

Sylvie Requemora-Gros

VOGUEUR VERS LA MODERNITÉ

Le voyage à travers les genres au XVII^e siècle

Préface de
Pierre Ronzeaud

III Chapitre 9 – 979-10-231-1331-0





Maître de conférences en littérature française des siècles classiques à l'Université de Provence, normalienne agrégée, membre du Centre de recherche sur la littérature des voyages (CRLV), du Centre interdisciplinaire d'étude des littératures Aix-Marseille (CIELAM) et du Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle (CIR17), co-responsable de recueils collectifs (*Le voyage en France au XVII^e siècle*, Tübingen, « Biblio 17 », 1996 ; *Les Tyrans de la mer. Pirates, corsaires & flibustiers*, Paris, PUPS, 2002 ; *Fête et Imagination de la Renaissance aux Lumières*, Aix, PUP, 2003 ; *Théâtre et Voyage*, Paris, PUPS, 2011 et *Image et Voyage*, Aix, PUP, à paraître), auteure d'une quarantaine d'articles sur la littérature des voyages, la littérature française du XVII^e siècle et le mélange des genres, et actuellement en cours de préparation d'une édition critique des récits de voyages de Jean-François Regnard.

I M A G O
M U N D I



VOGUER VERS LA MODERNITÉ



Collection dirigée par François Moureau

- Roman et récit de voyage*
Marie-Christine Gomez-Géraud
& Philippe Antoine (dir.), n° 1
- Lafitau et l'émergence du discours
ethnographique*
Andreas Motsch, n° 2
- Louis-Antoine de Bougainville,
Voyage autour du monde
Michel Bideaux & Sonia Faessel (éd.), n° 3
- Les Tyrans de la mer.*
Pirates, corsaires et flibustiers
S. Linon-Chipon & S. Requemora (dir.), n° 4
- Gallia orientalis.*
Voyages aux Indes orientales (1529-1722).
*Poétique et imaginaire d'un genre
littéraire en formation*
Sophie Linon-Chipon, n° 5
- Sous la leçon des vents.*
*Le monde d'André Thevet, cosmographe
de la Renaissance*
Frank Lestringant, n° 6
- Nulle part et ses environs.*
*Voyage aux confins de l'utopie littéraire
classique (1657-1802)*
Jean-Michel Racault, n° 7
- Bibliographie du monde méditerranéen.*
Relations et échanges (1453-1835)
Alain Blondy, n° 8
- Transhumances divines.*
Récits de voyage et religion
S. Linon-Chipon & J.-F. Guennoc (dir.), n° 9
- Récits du dernier siècle des voyages.*
De Victor Segalen à Nicolas Bouvier
Olivier Hambursin (dir.), n° 10
- Le Théâtre des voyages.*
Une scénographie de l'Âge classique
François Moureau, n° 11
- Relations savantes.*
Voyages et discours scientifiques
S. Linon-Chipon & D. Vaj (dir.), n° 12
- Espaces lointains, espaces rêvés dans la fiction
romanesque du Grand Siècle*
Marie-Christine Pioffet, n° 13
- Voyager avec le diable. Voyages réels,
voyages imaginaires et discours démonologiques
(XV^e-XVII^e siècles)*
G. Holtz & T. Maus de Rolley (dir.), n° 14
- Captifs en Méditerranée (XVI^e-XVIII^e siècles)*
Histoires, récits et légendes
François Moureau (dir.), n° 15
- L'Orientalisme des voyageurs français
au XVIII^e siècle.*
Une iconographie de l'Orient méditerranéen
Iriani Apostolou, n° 16
- Idées et représentations coloniales
dans l'océan Indien*
Norbert Dodille (dir.), n° 17
- Un horizon infini.*
*Explorateurs et voyageurs français au Tibet
(1846-1912)*
Samuel Thévoz, n° 18
- Le Roman maritime.*
Émergence d'un genre en Occident
Odile Gannier, n° 19
- Quand le Voyage devient Promenade*
Philippe Antoine, n° 20
- À la découverte de la Palestine. Voyageurs
français en Terre sainte au XIX^e siècle*
Guy Galazka, n° 21
- Voyageuses européennes au XIX^e siècle*
Identités, genres, codes
Frank Estelmann, Sarga Moussa,
Friedrich Wolfzettel (dir.), n° 22



- Alexandre-Olivier Exquemelin, *Histoire des aventuriers flibustiers*
Établissement du texte, glossaire, index, introduction et notes
par Réal Ouellet & Patrick Villiers, n° 1
- Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie (1604-1607)*
suivis de la *Description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*
Édition critique de Marie-Christine Pioffet, n° 2
- À l'angle de la Grande Maison*
Les lazaristes de Fort-Dauphin de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)
Textes établis, introduits et annotés par Nivoelisoa Galibert, n° 3
- Le Journal de voyage aux Antilles de la Belle Angélique*
Nicolas Baudin
Édition établie et commentée par Michel Jangoux

Sylvie Requemora-Gros

Voguer vers la modernité

Le voyage à travers les genres
au XVII^e siècle

Préface de Pierre Ronzeaud

Ouvrage publié avec le concours du Centre interdisciplinaire des littératures,
Aix-Marseille (CIELAM), de l'université Aix-Marseille

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012
© Sorbonne Université Presses, 2020

ISBN ÉDITION PAPIER : 978-2-84050-820-5

PDF COMPLET – 979-10-231-1321-1

TIRÉS À PART EN PDF :

Préface, introduction – 979-10-231-1322-8

I Chapitre 1 – 979-10-231-1323-5

I Chapitre 2 – 979-10-231-1324-2

I Chapitre 3 – 979-10-231-1325-9

II Chapitre 4 – 979-10-231-1326-6

II Chapitre 5 – 979-10-231-1327-3

II Chapitre 6 – 979-10-231-1328-0

III Chapitre 7 – 979-10-231-1329-7

III Chapitre 8 – 979-10-231-1330-3

III Chapitre 9 – 979-10-231-1331-0

Conclusion – 979-10-231-1332-7

Maquette et réalisation : Compo-Méca s.a.r.l. (64990 Mouguerre)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren
Versions PDF : 3d2s (Paris)

SUP

Maison de la Recherche

Sorbonne Université

28, rue Serpente

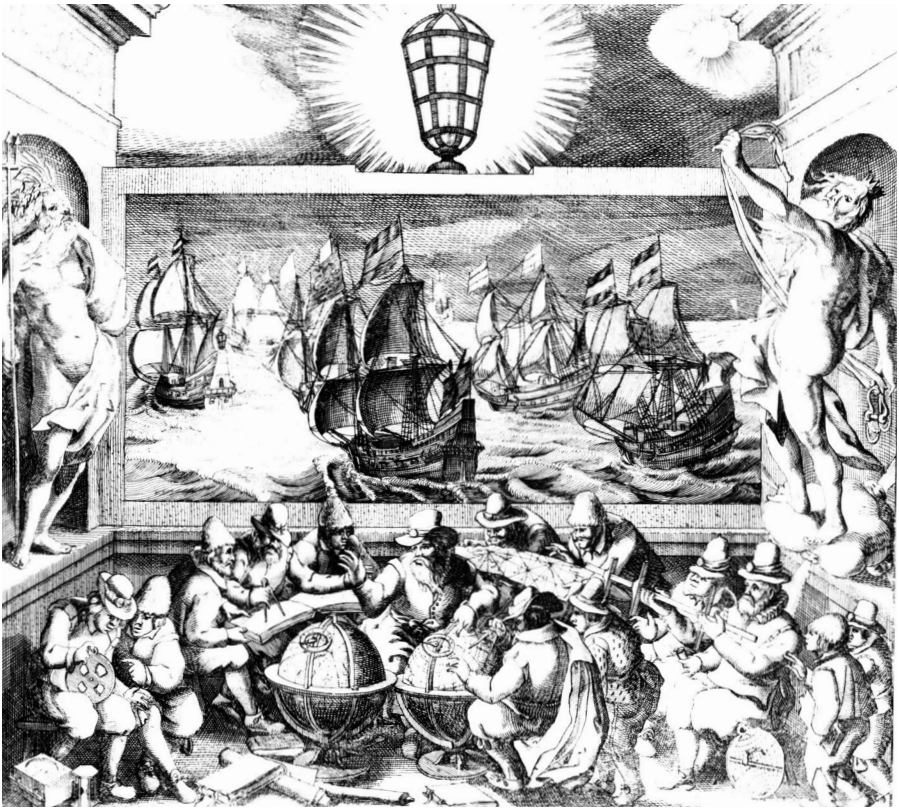
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

Mes remerciements les plus chaleureux vont à Pierre Ronzeaud, mon directeur de recherches et ami très cher, qui m'a fait bénéficier de sa très grande culture et de ses corrections judicieuses, de sa disponibilité, de sa confiance, de son efficacité et de son soutien tout au long des étapes de ce travail ; Georges Forestier, qui a eu l'intuition du sujet de cette recherche ; Christian Biet, qui m'a fait découvrir le xvii^e siècle et profiter d'un séjour aux bibliothèques de Harvard university, pour ses encouragements constants et sa générosité intellectuelle. Ma reconnaissance va également à François Moureau, directeur du Centre de recherches sur la littérature des voyages, qui a fait avancer de façon décisive mon travail grâce à ses colloques et à la qualité de ses séminaires, et qui me fait l'honneur de permettre la publication de cet ouvrage, ainsi qu'à Jean-Raymond Fanlo, pour la pertinence de ses remarques. Que soient aussi remerciés Frank Lestringant et Jean-Michel Racault pour leurs encouragements constants, ainsi que Sophie Linon-Chipon, Daniel Martin, Huguette Krief, Loïc Guyon, Philippe Chométy et Emmanuel Desiles pour leur si efficace amitié. Merci à mon mari Christophe pour sa patience quotidienne et son soutien attentionné et efficace. Enfin et surtout, ma reconnaissance va à mes parents, auxquels je dois plus que je ne saurais écrire.



Frontispice d'un traité de navigation anglais, 1600, collection privée

TROISIÈME PARTIE

Des moyens d'interpréter le voyage

Selon Charles Sorel, « les voyages [...] sont les actions importantes de la Vie des Hommes »¹. Le voyage apparaît comme un raccourci, un condensé de la vie humaine. Les métaphores du Poète matelot², du Voyage de l'écriture, du Voyage de la lecture, du Voyage de la Vie, de l'*homo viator*, du Livre du Monde, etc., permettent d'exprimer toute une philosophie de la vie. Après avoir hissé les voiles de la Poétique, et vogué sur les mers de l'imaginaire, carguons donc « les voiles de l'interprétation »³, à la manière de Saint-Jérôme en évitant néanmoins, dans la mesure du possible, d'être exposés aux tempêtes de la mer Noire... Autrui renvoie en définitive à soi, à sa propre société et sa propre culture. Les réflexions proposées par les voyageurs authentiques et fictifs sur soi et sur l'État nous permettront de revenir à l'homme et à la réflexion sur ce qu'est l'humain au XVII^e siècle, en empruntant ainsi en quelque sorte « les rames de la dialectique » pour découvrir ce que cachent « les voiles du discours »⁴ du voyage.

1 Charles Sorel, *La Bibliothèque française* (1664), seconde édition revue et augmentée, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 150.

2 Voir Ernst Robert Curtius, « Métaphores relatives à la navigation », dans *La Littérature et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956, p. 219-224.

3 Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina*, 25, 903 D, cité par Curtius, « Métaphores relatives à la navigation », art. cit., p. 220.

4 Ces deux formules sont de Cicéron, *Tusculanes*, IV, 5, 9, citées aussi par Curtius, *ibid.*

RÉFLEXIONS SUR LA RELIGION ET LA NATURE HUMAINE

Depuis le schisme luthérien, l'Europe entière est préoccupée par le problème de la diversité des croyances religieuses et se pose la question de savoir quelle attitude adopter à l'égard de ceux qui ne partagent pas ses dogmes et ne pratiquent pas son culte. La question est de savoir si cette différence de croyance est un crime punissable et si, dans ce cas, la gravité des offenses et la nature des sanctions doit être déterminée par l'Église ou par un magistrat civil. En arrière plan, ce sont les rapports de l'Église et de l'État qui sont visés. Mais, strictement, ces polémiques devraient n'opposer que des chrétiens à d'autres chrétiens, dans la mesure où l'Inquisition au Moyen Âge n'a pas de compétences sur ceux qui n'ont jamais professé de foi chrétienne. Seuls sont de son ressort les « hérétiques » qui s'éloignent du christianisme. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas fait nettement la distinction entre ceux qui n'ont jamais embrassé la foi chrétienne et ceux qui l'abandonnent après l'avoir embrassée, car, dit-il, « *acciper fidem est voluntatis, sed tenere jam acceptam est necessitatis* ». Saint Thomas réprovoque la conversion forcée des païens, mais la fidélité à la foi est nécessaire dès qu'elle est embrassée. La question de l'attitude envers les confessions non catholiques, réformée, juive, musulmane, ou païenne, provoque au XVII^e siècle une interrogation plus large sur la nature humaine, dont se font écho les voyageurs. Cependant, il ne peut être question d'envisager ici la religion d'autrui telle qu'elle se présente dans les chapitres des récits de voyages dédiés à cette question, ce sujet serait trop vaste et trop diversifié selon les lieux traversés, même si certains points communs existent dans l'usage du vaudou au sud comme au nord, par exemple¹. Nous envisagerons ici tour à tour les récits de voyage réels et imaginaires d'auteurs catholiques, protestants puis plus largement libertins afin d'explorer ces domaines religieux et anthropologiques différemment appréhendés du point de vue des croyances des voyageurs.

¹ Pour plus de détails sur ce point, voir notre article : « *Viatica concors ou viatica discors ? Du Cafre du Sud au Cafre du Nord* », *Concordia discors*, Tübingen, Narr Verlag, coll. « Biblio 17 », n° 194, 2011, p. 157-165.

Les sauvages sont-ils des hommes ou des animaux ? Le problème est officiellement réglé au XVII^e siècle, même si les textes des voyageurs nous montrent que l'animalisation de l'Autre est encore courante, et que leur assimilation du sauvage avec l'animal semble relever du réflexe et de l'incapacité culturelle et psychologique à reconnaître la nature humaine. Mais la Controverse de Valladolid a tranché : les sauvages américains sont des êtres humains. Reste à transformer leur nature humaine en une nature chrétienne, catholique apostolique et romaine. Le sauvage en général est avant tout celui qui n'est pas chrétien. Son éventuelle absence de religion remet en cause toute l'anthropologie chrétienne et stoïcienne identifiant religion et humanité. Quant aux cultes indigènes, quand ils ne sont pas méprisés ils sont rapidement assimilés.

754

Le problème est différent en Orient. Les différentes croisades et les relations avec les pays ottomans ont clairement montré l'impossibilité du christianisme à rivaliser avec l'« Alcoran » profondément inscrit dans la culture orientale. De plus, guère désireuse de raviver les tensions, la France souhaite surtout commercer avec le Levant. Les pèlerinages en Terre Sainte, eux, sont entrepris par des voyageurs aveuglés par la rayonnante splendeur du Christ et les musulmans croisés sur leur route ne sont considérés que comme des « incidents de parcours ». Si la création de la congrégation *De propaganda fide*² a lieu en 1622, après une longue période de formation à la fin du XVI^e siècle, la Société des Missions Étrangères ne se constitue qu'en 1660. Jésuites, capucins et carmes se partagent le Levant, mais prudemment, puisque leur rôle est strictement défini : ils ne sont tolérés que sous réserve d'exercer leur ministère auprès des ressortissants de leur propre nation, l'Islam interdisant les conversions au christianisme³. Le sultan, en fait, se contente d'élargir l'attitude adoptée vis à vis des minorités religieuses des Ottomans, c'est-à-dire le statut de liberté de culte, tant qu'il ne nuit pas à la prépondérance de l'Islam. Les efforts en terre musulmane se concentrent donc sur la libération des Français captifs, soumis à la tentation de la conversion à l'Islam pour se tirer d'esclavage. En revanche, au début du XVII^e siècle, les Jésuites sous l'impulsion de Matteo Ricci commencent à entreprendre de christianiser la Chine.

Dans *L'Évangile selon saint Marc* il est écrit :

Et il leur dit : « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera

² Voir Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 1906, réimp. Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 106.

³ Voir Dominique Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle. La ville des tentations*, Paris, L'Harmattan, 1998.

condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles [...] »⁴.

L'Écriture justifie ainsi toute l'entreprise viatique des voyageurs catholiques et des Jésuites. Ces lignes définissent le voyage évangélisateur, à la recherche de démons dans les terres sauvages, et développant à des fins chrétiennes les connaissances anthropologiques, ethnologiques et surtout linguistiques. En effet, l'évangélisation passe au XVII^e siècle par une perception dialectique de la langue et de la nationalité : pour faire connaître la foi aux sauvages, il faut auparavant apprendre leur langue⁵, et la conversion au christianisme équivalait ensuite pour les sauvages à une francisation. Comme l'écrit V. Grégoire, « Être français, c'est en effet, dans l'esprit des colonisateurs, être chrétien »⁶.

Nous allons donc tenter de cerner la vision de l'Autre par les voyageurs catholiques afin d'établir que la définition de la nature humaine passe dans leurs discours par la conversion à une nature chrétienne.

Les chevaliers viatiques de la Foi

Une vaste entreprise de voyages catholiques « indépendants », menés par des voyageurs seuls, et non intégrés dans une structure chrétienne organisée, au service du roi et de la France très catholique, traverse le siècle. Baudelot de Dairval publie en 1686 un essai intitulé *De l'Utilité des voyages* et un auteur anonyme, en 1698, sort un petit traité *L'Art de voyager utilement*, dans lequel il tente de rechristianiser le voyage en rappelant la formule de *l'Ecclésiaste*, « *sapiens in terram alieni generum Gentium pertransiet* ». Selon lui, en courant le monde,

on s'affermirait dans la Religion, dont on connoît l'importance et la sureté⁷.

Pour Choisy, la mer est le lieu où se révèle le mieux la toute puissance de Dieu. Le vaisseau est un « séminaire » où le voyage agit comme preuve de Dieu :

On respecte beaucoup sa Majesté sur la terre; mais on l'aime bien sur mer. Je ne sçais pas pourquoi cela ? Cherchez, vous qui sçavez tout. Est-ce à cause qu'il nous

4 *La Bible. Le Nouveau Testament*, Paris, Le Livre de Poche, 1988, Marc, XVI, 15-17, p. 88.

5 Voir Normand Doiron, « La réplique du monde », « Cartographies », *Études françaises*, 1985, 21/2, p. 69. Il cite le père Brébeuf avertissant les futurs missionnaires : « La langue Huronne sera votre saint Thomas, et votre Aristote ». Voir aussi Bertrand Gervais, « Le territoire par le truchement de la langue : l'exemple de Samuel Champlain », dans « L'Inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles) », Michèle Duchet (dir.), *Les Cahiers de Fontenay*, n° 65/66, 1992, p. 53-65.

6 Vincent Grégoire, « 'Pensez-vous venir à bout de renverser le pays': la pratique d'évangélisation en Nouvelle-France d'après les *Relations* des Jésuites », *XVII^e siècle*, n° 201, octobre-décembre 1998, p. 681.

7 Anonyme, *L'Art de voyager utilement*, Amsterdam, Jean-Louis de Lorme, 1698, p. 4.

donne sur la mer tout ce que nous mangeons, & tout ce que nous bevons ? Ne fait-il pas de même sur la terre ? Et lequel de nous n'est pas chargé de ses bienfaits ? Il me vient à l'esprit une bonne raison. Nous sommes ici à tous momens, ou nous devons être, prêts à rendre compte à Dieu : nos devoirs nous pressent, & l'un de nos plus grands devoirs, est d'aimer notre Roi. Je vous assure que nous n'y manquons pas. Pour moi, je ne crois pas qu'il y ait un meilleur Seminaire qu'un vaisseau, & je ne me suis pas encore repenti d'être venu *su questa galia*⁸.

Les relations sont en général consacrées en grande partie à la narration du voyage et surtout à la traversée, que ce soit vers l'Amérique⁹ ou vers l'Orient¹⁰. M.-C. Pioffet analyse la traversée comme une forme réduite et condensée de l'aventure en terre nouvelle, une sorte de mise en abyme des difficultés à venir, permettant de construire implicitement le profil du voyageur et sa future perception de la nature des sauvages. Avec les voyageurs catholiques, la perspective est rédemptrice : le sauvé s'identifie à son Sauveur, et le miraculé se prépare à accomplir des miracles. Il prépare de plus la sympathie et la pitié du lecteur. Au triomphe du voyageur sur les éléments se superpose la victoire du Dieu protecteur. Les tempêtes sont donc le moyen d'éprouver la foi du voyageur. Les *Écritures* le disent clairement. Ainsi, dans *L'Évangile selon saint Luc* :

Jésus apaise une tempête

Or, un jour il monta en barque avec ses disciples; il leur dit : « Passons sur l'autre rive du lac » et ils gagnèrent le large. Pendant qu'ils naviguaient, Jésus s'endormit. Un tourbillon de vent s'abattit sur le lac; la barque se remplissait et ils se trouvaient en danger. Ils s'approchèrent et le réveillèrent en disant : « Maître, maître, nous périssons ! » Il se réveilla, menaça le vent et les vagues : ils s'apaisèrent et le calme se fit. Puis il leur dit : « Où est votre foi¹¹ ? »

Les missionnaires, comme le père Lejeune par exemple, s'attendent à mourir en martyr sur les flots et voient dans la traversée le moyen d'éprouver leur foi :

Je m'estois résolu à mourir dans les eaux, dès le premier jour que je mis le pied dans le vaisseau, et j'avois prou exercé cette résolution dans les tempêtes que nous avons passé sur mer¹².

8 François-Timoléon de Choisy, *Journal du voyage de Siam fait en 1685 & 1686*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1687, p. 14.

9 Voir Marie-Christine Pioffet, « L'épreuve de la traversée dans les relations de voyage en Nouvelle-France : entre réalité et fiction », *Essays in French Literature*, 38, novembre 2001, p. 129-157.

10 Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française*, op. cit., p. 114.

11 *La Bible. Le Nouveau Testament*, Paris, Le Livre de Poche, 1988, *Luc*, VIII, 22-25, p. 107-108.

12 Paul Lejeune, *Brève Relation du voyage en la nouvelle France (1632)*, dans *Relation des Jésuites*, Montréal, Éditions du Jour, 1972, t. 1, V, p. 12-14.

Cependant ce stoïcisme chrétien disparaît vite pour laisser place à la nature humaine :

J'avois quelquefois vu la mer en colère des fenestres de notre petite maison de Dieppe : mais c'est bien autre chose de sentir dessous soy la fureur de l'Océan que de la contempler du rivage. C'est une autre chose que de méditer la mort dans sa cellule devant l'image d'un crucifix, autre chose d'y penser dans une tempeste et devant la mort elle-même.

Comme l'écrit Choisy :

[...] en vérité la mer en colere est un Prédicateur pathétique¹³.

À l'arrivée, en Amérique, la description des pays exotiques, dans les textes de relations de campagnes coloniales et dans les prospectus encourageant les colons à effectuer la traversée, sont généralement euphoriques, en faisant appel à des procédés rhétoriques et à des formules descriptives récurrentes et génériques. Ainsi, pour Champlain et Lescarbot, le Nouveau Monde est une terre où le blé pousse sans culture, où le sol produit d'abondantes moissons. Lescarbot note d'emblée le sentiment de supériorité des autochtones, qui les incite à repousser les tentatives de francisation et d'évangélisation :

Ils s'estiment plus vaillans que nous, meilleurs que nous¹⁴.

Ce sentiment ne dure malheureusement que jusqu'aux épidémies apportées par les Français qui déciment les peuplades indigènes, et surtout les Hurons. Les catholiques voient dans leur survie un signe de la Providence divine dont ils se servent pour édifier les sauvages, sans jamais s'interroger médicalement sur leur capacité à rester sains¹⁵... Lescarbot, avocat humaniste, s'embarque pour « fuir un monde corrompu », pour « vivre en repos par un travail agréable & fuir la dure vie à laquelle [il] voi[t] pardeça la pluspart des hommes réduits »¹⁶. Il découvre en Nouvelle-France les habitants d'une sorte d'Arcadie idéale, néanmoins « destitués de toute connaissance de Dieu », qui « n'ont aucune adoration et ne font aucun service divin, vivant dans une pitoyable ignorance »¹⁷. Il célèbre les « Iles Fortunées du Ponant », bien supérieures à celles des Anciens, et entreprend donc de convertir ses heureux habitants. Mais très vite les scrupules le prennent :

13 François-Timoléon de Choisy, *Journal du voyage de Siam, op. cit.*, p. 120.

14 Cité par Vincent Grégoire, « 'Pensez-vous venir à bout de renverser le pays' », art. cit., p. 682.

15 Voir Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 72.

16 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Adrian Perier, 1617, IV, p. 503.

17 Cité par Michel Bideaux, « Culture et découverte dans les *Relations des Jésuites* », *XVII^e siècle*, n° 112, 1976, p. 8.

peut-on « justement occuper les terres de la Nouvelle-France et en dépouiller les habitants ? » La solution qui lui permet de faire taire sa mauvaise conscience aussi rapidement est la suivante : « Dieu a donné la terre à ceux qui croient en luy »¹⁸. Dans la lignée de Montaigne, il pousse le parallèle entre les sauvages et les Anciens gréco-romains en l'étendant au domaine moral. La Nouvelle-France devient un *locus amœnus* païen, où la nature offre ses fruits comme un don de Dieu. « Suprême naïveté de l'écriture », « chant de la terre », la description présente la nature comme « une duplication du geste créateur »¹⁹. La gravure des semailles de Th. de Bry reflète bien cette imagerie, reprise par Champlain, même s'il la rend plus « scientifique » en la classant selon des légendes (fig. 27 et 28).

758



27. Théodore de Bry, *America pars*, « Les semailles »

¹⁸ Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, op. cit., I, p. 218.

¹⁹ Ces expressions sont de Réal Ouellet, « Le statut du réel dans la relation de voyage », *Littératures classiques*, « La Littérature et le réel », n° 11, janvier 1989, p. 270.



28. Champlain, *Voyages* (1620), « Comment ils vont à la campagne ; comment leurs femmes sont habillées ; comment ils pilent leur blé d'Inde »

Samuel Champlain²⁰ déclare dans la dédicace à la reine au début de ses *Voyages* de 1613, avoir

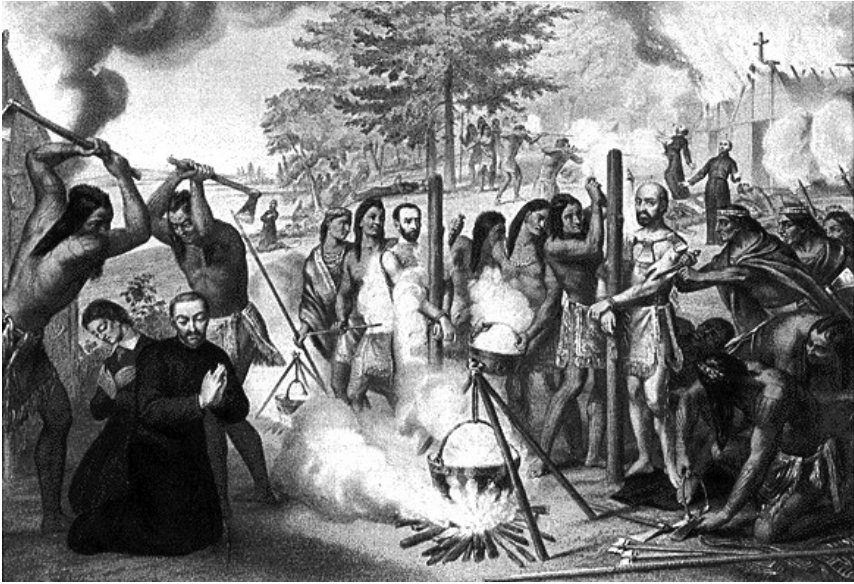
toujours eu désir d'y [en Nouvelle-France] faire fleurir le Lys avec l'unique Religion Catholique, Apostolique et Romaine²¹.

