narrateurs à représenter une langue autre à eux seuls qui est interrogée. Les diverses entreprises des voyageurs ne sont pas exemptes de difficultés : ils se heurtent à des interlocuteurs récalcitrants, railleurs, ou qui refusent de transmettre leur langue et le pouvoir qui en découle ; ils font l'expérience de phénomènes dont ils peinent à définir la possible nature sémiotique ; ils avancent des hypothèses qui n'ont de sens que dans le contexte où elles se trouvent, révélant la précarité de leur interprétation. La présence de ces trois types d'obstacles – humains, épistémiques, herméneutiques – en plusieurs endroits des textes suggèrent leur possible évacuation lors d'autres scènes rapportées par les voyageurs. Quoique circonscrits dans les récits, ces moments de gêne en fragilisent tout de même les représentations et participent à faire vaciller l'autorité dont se revendiquent les narrateurs. L'homogénéité des locuteurs, les limites des possibles descriptifs et du support imprimé ainsi que la précarité des voyageurs sont tout autant d'éléments qui interrogent et contribuent à faire bouger des éléments de l'imaginaire langagier français que les voyageurs convoquent *a priori*.

La démonstration faite tout au long de cette étude vaut la peine d'être rappelée à notre présent. Elle abonde dans le sens d'une critique de l'universalisme, en soulignant les limites inhérentes à l'expérience d'un seul ; elle s'inscrit dans les interrogations du décolonialisme et du féminisme, en signalant les nombreuses voix tues dans et par les récits. De nos jours, il ne va plus de soi qu'un voyageur puisse se poser en observateur unique d'une réalité, ni qu'il fasse de la langue d'autrui un objet de son discours savant[1]. Cette étude nourrit ces considérations épistémologiques,

1 Sur la voie de la décolonialité comme forme générale de savoir et sur ce qu'elle permet pour penser l'extériorité, voir Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, vol. 73, n° 1, 2013, p. 181-190 | En ligne | URL : https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-1-page-181.htm. Consulté le 28 mai 2024.

car elle montre la permanence d'une altérité là même où le dispositif discursif vise à la taire, ainsi que sa pertinence en termes d'élaboration de connaissance. L'importance du rôle d'autrui pour mettre en mouvement un réseau de connaissances linguistiques, de mythes, d'idées reçues et de pratiques langagières d'une époque donnée mérite d'être soulignée. Alors que la mise en récit du voyage reconduit la hiérarchie affirmée entre les savoirs théoriques et pratiques, l'irréductibilité des usages langagiers d'autrui et leur diversité, parfois intranscriptibles, la font vaciller, touchant aux enjeux que défend aujourd'hui la justice cognitive[1]. Ce concepts vise à la pertinence et la richesse épistémique de la coexistence de différentes formes de savoir, et notamment d'usages linguistiques, propres à différents groupes définis, par exemple, selon une identité de genre, socio-économique ou encore ethno-culturelle. Julie Abbou souligne notamment la multiplicité des questions que les féministes contemporaines de divers horizons soulèvent, lorsqu'elles réfléchissent au fonctionnement genré binaire et hiérarchisé de la langue française et cherchent à contrer la domination et/ou l'invisibilisation des femmes et minorités de genre qui en découle[2]. De la même façon, les courant de pensées, de recherche et d'action décoloniaux qui s'intéressent aux aux rapports de force entre différentes langues en contact sont divers[3]. La réflexion actuelle au Québec sur le statut de minorité linguistique des francophones au sein de l'Amérique du Nord peine à prendre à bras le corps la question des langues autochtones, sur lesquelles une menace d'extinction pèse de façon bien plus imminente[4]. Un des enjeux est notamment que les langues des onze peuples

1 Shiv Visvanathan, « La Quête de justice cognitive », trad. Florence Piron, dans Florence Piron, Samuel Regulus et Marie Sophie Dibounje Madiba (dir.), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Éditions science et bien commun, 2016 | En ligne | URL : https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/justicecognitive1/chapter/en-quete-de-justice-cognitive/. Consulté le 19 mai 2024.

2 Julie Abbou, « La langue est-elle toujours un lieu de lutte féministe? De la contrefaçon sémiotique à la libéralisation. » *Recherches féministes*, vol. 32, n° 2, 2019, p. 235–258 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2019-v32-n2-rf05199/1068348ar/. Consulté le 13 mai 2024.

3 Voir, par exemple, la critique de la sémiotique coloniale de Walter Mignolo que propose David Myer Temin, « A Decolonial Wrong Turn: Walter Mignolo's Epistemic Politics », *Constellations*, 2024 | En ligne | URL : https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8675.12744. Consulté le 13 juin 2024.

4 La revue *Minorités linguistiques et société* a, par exemple, circonscrit son principal objet de recherche aux deux langues canadiennes officielles, soit l'anglais et le français. Alors que l'un des trois axes de la revue distingués par son fondateur Réal Allard est « les minorités linguistiques en contexte canadien, y compris les langues autochtones », Rémi Léger et Timothy van den Brink indiquent que la perspective envisagée pour le futur de la revue est de « s'ouvrir davantage sur l'étude des minorités linguistiques tout court », voir « Les chemins de la recherche sur les minorités : *Minorités linguistiques et société* en comparaison ». *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society,* n° 20, 2023 | En ligne | URL : https://www.erudit.org/fr/revues/minling/2023-n20-minling07553/1110171ar. Consulté le 18 juin 2024. La prise en compte des langues autochtones et de leur statut très minoritaire sur le territoire canadien n'est pas envisagé comme une mission spécifique, alors même qu'elles sont en grand danger d'extinction, voir Lynn Drapeau, *Les Langues autochtones du Québec : un patrimoine en danger*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 2011.

autochtones, soit l'abénaquis, l'algonquin, l'atikamekw, le cri, l'innu, le malécite, le mi'kmaq, le mohawk, le naskapi et le wendat, bénéficient d'une reconnaissance politique permettant de préserver le pluralisme linguistique canadien dans son ensemble[1]. La réflexion sur la décolonisation des savoirs, et notamment des savoirs linguistiques, nous conduit à relire les textes de la Nouvelle-France avec un regard attentif, d'une part, aux incomplétudes et aux contradictions des représentations et, d'autres part, aux dynamiques d'altérité et de différenciation instituées dans et par ces récits. Cette perspective renouvelée permet de mieux appréhender l'absolu vers lequel elles tendent et les formes sous lesquelles cet absolu et ces dynamiques de représentation perdurent dans notre société contemporaine.

1 Du côté politique, une loi sur les langues autochtones a été adopté en 2019 au niveau fédéral, mais elle n'a pas eu d'écho au niveau provincial québecois. Le projet de loi 96 sur la charte de la langue française au Québec a beaucoup été critiqué car il n'envisage pas du tout la question des langues autochtones, alors même que la Commission de vérité et réconciliation soulignait en 2015 l'importance de reconnaître les droits linguistiques des Autochtones.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS PRINCIPAL

BIARD, Pierre, *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs, & de ses habitans : item, du voyage des Pères Jesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont faict jusques à leur prise par les Anglois*, Lyon, Louys Muguet, 1616, 410 p.

CHAMPLAIN, Samuel de, *Des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain, de Brouage, fait en la France nouvelle l'an mil six cens trois... : contenant les mœurs, façons de vivre, mariages, guerres, & habitations des sauvages de Canadas [sic]...*, Paris, Claude de Montr'oeil, 1603, 72 p.

———, *Les Voyages du sieur de Champlain Xaintongeois, capitaine ordinaire pour le roy, en la marine : divisez en deux livres. ou, journal tres-fidele des observations faites és descouvertures de la Nouvelle France ... ensemble deux cartes geografiques ... à laquelle est adjousté le voyage du destroict qu'ont trouvé les Anglois, au dessus de Labrador ... en l'an 1612. cherchans un chemin par le Nord, pour aller à la Chine*, Paris, chez Jean Berjon, rue S. Jean de Beauvais, au Cheval volant, & en sa boutique au Palais, à la gallerie des prisonniers, 1613, 436 p.

———, *Les Œuvres complètes de Champlain*, éd. Éric Thierry, vol. 1-2, Québec, Septentrion, 2019, 1284 p.

CYRANO DE BERGERAC, Savinien de, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil (avec le fragment de physique),* [1657 & 1662], éd. Madeleine Alcover, Paris, H. Champion, 2004, 619 p.

FOIGNY, Gabriel de, *La Terre australe connue, c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs et de ses coutumes, par Mr Sadeur, avec les avantures qui le conduisirent en ce continent... réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de p.*, Vannes, Jacques Verneuil (éditeur fictif), 1676, 305 p.

———, *La Terre australe connue* [1676], éd. Gilles Ronzeaud, Paris, Société des textes français modernes, 1990, 242 p.

LECLERCQ, Chrestien, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, éd. Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, 786 p.

LEJEUNE, Paul, *Le Missionnaire, l'apostat, le sorcier : relation de 1634*, éd. Guy Laflèche, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973, XLI+261 p.

LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les françois és Indes Occidentales & Nouvelle-France... : en quoy est comprise l'histoire morale, naturele & géographique des provinces cy décrites... ; [suivie de Les muses de la Nouvelle France] (3e éd., enrichie de plusieurs choses singulières, outre la suite de l'histoire)*, Paris, Adrien Périer, 1617, 1061 p.

———, *Voyages en Acadie, 1604-1607 suivis de La description des moeurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*, éd. Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, 587 p.

SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et Voyages que les freres Mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*, Paris, Claude Sonnius, 1636, 1081 p.

———, *Le Grand Voyage du pays des Hurons : suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, éd. Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998, 529 p.

THWAITES, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, vol. 1-73, Cleveland, Burrows Brothers Company, 1896-1901.

TYSSOT DE PATOT, Simon, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, Bourdeaux, chez Jacques l'Aveugle, 1710, 508 p.

———, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, éd. Aubrey Rosenberg, Paris – Oxford, Universitas – Voltaire Foundation, 1993, 229 p.

VEIRAS, Denis, *L'Histoire des Sévarambes*, éd. Aubrey Rosenberg, Paris, H. Champion, 2001, 332 p.

OUVRAGES AVANT 1800

ANONYME, *Rhétorique à Herennius*, trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 259 p.

ANONYME, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes : compose de six vingts provinces tres belles et tres fertiles, avec la description d'icelui et de sa police nompareille, tant civile que militaire... / par I. D. M. G. T.*, Umen, Par Thom. Maire, 1616, 213 p.

ARISTOTE, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Le Livre de poche, 2011, 216 p.

BIBLIA SACRA Quid in hac editione a Theologis Louaniensibus praestitum sit, paulo post indicatur, Ex officina Christophori Plantini, apud Viduam, 1590, 866 p.

La Saincte Bible, contenant le Vieil & Nouveau Testament, en latin selon l'edition vulgaire & en françois de la traduction des Docteurs Catholiques de l'Université de Louvain, le tout reveu & fidelement corrigé suyvant l'edition imprimée à Rome par le commandement de N. S. P. le Pape Sixte V, Paris, Chez Rolin Thierry, Nicolas Du Fossé & Perre Chevalier, au Mont St Hilaire, 1608, 1375 p.

BELLON, Pierre, *De Arboribus coniferis*, Parisiis, Apud Gulielmum Cauellat, in pingui Gallina, ex aduerso Collegÿ Cameracensis, 1553, 80 p.

BOUHOURS, Dominique, *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, [1671], éd. Bernard Beugnot et Gilles Declercq, Paris, H. Champion, 2003, 592 p.

CAMPANELLA, Tommaso, *La Cité du soleil*, [1604], trad. Arnaud Tripet, éd. Luigi Firpo, Genève - Paris, Droz, 1972, 118 p.

CARTIER, Jacques, *Discours du voyage fait par le capitaine Jaques Cartier aux Terres-neufves de Canadas, Norembergue, Hochelage, Labrador, & pays adjacens, dite Nouvelle France : avec particulières moeurs, langage, & cérémonie des habitans d'icelle*, Rouen, de l'impr. de Raphaël du Petit Val, 1598, 68 p.

———, *Voyages au Canada: suivis du voyage de Roberval,* éd. Marie-Hélène Fraïssé, Montréal, Québec, Comeau & Nadeau, 2000, 175 p.

CICÉRON, *De l'Orateur*, trad. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, vol. 3, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 117 p.

DANGEAU, Louis de Courcillon de, *Réflexions sur la grammaire fransoise*, Paris, chez Jean Baptiste Coignard, 1717, 154 p.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses,* [1641], éd. Michelle et Jean-Marie Beyssade, Garnier Flammarion, Paris, 2011, 578 p.

DURET, Claude, *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers, contenant les origines, beautés... décadences, mutations... et ruines des langues hébraïque, chananéenne... etc., les langues des animaux et oiseaux, par M. Claude Duret,... [Édité par Pyramus dé Candolle.]*, Cologne, impr. De M. Berjon pour la société caldorienne, 1613, 1068 p.

FOIGNY, Gabriel de, *Jeu royal de la langue latine avec la facilité & l'élégance des langues latine & françoise…*, Lyon, chez la Vve Coral et Th. Amaulry, 1676, 442 p.

GILBERT, Claude, *Histoire de Calejava ou de l'Isle des hommes raisonnables*, [1700], éd. Marc-Serge Rivière, Exeter, University of Exeter, 1990, 113 p.

LA TOURRETE, Alexandre de, *Bref discours des admirables vertus de l'or potable, auquel sont traictez les principaux fondemens de la medecine / composé par le sieur de la Tourrete. Avec une apologie de la tresutile science d'alchimie*, Lyon, Imprimé par Pierre Roussin, pour ledict Sieur de la Tourete, 1575, 96 p.

L'EXTRAORDINAIRE DU MERCURE GALANT, à Paris, au Palais, supplément trimestriel au Mercure Galant (1678-1685).

Le Journal des Sçavans, Paris, Chez Jean Cusson, ruë S. Jacques, à l'image de S. Jean Baptiste, (1665-1723).

Le Mercure françois ou la suitte de l'histoire de la paix, Paris, ruë S. Jean de Latran, à l'Arbre verdoyant, & en sa boutique au Palais sur le Perron Royal, vis à vis de la Gallerie des prisonniers, (1611-1648), éd. numérique, dir. Cécile Soudan, Grihl-CRH (EHESS-CNRS) 2007.

Le Mercure galant, Paris, dans la Grand'Salle du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Envie, (1678-1714), éd. numérique, dir. Anne Piéjus, coéd. Nathalie Berton-Blivet, Paris, OBVIL, 2014-2019.

Lamy, Bernard, *La Rhétorique, ou l'art de parler, par le R. p. Bernard Lamy* [1675], Paris, Chez André Pralard, ruë S. Jacques, 1688, 404 p.

Launay, Louis de, *De la Faculté et vertu admirable de l'antimoine, avec responce à certaines calomnies : le tout composé par maistre Loys de Launay*, La Rochelle, De L'imprimerie de Barthelemi Berton, 1564, 60 p.

Lefebvre, François, *Relation du Voyage de l'Isle d'Eutopie*, Delft, Chez Henry van Rhin, 1711, 254 p.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1557], éd. Frank Lestringant, Montpellier, M. Chaleil, 1992, 263 p.

Lesconvel, Pierre de, *Relation du voyage du prince de Montberaud dans l'ile de Naudely,* Merine, Chez Innocent Democrite, 1706, 348 p.

Platon, *Protagoras ; Euthydème ; Gorgias ; Ménexène ; Ménon ; Cratyle*, trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, 503 p.

———, *Le Sophiste*, trad. Nestor Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 324 p.

Perrot, Nicolas, *Mémoires sur les mœurs, coustumes et relligion des sauvages*, Montréal - Marseillle, Comeau & Nadeau - Agone Éditeur, 1999, 242 p.

Poutrincourt, Jean de Biencourt de, Pierre Biard et Énemond Massé, *Factum du procez entre Messire Iean de Biencourt cheualier sieur de Poutrincourt, baron de S. Iust, appellant d'vne part, et Pierre Biart, Euemond Massé & consorts, soy disans prestres de la societé de Iesus, intimez*, s. l., s. n., 1614, 50 p.

Pure, Michel de, *Épigone, histoire du siècle futur,* [1659], éd. Lise Leibacher-Ouvrard et Daniel Maher, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, viii+235 p.

Radisson Pierre-Esprit, *Pierre-Esprit Radisson: the Collected Writings. Vol. 1, The Voyages*, éd. Germaine Warkentin, Montreal – Toronto, McGill-Queen's University Press – Champlain Society, 2012, 358 p.

Sainte Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, éd. Alessandra Ferraro, Montréal, Québec, Boréal, 2016, 254 p.