Il place ainsi son récit sous le patronage du roi. Le développement du commerce et le défrichement des terres sont mis sur le même plan que « la conversion de plusieurs sauvages »²². Du 24 avril au 25 mai 1614, Champlain effectue la

20 Sur la polémique entre Champlain et Lescarbot, voir Réal Ouellet, « Le statut du réel », art. cit., p. 268-269, et Frank Lestringant, « Champlain, Lescarbot et la “conférence” des histoires », *Quaderni del Seicento francese*, n° 6, 1984, p. 69-88.

21 *La France d'Amérique. Voyages de Samuel Champlain 1604-1629*, éd. Jean Glénisson, Paris, Imprimerie nationale, 1994, p. 11.

22 Voir Réal Ouellet « Le statut du réel », art. cit., p. 259.



29. « Supplice des martyrs de la Nouvelle-France » ;
gravure anonyme

traversée de Honfleur à Tadoussac à bord du « Saint-Étienne » avec les religieux récollets Denis Jamet, Jean Dolbeau, Joseph Le Caron, Pacifique Duplesis, et le 25 juin est célébrée une messe solennelle à Québec, au moment où les Récollets entreprennent de construire une maison. En 1619, dès les premières pages de ses *Voyages et découvertures* qu'il vient de publier, Champlain, à mi-chemin de sa carrière canadienne, renouvelle ainsi les fondements de sa démarche :

L'extrême affection que j'ay tousjours eue aux découvertures de la Nouvelle-France, m'a rendu désireux de plus en plus à traverser les terres, pour en fin avoir une parfaite cognoissance du pays, par le moyen des fleuves, lacs et rivières, qui y sont en grand nombre, et aussi recognoistre les peuples qui y habitent, à dessein de les amener à la cognoissance de Dieu. À quoy j'ai travaillé continuellement depuis quatorze à quinze ans sans pouvoir avancer que fort peu de mes desseins, pour n'avoir esté assisté comme il eust esté nécessaire à une telle entreprise. [...] il n'y avoit d'autre ni meilleur moyen que de patienter, laissant passer tous les orages et difficultéz qui se présenteroient jusques à ce que Sa Majesté y apportoit l'ordre requise, et en attendant continuer tant les découvertures audit pays, qu'à apprendre leur langue, et contracter des habitudes et amitié, avec les principaux des Villages et des Nations, pour jeter les fondements d'un édifice perpétué, tant pour la gloire de Dieu, que pour la renommée des François²³.

23 *La France d'Amérique. Voyages de Samuel Champlain, op. cit.*, p. 39.



30. Tableau anonyme attribué au Frère Luc et daté de 1671,
« La France apportant la foi aux Hurons de Nouvelle-France »

Son récit est sans doute le plus apte à illustrer les gravures de l'époque, comme celle du supplice des martyrs de la Nouvelle-France (fig. 29), ou des tableaux comme *La France apportant la foi aux Hurons* (fig. 30) dont l'intention est de représenter allégoriquement (Anne d'Autriche représentant la France) les débuts de l'évangélisation des Hurons par les missionnaires jésuites²⁴. Le texte de Champlain est un récit de voyage hagiographique où chaque anecdote a un sens chrétien. Par exemple celle des « deux filles Sauvagesse par luy instruites en la Foy » que Champlain souhaite ramener en France : deux « sauvagesse »

24 François-Marie Gagnon, « La France apportant la foi aux Hurons de Nouvelle-France : un tableau conservé chez les Ursulines de Québec », *Journal of Canadian Studies*, 1983, vol. 18, n° 3, p. 5-20.

de douze ans, baptisées Espérance et Charité, désirent embarquer avec celui qu'elles considèrent comme leur père :

ma volonté estoit d'aller vivre & mourir en France & y apprendre à servir Dieu²⁵.

Un conseil des « Chefs & principaux du païs assemblez »²⁶ envoie un canot de sauvages pour faire part de son accord. Champlain tente d'argumenter auprès des siens en leur faveur :

j'en disposerois à ma volonté, pour les instruire en nostre Foy, comme si c'estoit mes enfans, ce que j'ay fait depuis deux ans le tout pour l'amour de Dieu, où j'ay eu un grand soing à les entretenir de tout ce qui leur estoit necessaire, les desirant retirer des mains du Diable, où elles retomberont si faut que vous les reteniez : je vous supplie que vostre charité soit telle envers ces pauvres filles de ne les violenter, & souvenez vous que Dieu ne vous sera point ingrat si vous faites quelque chose pour luy, il a des recompenses grandes, tant pour le Ciel que pour la terre²⁷.

762

Mais Marsolet se les réserve pour de plus lubriques intentions et parvient à empêcher leur départ avec l'appui du Général Quer. Dépitée, Espérance va lui faire un véritable sermon sur la vertu et sur sa perversité, dans une très longue tirade digne d'une tragédienne classique, mais en vain. Aux vices des Français s'oppose donc la vision idéalisée d'un peuple bon, au naturel enclin au christianisme.

Le théâtre participe également de cette stratégie propagandiste. *Le Théâtre de Neptune* de Marc Lescarbot, ballet nautique conçu comme un divertissement sous forme d'une succession de monologues, tour à tour de Neptune, de tritons et de sauvages, récités depuis des machineries nautiques allégoriques sur les eaux de la baie de Port-Royal, « gaillardise » selon Champlain²⁸, entrée royale ou encore divertissement colonial²⁹, donne en spectacle au roi le tableau de sauvages faisant acte d'allégeance et sujétion volontaire :

De la part des peuples Sauvages
Qui environnent ces païs

²⁵ *Ibid.*, p. 341.

²⁶ *Ibid.*, p. 337.

²⁷ *Ibid.*, p. 338.

²⁸ *Ibid.*, p. 438 : « À nostre arrivée, L'Escarbot qui estoit demeuré en l'habitation nous fit quelques gaillardises avec les gens qui y estoient restez pour nous resjouir ».

²⁹ Paolo Carile, « Un divertissement colonial en 1606 : le *Théâtre de Neptune* de Marc Lescarbot », *Studi di letteratura francese*, 1983, 10, p. 144-160.

Nous venons rendre les hommages
Deuz aux sacrées Fleur-de-Lis³⁰.

Ainsi, aussi bien dans les récits que dans la littérature de fiction, la Nouvelle-France apparaît donc comme un pays de cocagne propice à la chrétienté. Et cette imagerie dure jusqu'au milieu du siècle. Une mazarinade, *L'Arrivée des ambassadeurs du royaume de Patagoce et de la Nouvelle-France*, la décrit comme

un lieu tellement voluptueux et délectable, qu'on ne peut en trouver un semblable [...] la violette, la myrrhe et toutes sortes de fleurs rendent une odeur suave dans les jardins.

Et, comble de « l'idéal », pour repousser Mazarin qui s'apprête à se réfugier dans ce *locus amœnus*, les Hurons sont ironiquement mobilisés. Une note manuscrite attribue cet ouvrage à un Jésuite³¹.

Les supplices des martyrs servent ainsi généralement soit le discours évangéliste en faisant des voyageurs des héros de Dieu, soit, au contraire, la dénonciation des mystifications.

En Orient, dans le même ordre d'idées, la grande ambassade de M. de Chaumont accompagné de l'abbé Choisy vers le royaume de Siam en 1685 doit permettre l'implantation de la Compagnie des Indes Orientales et favoriser la conversion du roi Phra Naraï, considérée à tort comme une chose aisée.

À force d'hyperboles et d'embellissements, les appels à la colonisation chrétienne passent pour des textes peu crédibles, et lorsque les Jésuites veulent mettre en place une évangélisation plus organisée et systématique, ils doivent avant tout rendre plus réaliste la perception des mondes « sauvages » par les Français.

L'influence de la rhétorique viatique jésuite : démythifier pour mieux évangéliser

Le rôle des Jésuites est fondamental pour l'étude du voyage missionnaire. Si les *Lettres édifiantes et curieuses* ne commencent à paraître qu'en 1702, depuis un siècle, sous d'autres titres, elles sont publiées de façon presque ininterrompue, et le recueil de 1702 est un achèvement. La plus ancienne date de 1545, et en français, en italien, en espagnol, en latin, en portugais, paraissent de nombreux *Recueils des plus fraîches lettres écrites par ceux de la Compagnie de Jésus*, des

30 Marc Lescarbot, *Le Théâtre de Neptune en la Nouvelle-France*, dans *Les Muses de la Nouvelle-France*, éd. Bernard Emont, Paris, L'Harmattan, 2004, v. 143-146, p. 141.

31 *L'Arrivée des ambassadeurs du royaume de Patagoce et de la Nouvelle-France*, traduit par le sieur I.R., Paris, Vve Jean Rémy, 1649.

Nouveaux avis sur l'amplification du Christianisme, des Avis de la bienheureuse mort de religieux de la Compagnie de Jésus, des Histoires glorieuses de la mort de Chrétiens japonais, etc. Comme l'écrit G. Chinard,

On ne peut songer à résumer en un chapitre une série de publications qui ne comprend pas moins de soixante-dix volumes, dans la réimpression moderne. [...] ces annales [...] contiennent de tout, depuis des réflexions philosophiques et des théories politiques jusqu'à des sermons pieux, des énumérations interminables de conversions et de morts édifiantes, et surtout des narrations détaillées des combats que les missionnaires avaient à livrer à Satan³².

764

De plus, si les relations des jésuites s'inspirent naturellement des procédés rhétoriques et génériques de la littérature de fiction, et tout particulièrement de l'épopée³³, leur influence sur la littérature d'imagination contemporaine est en revanche assez restreinte. Nous nous bornerons donc ici à relever les stratégies d'écriture des récits de voyage jésuites et leurs failles pour voir ce qui en est repris par le roman et le théâtre.

Jean-Claude Laborie a consacré un ouvrage à l'étude des stratégies et des codes d'écritures des lettres jésuites du Brésil, il a montré que le « mangeur d'âme » triomphe finalement du « mangeur d'homme » par l'écriture de sa victoire, qui est à la fois manœuvre politique, compensation de l'échec de l'évangélisation et conjuration contre les menaces d'ensauvagement³⁴. Le but explicite des relations jésuites en Amérique est en effet d'attirer l'attention des lecteurs sur les missions du Nouveau Monde. Elles n'ont donc rien de rapports confidentiels envoyés au père général de la Société. Des extraits paraissent régulièrement dans le *Mercur* et des volumes sont distribués aux Grands susceptibles de soutenir financièrement ou politiquement les établissements outre-mer. La règle défend en effet aux Jésuites de recourir au fonds général de la Société. Les Jésuites ne peuvent donc pas utiliser l'écriture euphorique de Lescarbot et Champlain pour vanter un pays en forme de corne d'abondance et en même temps demander des subsides. Ils ne peuvent pas non plus diaboliser à outrance les sauvages au point de les faire passer pour des pécheurs irrécupérables. De plus, les Jésuites obtiennent du pape le privilège

³² Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 123.

³³ Voir sur ce sujet l'excellente étude de Marie-Christine Pioffet, *La Tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Québec, Septentrion, 1997.

³⁴ Jean-Claude Laborie, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI^e, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, Paris, Champion, 2003.

d'évangéliser dans l'Amérique espagnole, territoire qui leur est officiellement réservé. En Nouvelle-France ils sont en contradiction avec le pape, et ont plus que jamais besoin du soutien de la France. Il s'agit donc, comme Champlain et Lescarbot, d'une rhétorique de propagande mais plus subtile et mieux dirigée. Elle est efficace : les historiens de la Nouvelle-France ont montré que les plus grands personnages du royaume soutiennent les missions du Canada : Richelieu, M^{me} d'Aiguillon, qui fonde un hôpital à Québec, Colbert, et même Fénelon, dont le demi-frère François de Fénelon, sulpicien, arrive au Canada en 1667 et laisse une *Description du Canada*³⁵.

Il s'agit avant tout de rabattre les illusions créées par les récits de voyage trop enthousiastes des prédécesseurs. L'existence que décrit Brébeuf chez les Hurons va dans ce sens. Les Jésuites cassent sciemment l'image de l'Amérique île Fortunée, comme l'explique le père Biart :

icy faut esviter une illusion de laquelle plusieurs par mesgarde sont abusez, en oyants parler ceux qui viennent de pays loingtains, et qui en racontent les biens et fertilité, prou souvent avec amplification (car ainsi pensent-ils devoir faire pour estre plus attentivement escoutez)³⁶.

Selon G. Chinard, l'allusion à Lescarbot est évidente. Une fois les illusions rabattues, les Jésuites peuvent procéder à l'édification. Le père Brébeuf décrit ainsi une cérémonie funèbre en insistant sur la leçon que le lecteur peut en tirer sur l'image de ce qu'est la nature humaine et de sa vanité :

Je me trouvoy à ce spectacle et y invitai volontiers tous nos domestiques; car je ne pense pas qu'il se puisse voir au monde une plus vive image et une plus parfaite représentation de ce que c'est que l'homme. Il est vrai qu'en France nos cimetières preschent puissamment, et que tous ces os entassés les unes sur les autres sans discrétion des pauvres d'avec les riches, ou des petits d'avec les grands, sont autant de voix qui nous crient continuellement la pensée de la mort, la vanité des choses du monde et le mépris de la vie présente, mais il me semble que ce que font nos sauvages à cette occasion touche encore davantage, et nous fait voir de plus près et appréhender plus sensiblement notre misère. Car, après avoir fait l'ouverture des tombeaux, ils vous étalent sur la place toutes ces carcasses, et les laissent assez longtemps ainsi découvertes, donnant tout loisir aux spectateurs d'apprendre une bonne fois ce qu'ils seront quelque jour³⁷.

35 J. Orcibal, *Correspondance de Fénelon*, Paris, Klincksieck, 1972, t. I, p. 127-135.

36 *Relation de 1629*, dans *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, éd. Reuben J. Thwaites, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, III, p. 64.

37 *Relation de 1636*, dans *The Jesuit Relations, op. cit.*, V, p. 280-282.

Suit un récit détaillé des corps pourris et des vers grouillant... Le père Lejeune utilise, lui, la description d'un tremblement de terre détruisant une partie de Montréal. Ils théâtralise donc aussi bien leurs propres aventures, l'Autre, que leur situation d'écrivain³⁸. Les *Relations* persuadent ainsi leurs lecteurs « que c'est un bien pour l'une et l'autre France d'envoyer icy des colonies »³⁹.

Mais il s'agit là d'édifier les lecteurs. Les Jésuites raisonnent en fait selon la logique du « donnant-donnant » : c'est par la conversion des sauvages qu'ils peuvent édifier les lecteurs, qui en leur accordant leurs subsides, recevront la reconnaissance de Dieu :

Les lettres de nos Pères vous apprendront la seule chose qui puisse les dédommager de tant de travaux et de souffrances. Ils convertissent chaque année plusieurs milliers d'infidèles. [...] Nous vous conjurons de nous aider par vos vœux, par vos prières et par vos sacrifices, à en obtenir dans la suite de la miséricorde de Dieu de beaucoup plus considérables⁴⁰.

766

Louer la vertu de l'Autre a pour but de « confondre les chrestiens d'Europe », et quantité d'anecdotes ne sont là que pour cela⁴¹. En ce qui concerne la conversion des autochtones, la méthode est différente. Si les Jésuites s'efforcent de ne pas diaboliser à outrance les sauvages, ils constatent en revanche très souvent que le Canada est par excellence une terre démoniaque. Souvenir de la fameuse île des Démons qui a inspiré à Rabelais un des épisodes du voyage de Pantagruel ? Peut-être, mais le but est surtout de proposer une solution chrétienne aux peurs des Américains. Nombreuses sont les scènes de diableries, les cérémonies d'exorcisme, les apparitions nocturnes, etc. Le passage que nous avons vu, sur la sorcellerie lapone narrée par Regnard⁴², semble être une véritable parodie de ces rapports jésuites circonstanciés. Le père Lallemant termine sa *Relation de 1639* par un chapitre très révélateur intitulé « Du règne de Satan en ces contrées et des diverses superstitions qui s'y trouvent introduites et établies comme premiers principes et lois fondamentales de l'Etat et conservation de ces peuples ». Les Jésuites tentent donc d'amener les Américains à la foi en se servant de leur croyance au démon. Ayant survécu aux épidémies, qu'ils ont en fait aidé à

38 Voir les exemples de R. Ouellet, « Le statut du réel », art. cit., p. 271 : l'encre qui se gèle pendant que le Jésuite tente d'écrire, l'unique doigt dégoulinant de sang sur le papier de la relation, etc.

39 Titre du chapitre III de la *Relation de 1635*, dans *The Jesuit Relations*, op. cit., VIII, p. 8.

40 *Lettres édifiantes et curieuses, Premier recueil*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1717, préface, p. II.

41 Voir par exemple la réaction des Chinois dans les « embarras de charrettes », bien plus calmes que les Français dans les « embarras de Paris » (exemple cité par P. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, op. cit., p. 118).

42 Voir le chapitre IV. 2. et Jean-François Regnard, *Voyage en Laponie*, éd. Jean-Clarence Lambert, Paris, 10/18, coll. « Odyssées », 1997, p. 150-152.

propager, et réussissant parfois à guérir des malades, les Jésuites sont regardées comme les héritiers des chamans discrédités par leur impuissance à soigner les maux de la communauté. L'image du « jésuite-sorcier »⁴³ persiste longtemps. Regnard, sorcier malgré lui, nous l'avons vu, renvoie très ironiquement à cette image. Sachant prédire les éclipses lunaires en 1637 et en 1638, par exemple, et toute une série de choses nouvelles pour les sauvages, les Jésuites se servent de cet atout pour impressionner et édifier. Comme l'écrit le père Lejeune :

Il luy faut apporter des véritez naturelles pour le convaincre, et quand on l'a rendu souple aux véritez de la nature qui sont conformes à nostre foy, alors il embrasse les veritez surnaturelles par la foy⁴⁴.

Il s'agit de piquer la curiosité des sauvages pour atteindre, par les connaissances naturelles, la voie à l'enseignement des vérités surnaturelles, selon la méthode recommandée par saint Augustin dans *De vera religione*. Comme l'écrit R. Ouellet,

En devenant *exemplum*, la *curiositas* accède à une espèce de surréal qui relance le récit dans deux directions : l'aventure missionnaire et l'Histoire sainte⁴⁵.

Le père Brébeuf traduit en langue huronne la *Doctrine chrestienne du R. P. Ledesne*, qui constitue un mode d'instruction par voie de questions, où le disciple sauvage doit subir cet interrogatoire :

Estes-vous Chrestien ? Qui est celuy qu'on doit appeler Chrestien ? Qu'est-ce que la Doctrine Chrestienne ? Est-il nécessaire de sçavoir la Doctrine Chrestienne ? Qui est le signe du Chrestien ? Comment le faites-vous ? Pourquoi le faites-vous ainsi ? Et pourquoy encore ? Quand le faut-il faire⁴⁶ ?

Mais les Jésuites leur prêchent la bonté de l'Évangile en tentant surtout de les convaincre des châtimens qui les attendent s'ils persistent dans leur endurcissement au péché. Pour éluder le problème d'une langue qu'ils ont beaucoup de mal à utiliser, ils ont recours aux images, qui jouent un grand rôle dans leur stratégie : elles doivent figurer les tortures et les supplices des damnés. Le père Lejeune écrit :

Tenez, voilà la figure de ceux qui n'ont pas voulu croire; voyez comme ils sont liés de fers, comme ils sont enragés ; ces autres qui sont là-haut, ce sont ceux qui ont cru et obéi à celui qui a tout fait⁴⁷.

43 Voir Vincent Grégoire, « 'Pensez-vous venir à bout de renverser le pays' », art. cit., p. 690. Voir aussi Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 66.

44 *Relation de 1637*, dans *The Jesuit Relations*, op. cit., XI, p. 158.

45 Réal Ouellet, « Le statut du réel », art. cit., p. 267.

46 Cité par Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 79.

47 Cité par Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, op. cit., p. 135.

Lejeune se plaint même que ses images ne soient pas assez claires. Le discours est en fait double : il s'agit certes de convertir les sauvages, mais aussi de continuer à édifier les lecteurs en leur faisant voir la misère des Américains sans Dieu et la bonté des convertis. D'où de très nombreux récits de conversions. Les autres moyens employés sont analysés par V. Grégoire : le théâtre, le jeu et les chants⁴⁸. De son côté, N. Doiron a mis en relief le rôle de la cartographie dans la stratégie jésuite⁴⁹. L'usage du théâtre est particulièrement intéressant. Pour célébrer la naissance du dauphin, futur Louis XIV, sur la suggestion du gouverneur Montmagny, les pères créent un mystère édifiant en algonquin à l'intention des Américains, qu'ils ajoutent à une tragi-comédie de leur invention :

768

afin que n[os] Sauvages en puissent retirer quelque utilité, Monsieur le Gouverneur [...] nous invita d'y mesler quelque chose qui leur pût donner dans la veue & frapper leurs oreilles, nous fismes poursuivre l'ame d'un infidelle par deux demons, qui enfin la precipiterent dans un enfer, qui vomissait des flames, les resistances, les cris & les hurlemens de cette ame & de ces demons, qui parloient en langue Algonquine, donnerent s'y avant dans le cœur de quelques uns, qu'un Sauvage nous dit à deux jours de là, qu'il avoit esté fort espouvanté la nuit par un songe tres-affreux⁵⁰.

Selon V. Grégoire,

Le pouvoir d'une telle représentation allégorique, le jeu de cette âme damnée qui souffre apparemment avec un grand réalisme les tourments des feux de l'enfer, ne peut qu'avoir impressionné des Indiens jamais encore exposés à la "duplicite" du théâtre⁵¹.

Comme le discours religieux est double, celui sur la nature des sauvages l'est aussi, mais dans un autre sens, plus paradoxal. G. Chinard a montré qu'

il y a en vérité deux hommes chez tout Jésuite missionnaire, et ces deux hommes sont loin de toujours s'accorder : tout d'abord un prêtre qui voit dans les sauvages des monstres et presque des démons, et un ancien professeur de rhétorique, ou

48 Voir Vincent Grégoire, « 'Pensez-vous venir à bout de renverser le pays' », art. cit., p. 691-696. Voir aussi François-Marc Gagnon, *La Conversion par l'image, un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, et François Hartog, « L'œil et l'oreille » dans *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

49 Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 62-85.

50 Cité par Vincent Grégoire, « "Pensez-vous venir à bout de renverser le pays" », art. cit., p. 694.

51 *Ibid.*, p. 694.

tout au moins, un ancien élève du collège de la Flèche qui ne peut oublier les poètes et les historiens latins dans le fond des forêts américaines⁵².

On retrouve en effet dans les relations jésuites l'enthousiasme de Montaigne pour des êtres qui semblent incarner les textes antiques. Dans son chapitre intitulé « Les choses bonnes qui se trouvent dans les sauvages », le père Lejeune avoue son admiration :

je vis sur les espauls de ce peuple les testes de Jules César, de Pompée, d'Auguste, d'Othon et des autres que j'ai veu en France tirées sur le papier ou relevées en médailles⁵³.

Grotius est aussi persuadé de l'excellence des Américains et voit en eux les descendants des vertueux Germains de Tacite. Il va jusqu'à rechercher des rapprochements entre la langue allemande et les dialectes des indiens du Nord, et trouver des similitudes dans leurs cultes⁵⁴. Les représentations des pièces de Corneille comme *Le Cid* et *Héraclius*, que les missionnaires voient à Québec entre deux séjours dans les terres sauvages, favorisent de tels parallèles⁵⁵. Le voyage temporel propre à la dramaturgie française de l'époque propose un sens au voyage spatial vers le Nouveau Monde.

Le paradoxe de l'écriture jésuite, qui oscille entre répulsion et fascination, peut s'expliquer par le fait que le voyage, finalement, devient un moyen de réaliser le rêve de Dante. Dans *La Divine Comédie*, le chant IV de *L'Enfer* est consacré au premier cercle, les limbes, dans lequel sont les poètes antiques, esprits vertueux non baptisés, sans autre peine que le désir éternellement insatisfait de voir Dieu. Virgile, le guide de Dante, en fait partie, et explique :

Tu ne demandes pas quels sont les esprits que tu vois ?
Or je veux que tu saches, avant d'aller plus loin,
qu'ils furent sans péchés ; et s'ils ont des mérites,
ce n'est pas assez, car ils n'ont pas eu le baptême,
qui est la porte à la foi que tu as ;
et s'ils vécurent avant la loi chrétienne,

52 Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, op. cit., p. 138.

53 *Relation de 1634*, dans *The Jesuit Relations*, op. cit., VI, p. 228.

54 Voir *De origine Gentium Americanarum Dissertatio altera adversus obrectatorem*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1643. Cramoisy est aussi l'éditeur des Jésuites.

55 Voir *Relation de 1650*, dans *The Jesuit Relations*, op. cit., XXXVI, p. 149, qui fait le compte rendu d'une représentation d'*Héraclius*, et XXVIII, p. 320 et XXXVII, p. 251, consacrés au *Cid*. Le *Journal des Jésuites* note que le 31 décembre 1646 est joué « dans le magasin » le « sit » et que le 16 avril 1652 « se représente la tragédie du Scide de Corneille ». *Héraclius* est joué à Québec le 4 décembre 1651. L'autorisation donnée en 1694 par le gouverneur Frontenac de représenter *Tartuffe* provoque l'opposition violente de Mgr de Saint-Vallier, évêque de Québec.

ils n'adorèrent pas Dieu comme il convient :
je suis moi-même un de ceux-là.
Pour un tel manque, et non pour d'autres crimes,
nous sommes perdus, et notre unique peine,
est que sans espoir nous vivons en désir⁵⁶.

Le voyage et la découverte des sauvages, perçus comme la réincarnation des païens de l'âge d'or, permet aux missionnaires d'accorder une seconde chance aux Anciens en leur faisant connaître Dieu et en empêchant leur damnation par leur conversion. Les Jésuites apparaissent comme de nouveaux Christ sauvant un peuple oublié. Bien sûr, le parallèle n'est pas développé dans ses ultimes conséquences, le manque de culture écrite et philosophique des Américains ne permettant pas de les assimiler totalement aux gréco-romains.

770

La démythification initiale aboutit donc à une nouvelle mythification qui renforce le sens de la première : le *locus amœnus* est fortement nuancé du point de vue géographique, mais il retrouve son sens du point de vue idéologique. Les sauvages, s'ils vivent bien dans un pays aride et difficile, sont des êtres préservés, vertueux, ressemblant aux Anciens, et n'attendent plus que la conversion pour être des saints. Les Jésuites peuvent alors en faire des porte-paroles des vices français et des corruptions du royaume. Alors que Montaigne se sert des cannibales au « doux langage », au « son agréable, retirant aux terminaisons grecques », pour remettre en cause le pouvoir royal d'un enfant⁵⁷, les Jésuites ne parlent pas en leur nom propre mais font parler les sauvages. Le père Brébeuf, par exemple fait la critique de la société française en des termes très proches de ceux de Montaigne :

ceux-cy encore ne viennent pas à la succession de ces petites royautés, comme les Dauphins en France, ou les enfants en l'héritage de leurs pères ; mais en tant qu'ils ont les qualités convenables, et qu'ils acceptent et sont acceptez de tout le pays. Il s'en trouve parmi eux qui refusent ces honneurs, tant parce qu'ils n'ont pas le discours en main, ni assez de retenue ny de patience, que parce qu'ils aiment le repos et que ces charges sont plus-tost des servitudes qu'autre chose⁵⁸.

Si les Jésuites ne sont certes pas des démocrates, leurs textes montrent souvent qu'ils sont opposés au pouvoir royal en Amérique. Selon G. Chinard,

56 Dante, *L'Enfer*, chant IV, v. 31-42, traduction de Jacqueline Risset, Paris, GF-Flammarion bilingue, 1985, p. 51.

57 Voir le début du chapitre VII. 2.

58 *Relation de 1636*, X, dans *The Jesuit Relations*, *op. cit.*, p. 232.

Leur rêve aurait été, dès le début, d'organiser dans la Nouvelle-France un état jésuite ou théocratique comme ils le feront plus tard au Paraguay et en Californie ; et, comme rois et ministres étaient loin de les aider dans l'accomplissement de leurs desseins, ils se posent tantôt en victimes, tantôt en ennemis de la royauté, sinon de façon déclarée, au moins dans des termes assez clairs pour qu'on ne puisse s'y tromper⁵⁹.

Il s'agit là de l'utopie jésuite. Elle explique les critiques implicites de la religion qu'ils prêchent, émaillant leurs relations et annonçant parfois les Péruviens de Marmontel. Le père Lejeune écrit ainsi par exemple :

Il me souvient que leur ayant parlé bien amplement de l'Enfer et du Paradis, du chastiment et de la récompense, l'un d'eux me dit : la moitié de ton discours est bonne, l'autre ne vaut rien ; ne nous parle pas de ces feux, cela nous desgoute, parle nous des biens du ciel, de vivre longtemps ça bas, de passer nostre vie à nostre aise ; d'estre dans les plaisirs après nostre mort. C'est par là que les hommes se gaignent⁶⁰.

Le cas de la polygamie est particulièrement intéressant. Les Jésuites ont des peines infinies à faire renoncer les nouveaux convertis à la polygamie, et donc à l'adultère, d'autant plus quand ils présentent le mariage et la fidélité de la façon suivante :

Il est vray qu'il ne s'est jamais trouvé au monde d'alliances plus saintes et plus parfaites que celles des chrétiens, mais cela n'empêche pas que les maris, "*tribulationem carnis habeant*", ne soient assez souvent troublés dans leurs mesnages et que ce soit une espèce de martyre d'estre lié inséparablement avec un homme ou une femme qui aura plus de dureté qu'un chardon, ou moins de douceur qu'une épine⁶¹.

Le mariage chrétien devient curieusement une preuve des martyrs de la foi... Les sauvages permettent donc de dévoiler les failles du système politique et religieux français et de repenser un mode de vie idéal. Car les sauvages, malgré leur paganisme, sont bons, cette conclusion revient fréquemment dans les relations jésuites. Ainsi, en 1694, le Père Chauchetière écrit à son frère :

Nous voyons dans les sauvages les beaux restes de la nature humaine qui sont entièrement corrompus dans les peuples policés. De toutes les onze passions ils

59 Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, op. cit., p. 142. Voir aussi M. Michel Bideaux, « Culture et découverte », art. cit., p. 16.

60 *Relation de 1637*, XI, dans *The Jesuit Relations*, op. cit., p. 206.

61 Cité par Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, op. cit., p. 145.

n'en ont connus que deux, la colère est la plus grande; mais encore en ont-ils peu dans l'excès, lors de la guerre. Vivre en commun sans procès, se contenter de peu sans avarice, estre assidus au travail, on ne peut rien voir de plus patient, de plus hospitalier, affables, libéraux, modérés dans leur parler : enfin, tous nos P. P. et les Français qui ont fréquenté les sauvages estiment que la vie se passe plus doucement parmi eux que parmi nous⁶².

En reproduisant les discours des sauvages et en les reprenant à leur compte, les Jésuites dressent finalement un véritable réquisitoire contre la société :

parmy eux les exactions, les tromperies, les vols, les rapt, les assassinats, les perfidies, les inimitiez, les malices noires, ne se voyent ici qu'une fois l'an sur les papiers et sur les gazettes de quelques-uns⁶³.

Les *Relations de la Nouvelle-France* et les *Lettres édifiantes* qui les résument et les continuent serviront largement aux philosophes des Lumières. En tentant d'établir un tableau renouvelé de l'âge d'or, leurs tentatives pour le christianiser révèlent surtout les failles de la religion telle qu'elle est pratiquée en France à la même époque.

772

En Orient, l'entreprise des Jésuites est impossible. Comme le constate Chardin :

Je n'ai jamais vu ni Turc, ni gentil-né, converti de bonne foi au christianisme en son pays [...]. La conversion en ces pays-là est impossible, si Dieu ne fait des miracles en leur faveur et ne touche, par des voies extraordinaires, ces gens extrêmement entêtés de leurs connaissances, et qui ont tant en partage la fierté et l'orgueil de l'entendement⁶⁴.

Les Jésuites échouent vite dans leurs tentatives, et les Capucins, qui viennent après eux vont s'attacher d'abord à veiller sur les âmes des ressortissants de leur nation. La grande affaire des missionnaires concernant l'Autre, est la tentative de conversion des schismatiques grecs, mais le résultat est très faible, et les convertis sont majoritairement sujets à l'apostasie⁶⁵.

⁶² *Relation des Jésuites*, LXIV, dans *The Jesuit Relations*, *op. cit.*, p. 130.

⁶³ Voir tout le chapitre IX de la *Relation de 1636* du Père Lejeune, dans *The Jesuit Relations*, *op. cit.*, p. 92 sq.

⁶⁴ Chardin, *Voyage de Paris à Ispahan*, éd. Stéphane Yerasimos, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, VI, p. 158.

⁶⁵ Voir Dominique Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle. La ville des tentations*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 84-85.

Shenwen Li a comparé les stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France à celles pratiquées en Chine au xvii^e siècle⁶⁶, à travers les deux grands projets apostoliques majeurs que sont le séminaire et la réduction : chez les sauvages, il s'agit de remodeler pour christianiser à partir des normes culturelles européennes, en Chine, les jésuites doivent procéder d'abord à leur propre sinisation afin de concilier le système chrétien avec les traditions confucianistes. En Chine, en effet, les Jésuites essaient de démontrer qu'il n'y a qu'un pas à franchir pour faire passer les Chinois de leurs croyances traditionnelles à la religion chrétienne. Alors que les Américains sont considérés comme des mineurs, irresponsables et immatures, les Jésuites considèrent que les Chinois ne peuvent être convertis que par la raison. Leur nature humaine est selon eux bien plus proche de la nature chrétienne :

les Iroquois sont incapables de raisonner comme font les Chinois et autres peuples policés⁶⁷.

Au pays des « barbares », l'intimidation est plus efficace que la séduction utilisée avec les Chinois :

Je ne prétends pas icy mettre nos Sauvages en parallele avec les Chinois, Japonnois, & autres Nations parfaitement civilisées ; mais seulement les tirer de la condition des bestes où l'opinion de quelques uns les a reduits⁶⁸.

En Amérique, il s'agit donc de transformer des « bêtes » en humains *via* la religion catholique. Le syncrétisme religieux en Chine est dès le début une condition *sine qua non* de la pratique d'évangélisation jésuite, alors qu'en Nouvelle-France, pays considéré comme un pays sans culture ni croyances métaphysiques sérieuses, la pratique du syncrétisme ne s'impose qu'après une tardive réévaluation de la réalité amérindienne. La Société des Missions étrangères se constitue et commence son œuvre en 1660. En 1665, plusieurs pères de la Compagnie de Jésus, membres de l'Académie des sciences, partent pour le Siam et la Chine : Guy Tachard⁶⁹, Joachim Bouvet, Louis le Comte, J. de Fontaney, J.-F. Gerbillon, Cl. de Visdelou, etc. Mais jusqu'aux dernières

66 Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au xvii^e siècle*, Paris, L'Harmattan, Les Presses de l'université Laval, 2001.

67 *The Jesuit Relations*, *op. cit.*, vol. 57, p. 126.

68 Brébeuf, cité par Réal Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien dans les *Relations* des jésuites », *Littératures classiques*, n° 22, automne 1994, p. 65.

69 Voir Guy Tachard, *Voyage de Siam des Pères Jésuites envoyés par le Roi aux Indes et à la Chine*, Paris, Seneuze et Horthemels, 1686, et Amsterdam, P. Mortier, 1687.

années du XVII^e siècle, la Chine est peu connue des Français⁷⁰. En 1690, un père de la Compagnie de Jésus écrit :

Jusqu'ici, la France n'a rien eu à démesler avec ces peuples et il semble que la nature ne les ait placez si loin que pour les séparer entièrement de nos intérêts⁷¹.

Les connaissances sur la Chine arrivent en France par le récit des voyages de missionnaires. Dans le recueil des *Lettres édifiantes*, les relations venues de la Chine et d'Indochine occupent au moins la moitié de la collection. Les Jésuites ont affaire à une forte rivalité avec les Dominicains et les Franciscains. Ceux-ci veulent leur disputer la place qu'ils occupent en Asie et se coalisent avant tout non pas contre l'idolâtrie chinoise mais contre leur ennemi commun, les Jésuites. De là naît la grande querelle des rites chinois qui durera plus d'un siècle. Les Jésuites remarquent en effet la grande similitude des rites chinois avec les rites catholiques et mettent en avant la sympathie des mandarins pour le christianisme :

774

Les grands mandarins, les officiers généraux d'armée et les premiers magistrats ont de l'estime pour le Christianisme, ils le regardent comme la religion la plus sainte et la plus conforme à la raison. Ils honorent ceux qui la preschent, ils leur font amitié – L'empereur [...] favorise plus que jamais la Religion chrétienne. Il dit que c'est la vraie Loy, il est ravi d'apprendre que quelques grands seigneurs l'embrassent, et qui sçait si le temps ne s'approche point où Dieu luy fera la grâce de l'embrasser lui-même⁷².

Les Jésuites ne songent qu'à « bénir sans cesse un gouvernement où l'on trouve de si sages lois établies »⁷³. Ils soulignent que l'empereur est « le père du peuple » en précisant que « c'est l'expression chinoise »⁷⁴. En fait, les Jésuites semblent calquer les idéaux fénéloniens sur la Chine et en faire une sorte de pastorale idyllique :

70 Sur un des rares récits de voyage en Chine au XVII^e siècle, voir notre article : « Culture et fête à la fin du XVII^e siècle : regards curieux sur la Chine du premier touriste occidental, le Napolitain Gemelli-Careri », dans Dominique Lanni (dir.), *La Culture des voyageurs à l'Âge classique : regards, savoirs et discours*, *La Revue française* (publiée par l'université du Natal à Pietermaritzburg, Afrique du sud), numéro spécial électronique <<http://revuefrancaise.free.fr/>>.

71 L. Lecomte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Jean Anisson, 1696, I, p. 253. Voir aussi Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756), éd. Jacqueline Marchand, Paris, Éditions sociales, 1962, chap. II : « Dans le siècle passé nous ne connaissions pas assez la Chine ».

72 Cité par Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française*, op. cit., p. 119.

73 *Ibid.*

74 Le père Contancin, cité par P. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, op. cit., p. 120.

Chaque année, dans chaque province, le souverain se fait désigner le laboureur qui s'est le plus distingué « par son application à la culture des terres, par l'intégrité de sa réputation, par le soin d'entretenir l'union dans la famille et la paix avec ses voisins » : il le félicite et le nomme mandarin. Du même coup l'agriculture et la vertu sont récompensés : tout le monde voudra être mandarin, c'est-à-dire noble et vertueux⁷⁵ !

Le peuple, sagement adonné à l'agriculture, mène une vie paisible, la religion est la morale de Confucius dont le grand principe, « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'ont te fasse à toi-même », enseigne la charité, l'humanité et la tolérance. Elle dit aussi que le fils doit respecter le père et que le roi doit aimer ses sujets comme ses enfants, tout en pratiquant la vertu à titre d'exemple. Ce seront les principes qui régiront la Bétique de Fénelon. Les Dominicains et les Franciscains accusent alors les Jésuites d'idolâtrie. Ils jugent que sous prétexte de favoriser l'expansion du christianisme, ils ne condamnent pas les honneurs rendus par les Chinois à leurs ancêtres et à Confucius et vont jusqu'à consentir à des cérémonies chinoises et païennes une consécration catholique. À partir de 1670, la querelle s'envenime et elle est à son apogée à la fin du siècle. Censurés par la Sorbonne en 1700 puis par la Congrégation du Saint-Office en 1704, les Jésuites sont définitivement condamnés par une bulle de Benoît XIV en 1742. On leur reproche d'honorer « le démon de la Chine, l'idole Confucius » et de proclamer que c'est « un saint homme tout brillant de vertus ». Ce culte « civil et politique », selon l'*Histoire apologétique de la conduite des Jésuites* (1700) va trop loin lorsqu'il compare l'empereur à Louis XIV, comme dans certaines épîtres dédicatoires⁷⁶. Confucius sert en fait à établir le lien entre la Chine vertueuse des Jésuites et la Chine laïque des philosophes des Lumières. Les traductions des œuvres de Confucius en latin par les Jésuites ont contribué à sa vulgarisation en France. La plus connue est sans doute en 1687 le *Confucius Sinarum philosophus*. Ils en donnent aussi quelques abrégés en français comme la *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine* ou *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine* en 1688.

A. Niderst explique qu'« à valoriser l'Orient on le christianise au moins à demi, et on fait des mythologies barbares une approximation des divines vérités »⁷⁷.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Voir les *Mémoires sur l'Etat présent de la Chine* de Louis Le Comte (1696), éd. cit., par exemple.

⁷⁷ Alain Niderst, « Y a-t-il une sagesse orientale dans les *Fables* de la Fontaine? », dans Alia Baccar (dir.), *La Fontaine et l'Orient*, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », 1996, p. 114.

C'est ce que fait Huet en rapprochant les paraboles de l'Ancien et du Nouveau Testament des fables arabes et hindoues. A. Niderst rapproche cette comparaison de la querelle des rites chinois en montrant que le christianisme, pour s'étendre, accepte beaucoup. La littérature de fiction y contribue en forçant les religions exotiques dans un sens qui correspond aux pensées jésuites.

C'est surtout vrai de la littérature d'imagination ayant pour cadre le Nouveau Monde. La littérature du XVII^e siècle ne retient en effet de la Chine que quelques romans comme *Le Fameux Chinois* de Du Bail (1642) et *Axiamire et le roman chinois* (1675) et qu'un traitement burlesque au théâtre, comme dans *Les Chinois* de Regnard et Dufresny en 1692, où Arlequin parodie le docteur chinois, « le pot pourry de la Doctrine, le Pâté en pot des belles Lettres, & le Salmigondis de toutes les Sciences », à la fois « Philosophe, Orateur, Medecin, Astrologue, Jurisconsulte, Geographe, Logicien, Barbier, Cordonnier, Apoticaire, en un mot [...] *omnis homo*, c'est-à-dire, un homme universel »⁷⁸. En Amérique, en revanche, la littérature de fiction se fait l'écho des entreprises évangélisatrices. *Dom Japhet d'Arménie* de Scarron s'inscrit dans une tradition qui va des « Cannibales » de Montaigne à l'*Ingénu* de Voltaire en mettant dans la bouche de son burlesque personnage des références aux « Indes ». Les mariages exotiques que le héros magnifie et par lesquels on le mystifie renvoient bien à une réalité : on amène effectivement en Europe des hommes et des femmes que l'on donne à admirer, que l'on baptise en grande pompe et que l'on marie, comme le dit Malherbe à Peiresc à propos des Topinamboux :

Les capucins pour faire la courtoisie entière à ces pauvres gens, sont après à faire résoudre quelques dévotes à les épouser⁷⁹.

Quand elle n'est pas juste un simple écho, la littérature de fiction va jusqu'à participer aux entreprises d'évangélisation en présentant les terres exotiques comme des terrains prêts à recevoir la bonne parole. *Polexandre* est édifiant sur ce point. La croyance des corsaires et des sujets d'Alcidiane est caractérisée selon G. Ernst par quatre traits majeurs révélant l'idéologie de Gomberville : le monothéisme, la modération, le syncrétisme et la proximité avec le christianisme⁸⁰. Les voyages de Polexandre se transforment alors souvent en mission d'évangélisation. Le zèle religieux est ce qui couronne toutes les qualités du héros. S'il n'entreprend pas de convertir les Maures, chez qui l'erreur lui paraît trop enracinée pour pouvoir être

78 *Les Chinois*, acte II, sc. 4, éd. Alexandre Calame, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1981, p. 476.

79 Malherbe, *Lettre* du 29 juin 1613, dans *Œuvres*, éd. Antoine Adam, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 568.

80 Gilles Ernst, « L'île baroque : pour quelles métamorphoses ? », Jean-Claude Marimoutou et Jean-Michel Racault (dir.), dans *L'Insularité. Thématique et représentations*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 85.

extirpée, il ne manque jamais de semer la parole de Dieu : il prépare les esprits des habitants de Thombut, puis ceux des prêtres de l'île du Soleil, « à la créance des Évangiles »⁸¹, avant d'obtenir leur conversion, celle d'Alcidiane et de tous ses sujets. M. Bertaud met en avant le rôle du voyage apôtre dans cette optique⁸². Les moyens employés par l'évangéliste Polexandre sont pacifiques, seuls les véritables « méchants » sont tués. C'est par la générosité et la vertu que Polexandre prêche la foi. Les miracles qu'il accomplit, s'expliquent ainsi par sa dimension christique : Bajazet se convertit avant de mourir, les prêtres du Soleil renoncent aux sacrifices humains, Alcidiane accepte *in fine* de devenir chrétienne⁸³. *Polexandre* condamne la colonisation espagnole pour prôner un christianisme plus tolérant, qui s'allie harmonieusement avec une monarchie équilibrée. L'île, ainsi que le souligne G. Ernst devient « l'exemple type de la diversité du monde » et « de la relativité des mœurs et des religions », mais trouve son identité fusionnelle dans le christianisme. Comme dans *Polexandre* de Gomberville, l'*Histoire de Cusihuarca, princesse du Pérou, de Glauguis et de Philamon, avec la rencontre d'Agatias passant les Alpes*, par le sieur de Norsègue propose une représentation d'Amazones américaines, péruviennes plus exactement, avec la spécificité supplémentaire de les présenter dans le cadre d'un royaume christianisé. Orontée vit ainsi sa passion comme un « martyr »⁸⁴, qui prend vite une résonance chrétienne dans la mesure où la reine même louait cette « pierre de touche dont Dieu se sert pour espouver ceux qui sont à luy, & s'il chastie parfois severement celuy qu'il ayme »⁸⁵. En outre, Métamorphose reçoit l'apparition divine d'un Ange majestueux, aux ailes blanches et à l'éclat admirable, venu lui annoncer être son « bon Génie » (« et non pas Dieu ») le protégeant depuis son baptême, lui rappelant ses amours passées, son voyage de France au Canada et son naufrage pour lui dire : « aussi tu dois sçavoir que Dieu qui ne veut pas la mort du pecheur, mais bien qu'il se convertisse & vive pour iamais, t'a delivré de tant de dangers par mon ministere, & veut qu'à l'advenir tu luy sois plus fidelle »⁸⁶. En échange de cette foi et cette loyauté, l'Ange lui « promet la conquête d'un Empire où Jesus-Christ son fils n'est point

81 Gomberville, *Polexandre*, Paris, A. Courbé, 1641, IV, p. 655 et p. 719.

82 Madeleine Bertaud, « Pourquoi Polexandre voyage-t-il ? Note sur un procédé romanesque », *Studi francesi*, 114, septembre-décembre 1994, p. 501.

83 Voir le chapitre X, « *Polexandre*, roman chrétien », dans Madeleine Bertaud, *L'« Astrée » et « Polexandre » : du roman pastoral au roman héroïque*, Genève, Droz, [Paris, diff. Champion], 1986.

84 Norsègue, *Histoire de Cusihuarca, princesse du Pérou, de Glauguis et de Philamon, avec la rencontre d'Agatias passant les Alpes*, par le sieur de Norsègue, Paris, Cl. Le Groult et Ch. Fosset, 1662, p. 148 notée 248.

85 *Ibid.*, p. 133.

86 *Ibid.*, p. 173.

adoré, ny son Saint Nom cogneu. »⁸⁷. Le royaume des Amazones est ainsi terre chrétienne du Nouveau Monde, où les Annonciations sont encore possibles, et où les Amazones comme Orontée ont épousé « la loy des Chrétiens »⁸⁸. La liste de fleurs « amazoniennes » (« roses, œillets, lys, annemones, tulippes, [...] grenailles »⁸⁹), est là pour démontrer que

pour peu que l'on ay de la piété on descouvrira sur ses feuilles qui sont tres-belles, des cloux, une colomne, des foüets, une esponge, des playes, un roseau, & une couronne d'espines, qui sont les sacrez mysteres de nostre redemption ; & certes ces figures que la Nature, conduite par la Sagesse divine, a imprimées sur les feuilles de ceste belle fleur a beaucoup contribué pour la conversion de ces peuples que le diable avoit si long-temps asservy sous ces cruelles loix⁹⁰.

778 Cependant, certains romans « américains » laissent entendre des voix contestataires, comme dans *Les Amours de Pistion* de Du Périer, où c'est le démon qui refuse de laisser découvrir le Monde Nouveau par crainte des missionnaires :

Penses-tu que ie vueille perdre tant d'ames pour les donner au Dieu de ton Roy & diminuer ma puissance, pour augmenter la sienne ? Non, ie n'en feray rien : car tout aussi tost on y bastiroit des Églises, on y prescheroit l'Évangile, & au lieu qu'incessamment nous sommes parmy eux honnorez comme deitez saintes, nous leur serions autant qu'aux Chrestiens en horreur⁹¹.

La littérature de fiction, en effet, présente aussi déjà les échos des sévères critiques portées aux Jésuites par les voyageurs catholiques eux-mêmes.

Le discours viatique anti-missionnaire : la nature humaine supérieure à la nature chrétienne

Les Jésuites ont de nombreux concurrents en Amérique. Les Récollets d'abord, qui revendiquent leurs droits de premier occupant. Le père Hennepin, par exemple, qui dans ses trois relations de la Louisiane⁹², dénigre l'œuvre de la Société de Jésus en montrant la superficialité des résultats qu'elle a obtenus. Selon lui, rebelles à l'influence des Jésuites, les sauvages se transforment en agneaux avec les Récollets. Il explique cela par le fait que, d'abord, les Récollets, comme

87 *Ibid.*, p. 174.

88 *Ibid.*, p. 176.

89 *Ibid.*, p. 351.

90 *Ibid.*, p. 351-353.

91 Antoine Du Périer, *Les Amours de Pistion et de Fortunie*, éd. Roméo Arbour, Les éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973, p. 120 (chiffree 210), de l'éd. de 1606.

92 Hennepin, *Description de la Louisiane, par le R. P. Hennepin*, Paris, Vve S. Huré, 1683 ; *Nouvelle Découverte d'un très grand Pays, situé dans l'Amérique entre le Nouveau Mexique et la Mer glaciale, le tout dédié à sa Majesté Britannique Guillaume III*, Utrecht, G. Broedelet, 1697 ; *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe*, Utrecht, G. Broedelet, 1698.

les indigènes, marchent pieds nus, ainsi que le veut la règle de leur ordre, et ensuite, qu'ils partagent avec eux également l'habitude de vivre en communauté et de ne rien posséder en propre. Puis, plus tard, les Jésuites essaient d'empêcher les prélats suspects de jansénisme d'être nommés au Canada. En effet, en 1657, au plus fort de la bataille janséniste, les fondateurs de Montréal appellent pour les aider quatre Sulpiciens (Queylus, Souart, Galinie et Allet) et tentent de faire nommer Queylus évêque de Montréal. L'attention de Port-Royal vers la Nouvelle-France s'explique aussi par l'idée d'« utopie pratiquée »⁹³ : quoi de plus logique que de rêver de bâtir la cité de Jansénius dans des terres vierges, un nouveau Port-Royal américain... Mais les Jésuites triomphent sans peine et arrivent à attribuer le siège de coadjuteur de l'évêque de Québec à François Xavier Laval Montmorency, qui a établi à Caen une compagnie de l'Hermitage destinée à faire la guerre aux Jansénistes. Antoine Arnaud narre l'histoire de la querelle dans son *Histoire de Don Juan de Palafox*⁹⁴. L'argument principal des Jansénistes est que les Jésuites convertissent en masse les Américains avant de les avoir assez instruits et favorisent ainsi leurs péchés. Ils mettent en avant la vertu des sauvages, dans une apologie qui relaie celle de Las Casas pendant la fameuse Controverse, et ils accentuent le contraste entre les vices des hommes civilisés et les vertus des hommes naturels. La pauvreté des sauvages va dans le sens des convictions jansénistes et en fait des êtres conformes aux lois du christianisme. Saint François serait même apparu en personne à un religieux de son ordre à Tagouakam pour lui dire que « les Indiens exerçaient l'obédience, la patience et la pauvreté dont les Franciscains font profession »⁹⁵. Les « coureurs des bois », ces sauvages (du bas latin *salvaticus* = « fait pour la forêt », « à l'état de nature ») convertis qui retournent à leur ancienne identité, sont la preuve pour eux que le contact des missionnaires n'améliore pas leur nature, au contraire⁹⁶. Le problème viendrait du fait que la France veut régir la colonie avec les lois appliquées en France et de l'incapacité du joug gouvernemental et religieux de s'adapter à la situation du Nouveau Monde.

Les premières critiques sévères des missionnaires viennent donc des catholiques, qui dénoncent leurs abus et leur stratégie ambiguë. Ainsi, par exemple, Choisy, qui écrit dans son *Journal du voyage de Siam* :

93 Voir Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

94 Antoine Arnaud, *Histoire de Don Juan de Palafox, évêque d'Angéopolis et depuis d'Osne, et des Differens qu'il a eus avec les PP. Jésuites*, Bruxelles, E. H. Fricx, 1690.

95 Antoine Arnaud, *Histoire de Don Juan de Palafox*, op. cit., p. 8.

96 Sur la sédentarisation des sauvages par les Jésuites dans leur processus d'évangélisation, voir Réal Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien », art. cit., p. 68, et Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 64-65.

Les Jésuites passent leur vie à tirer des lignes, & à faire des calculs : c'est leur affaire. Ils savent que c'est par les mathématiques qu'on brille à la Chine, & que sans les Mathématiques la religion n'y aurait jamais fait aucun progrès⁹⁷.

Challe, quant à lui, met en scène dans son *Journal de voyage* le procès burlesque de l'aumônier de son vaisseau :

Du jeudi 19 avril 1691

Jour des plaidoiries. [...]

Le procès s'est mû en dînant, entre MM. de Bouchetière, de La Chassée, procureur général, & moi, demandeurs & accusateurs, d'une part.

Contre frère François Queduff, religieux dominicain, ou soit-disant tel, notre aumônier, d'autre part⁹⁸.

780

La plainte et le plaidoyer commencent au dessert, et les chefs d'accusation arrivent deux pages plus tard :

Que de crimes entassés l'un sur l'autre & découverts dans le même moment ! a dit La Chassée, avec un ton d'admiration qui nous a tous fait rire. Voilà, père, la confusion que votre avidité, votre gloutonie, votre peu de charité pour votre prochain & votre amour-propre vous causent. Gingembre surpris, sucre extorqué & volé, vin acheté par l'indigne prix d'une menterie, épiceries volées, corruption du dépositaire & de son facile mais sincère confident, travail caché comme celui d'un faux monayer ! Voilà, père, une partie des crimes dont Votre Révérence est prévenue & convaincue⁹⁹.

Cette parodie de procès, amusant la vie à bord, fait écho aux attaques plus vives contre les Jésuites aux Indes orientales. Challe, une fois aux Indes, multiplie en effet les anecdotes dénonçant la cupidité des Jésuites et la terreur qu'ils exercent en se fondant sur les superstitions locales. Une histoire nantaise est narrée pour prouver que les histoires des Indes ne sont pas les plus stupéfiantes et que l'absurde est aussi près de chez nous, pas seulement dans les terres exotiques¹⁰⁰. L'histoire du saint René au sexe rapé, vendu en poudre par les cordeliers, pour, dilué dans du vin, favoriser la fécondité, n'est qu'une de ses nombreuses attaques.

97 François-Timoléon de Choisy, *Journal du voyage de Siam*, op. cit., p. 62.

98 Robert Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, éd. Frédéric Deloffre et Melâhat Menemencioglu, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », 1983, t. II, p. 216.