Thévet, André, *Les Singularités de la France Antarctique*, [1557], éd. Franck Lestringant, Paris, Changeigne, 1997, 446 p.

_____, *La Cosmographie universelle d'Andre Thévet, cosmographe du Roy*, Paris, Chez Guillaume Chaudiere, rue S. Jacques, à l'enseigne du Temps & de l'Homme sauvage, 1575, vol. 1-2.

TYSSOT DE PATOT, Simon, *La Vie, les avantures et le voyage de Groenland du R. p. Cordelier Pierre de Mésange*, Amsterdam, Aux depens d'Etienne Roger, Marchand Libraire, 1720, 285 p.

VEIRAS (orth. Vairasse d'Allais), Denis, *Grammaire méthodique contenant en abrégé les principes de cet art et les règles les plus nécessaires à la langue française*, [1681], Paris, H. Champion, 2011, 517 p.

VAUGELAS, Claude Favre de, *Remarques sur la langue françoise*, [1647], éd. Wendy Ayres-Bennett, Paris, Classiques Garnier, 2018, 940 p.

USUELS

ARON, Paul, Denis SAINT-JACQUES et Alain VIALA, *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Quadrige, 2010, XXVII+814 p.

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique : par Monsieur Bayle... Troisième édition, à laquelle on a ajouté la vie de l'auteur et mis ses additions... à leur place*, vol.1-3, Rotterdam (Genève), 1715.

BRES, Jacques, Aleksandra NOWAKOWSKA et Jean-Marc SARALE, *Petite Grammaire alphabétique du dialogisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 419 p.

CAJOLET-LAGANIÈRE Hélène, Pierre MARTEL et Chantel-Édith MASSON (dir.)*, Dictionnaire Usito*, Université de Sherbrooke, 2013 | En ligne | URL : https://usito.usherbrooke.ca/

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts ...*, vol. 1-3 , La Haye et Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690.

GAFFIOT, Felix, *Dictionnaire latin-francais*, Paris, French and European Publications Inc, 2000, 1731 p.

PIERREL Jean-Marie (dir.), *Centre National des Ressources Textuelles et Littéraires*, CNRS, 2012 | En ligne | URL : https://www.cnrtl.fr/

ÉTUDES CRITIQUES SUR LE CORPUS

ALCOVER, Madeleine, « Statistique et critique d'attribution : l'édition posthume des *États et Empires de la Lune* », *Littératures classiques*, vol. 53, n° 1, 2004, p. 295-311, en ligne, <doi : 10.3406/licla.2004.2084>.

———, « Le Cyrano de Bergerac de Jacques Prévot », *Les Dossiers du Grihl*, Hors-série n° 3, août 2022, en ligne, <doi : 10.4000/dossiersgrihl.5079>.

ANDERSON, Emma, *La Trahison de la foi : le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, XVII+336 p.

———, « Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, 2007, p. 17-34.

ANDRÈS, Bernard, « L'humour "sauvage" : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634 », *Les Cahiers des dix*, n° 67, 2013, p. 1-23, en ligne, <doi : 10.7202/1024246ar>.

ARMAND, Guilhem, « Une figure paradoxale : le guide dans les voyages libertins de la fin du XVII^e^ siècle : le cas de *L'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », dans Marie-Françoise Bosquet, Serge Meitinger et Bernard Terramorsi (dir.), *Aux Confins de l'ailleurs : voyage, altérité, utopie. Hommages offerts au professeur Jean-Michel Racault*, Klincksieck, 2008, p. 141-150.

AUGIER, Denis, « Langue matrice, cryptographie et universalité dans *l'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. 48, n° 95, 2021, p. 257-267.

BEAULIEU, Alain et Réal OUELLET, *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, 137 p.

BENREKASSA, Georges, « La matière du langage : la linguistique utopique de Gabriel de Foigny », dans Sylvain Auroux *et al.* (dir.), *La Linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, p. 150-165.

BERTHIAUME, Pierre, « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », *Voix et Images*, vol. 23, n° 3, 1998, p. 529-543, en ligne, <doi : 10.7202/201388ar>.

———, « Babel, l'Amérique et les Jésuites », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI^e^-XVII^e^ siècles : actes du XXXV^e^ Colloque international d'études humanistes*, Paris, H. Champion, 1998, p. 341-354.

BLOECHL, Olivia, « Listening as an Innu-French Contact Zone in the Jesuit Relations », dans Emily Wilbourne et Suzanne G. Cusick (dir.), *Acoustemologies in Contact: Sounding Subjects and Modes of Listening in Early Modernity*, Cambridge, Open Book Publishers, 2021, p. 13-35.

COMMINGES, Élie de, « Les récits de voyage des jésuites en Nouvelle France : la mission du Père Biard (1611-1613) », *The French Review*, vol. 49, n° 6, mai 1976, p. 840-855.

COURTOIS, Charles-Philippe, « De Paris à la Lune en passant par Québec. Les écrits de la Nouvelle-France et le libertinage intellectuel au XVII^e siècle », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, n° 3, 2007, p. 293-310, en ligne, <doi : 10.7202/1054573ar>.

DEBACQ, Éric, « Le lecteur malveillant dans les Relations de Pierre Biard (1616) et de Paul Lejeune (1632-1641) », *Mémoires du livre / Studies in Book Culture*, vol. 12, n° 1, 2021, en ligne, <doi : 10.7202/1077800ar>.

DESBARATS, Catherine, « 1616-1673 Les Jésuites », dans Claude Corbo et Dominique Deslandres (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 51-62.

DOIRON, Normand, « Genèse de l'éloquence sauvage. La renaissance française de Tacite », dans Stéphane Vachon et Claude Duchet (dir.), *La Recherche littéraire objets et méthodes*, Montréal, Qc et Saint-Denis, France, XYZ éditeur et Presses Universitaires de Vincennes, 1998, p. 217-229.

———, « La conversion du rire sauvage », Dominique Bertrand (dir.), *Le Rire des voyageurs (XVI^e-XVII^e siècles),* Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2007, p. 57-72.

DUCHET, Michèle, *Essais d'anthropologie : espace, langues, histoire*, Paris, PUF, 2005, 340 p.

FERLAND, Rémi, *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*, Québec, Éditions de la Huit, 1992, 232 p.

FOURNIER, Martin, « Paul Lejeune et Gabriel Sagard : deux visions du monde et des Amérindiens », *Ethnologies*, vol. 17, n° 1, 1995, p. 85-101, en ligne, <doi : 10.7202/1087462ar>.

GENGOUX, Nicole, « De la Lune au Soleil : "un pot-pourri de contes ridicules" ou la progression d'une thèse clandestine », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 101-119.

GERVAIS, Bertrand, « Le territoire par le truchement de la langue : l'exemple de Samuel de Champlain », dans Michèle Duchet (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyage : XVI^e-XVIII^e siècles*, Fontenay-aux-Roses, Les Cahiers de Fontenay, 1992, p. 53-65.

GROS, Jean-Michel, « Place et fonction du cynisme dans l'œuvre de Cyrano », *Littératures classiques*, vol. 53, n° 1, 2004, p. 51-64, en ligne, <doi : 10.3406/licla.2004.2069>.

HEBBINCKUYS, Nicolas, « Marc Lescarbot, premier commentateur d'un épisode clé de *l'Histoire de la Nouvelle-France* : la relation de voyage du capitaine Verrazano en 1524 », *Port Acadie*, n° 20-21, 2011, p. 53-79, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/1010324ar>.

———, « Les échos de Marc Lescarbot dans l'œuvre de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, n° 1, 2016, p. 23-37, en ligne, <doi : 10.7202/1040883ar>.

———, « Quelques exemples de scénographies viatiques dans trois récits fondateurs de la Nouvelle-France », dans Isabelle Bour et Line Cottegnies (dir.), *Scénographie du récit de voyage et imaginaire viatique (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, Paris, Hermann, 2018, p. 11-37.

KNOWLSON, J. R., *Universal Languages Scheme in England and France 1600-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, 303 p.

———, « The Ideal Languages of Veiras, Foigny, and Tyssot De Patot », *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, n° 2, 1963, p. 269-278, en ligne, <doi : 10.2307/2707849>.

KRÜCK, Marie-Pierre, « Miné de l'intérieur : le fragile témoignage du voyageur dans *l'Histoire des Sévarambes* », *Études françaises*, vol. 54, n° 3, 2018, p. 13-26, en ligne, <doi : 10.7202/1055648ar>.

LACHANCE, Isabelle, « La rhétorique des origines dans *l'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot », thèse de doctorat dirigée par Diane Desrosiers, Département de langue et littérature françaises, Université McGill, Montréal, 2004, 370 p.

———, « "Ils estoient si subjects à leur bouche" : la Relation de 1616 face à la topique antijésuite », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 263-275.

_____, « La parole de la femme sauvage dans quelques récits de découverte français en Amérique (1558-1618) », *Le Discours et la langue. Revue de linguistique française et d'analyse du discours*, n° 7.1, 2015, p. 129-140.

LACROIX, Laurier, « L'art des Huronnes vu par le frère récollet Gabriel Sagard en 1623-1624 », *Les Cahiers des dix*, n° 66, 2012, p. 323-338, en ligne, <doi : 10.7202/1015077ar>.

LAFLÈCHE, Guy, *Paul Lejeune, missionnaire de Nouvelle-France, le premier linguiste et grammairien de l'innu*, Laval, Québec, Singulier, 2017, 318 p.

LANINI, Karine, « Aventures et avatars du texte des *États et Empires de la Lune* », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 121-131.

LAUGAA, Maurice, « Les langues de Dyrcona », *Trente-quatre/Quarante-quatre*, vol. 7, Automne 1980, p. 69-80.

LE BRAS, Yvon, « Les relations de Paul Lejeune : aux frontières de l'historiographie », dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 53-65.

_____, « La parole amérindienne dans les Relations de Paul Lejeune, premier supérieur jésuite de Québec », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 251-264.

LE BRAS, Yvon et Pierre DOSTIE, *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*, Québec, Éditions de la Huit, 1994, 227 p.

MCSHEA, Bronwen, *Apostles of empire: the Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019, 331 p.

MELZER, Sara E., « Comment écrire l'histoire de la rencontre franco-amérindienne? », dans Sylvie Requemora-Gros (dir.), *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e siècle: Marseille carrefour : 43^e colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017, p. 63-71.

MURVAI, Peter, « "Qui harangue le mieux est le mieux obey". La parole "sauvage" dans *l'Histoire du Canada* de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, n° 1, 2016, p. 65-76, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/1040886ar>.

———, « Le topos de la rencontre chez Veiras et Foigny », dans Jean-Pierre Dubost (dir.), *« Topique et topographie » Topiques, Études Satoriennes*, vol. 3, 2017, en ligne, <doi : 10.7202/1089997ar>.

NÉDELEC, Claudine, « Cyrano et sa "burlesque audace" », *Littératures classiques*, vol. 53, n° 1, 2004, p. 253-271, en ligne, <doi : 10.3406/licla.2004.2082>.

———, « Un monstre qui n'est que de langues », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 147-162.

OUELLET, Réal, OUELLET, Réal, « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique », *Études littéraires*, vol. 22, n° 2, 1989, p. 109-122, en ligne, <doi : 10.7202/500902ar>.

_____, « Les écrits de la Nouvelle-France. L'inscription du sujet scripteur dans son texte », Yves Frenette, Cécile Vidal et Thomas Wien (dir.), *Textes choisis du deuxième colloque de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 29-47.

PASCHOUD, Adrien, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, en ligne, <doi :10.7202/1009268ar>.

PARMENTIER, Bérengère, « "Le démon de Socrate". L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, vol. 33, 2004, p. 89-108, en ligne, <doi : https://doi.org/10.4000/ccrh.244>.

———, « Parler sans la langue. Langages et corps dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », dans Jean-Charles Darmon (dir.), « Cyrano de Bergerac, les États et Empires de la Lune et du Soleil », *Littératures Classiques*, 2004, p. 219-236.

———, « "Pourquoi non ?" Merveille et Ironie dans *Les États et Empires* », dans Bérengère Parmentier (dir.), *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 11-22.

PIOFFET, Marie-Christine, *La Tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Sillery, Québec, Septentrion, 1997, 299 p.

———, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste », dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 67-87.

———, « Le rire de Paul Lejeune : du rire jaune à l'humour noir », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 22, n° 2, 2007, p. 122-134.

———, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans Marc André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jurgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 326-343.

———, « Le théâtre du Nouveau Monde : dialogues franco-amérindiens dans les écrits viatiques de la Nouvelle-France », dans Sylvie Requemora-Gros (dir.), *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e^ siècle: Marseille carrefour : 43^e^ Colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017.

———, « Comment disent les Amérindiens ? Gabriel Sagard et les langues autochtones », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 234-250.

PODRUCHNY, Carolyn et Kathryn Magee LABELLE, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices of Seventeenth-Century New France », *Renaissance and Reformation*, vol. 34, n° 1-2, 2011, p. 97-126, en ligne, <doi : 10.33137/rr.v34i1-2.16169>.

PONS, Émile, « Les langues imaginaires dans le voyage utopique : les grammairiens Vairasse et Foigny », *Revue de littérature comparée*, vol. 12, 1932, p. 500-532.

REQUEMORA-GROS, Sylvie, « La circulation des genres dans l'écriture viatique : la "littérature" des voyages ou le nomadisme générique, le cas de Marc Lescarbot », *Œuvres et critiques*, vol. XXXVI, n° 1, 2011, p. 67-74.

RONZEAUD, Pierre, *L'Utopie Hermaphrodite*, Marseille, Publication du C.M.R. 17, 1982, 340 p.

———, « Foigny, Veiras, romanciers utopistes, ou les dérives d'un genre », *Littératures classiques*, vol. 15, n° 1, 1991, p. 247-258, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1991.1303>.

ROSELLINI, Michèle, « Parole de l'*Autre Monde* : les usages hétérodoxes du dialogue dans *Les États et Empires* de Cyrano de Bergerac », *Cahiers du GADGES*, n° 5, 2007, p. 273-294.

SAVART, Madeleine, « L'établissement territorial jésuite dans la Relation de la Nouvelle-France de 1616 », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLVIII, n° 94, 2021, p. 23-37, en ligne, <doi : 10.2357/PFSCL-2021-0002>.

———, « From Healing Plant to Second "Tree of Life": Annedda's cultural Journey across the Atlantic Ocean », dans Yue Yue et Molly Chatalic (dir.), *Herbs and the Evolution of Human Societies*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2022, p. 178-199.

SAYERS, William, « "Ils appellent le soleil Jesus" : Linguistic Interaction among Montagnais, Basques, and Jesuits in New France », *Onomastica Canadiana,* vol. 89, n° 1 2007, p. 53-63, en ligne, <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/oc/article/view/17778/13406>.

SRIBNAI, Judith, « Représentation et altérité dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac », *Sociocriticism*, vol. XXXIV, n° 1-2, 2019, en ligne, <https://revues.univ-tlse2.fr/sociocriticism/index.php?id=2791>.

STECKLEY, John, *The Problem of Translating Catholic Doctrine into the Language of an Indigenous Horticultural Tribe: A Study of Jesuit Father Jean de Brebeuf's 1630 Catechism of the Wendat (Huron) People*, Lewiston, Edwin Mellen Pr, 2017, 249 p.

———, « Inventing New Words. Father Jean de Brébeuf's Wendat Catechism of 1632 », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser (dir.), *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World,* Boston, BRILL, 2017, p. 129-169.

SWIGGERS, Pierre, « La langue des sévarambes », dans Sylvian Auroux (dir.), *La Linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, p. 166-175.

TANGY, Lucie, « Fiction utopique et modernité anthropologique : l'élaboration d'une figure de l'homme dans "*L'histoire des Sévarambes*" de Denis Veiras (1676-1678), "*Histoire de Calejava*" de Claude Gilbert (1700) et "*Voyages et aventures de Jacques Massé*" de Simon Tyssot de Patot (1710) », thèse de doctorat sous la direction de Pierre Ronzeaud, Département de littérature française, Aix-Marseille Université, 2012, 666 p.

THIERRY, Éric, « Les éditions de *l'Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot et la présence française en Amérique du Nord », dans Laurent Guillaume et Maurice Vaïsse (dir.), *La Circulation de personnes, des idées et des biens de l'Antiquité à nos jours*, Reims, Presses Universitaires de Reims, 1999, p. 129-140.

TRUE, Micah, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2015, XVIII+242 p.

_____, « "Il faut parler pour estre entendu" : Talking about God in Wendat in the 17th century New France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XII, n° 1, 2008, p. 17-35, en ligne, <https://earlymodernfrance.org/node/123>.