99 *Ibid.*, p. 218.

100 *Ibid.*, p. 25.

En Laponie, Regnard met en avant la superficialité de la conversion des Lapons :

Le prêtre [...] nous dit [...] que tous les Lapons étaient chrétiens et baptisés ; mais que la plupart ne l'étaient que pour la forme seulement, et qu'ils retenaient tant de choses de leurs anciennes superstitions, qu'on pouvait dire qu'ils n'avaient que le nom de chrétiens, et que leur cœur était encore païen¹⁰¹.

Sans doute ironiquement, Regnard retrace leur « transhumance » :

[Ils] se répandaient vers le lac Tornotracs d'où le fleuve Torno prend sa source, pour y pêcher quelque temps jusqu'à ce qu'ils pussent, vers la Saint-Barthélémy, se rapprocher tout à fait des montagnes de Swapavara¹⁰².

Le fait que le terme de leur « voyage » soit daté par la saint-Barthélémy, une fête qui n'a aucun sens pour les Lapons, est probablement retors : le jour consacré à l'un des douze apôtres du Christ, identifié avec le disciple Nathanaël, connu surtout pour avoir évangélisé le Bosphore et les Indes, l'Éthiopie et l'Arabie, est en même temps la date du fameux massacre mettant à jour l'intolérance catholique...

Aux voix des voyageurs se joignent quantité de pamphlets anonymes et des plumes plus célèbres comme Guez de Balzac qui écrit dans *Le Prince* :

La charité de ces bons chrétiens ne va qu'aux pays où le soleil fait de l'or, et ne s'est point encore tournée vers les dernières parties du Septentrion, où il y a bien des âmes à convertir, mais où il n'y a que de la glace et des neiges à gagner. Ils ne veulent le salut que des peuples du Pérou et du Mexique [...] de manière qu'il ne vient pas une pistole en Europe, qui ne coûte la vie d'un Indien, et qui ne soit le crime d'un Catholique¹⁰³.

Les « crimes des catholiques », la relation de Charles Dellon à Goa les met aussi particulièrement en avant : la version allemande de sa relation passe en 1698 du titre *L'Inquisition de Goa* à celui, plus direct *De la tyrannie et de la cruauté inouïes de l'Inquisition portugaise, ou du Tribunal ecclésiastique dans la capitale des Indes Orientales Goa, révélées maintenant pour la première fois par un Français catholique romain qui y a été longtemps prisonnier et violemment martyrisé*. Les bûchers de l'Autodafé sont dramatisés par une théâtralisation symbolique qui mène, en dernière étape, vers l'acmé cathartique du feu vengeur et purificateur de Dieu. L'*homo viator* est détourné de son voyage aux Indes

101 Regnard, *Voyage en Laponie*, op. cit., p. 110-111.

102 *Ibid.*

103 Guez de Balzac, *Le Prince*, Paris, T. Du Bray, P.-R. Rocolet et C. Sonnius, 1631, p. 96.

vers une *via dolorosa*, parallèle à la passion du Christ, *via crucis*. Dellon dit avoir été arrêté à cause d'un gouverneur jaloux craignant d'être supplanté dans une affaire galante. Incarcéré deux ans et demi, il est finalement convaincu d'hérésie mais échappe au feu pour être banni de l'Inde et condamné à cinq ans de galères au Portugal. Mais Bossuet intervient en sa faveur et la liberté lui est rendue : sa *Relation d'un voyage des Indes orientales* est ensuite écrite pour remercier celui qu'il appelle son « libérateur », et pour porter témoignage. Les raisons officielles de son arrestation réfèrent en fait à certains propos portant à croire à sa sympathie pour la « Religion Prétendue Réformée ». Même si Dellon affirme être « Français catholique romain », il fait preuve en effet de beaucoup d'attachement pour les saintes Écritures, porte toujours sur lui l'Ancien et le Nouveau Testament, et s'intéresse à toutes les religions et toutes les sectes. Les chefs d'accusation de son procès évoquent des thèmes de polémiques entre les protestants et les catholiques mais aussi entre le clergé et les Jansénistes. Le fait que sa relation soit publiée chez un éditeur protestant sème le doute également¹⁰⁴. On connaît le rôle des Jésuites qui appelaient de leurs vœux l'esprit et les pratiques de l'Inquisition... Publier cette relation deux ans avant l'Édit de Fontainebleau est très téméraire.

Les exilés de la révocation de l'Édit de Nantes, qui vouent une haine à ceux qu'ils jugent responsables de leur situation, renchérissent encore plus violemment. Chenu de Laujardière, à bord d'un navire hollandais en guerre contre la France, est heureux de pouvoir « casser la tête » à un Jésuite :

Comme nous arrivâmes, les Français redoublèrent leurs cris en demandant toujours quartier. Il y en eut un que je reconnus pour un jésuite qui, comme je montai, me voulut donner une corde pour m'aider. Mais je refusai. Comme j'entrais : « Bienvenue! », dit-il en hollandais.

Alors la haine que j'ai toujours eue pour ces sortes de gens me revenant dans l'esprit, aussi bien que les maux que j'avais soufferts, dont je les croyais en partie cause, je ne pus être le maître de mes premiers mouvements, je lui déchargeai de toute ma force un coup de sabre sur la tête, souhaitant de bon cœur que tous les jésuites n'eussent que celle-là pour pouvoir goûter un plaisir semblable à celui après lequel soupirait si fort l'empereur Caligula¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa*, Leyde, Daniel Gaasbeek, 1687, éd. Charles Amiel et Anne Lima, Paris, Chandeigne, 1997, p. 59.

¹⁰⁵ Guillaume Chenu de Laujardière, *Relation d'un voyage à la côte des Cafres*, éd. Emmanuelle Dugay, Paris, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 1996, p. 55-56. Caligula souhaitait que tout le peuple romain n'eût qu'une tête pour pouvoir la couper tout d'un coup : Suétone, « Vie de Caligula », dans *Vie des douze Césars*, trad. Henry Ailloud, Paris, Les Belles-Lettres, 1993, t. II, livre IV, p. 86.

Cette anecdote haute en couleur est pourtant bien authentique : d'après les recherches de F. Moureau, elle est confirmée par le Père le Blanc à son retour de voyage du Siam¹⁰⁶.

Exquemelin, lui, écrit contre les abus de la chrétienté en général :

Ceci fait voir en passant que l'ancienne coutume des Indiens était d'immoler des hommes à leurs fêtes solennelles. Il est vrai que les Espagnols ont aboli cette coutume détestable en exterminant la nation; mais en sont-ils moins coupables ? Si ces peuples ont sacrifié des hommes à leur superstition, les Espagnols n'ont-ils pas aussi sacrifié des hommes à leur intérêt en massacrant ces malheureux ? Ils semblent même plus inexcusables, car ces idolâtres croyaient honorer leur Dieu par ce sacrifice ; les Espagnols, au contraire, n'ont pensé qu'à satisfaire leur avarice par le massacre des Indiens¹⁰⁷.

On retrouve là les principes des remises en cause progressistes étudiées dans le précédent chapitre. L'argument des philosophes réformés se développe de plus en plus grâce aux voyages parallèles aux missions évangélisatrices : Dieu n'aurait confié à aucun homme le soin de s'occuper du salut de l'âme d'un autre, mais ce serait à chacun de pourvoir à son salut particulier. En matière religieuse, seul serait vrai ce que l'homme croit vrai et il serait donc inutile et vain de le contraindre à adopter une religion sous prétexte qu'elle serait vraie. Elle n'est vraie que s'il la croit telle, et s'il la croit telle, il n'est nul besoin de la lui imposer. Parallèlement aux voyages évangélisateurs se développent en effet les voyages protestants, qui conçoivent la relation à la nature humaine étrangère d'une façon radicalement différente.

La nature humaine des « sauvages » américains est donc soit diabolisée soit encensée : terre de Caïn ou terre de cocagne, la Nouvelle-France est perçue selon une vision dichotomique et manichéenne¹⁰⁸ qui révèle à la fois la répulsion et la fascination des catholiques pour les terres vierges. La littérature viatique catholique, comme l'écrit M. Bideaux, est une « littérature morale, dominée par son interrogation sur l'homme »¹⁰⁹. L'homme neuf intéresse surtout les missionnaires, non pas par son humanité, mais par sa capacité à être accessible aux vérités chrétiennes et aux commandements de sa nouvelle foi. Les traits de la culture et de la nature « indienne » ne les retiennent qu'autant

¹⁰⁶ Guillaume Chenu de Laujardière, *Relation d'un voyage à la côte des Cafres*, op. cit., p. 84 sq.

¹⁰⁷ Exquemelin, dans *Aventuriers et boucaniers d'Amérique. Chirurgien de la Flibuste de 1666 à 1672 par Alexandre Exmelin*, éd. Bertrand Guégan, Paris, Sylvie Messinger, coll. « Les Pas de Mercure », 1990, p. 288.

¹⁰⁸ Voir Réal Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien », art. cit., p. 60 et 72.

¹⁰⁹ Michel Bideaux, « Culture et découverte », art. cit., p. 6.

qu'ils facilitent la pénétration du Christianisme. Ils ne le considèrent vraiment comme un « humain » qu'en tant qu'il est chrétien, – et encore, il est alors perçu comme un grand enfant, à peine au second échelon dans l'ancienne théorie des quatre âges de l'Homme. Le problème est différent en Orient : la nature musulmane justifie que l'on ôte l'humanité à ces « chiens infidèles » et alimente les comparaisons animales. La Chine pose en revanche de façon plus complexe la question de la possibilité d'un syncrétisme chrétien. Jugés souvent trop larges d'esprit vis à vis des Chinois et des Américains, les Jésuites reçoivent d'un autre côté les foudres des voyageurs protestants, jansénistes et libertins pour leur intolérance vis à vis de ceux qui devraient être leurs « frères » en chrétienté. Le voyage réformé va alors se refermer sur lui-même et sur ses voyageurs, faire disparaître l'Autre de ses préoccupations pour tenter de préserver sa propre nature humaine.

IX. 2. LE VOYAGE DES RÉFORMÉS OU LES PÉRÉGRINATIONS DES NOUVEAUX NOÉ

Vers 1660, l'on dénombre environ un million de réformés. Selon André Zysberg¹¹⁰, spécialiste des galères et du protestantisme, le peuple réformé se partage approximativement en quatre quarts : le premier comprend ceux qui, après les abjurations massives des années 1680 dues pour l'essentiel aux dragonnades, se sont ressaisis et demeurent exclusivement fidèles à leur confession, le second se compose des « nouveaux convertis » qui remplissent ponctuellement leurs devoirs vis à vis de l'Église romaine, le troisième regroupe les « doubles consciences » qui espèrent ouvertement revenir un jour à la foi réformée, et le dernier quart, enfin, rassemble tous ceux qui se sont enfuis du royaume. Leur voyage se limite généralement aux pays d'Europe (Suisse, Allemagne, Angleterre, Danemark, Suède, Russie) mais certains vont chercher une terre d'asile outre-mer, dans les colonies anglaises d'Amérique du Nord, ou dans la pointe sud de l'Afrique où, en 1687, quelques huguenots s'établissent au comptoir hollandais du Cap. La « diaspora protestante » due à la politique de répression catholique concerne environ deux cent mille à trois cent mille personnes, presque plus d'un quart de la population protestante du début du

110 Voir sa préface à son édition des *Mémoires d'un Galérien du Roi-Soleil*, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », vol. XXXIII, 1982 et 1989, p. 18. Voir aussi *Les Galériens : vies et destins de 60.000 forçats sur les galères de France (1680-1748)*, Paris, Le Seuil, 1987 ; « La société des galériens au milieu du XVIII^e siècle », *Annales ESC*, 1975, p. 43-65 ; « Le langage des Galères de France », *Ethnologie française*, 1979, p. 257-270 ; « Galères et galériens en France à la fin du XVII^e siècle », *Criminal Justice History*, 1980, p. 49-115 ; « Marseille, cité des galères à l'Âge classique », *Revue Marseille*, 1980, p. 71-91 ; et Gaston Tournier, *Les Galères de France et les galériens protestants des XVII^e et XVIII^e siècles*, Cahors, Musée du Désert, 1943-1949, 3 vol.

règne de Louis XIV. Ce flux démographique concerne des gens expérimentés : gens de mer, gens de lettres, gens d'affaire, artisans, ils représentent un savoir et un savoir-faire perdu pour la France mais qui profite aux « États du Refuge »¹¹¹. Malgré les avertissements de Colbert et de Vauban, le roi comprend trop tard l'importance de cette fuite, et réagit en renforçant les mesures répressives et en fermant les frontières. Le 10 mai 1682, une déclaration royale défend à tous gens de mer et de métier domiciliés dans le royaume d'en sortir avec leurs familles pour aller s'établir dans les pays étrangers, sous peine de galères à perpétuité, d'amende arbitraire et de punition corporelle en cas de récidive. Le voyage leur est donc interdit et remplacé par la forme dégradée du voyage aux galères. Cette déclaration est précisée et confirmée par l'article 10 de l'Édit de Fontainebleau qui révoque l'Édit de Nantes en 1685. À l'exode massif des années 1680-1684 succède alors une autre vague de voyages, clandestins cette fois. Des filières et des réseaux d'évasion se mettent en place. Les réfugiés arrivés à bon port envoient à leurs familles et à leurs relations des itinéraires; des guides vendent cher leurs services. Avant la guerre contre la Hollande, le voyage maritime représente le moyen le plus direct et le plus « sûr », le tout étant de parvenir à s'embarquer. Comme l'écrit Élie Benoît,

On se cachait sous des balles de marchandises, sous des monceaux de charbon, dans des tonneaux vides, mêlés parmi d'autres pleines de vin [...] où on n'avait d'ouverture que par la bonde pour respirer. On s'enfermait dans des trous où on restait entassées les uns sur les autres, hommes, femmes, enfants¹¹².

Dans ces dramatiques conditions générales, le voyage des Réformés est bien à part dans le genre viatique : il participe à la problématique survie d'un peuple, à la fois au sens concret de voyage forcé ou de voyage refuge, et au sens symbolique pris en charge par l'*écriture* du voyage, où le *récit* permet l'élaboration d'une nouvelle Histoire.

Le voyage, les protestants et l'écriture

Le *corpus* des récits de voyages protestants est très important, et le genre viatique doit beaucoup aux relations des huguenots. Alors que les récits et les cartographies catholiques espagnols et portugais restent confidentiels par souci de stratégie politique et font l'objet de mesures pour limiter leur diffusion, les milieux protestants français publient, eux, tous les textes de

¹¹¹ Les historiens étudiant les conséquences sociales et économiques désastreuses pour la France de la Révocation donnent raison aux dirigeants anglais qui pressentent vite les avantages économiques d'une immigration massive française.

¹¹² Cité par André Zysberg dans sa préface à son édition des *Mémoires d'un Galérien du Roi-Soleil*, *op. cit.*, p. 21.

leurs coreligionnaires et éditent aussi les ouvrages étrangers susceptibles de faire connaître les réalités exotiques lointaines et de renseigner sur les formes de colonisation et d'évangélisation. Le rôle de l'éditeur huguenot Théodore de Bry est considérable : il publie de 1590 à 1634 la *Collection de Grands voyages* qui contribue à diffuser en Europe les atrocités de la colonisation espagnole. Les protestants, en effet, assimilent vite leur condition à celle des sauvages américains victimes de conversions violentes de la part des missionnaires après les *Conquistadors*. Ce qu'on appelle la *leyenda negra* est donc en partie le fruit d'une opération culturelle des milieux protestants persécutés.

La littérature viatique protestante concerne toutes les parties du monde : F. Lestringant a analysé l'entreprise des réformés en Floride et au Brésil, J.-M. Racault a étudié leur rôle dans l'Océan Indien, et Paolo Carile a proposé une étude¹¹³ plus vaste sur les voyageurs huguenots révélant des modèles culturels communs.

786

Les sauvages américains sont considérés comme des êtres sans histoire, sans écriture, sans conscience d'eux-mêmes et sans identité finalement. L'Autre est l'homme de l'oralité, qui s'oppose à toute la civilisation occidentale fondée sur l'écrit¹¹⁴. C'est une des variantes de cette fameuse dialectique du même et de l'autre. L'oralité remplace l'écriture et étonne toute une civilisation fondée sur l'écriture, surtout les sociétés protestantes et judaïques.

Les protestants calvinistes du XVI^e siècle se prennent pour le peuple élu, des sortes de Juifs de la Nouvelle Alliance vivant l'Ancien Testament au présent. Dans cette perspective, les Américains ne peuvent pas être un peuple élu, contrairement à l'idéalisation jésuite : même si les protestants compatissent à leurs souffrances, ils ne remettent pas vraiment en cause leur destruction. Comme l'écrit P. Carile,

Cette attitude, plus pessimiste quant à la possibilité de salut des autochtones, mais plus rigoureuse dans l'analyse de la réalité amérindienne, pourrait découler du fait que l'objectif principal de ces voyageurs-colonisateurs n'était ni missionnaire ni annexionniste. Dégagés de l'obsession de convertir à tout prix, car pour eux la conversion dépendait surtout de la volonté de Dieu, et affranchis également de la volonté de coloniser les populations autochtones, avec lesquelles

113 Paolo Carile, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique*, Paris, Champion, 2001. Voir aussi de Paolo Carile, « Jean de Léry, les protestants et l'écriture sous l'Ancien Régime », dans *Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Gisèle Mathieu-Castellani (dir.), Paris, Publications Paris 7-Denis Diderot, coll. « Cahiers Textuel », n° 21, 1999.

114 Voir Michel de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1975.

ils envisageaient avant tout des rapports d'échange, ils pouvaient mobiliser leurs énergies intellectuelles pour essayer de comprendre¹¹⁵.

La volonté de reconstitution historique et le pouvoir de l'écriture sont révélateurs de l'entreprise viatique protestante. Les protestants entretiennent un lien très fort avec l'écriture et leurs récits de voyage ont plus qu'une valeur de témoignage : ils revendiquent un rôle à jouer dans un contexte où les Réformés sont contraints au silence. Alors que les catholiques entretiennent la tradition du ouï-dire, les réformés veulent contrôler leur texte, refusant encore plus fortement l'*ornatus* au profit de la *veritas nuda* du style sobre de la rhétorique robine. Leurs relations réalisent davantage une « histoire-document » qu'une « histoire-monument » et renouvellent ainsi l'historiographie. Ils sont les fondateurs de l'ethnographie moderne en France et les instigateurs de l'élaboration d'une nouvelle méthode en histoire. Surtout après la révocation de l'Édit de Nantes, quand tous doivent s'exiler ou sont contraints aux galères, leur récit devient une histoire personnelle placée sous le signe de la grâce divine : la relation correspond au devoir de témoigner d'une destinée individuelle pour contribuer à exprimer le sens d'une destinée collective exemplaire.

Léry contribuait ainsi à la célébration des martyrs; dans toute la littérature protestante du temps, et jusque dans les « voyages », court cette poésie du « supplice supporté pour l'amour de la parole de Dieu »¹¹⁶.

Il s'agit à la fois de dénoncer l'injustice dont les voyageurs sont victimes, de prouver leur fidélité à leur foi envers et contre tout – la volonté royale comme les éléments marins – et de sauver la mémoire du groupe.

Nous avons alors affaire à un nouveau type d'*homo viator* qui se construit à partir de la différence et de la diversité religieuse, un « homme nouveau », dont les horizons spatiaux sont plus éloignés que ceux de ses ancêtres. Les persécutions et l'exil ont une conséquence sur l'écriture dans la mesure où ils renforcent l'introspection et la narration d'expériences personnelles. Même les marchands et les corsaires protestants non pratiquants renouvellent la littérature réformée. De nombreux voyageurs deviennent des auteurs occasionnels et constituent la grande histoire maritime de la Réforme. L'*autopsie*, telle que l'analysent P. Carile et F. Lestringant permet à la fois l'authentification de données géographiques

115 Paolo Carile, « Les calvinistes français et les nouveaux mondes au XVII^e siècle », dans Cecilia Rizza (dir.), *La Découverte de nouveaux mondes : aventures et voyages imaginaires au XVII^e siècle*, Fasano, Schena, 1993, p. 281.

116 Jean-Claude Morisot, *Introduction* à son édition de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Genève, Droz, 1975, p. 11.

et ethnographiques et fait converger les témoignages directs vers une Histoire garante de la vérité :

L'invention de la personne est donc la nouveauté fondamentale [...] de la littérature de témoignage issue de la Réforme¹¹⁷.

788

Les Écritures viennent aider l'écriture de soi à s'exprimer et insèrent le témoignage personnel dans un projet religieux dépassant le simple individu. Le *Journal* de White Kennet, célèbre écrivain anglais (1660-1728), qui raconte son voyage de trois semaines en France, à Calais, en 1682 est révélateur d'une écriture qui parle surtout de piété, visite les Églises et récite les psaumes. Dans les pays outre-mer exotiques, ce sont surtout les cantiques et les actions de grâces qui ponctuent la relation : Leguat par exemple termine son récit par un « Cantique d'action de grâces et de bénédictions composé dans l'île Maurice, à l'occasion des heureuses nouvelles de [s]a délivrance »¹¹⁸. Les Huguenots revivifient la poésie des Psaumes en donnant une dimension concrète au motif de l'*iter vita*. Mais en même temps l'écriture protestante du voyage est fondée sur des structures rationnelles qui se distinguent du merveilleux païen.

Le conflit entre catholiques et protestants, qui fait rage à cette époque en obligeant les protestants français à la conversion ou à l'exil, disparaît en revanche presque en Orient pour laisser la place à un front commun de catholiques face à l'ennemi ancestral musulman. Jean Chardin, une fois de retour en France en 1680, découvrant la montée de l'intolérance à l'égard des protestants et les persécutions, est contraint de s'exiler en Angleterre pour un séjour provisoire, avant de comprendre que son exil est définitif et de devenir Sir John Chardin¹¹⁹. Il note avec ironie le paradoxe suivant :

Les Chrétiens apprennent dans l'Orient à conserver la paix entre eux, et à demeurer en bonne intelligence, malgré la diversité de leurs sentiments. Il y a mille sectes, et cependant on n'y connaît que deux créances, la chrétienne et la mahométane¹²⁰.

117 Michel Jeanneret, cité par Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de Religion (1535-1589)*, Paris, Aux Amateurs de Livres, coll. « Littérature des voyages », n° V, 1990, p. 81.

118 *Voyage et Aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1640-1698)*, éd. Jean-Michel Racault et Paolo Carile, Paris, Les Éditions de Paris, 1995, p. 223-226.

119 Voir Dirk Van Der Cruysse, *Chardin le Persan*, Paris, Fayard, 1998.

120 Jean Chardin, texte présenté à Whitehall, au roi et à la cour en 1686, p. 2. Cité par Michèle Longino, « Politique et théâtre au XVII^e siècle : les Français en Orient et l'exotisme du *Cid* », dans *Littérature et Exotisme*, Dominique de Courcelles (dir.), Paris, Champion, coll. « Études et rencontres de l'École des chartes », 1997, p. 50.

Il dénonce avec amertume cette « union », lui qui a dû fuir et renoncer à sa nationalité. O. Kologlu confirme l'idée en montrant que dans la presse, les articles traitant des conflits méditerranéens mettent en avant le rôle de la religion qui même si elle est divisée, est encore capable de constituer des troupes :

Tout tend dans *La Gazette* à faire croire que les guerres poursuivies par les Turcs n'ont que le but de convertir les chrétiens à l'Islam¹²¹.

Les Européens, au XVII^e siècle, considèrent les Maures de la même façon qu'ils les ont conçus au XIII^e siècle, comme une menace constante pour leur civilisation et leur littoral. *Le Cid* témoigne de cette inimitié médiévale, toujours actuelle dans les négociations des capitulations effectuées entre la Porte et la cour de France en 1637 comme en 1660 et qui renvoie aux croisades de la guerre sainte.

De l'Orient, les protestants exilés utilisent donc surtout le thème turc contre Louis XIV, en assimilant la politique protestante du roi à une « turbanisation » de la France et participent au courant critique dénonçant les excès de la monarchie à tendance tyrannique, ainsi que nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent.

Le voyage galérien ou le théâtre des supplices

Entre 1680 et 1715, parmi les 38 000 forçats qui se succèdent sur le banc des galères de Louis XIV, un seul connu à ce jour écrit et publie ses *Mémoires*, et il n'est pas surprenant qu'il s'agisse d'un galérien protestant. Son titre est on ne peut plus explicite : *Mémoires d'un protestant condamné aux Galères de France pour cause de Religion ; écrits par lui-même ; Ouvrage dans lequel, outre le récit des souffrances de l'Auteur depuis 1700 jusqu'en 1713, on trouvera diverses Particularités curieuses, relatives à l'Histoire de ce Temps-là & une Description exacte des Galeres & de leur service*. Ces mémoires d'un galérien du Roi-Soleil racontent l'histoire du protestant Jean Marteilhe, condamné, « pour avoir voulu sortir du royaume malgré les défenses et ordonnances du roi », à être embarqué sur *L'Heureuse*. À l'ironie toponymique s'ajoute l'ironie de sa libération, qui ne lui sera accordée treize ans plus tard qu'à la condition de sortir du royaume, précisément.

Quand Marteilhe est arrêté en janvier 1702, le corps des galères est à son apogée. Quelques années plus tôt, une médaille est frappée, représentant « au milieu du port de Marseille, une galère tout appareillée et prête à voguer » avec cette légende : « L'empire de la mer Méditerranée assuré à la France par quarante galères ». Nicolas Arnoul, l'intendant des Galères de France, écrit en 1669 que « la galère est un char de triomphe » :

¹²¹ Orhan Kologlu, *Le Turc dans la presse française des débuts jusqu'à 1815*, Beyrouth, Al-Hayat, 1971, p. 109.

Il n'y a rien qui sente tant son souverain que ces bâtiments, à poupe un peu relevée, et sous vos pieds trois cents esclaves enchaînés ; les empereurs romains ne triomphaient pas avec tant¹²².

Mais les historiens s'accordent à dire qu'en dehors de cette fonction d'apparat, les galères ne servent à rien. Machines de guerre anachroniques cruelles et coûteuses, elles ne servent qu'à intimider les corsaires barbaresques, à transporter en Espagne et en Italie quelques grands personnages et surtout à déployer, d'avril à novembre, le long des côtes méditerranéennes, « le théâtre punitif et baroque de la puissance et de la splendeur du Roi-Soleil »¹²³. Trop lentes, elles ne peuvent pas être efficaces par rapport aux vaisseaux de course et ne servent finalement qu'à la figuration, pour des raisons de prestige et de symbole édifiant. En effet, le corps des Galères de France constitue depuis le XVI^e siècle la seule institution pénitentiaire du royaume. Le voyageur libertin Jean-Jacques Bouchard écrit :

La plus grande utilité qu'elles apportent, c'est qu'elles servent comme d'un enfer pour tourmenter les méchants¹²⁴.

L'édification passe par la diabolisation de la galère. Jean Marteilhe, lorsqu'il apprend qu'il doit aller sur *La Palme* déplore son malheur en disant :

je tombe dans un enfer de galère, dont le comite est pire qu'un démon¹²⁵.

Les criminels ne représentent en fait qu'un tiers des galériens, la majorité des forçats sont des soldats condamnés pour désertion et seulement 4 % sont des galériens protestants¹²⁶. Dans ses lettres de 1685-1688, le ministre de la Marine précise que « ceux qui sont aux galères pour avoir voulu sortir du royaume » sont « traitables » et reçoivent la grâce d'être libérés s'ils se convertissent sincèrement, tandis que ceux qui sont accusés d'assemblées illicites, « sa Majesté veut qu'ils souffrent plus longtemps ». Les archives policières distinguent huit catégories : « n'a pas abjuré, prédicant, dangereux », « n'a pas abjuré, obstiné », « n'a pas abjuré », « ne font pas leur devoir, relaps », « ne font pas leur devoir », « ancien catholique pervers », « fait son devoir », « n'a pas abjuré, demande à se faire instruire ». Les galères sont des sortes de machines à réduire les huguenots récalcitrants. Le bilan est effectivement édifiant. Les registres d'écrou des

122 Cité par André Zysberg dans sa préface à son édition des *Mémoires d'un Galérien du Roi-Soleil*, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », 1989, p. 24.