_____, « "On fait dire à un enfant ce qu'on veut, quand son père est absent" : Contributions parisiennes aux Relations des Jésuites en Nouvelle-France », *Dix-septième siècle*, vol. 299, n° 2, 2023, p. 327-343, en ligne, <doi : 10.3917/dss.232.0327>.

_____, « "En escrivant à une personne, je parle à plusieurs": Responding to Readers in the Jesuit *relations* from New-France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XX, n° 1, 2023, p. 151-167, en ligne, <https://earlymodernfrance.org/files/True_final_3.pdf>.

TURNER, Sophie, « The Uncertainty of Naming in Cyrano de Bergerac's "L'Autre Monde": A Question of Anonymity? », *MLN*, vol. 126, n° 4, 2011, p. 754-767.

VAILLANCOURT, Luc, Sandrine TAILLEUR et Emilie URBAIN (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, 372 p.

VAILLANCOURT, Luc et Marc-Olivier LAFLAMME, « Fonction rhétorique de la parole autochtone dans les récits de voyage de la Nouvelle-France », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 125-138.

VALERO PEÑA, Ana, « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 6, n° 1, 2003, p. 151-169, en ligne, <doi : 10.7202/1000697ar>.

VOLPILHAC, Aude, « "Le rossignol trouvera bon de parler lui-même de soi-même". Discours animal et subversion libertine dans *les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, n° 2, septembre 2020, en ligne, <doi : 10.4000/itineraires.8257>.

WACHTEL, Joseph R., « "A 'Bon François' Desirous of the Glory of the King": Intra-Catholic Anti-Jesuitism and the Collapse of the Port Royal Mission, 1610-1613 », *Acadiensis: Journal of the History of the Atlantic Region / Revue d'histoire de la region atlantique*, vol. 49, n° 2, 2020, p. 34-57, en ligne, <doi : 10.1353/aca.2020.0008>.

WARWICK, Jack, « Du huron au petit-nègre », dans Michèle Duchet (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyage : XVI^e-XVIII^e siècles*, Fontenay-aux-Roses, Les Cahiers de Fontenay, 1992, p. 79-85.

———, « Amérindiens et Sauvages. La découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636) », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI^e-XVII^e siècles : actes du XXXV^e Colloque international d'études humanistes*, Paris, H. Champion, 1998, p. 409-418.

WESTRA, Haijo, « Les premières descriptions du Canada par le jésuite Pierre Biard. Du témoignage oculaire à sa réécriture », *Tangence*, n° 99, 2012, p. 9-17, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/1015110ar>.

WORDEN, Daniel, « Revealing the Unknown in *La Terre australe connue* (1676) by Gabriel de Foigny », *Cahiers du dix-septième*, vol. XIX, 2020, p. 65-98, en ligne, <https://earlymodernfrance.org/files/volume-xix-2020/4Worden_Cahiers17_19.pdf>.

WROTH, Lawrence C., « The Jesuit Relations From New France », *The Papers of the Bibliographical Society of America*, vol. 30, 1936, p. 110-149, en ligne, <doi : 10.1086/pbsa.30.24296575>.

RÉCITS VIATIQUES ET ÉTUDES GÉNÉRIQUES

ACHARD-BAYLE, Guy, « Variations de la répétition dans les récits de voyage », *L'Analisi Linguistica e Letteraria*, vol. 28, n° 1, avril 2020, en ligne, <https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/30>.

ADAM, Jean-Michel et Ute HEIDMANN, « Six propositions pour l'étude de la généricité », Raphaël Baroni et Marielle Macé (dir.), *Le Savoir des genres*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 21-34.

AÏT-TOUATI, Frédérique, *Contes de la Lune*, Paris, La Découverte, 2024, 248 p.

———, *Fictions of the Cosmos: Science and Literature in the Seventeenth Century*, trad. Susan Emmanuel, Chicago, University of Chicago Press, 2011, 272 p.

———, « L'accès aux lointains : Fiction et savoir au XVII^e siècle », *Épistémocritique, revue de littérature et savoirs*, vol. 10, 2012, en ligne, <https://epistemocritique.org/lacces-aux-lointains-fiction-et-savoir-au-xviie-siecle/>.

ANTOINE, Phillipe, Chloé CHAUDET, Gilles LOUŸS et Sarga MOUSSA (dir.), *La Littérature de voyage aujourd'hui. Héritages et reconfigurations*, Paris, Lettres modernes Minard, 2021, 229 p.

AUDINET, Jacques, « Faire société avec les autres », dans Thérèse Nadeau-Lacour, Raymond Brodeur et Dominique Deslandres (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incanation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 273-295.

BERGER, Günter, « Genres bâtards : roman et histoire à la fin du XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, vol. 215, n° 2, 2002, p. 297-305, en ligne, <doi : 10.3917/dss.022.0297>.

BERTRAND, Dominique, (dir.) *Le Rire des voyageurs (XVI^e-XVII^e siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007, 212 p.

BOUR, Isabelle et Line COTTEGNIES (dir.), *Scénographie du récit de voyage et imaginaire viatique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Hermann, 2018, 282 p.

CARILE, Paolo, *Le Regard entravé : littérature et anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2000, 222 p.

CHUPEAU, Jacques, « Les récits de voyages aux lisières du roman », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. LXXVII, n° 3-4, 1977, p. 536-553.

COSKER, Christophe, « Voyager au pays de nulle part : utopies indianocéanes », *Acta fabula*, vol. 24, n° 2, février 2023, en ligne, <doi : 10.58282/acta.16009>.

DOIRON, Normand, « De l'épreuve de l'espace au lieu du texte. Le récit de voyage comme genre », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages. Récits et imaginaire*, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 11, Tübingen, Narr Franck Attempto, 1984, p. 15-31.

———, « Découvrir. La rhétorique robine de l'historia nuda. », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, H. Champion, 1998, p. 381-392.

DUCHET, Michèle (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyages (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Fontenay-aux-Roses, Les Cahiers de Fontenay, 1992, 235 p.

DUSSEL, Enrique, *1492, l'Occultation de l'autre*, Paris, Editions ouvrières, 1992, 174 p.

GOHARD-RADENKOVIC, Aline, « "L'altérité" dans les récits de voyage », *L'Homme et la société*, vol. 134, n° 4, 1999, p. 81-96, en ligne, <doi : 10.3406/homso.1999.3227>.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, « Enquête sur la voix des autres. Récits de voyage en Nouvelle-France, XVI^e^-XVII^e^ siècles », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 139-150.

GUÉRIN, Olivia, « Nomination et catégorisation des *realia* exotiques dans les récits de voyage (Afrique noire, de la fin du 18^e^ siècle à 1960) : une approche sémantico-discursive », thèse de doctorat sous la direction de Sonia Branca-Rosoff, Département des sciences du langage, Université de la Sorbonne nouvelle – Paris III, Paris, 2011, 594 p.

GÜNTER, Berger, « Genres bâtards : roman et histoire à la fin du XVII^e^ siècle », *Dix-septième siècle*, vol. 215, n° 2, 2002, p. 297-305, en ligne, <doi : 10.3917/dss.022.0297>.

GUYOT, Alain, *Analogie et récit de voyage. Voir, mesurer, interpréter le monde*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 369 p.

HOLTZ, Grégoire et Vincent MASSE (dir), « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, en ligne, <10.7202/1009267ar>.

HOLTZ, Grégoire et Thibaut MAUS DE ROLLEY, *Voyager avec le diable : voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e^-XVII^e^ siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, 321 p.

HOLTZ, Grégoire, « Le stile nu des relations de voyages », dans Michel Jourde et Jean-Charles Monferran (dir.), *Le lexique métalittéraire français (XVI-XVII^e^ siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 165-185.

KULLBERG, Christina, *Points of Entanglement in French Caribbean Travel Writings (1620-1722)*, Cham, Palgrave Macmillan, 2023, 246 p.

———, « Langues étrangères et exotisme dans les récits de voyages aux Antilles au XVII^e^ siècle », *Komodo 21*, vol. 11, 2019, en ligne, <http://komodo21.fr/langues-etrangeres-exotisme-recits-de-voyages-aux-antilles-xviie-siecle/>.

LE HUENEN, Roland, « Le récit de voyage : l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol. 20, n° 1, 1987, p. 45-61.

LINON-CHIPON, Sophie, « Brièveté et authenticité : l'identité générique de la relation de voyage à la fin de l'âge classique », dans Pierre Testud (dir.), *Brièveté et Écriture*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1991, p. 115-123.

MAGRI, Véronique, « Antonomase et reformulation dans le récit de voyage », *L'Analisi Linguistica e Letteraria*, vol. 28, n° 1, 2020, en ligne, <https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/31>.

MELZER, Sara E., « The Relation de voyage: A Forgotten Genre of 17th-Century France », dans Jennifer M. Perlmutter (dir.), *Relations & Relationships in Seventeenth-century French Literature: actes du 36e congrès annuel de la North American Society for seventeenth-century French literature, Portland State University, 6-8 mai 2004*, vol. 166, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2006, p. 33-52.

MOTSCH, Andreas, « La relation de voyage. Itinéraire d'une pratique », *@nalyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, vol. 9, n° 1, 2014, p. 215-268, en ligne, <doi : 10.18192/analyses.v9i1.968>.

NELLES, Paul, « Du savant au missionnaire : la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites », *Dix-septième siècle*, vol. 237, n° 4, 2007, p. 669-689, en ligne, <doi : 10.3917/dss.074.0669>.

———, « Seeing and Writing: The Art of Observation in the Early Jesuit Missions », *Intellectual History Review*, vol. 20, n° 3, Routledge, septembre 2010, p. 317-333, en ligne, <doi : 10.1080/17496977.2010.492612>.

_____, « Jesuit Lettres », dans Ines G. Zupanov (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford Handbooks, 2017, en ligne, <doi : 10.1093/oxfordhb/9780190639631.013.3>.

OUELLET, Réal, *La Relation de voyage en Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) : au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 165 p.

———, « Le statut du réel dans la relation de voyage », *Littératures classiques*, vol. 11, n° 1, 1989, p. 259-272, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1989.1213>.

———, « Pour une poétique de la relation de voyage », dans Andréas Motsch et Marie-Christine Pioffet (dir.), *Écrire des récits de voyage (XVe-XVIIIe siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 17-40.

PÂRLEA, Vanezia, « Au-delà de l'ethnocentrisme : pour une théorie de la rencontre dans les récits de voyage au XVIIe siècle », *Viatica*, n° 1, 2007, en ligne, <doi : 10.52497/viatica403>.

PASQUALI, Adrien et Claude REICHLER, *Le Tour des horizons : critique et récits de voyage*, Paris, Klincksieck, 1994, 179 p.

PEARCE, Margaret W. et Stephen J. HORNSBY, « Making the Coming Home Map », *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, vol. 55, n° 3, University of Toronto Press, 2020, p. 170-176.

PÉRÈS, Angélique, « Critique et légitimation du voyage dans les utopies narratives, de Platon à Veiras », dans Anne Bandry-Scubby et Rémi Vuillemin (dir.), *Real and Imaginary Travels, 16th - 18th C., Voyages réels, voyages imaginaires, XVIe-XVIIIe s.*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 83-93.

PIOFFET, Marie-Christine, « Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVIIe siècle : figures et significations », *Dix-septième siècle*, vol. 247, n° 2, 2010, p. 335-354, en ligne, <doi : 10.3917/dss.102.0335>.

———, « Les cogitations de la critique devant les fluctuations d'un "genre" : quelle poétique pour la relation de voyage ? », *Dix-septième siècle*, vol. n° 252, n° 3, août 2011, p. 469-488.

PIOFFET, Marie-Christine et Andreas MOTSCH (dir.), *Écrire des récits de voyage (XV^e^-XVIII^e^ siècles) : esquisse d'une poétique en gestation : actes du colloque tenu à Toronto du 4 au 6 mai 2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, IX+357 p.

RACAULT, Jean-Michel, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 473 p.

REQUEMORA-GROS, Sylvie, *Voguer vers la modernité, le voyage à travers les genres au XVII^e^ siècle*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2012, 879 p.

———, « L'espace dans la littérature de voyages », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 249-276, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/007566ar>.

———, « Voyager ou l'art de voguer à travers les genres au XVII^e^ », dans Andréas Motsch et Marie-Christine Pioffet (dir.), *Écrire des récits de voyage (XV^e^-XVIII^e^ siècles) : esquisse d'une poétique en gestation : actes du colloque tenu à Toronto du 4 au 6 mai 2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 219-233.

RONZEAUD, Pierre, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 277-294, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/007567ar>.

———, « Voyager dans les récits de voyages imaginaires du XVII^e^ siècle : pourquoi pas ? », dans Sylvie Requemora-Gros (dir.), *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e^ siècle : Marseille carrefour. 43^e^ Colloque de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Aix-Marseille Université, 5-8 juin 2013*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2017, p. 17-38.

STAGL, Justin, *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550-1800*, London, Routledge, 2002, 356 p.

SERVET, Pierre et SERVET-PRAT Marie-Hélène (dir.), « Parole de l'Autre et genres littéraires : XVI^e^-XVII^e^ siècles. Illustrations, interactions, subversions », *Cahiers du GADGES*, n° 5, 2007, 342 p.

TINGUELY, Frédéric, « Forme et signification dans la littérature de voyage », *Le Globe*, vol. 146, 2006, en ligne, <doi : 10.3406/globe.2006.1514>.

———, « Rire et relations interculturelles », dans Dominique Bertrand (dir.), *Le Rire des voyageurs (XVI^e^-XVII^e^ siècles),* Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2007, p. 73-87.

———, « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », dans Frédéric Tinguely (dir.), *La Renaissance décentrée*, Genève, Droz, 2008, p.61-72.

———, « Doser l'aventure : la littérature de voyage entre Charybde et Scylla », *Littératures classiques*, vol. 100, n° 3, 2019, p. 49-59, en ligne, <doi : 10.3917/licla1.100.0049>.

———, « La relation littéraire », *Viatica*, n° 7, mars 2020, en ligne, <doi : 10.3406/viatica1314>.

———, « Vibrations du monde. Méditation pascalienne sur la littérature de voyage », *Viatica*, n° 10, janvier 2023, en ligne, <doi : 10.52497/viatica2610>.

USHER, Phillip, « Du viatique à l'épique : l'épyllion américain de Marc Lescarbot », *Arborescences : revue d'études françaises*, n° 2, 2012, en ligne, <doi : 10.7202/1009270ar>.

VAN DAMME, Stéphane, *Les Voyageurs du doute. L'invention d'un altermondialisme libertin (1620-1820)*, Paris, Fayard, 2023, 368 p.

VIDAL, Jean-Pierre, « L'Autre dans les variations du même », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 211-229.

VÉLEZ, Karin, « Les voyages outre-mer d'un nom : de Loreto en Italie à la Jeune-Lorette au Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 3-4, 2011, p. 119-144, en ligne, <doi : 10.7202/1017972ar>.

VUILLEMIN, Nathalie et Thomas WIEN (dir.), *Penser l'Amérique : de l'observation à l'inscription*, Oxford, Voltaire Foundation, 2017, XIII+ 264 p.

IMAGINAIRE LINGUISTIQUE ET LANGUE FRANÇAISE

ABBOU, Julie. « La langue est-elle toujours un lieu de lutte féministe? De la contrefaçon sémiotique à la libéralisation. » *Recherches féministes*, vol. 32, n° 2, 2019, p. 235–258, en ligne, <doi : 10.7202/1068348ar>.

ACHARD-BAYLE, Guy, « Nommer et décrire au XVI^e^ siècle : référence et catégorisations, entre savoir et fiction », dans Olivier Guerrier (dir.), *Fabula / Les colloques*, Fiction du savoir à la Renaissance, 2004, en ligne, <doi : 10.58282/colloques.95>.

ARCHAIMBAULT, Sylvie, Jean-Marie FOURNIER et Valérie RABY, *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon, ENS Éditions, 2014, 716 p.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline, *Ces Mots qui ne vont pas de soi : boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, Paris, Larousse, 1995, 869 p.

———, *La Représentation du discours autre. Principes pour une description*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, XXX+685 p.

———, « Les formes du discours rapporté. Remarques syntaxiques et sémantiques à partir des traitements proposés », *Documentation et Recherche en Linguistique Allemande Vincennes*, vol. 17, n° 1, 1978, p. 1-87, en ligne, <doi : 10.3406/drlav.1978.927>.

———, « Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours », *DRLAV. Documentation et Recherche en Linguistique Allemande Vincennes*, vol. 26, n° 1, 1982, p. 91-151, en ligne, <doi : 10.3406/drlav.1982.978>.

———, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », *Langages*, vol. 73, 1984, p. 98-111 <doi : 10.3406/lgge.1984.1167>.