123 *Ibid.*, p. 24.

124 *Ibid.*, cité p. 25.

125 *Ibid.*, p. 102.

126 *Ibid.*, p. 25.

condamnés aux galères dénombrent 1450 galériens protestants sous Louis XIV, et leur destinée est la suivante :

sur 100 forçats protestants arrivés aux galères entre 1685 et 1715, 44 sont morts en captivité, 20 furent graciés assez vite, et 36 ont accompli au moins quatre ans de galères¹²⁷.

Pour résister, les protestants créent une organisation clandestine adaptée au système de la société des galères. Un texte de février 1699, le *Règlement fait sur les galères de France par les confesseurs qui souffrent pour la vérité de l'Évangile*, détaille les buts et l'organigramme du réseau. La charité et la solidarité se doublent de discipline et de surveillance : il s'agit de

repandre et corriger les vicieux [...] encourager et fortifier les faibles et les chancelants [...] consoler les malades et ceux qui seront extraordinairement persécutés [...] retrancher les lâches et les scandaleux¹²⁸.

Les galères sont donc aussi une contre-société avec ses propres règles officieuses, sa jurisprudence et ses punitions :

Ceux qui s'obstinent à persévérer dans leurs désordres et dans leur mauvaise conduite, on leur déclare qu'ils seront dénoncés à toute notre société, qu'ils seront retranchés et séparés de notre corps, privés de tous les secours qu'ils pourront attendre, jusqu'à ce qu'ils donnent des témoignages assurés de leur repentance et de leur amendement¹²⁹.

Le règlement prévoit même l'alphabétisation clandestine des « frères ignorants », dans la logique de l'idéologie de l'écriture protestante, pendant l'hiver, quand les galères restent au port. Les récalcitrants sont privés

d'une partie ou même de tout le soulagement qu'on avait accoutumé à leur donner, jusqu'à ce qu'ils se soumettent à leur devoir¹³⁰.

Le réseau est dirigé par un bureau politique de sept membres, et vers 1700 Elie Maurin et Jean-Baptiste Bancelhon sont chargés de la propagande à l'étranger afin de « répandre la bonne odeur de nos chaînes et de nos souffrances » dans les États protestants. La figuration fonctionne donc dans les deux sens : la théâtralisation des supplices montre la fermeté du Roi-Soleil tout puissant aux Barbaresques, à travers des galères appelées *La Réale*, *La Superbe*, ou *La Gloire*, et fait des

127 *Ibid.*, p. 26.

128 *Ibid.*, p. 27.

129 *Ibid.*

130 *Ibid.*

protestants des martyrs de la foi. De nombreuses biographies édifiantes de forçats voient le jour au XVIII^e siècle. Jean Marteilhe insère dans ses *Mémoires* l'histoire du galérien Goujon et le supplice de Monsieur Sabatier en plus des détails de sa propre destinée. Ses mémoires tournent souvent à « l'hagiographie », si tant est que ce terme puisse s'appliquer à un protestant. Il montre par exemple comment la vertu de l'honnête homme protestant J.-B. Bancillon lui permet de devenir l'ami du capitaine de galère aux sentiments si jésuites et si particulièrement haineux envers la communauté, et d'améliorer le sort des quatre protestants à bord de *La Palme*. L'« affaire des bonnets » telle qu'il la rapporte est aussi révélatrice : pendant plusieurs jours tous les galériens protestants refusent de lever leur bonnet et de participer à la messe célébrée à bord et sont bastonnés de façon à être donnés en spectacle aux Marseillais qui assistent sur le quai aux supplices, comme à un spectacle. Certains meurent, comme Pierre Sauvet, sur la galère ironiquement appelée *La Magnanime*, d'autres sont traînés jusqu'à l'hôpital des forçats. Le galérien Joseph de Koettels écrit en 1703 dans une lettre destinée à J.-B. Bancillon que « ces saints personnages, de nos jours, sont autant de Noés, dans l'arche du Seigneur ».

L'affaire des bonnets, par ses excès, met un frein aux bastonnades lorsque l'intendant des galères écrit à Versailles en 1701 pour signaler ces abus. Mais les galériens doivent encore attendre jusqu'en 1713, voire jusqu'en 1717, pour être libérés, grâce aux pressions exercées par la reine Anne d'Angleterre sur la France.

La quête ultramarine du « Refuge »

Quand il n'est pas contraint, le voyage protestant se transforme en quête d'un lieu de liberté et part à la recherche de nouveaux points d'ancrage.

Frank Lestringant et Paolo Carile ont étudié les tentatives calvinistes de fonder loin de la France et de l'Europe des « Refuges ». Rêvant de réactiver le mythe de la fondation d'une société nouvelle, ces groupes de voyageurs pensent vivre librement leur idéal évangélique dans le contexte imaginaire de terres vierges, hypothétiques paradis oubliés dans les confins. La colonie de l'île de Villegagnon fondée en 1555 dans la Baie de Rio de Janeiro où séjourne Léry¹³¹, d'autres tentatives en Amérique centrale ou septentrionales sont autant d'exemples jusqu'au début du XVIII^e siècle¹³². Exclue des établissements de la Nouvelle-France dédiée par Lescarbot et Champlain au roi très catholique, les calvinistes français portent leur attention sur les Antilles, comme le pasteur Rochefort qui dans les années 1636-1640 cherche dans les Petites Antilles un lieu où rassembler une

131 Voir Frank Lestringant, « Fictions de l'espace brésilien à la Renaissance : l'exemple de Guanabara », dans *Arts et légendes d'espaces*, Paris, PENS, 1981, p. 205-256.

132 Voir Gilbert Chinard, *Les Réfugiés huguenots en Amérique*, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

communauté de coreligionnaires. Quelques décennies plus tard, le calviniste Tavernier se rend célèbre en Orient et en Afrique du Sud. Pendant la guerre contre la Hollande, entre 1672 et 1678, le « problème » protestant est mis de côté mais les réformés optimistes déchantent après la paix de Nimègue, lorsque les discriminations, les arrêts, les édits et les déclarations reprennent de plus belle jusqu'à la révocation de l'Édit de Nantes. Le mythe ressurgit et s'enrichit de la réflexion utopique, ancrée dans une réalité historique et géographique. Durand par exemple, s'enfuit en Virginie et publie ses *Voyages d'un Français exilé pour la Religion avec une description de la Virginie et Marilan dans l'Amérique*¹³³. Chenu de Laujardière fuit Bordeaux pour Madère, d'où il aurait dû rejoindre l'Allemagne *via* la Hollande, mais qu'il doit quitter précipitamment pour les Grandes Indes à bord d'un vaisseau anglais pour fuir les Jésuites qui le somment de se convertir ou de déguerpir. Ce détour inopiné le conduit en Cafrerie avant de rejoindre l'Allemagne quatre ans plus tard. Chardin aide depuis l'Angleterre les protestants en les faisant passer en Hollande et en les rachetant aux corsaires barbaresques lorsque leur fuite tourne mal et qu'ils sont faits prisonniers à Alger¹³⁴. Sa sollicitude est même officiellement reconnue par la reine Anne qui lui confie une somme annuelle pour les huguenots français.

Les réformés appréhendent leurs difficiles conditions de vie selon la grille de lecture symbolique fournie par l'Écriture Sainte, et se reconnaissent dans le peuple élu. C'est ce qui les encourage à quitter un État catholique perçu comme « une Babylone perverse » à cause de son intolérance et de sa politique, pour fonder une « Nouvelle Jérusalem ». La culture protestante n'a pas l'exclusivité d'un tel projet, nous venons de voir les aspirations jésuites à travers leurs élaborations théoriques et leur expérience concrète des *Reduccion*es en Amérique. Les voyages vers les Refuges n'ont pas de finalité missionnaire, généralement, ils s'adressent aux voyageurs et pas aux autochtones. Souvent d'ailleurs aucune allusion explicite aux habitants locaux n'est faite, exactement comme les utopies fondées sur des lieux déserts ou semi-déserts. Les principes démocratiques des sociétés refuges trouvent leurs modèles dans les Assemblées et les Consistoires présidant les Églises réformées, et fonctionnent en autarcie, comme les utopies fictives. J.-M. Racault parle à propos de l'organisation de Républiques protestantes d'« utopies pratiquées »¹³⁵ : avant « Libertalia » de Defœe, le cas le plus célèbre est celui de l'île d'Éden.

133 *Voyages d'un Français exilé pour la Religion avec une description de la Virginie et Marilan dans l'Amérique*, La Haye, imprimé pour l'Auteur, 1687. Voir Paolo Carile, « Les calvinistes français et les nouveaux mondes au xvii^e siècle », art. cit., p. 277-286

134 Voir Dirk Van Der Cruyssen, *Chardin le Persan*, op. cit., p. 325.

135 Voir Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

Le marquis Henri Duquesne, fils du célèbre amiral huguenot de Louis XIV Abraham Duquesne, pour ne pas abjurer, se réfugie en Suisse et conçoit dans son refuge helvétique, de fonder une république protestante dans l'île de la Réunion, conçue comme une petite France australe calviniste¹³⁶. H. Duquesne, dans son *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden*¹³⁷, écrit vouloir créer un lieu où il serait possible « de vivre parmi des gens d'une même langue, d'une même nation et d'une même religion ». Ce texte a été analysé en détail par P. Carile¹³⁸. L'avertissement joue le rôle de préface au récit d'un voyage, tout en projet virtuel. La description du lieu fonctionne selon l'archétype du *locus amœnus* :

ceux qui voudront se joindre à nous doivent être persuadés que l'on n'a aucun dessein de les tromper, et que le but que l'on se propose est de les délivrer de la misère, et de tâcher de les rendre heureux, s'il est possible, en les menant dans un pays non seulement habitable, mais qui, de plus, est assez commode, fertile et agréable ; et où ils pourront principalement travailler à leur salut avec joie et tranquillité¹³⁹.

Le *topos* est enrichi de détails exotiques à valeur d'authenticité et de dépaysement, et adressés surtout aux agriculteurs désireux de connaître le climat, la flore et la faune. Les détails concernant les marins comme la côte, les courants, la pêche, sont passés sous silence, comme dans les utopies fictives où la cité est repliée sur elle-même et où tout voyage est perçu comme un danger. Mais la description reprend le principe de la vérité nue et simplement dite, pour se distinguer des relations de campagnes coloniales catholiques :

¹³⁶ Voir Paolo Carile, « Les calvinistes français et les nouveaux mondes », art. cit., « La Réunion "refuge" protestant dans un projet d'Henri Duquesne à la fin du XVII^e siècle », dans J.-Cl. Marimoutou et J.-M. Racault (dir.), *L'Insularité. Thématique et représentations*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 117-125 ; « Tra utopia e realtà : il progetto di Henri Duquesne di una "repubblica" protestante nell'isola d'Eden (1689) », dans *Parcours et rencontres, Mélanges offerts à E. Balmas*, Paris, Klincksieck, 1993. Voir aussi Émile Rainer, *L'Utopie d'une république huguenote du marquis Henri Duquesne et le voyage de François Leguat*, Paris, Les écrivains associés, 1959 ; et les paratextes critiques de *Voyage et Aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1640-1698)*, éd. Jean-Michel Racault et Paolo Carile, Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

¹³⁷ *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden*, Amsterdam, H. Desbordes, 1689.

¹³⁸ Paolo Carile, « La Réunion "refuge" protestant dans un projet d'Henri Duquesne à la fin du XVII^e siècle », art. cit., p. 120.

¹³⁹ Henri Duquesne, *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden*, Amsterdam, H. Desbordes, 1689, dans *Voyage et Aventures de François Leguat*, op. cit., p. 245.

On ne doit pourtant pas s'attendre à une description pompeuse de quelque pays abondant en perles et en pierres précieuses, ou de quelque lac dont le sable ne soit d'or, comme quelques-uns ont voulu nous faire croire qu'il y en avait au Pérou ; il y en a peut-être, mais, quand cela serait, ce n'est point par là qu'on prétend le vanter ; on ne parlera que des vérités qui nous sont connues, et l'on n'y verra que la simplicité ; on n'y trouvera point de quoi satisfaire l'avarice, ni une ambition extraordinaire, mais on y trouvera de la solidité et les choses nécessaires à la vie¹⁴⁰.

Duquesne veut fonder son discours sur la « vérité » et la « simplicité » pour prendre de la distance par rapport au style stéréotypé des Jésuites. L'avertissement sert surtout à inscrire l'expédition dans une perspective à la fois historique et providentielle, dans un style solennel, auquel les premières lignes du *Mémoire* donnent la gravité d'un sermon calviniste :

Nous qui par la grâce de Dieu, sommes échappés du naufrage auquel une partie de l'Église a été exposée dans ces derniers temps, après nous être humblement prosternés devant l'Éternel notre Dieu, pour l'adorer et pour lui rendre grâces d'un si grand bienfait, et après avoir imploré sa miséricorde pour la délivrance de ceux de nos frères qui souffrent encore, et sa divine protection et son secours sur l'entreprise que nous formons pour sa gloire, pour le salut de nos âmes et pour le refuge des malheureux, nous avons unanimement résolu les choses suivantes [...] ¹⁴¹.

La topique de l'*homo viator* rejoint alors celle du peuple errant, du troupeau nomade :

Malheureux, fugitifs et errants de contrée en contrée [...] il est à souhaiter que ces pauvres brebis éparses soient rassemblées en un troupeau, et dans quelque retraite assurée, pour y servir et louer Dieu publiquement, qui par sa grâce les a délivrés ; et afin encore que, s'occupant à un travail légitime selon son commandement, ils puissent manger leur pain, sans être à charge de leurs frères, mais plutôt secourables aux affligés et accueillants aux malheureux¹⁴².

« Nouvelle Jérusalem », « cité de Dieu », l'île de La Réunion cependant n'est pas un lieu capable de subsister et de se développer en autarcie. J.-M. Racault a souligné l'aspect rudimentaire des fondements économiques qui mènent l'utopie à l'échec, malgré l'exaltation spirituelle et la valeur positive accordée au travail.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴² *Ibid.*, p. 225.

Après l'échec de l'île d'Éden, utopie programme, l'île Rodrigue est le théâtre d'une autre tentative malheureuse d'implantation huguenote dans une « utopie pratiquée » de la part de François Leguat. Son récit a longtemps été pris pour l'œuvre de Misson, l'un des huguenots les plus en vue de Londres et dont la biographie dessine la trajectoire typique des « intellectuels du Refuge »¹⁴³. Connu pour ses *Mémoires et observations faites par un voyageur en Angleterre* (1698), et son *Nouveau voyage d'Italie* (1691), il est considéré comme le précurseur des « voyageurs philosophes » des Lumières. En Italie, il prend parti dans la querelle autour de l'existence de la papesse Jeanne, qui dans la seconde moitié du siècle divise les catholiques et les protestants mais aussi les réformés entre eux. Misson est celui-là même dont Defœ emprunte le nom pour en faire le pirate fondateur de l'État de Libertalia à Madagascar. Bien des thèmes du *Nouveau voyage d'Italie* sont en effet repérables dans la relation de Leguat.

796

L'organisation politique du projet a permis néanmoins de proposer des idées neuves : influencée par l'organisation presbytéro-synodale des Églises calvinistes fondées sur un régime d'assemblée, elle annonce les modèles constitutionnels des démocraties bourgeoises. Le mélange de références religieuses et d'idées démocratiques révèle la convergence d'idéaux mythiques et de réalités pratiques, qui est une caractéristique propre à la réflexion sur la modernité¹⁴⁴.

D'une certaine façon, les idéaux des « tirans des mers » déjà étudiés se retrouvent aussi ici : critiques, société libertaire, amorce sociale, etc. En effet, une autre forme de contre-société servant de « refuge », libre cette fois, aux anciens galériens ou à ceux qui ne veulent pas le devenir, est la fuite dans la piraterie. Lorsque la galère est attaquée, nombre de forçats sont ravis de pouvoir embrasser la piraterie et les principes des « anges noirs de l'utopie » déjà analysés. On se rappelle en effet de la rencontre entre Jacob de Crevant d'Humières et le chevalier de Téméricourt-Béninville, corsaire fameux exécuté en 1673 à Andrinople, que D'Arvieux relate dans ses *Mémoires*¹⁴⁵. Chardin dans son

143 Jean-Michel Racault, Introduction du *Voyage et Aventures de François Leguat*, op. cit., p. 26.

144 Voir Paolo Carile, « La Réunion “refuge” protestant dans un projet d'Henri Duquesne à la fin du XVII^e siècle », art. cit., p. 123-125 : « une époque traversée par de multiples ferments critiques et libertaires qui, cependant, ne parviennent pas toujours à se transformer en une théorisation de l'autonomie du politique par rapport au religieux. [...] Dans le *Recueil* convergent, en effet, des thèmes et des images mythiques de provenance lointaine (le mythe de l'âge d'or, d'une terre édenique, d'une société parfaite, etc.) et des perspectives qui, au contraire, s'ouvrent sur des « réalités » socio-culturelles modernes (l'éthique du travail, l'idée de l'*homo faber*, la dialectique autorité-démocratie, l'ébauche d'une « sécurité sociale », etc.) ».

145 Laurent d'Arvieux, *Mémoires*, Paris, Jean-Baptiste Delespine, 1735, vol. IV.

Voyage de Paris à Ispahan réduit « l'esprit des corsaires » à de la mécréance, en citant la réponse de Téméricourt aux sermons édifiants de Preuilly :

Chevalier, les viols, les meurtres, les sacrilèges que tu commets journellement, tes blasphèmes, en un mot, tes actions impies et barbares, ne te font-elles point craindre ? Peux-tu espérer d'aller en paradis ? ne crois-tu pas qu'il y ait un enfer ? Moi, répondit le chevalier, point du tout; je suis luthérien, je ne crois rien de tout cela¹⁴⁶.

De nombreux protestants contraints à l'exil, comme ce chevalier ou encore Exquemelin, sont en effet devenus pirates à cause de la révocation de l'Édit de Nantes. L'imaginaire judiciaire est plus fort chez les protestants que chez les catholiques, avec, à l'horizon, l'Ancien Testament et la loi du Talion. Le pirate devient ainsi une sorte de « Vengeur » aux justifications spirituelles.

Mais le voyage protestant servant le plus les remises en cause religieuses et ouvrant le plus de pistes de réflexions sur la question de la nature humaine est finalement celui pratiqué par des utopistes réformés. Les auteurs protestants d'utopies utilisent la structure du récit de voyage pour donner une nouvelle dimension littéraire aux critiques des théologiens protestants. Foigny, Veiras, Tyssot de Patot sont à l'origine protestants ou convertis mais leurs utopies vont au delà d'une mise en cause protestante, leurs cités imaginaires n'ont que peu à voir avec la quête de Refuges : les Hermaphrodites, les Sévarambes, Jacques Massé sont avant tout anti-chrétiens.

Dans l'utopie de Tyssot de Patot, Jacques Massé, arrivé enfin à Goa, doit séjourner dans les cachots de l'Inquisition, est condamné aux galères, puis après une attaque de pirates est fait esclave à Alger. Le parcours du héros ne le transforme pas en martyr de la foi réformée mais propose des réflexions déistes nouvelles¹⁴⁷. « Tout ce qui ne se démontre pas m'est suspect » écrit Tyssot de Patot dans ses *Lettres choisies* : les mystères de la religion sont passés au crible du voyage cartésien. D'abord la Bible, contre laquelle il se déchaîne : Massé la lit pour la première fois sur les instances du protestant Du Pré et il n'y voit qu'un « Roman assez mal concerté ». La *Genèse* est « pure fiction », les prophéties sont

¹⁴⁶ Chardin, *Voyage de Paris à Ispahan*, op. cit., t. I, p. 34-35.

¹⁴⁷ Pour G. Chinard, Tyssot est anti-chrétien et athée. Les *Voyages et aventures de Jacques Massé* reprennent en revanche le crédo déiste proche de celui de Foigny dans *La Terre Australe connue*, et de Veiras dans *l'Histoire des Sévarambes*. Sur la parodie anti-chrétienne utopique, voir Jean-Michel Racault, « La Bible travestie : libertinage et parodie antichrétienne dans les littératures de l'Ailleurs à l'Âge classique », dans *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, PUPS, coll. « Imago mundi », 2003, p. 73-91.

« un galimatias ridicule » et l'Évangile « une fraude pieuse, inventée pour bercer des femmelettes et des esprits du commun »¹⁴⁸. Il conteste le péché originel, le déluge et les miracles, s'étonne que la lumière fut avant le soleil, la lune et les étoiles, etc. La vogue des récits de voyage, en enseignant le relativisme des mœurs et des croyances et en montrant l'exemple de sauvages, de Turcs et de Chinois vertueux, montre que la morale n'est pas l'apanage exclusif du christianisme. Tyssot s'en sert en mettant en scène des étrangers sceptiques, les Sages de Butrol, qui peinent à admettre l'idée d'un fils de Dieu né d'une vierge, incarné et ressuscité, et qui déduisent que

ce Christ surtout excite à la révolte et embarrasse prodigieusement la raison¹⁴⁹.

798

Comment croire qu'il est « vivant, en chair et en os, et aussi grand qu'il étoit quand il a été crucifié, dans une hostie »¹⁵⁰ ? Plus loin un Chinois nie radicalement l'essence divine de Jésus et aboutit aux mêmes conclusions que Spinoza et Saint-Évremond : Jésus est « fils de Dieu par excellence » en raison de ses qualités exceptionnelles, de la pureté de sa morale et de la sainteté de sa vie. Il n'a voulu qu'apprendre à l'homme à vivre honnêtement. Dieu, étant « l'être du monde le plus simple et le moins divisible »¹⁵¹, la Trinité est donc une invention absurde. Tyssot de Patot reprend l'argument de Foigny et de Veiras en demandant comment penser sans présomption « que l'esprit universel s'abaisse jusqu'au particulier, et se familiarise avec un ver de terre »¹⁵². Il est particulièrement féroce envers les prêtres,

ces mangeurs de crucifix et avaleurs d'images, qui croient pouvoir faire couper impunément une bourse d'une main, pour ainsi dire, pourvu qu'ils tiennent un chapelet de l'autre¹⁵³.

La satire culmine dans la « Fable des abeilles »¹⁵⁴, qui parodie le péché originel, la rédemption et la révélation, en ridiculisant la consubstantialité et la christologie trinitaire. Les habitants de Butrol font en revanche une profession de foi déiste que semble reprendre à son compte le héros :

Je crois une Substance créée, un Esprit universel, souverainement sage, et parfaitement bon et juste, un Être indépendant et immuable qui a fait le Ciel et

148 Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, éd. Aubrey Rosenberg, Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993, p. 23-24.

149 *Ibid.*, p. 155.

150 *Ibid.*, p. 224.

151 *Ibid.*, p. 416.

152 *Ibid.*, p. 155.

153 *Ibid.*, p. 410.

154 *Ibid.*, p. 468-476.

la Terre, et toutes les choses qui y sont, qui les entretient, qui les gouverne, qui les anime, mais d'une manière si cachée et si peu proportionnée à mon néant, que je n'en ai qu'une idée très imparfaite¹⁵⁵.

Ce *credo* élimine toute subordination à un dogme ou à une Église. Comme le Chinois, le héros est « universaliste ou de la religion des honnêtes gens » et refuse une croyance où « il n'y a point de route où l'on ne se puisse damner ou sauver »¹⁵⁶. Le Gascon que Massé croise à Alger, qui s'est fait musulman car toutes les religions se valent, conclut que la Révélation est « une imposture, fondée sur la faiblesse des hommes en général, et inventée par ceux qui vouloient leur imposer de certaines vûes et pour certains desseins »¹⁵⁷. L'Église et le pouvoir sont liés pour profiter des citoyens dupes. C'est là la thèse de Fontenelle, des libertins, et bientôt de nombreux philosophes des Lumières. L'utopie de Tyssot vulgarise les arguments caractéristiques de l'époque, puisés chez Spinoza, dans *L'Histoire des oracles* de Fontenelle, le *Militaire philosophe* de Challe et les *Pensées diverses sur la comète* de Bayle, dont J. Charnley a montré la dette envers les récits de voyageurs¹⁵⁸.

Du Pré traite alors en effet Massé de libertin. Celui-ci rétorque :

J'ai beaucoup meilleure opinion des qualitez d'un homme qui nage contre le courant d'un torrent, que d'un autre qui se laisse insensiblement emporter à ses flots¹⁵⁹.

La métaphore du voyage maritime est loin d'être anodine ici. L'*homo viator* est celui qui fait l'effort de maîtriser sa course, quitte à abandonner le vaisseau de l'*iter vite* pour se forger son propre destin à contre-courant.

Le sort des protestants au XVII^e siècle est donc intimement lié aux voyages contraints : voyages de fuite d'un État catholique répressif, voyage de galères, mais aussi voyages porteurs de rêves utopiques. Leur rôle dans l'essor de la littérature viatique est considérable, non seulement à cause de la politique religieuse de la France, mais aussi grâce à l'attention qu'ils portent à l'écriture. Si le *voyage* est forcé, le *récit* permet de le transcender par la constitution d'une nouvelle Histoire. Les utopistes se servent de cette dimension pour la retourner

155 *Ibid.*, p. 157.

156 *Ibid.*, p. 413.

157 *Ibid.*, p. 467.

158 Joy Charnley, *Pierre Bayle. Reader of travel literature*, Bern, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 1998.

159 Joy Charnley, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 28-29.

contre la chrétienté entière et pour poser les pistes d'une nouvelle réflexion sur la nature humaine. Le théâtre en revanche fige les idées. Ainsi, la célèbre réplique du *Pédant joué* (II, 2) de Cyrano reprise par Molière dans *Les Fourberies de Scapin* (II, 7)¹⁶⁰, dans ses différentes variantes (« Que diable aller faire dans la galère d'un Turc ? », « Que diable allait-il faire dans cette galère ? » « Ah, maudite galère ! »), reprend sur le mode comique le théâtre des supplices des galériens et la diabolisation du comite, en leur ôtant tout dimension religieuse et en faisant du « diable » non pas le roi bien sûr, commandant suprême du corps des Galères de France, mais le Turc, qui n'existe que hors scène, dans l'imaginaire stéréotypé du cruel tyran. Le théâtre gomme les aspérités idéologiques gênantes pour faire un divertissement de cour sans remises en cause, tandis que le roman utopique de la fin du siècle, après l'utilisation merveilleuse du motif de la galère que nous avons étudié dans *Polexandre* par exemple, développe vraiment, lui, une réflexion sur les marges et les failles du système louis-quatorzien. Le galérien Massé pose bien plus de questions que le galérien supposé Léandre. C'est un libertin : voyage et libertinage font en effet bon ménage...

IX. 3. L'IMAGINAIRE LIBERTIN DU VOYAGE : LE VOYAGE COMME MACHINE À DÉNIAISER

Voyage au pays du libertinage : les voyageurs libertins

On se souvient de l'attaque de La Bruyère contre Bernier et tous les libertins en général :

Quelques-uns achèvent de se corrompre par de longs voyages, et perdent le peu de religion qui leur restoit. Ils voient de jour à autre un nouveau culte, diverses mœurs, diverses cérémonies ; [...] le grand nombre de celles qu'on leur montre les rend plus indifférents¹⁶¹.

A. Niderst a analysé attentivement cette citation¹⁶² en montrant l'ampleur du *topos* développé par Dassoucy, La Mothe le Vayer, le « militaire philosophe », Fontenelle et tant d'autres. La Bruyère n'est en effet pas le seul pourfendeur des voyages libertins. Boulliau, qui est également allé en Orient, a vu son départ salué par les censeurs ainsi :

¹⁶⁰ Sur le rapprochement de ces deux scènes, voir notre étude « 'Que diable allait-il faire dans cette galère ?' De Cyrano à Molière », dans *Cyrano de Bergerac, Cyrano de Sannois*, Belgium, Brepols Publishers, 2008, p. 219-233.