———, « L'énonciateur glosateur de ses mots : explicitation et interprétation », *Langue française*, vol. 103, n° 1, 1994, p. 91-102, en ligne, <doi : 10.3406/lfr.1994.5729>.

AUROUX, Sylvain, *Histoire des idées linguistiques*, vol. 1-2, Bruxelles, Mardaga, 1989, 512+688 p.

———, *La Révolution technologique de la grammatisation : introduction à l'histoire des sciences du langage*, Bruxelles, Mardaga, 1994, 216 p.

———, « Les modes d'historicisation », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 28, n° 1, 2006, p. 105-116, en ligne, <doi : 10.3406/hel.2006.2869>.

———, « Le mode d'existence de la "langue" », *La linguistique*, vol. 49, n° 1, Paris, PUF, 2013, p. 11-33, en ligne, <doi : 10.3917/ling.491.0011>.

———, « Les paradoxes de la totalité ou les "mille parties" du langage », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 37, n° 1, 2015, p. 71-96, en ligne, <doi : 10.1051/hel/201504>.

———, « Naissance et structure des connaissances linguistiques », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 159, n° 1, 2015, p. 559-584, en ligne, <doi : 10.3406/crai.2015.95536>.

———, « Le mythe de la langue-mère », dans Olivier Pot (dir.), *Langues imaginaires et imaginaires de la langue*, Genève, Droz, 2018, p. 377-402.

AYRES-BENNETT, Wendy, « La contribution des remarqueurs à une histoire générale de la grammaire française », dans Valérie Raby, Jean-Marie Fournier et Bernard Colombat (dir.), *Vers une Histoire générale de la grammaire française : matériaux et perspectives*, Paris, H. Champion, 2012, p. 61-78.

_____, « La persistance de l'idéologie linguistique des remarqueurs dans les chroniques de langage de 1925 à nos jours », *Circula : revue d'idéologies linguistiques*, vol. 1, n° 1, 2015, p. 44-68, en ligne, <doi : 10.17118/11143/7992>.

———, « Où sont les femmes ? La (non-)présence des femmes dans le Grand Corpus des grammaires françaises, des remarques et des traités sur la langue », dans Jean-Marie Fournier, Aimée Lahaussois et Valérie Raby (dir.), *Grammaticalia. Hommage à Bernard Colombat*, Lyon, ENS Éditions, 2019, p. 275-282.

AYRES-BENNETT, Wendy et Helena SANSON (dir.), *Women in the History of Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 648 p.

AYRES-BENNETT, Wendy et Magali SEIJIDO, *Remarques et observations sur la langue française. Histoire et évolution d'un genre*, Paris, Classiques Garnier, 2011, 348 p.

BAKKER, Peter, « Basque Pidgin Vocabulary in European-Algonquian Trade Contacts », *Algonquian Papers - Archive*, vol. 19, novembre 1988, p. 7-16.

BECK, Patrice, Monique BOURIN et Pascal CHAREILLE, « Nommer au Moyen Âge : du surnom au patronyme », dans Guy Brunet, Pierre Darlu et Gianna Zei (dir.), *Le Patronyme : histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS Éditions, 2020, p. 13-31.

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, 368 p.

BERTRAND, Dominique, « Verbal et non verbal dans les relations entre européens et caraïbes - échanges réels et imaginaires », dans Frank Lestringant (dir.), *La France-Amérique, XVI^e^-XVII^e^ siècles : actes du XXXV^e^ Colloque international d'études humanistes*, Paris, H. Champion, 1998, p. 419-431.

BIVILLE, Frédérique, « De la grammaire grecque à la grammaire latine et gréco-latine », *Histoire Épistémologie Langage*, n° 43-1, juin 2021, p. 21-40, en ligne, <doi : 10.4000/hel.313>.

BOULANGER, Jean-Claude, *Les Inventeurs de dictionnaires : de l'eduba des scribes mésopotamiens au scriptorium des moines médiévaux*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2003, 564 p.

BOYER, Henri, « Fonctionnements sociolinguistiques de la dénomination toponymique », *Mots. Les langages du politique*, n° 86, mars 2008, p. 9-21, en ligne, <doi : 10.4000/mots.12962>.

BRANCA-ROSOFF, Sonia, Jean-Marie FOURNIER, Yana GRINSHPUN et Anne RÉGENT-SUSINI (dir.), *Langue commune et changements de normes*, Paris, H. Champion, 2011, 511 p.

BREVA-CLARAMONTE, Manuel, « Grammatization of indigenous languages in Spanish America : the mental language, language origin and cultural factors », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 30, n° 2, 2008, p. 11-24, en ligne, <doi : 10.3406/hel.2008.3165>.

BURY, Emmanuel, (dir.), « Trente ans de recherches rhétoriques », *Dix-septième siècle*, vol. 236, n° 3, 2007, 208 p.

———, « La rhétorique classique au fondement d'une pédagogie : l'exemple de la *Ratio studiorum* et ses conséquences littéraires », *Dix-septième siècle*, vol. 236, n° 3, 2007, p. 487-499, en ligne, <doi : 10.3917/dss.073.0487>.

———, « Introduction. La clarté à l'âge classique : une évidence problématique », dans Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 7-16.

CARAYON, Céline, *Eloquence Embodied: Nonverbal Communication among French & Indigenous Peoples in the Americas*, Williamsburg, Omohundro Institute of Early American History and Culture - University of North Carolina Press, 2019, 472 p.

CASSAN, Élodie, *Le Langage de la raison. De Descartes à la linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023, 280 p.

———, « De quelle linguistique Descartes est-il le nom ? », dans Éric Marquer et Paul Rateau (dir.), *Regards contemporains sur la philosophie moderne : lectures et réceptions*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 89-100.

CASSIN, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, 693 p.

CAZES, Hélène, « *Napou tou daman asurtat*. Signes d'amitié et échanges d'incompréhension dans la première relation de Jacques Cartier », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 151-189.

CETRO, Rosa, « Hybride, de la bâtardise à l'innovation technologique », *Revue italienne d'études françaises*, n° 8, 2018, en ligne <doi : 10.4000/rief.1893>.

COHEN, Paul, *Kingdom of Babel: The Making of a National Language in France, 1400-1815*, Ithaca, Cornell University Press, À paraître.

———, « L'imaginaire d'une langue nationale : l'État, les langues et l'invention du mythe de l'ordonnance de Villers-Cotterêts à l'époque moderne en France », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 25, n° 1, 2003, p. 19-69, en ligne, <doi : 10.3406/hel.2003.2112>.

———, « Langues et pouvoirs politiques en France sous l'ancien Régime : cinq anti-lieux de mémoire pour une contre-histoire de la langue française », dans Serge Lusignan (dir.), *L'Introuvable Unité du français : contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 109-143.

———, « The Translation State: Linguistic Governmentality as Language Politics in Early Modern France », dans Christopher Rundle (dir.), *The Routledge Handbook of Translation History*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2021.

COLLISON, Robert Lewis, *A History of Foreign-Language Dictionaries*, London, Deutsch, 1982, 214 p.

COLOMBAT, Bernard, « Les "parties du discours" (*partes orationis*) et la reconstruction d'une syntaxe latine au XVI^e^ siècle », *Langages*, vol. 23, n° 92, 1988, p. 51-64, en ligne, <doi : 10.3406/lgge.1988.1999>.

———, « Les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles français face à la pédagogie du latin », *Vita Latina*, vol. 126, n° 1, 1992, p. 30-43, en ligne, <doi : 10.3406/vita.1992.1315>.

———, « À propos de la "grammaire latine étendue". Quelques remarques sur les contrecoups subis par le modèle latin lors de son adaptation au français », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 11, n° 1, 1995, p. 7-11, en ligne, <doi : 10.3406/hel.1995.3397>.

———, « Les Manuels de grammaire latine des origines à la Révolution : constantes et mutations », *Histoire de l'éducation*, n° 74, 1997, p. 89-114, en ligne, <doi : 10.3406/hedu.1997.2910>/

———, « Le traitement syntaxique du cas dans les grammaires latines de la Renaissance et du XVI^e^ siècle », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 20, n° 2, 1998, p. 19-34, en ligne, <doi : 10.3406/hel.1998.2709>.

COLOMBAT, Bernard et Aimée LAHAUSSOIS (dir.), *Histoire des parties du discours*, Leuven, Peeters Publishers, 2019, 585 p.

CONSIDINE, John, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 408 p.

CONTE, Sophie, « La rhétorique au XVII^e^ siècle : un règne contesté », *Modèles linguistiques*, vol. XXIX, n° 58, octobre 2008, p. 111-130, en ligne, <doi : 10.4000/ml.373>.

CORNELIUS, Paul, *Languages in Seventeenth and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, Genève, Droz, 1965, 175 p.

COSKI, Christopher, *From Barbarism to Universality: Language and Identity in Early Modern France*, Columbia, University of South Carolina Press, 2011, 200 p.

COUFFIGNAL, Gilles et Michel JOURDE, « Linguistique et colonialisme : la place des études sur le XVI^e siècle européen », *Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne*, vol. 20, juillet 2012, p. 19-37, en ligne, <http://glottopol.univ-rouen.fr/telecharger/numero_20/gpl20_02couffignal_jourde.pdf>.

DEMONET, Marie-Luce, *Les Voix du signe : nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris – Genève, H. Champion – Slatkine, 1992, 688 p.

———, « Eh/ hé : l'oralité simulée à la renaissance », *Langages*, vol. 40, n° 161, 2006, p. 57-72, en ligne, <doi : 10.3406/lgge.2006.2705>.

———, « Babel au figuré. Une voix pour tous potages », dans James Dauphiné et Myriam Jacquemier (dir.), *Babel à la Renaissance. Acte du XI^e colloque international de la société française d'étude du XVI^e siècle Toulon - mars 1997*, Paris, Eurédit, 2007, p. 455-467.

———, « La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne », dans Nazaré Castro Soares et Santiago López Moreda (dir.), *Génese e consolidação da ideia de Europa: Idade Média e Renascimento*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 147-170.

———, « Le sophisme des signatures, de Foucault à Agamben », Captation vidéo de la conférence prononcée le 13 mars 2012 lors du colloque « Foucault et la Renaissance » organisé à l'Université Toulouse-Le Mirail. Doi : 10.60527/0dt8-dd43>.

DENOYELLE, Corinne, « Étude diachronique des polylogues littéraires », dans Hélène Barthelmebs-Raguin, Greta Komur-Thilloy, Juan-Manuel López-Muñoz, Sophie Marnette et Laurence Rosier (dir.), *Le Discours rapporté : temporalité, histoire, mémoire et patrimoine discursif*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 199-213.

DESBORDES, Françoise, « Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques », dans Geneviève Clerico, Jean Soubiran et Bernard Colombat (dir.), *Idées grecques et romaines sur le langage : Travaux d'histoire et d'épistémologie*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 41-54.

DIONNE, Fannie, « Encrer la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVII^e-XVIII^e siècles) », thèse de doctorat sous la direction de Catherine Desbarats et Allan Greer, Département d'histoire, Université McGill, Montréal, 2020, 412 p.

DRAPEAU, Lynn, *Les Langues autochtones du Québec : un patrimoine en danger*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 2011, 238 p.

DUBOIS, Claude-Gilbert, *Mythe et langage au seizième siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970, 172 p.

———, « Babel. Un tremplin vers l'avenir », dans Olivier Pot (dir.), *Origines du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 143-164.

ECO, Umberto, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 436 p.

———, *Serendipities, Language and Lunacy*, New York, Columbia University Press, 1998, IX+129 p.

FLEMING, James Dougal, *The Mirror of Information in Early Modern England: John Wilkins and the Universal Character*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, XI+292 p.

FOURNIER, Jean-Marie et Valérie RABY, « Retour sur la grammatisation : l'extension de la grammaire latine et la description des langues vulgaires », dans Sylvie Archaimbault (dir.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques*. *Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 337-350.

FOURNIER, Nathalie, « Le discours des grammairiens au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, vol. 50, n° 1, 2004, p. 167-196, en ligne, <doi : 10.3406/licla.2004.1980>.

FRATH, Pierre, « Dénomination référentielle, désignation, nomination », *Langue française*, vol. 188, n° 4, 2015, p. 33-46, en ligne, <doi : 10.3917/lf.188.0033>.

FRITZ, Jean-Marie, « *Translatio studii* et déluge. La légende des colonnes de marbre et de brique », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 47, n° 186, 2004, p. 127-151, en ligne, <doi : 10.3406/ccmed.2004.2878>.

FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994, 882 p.

———, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne : 1450-1950*, Paris, PUF, 1999, 1376 p.

———, « Rhétorique jésuite, logique janséniste. Réflexions et recherches nouvelles sur les querelles de rhétorique cléricale dans la France classique », *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 25, n° 1, 2014, p. 233-317.

GĂITĂNARU, Ștefan, « L'allocuteur déictique dans le discours : le vocatif et l'impératif », *Diversitate si Identitate Culturala in Europa*, vol. 15, n° 1, mai 2018, p. 55-68.

GAUVIN, Lise, « L'imaginaire des langues : entretiens avec Édouard Glissant », *Études françaises*, vol. 28, n° 2-3, automne-hiver 1992, p. 11-22, en ligne, <doi : 10.7202/035877ar>.

GOYET, Francis, *Le Regard rhétorique*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 408 p.

GRAY, Edward G., *New World Babel: Languages and Nations in Early America*, Princeton, Princeton University Press, 1999, 185 p.

GRUZINSKI, Serge, « Babel au XVI^e siècle. Mondialisation et globalisation des langues », dans Yusuke Nakamura et Akira Saito (dir.), *Les outils de la pensée. Étude historique et comparative des « textes »*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 161-173.

HALFORD, Peter W., « Le vocabulaire de la frontière : emprunts lexicaux amérindien/français et français/anglais au dix-huitième siècle », *Lumen: Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 16, 1997, p. 93-102, en ligne, <doi : 10.7202/1012442ar>.

HANZELI, Victor Egon, *Missionary Linguistics in New France: a Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages*, The Hague, Mouton, 1969, 141 p.

HESSELING, Dirk Christiaan et Hubert PERNOT, « Érasme et les origines de la prononciation érasmienne », *Revue des Études Grecques*, vol. 32, n° 146/150, 1919, p. 278-301, en ligne, <doi : 10.3406/reg.1919.7792>.

HILGERT, Emilia, « Seuils internes du nom propre : un point de vue sémantique », *Langue française*, vol. 190, n° 2, 2016, p. 79-92, en ligne, <doi : 10.3917/lf.190.0079>.

HILLINGER, Alexandra, « Interpreting Native Languages in New France: The Portrayal of French Interpreters », *Translatologia*, n° 1, 2019, en ligne, <http://www.translatologia.ukf.sk/2019/07/interpreting-native-languages-in-new-france-the--portrayal-of-french-interpreters/>.

HOUDARD, Sophie, « Quand la Nature parlait », *Littératures classiques*, vol. 17, n° 1, 1992, p. 245-254, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1992.1030>.

HOUDEBINE-GRAVAUD, Anne-Marie, « De l'imaginaire linguistique à l'imaginaire culturel », *La linguistique*, vol. 51, n° 1, juin 2015, p. 3-40, en ligne, <doi : 10.3917/ling.511.0003 >.

———, « Concept ou théorie : l'imaginaire linguistique, sa formation, son extension », dans Musanji Nglasso-Mwatha (dir.), *L'Imaginaire linguistique dans les discours littéraires politiques et médiatiques en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 29-50.

HOVDHAUGEN, Even, *…and the Word was God: Missionary Linguistics and Missionary Grammar*, Münster, Nodus Publikationen, 1996, 128 p.

INOWLOCKI, Sabrina, « Un "mélange de langues" dans la tour de Babel? Le choix du terme "súnchysiz" pour traduire la "confusion" des langues ("Genèse 11: 1-9") », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 25, n° 1, 2007, p. 61-79.

JOURDE, Michel, « Qu'y-a-t-il d'imaginaire dans *Le Thrésor de l'histoire des langues de cest Univers* de Claude Duret (1613) ? », *Cahiers du GADGES*, n° 15, 2018, p. 163-181.

JOVER, Mario Barra, « Contraintes en sémantique lexicale », *Langages*, vol. 37, n° 150, 2003, p. 75-87, en ligne, <doi : 10.3406/lgge.2003.916>.

KAPP, Volker, « La clarté et le style moyen dans la rhétorique », dans Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 79-95.

KLEIBER, Georges, « La synonymie "identité de sens" n'est pas un mythe », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n° 141-142, juin 2009, p. 9-25, en ligne, <doi : 10.4000/pratiques.1262>.

KORTAS, Jan, « Les hybrides lexicaux en français contemporain : délimitation du concept », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 54, n° 3, 2009, p. 533-550, en ligne, <doi : 10.7202/038313ar>.

KRIPKE, Saul A., *La Logique des noms propres*, trad. Pierre Jacob et François Récanati, Paris, Éditions de Minuit, 1982, 173 p.

LA CHARITÉ, Claude et Roxanne ROY (dir.), *Femmes, rhétorique et éloquence sous l'Ancien régime*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, 419 p.

LAGORGETTE, Dominique, « Termes d'adresse, acte perlocutoire et insultes : la violence verbale dans quelques textes des XIV^e^, XV^e^ et XVI^e^ siècles », dans Jean Arrouye *et al.* (coll.), *La Violence dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1994, p. 317-332.

LAMBERT-BRÉTIÈRE, Renée, « The Bloomfieldian Heritage in Algonquian Linguistics: The Verbal Complex in Innu », *Faits de Langues*, vol. 50, n° 2, 2019, p. 95-112, en ligne, <doi : 10.1163/19589514-05002012>.

LANDY-HOUILLON, Isabelle, *Entre Philologie et linguistique : approches de la langue classique*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 473 p.

LARGUÈCHE, Évelyne, « Adresse indirecte et injure ? », *Cahiers de littérature orale*, n° 70, décembre 2011, p. 139-156, en ligne, <doi : 10.4000/clo.1297>.

LAURENT, Nicolas, « Le nom propre désigne-t-il une occurrence ? », *Langue française*, vol. 190, n° 2, 2016, p. 93-108, en ligne, <doi : 10.3917/lf.190.0093>.

———, « Présentation », *Langue française*, vol. 190, n° 2, 2016, p. 5-14, en ligne, <doi : 10.3917/lf.190.0005>.

LAUZON, Matthew, *Signs of Light: French and British Theories of Linguistic Communication, 1648-1789*, Ithaca, Cornell University Press, 2010, 256 p.

LÉGER, Rémi et Timothy VAN DEN BRINK. « Les chemins de la recherche sur les minorités : *Minorités linguistiques et société* en comparaison », *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, n° 20, 2023, en ligne, <doi : 10.7202/1110171ar>.

LEONI, Federico Albano, « La linguistique de l'écouteur entre cerveau et esprit : une stratégie pour un futur prochain », dans Sylvie Archaimbault, Jean-Marie Fournier et Valérie Raby (dir.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 145-154.

LUKANIEC, Megan, « The elaboration of verbal structure: Wendat (Huron) verb morphology », thèse de doctorat sous la direction de Marianne Mithun, Département de linguistique, UC Santa Barbara, 2018, 356 p.

MARTIN, John N., *The Cartesian Semantics of the Port Royal Logic*, New York, Routledge/Taylor & Francis Group, 2019, 253 p.

MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, « Le monde-alphabet, l'alphabet-monde : le mythe de la langue originelle dans le *Thresor* de Claude Duret », dans Olivier Pot (dir.), *Langues imaginaires et imaginaires de la langue*, Genève, Droz, 2018, p. 121-131.

MERLIN-KAJMAN, Hélène, *La Langue est-elle fasciste ? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, 413 p.

———, « Vaugelas politique ? », *Langages*, vol. 182, n° 2, 2011, p. 111-122, en ligne, <doi : 10.3917/lang.182.0111>.

METCALF, George J., « The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans Dell Hymes (dir.), *Studies in the History of Linguistics, Traditions and Paradigms*, Bloomington, Indiana University Press, 1974, p. 233-257.

MICHAUD, Colette, *L'Uglossie de Sir Thomas Urquhart et ses modèles français. L'*Εκσκυβαλαυρον *(1652) et le* Logopandecteision *(1653) entre projet philosophique sérieux et comique rabelaisien*, mémoire de master dirigé par Nicolas Correard, Département de Lettres modernes, Université de Nantes, juin 2019, p. 238.

MINERVA, Nadia, « Origines des langues et langues des origines dans la pensée utopiques (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », *Francofonia*, n° 55, 2008, p. 81-96.

MULLER, Claude et Henning NØLKE, « Présentation : détermination et prédication. Hommage à Naoyo Furukawa », *Langue française*, vol. 171, n° 3, 2011, p. 3-11, en ligne, <doi : 10.3917/lf.171.0003>.

PETREQUIN, Gilles, « La synonymie au XVII^e^ siècle : une évolution conceptuelle et pragmatique », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n° 141-142, juin 2009, p. 79-97, en ligne, <doi : 10.4000/pratiques.1297>.

POT, Olivier, « Entre théorie et fiction », dans Olivier Pot (dir.), *Origines du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 25-71.

———, (dir.), *Langues imaginaires et imaginaire de la langue*, Genève, Droz, 2018, 840 p.

POURMAZAHERI, Afsaneh, « Les procédés métalinguistiques et la saisie du référent exotique. Le cas d'incompatibilité sémantico-référentielle », *Linguæ & - Rivista di lingue e culture moderne*, vol. 16, n° 1, juillet 2017, p. 9-28, en ligne, <doi : 10.7358/ling-2017-001-pour>.

REBOUL, Olivier, *Introduction à la rhétorique : théorie et pratique*, Paris, PUF, 2013, 242 p.

REGUIG, Delphine, *Le Corps des idées, pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*, Paris, H. Champion, 2007, 836 p.

RIEMER, Nick, *L'Emprise de la grammaire : propositions épistémologiques pour une linguistique mineure*, Lyon, ENS Éditions, 2021, 162 p.

RIGOLOT, François, *Poétique et onomastique : l'exemple de la Renaissance*, Genève, Droz, 1977, 269 p.

ROSIER, Laurence, *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, Paris, Duculot, 1999, 325 p.

———, *Le Discours rapporté en français*, Paris, Ophrys, 2008, 147 p.

———, *Petit Traité de l'insulte*, Bruxelles, Centre d'Action Laïque, 2009, 112 p.

SALAZAR, Philippe-Joseph, « Voix d'oraison féminine : sur le style de l'éloquence d'extase », *Littératures classiques*, vol. 28, n° 1, 1996, p. 159-169, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1996.2526>.

———, « Pour une renaissance de l'art citoyen de rhétorique. Quelques remarques », dans Dominique de Courcelles (dir.), *Rhétorique et littérature en Europe de la fin du Moyen Âge au XVII^e siècle*, vol. 8, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p. 163-170.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, [1916], Paris, Payot, 2005, XVIII+520 p.

SIMON, Fabien, « Sortir de Babel : une République des Langues en quête d'une "langue universelle" à la Renaissance et à l'Âge classique ? », thèse de doctorat sous la direction de Philippe Hamon et Olivier Christin, Département d'histoire, Rennes 2, 2011, 933 p.

———, « Atlas des langues », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 70, octobre 2018, en ligne, <doi : 10.4000/terrain.17434>.

SIOUFFI, Gilles, *Le Génie de la langue française : étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'âge classique*, Paris, H. Champion, 2010, 513 p.

———, « Une catégorie étrange de la grammaire française au XVII^e siècle : les "particules" », *L'information grammaticale*, vol. 78, n° 1, 1998, p. 13-20, en ligne, <doi : 10.3406/igram.1998.2854>.

———, « Enquête autour du concept de perfection dans la description linguistique : France, XVII^e siècle », dans Gerda Haßler et Gesina Volkmann (dir.), *History of Linguistics in Texts and Concepts/ Geschichte der Sparchwissenschaft in Texten und Konzepten*, Nodus Publikationen, 2004, p. 141-154.

———, « Du syntagme au paradigme : autour de la synonymie chez D. Bouhours », *Cahiers de Lexicologie*, vol. 92, n° 1, 2008, p. 31-50, en ligne, <doi : 10.15122/isbn.978-2-8124-4344-2.p.0035>.

———, « How inventive could French 17th century linguistics be », dans Sandrine Sorlin (dir.), *Inventive Linguistics*, Montpellier, Presses universitaire de la Méditerranée, 2011, p. 121-133.

———, « Le rôle de l'imaginaire dans la description et la représentation linguistique », *Signe, discours et société*, vol. 19, 2017, en ligne, <http://revue-signes.gsu.edu.tr/article/-LY-6cjdBU3cZyTCCA5j>.

———, « Réflexions sur la déterritorialisation du français aux XVII^e et XVIII^e siècles. », *Travaux de littérature*, vol. 35, 2022, p. 111-120.

SOLÈRE, Jean-Luc, « De l'orateur à l'orant. La "rhétorique divine" dans la culture chrétienne occidentale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 211, n° 2, 1994, p. 187-224, en ligne, <doi : 10.3406/rhr.1994.1411>.

SORLIN, Sandrine, « La langue philosophique de John Wilkins (1614-1672) : langage universel ou utopie linguistique ? », *Études Épistémè*, n° 12, 2007, en ligne, <doi : 10.4000/episteme.923>.

SUBBIONDO, Joseph L., « Competing Models for a 17th Century Universal Language: A Study of the Dispute between George Dalgarno and John Wilkins », dans Douglas A. Kibbee (dir.), *History of Linguistics 2005: Selected Papers from the Tenth International Conference on the*

History of the Language Sciences (ICHOLS X), 1–5 September 2005, Urbana-Champaign, Illinois, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 112-119.

SUCHET, Myriam, « Introduction », *Intermédialités / Intermediality, «* Traduire / Translating », n° 27, 2016, en ligne, <doi : 10.7202/1039808ar>.

SWIGGERS, Pierre, « A l'ombre de la clarté française », *Langue française*, vol. 75, n° 1, 1987, p. 5-21, en ligne, <doi : 10.3406/lfr.1987.4662>.

———, « La clarté du français : examen d'un "idéologème" », *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. 126, n° 3, septembre 2010, p. 443-459, en ligne, <doi : 10.1515/zrph.2010.042>.

———, « Un traitement "méthodique" de la matière grammaticale : Denis Vairasse (1681) », dans Jean-Marie Fournier, Aimée Lahaussois et Valérie Raby (dir.), *Grammaticalia. Hommage à Bernard Colombat*, Lyon, ENS Éditions, 2019, p. 223-231.

———, « La Clarté Française », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 122, n° 3, 2022, p. 633-644.

TAYLOR, Daniel J., « Priscian's Pedagogy. A Critique of the Institutio de Nomine et Pronomine et Verbo », dans Douglas A. Kibbee (dir.), *History of Linguistics 2005: Selected Papers from the Tenth International Conference on the History of the Language Sciences (ICHOLS X), 1–5 September 2005, Urbana-Champaign, Illinois*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 80-88.

TOFTGAARD, Anders, « La Contre-Attaques des Barbares », dans Emmanuel Bury et Carsten Meiner (dir.), *La Clarté à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 97-109.

TRUDEAU, Danielle, *Les Inventeurs du bon usage : 1529-1647*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, 225 p.

VAN HOOF, Henri, « Les dictionnaires polyglottes : esquisse historique », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 39, n° 1, 1994, p. 213-228, en ligne, <doi : 10.7202/003085ar>.

VÉNUAT, Monique et Christian JÉRÉMIE, *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Paris, H. Champion, 2015, 671 p.

VINCENT, Nadine, « Traitement lexicographique d'emplois polémiques : les trois stades d'intégration d'endonymes autochtones en français du Québec », *Linx. Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre*, n° 86, septembre 2023, en ligne, <doi : 10.4000/linx.10303>.

WILLIARD, Ashley, « Ventriloquizing Blackness: Citing Enslaved Africans in the French Caribbean, c.1650–1685 », dans Cassander L. Smith, Nicholas R. Jones et Miles P. Grier (dir.), *Early Modern Black Diaspora Studies: A Critical Anthology*, Cham, Springer International Publishing, 2018, p. 83-105.

WILMET, Marc, « Au carrefour de la prédication et de la détermination », *Langue française*, vol. 171, n° 3, 2011, p. 27-41, en ligne, <doi : 10.3917/lf.171.0027>.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Grammaire philosophique*, éd. Rush Rhees, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 2020, 630 p.

YAGUELLO, Marina, *Les Langues imaginaires – mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 360 p.

ZUILI, Marc, Susan BADDELEY et Jean-François CHAPPUIT (dir.), *Les Langues étrangères en Europe : apprentissages et pratiques (1450-1720)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, 328 p.

HISTOIRE, LETTRES, PHILOSOPHIE, SCIENCES SOCIALES

AFFERGAN, Francis, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987, 296 p.

ALADJIDI, Priscille, *Le Roi, père des pauvres : France, XIII^e^-XV^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, VIII+439 p.

AMOSSY, Ruth, *La Présentation de soi*, PUF, 2010, 235 p.

ARAGON, Sandrine, « Les images de lectrices dans les textes de fiction français du milieu du XVII^e^ siècle au milieu du XIX^e^ siècle », *Cahiers de Narratologie. Analyse et théorie narratives*, n° 11, janvier 2004, en ligne, <doi : 10.4000/narratologie.6>.

BEAULIEU, Alain, « "L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages." : l'alliance franco-innue revisitée (1603-1653) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 61, n° 3-4, 2008, p. 365-395, en ligne, <doi : 10.7202/019124ar>.

BERNEZ, Marie-Odile (dir.), *Visions de l'étranger au siècle des Lumières*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2002, 203 p.

BERTHIAUME, Pierre, « Approche de l'hétérologie au siècle des Lumières », *Man and Nature / L'homme et la nature*, vol. 7, 1988, p. 79-116, en ligne, <doi : 10.7202/1011928ar>.

BETTS, C. J., *Early Deism in France: From the So-Called « Déistes » of Lyon, 1564, to Voltaire's « Lettres philosophiques », 1734*, The Hague, Matinus Nijhoff Publishers, 1984, 309 p.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 2004, XXXI+408 p.

BOIRON, Anne, « Le silence dans la correspondance de Mme de Maintenon, ou l'art d'un style qui se tait », *Quêtes littéraires*, n° 7, décembre 2017, p. 12-22, en ligne, <doi : 10.31743/ql.2017.7.01>.

BONAPARTE, Darren, Jonathan LAINEY et Jean-Philippe THIVIERGE, *Wampum : perles de diplomatie / Wampums: Beads of Diplomacy*, Montréal, Musée McCord Stewart Museum, 2023, 83 p.

BONNIN, Jérôme, « Le temps comme outil », *Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines*, n° 17, novembre 2022, p. 39-61, en ligne, <doi : 10.4000/artefact.13023>.

BONNOTTE-HOOVER, Céline, « Le truchement : représentation d'une instance de médiation dans les récits de voyageurs français du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle », thèse de doctorat sous la direction de Grégoire Holtz, Département d'Études françaises, Université de Toronto, Toronto, 2019, 349 p.

BORGEAUD, Philippe, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », dans Pierre Brulé (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne : Actes du XII^e^ colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, p. 69-89.

Bosquet, Marie-Françoise, « Utopies et discours sur l'inégalité entre femmes et hommes, 1676-1750 », dans Danielle Haase-Dubosc et Marie-Élisabeth Henneau (dir.), *Revisiter la « querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 87-105.

BOUMEDIENE, Samir, *La Colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016, 477 p.

BRIAND, Catherine, « La voix de l'objet dans les récits de voyage en Nouvelle-France », *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle*, vol. 65, 2007, p. 20-30.

BRODEUR, Raymond, « Produire des catéchismes ou modeler des peuples ! De l'Europe continentale au Québec, en passant par l'Angleterre, l'Irlande et les États-unis (XVI^e^-XIX^e^ siècles) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 84, n° 212, 1998, p. 39-54, en ligne, <doi : 10.3406/rhef.1998.1306>.

BROUÉ, Catherine et Marie-Pier TREMBLAY DEXTRAS, « Entre rire et malaise : humour autochtone et écriture d'autrui », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur et Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 291-308.

BUCHANAN, Ashley Lynn, « Arbor Vitae: In Search of the Tree of Life », dans *Dumbarton Oaks, Plant Humanities*, 2022, en ligne, <https://lab.plant-humanities.org/arbor_vitae/>.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, *Dissimulations. Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto : religion, morale et politique au XVII^e^ siècle*, Paris, H. Champion, 2002, 453 p.

———, « Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl*, n° 2, novembre 2009, en ligne, <doi : 10.4000/dossiersgrihl.3666>.

CAVE, Terence, *Pré-histoires : textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, 197 p.

CERDEIRA, Virginie, « Le Mercure François, un recueil périodique d'histoire politique du temps présent », dans Mathilde Bombart, Sylvain Cornic, Edwige Keller-Rahbé et Michèle Rosellini (dir.), *« À qui lira ». Littérature, livre et librairie en France au XVII^e^ siècle*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2020, p. 447-455.