¹⁶¹ La Bruyère, *Caractères*, chapitre « Des esprits forts », §4, éd. Pierre Ronzeaud, Paris, Le Livre de Poche, 1985, p. 430.

¹⁶² Alain Niderst, « 'Quelques-uns achèvent de se corrompre par de longs voyages...' Voyage et libertinage à la fin du xvii^e siècle », dans *La Découverte de nouveaux mondes*, op. cit., p. 355-362.

Enfin, notre profette a fait voile ; [...] comme il a veu qu'il ne faisoit pas entierement seur pour lui à Rome, il a aisément pris le parti de s'esloigner de la veue des clochers de St Pierre pour s'approcher des moschées de Constantinople, et, pour peu qu'on le pressast, ie croi qu'il se coifferoit aussi bien du turban que de son bonnet carré pourveu qu'il pust conserver sa peau entiere¹⁶³.

R. Pintard a en effet depuis longtemps montré le rôle important joué par le voyage dans la formation des libertins érudits¹⁶⁴. La journée d'étude de Lausanne a permis de réactualiser en 2005 l'approche de ces liens fondamentaux entre le voyage et le libertinage à travers « trois axes privilégiés : le rapport du discours libertin aux sources géographiques, l'art de voyager libertin, la rencontre du voyage et du libertinage dans le roman »¹⁶⁵. Isabelle Moreau a étudié la question sous l'angle de la croyance, à la fois en amont, à travers l'ignorance ou la crédulité supposée du voyageur témoin, et en aval, à travers la crédulité ou la méfiance des lecteurs curieux. Grégoire Holtz a mis en avant l'interaction fondamentale entre récits de voyages et discours déniaisés, *via* l'apologie du plaisir érotique et la relativisation du dogme chrétien. Frédéric Tinguely étudie le lieu comme un « laboratoire » où le voyageur libertin démonte les mécanismes des superstitions.

Les voyages libertins se restreignent dans l'ensemble à l'Europe, et plus précisément à la cour intellectuelle de Christine de Suède, et aux réunions savantes en Angleterre, en Hollande et en Italie, où ils découvrent les sciences et les méthodes expérimentales, la religion naturelle et la religion libérale. Elie Diodati, par exemple, est « toujours par monts et par vaux »¹⁶⁶ : Paris, Genève, la Hollande, l'Italie, l'Allemagne, l'Angleterre. Il accompagne également Grotius dans son voyage avec le chancelier Oxenstiern. De Thou, d'Italie, traverse la mer vers Constantinople, la Palestine, l'Égypte puis l'Espagne. La Mothe Le Vayer est « sauvé » par les voyages : « le temps de ma vie que j'estime avoir le mieux employé » déclare-t-il en attribuant à son « démon socratique » l'utile décision de ses départs¹⁶⁷. Le fait que le guide du héros des *États et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac soit précisément le démon de Socrate est loin d'être innocent. Impitoyable adversaire d'Aristote, La Mothe le Vayer relève ses nombreuses erreurs géographiques¹⁶⁸. Les voyages de La Mothe Le Vayer se

163 Cité par René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Paris, Slatkine, 1983, p. 375.

164 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 103.

165 « Voyage et libertinage (XVII^e-XVIII^e siècle) », Frédéric Tinguely et Adrien Paschoud (dir.), *Études de lettres*, 3, 2006, p. 4.

166 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 129.

167 *Ibid.*, p. 136.

168 Voir Robert Mc Bride, « La théorie et la pratique des voyages selon La Mothe le Vayer », dans *La Découverte de nouveaux mondes*, op. cit., p. 328.

limitent finalement aux « principales parties d'Europe » et il doit renoncer, à la fin de 1627, à faire le voyage du Levant. Mais c'est bien « au temps de ses voyages qu'il fait remonter »¹⁶⁹ sa révolution libertine. Et s'il ne voyage pas loin, c'est la « Bibliothèque du voyageur » qui lui ouvre aussi l'esprit. René Pintard a ainsi recensé de nombreuses sources livresques de ses connaissances de l'étranger¹⁷⁰. Cette érudition viatique fait de La Mothe Le Vayer un fin connaisseur des différences des mœurs et des idées sur la nature humaine. C'est au moment où il est le plus attiré par la pensée pyrrhonienne qu'il étudie la littérature de voyage, afin de relever des preuves des contradictions de l'Homme et d'ébranler le système des opinions communes et des dogmatismes. Selon Isabelle Moreau, « La Mothe Le Vayer s'intéresse moins aux témoignages en eux-mêmes qu'aux présupposés idéologiques qui président à leur appropriation »¹⁷¹. Le rêve de l'Orient touche tous les libertins : Boulliau, De Thou, Valliquerville, Luillier, qui l'explique ainsi :

802

J'ay eu dès ma jeunesse fantaisie pour les voïages et principalement pour ceux de l'Orient où le ciel, la terre et les mœurs sont entièrement differentes des nostres. Je ne sçay quels attachements et faute d'une occasion bien opportune, et plus encore d'une compagnie très-sortable, comme il la faut pour ces longs embarquements, m'ont empesché de me contenter jusques à present¹⁷².

169 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 139.

170 *Ibid.*, p. 139 : « Tout était bon à son appétit : Diodore de Sicile et Jean Léon, les *Lettres* des Jésuites et les *Tables* de Mercator. Sur chaque contrée il pouvait se vanter de connaître une monographie, l'*Irlande* de Camdem, la *Chine* de Herrera, la *Moscovie* de Sigismond d'Herberstein, la *Turquie* de Busbecq, l'*Éthiopie* de Louis Bartheima, l'*Islande* de Blefken, la *Sarmatie* de Gaguin, la *Perse* de Joseph Barbaro, les *Indes occidentales* d'Oviedo et les *Indes orientales* d'Acosta. Il s'instruisait aussi auprès de tous les grands découvreurs, de Jean de Béthencourt et de Marco Polo à Champlain, à Pyrard de Laval, à Jean Mocquet, au P. Trigault, en passant par Pigafetta, par Thomas Cavendish ou par Mendes Pinto. Mais plus il avançait dans la connaissance de cette littérature, plus ses investigations se faisaient curieuses et actives. [...] C'est sans doute par un manuscrit qu'il connut la description des côtes de l'est de l'Afrique par Odoardo Barbosa; c'est en tout cas fort peu de temps après leur publication qu'il lut bon nombre d'ouvrages parus aux environs de 1630 : le *Traité de la navigation* de Pierre Bergeron est de 1629; le *Voyage fait par terre depuis Paris jusques à la Chine*, par le sieur de Feynes, de l'année suivante; de 1631, la *Relation du voyage de Perse fait par le R.P. Pacifique des Provins*, ainsi que la *Relation de la Cochinchine* du P. Christoforo Borri ; en 1632 enfin furent mis sous presse le *Grand voyage au pays des Hurons* de Gabriel Sagard, et la *Brieve relation du voyage de la Nouvelle-France*, par le P. Paul Le Jeune : or, dès 1633, il avait annoté, extrait, utilisé tous ces ouvrages ».

171 Isabelle Moreau, « Lectures libertines de la matière viatique », dans *Voyage et libertinage (xvii^e-xviii^e siècle)*, op. cit., p. 18-19.

172 Cité René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 372.

Le plaisir du libertin est redoublé lorsqu'il voyage en compagnie d'autres personnes « guéries du sot », comme Luillier se réjouissant à l'idée de partir avec Boulliau et Valliquerville :

nous ferons d'assez agreables observations et de bons lucianismes, sur les façons de faire de ceux que nous aurons laissés, et de ceux parmi lesquels nous serons¹⁷³.

Certes, les hommes-navires de *L'Histoire véritable* de Lucien avaient déjà introduit la relativité et l'étonnement burlesque face à leurs observations des hommes, comme dans ce passage :

nous vîmes des hommes qui utilisaient une étrange façon de naviguer ; ils étaient eux-mêmes à la fois marins et navires. Je vais vous dire comment ils s'y prenaient ; ils se couchaient sur l'eau, le ventre en l'air, dressant leur membre (ils en ont un très grand) et y attachant une voile, puis ils saisissaient les écoutes dans leurs mains, et, entraînés par le vent, ils voguaient¹⁷⁴.

Les femmes marines, elles, sont appelées chez Lucien « Jambes d'Anesses » et se nourrissent des étrangers de passage, avant de se transformer en eau et disparaître¹⁷⁵. Les « lucianismes » des libertins, même s'ils n'ouvrent pas sur de tels excès fantasmagoriques, permettent néanmoins de repenser la nature humaine.

Mais le voyage en Orient n'aura pas lieu, Luillier étant retenu par ses amours et « un libertinage en contrariant un autre » comme l'écrit R. Pintard¹⁷⁶. Même schéma avec Jean-Jacques Bouchard, figure majeure de ceux que R. Pintard nomme les « déniaisés d'Italie », désireux de partir en Orient mais contraint de se limiter finalement au pays papal. Ce sont donc Boulliau et François Bernier qui réalisent jusqu'à leurs ultimes conséquences philosophiques les rêves libertins du grand voyage oriental.

Libertinage et voyage authentique

La *Relation du Voyage d'Orient* de Boulliau étudiée par R. Pintard¹⁷⁷ montre que le gouvernement turc plaît au libertin surtout par la vigueur expéditive de sa justice et par le sage despotisme qui maintient en paix, sous une seule autorité, des ethnies si différentes que les Turcs, les Grecs, les Arméniens, les Juifs et les Latins orthodoxes. Cette unité est due selon lui à la tolérance avec laquelle les

173 *Ibid.*, p. 373.

174 Lucien de Samosate, *Histoire Véritable*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1382-1383.

175 *Ibid.*, p. 1383.

176 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, *op. cit.*, p. 373.

177 *Ibid.*, p. 376.

sultans, dignes continuateurs des Romains, accordent à chaque secte la liberté du culte. Selon Boulliau, les chrétiens n'ont été persécutés que parce qu'ils attaquent les croyances des autres. Mais quand on s'intéresse de près à sa façon de décrire la religion musulmane, on s'aperçoit vite qu'il lui donne les couleurs de la chrétienté : les Turcs croient en un Dieu créateur et une Providence, leur morale est proche de la morale chrétienne, ils sont moins païens qu'hérétiques, mais leur piété est un modèle pour les chrétiens. Boulliau finit par comparer leur religion à l'égyptienne des origines. Mais tandis que les Égyptiens ont cédé à la pompe et à la superstition, les Musulmans se sont astreints à de saines règles de conduite et repoussent toutes formes de merveilleux. Face à un tel idéal, Boulliau incrimine Satan de prendre les apparences d'une religion si sage et vertueuse pour détourner les Turcs de la chrétienté. Les artifices rhétoriques de Bayle, Montesquieu et Voltaire se font déjà sentir ici. Selon R. Pintard¹⁷⁸, on retrouve ici le procédé du *mundus inversus* : la religion musulmane est une forme de christianisme épuré, d'avant la décadence. Mais l'ambiguïté prédomine. C'est également le cas avec Bernier, mais de façon bien plus problématique.

Bernier est le grand voyageur connu pour ses lettres, au riche et souvent très neuf contenu anthropologique. Surnommé « le Mogol » et « le Joli Philosophe », il écrit à partir de ses voyages en Orient (Palestine, Syrie, Égypte, Delhi, Lahore, le Cachemire, le Bengale, etc.) des *lettres du médecin B. sur le Grand Mogol* (1661), une *Lettre sur l'étendue de l'Hindoustani*, une *Histoire de la dernière révolution des États du Grand Mogol* (1670), la *Suite des « Mémoires » du sieur B. sur l'empire du Grand Mogol* (1671), mais aussi un *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (1678) et des *Doutes sur quelques chapitres de l'Abrégé* (1682) qui utilisent aussi ses expériences orientales.

Chapelle demande dans une lettre à Bernier du « nouveau », c'est-à-dire quelles nouvelles idées lui sont venues en Asie et quelles sont les pensées que lui a inspiré son long voyage aux Indes. Mais le « questionnement » compte finalement plus pour lui que les « idées », dans la mesure où il permet de fonder la pensée sur des indéterminations et rendre illusoire toute « réponse » prétendument nouvelle :

Ce n'est pas aussi que je prétende avec tout ce Préambule en style Asiatique, avoir trouvé de nouvelles raisons dans les Indes ; ne vous attendez à rien moins qu'à cela ; je desespere presque aussi bien que Ciceron, que les hommes puissent jamais rien trouver sur cette matiere au delà de ce qui s'y est trouvé¹⁷⁹.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 376-377.

¹⁷⁹ Cité par Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris, PUF, 1998, p. 142.

Selon J.-Ch. Darmon, Bernier pense « son propre dépassement sur le mode d'un : 'comment imaginer que...?' » :

L'imagination du destinataire, Chapelle, est sans cesse sollicitée : elle saisira les images-signes de ce qu'elle ne peut par elle-même interpréter. Aussi faudrait-il s'attarder sur les nombreuses formulations où le verbe « imaginer » hésite entre un sens pleinement positif (tel théorème d'Euclide, tel poème de Virgile montrent ce que peut l'âme humaine) et un sens négatif : ce qui n'est pas de l'ordre du corps ne peut être représenté qu'en négatif¹⁸⁰.

L'art d'argumenter de Bernier repose sur une « *rhétorique orientant l'imagination de l'interlocuteur* dans un sens plutôt que dans l'autre »¹⁸¹, explique J.-Ch. Darmon en révélant souvent un « conflit stylistique entre les exigences esthétiques de la forme épistolaire », nécessaire pour persuader son interlocuteur, « et le fonds érudit où elle puise sa substance ». L'abandon, relatif, de l'imagination selon Bernier

se meut dans le paradoxe de devoir « réfléchir », par interférences, sur ce qui en l'âme échappe à toute saisie directe : « Choses réelles, quoique étranges » (v. 230)¹⁸².

Dans les récits de voyages authentiques, la réflexion sur la nature humaine prend souvent au départ la forme d'une réflexion sur les animaux-machines, dans la mesure où l'Autre¹⁸³ est la plupart du temps animalisé, nous l'avons vu.

La question de l'âme des bêtes est particulièrement à la mode dans les années 1680. En 1683, Michel Boutauld écrit dans *Le Théologien dans les conversations avec les Sages et les Grands du monde* :

La question était celle qu'on agite aujourd'hui en plusieurs écoles, si les bêtes ont quelque sorte de raisonnement, ou s'il n'y a que le seul instinct qui les gouverne¹⁸⁴.

Les partisans des âmes des bêtes étaient tous plus ou moins tentés par le panthéisme et le pythagorisme. Challe n'en est pas éloigné.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 130.

¹⁸³ Sur ce sujet voir Cecilia Rizza, « La notion d'*autre* chez quelques écrivains libertins », dans *L'Autre au XVIII^e siècle*, Ralph Heyndels et Barbara Woshinsky (dir.), Tübingen, Gunter Narr Verlag, coll. « Biblio 17 », n° 117, 1999, p. 205-212.

¹⁸⁴ Cité par Frédéric Deloffre et Melâhat Menemencioglu dans leur édition critique de Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, *op. cit.*, t. I, note 242, p. 328.

On se souvient en effet de Challe développant dans la version imprimée de son *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* en 1721 le récit des soins apportés à une guenon blessée, qui émeut tout l'équipage et se termine tragiquement, mais qui est absent du manuscrit original. Le passage sous-tend une critique de la médecine, développe une réflexion sur les animaux-machines, remet en cause le *cogito* cartésien, et faire l'éloge de la sensibilité et de l'instinct maternel. Nous avons vu les effets littéraires de l'anecdote, revenons maintenant plus en détail sur la réflexion concernant les animaux-machines :

806

Que le lecteur raisonne là-dessus tant qu'il lui plaira : je laisse le champ libre à sa physique & sa métaphysique. Qu'il mette d'accord s'il peut Aristote, Plin, Descartes, Rohault, Gassendi, La Chambre, & tous les autres qui ont donné sur les animaux leurs visions pour des vérités. Qu'il me donne, à moi, un système juste de leur instinct; qu'il me montre une différence juste, sensible & palpable de cet instinct avec la raison de l'homme ; qu'il me prouve que les animaux ne sont que des êtres matériels et des machines ; qu'il me prouve qu'ils ne pensent pas, donc qu'ils ne sont pas ; en un mot, que le lecteur les définisse comme il lui plaira, je l'en laisse le maître ; mais, à mon égard, je n'en croirai ni plus ni moins que ce que j'en crois¹⁸⁵.

La remise en cause du *cogito* et la défense des âmes des bêtes sous-tend en fait une réflexion sur la nature humaine. On retrouve cette réflexion quelques pages plus loin, à propos de rats, cette fois. À bord de l'*Écueil*, des œufs manquent dans un réduit fermé à clef et une enquête découvre que les voleurs sont trois gros rats, qui ont mis au point une habile et dextre stratégie pour dérober chaque jour trois œufs, « chacun le sien ». Challe en conclut :

Voilà ce que j'ai vu la nuit dernière du jeudi 23 à aujourd'hui 24 novembre 1690. Qu'on nomme cela raison, instinct ou mouvement nécessaire d'une machine ; qu'on dise que c'est une fable ; qu'on dise avec l'Italien : *Non e vero, ma bene trovato*; je le répète encore, cela m'est très indifférent : il suffit pour moi que j'aie vu. *Fides ex auditu, certitudo ex visu*, dit l'Évangile. Je suis dans le cas : je l'ai vu ; par conséquent je suis convaincu qu'il est vrai. Mais si les bêtes ne pensent point, et par conséquent qu'elles ne soient rien ? J'avoue que Descartes me choque avec sa définition : *Je pense, donc je suis*. Il est certain que, si les bêtes avaient pu avoir connaissance de ce ridicule syllogisme & qu'elles eussent pu se faire entendre, elles lui auraient pu répondre : *Nous pensons, donc nous sommes*. Si ces bêtes ne sont que des machines, sans raison, sans aucun langage entre elles pour s'expliquer leurs pensées l'une à l'autre, comment ont fait ces rats

185 Challe, *Journal d'un voyage, op. cit.*, t. II, p. 67.

pour convenir entre eux de la manière de voler ces œufs & de les emporter sans les casser ? Combien la justice humaine sacrifie-t-elle tous les jours de bandits & de voleurs, dont les vols ne sont ni si bien raisonnés ni si bien concertés ? La justice ne les punit pourtant pas comme bêtes, ni comme machines. L'homme ne reconnaîtra-t-il jamais son ridicule orgueil, assez vain pour le pousser à vouloir connaître Dieu lui-même ? Malheureux que nous sommes, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, & plus malheureux encore, de ce que nous ne cherchons point à nous connaître¹⁸⁶.

Challe réfute ici Descartes en citant les Écritures, par la technique du paradoxe libertin. Mais la même réflexion revient souvent dans le *Journal*, alors que les références religieuses s'estompent, comme si, ainsi que l'écrit F. Deloffre, « au fur et à mesure que le voyage avance, Challe [faisait] moins de lectures pieuses »¹⁸⁷. La réflexion sur les animaux-machines aboutit au « connais-toi toi-même » de Socrate et à un questionnement sur la justice humaine. Derrière les remarques sur la nature animale, on trouve ainsi toute une problématisation sur la nature humaine et sur les conséquences que peut avoir sa définition en ce qui concerne les relations intersubjectives et des notions fondamentales comme la justice. Ainsi que le souligne Grégoire Holtz en rappelant l'intérêt de Peiresc pour les singes guinéens, cette identification « s'inscrit dans le questionnement libertin sur l'anthropocentrisme, qui interroge la place de l'homme dans la chaîne de la Création »¹⁸⁸.

L'analogie entre les « sauvages » et les bêtes est rendue possible par le fait que les libertins, après Charron et Montaigne, n'admettent des bêtes aux hommes qu'une distinction de degré et un étroit « cousinage ». On se souvient ainsi de la description du Lapon par Regnard, qui se conclut ainsi :

Voilà, monsieur, la description de ce petit animal qu'on appelle lapon ; et l'on peut dire qu'il n'y en a point, après le singe, qui approche plus de l'homme.

Selon J.-Ch. Darmon,

Le spectre de l'animal-machine dévoile [...] les périls d'un *excès* de distinction. Il marque comme les « limites de l'interprétation » de l'humain par lui-même. Il y a *apparemment symétrie*, sur la scène de la pensée, entre deux périls :
– un péril « libertin », qui consiste à affirmer qu'il n'y a, entre l'animal et l'homme, que des variations qui sont *de l'ordre du plus et du moins* (*Ab*, VI, 214-215);

¹⁸⁶ *Ibid.*, t. II, p. 75-76.

¹⁸⁷ *Ibid.*, t. II, note 646, p. 287.

¹⁸⁸ Grégoire Holtz, « Les récits de voyage aux portes du libertinage ? Construction du témoignage et topiques libertines dans le premier xvii^e siècle », dans *Voyage et Libertinage (xvii^e-xviii^e siècle)*, *op. cit.*, p. 27.

– un péril « cartésien », qui prétend se présenter comme la seule réponse théologiquement forte à ce genre de thèse dangereuse pour le dogme de l'immortalité de l'âme humaine. La théorie des animaux-machines excluait alors toutes les positions autres, intermédiaires, comme faibles et ambiguës.

Le sous-chapitre « Si les Brutes sont de pures machines », en appendice de la partie de l'*Abrégé* de Bernier glosant Gassendi, consacrée à l'immortalité de l'âme, est « l'*exact symétrique* »¹⁸⁹ de la *lettre à Monsieur Chapelle* envoyée de « Shiraz en Perse » datée du 10 juin 1668. Reprenant les thèses « espagnoles » de Descartes, Bernier déplace le débat sur le plan théologique :

Ils pretendent donc apres un certain Espagnol nommé Perera, que si on admet que les Brutes pensent, ou mesme qu'elles ayent du sentiment, quelque grossier ou imparfait qu'il puisse estre, l'on ne satisfera jamais aux objections de ceux qui veulent que l'Âme des Brutes, et celles des Hommes ne different que selon le plus, et le moins ; c'est pourquoy pour se tirer tout d'un coup d'embarras, et sans considerer si le remede qu'ils apportent n'est point pire que le mal, ils souùtiennent avec cet Autheur que les Brutes ne sont que de pures Machines [...]. Certainement il seroit à souhaiter qu'on pût bien clairement demontrer ce qu'avance Perera, et ses sectateurs ; parce que cela etabliroit une difference tres considerable entre l'Âme des Brutes, et celles des Hommes ; mais quel moyen de demontrer une chose qui paroît si manifestement fausse ? Et qui est-ce qui en pourra jamais estre persuadé¹⁹⁰ ?

808

Selon J.-Ch Darmon, l'argumentation de Bernier consiste à montrer que cette symétrie est un trompe-l'œil et que ce trompe l'œil est dangereux :

c'est vouloir fonder cette difference, c'est-à-dire la spiritualité de l'Âme humaine, sur l'insensibilité des Brutes, ou ce qui est le mesme, c'est vouloir fonder un article de Foy sur un principe qu'ils ne prouvent par aucune raison, qui paroît evidemment faux, qu'ils ne persuaderont jamais à personne, et dont ils ne sont apparemment point persuadez eux mesmes [...] ¹⁹¹.

Bernier finit par méditer sur ce qu'est la « proportion », proportion entre corps et entendement humain, entre le corporel et le senti, etc. Que fait la « différence spécifique » de la nature humaine ? Bernier aboutit finalement à ce que J.-Ch. Darmon appelle un « vertige sganarellien » :

189 Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature*, op. cit., p. 140.

190 Bernier, *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, Lyon, Anisson et Posuel, 1684, VI, p. 214-215.

191 *Ibid.*, p. 219-220.

[...] à la suite du *vertige* où l'emporte cette question, Bernier semble-t-il, à la fin de cette parenthèse sur les animaux-machines, perd la maîtrise de cet équilibre subtil entre rhétorique sceptique et rhétorique empiriste qui est le propre du probabilisme gassendien : la première recouvre soudain la seconde d'une nappe d'obscurité, et dans l'ordre même du *vraisemblable*, la « sagesse mystérieuse des Anciens » l'emporte « en vrac » contre l'argumentaire cartésien, juxtaposant et brouillant diverses doctrines (atomisme lucrétien, animisme d'inspiration pythagoricienne ou stoïciennes), toutes *moins invraisemblables* que celle de Descartes¹⁹².

Sganarelle, en effet, dans la scène 1 de l'acte III de *Dom Juan*, cherche à démontrer « qu'il y a quelque chose d'admirable dans l'homme » avant de tomber et avant que son raisonnement ne se casse le nez, comme le lui fait remarquer Dom Juan. Le libertin dit aussi que « tout en raisonnant », ils sont « égarés » : « je crois que nous sommes égarés », l'absence de construction pronominale montre bien la corrélation faite entre le raisonnement et l'errance, comme si le voyage libertin vers les abstractions défendues ne pouvait donner lieu qu'à une perte de repères, directement traduisible sur le plan géographique. C'est le raisonnement qui égare, ce ne sont pas les libertins qui s'égarerent, et, *vice versa*, le voyage spatial mène le raisonnement hors des sentiers battus de la foi et de l'orthodoxie.

Un des grands plaisirs de La Mothe Le Vayer est de discuter avec Bernier sur la nature de l'âme. À la veille de sa mort, selon R. Pintard, il demande :

« Quelles nouvelles avez-vous du Grand Mogol ? », [...], et son âme d'infatigable curieux, de tranquille observateur des contradictions humaines, de moraliste désabusé et de philosophe sceptique, passe dans cette question¹⁹³.

J.-Ch. Darmon a bien montré comment Bernier utilise le gassendisme pour analyser la décadence des États du Grand Mogol ainsi que l'usage de l'épicurisme dans la perception libertine des terres étrangères et exotiques¹⁹⁴. Sa méthode critique d'aperception du monde et d'intelligibilité fine de la réalité concrète trouve son fondement dans un scepticisme philosophique

192 Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature*, op. cit., p. 139.

193 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 432.

194 Jean-Charles Darmon, « Prudence politique et droit de propriété privée selon Bernier : pour une analyse utilitariste de la décadence des États du Grand Mogol », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, coll. « Renaissance et Âge classique », n° 3, 1999, p. 123-142.

et scientifique. Chapelain, dans sa première lettre à Bernier, lui confie une véritable liste de choses à voir, comme un programme d'étude¹⁹⁵ :

enrichissés vous [...] de toutes les lumières qui vous sera possible, soit concernant l'estat politique de ce grand Empire, soit concernant celui de la nature et des arts qui y sont différentes des nostres¹⁹⁶.

Le projet est global, la bipartition entre la politique et la nature des choses n'est qu'apparente : l'un mène toujours à l'autre et vice versa :

Dans l'estat politique, je comprends l'histoire et les révolutions de ce royaume [...]. Pour cela il seroit bon que vous vous rendissiez habile dans la langue du pays que je m'imagine estre la persienne [...]. Il seroit bon encore que vous recouvraissiez tous les livres principaux et estimés parmi ces peuples, d'où vous tireriez de notables instructions pour toutes leurs sortes de connoissances [...]¹⁹⁷.

810

Chaque lettre de Bernier s'adresse à un destinataire différent et lui consacre un sujet différent : de Delhi, il écrit à la Mothe Le Vayer (premier juillet 1663), de Shiraz en Perse à Chapelain (4 octobre 1667), etc. À Colbert il explique la cause de la décadence économique du grand Mogol, à Chapelain il montre les « superstitions, étranges façons de faire, & doctrines des Indous ou Gentils de l'Hindostan », à Chapelle il mentionne son intention de « se mettre à l'étude sur quelques points concernant la doctrine des Atomes & sur la nature de l'Entendement humain ».

Bernier juge encore la nature humaine selon la théorie des climats. Inspirée d'Aristote et esquissée au cinquième chapitre du *Methodus ad Facilem Historianum Cognitionem* (1556) de Jean Bodin, c'est surtout le chapitre du « Règlement qu'il faut tenir pour accommoder la forme de la République à la diversité des hommes et le moyen de connaître le naturel des peuples [...] et la différence des hommes montagnards à ceux qui demeurent en la plaine, ou dans les lieux marécageux ou battus des vents impétueux » des *Six livres de la République de Jean Bodin*, qui expose la manière dont la variété des tempéraments dépend de celle des températures. Au cours de son voyage dans la province de Cachemire, François Bernier a la révélation du bien-fondé de cette théorie. De plus, ses raisonnements fonctionnent très souvent selon le principe de la

195 Citée par Sébastien Foissier, *Les Récits du voyage de François Bernier : dioptrique de la vision d'un voyageur*, mémoire de maîtrise sous la direction de François Moureau, Université Paris-Sorbonne, 1993, p. 70.

196 Jean Chapelain, *Lettres de Jean Chapelain à l'Académie Française*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1883, t. II, p. 168.

197 *Ibid.*, p. 169.

comparaison de l'inconnu au connu, qui fait partie des règles viatiques, nous l'avons vu. Ainsi, le point le plus intéressant de sa réflexion intervient quand il parvient à surmonter ce procédé pour s'éloigner de la dichotomie séparant l'Orient de l'Occident, et ne voir dans l'univers plus qu'un grand tout, enrichi par sa diversité. Comme le déduit S. Foissier,

L'emploi quasi-systématique du système comparatif permet donc à Bernier d'assimiler la différence mogole¹⁹⁸.

L'aveu d'ignorance n'est bien qu'une étape dans une recherche dialectique de la vérité. Pour reprendre les catégories de S. Foissier, le « style descriptif » est au service du « style décriptif » et met en valeur la « dioptrique de la vision » du voyageur. Le doute sceptique, comme l'écrit S. Murr, permet d'amener la certitude que

tout ce qui est et tout ce qui advient aux États du Mogol peut être pensé donc traduit et expliqué¹⁹⁹.

Bernier est en quête des causes afin d'enrichir rationnellement le savoir de l'homme et le tirer de l'obscurantisme. Ses descriptions prennent la forme d'une « science des symptômes, une science humaine empirique – basée sur l'expérience (au sens scientifique du terme) du voyage – et théorique »²⁰⁰.

Mais, curieusement, la découverte du Cachemire, qui constitue l'aboutissement du voyage de Bernier, est interprétée selon le mythe biblique de la Terre Promise. Les hyperboles et les comparaisons mènent toutes à faire du Cachemire « le paradis terrestre des Indes », comme le dit clairement l'intitulé de sa neuvième *Lettre à Monsieur de Merveilles*. Comme Bougainville à Tahiti un siècle plus tard, Bernier en 1664 fait du Cachemire un nouvel Éden.

Bernier a envoyé neuf lettres à M. de Merveilles. Ce correspondant est François Boysson seigneur de Merveilles, gentilhomme provençal, ancien compagnon de voyage de Bernier en Allemagne et peut-être en Pologne. Parmi elles, Bernier lui a adressé les deux lettres sur l'avènement d'Aureng-Zeb publiées ensuite par Thévenot et qui deviendront *l'Histoire de la dernière Révolution des États du grand Mogol*. Toutes ses relations épistolaires décrivent la région comme « le Paradis Terrestre des Indes » tout en s'efforçant paradoxalement de réfléchir sur la « Cause principale de la Decadence des États d'Asie ». Cette réflexion semble directement relever d'une intention gassendiste et viser une démonstration

198 *Ibid.*, p. 114.

199 Sylvia Murr, « Le politique "au Mogol" selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Purusartha*, n° 13, 1990, p. 241.

200 Sébastien Foissier, *Les Récits du voyage de François Bernier*, op. cit., p. 123.

épicurienne, où le jeu épistolaire a un rôle qu'il paraît intéressant d'explorer, et dont ses destinataires ne sont pas dupes. Plus que les lettres mêmes de Bernier, ce sont les réactions de ses destinataires qui permettent, dans un travail de la réception, à percevoir cette mise en scène philosophique épistolaire. Ces destinataires sont bien sûr M. de Merveilles, mais aussi Chapelain, qui intervient comme une troisième voix dans l'échange épistolaire. En effet, Chapelain lit et commente, dans ses propres lettres, les lettres de M. de Merveilles et celles de Bernier, ce qui donne lieu à un échange tournant et ternaire où Chapelain semble jouer le rôle du coryphée philosophique.

812

Les lettres de Bernier utilisent la description du Cachemire au service de démonstrations philosophiques, et plus particulièrement épicuriennes. Bernier est en effet le disciple de Gassendi : à son retour en France, le voyageur, une fois libéré de la publication de sa relation, s'occupera essentiellement de préparer son *Abrégé de Gassendi*, délaissant ainsi définitivement l'histoire et la géographie au profit de la philosophie. Dans la tentative de Gassendi pour lier la théorie épicurienne antique et le christianisme, on retrouve toute la stratégie épistolaire de Bernier.

Le royaume de Cachemire, à l'époque, est interdit d'accès aux explorateurs étrangers. Parmi les correspondants de Bernier, Chapelain insiste notamment sur « ces choses orientales, si mal ou si infidèlement expliquées jusqu'ici par des marchands ignares ou par des missionnaires intéressés ». Bernier, ainsi que le lui dit Merveilles, est le seul qui après Apollonius « ait été sous ces climats brûlés reconnaître ce que les brachmanes savaient des choses naturelles et morales ». Bernier devient ainsi, comme le note encore Chapelain, « l'auteur classique de cette fameuse partie de la terre, qui n'est que fort mal illustrée et qu'on ne sait qu'en gros, qui peut passer pour le paradis terrestre entre l'Inde et le Gange, plutôt que la Mésopotamie entre l'Euphrate et le Tigre ». Le paradis terrestre et la décadence à la fois : comme est-ce possible ? Le paradis est-il nécessairement lié à la déchéance dans l'esprit épicurien ? Dans l'esprit chrétien, il y a nécessairement une relation de cause à effet entre les deux notions : c'est la décadence de l'homme due à sa curiosité qui cause l'expulsion du paradis terrestre. Or dans les lettres de Bernier cette relation de cause à effet semble inversée : c'est la jouissance excessive du paradis terrestre et islamique qui provoque l'ignorance de l'homme et entraîne sa décadence. La relation épistolaire de Bernier part d'un parti-pris que souligne Chapelain :

vous avez ramassé, en observations naturelles, politiques et morales, de quoi former une très-curieuse relation. [...] Ce qui m'y a plu davantage, a été de voir que, sans vous arrêter à instruire votre ami des mœurs, de la puissance, des arts de ces lointaines contrées, vous avez préféré de philosopher avec lui sur des

matières aussi sublimes comme est celle de la nature de l'âme, contre l'opinion de Démocrite et de ses sectateurs ; ce que vous avez fait dans cette lettre avec tant de bonne foi, de clarté, de solidité, que je vous avoue d'en être demeuré très-satisfait ;

Chapelain informe par ailleurs Bernier des progrès du cartésianisme en France et surtout lui explique comment la doctrine du grand adversaire de Gassendi est en voie d'affaiblissement. « Les belles rêveries de M. Descartes » – comme il le formule – sont débattues dans des assemblées de philosophes qui tendent à se dissiper. Chapelain loue en Bernier

la solide doctrine qui exerce le jugement sur les mœurs, la politique et la nature : en un mot de cette philosophie qui n'est point de collège et qui est digne d'un esprit bien fait, ne se proposant pour objet que d'utilité publique. Votre institution sous le macarite Gassendi, vos voyages dans les trois parties du monde, les grandes cours où vous avez passé tant d'années et les grandes fortunes que vous avez courues, vous ont donné moyen d'acquérir cette sorte de doctrine avec avantage ;

La Mothe le Vayer, autre célèbre disciple libertin de Gassendi, loue également la relation de Bernier. Grâce à ses correspondants admiratifs et à ses compagnons philosophes, Bernier peut remettre à son retour à Colbert un mémoire *Sur l'étendue de l'Hindoustan, la circulation de l'or et de l'argent, les richesses, les forces, la justice, et sur la cause principale de la décadence des États de l'Asie* et offrir à Louis XIV son *Histoire de la dernière révolution des États du grand Mogol*, autrement dit,

cette tragédie que je viens (dit-il) de voir représenter tout fraîchement sur un des plus grands théâtres du monde.

Ailleurs, Bernier exploite le procédé davantage :

J'ai crû même ne devoir pas oublier ces deux Princesses, parce qu'elles ont été des plus importants personnages de la Tra-/gédie; [...] & le genie d'Aureng-Zebe, qui doit être le Heros de la piece & le Roi des Indes²⁰¹.

La théâtralisation lui sert en effet de moyen rhétorique pour infléchir ses descriptions dans le sens philosophique où il les entend. C'est ainsi que l'on peut bien parler de « mise en scène épistolaire » ou de théâtralisation, à la fois

²⁰¹ Bernier, *Voyages*, Amsterdam, Paul Marret, 1710, p. 22-23. Sur la théâtralisation des récits de Bernier, voir Sébastien Foissier, *Les récits du voyage de François Bernier, op. cit.*, II^e partie, chap. I « Le traitement de l'histoire : l'art de la mise en scène », p. 81-105.

du Cachemire et de la lettre. La transfiguration des histoires secrètes de cour en tragédie de sérail lui permet de démonter ce qu'il appelle « la décadence » de l'Orient. Mais curieusement, le Cachemire semble échapper à cette décadence orientale générale : ce paradis est décrit selon la structure narrative et idéologique des utopies de la fin du siècle, à la manière de Veiras et Tyssot de Patot : pour gagner ce lieu paradisiaque, il faut d'abord éprouver le voyageur par le labeur et la souffrance provoqués par la traversée du sas entre son monde et le nouveau. Bernier, en l'occurrence, souffre infiniment de la chaleur suffocante et du soleil de plomb qui accompagnent sa traversée du désert en caravane. F. Tinguely a montré dans ce passage « la dimension d'une épreuve initiatique marquée par la souffrance et l'expérience d'une manière de mort symbolique »²⁰². Nous pouvons aller plus loin : cette « fournaise ardente » comme Bernier l'appelle, joue en quelque sorte le rôle du purgatoire destiné à purifier le voyageur en utopie. Ce supplice est tel qu'il amène Bernier à se poser la question suivante :

814

Mais à quoi me sert-il de philosopher & de chercher des raisons de ce qui me tuera peut-être demain ?

Il fait même ses adieux à M. de Merveilles :

Adieu, l'ancre se sèche au bout de ma plume, & la plume me tombe de la main.
Adieu.

Grâce aux moyens du bord, Bernier parvient néanmoins à se réhydrater et à se sauver. La réhydratation joue ici le rôle de la purification utopique. Il découvre alors le Cachemire « paradis terrestre des Indes », comme l'appellent les Mogols, « très belle campagne » entourée de collines, « chef d'œuvre de la Nature & Roi des Royaumes du Monde ». Les collines entourant la plaine verdoyante, composées de neiges et de bois, forment une « Couronne très-précieuses, dont le haut & les rayons [sont] de Diamans & le fond d'Émeraudes ». Comme toute utopie, le lieu est donc clos et merveilleux, très difficilement abordable et autarcique. Il y rencontre notamment « les plus belles brunes des Indes ». Le Cachemire semble ainsi donc bien, sous la plume de Bernier, dans ses lettres à M. de Merveilles, se présenter comme une utopie épicurienne. Le Cachemire est donc présenté d'emblée par Bernier comme « un des plus beaux pays du monde », mais un pays dont il tâchera d'observer les merveilles avec « une espèce d'indifférence philosophique » :

Certainement cette longue file d'Éléfans, au nombre de 50 ou 60 ou davantage, & qui marchent ainsi gravement & comme à pas contez, avec tout ce train

202 Frédéric Tinguely, « Un paradis sans miracles : le Cachemire de François Bernier », dans *Voyage et Libertinage (XVII^e-XVIII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 60.

& tout cet équipage pompeux, représentent quelque chose de grand et de Royal, & si je n'eusse regardé cette magnificence avec une espèce d'indifférence Philosophique, je ne sçais si je ne me serois pas laissé aller à ces sentiments extravagans de la plupart des Poetes Indiens, qui veulent que tous ces Éléfans portent autant de Déeses cachées.

Son « espèce d'indifférence philosophique » va ainsi l'amener à démystifier plusieurs superstitions, suivant le schéma des tropes libertins chères à Gassendi. Il participe ainsi à l'expérience du rocher soulevé à onze doigts, découvre le subterfuge mais crie « au miracle » avec les autres par peur d'être lynché. Selon Frédéric Tinguely, « En acceptant de porter un masque pour mieux démasquer l'imposture, de feindre la dévotion afin de confondre les faux dévots, Bernier démontre toute sa capacité à adapter au contexte cachemiri les stratégies de dissimulation inhérentes à la culture libertine »²⁰³. De la même façon, Bernier se rend bien compte que la fontaine censée bouillonner au son de la parole humaine, bouillonne également lorsque personne ne parle. Les débordements du Nil, encore, ont pour lui une cause scientifique et non légendaire. Enfin, la métempsychose du Grand Lama du Tibet et le mythe de l'enfant élu le font conclure à une « raillerie »... Il attribue toutes ces superstitions à l'ignorance du peuple oriental :

J'avois à faire à des gens qui sont si ignorans, qu'ils ne savent presque donner raison d'aucune chose.

Les tropes libertins, et surtout le discours de l'évidence et la démystification, lui servent ainsi à dénoncer cette ignorance et à démontrer qu'elle est la cause de la décadence d'un peuple qui ne sait pas profiter intellectuellement de son paradis. Le Cachemire semble donc bien être une utopie épicurienne mais qui n'est hélas pas peuplée par des Philosophes du Jardin... Le Cachemire apparaît ainsi *in fine* comme une Fable du Monde à la manière de celles que privilégie tant Gassendi, et Bernier après lui dans son *Abrégé de la philosophie de Gassendi*.

Le voyage apparaît finalement comme une quête de soi, tandis que la recherche de l'altérité se retourne vers sa propre identité. Image d'un monde renversé, havre de paix et de bonheur, le Cachemire semble devenir l'équivalent libertin de la quête protestante à l'île de la Réunion... En fin de compte, les voyageurs, quelle que soit leur confession, sont tous à la recherche de la nature humaine originelle préadamique. Bernier se rend bien compte que paraître

²⁰³ *Ibid.*, p. 65. Sur cette culture de la dissimulation, voir Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Religion morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002.

trop « charmé de Cachemire » est une démarche peu libertine. Il applique alors son scepticisme aux fables indiennes sur l'origine du royaume de Cachemire. Pourfendeur du surnaturel, Bernier s'applique à dénoncer toute forme de superstition : impertinences anatomiques, médicales, astronomiques, abus des Brahmanes, duplicité du clergé des « gentils », crémation des veuves lui font détester « cette horrible religion ».

816

L'ambiguïté des messages de Bernier vient en fait de l'emploi du genre épistolaire : il ne plaît et n'instruit bien évidemment pas de la même façon les représentants du pouvoir royal et ses amis libertins. S. Murr montre que le double projet de Bernier suppose souvent une double écriture, un double sens et donc des doubles lectures, parfois paradoxales. Bernier brise en effet les règles viatiques que nous avons observées dans les autres relations authentiques : pas de structure ternaire aller-séjour-retour, pas de continuité chronologique, pas de description continue de villes comme Surate, etc. Comme chez La Mothe le Vayer, l'itinéraire n'est jamais vraiment précisément décrit : les libertins se passionnent moins pour les faits que pour les idées et s'intéressent plus aux hommes qu'aux paysages, tout en brouillant aussi les pistes par simple désir sceptique. Bernier ne présente pas *stricto sensu* un récit de voyage. Son savoir et son expérience lui font espérer une pension du roi ou un poste officiel d'orientaliste. Il trouve donc dans l'éclatement des procédés viatiques habituels le moyen de complaire, sans se compromettre, en même temps aux libertins érudits et au pouvoir représenté par Colbert et Chapelain. D'où l'ambiguïté d'un discours parfois paradoxal, qui s'abstient de conclure ou de prendre parti. Bernier est à la fois un narrateur « démiurge », lecteur ironique d'un monde qu'il cherche à organiser en lui donnant un sens gassendiste, et un témoin courtisan. Ses récits sont donc bien le lieu d'une polyphonie où rhétorique et intentions s'opposent parfois. Comme Boulliau, mais plus subtilement encore, Bernier ne contrarie pas ouvertement l'orthodoxie chrétienne, et il fustige moins l'Église catholique que ses membres, qui ne valent pas mieux que les brahmanes hindous. Plus féroce contre la corruption des chrétiens que contre la chrétienté, la relation de Bernier n'est donc pas subversive. Ainsi que l'écrit S. Murr, elle

ne port[e] pas entre une thèse et son contraire, mais sur les divers degrés de l'éloge, comme par effet de moire²⁰⁴.

L'influence de Bernier sur les auteurs classiques est grande : il initie La Fontaine à la philosophie de Gassendi, – son *Abrégé* influence le fabuliste dans le second recueil des *Fables* (Livres VII à XI, 1678, voir particulièrement le « Discours de

204 Sylvia Murr, « Le politique “au Mogol” selon Bernier », art. cit., p. 280.

M^{me} de La Sablière ») –, Louis Racine écrit que Bernier « le fameux Voyageur » est l'ami commun de Racine et de Boileau²⁰⁵... Sa place dans la société montre bien que si certains comme La Bruyère le jugent corrompu, ses réflexions sur la nature humaine sont des remises en cause toutes relatives, qui suggèrent plus qu'elles n'attaquent vraiment.

Alors que les voyageurs libertins camouflent donc encore la portée de leurs réflexions critiques dans une rhétorique subtile, oscillant entre encomiastie et paradoxes, les auteurs de voyages imaginaires, eux, n'ont plus ces contraintes.

Libertinage et voyage imaginaire

Au théâtre, le plus grand des libertins est sans conteste le Dom Juan de Molière : son voyage en boucle autour de la Sicile, ainsi que nous l'avons analysé précédemment, est un voyage libertin à la recherche d'une nature humaine érotisée et du mystère de l'identité féminine. Alexandre des cœurs, sa philosophie du changement (« tout le plaisir de l'amour est dans le changement », I, 2) l'empêche de « demeurer » longtemps en un même lieu. Il rêve « d'autres mondes, pour y pouvoir étendre [s]es conquêtes amoureuses ». Son catalogue remplace la sainte Trinité par une équation libertine au sens érotique et scientifique :

Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit. (III, 1)

Elvire, la jeune fiancée, Charlotte et Mathurine, sont quatre, et additionnables à l'infini. À la scène suivant la déclaration de cette « belle croyance » et ces « beaux articles de foi », selon l'expression de Sganarelle, Dom Juan rencontre le pauvre, qui se propose de leur « enseigner le chemin » : égarés par leurs raisonnements, nous venons de le voir, le libertin et Sganarelle rencontrent un ermite apôtre susceptible de transformer le voyage libertin en voyage chrétien. Mais Dom Juan, incapable de triompher de la morale du pauvre, donne le louis d'or « pour l'amour de l'humanité ». Les interprétations de ce passage sont nombreuses²⁰⁶ : cri victorieux du libertin satanique qui a prouvé l'absence de Dieu par l'imperfection du monde, par la misère où croupit l'homme en prière et qui dresse pour remplacer un Dieu absent un idéal nouveau, une morale faite par l'homme pour l'homme ? Ou parodie sacrilège de l'expression

²⁰⁵ Louis Racine, *Mémoires*, dans *Racine. Œuvres complètes*, éd. Georges Forestier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I « Théâtre-Poésie », 1999, p. 1156.

²⁰⁶ Voir Jacques Morel, « La scène du pauvre », dans *Molière / Dom Juan*, Pierre Ronzeaud (dir.), Paris, Klincksieck, coll. « Parcours critique », 1993, p. 77-82.

chrétienne « pour l'amour de Dieu » de celui qui est vaincu, lançant le louis comme une insulte pour ne pas perdre la face ? Les deux hypothèses sont valables simultanément. La substitution de Dieu par l'humanité dit bien la négation de Dieu et la célébration de la nature humaine. Dom Juan court alors à un autre combat, concret cette fois, mais où il prétend encore rétablir la justice d'une partie « trop inégale » (« un homme attaqué par trois autres ») : toujours en mouvement, ses voyages sont ceux d'un justicier libertin désireux de réhabiliter la nature humaine dans sa justice et dans ses désirs, jusqu'à la Contre-Cène finale, qui transforme le voyage libertin en voyage infernal.

818

Symbolique, le voyage libertin aboutit en effet souvent chez Satan. C'est ce qui arrive aussi au héros de Cyrano après ses aventures lunaires. Après avoir substitué l'éloge libertin traditionnel des âmes des bêtes par un éloge du chou comme démonstration de la vie sensitive des plantes, ses entretiens de la dernière partie du livre avec un jeune homme le poussent à une série de négations : la négation de l'immortalité de l'âme, la négation du miracle, la négation de la spiritualité de l'âme, la négation de la résurrection des corps, puis la négation finale, celle de l'existence de Dieu, qui s'accompagne de la réfutation du pari. La conclusion ne peut que tomber : le jeune homme « négateur », et le héros avec lui, sont emportés dans un voyage diabolique par « Celui qui nie tout », selon la future formule faustienne de Goethe. Le retour en Italie, siège des idées orthodoxes, et l'action de grâce lors du retour en France sont hautement parodiques et feignent de figurer un retour conforme au genre viatique et à la raison, mais le voyage diabolique a fait son chemin libertin dans l'esprit du lecteur.

Énumérant les tropes sceptiques, J.-Ch. Darmon montre que le dixième, « sur les morales, les coutumes, les lois, les croyances légendaires et les convictions dogmatiques » a toujours eu des affinités « avec l'économie et la poétique du récit de Voyage » et vaut « pour définir la nature d'un être »²⁰⁷. Selon J.-Ch. Darmon en effet, le lien entre la reprise du genre viatique et la portée libertine du traitement imaginaire est primordiale :

Le mouvement est aux yeux de Cyrano essentiel pour représenter l'infini, le rendre sensible en tant qu'horizon (d'où l'importance de la forme littéraire du récit de voyage). Aussi la pensée de l'infinité de l'espace conduit-elle directement à celle de l'éternité du mouvement qui le parcourt (« et il en va éternellement de cette sorte »), à un voyage imaginaire virtuel, indéfiniment prolongé²⁰⁸.

²⁰⁷ Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature*, op. cit., p. 240-242.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 215.

Et O. Bloch rappelle que le terme « éternellement » révèle « la distorsion de l'infinité spatiale, à laquelle paraîtraient devoir d'abord conduire les considérations dont on part, en une infinité temporelle, qui permet à Cyrano d'introduire la thèse impie »²⁰⁹.

Nous avons vu que Cyrano et Foigny avaient la particularité de mettre en scène dans leurs voyages imaginaires des procès cherchant à prouver que leurs personnages, Dyrcona et Sadeur, ne sont pas des hommes. Ce sont eux qui réfléchissent vraiment à la notion de nature humaine. Pour Dyrcona, il s'agit de prouver aux Oiseaux qu'il n'est pas humain pour correspondre à leur nature, pour Sadeur, il s'agit au contraire de prouver qu'il est homme aux Hermaphrodites qui pensent le contraire.

Cyrano met en place une réflexion sur la nature humaine à travers les deux procès que doit subir le héros dans la Lune d'abord puis dans le Soleil. Décrété d'abord singe, Dyrcona est accouplé avec l'autre singe qu'est censé être l'Espagnol de Godwin :

Sitost qu'il m'apperceut, il m'aborda par un *Criado de [v]ouestra mercede*. Je luy riposté sa reverence à peu pres en mesme termes. Mais helas, ilz ne nous eurent pas plustost veu parler ensemble, qu'ilz creurent tous le prejugué veritable ; et cette conjuncture n'avoit garde de produire un autre succès, car celuy de tous les assistans qui opinoit pour nous avec plus de faveur protestoit que nostre entretien estoit un grognement que la joye d'estre rejoints par un instinct naturel nous faisoit bourdonner²¹⁰.

Le jugement repose sur un « préjugé » et déclare l'homme « singe » en observant ses instincts primitifs, ici le rituel des retrouvailles entre voyageurs. Enfermés dans une loge exposée aux yeux des curieux désireux de voir ces « singularités », dans un parfait renversement, il n'est question partout que des « bestes du roi » :

le roy et la reine prenoient [eux-mesmes asses souvent] la peine de me taster le ventre pour connoistre si je ne m'emplissois point, car ilz brusloient d'une envie extraordinaire d'avoir de la race de ces petits animaux. [...] Aussi tost, les nouvelles coururent par tout le royaume qu'on avoit trouvé deux hommes sauvages, plus petits que les autres à cause des mauvaises nourritures que la solitude nous avoit fourni, et qui, par un deffault de la semence de leurs peres, n'avoient pas eu les jambes de devant asses fortes pour s'appuyer dessus²¹¹.

209 *Ibid.*, note 3, p. 215.

210 Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, éd. Madeleine Alcover, Paris, STFM, 1996, p. 89-90.

211 *Ibid.*, p. 108.

Les prêtres déclarent néanmoins impie de penser que ces « bêtes », ou plutôt ces « monstres », peuvent être de la même espèce que les Sélénites :

la nature, en ostant les deux piedz à ces montres, les a mis en estat de ne pouvoir eschapper à nostre justice²¹².

Puis le procès sur la « nature » du narrateur conclut à son statut d'oiseau, « perroquet plumé », à partir du fait que « non plus qu'un oiseau [il] n'avoit que deux piedz »²¹³, et il est mis en cage. Ayant appris la langue des Sélénites, il développe alors ses « conceptions » :

Desjà les compagnies ne s'entretenoient plus que de la gentillesse de mes bons mots, et l'estime qu'on faisoit de mon esprit vint jusques là que le clergé fut contraint de faire publier un arrest, par lequel on deffendoit de croire que j'eusse de la raison, avec un commandement tres exprés à toutes personnes de quelque qualité et condition qu'elles fussent, de s'imaginer, quoy que je puisse faire de spirituel, que c'estoit l'instinct qui me le faisoit faire²¹⁴.

820

Réduire l'esprit à un réflexe instinctif est une manière de nier l'humanité et de la réduire à l'animalité, l'argument de Sepulveda lorsqu'il s'agit d'expliquer le rire des Incas à la Controverse de Valladolid l'a montré... La première audience du tribunal décide donc

que je n'estois pas un homme, mais possible quelque espece d'austruche, veu que je portois comme elle la teste droicte ; de sorte qu'il fut ordonné à l'oiseleur de me reporter en cage²¹⁵.

Sauvé par l'intervention d'un Sélénite qui fonde toute son argumentation sur le fait que, posé dans la « catégorie des bestes », le héros ne peut pas avoir de raison :

les brutes n'agissent que par un instinct de nature²¹⁶.

Il est donc vain de vouloir

assujettir à la raison des animaux qui n'en ont pas l'usage²¹⁷.

Le héros est finalement déclaré « homme » et condamné après la troisième audience à « l'amande honteuse », c'est-à-dire la rétractation publique de ses

²¹² *Ibid.*, p. 110.

²¹³ *Ibid.*, p. 111.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 111-112.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 114.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 126-127.

convictions. Cyrano parodie ainsi les punitions orientales affligées par exemple aux îles maldives, telles que les rapporte Pyrard de Laval²¹⁸, mais aussi l'amende honorable et les confessions publiques pénitentielles. La liberté d'être humain ne s'accompagne pas de la liberté de penser, comme nous allons le voir aussi chez les Hermaphrodites de Foigny.