CHABANNE, Jean-Charles, « Le réseau lexical de l'humour et du comique », dans Françoise Sylvos et Nelly Feuerhahn (dir.), *La Comédie sociale*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2003, p. 11-30.

CHARLAND, Philippe, « Nia ta kdak / moi et l'autre : la dénomination des nations autochtones selon l'ethnonymie abénakise », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, 2016, p. 19-36, en ligne, <doi : 10.7202/1038932ar>.

CHÉDOZEAU, Bernard, « Les Jésuites et l'histoire au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, vol. 30, 1997, p. 9-19, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1997.2611>.

CONCONI, Bruna, « "Mais la voix divine nous a baillé autres regles". L'historien protestant face au devoir d'une nouvelle méthode », *L'Histoire en marge de l'histoire à la Renaissance*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2002, p. 157-176.

CÔTÉ, Thierry, « Musique, parole et signification au siècle des Lumières », thèse de doctorat sous la direction de Daniel Dumouchel, Département de philosophie, Université de Montréal, 2022, 283 p.

COUTON, Marie, Isabelle FERNANDEZ, Christian JÉRÉMIE et Monique VÉNUAT (dir.), *Emprunt, plagiat, réécriture aux XV^e, XVI^e, XVII^e siècles pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2006, 472 p.

CYR, Danielle E., « Les noms de lieux mi'gmaqs : une toponymie oubliée », *Magazine Gaspésie*, vol. 54, n° 1, 2017, p. 19-22.

CYR, Danielle E. et Emmanuel Nagùgwes METALLIC, « Fantômes choronymiques de la dépossession », dans Salih Akin (dir.), *Noms et re-noms: la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1999, p. 151-163.

DAINVILLE, François de, *L'Éducation des jésuites XVI^e-XVIII^e siècles*, éd. Marie-Madeleine Compère, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 576 p.

DELÂGE, Denys et Claude HUBERT, « Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures : quelle validité ? », *Les Cahiers des dix*, n° 71, 2017, p. 1-33, en ligne, <doi : 10.7202/1045193ar>.

DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, 495 p.

———, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 685 p.

DELISLE, Jean, « Les pionniers de l'interprétation au Canada », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 22, n° 1, 1977, p. 5-14, en ligne, <doi : 10.7202/002529ar>.

———, *Interprètes au pays du castor*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, XVIII+354 p.

DELORIA, Philip J., « What Is the Middle Ground, Anyway? », *William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 1, janvier 2006, p. 15-22, en ligne, <doi : 10.2307/3491723>.

DELUMEAU, Jean et Daniel ROCHE, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990, 477 p.

DESLANDRES, Dominique, « Emma Anderson, *La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Traduit par Michel Buttiens et Marie-José Raymond, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 336 p. », *Études d'histoire religieuse*, vol. 76, 2010, p. 154-155, en ligne, <doi : 10.7202/044773ar>.

———, « Discours d'en haut et discours d'en bas. Représentations de l'altérité autochtone et lieux communs revisités », *Tangence*, n° 123, septembre 2020, p. 37-48.

DICKASON, Olive Patricia, *The Myth of the Savage: and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton, University of Alberta Press, 1997, 372 p.

———, « The Concept of *l'homme sauvage* and early French colonialism in the Americas », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 64, n° 234, 1977, p. 5-32, en ligne, <doi : 10.3406/outre.1977.1990>.

DOMINICY, Marc, « Le genre épidictique : une argumentation sans questionnement ? », *Argumentation et questionnement*, Paris, PUF, 1996, p. 1-12.

DRUETTA, Ruggero et Paola PAISSA, « Éthos discursif, éthos préalable et postures énonciatives », *Corela*, vol. HS-32, novembre 2020, en ligne, <doi : 10.4000/corela.12457>.

DUCHÉ, Véronique, Madeleine JEAY et Yen-Mai TRAN-GERVAT, « Maître-disciple : une relation topique », *Topiques, études satoriennes / Topoï Studies, Journal of the SATOR*, vol. 4, 2018, p. 1-9, en ligne, <doi : 10.7202/1074715ar>.

DUMONT, Jean, *La Vraie Controverse de Valladolid : premier débat des droits de l'homme*, Paris, Critérion, 1995, 334 p.

DURANTI, Alessandro, « Husserl, intersubjectivity and anthropology », *Anthropological Theory*, vol. 10, n° 1-2, 2010, p. 16-35.

FAUDEMAY, Alain, *Le Clair et l'obscur à l'âge classique*, Genève, Slatkine, 2001, 602 p.

FAUQUET, Joël-Marie, *Musique en utopie : les voies de l'euphonie sociale de Thomas More à Hector Berlioz*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, 419 p.

FEDERICI, Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Entremonde, 2014, 403 p.

FERRARI, Emiliano, « L'*épistémè* ordinaire de la Renaissance par-delà la ressemblance. Foucault *vs* Montaigne », dans Celso Martins Azar Filho, Sylvia Giocanti et Didier Ottaviani (dir.), *Ignorance savante et savoirs ordinaires à la Renaissance*, Classiques Garnier, Paris, 2022, p. 59-76.

FISETTE, Jean, « Courte lecture de la notion d'icône chez Peirce », *Intellectica*, vol. 58, n° 2, 2012, p. 277-284, en ligne, <doi : 10.3406/intel.2012.1108>.

———, « Peirce et Saussure : regards croisés et lectures en boucles », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 34, n° 1-2-3, 2014, p. 229-255.

FORMENT, Lise, « Repenser le temps des œuvres, ou l'hypothèse d'un régime littéraire de transhistoricité », *Fabula-LhT*, janvier 2020, en ligne, <doi : 10.58282/lht.2447>.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.

FURST, Benjamin, « L'appropriation du réseau hydrographique canadien sous le Régime français », *Cahiers d'histoire*, vol. 31, n° 1, 2012, p. 119-134, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/1011684ar>.

GAGNON, François-Marc, *Ces Hommes dits sauvages : l'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre Expression, 1984, 206 p.

GALLAT-MORIN, Élisabeth et Jean-Pierre Pinson (dir.), *La Vie musicale en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2003, 570 p.

GINZBURG, Carlo, *Rapports de force : histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard, 2003, 123 p.

GOGGI, Gianluigi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot », dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999, p. 117-133.

GOMINET-BRUN, Julien, « *L'Harmonie universelle* du Père Marin Mersenne : musique et théologie au XVII^e^ siècle », thèse de doctorat sous la direction de Christian Belin, Département littérature française et littérature comparée, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2021, 631 p.

GREENBLATT, Stephen, *Ces Merveilleuses Possessions : découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e^ siècle*, trad. Franz Regnot, Paris, Les Belles lettres, 1996, 298 p.

GUERRIER, Olivier, « Qu'est-ce qu'un "régime de vérité" ? », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, n° 35, octobre 2020, en ligne, <doi : 10.4000/framespa.10067>.

GUITTON, Audrey, *L'Autre lointain en dialogue : la quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 531 p.

HACHE, Sophie, *La Langue du ciel, le sublime en France au XVII^e^ siècle*, Paris, H. Champion, 2000, 528 p.

HAMON, Philippe, *Introduction à l'analyse du descriptif*, Paris, Classiques Hachette, 1981, 268 p.

HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1991, XIX+386 p.

———, *Chronos : l'Occident aux prises avec le temps,* Paris, Gallimard, 2020, 352 p.

HARVEY, Sara, « "L'impartialité sera le premier de nos devoirs" : le critique journalistique dans les périodiques mondains (1650-1721) », *Mémoires du livre / Studies in Book Culture*, vol. 12, n° 1, 2021, en ligne, <doi : 10.7202/1077803ar>.

HAVARD, Gilles, « Le rire des jésuites : une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e^-XVIII^e^ siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 62, n° 3, 2007, p. 539-573.

———, « Le rôle médiateur du wampum dans la diplomatie franco-amérindienne (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, Musée du quai Branly, février 2022, p. 22-39, en ligne, <doi : 10.4000/gradhiva.5889>.

HERVET, Céline, *De l'Imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 393 p.

HIERBET, Theodore, « The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures », *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, n° 1, 2007, p. 29-58, en ligne, <doi : 10.2307/27638419>.

HOLLAND, Anna et Richard SCHOLAR (dir.), *Pre-histories and Afterlives: Studies in Critical Method*, London, Routledge, 2017, 150 p.

HOUDE, Marie et Ghislain OTIS, « Les logiques de la rationalité judiciaire et le processus de la preuve dans le contentieux des droits des peuples autochtones : le cas des récits oraux », *Revue générale de droit*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 7-46.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, J. Vrin, 1966, 136 p.

HUTIN, Serge, *L'Alchimie*, Paris, PUF, 2018, 127 p.

JOUHAUD, Christian, *Les Pouvoirs de la littérature : histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000, 450 p.

KLEIN, Florence, « *Rursus pomi iactu remorata secundi* (Met. X, 671). La *mora* et la poétique ovidienne de la brièveté », *Dictynna. Revue de poétique latine*, vol. 2, 2005, en ligne, <doi : 10.4000/dictynna.133>.

LA COMPAGNIE DE JÉSUS, Ratio studiorum *: plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. Marie-Madeleine Compère, Adrien Demoustier et Dominique Julia, trad. Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, Paris, Belin, 1997, 326 p.

LABERGE, Marc, *Affiquets, matachias et vermillon : Ethnographie illustrée des Algonquiens*, Montreal (Québec), Recherches autochtones au Québec, 1999, 227 p.

LADARIA, Luis F., « *Tam Pater nemo*. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu », *Transversalités*, vol. 107, n° 3, Paris, 2008, p. 93-123, en ligne, <doi : 10.3917/trans.107.0093>.

LAFOUGE, Marion, « Le charme des larmes : l'opéra français à l'épreuve du pathétique », *Littératures classiques*, vol. 62, n° 1, 2007, p. 189-201, en ligne, <doi : 10.3917/licla.062.0189>.

LALLEMAND, Marie-Gabrielle et Miriam SPEYER (dir.), *Usages du copier-coller aux XVI^e et XVII^e siècles*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2021, 250 p.

LLASERA, Margaret, *Représentations scientifiques et images poétiques en Angleterre au XVII^e siècle : à la recherche de l'invisible*, Paris, CNRS Éditions, 1999, 304 p.

LAURENS, Pierre, Colette NATIVEL et Florence VUILLEUMIER LAURENS (dir.), *République des Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, 700 p.

LEIBACHER-OUVRARD, Lise, *Libertinage et Utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève, Librairie Droz, 1989, 243 p.

LEROUX, Georges, « La raison des études. Sens et histoire du *Ratio Studiorum* », *Études françaises*, vol. 31, n° 2, 1995, p. 29-44, en ligne, <doi : 10.7202/035976ar>.

MAHER, Daniel, « Variantes sur la figure du mentor au XVII^e siècle », *Topiques, études satoriennes / Topoï Studies, Journal of the SATOR*, vol. 4, 2018, p. 1-22, en ligne, <doi : 10.7202/1074727ar>.

MAINGUENEAU, Dominique, « Problèmes d'ethos », *Pratiques*, vol. 113, n° 1, 2002, p. 55-67, en ligne, <doi : 10.3406/prati.2002.1945>.

———, *Le Discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*, Malakoff, Armand Colin, 2004, 211 p.

MARIN, Louis, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, 359 p.

MARTIN, Marcienne, « De la toponymie amérindienne québécoise : étude de quelques exemples », dans Sébastien Nadiras (dir.), *Noms de lieux, noms de personnes : la question des sources*, Pierrefitte-sur-Seine, Publications des Archives nationales, 2018, en ligne, <doi : 10.4000/books.pan.1006>.

MATHIEU, Jacques, *L'Annedda, l'arbre de vie*, Septentrion, Québec, 2009, 191 p.

MAZAURIC, Simone, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009, 344 p.

MÉCHOULAN, Éric, *Lire avec soin. Amitié, justice et médias*, Lyon, ENS Éditions, 2017, 162 p.

MEHL, Édouard, « Descartes et l'égalité des esprits », *L'enseignement philosophique*, vol. 64, n° 2, 2014, p. 23-36, en ligne, <doi : 10.3917/eph.642.0023>.

MERLIN-KAJMAN, Hélène et Alain VIALA, « L'épistémè classique ou l'épineuse question de la représentation », *Littératures classiques*, vol. 19, n° 1, 1993, p. 187-198, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1993.1746>.

MESNARD, Pierre, « III - La pédagogie des jésuites. (1548-1762) », dans Jean Chapeau (dir.), *Les Grands Pédagogues*, Paris, PUF, 1980, p. 57-120.

MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Harbor, University of Michigan, 2003, XXII+426 p.

———, « Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis », *Dispositio*, vol. 14, n° 36/38, 1989, p. 333-337.

———, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, vol. 73, n° 1, 2013, p. 181-190, en ligne, <doi : 10.3917/mouv.073.0181>.

MINOIS, Georges, « Les collèges jésuites : la fabrique de l'honnête homme », dans Martine Fournier (dir.) *Les Grands Penseurs de l'éducation*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2018, p. 27-30.

MOEGLIN, Jean-Marie, « La vérité de l'histoire et le moi du chroniqueur », dans Jean-Philippe Genet (dir.), *Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de*

l'Occident (XIIIe-XVIIe siècle), Paris, Rome, Publications de la Sorbonne / École française de Rome, 2015, p. 521-538.

MOREAU, Isabelle et Grégoire HOLTZ, « De l'Indien au philosophe : (les seuils de) captation d'une parole étrangère », Isabelle Moreau et Grégoire Holtz (dir.), *« Parler librement » : la liberté de parole au tournant du XVIe et du XVIIe siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2014, en ligne, <doi : 10.4000/books.enseditions.166>.

MORIN, Michel, « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, vol. 43, n° 2, 2013, p. 531-598, en ligne, <doi : 10.7202/1023206ar>.

MORISSONNEAU, Christian et Henri DORION, *Le Langage géographique de Cartier et de Champlain : choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, 230 p.

NANCY, Sarah, *La Voix féminine et le plaisir de l'écoute en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 402 p.

NICOLAS, Loïc, « L'épidictique : assise et pivot de l'édifice rhétorique », *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2015, en ligne, <doi : 10.4396/2015RET04>.

NÚÑEZ-REGUEIRO, Paz et Nikolaus STOLLE, « Wampum. Perles de diplomatie en Nouvelle-France », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, février 2022, p. 6-21, en ligne, <doi : 10.4000/gradhiva.5877>.

ONG, Walter J., *Orality and Literacy*, London, Routledge, 2012, 264 p.

OST, Isabelle, « Pour une cartographie des dispositifs de représentation (textes philosophiques et littéraires) », dans Pierre Piret et Laurent Van Eynde (dir.), *Représenter à l'époque contemporaine : pratiques littéraires, artistiques et philosophiques*, Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2010, p. 111-129.

OTTO, Paul, « "This is that which … they call Wampum": Europeans Coming to Terms with Native Shell Beads », *Early American Studies*, vol. 15, n° 1, 2017, p. 1-36, en ligne, <doi : 10.1353/EAM.2017.0000>.

PARIZET, Sylvie, *Babel : ordre ou chaos ?*, Grenoble, UGA Éditions, 2010, 378 p.

PAVONE, Sabina, « Anti-Jesuitism in a Global Perspective », dans Ines G. Županov (dir.), dans *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, 2019, p. 832-854.

PEIRCE, Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, Paris, Éditions Points, 2017, 335 p.

PLANTE, Jean-François, « Le paysage sonore de la Nouvelle-France », *Ethnologies*, vol. 35, n° 1, 2013, p. 125-144, en ligne, <doi : 10.7202/1026454ar>.

PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 2008, 296 p.

RABATÉ, Dominique, « Du récit et de la brièveté », *Cahiers FoReLLIS - Formes et Représentations en Linguistique, Littérature et dans les arts de l'Image et de la Scène*, n° 1, 1993, en ligne, <https://cahiersforell.edel.univ-poitiers.fr/cahiersforell/index.php?id=105>.

RASTIER, François, « Topoï et interprétation », dans Éric Méchoulan (dir.), *Études françaises*, vol. 36, n° 1, 2000, p. 93-107, en ligne, <doi : https://doi.org/10.7202/036172ar>.

REICHLER, Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII^e siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 164, décembre 2002, p. 37-56, en ligne, <doi : 10.4000/lhomme.188>.

_____, « Une ethnographie baroque ? », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffrey (dir.), *Représentation, métissage et pouvoir : la dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècle). Actes du Colloque en hommage à Denys Delâge et à Réal Ouellet (Québec, 24-26 janvier 2007)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 319-333.

RICŒUR, Paul, « La paternité : du fantasme au symbole », dans Enrico Castelli (dir.), *L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu : actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris, Aubier, 1969, p. 221-246.

RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Aller-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'Encyclopédie », *Lumen: Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 24, 2005, p. 79-91, en ligne, <doi : 10.7202/1012176ar>.

RIVETT, Sarah, *Unscripted America: Indigenous Languages and the Origins of a Literary Nation*, New York, Oxford University Press, 2017, 398 p.

ROCHE, Denis, « Le partage des larmes : spectateur et tragédie au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, vol. 62, n° 1, 2007, p. 245-257, en ligne, <doi : 10.3917/licla.062.0245>.

SABOT, Philippe, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006, 240 p.

———, *Le Même et l'Ordre : Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2015, 174 p.

SAVARD, Rémi, *La Forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, 218 p.

SESBOÜÉ, Bernard, « Dieu et le concept de personne », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 33, n° 3, 2002, p. 321-350, en ligne, <doi : 10.2143/RTL.33.3.2017481>.

SIMIZ, Stefano, « Entre contact et confrontation : la prédication chrétienne aux XVI^e et XVII^e siècles », dans Julien Léonard (dir.), *Prêtres et pasteurs : les clergés à l'ère des divisions confessionnelles (XVI^e-XVII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 155-169.

SLUHOVSKY, Moshe, *Believe not every Spirit Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, 374 p.

SMADJA, Éric, *Le Rire*, Paris, PUF, 2007, 128 p.

SRIBNAI, Judith, *Récit et relation de soi au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013, 607 p.

STAROBINSKI, Jean, *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012, 420 p.

STECKLEY, John, *Words of the Huron*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007, XVII+259 p.

SURMONT, Jean-Nicolas de, « Le destin des pratiques vocales autochtones entre protoethnographie, modernité et antimodernité. À Denys Delâge », *MUSICultures*, n° 31, juin 2004, p. 1-11.

TEMIN, David Myer, « A Decolonial Wrong Turn: Walter Mignolo's Epistemic Politics », *Constellations*, 2024, en ligne, <doi : 10.1111/1467-8675.12744>.

THIBAUD, Pierre, « La notion peircéenne d'interprétant », *Dialectica*, vol. 37, n° 1, 1983, p. 3-33, en ligne, <doi : 10.1111/j.1746-8361.1983.tb00821.x>.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 95, 2017, p. 393-426, en ligne, <doi : 10.3917/rmm.173.0393>.

TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, 294 p.

———, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 458 p.

TURGEON, Laurier, « Perles et colliers en coquillage en France et en Amérique du Nord au XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^ siècle », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 33, février 2022, p. 40-59, en ligne, <doi : 10.4000/gradhiva.5939>.

VENDRIX, Philippe, « Musique et Nature : les voies d'un ordre nouveau », *Littératures classiques*, vol. 17, n° 1, 1992, p. 263-271, en ligne, <doi : 10.3406/licla.1992.1032>.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 242 p.

VIALA, Alain, *Naissance de l'écrivain sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, 317 p.

VIRET, Jacques, « La notation du chant grégorien : écriture et oralité, des rapports problématiques », *Cahiers de musiques traditionnelles*, vol. 12, 1999, p. 75-93, en ligne, <doi : 10.2307/40240344>.

VISVANATHAN, Shiv, « La quête de justice cognitive », trad. Florence Piron, dans Florence Piron, Samuel Regulus et Marie Sophie Dibounje Madiba (dir.), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Éditions science et bien commun, 2016, p. 45-56.

WAQUET, Françoise, *Parler comme un livre : l'oralité et le savoir, XVI^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, 2003, 427 p.

WAHNICH, Sophie, « Écrire l'histoire des violences politiques ou les amnistier », dans Sophie Wahnich (dir.), *Une Histoire politique de l'amnistie. Études d'histoire, d'anthropologie et de droit*, Paris, PUF, 2007, p. 47-92.

WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 544 p.

YAKIN, Halina Sendera Mohd. et Andreas TOTU, « The Semiotic Perspectives of Peirce and Saussure: A Brief Comparative Study », *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, vol. 155, novembre 2014, p. 4-8, en ligne, <doi : 10.1016/j.sbspro.2014.10.247>.

ZOUNGRANA, Jean, « Épistémè », dans Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dir.), *Michel Foucault, un héritage critique*, Paris, CNRS Éditions, 2022, p. 103-112.

INDEX DES NOMS

ABBOU, Julie : 437

ACHARD-BAYLE, Guy : 176, 186

ACOSTA, Joseph d' : 88

ADAM, Jean-Michel : 29

AFFERGAN, Francis : 16, 17, 32, 47, 59, 98

AHATSISTARI (Eustache) : 383

AKHIKOUCH (Dieudonné) : 383

ALADJIDI, Priscille : 406

ALBANO LEONI, Federico : 199

ALBICORMAS : 129-130

ALCOVER, Madeleine : 77, 243, 251

ALLARD, Réal : 437

ALPHONSE, Jean : 34, 391

AMOSSY, Ruth : 32

ANADABIJOU : 103, 117, 173, 253, 306-307, 382

ANDERSON, Emma : 139, 162

ANDRÈS, Bernard : 162, 369-371

ANDRY de Boisregard, Nicolas : 349

ANTOINE, Philippe : 29

APELLE : 72

ARAGON, Sandrine : 76

ARISTOTE : 32, 158, 266, 291

ARMOUCHIDES : 178

ARNAULD, Antoine : 81, 96

ARON, Paul : 56

ATIGAGNONGUEHA : 178

ATINGYAHOINTAN : 178

AUBRY, Nicolas : 59

AUDINET, Jacuqes : 105, 146

AUGIER, Denis : 115, 228

AUROUX, Sylvain : 8, 9, 148, 198, 221, 225, 227, 266, 275

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline : 21, 22, 128, 129, 134-135, 140, 142, 180, 185-186

AYRES-BENNETT, Wendy : 8, 20, 199, 203, 205, 206, 207, 342, 349

BACON, Francis : 57, 244, 252

BADDELEY, Susan : 159, 168

BAÏOL : 181

BAKKER, Peter : 191, 386, 401

BARBIN, Claude : 77

BAYLE, Pierre : 73, 241

BAYSSON, Hubert : 14

BEAULIEU, Alain ; 423

BECHOURAT (ou Begourat ou Besouat) : 178

BECK, Patrice : 180

BELLON, Pierre : 388, 392
BENREKASSA, Georges : 183, 241, 254-257
BENVENISTE, Émile : 31
BENOSCAR : 177
BERGSON, Henri : 364
BERNEZ, Marie-Odile : 14
BERTHIAUME, Pierre : 14, 324
BERTIUS, Pierre : 289
BERTRAND, Dominique : 98, 127, 357
BESSABEZ : 152
BETTS, C. J. : 318, 319-320
BHABHA, Homi : 145-146
BIARD, Pierre : 13, 34-35, 38, 39, 48, 72, 78-79, 86, 88, 154, 162, 169, 186, 190, 332, 333, 348, 369-370, 371-372, 377, 378, 380, 387, 392, 396, 417, 432
BIBLIANDER, Théodore : 265
BIENCOURT, Charles de : 39, 79, 81, 168, 369, 372
BIVILLE, Frédérique : 274
BLŒCHL, Olivia : 314
BLOOMFIELD, Léonard : 284
BOIRON, Anne : 317
BONAPARTE, Darren : 398
BONNIN, Jérôme : 414
BONNOTTE-HOOVER, Céline : 168, 272
BORGEAUD, Philippe : 310, 313
BOSQUET, Marie-Françoise : 408-409
BOUHOURS, Dominique : 329, 337, 349
BOULANGER, Jean-Claude : 213
BOUMEDIENE, Samir : 25, 221
BOURIN, Monique : 180
BOYER, Henri : 376
BRANCA-ROSOF, Sonia : 8
BRÉBEUF, Jean de : 13, 48, 51-52, 65-66, 72, 153-154, 158196, 198, 204, 205, 206, 208, 210, 219, 245, 271, 273, 276, 277, 280, 285, 286-287, 293-295, 300-302, 309, 319, 323, 326-328, 331, 334, 368, 379, 381, 383, 384, 385, 387, 406, 410-411, 434, 435
BREVA-CLARAMONTE, Manuel : 272
BRIAND, Catherine : 397
BRODEUR, Raymond : 146
BROUÉ, Catherine : 363, 366
BUCHANAN, Ashley Lyne : 388
BURY, Emmanuel : 290, 291, 329, 330
BUSTROL : 182
BUTEUX, père : 148, 345

CABAHIS : 152
CAEN, Guillaume de : 161
CALENIS : 303, 343
CAMPANELLA, Tommaso : 13, 41, 177, 250, 251, 296, 297, 339-340, 341
CARAYON, Céline : 124, 423
CARIGONAN : 144, 343, 356-358, 360, 370-371
CARCHIDA : 120, 177
CARILE, Paolo : 15
CARON, Joseph le : 170-171
CARTIER, Jacques : 33-34, 39, 87, 124-125, 121, 388, 389-390
Cassan, Élodie : 8
CASSIN, Barbara : 291
CASTORIADIS, Cornélius : 7, 8
CAVAILLÉ, Jean-Pierre : 136, 305

CAVE, Terence : 222
CAZES, Hélène : 124-125, 152
CERDEIRA, Virginie : 81, 82
CETRO, Rosa : 398
CHABANNE, Jean-Charles : 363
CHABOT, Jean et Sébastien : 34
CHAMPDORÉ, Pierre Angibault dit : 81
CHAMPLAIN, Samuel de : 12, 33-34, 39, 48, 54, 59, 66, 81, 87, 103, 106, 117, 124-126, 133-135, 151-152, 178-180, 186, 306-307, 324, 331, 382, 384, 387, 389-390, 394-395, 420-424, 432
CHAPPUIT, Jean-François : 159, 168
CHAREILLE, Pascal : 180
CHARLAND, PHILIPPE : 384
CHARLEVOIX, PIERRE-FRANÇOIS-XAVIER : 417
CHARLES MEÄCHKA8AT : 384
CHARLES THONDATSAA : 384
CHARRON, Pierre : 318
CHÉDOZEAU, Bernard : 54
CHIBANAGOUCH : 360
CHKOUDUN : 383
CICÉRON : 292
CLAUDE : 149
CLOUÉ, Georges-Charles : 34
COHEN, Paul : 5, 8
COLBERT, Jean-Baptiste : 82
COLIGNAC, M. de : 74-75
COLOMB, Christophe : 108, 422
COLOMBAT, Bernard : 266, 268, 274, 275, 277, 278, 281, 282
COMBETTES, Bernard : 21
COMMINGES, Élie de : 80
COMUSTAS : 364
CONCINI, Bruna : 53
CONSIDINE, John : 213
CONTE, Sophie : 289, 297, 311
CORNELIUS, Paul : 232, 234, 241, 244, 260, 261
CORTE Real, Gaspar et Michel : 34
COSKI, Christopher : 8
CÔTÉ, Thierry : 263
COUFFIGNAL, Gilles : 9
COURCELLES, Daniel de Rémy de : 39
COURCILLON DE DANGEAU, Louis : 211
COURTOIS, Charles-Philippe : 11
COUTON, Marie : 87
CRAMOISY, Sébastien : 72, 73, 78
CUSSAN, Marquis de : 75
CYR, Danielle : 377, 378
CYRANO DE BERGERAC, Savinien de : 13, 17, 30, 41, 48, 49, 55, 74-75, 76-77, 90, 100, 102, 113-116, 119, 120, 136, 154-155, 166, 172, 184, 199, 202, 204, 228, 246, 249-251, 259-264, 275, 293, 296-298, 305, 319, 336, 339-341, 342-343, 388, 406, 416, 432, 433, 434

DABLON, Claude : 13, 39, 196
DALGARNO, Georges : 252, 258
DANDREY, Patrick : 30
DAVID, Jean : 34
DEBACQ, Éric : 72
DELÂGE, Denys : 189, 390
DELEUZE, Gilles : 25, 26

DELISLE, Jean : 151
DELORIA, Philip : 327
DELUMEAU, Jean : 405
DEMONET, Marie-Luce : 196, 225, 230, 235, 247, 248, 265, 415
DENOYELLE, Corinne : 131-132
DESBARATS, Catherine : 80
Desbordes, Françoise : 274
DESCARTES, René : 8, 38, 236, 245, 249, 251, 297, 329, 341
DESLANDRES, Dominique : 132, 139
DICKASON, Olive : 350, 391
DIDEROT, Denis : 15
DIONNE, Fannie : 189, 213, 218
DOIRON, Normand : 9, 11, 20, 47, 52, 292, 301, 366
DOLBEAU, Jean : 170
DOLET, Etienne : 290
DOMINICY, Marc : 304
DONAT : 275
DON MANUEL, Roi du Portugal : 34
DONNACONA : 388
DORION, Henri : 377
DOSTIE, Pierre : 357
DRAINVILLE, François de : 159
DRAPEAU, Lynn : 437
DRUETTA, Ruggero : 32
DUBOIS, Claude-Gilbert : 225, 226, 231, 238, 243, 244
DUCHÉ, Véronique : 159, 164
DUCHET, Michèle : 230, 246, 269
DUMONT, Jean : 95
DURANTI, Alessandro : 97, 100, 101, 111, 148, 249
DURET, Claude : 222, 230
DUSSEL, Enrique : 15

ECO, Umberto : 244, 253, 255
ERASME : 194

FAUDEMAY, Alain : 329
FAUQUET, Joël-Marie : 258
FAYE, Emmanuel : 96
FEDERICI, Sylvia : 144
FERNANDES, Isabelle : 87
FERRARI, Emiliano : 415
FISETTE, Jean : 247, 404
FLEMING, James Dougal : 252
FOIGNY, Gabriel de (ou Jacques Sadeur) : 13, 17, 35, 36, 37, 41, 43-44, 48, 53, 56, 61, 77, 78, 83, 90, 103, 121-122, 126, 172, 181, 182-183, 187-188, 204, 208-209, 229, 240-241, 243, 252-258, 278-279, 282, 305, 315-317, 318, 335-336, 388, 406-408, 432, 434
FORISTAN : 303
FORMENT, Lise : 97
FOUCAULT, Michel : 17, 18, 30, 355, 356, 404, 405, 415-416
FOURNIER, Jean-Marie : 266, 287
FOURNIER, Martin : 110
FOURNIER, Nathalie : 205
FRATH, Pierre : 177, 187, 376, 379
FRITZ, Jean-Marie : 234
FROBISHER, Martin : 34
FRONTENAC, Louis de Buade de : 39

FUMAROLI, Marc : 263, 289-290, 311-312, 319, 351
FURETIÈRE, Antoine : 6, 53, 63, 75, 76, 115, 121, 158, 190, 192, 195, 201, 202, 262, 264, 271, 292, 315, 321, 335, 349, 379, 394, 395, 400, 408, 409, 410, 417, 421, 430, 435
FURST, Benjamin : 382

GAGNON, François-Marie : 401
GĂITĂNARU, Ștefan : 218
GALLAT-MORIN, Élisabeth : 194
GALEGO, Fernandez : 36
GARNIER, Charles : 383
GASSENDI, Pierre : 38
GAUVIN, Lise : 6
GENGOUX, Nicole : 136
GERVAIS, Bertrand : 133
GILBERT, Claude : 13
GILBERT, Humphrey : 34
GINZBURG, Carlo : 289
GODWIN, Francis : 259, 264
GOGGI, Gianluigi : 15
GOHARD-RADENKOVIC, Aline : 15
GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine : 112
GOMINET-BRUN, Julien : 259
GONNEVILLE, Binot Paulmier de : 36
GOURGUES, Dominique de : 87
GOYET, Francis : 292
GROS, Jean-Michel : 406
GRAY, EDWARD : 237, 240
GREENBLATT, Stephen : 105, 111, 123, 151, 160, 377, 417, 420-421
GRAVÉ DU PONT, Pierre du : 79, 105, 168, 371
GRAY, Edward : 235
GRUZINSKI, Serge : 235
GUATTARI, Félix : 25, 26
GUERIN, Olivia : 19, 149, 175, 176, 184, 186, 403
GUERRIER, Olivier : 30
GUITTON, Audrey : 14
GUYOT, Alain : 58, 60, 63

HALFORD, Peter : 375
HAMON, Philippe : 63
HANZELI, Victor : 198
HARTOG, François : 58, 414
HARVEY, Sara : 82, 84
HAVARD, Gilles : 373, 398
HEBBINCKUYS, Nicolas : 87, 104-105
HEIDMANN, Ute : 29
HENARHONON : 178
HÉRODOTE : 58, 397
HERVET, Céline : 8
HESSELING, Dirk Christiaan : 201
HIERBERT, Theodore : 225
HILGERT, Emilia : 177, 179, 383
HILLIGER, Alexandra : 372
HOBBES, Thomas : 38
HORNSBY, Stephen J. : 377
HOUDARD, Sophie : 263
HOUDE, Marie : 294
HOUDEBINE-GRAVAUD, Anne-Marie : 7
HOLLAND, Anna : 222
HOLTZ, Grégoire : 9, 10, 15, 29, 63, 67, 69, 108, 128, 138

HOVDHAUGEN, Even : 198
HUBERT, Claude : 189
HUPÉ, Aurélien : 319
HUSSERL, Edmond : 95, 96, 97
HUTIN, Serge : 393

INOWLOCKI, Sabrina : 226

JEAY, Madeleine : 159, 165
JÉRÉMIE, Christian : 87, 312
JOACHIM Tsindacaiendoua : 384
JONES, Adam Garnet : 429
JOSEPH Ioutaya : 384
JOSEPH Sondaarouhané : 384
JOUHAUD, Christian : 56
JOURDE, Michel : 9, 222
JOVER, Mario Barra : 406

KAPP, Volcker : 329
KARINTHY, Ferenc : 1
KIRCHER, Athanasius : 244
KLEIBER, Georges : 337
KLEIN, Florence : 65
KNOWLSON, John : 227, 243, 244-245, 247, 252, 255, 257, 269
KORTAS, Jan : 399
KOUCDEDAOUÏ : 343
KRIPKE, Saul A. : 177
KRÜCK, Marie-Pierre : 50
KULLBERG, Christina : 6, 175, 176, 185, 197

LA FORÊT : 99, 182, 344
LE BRAS, Yvon : 49, 138, 357
LE BRET, Henry : 77
LA CHARITÉ, Claude : 342
LA TOURETTE, Alexandre de : 393
LE HUENEN, Roland : 10
LABELLE, Kathryn Magee : 294, 302
LABERGE, Marc : 401
LABORIE, Jean-Claude : 108
LACHANCE, Isabelle : 35, 79, 139, 343, 389
LACROIX, Laurier : 109
LADARIA, Luis F. : 406
LAFITAU, Joseph François : 417
LAFLÈCHE, Guy : 162, 271, 356
LAFOUGE, Marion : 143
LAGORGETTE, Dominique : 361
LAHAUSSOIS, Aimée : 275, 277
LAHONTAN, Baron de : 13
LAINEY, Jonathan : 398
LALEMANT, Charles : 81, 272, 372, 383
LALEMANT, Jérôme : 13, 272, 373, 387
LALLEMAND, Marie-Gabrielle : 87
LAMBERT-BRÉTIÈRE, Renée : 284
LAMY, Bernard : 168, 350
LANDY-HOUILLON, Isabelle : 5
LANINI, Karine : 74, 75, 77
LARGUÈCHE, Évelyne : 358, 360
LAUDONNIÈRE, René Goulaine de : 87, 88, 228
LAUGAA, Maurince : 262
LAUNAY, Louis de : 393
LAURENT, Nicolas : 177, 179
LAUZON, Matthew : 310

LECLERCQ, Chrestien : 13, 48, 55, 83, 141-143, 152-153, 157-158, 159, 190, 196, 197, 204, 209, 226, 230, 239-240, 276, 277, 299, 307-308, 309, 332, 343, 365-366, 397, 400, 402-403, 416-418, 434

LEFEBVRE, François : 13

LÉGER, Rémi : 437

LEIBACHER-OUVRARD, Lise : 180, 246, 253, 256, 282

LEJEUNE, Paul : 13, 39, 49, 55, 62, 63-66, 90, 108, 109, 138, 140, 144-145, 147, 153, 156, 158, 159, 160-162, 169-157, 164, 171, 191, 194, 204, 207, 210-212, 219, 245, 271, 272-273, 276, 279, 283-285, 295, 312-315, 324, 328, 333, 335, 343, 344, 346-348, 356, 358-362, 365-366, 367-368, 370-371, 379, 381, 382, 383, 412, 416, 419, 432, 434, 435

LEROUX, Georges : 292

LÉRY, Jean de : 49, 88, 112, 176, 196, 319

LESCARBOT, Marc : 12, 42-43, 44, 48, 53, 62, 65, 87, 88, 89, 104-107, 117-118, 179, 187, 191, 195-196, 204, 213-215, 189, 197, 206-207, 230-231, 232, 233, 236-238, 239, 276, 296, 319, 331-332, 378, 381, 383, 387, 389-391, 392, 393, 395, 396-398, 401, 411, 423

LESCONVEL, Pierre de : 14

LESTRINGANT, Frank : 108

LEWIS COLLISON, Robert : 213

LIDOLA : 181-182, 343-344

LINON-CHIPON, Sophie : 64

LLASERA, Margaret : 393

LUKANIEC, Megan : 286

MAGELLAN, Ferdinand : 35, 36

MAGRI, Véronique : 176

MAHER, Daniel : 163

MAINGUENEAU, Dominique : 20, 29, 32

MARIE DE L'INCARNATION : 13

MARIN, Louis : 17, 18, 19, 182, 429-430

MARIE *Oquiaendis* : 384

MARTIN, Marcienne : 377

MARSOLET, Nicolas : 272, 357, 371-372

MARTIN, John N. : 8

MASSÉ, Énemond : 35, 79, 168, 324, 331

MASSE, Vincent : 10, 15, 29

MATCHONON (Martin ou Joseph) : 383

MATHIEU, Jacques : 388, 391, 392

MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle : 231

MAURICE : 102, 119-120, 129

MAUS DE ROLLEY, Thibaut : 9

MAZAURIC, Simone : 370

MÉCHOULAN, Éric : 69, 60, 71, 74

MEHL, Édouard : 95

MELZER, Sara : 31, 103

MEMBERTOU (Louys) : 153, 169, 180

MENDOZA, Juan Gonzalez de : 88

MERLIN-KAJMAN, Hélène : 5, 19, 203, 263

MERSENNE, Marin : 244, 246, 258, 370

MESNARD, Pierre : 159, 168

MESTIGOÏT : 342, 356, 366

METCALF, Georges J. : 271

METALLIC, Emmanuel Nagùgwes : 377, 378

MICHAUD, Colette : 255

MIGNOLO, Walter : 9, 26, 436

MINERVA, Nadia : 230

MINOIS, Georges : 165
MIRISTOU : 382
MŒGLIN, Jean-Marie : 56
MOL & MOLÀ : 181
MONS, Pierre du Gua du : 34, 39, 43, 81, 87, 147, 403-404
MONTESQUIEU : 14
MONTJEU, Pierre Jeannin Baron de : 276
MONTMAGNY, Charles Jacques Huault de : 41
MONTMORENCY, Henri II duc de : 48
MORE, Thomas : 57, 182
MOREAU, Isabelle : 128, 138
MORIN, Michel : 232
MORISSONEAU, Christian : 377
MOTSCH, Andreas : 10
MUGUET, Louis : 73
MURVAI, Peter : 99, 102, 299

NANCY Sarah : 200
NÉDELEC, Claudine : 115-116, 154, 172, 200, 229, 296
NELLES, Paul : 46, 52, 54, 64, 156
NICOLAS, Loïc : 294, 304
NOACCO, Cristina : 160
NUË, Père de : 156
NÚÑEZ-REGUEIRO, Paz : 398
NUSSBAUM, Martha : 304

OLBRECHTS-TYTECA, Lucie : 304
OLEMECHIN : 421
OMIGAS : 320
ONG, Walter : 158, 294, 301-302
OST, Isabelle : 405
OTIS, Ghislain : 294-295
OTTO, Paul : 396, 397, 401, 402
OUELLET, Réal : 10, 15, 31, 47, 63, 83, 157, 350, 365, 417
OUKHATIHITOÜA (François) : 383
OUROUTIUOUCOUEU : 145-147, 334, 347-348

PAISSA, Paola : 32
PARIZET, Sylvie : 225
PÂRLEA, Vanezia : 16
PARMENTIER, Bérengère : 163, 250, 264, 339-340
PASQUALI, Adrien : 29
PASTEDECHOUAN, dit Pierre : 111, 139-140, 161, 344-345, 356, 371
PAVONE, Sabine : 79
PAUL, Cornélius : 251
PEARCE, Margaret W. : 377
PEIRCE, Charles : 404, 405, 411, 415, 416
PERELMAN, Chaïm : 304
PÉRÈS, Angélique : 164
PÉRIGOT, Béatrice : 211
PERNOT, Hubert : 201
PERROT, Nicolas : 13
PETREQUIN, Gilles : 337
PIOFFET, Marie-Christine : 9, 10, 86, 88, 144, 169, 182, 185, 357, 369, 389, 390, 392
PLANTE, Jean-François : 186, 193
PLATON : 57, 247, 258
PLESSIS, Théodore Brochart du : 161
PLINE : 384
PηO : 181
PODRUCHNY, Carolyn : 294, 302

POLO, Marco : 36
PONS, Émile : 247, 249, 253, 255, 269, 278, 282
POT, Olivier : 231
POURMAZAHERI, Afsaneh : 186
POUTRINCOURT, Jean de Biencourt de : 35, 39, 79, 87, 233, 398, 423
PRATT, Mary-Louise : 15
PRISCIEN : 274, 279
PURE, Michel de : 13, 228

QUINTILIEN : 123, 291
QUIR, Fernandez de : 36

RABATÉ, DOMINIQUE : 65
RABY, Valérie : 266, 287
RACAULT, Jean-Michel : 10, 17, 90, 130
RADISSON, Pierre-Esprit : 13
RASTIER, François : 96, 97
REBOUL, Olivier : 291
REGNAULD, Hervé : 25
REGUIG, Delphine : 150, 165, 226, 311, 329, 333, 340
REICHLER, Claude : 15, 16, 29, 97, 127
RENAUDOT, Théophraste : 82
REQUEMORA-GROS, Sylvie : 10, 48, 53, 95, 98, 177
RIBAUT, Jean : 87, 108
RICHER, Jean : 81, 82
RICŒUR, Paul : 409
RIEMER, Nick : 265
RIGOLOT, François : 197
RIOUX-BEAULNE, Mitia : 15
RIVETT, Sarah : 327
ROBERVAL, Jean-François de la Roque de : 34, 39
ROCHE, Denis : 143, 405
ROSENBERG, Aubrey : 37
ROSELLINI, Michèle : 121, 136, 229
ROSIER, Laurence : 21, 22, 25, 128, 130, 134-135, 138, 140-141, 358-359, 367
RONZEAUD, Pierre : 37, 40, 41, 70, 78, 177, 180-181, 183, 252, 282, 305, 317
ROUSSEAU, Jean-Jacques : 14
ROY, Lise : 342

SABOT, Philippe : 17, 18, 355
SAGARD, Gabriel : 13, 48, 54, 55, 66-68, 71-72, 89, 112, 158, 170-171, 173-174, 178, 185-186, 191-192, 194-195, 204, 215-218, 219, 238-239, 273, 277, 283, 298-299, 309, 332, 346, 349-350, 362, 372, 381-382, 383, 385, 392-393, 396-398, 399, 400, 401, 434, 435
SAINT AUGUSTIN : 123, 150, 165, 226
SAINT FRANÇOIS-XAVIER : 51
SAINT THOMAS : 158
SALAZAR, Philippe-Joseph : 342
SANSON, Helena : 349
SANTAGEL, Luis de : 108
SAUSSURE, Ferdinand de : 6, 404
SAVARD, Rémi : 419
SAVART, Madeleine : 377, 388, 416
SAYERS, William : 411
SCHOLAR, Richard : 222
SEIDIJO, Magali : 8, 205

SERCY, Charles de : 77
SERMODAS : 116, 129-130, 163-164, 345, 363-364
SERVET, Pierre ET SERVET-PRAT Marie-Hélène : 14
SESBOÜÉ, Bernard : 409
SEVARMINAS : 163
SÉVARIAS : 163, 229-230, 246, 303
SEVARISTAS : 303-304
SIMIZ, Stefano : 316
SIMON, Fabien : 8, 12, 231, 235, 238, 243
SIOUFFI, Gilles : 7, 26, 223, 224, 282, 337
SLUHOVSKY, Moshe : 345-346
SMADJA, Éric : 363
SOCRATE : 296
SOCRATE, le démon de : 41, 119, 163, 167, 177, 263
SOLÈRE, Jean-Luc : 310-311, 318, 321, 323
SORLIN, Sandrine : 258
SPEYER, Miriam : 87
SPINOZA : 8
SRIBNAI, Judith : 19, 95
STADEN, Hans : 108
STAGL, Justin : 41
STAROBINSKI, Jean : 15
STECKLEY, John : 185, 326
STOLLE, Nikolaus : 398
STROUKARAS : 320
SUBBIONDO, Joseph : 252
SUCHET, Myriam : 153
SURMONT, Jean-Nicolas de : 193
SWIGGERS, Pierre : 247, 269, 282, 329, 330, 334
TAILLEUR, Sandrine : 14, 21
TALON, Jean : 39
TANGY, Lucie : 41
TAYLOR, Daniel J. : 279
TEMIN, David Myer : 437
THÉRIEN, Gilles : 154
THÉVET, André : 49, 85
THIBAUD, Pierre : 413
THIERRY, Éric : 89, 133, 180, 384, 392
THIVIERGE, Jean-Philippe : 398
THOMAS-FOGIEL, Isabelle : 340
THWAITES, Reuben Gold : 78-79
TINGUELY, Frédéric : 11, 53, 365, 411
TITE-LIVE : 302
TOFTGAARD, Anders : 330
TOTU, Andreas : 404
TRAN-GERVAIS, Yen-Mai : 159, 165
TREMBLAY-DEXTRAS, Marie-Pier : 363, 366
TRIGGER, Bruce G. : 390
TRUDEAU, Danielle : 6
TRUE, Micah : 73, 160, 174, 210, 312, 366, 411
TURGEON, Laurent : 398
TURNER, Sophie : 181
TZVETAN Todorov : 14, 15
TYSSOT DE PATOT, Simon (ou Jaques Massé) : 12, 17, 37, 48, 55, 73, 90-91, 99-100, 122-123, 136-137, 173, 181, 189-190, 204, 227, 233-234, 245, 266-268, 280, 341, 343-344, 414, 430, 432, 435
URBAIN, Émilie : 14, 21

USHER, Peter : 88

VAILLANCOURT, Luc : 14, 21
VALERO PEÑA, Ana : 128, 309
VAN DAMME, Stéphane : 9
VAN DEN BRINK, Timothy : 437
VAN DE NUITS : 376
VAN HOOF, Henri : 213
VAUGELAS, Claude Favre de : 20, 198, 203, 205, 206, 213, 329, 337, 342, 349-350, 399, 412
VENDRIX, Philippe : 258
VÉNUAT, Monique : 87, 312
VEIRAS, Denis (ou capitaine Siden) : 13, 17, 40, 45-46, 48, 50, 53, 55, 57, 60, 68, 85, 90, 102, 119-120, 129, 163-166, 159-161, 177, 194, 201, 204, 206, 197, 201, 229-230, 240, 241-242, 243, 246-248, 264, 266, 268, 269-270, 271, 276, 281-282, 286, 303, 319, 320-323, 336-339, 343, 345, 363-364, 376, 416, 417, 434, 435
VÉLEZ, Karine : 381
VERNEUIL, Jean (La Pierre) : 77
VERRAZAN, Giovanni de : 87, 104-105, 116
VEYNE, Paul : 54
VIALA, Alain : 87
VIDAL, Jean-Pierre : 16
VILLA-FRANCA, Comte de : 43
VILLEGAGNON, Nicolas Durand de : 87
VIMONT, Barthélémy : 13, 131, 194, 196, 300, 348, 384, 387
VINCENT, Nadine : 384
VIRET, Jacques : 199-200
VISVANATHAN, Shiv : 437
VOLPILHAC, Aude : 296, 298
VOLTAIRE : 14
VUILLEMIN, Nathalie : 16

WACHTEL, Joseph R. : 35, 78-79
WAHNICH, Sophie : 373
WALLIS, Wilson D. : 417
WAPY, Jean de : 207
WARWICK, Jack : 89, 217, 218, 308, 401, 404
WHITE, Richard : 293, 327
WIEN, Thomas : 16
WILKINS, John : 244, 252, 242, 248, 258, 259
WILLIARD, Ashley : 127
WITTGENSTEIN, Ludwig : 1, 30
WORDEN, Daniel : 258, 407
WROTH, Laurence C. : 51-52, 80, 411

YAGUELLO, Marina : 222, 244, 245, 246
YAKIN, Halina Sendera Mohd : 404

ZOUNGRANA, Jean : 415
ZUILI, Marc : 159, 168