Mais avant cela, voyons comment Cyrano met également en scène un autre « procez criminel », celui de son héros jugé au Tribunal des Oiseaux du Soleil. Il lui appartient cette fois de faire la preuve qu'il n'est pas « homme », c'est-à-dire « dégradé de la raison », mais bien un être raisonnable dont le comportement n'est pas le fruit de l'instinct mais de la raison. Il tente donc de démontrer qu'il est singe, ce qui représente un moindre mal, alors que dans *Les États et Empires de la Lune* il essayait précisément de démontrer qu'il n'était pas ce primate. Dyrcona est alors défini comme une « pauvre beste n'ayant pas comme [eux] l'usage de la raison ». Son avocat dit en effet :

ému de pitié, j'avois entrepris la cause pour cette malheureuse beste ; mais sur le point de la plaider, il m'est venu un remors de conscience, et comme une voix secrette, qui m'a defendu d'accomplir une action si detestable²¹⁹.

Le voici donc transposé sous le regard des oiseaux comme un monstre privé de plumes, de façon à dénoncer l'anthropocentrisme à travers un ludique « ornithocentrisme »²²⁰. Face à un « Monstre tel que l'Homme » aucune défense n'est moralement possible. Le procès est « criminel ». Selon J.-Ch. Darmon, l'emploi du terme « monstre », dans le contexte parodique général, montre comment

en usant et abusant de ce terme pour désigner la Nature en ce qu'elle a d'inouï ou d'inexpliqué, l'écrivain poursuit de page en page une érosion insolente et un évidement sémantique du terme²²¹.

Parallèlement, le voyage des atomes dans le Soleil « intervient comme un lexique nomade excédant largement le cadre de l'épicurisme *stricto sensu* »²²². La thèse atomiste de la nature humaine est largement dépassée par une

²¹⁸ Pyrard de Laval, *Voyage aux Indes orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998, t. I, p. 210 : « Si on a commis quelque crime contre la loi, il faut faire publiquement une manière de repentance et comme une amende honorable ».

²¹⁹ Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil*, éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2004, p. 473.

²²⁰ L'expression est de Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature*, op. cit., p. 236.

²²¹ *Ibid.*, p. 235.

²²² *Ibid.*, p. 229.

dialectique sans cesse rebondissante. La nature humaine n'est telle qu'en tant qu'elle participe à « l'Âme du Monde » et à une vision unitaire de la Nature, dont la langue est aussi bien la « *communication* fondamentale entre toutes les créatures » que « le signe de la *vérité* de ce qui est communiqué »²²³ :

Sous les arlequinades des variations « sceptiques » et « artificialistes » la fiction de la langue-matrice ferait donc entrevoir, dans *L'Autre Monde*, ce que Clément Rosset nommerait un « référentiel naturaliste » : la Nature serait cette instance qui appartient à tous et à laquelle tous appartiennent ; excédant très largement la Raison, elle se rapporterait à « l'instinct... »²²⁴.

822 Foigny, lui, souligne souvent l'infériorité de Sadeur, « demi homme » par rapport aux hommes complets que sont les Hermaphrodites. L'incomplétude n'est pas que biologique puisque Sadeur est hermaphrodite, elle relève de l'incapacité de raisonner justement. La nature « demi-humaine » imparfaite de l'homme européen, les hermaphrodites la jugent « monstrueuse », comme l'unisexualité :

Tous les Australiens ont deux sexes : & s'il arrive qu'un enfant naisse avec un seul, ils l'étouffent comme un monstre²²⁵.

Eux-mêmes pourtant, dotés d'une « espèce de bras » sur les hanches, correspondent aux critères de la monstruosité analysés plus haut. Prônant le naturel et la raison, c'est avant tout la possession d'un corps aux normes, à *leurs* normes plus précisément, qui définit leur identité :

La nudité de tout le corps leur est si naturel : qu'ils ne peuvent souffrir qu'on parle de les couvrir, sans se déclarer ennemy de la nature & contraire à la raison²²⁶.

Mais ce corps doit aussi aller de pair avec une raison qui sache rester pudique : Sadeur commence à être mis « en horreur entre les Australiens » lorsqu'il pose trop de question et ne respecte pas le silence sur le mythe des origines. Plusieurs hermaphrodites en concluent qu'il est un « demi homme »²²⁷ et veulent se défaire de lui. Sadeur reconnaît finalement leur procédé :

c'étoit avec justice qu'ils ne nous regardoient que comme des demi hommes²²⁸.

223 *Ibid.*, p. 245.

224 *Ibid.*, p. 246.

225 Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue*, éd. Pierre Ronzeaud, Paris, STFM, 1990, p. 83.

226 *Ibid.*, p. 84.

227 *Ibid.*, p. 85.

228 *Ibid.*, p. 96.

Un vieillard est donc chargé d'initier Sadeur à la raison australienne. Pour sa défense, il plaide une nature inversée, cause de tous ses crimes qu'il reconnaît :

comme l'origine de tous ces crimes étoit ma propre nature, [...] si je ne l'avois fait, je devois passer pour dénaturé, et votre raison si clairvoyante m'estimeroit justement cruel.

Le « venerable vieillard, Maître du troisième ordre dans le Heb nommé « Suains », représente la figure du Sage », comme le déduit P. Ronzeaud à partir de l'étude de son nom :

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 détention d'un savoir total sur les choses d'ici-bas²²⁹ ?

Nous avons donc affaire à un voyage initiatique, mais l'initiation est libertine, cette fois, et non morale. La symbolisation de la nature hermaphrodite est plurielle : mythe platonicien du *Banquet*, état d'innocence biblique, où Ève naît du flanc d'Adam, discours médical, sectes anabaptistes de la Convention fraternelle, monachisme idéal, etc²³⁰. À noter cependant que le chapitre V s'intitule « De la constitution des Australiens » et non « de la nature des Australiens » : comme si la réflexion sur les paradoxes de la nature humaine ne pouvaient être menée qu'à partir de la *constitution* artificielle d'un cas de référence...

Les libertins tentent ainsi, par le voyage imaginaire, de redéfinir l'homme pour l'amener à correspondre à la définition idéale d'un être rationnel. Le voyage est donc à la fois spatial – il s'agit d'aller vers l'*ailleurs* pour devenir un *autre* homme, meilleur intellectuellement – et temporel – il s'agit d'aller vers les temps préadamiques de l'âge d'or, où le discours religieux sur la nature humaine n'a pas encore détourné l'homme de sa nature d'être rationnel²³¹.

Le voyage est donc pour les libertins un instrument fondamental du « déniaisement » des esprits dans la mesure où le décalage géographique permet un décalage intellectuel lui-même instrument de vérité. Le projet viatique libertin est un projet scientifique. Comme l'écrit La Mothe le Vayer dans

²²⁹ *Ibid.*, note 7, p. 86.

²³⁰ *Ibid.*, note 4, p. 84-85.

²³¹ Pour un point plus développé sur les liens entre utopies et libertinage, voir Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève, Paris, Droz, 1989, en particulier le chapitre VII « Divertir : voyages et utopies ».

le cinquième des *Opuscules ou petits Traictez*, intitulé « Des Voyages et de la découverte de nouveaux Païs » :

la connaissance du Monde & des différentes parties de la Terre [est] une des plus belles sciences que nous puissions acquérir, & [...] ceux qui contribuent par leurs soins, leurs moyens, ou leurs travaux à la perfectionner ; [...] rendent presque toujours leur nom immortel²³².

824

Il résume ainsi la haute considération que portent les libertins aux grands voyages. Quand ils ne voyagent pas eux mêmes, ils annotent et commentent la matière de textes comme le *Traité de la navigation* de Pierre Bergeron (1629), du *Voyage fait par terre depuis Paris jusques à la Chine* du sieur de Feynes (1630), des relations du père Pacifique de Provins (1631) en Perse, de Sagard (1632) chez les Hurons, etc. Mais c'est l'Orient qui a leur préférence, et avec le voyage de Bernier ce sont tous leurs rêves qui se concrétisent quand la « bibliothèque du voyageur » ne semblait plus suffire. Ils se distinguent des marchands en quête de gains matériels, comme le souligne Chapelain, ils veulent « connoistre, comme Ulysse, *mores hominum et urbes* »²³³. Mais, ainsi que l'analyse A. Niderst, les voyageurs qui se sont effectivement déchristianisés en découvrant la multiplicité des foies et des cultes sont rares. La Mothe le Vayer lui-même, en poussant le roi à créer des compagnies de commerce développe un discours économique et politique loin des grands énoncés sceptiques²³⁴. L'itinéraire spirituel que prête La Bruyère aux vrais voyageurs n'est donc que théorique :

Il nous semble en tout cas, que le voyageur décrit par La Bruyère, n'a jamais existé. Certains voyageurs lui ressemblent – un peu Bernier, un peu Chardin, un peu Regnard. Mais le moraliste en rapprochant les relations de voyages si abondantes alors et l'utilisation qu'en faisaient Fontenelle et les siens, a dessiné un être de raison, une allégorie de la vie intellectuelle de la fin du xvii^e siècle²³⁵.

Les différentes religions qu'ils découvrent leur révèlent surtout les tares du christianisme et leur montrent que des grandes nations ont une religion respectable qui vaut bien celle du Christ, mais ils ne vont pas facilement jusqu'à

232 François La Mothe Le Vayer, *Opuscules ou petits Traictez*, V. « Des Voyages et de la découverte de nouveaux Païs », Paris, A. de Sommaville et A. Courbé, 1643, p. 175-176.

233 Jean Chapelain, *Lettres de Jean Chapelain à l'Académie Française*, dans *Lettres de Jean Chapelain*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1883, t. 2, Lettre du 13 novembre 1661, p. 167b.

234 Voir Robert Mc Bride, « La théorie et la pratique des voyages selon La Mothe le Vayer », art. cit., p. 337.

235 Alain Niderst, « 'Quelques-uns achèvent de se corrompre par de longs voyages...' », art. cit., p. 362.

l'athéisme. Seul La Mothe le Vayer semble vraiment disposé à admettre une société d'athées, selon F. Charles-Daubert²³⁶. D'après le chancelier anglais Bacon,

l'athéisme laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les lois, la réputation, et tout ce qui peut servir de guide à la raison : mais la superstition détruit toutes ces choses et s'érige une tyrannie absolue dans l'entendement des hommes. C'est pourquoi l'athéisme ne troubla jamais les États mais il rend l'homme plus prévoyant à soi-même comme ne regardant pas plus loin²³⁷.

En France, Bernier semble bien tenté par le déisme, mais Thévenot reste catholique et Chardin protestant, tandis que Bayle choisit le fidéisme et Huet oscille entre le scepticisme et le syncrétisme. Les relations servent plutôt la satire du christianisme en dévoilant l'universelle faiblesse de l'esprit humain et en développant le sens de la relativité. Qu'on se souvienne de la fameuse page des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle,

truffée de souvenirs de récits de voyages, où il montre à la marquise tous les spectacles qui s'offriraient à un observateur suspendu dans le ciel, assistant à la rotation de la terre et voyant donc passer sous ses yeux les divers continents²³⁸.

La naissance de la science des religions succède à la foi. Les libertins, grâce au voyage, récusent surtout l'argument du « consentement universel » (*consensu gentium*) présupposant l'idée de Dieu présente dans tous les hommes, comme le sceau de la divinité. La « lumière naturelle » ne suffit plus à la connaissance de Dieu dont aucun peuple n'aurait été privé, la variété des religions la bouleverse. Cependant les vraies remises en question passent non pas par des voyages authentiques mais par des voyages imaginaires, véritables reconstructions littéraires à portées idéologiques annonçant les philosophes du Siècle des Lumières et leurs interrogations sur la nature humaine et la folie occidentale. Les machines servant aux voyages, comme les machines imaginaires, sont aussi des machines à déniaiser : c'est par elles que voyage et libertinage riment vraiment et que la littérature viatique est en route vers la modernité.

²³⁶ Françoise Charles-Daubert, « L'Amérique entre rêve et cauchemar dans l'œuvre de F. La Mothe le Vayer », dans *La Découverte de nouveaux mondes*, op. cit., p. 324.

²³⁷ La Mothe Le Vayer cite les *Essais* de Bacon dans son *Dialogue sur le sujet de la Divinité*. Cité par Françoise Charles-Daubert, « L'Amérique entre rêve et cauchemar », art. cit., p. 324-325.

²³⁸ Alain Niderst, « 'Quelques-uns achèvent de se corrompre' », art. cit., p. 361.

Après la Controverse de Valladolid, les Indiens sont donc considérés officiellement comme des hommes. Le débat ne porte plus au XVII^e siècle sur cette question, il est déplacé : soit les voyageurs ne voient tout simplement pas qu'ils ont affaire à des êtres humains et les considèrent de bout en bout comme des animaux²³⁹, soit ils dénoncent la société occidentale qui a corrompu les mœurs vertueuses des sauvages, – et ce, qu'ils soient jésuites, protestants ou libertins : ils se renvoient chacun la responsabilité de la dépravation du peuple neuf.

826

Le voyage vers l'ailleurs est en fait toujours porteur des idéaux humains : l'imaginaire cité théocratique jésuite focalise les rêves catholiques, les Refuges évangéliques ceux des protestants, et l'Orient ceux des libertins. L'aspiration à voir se concrétiser géographiquement la cité intellectuelle révèle la vision que l'homme a de sa propre nature, et le voyage permet à la fois matériellement et symboliquement de la réaliser et de l'épanouir. Comme l'écrit un Jésuite en 1635, « ce qu'on désire en l'ancienne France, c'est ce qu'on fait dans la Nouvelle »²⁴⁰. Cette phrase est valable pour tous les rêves humanistes, quelle que soit leur origine religieuse. Le paradoxe est que les *Relations* des Jésuites qui soutiennent l'évangélisation servent au bout du compte, dans un ultime renversement, à la déchristianisation progressive de l'ancienne. Paradoxalement, ce sont les libertins qui revitalisent le mieux le sens du mot « religion » du latin « relire » : rejoindre et unir les lieux épars les plus éloignés, les plus disparates et leurs différentes religions avec leurs divers discours, pour renouveler le monde universellement.

239 Cf. le *topos* de l'animalisation de l'Autre, à travers le lapon de Regnard, le Turc de Thévenot, le Singe de Java de Leguat, la bête de Guinée du médecin de Gassendi, déjà mentionnés.

240 « Divers sentimens et avis des Peres qui sont en la Nouvelle-France », *Relation de 1635*, dans *The Jesuit Relations*, *op. cit.*, VIII, p. 176.

CONCLUSION DE LA III^e PARTIE

Quels voyages, pour faire *quoi* du monde, et de ce que l'on doit penser du monde ? Si on aboutit vite au xvii^e siècle à cette équation : ailleurs et exotisme égalent édénisme ou diabolisme, et si la découverte des autres pays permet d'examiner les préjugés ethnocentriques des voyageurs français alors que la propagande de la politique nationaliste et religieuse les renforce, la relativisation des repères absolus permet de renverser le regard sur soi. Alors que pour saint Bernard, la connaissance du soi intime (*notitia sui*) s'oppose à la *curiositas* représentant une plongée dans la multiplicité diverse du monde extérieur¹, nous arrivons au contraire à la conclusion que l'imaginaire lié au développement de la curiosité au xvii^e siècle ramène finalement l'homme à sa propre quête identitaire et à la connaissance du *soi* intime et social. Il ne semble pas y avoir de limites dans l'écriture du voyage, qui peut être utilisée pour toute réflexion morale, sociale, politique, juridique, religieuse et philosophique. Elle pose les questions fondamentales concernant l'homme, en tant qu'être social, en tant que sujet, en tant qu'individu, et en tant qu'humain. Elle montre qu'au xvii^e siècle, la modernité passe par une interrogation sur les pensées positives et construites du monde, qui naît en grande partie du *décalage*. Au xvii^e siècle, le voyage est essentiellement spatial et il est difficile de trouver des traces de voyages temporels autres que ceux dans l'Antiquité, impliqués par la fidélité des classiques à l'Histoire : pas de science-fiction au sens moderne, le voyage de Cyrano vers la Lune ou celui de Foigny en terres australes se déroulent sans bond dans le temps. Comme le souligne P. Ronzeaud, au sujet de *l'Histoire des Sévarambes*, « on a un voyage progressif à l'intérieur de l'utopie, et on a en même temps un voyage dans le temps, au travers des transformations de cette utopie »². Mais les utopies, si elles remontent aux origines passées de la fondation du lieu fictif, n'imaginent pas le futur et s'arrêtent au moment précis où le soi-disant manuscrit est transmis au lecteur, dans une parfaite concordance des temps. L'uchronie devra attendre Mercier pour être véritablement traitée. Néanmoins le voyage, s'il ne transporte pas ses personnages dans le temps, y

1 Voir Michèle Gally, « Curiosité et fictions médiévales. Le questionnement sur l'Autre comme ressort du récit », dans Nicole Jacques Chaquin et Sophie Houdard (dir.), *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Paris, ENS Éditions, 1998, p. 262.

2 Pierre Ronzeaud, Discussion, dans *La Découverte de nouveaux mondes*, op. cit., p. 390.

projette bien ses lecteurs par les réflexions qu'il suscite sur les mythes originels de la nature humaine pré-adamique, pensée hors des marges étroites des *doxa* religieuses. Le voyage spatial devient alors parallèle au voyage vers les Anciens propre au classicisme, tout en réfléchissant à la modernité. Certes, le Grand Siècle ne propose pas encore de nouveaux systèmes, la réflexion procède cas par cas. Mais ces cas viatiques, authentiques ou fictifs, révèlent bien les fondements de la « crise de la conscience »³ française.

3 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961.

BIBLIOGRAPHIE

Face à l'abondance de la bibliographie critique, dont les notes font état, il a été choisi de ne pas la répéter ici. Cette bibliographie est ainsi uniquement constituée du *corpus* primaire sur lequel repose cet ouvrage.

A) RÉCITS DE VOYAGE

Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, Paris, s.n., 1702, éd. Reuben J. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol.

Relation d'un voyage infortuné fait aux Indes occidentales par le capitaine Fleury avec la description de quelques îles qu'on y rencontre, recueillie par l'un de ceux de la compagnie qui fit le voyage, manuscrit inédit n° 590 (L 595) de la Bibliothèque inguimbertaine de Carpentras ; éd. Jean-Pierre Moreau, préface de Jean Meyer, Paris, Petite bibliothèque Payot/Voyageurs, 1994.

Relations De Divers Voyages Curieux. Qui n'ont point Esté Publiées, ou qui ont esté traduites d'Hacluyt, de Purchas & d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portugais, Alemands, Italiens, Espagnols; & de quelques Persans, Arabes, & autres Auteurs Orientaux. Enrichies de Figures de plantes non décrites, d'Animaux inconnus à l'Europe, & de Cartes Géographiques de Pays dont on n'a point encore donné de Cartes. Dédiées au Roy, Paris, André Cramoisy, 1672 [recueil de voyages connu sous le nom de « Recueil Thévenot »].

Relations des Jésuites de la Nouvelle-France, Paris, Sébastien Cramoisy, 1632-1672, 41 vol. ; éd. Augustin Côté, Québec, 1858 ; Montréal, Édition du Jour, 1972, 6 vol.

ACCARETTE, *Proposition du Sr. d'Accarette pour la conquête de Bonnes-aires dans la Rivière de la Platte en l'Amérique Meridionale*. Manuscrit (Paris, BnF : Mss. Mélanges de Colbert, n° 31, fol. 508-514) ; éd. Jean-Paul Duviols, *Accarette. La Route de l'Argent*, Paris, Utz, 1992.

—, *Relation des Voyages du Sr. d'Accarette dans la rivière de la Platte et de là par terre au Pérou, et des observations qu'il y a faites*, 1670 (?), manuscrit de la BnF publié en 1672 anonymement dans le « Recueil Thévenot », IV^e partie ; éd. Jean-Paul Duviols, *Accarette. La Route de l'Argent*, Paris, Utz, 1992.

ARANDA, Sieur Emmanuel de, *Relation de la captivité, et liberté du Sieur Emmanuel de Aranda, mené esclave à Alger en l'an 1640 et mis en liberté l'an 1642*, Bruxelles, Jean Mommart, 1656 ; éd. Latifa Z'Rari, *Les Captifs d'Alger*, d'après l'éd. de Bruxelles, 1656, Paris, Jean-Paul Rocher, 1997.

AULNOY, Madame d', *Histoire nouvelle de la Cour d'Espagne. Par l'Auteur des Mémoires & Voyage d'Espagne*, La Haye, Jean Alberts, 1692.

AVITY, Pierre d', *Description generale de l'Afrique, seconde partie du monde : avec tous ses empires, royaumes, Estats et republicques* (Paris, BnF : microfiche m. 1438).

BEAULIEU, Augustin de, *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales*, dans *Relation de divers voyages curieux qui n'ont point été publiés ou qui ont été traduits d'Hacluit, de Puais, hollandais, portugais, allemands, espagnols et de quelques persans, arabes et autres auteurs orientaux* de Melchisédec Thévenot, Paris, Cramoisy, 1664-1666, II^e partie du vol. I, p. 1-123 (Paris, BnF : G 1459 (3) et Rés. G 474 (3)) ; éd. Denys Lombard, *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales (1619-1622). Augustin de Beaulieu. Un marchand normand à Sumatra*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

BERNIER, François, « Mémoire sur le Quiétisme des Indes », dans *Journal des savants*, septembre 1688.

—, *Mémoires sur l'Empire du Grand Mongol*, Paris, Claude Barbin, 1671.

—, *Voyages de François Bernier, Docteur en Medecine de la Faculté de Montpellier, contenant la Description des Etats du GRAND MONGOL, de l'Hindoustan, du Royaume de Kachemire, &c. Où il est traité des Richesses, des Forces, de la Justice, & des causes principales de la decadence des Etats de l'Asie, & de plusieurs evenemens considerables. Et où l'on voit comment l'or & l'argent après avoir circulé dans le monde passent dans l'Hindoustan d'où ils ne reviennent plus. Le tout enrichi de Cartes & de Figures*, Amsterdam, Paul Marret, 1710, 2 tomes (Paris BnF : Cartes & Plans : Ge FF 5024-5025) ; éd. F. Bhattacharya, Paris, Fayard, Bibliothèque des voyageurs, 1981 ; éd. Frédéric Tinguely *Un libertin dans l'Inde moghole : Les Voyages de François Bernier*, Paris, Chandeigne, 2008.

BERTAUD, François, *Journal du voyage d'Espagne contenant une description fort exacte de ses Royaumes, & de ses principales Villes; avec l'Estat du Gouvernement, & plusieurs Traittés curieux, touchant les Regences, les assemblées des Estats, l'ordre de la Noblesse, la Dignité de Grand d'Espagne, les Commanderies, les Bénéfices, & les conseils*, Paris, Denys Thierry, 1669 (Paris, BnF : Rés. 4° O 13).

BOBOVIUS, Albertus, *Relation du Sérail du Grand Seigneur*, manuscrit, copie française du texte originellement écrit en italien, rédigée par Pierre de Girardin, conseiller au Parlement, ambassadeur de France à Constantinople après Guilleragues, 1686 (Paris, BnF, ms. n.a.fr. 4997 ; Boston, Harvard University Houghton Library : ms Fr. 103) ; éd. Annie Berthier et Stéphane Yérasimos, Arles, Actes Sud, coll. « La Bibliothèque turque », 1999.

BOULLAYE-LE-GOUZ, Sieur de La, *Les Voyages et observations*, éd. Jacques de Maussion de Favières, Paris, Kimé, 1994.

BOUVET, Père, *Voiage de Siam*, éd. J.C. Gatty, Leiden, E. J. Brill, 1963.

BRUNEAU, A. Capitaine, *Histoire véritable de certains voiagez perilleux & hazardeux sur la mer, ausquels reluit la justice de Dieu sur les uns, & sa misericorde sur les autres : tres-digne d'estre leu, pour les choses rares et admirables qui y sont contenues*, Niort, Th. Portau, 1599 (Paris, BnF : Rés. G. 2889) ; éd. François Bellec et Alain-Gilbert Guéguen, Paris, Les Éditions de Paris, 1996.

- CARON, François, *Le Puissant Royaume du Japon (1636)*, éd. Jacques et Marianne Proust, Paris, Chandeigne, 2003.
- CARPEAU DU SAUSSAY, *Voyage de Madagascar connu aussi sous le nom de L'Isle de St Laurent, par M. de V.. Commissaire Provincial d'Artillerie de France. Dédié à S.A.S M. le Prince de Conty*, Sainte Monique, Jean-Luc Nyon, 1722. La relation date de l'année 1663 (voir l'approbation de Moreau de Mautour) mais n'a été imprimée qu'en 1722 ; Paris, BnF : microfiche 8-LK11-63).
- CARTIER, Jacques, *Discours du voyage aux Terres-neuves de Canadas, Norembegue, Hochelage, Labradon, & pays adiacens, dite nouvelle France, avec particulieres moeurs, langage, & ceremonies des habitans d'icelle*, Rouen, R. du Petit Val, 1598 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 8 H 1537) ; éd. Ch.-A. Julien, R. Herval et Th. Beauchesne, *Voyages au Canada. Avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, La Découverte, 1992.
- CHALLE, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes Orientales, Par une escadre de six vaisseaux commandés par Mr. Du Quesne, depuis le 24 février 1690 jusqu'au 20 août 1691, par ordre de la Compagnie des Indes Orientales. Ouvrage rempli de remarques curieuses sur quantité de sujets, et particulièrement sur la Navigation et sur la Politique de divers Peuples et de différentes Sociétez*, Rouen, Jean Baptiste Machuel le Jeune, 1721, 3 tomes ; éd. Frédéric Deloffre et Melâhat Menemencioglu, Paris, Mercure de France, 1979 ; Paris, Mercure de France, *Le Temps retrouvé*, 1983, 2 vol. ; éd. Jacques Popin et Frédéric Deloffre, *Journal du Voyage des Indes Orientales. A Monsieur Pierre Raymond. Relation de ce qui est arrivé dans le royaume de Siam en 1688*. Textes inédits publiés d'après le manuscrit olographe, Genève, Droz, Textes Littéraires Français, 1998 ; éd. Jacques Popin et Frédéric Deloffre, *Mémoires, Correspondance complète, Rapports sur l'Acadie et autres pièces*, Genève, Droz, 1996.
- CHAMPLAIN, Samuel, *Des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain, de Brouage fait en la France nouvelle l'an mil cent trois*, Paris, Claude Monstr'œil, 1603 ; éd. Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Typo, 1993.
- , *Les Voyages du sieur de Champlain, Xaintongeois, capitaine ordinaire pour le Roy en la marine*, Paris, Jean Berjon, 1613 ; éd. C.-H. Laverdière, *Œuvres de Samuel de Champlain*, Montréal, Éditions du Jour, 1870, réimp. 1973 ; éd. Hubert Deschamps, *Les Voyages de Samuel de Champlain Saintongeais père du Canada*, Paris, PUF, 1951 ; éd. Jean Glénisson, *La France d'Amérique. Voyages de Samuel Champlain 1604-1629*, Paris, Imprimerie Nationale éditions, 1994 ; éd. Éric Thierry, *Voyages en Nouvelle France*, Paris, Cosmopole, 2001.
- , *Traité de la marine et du devoir d'un bon marinier* (1632), éd. Ch. Laverdière, Reprints, Ottawa, 1973, t. 3.
- CHAPELLE, BACHAUMONT, *Voyage curieux, historique et galant, contenant plusieurs particularitez tres considerables, ce qu'il y a été de beau et de plus remarquable à voir au tour de la France, et autres traitez de galanteries meslées de prose et de vers, par les plus beaux esprits de ce tems*, s.l., s.n., 1680 (Paris, BnF : Yc. 13552).

- CHARDIN, Jean, *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes, par la mer Noire et par la Colchide*, Londres, M. Pitt, 1686 ; éd. L. Langlès, *Voyages du chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient*, Paris, Le Normant, 1811, 3 vol. ; éd. Stéphane Yérasimos, *Voyage de Paris à Ispahan*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, 2 vol. ; Saint-Pierre-de-Salerne, Gérard Monfort, 2006 ; éd. Claude Gaudon, Paris, Phébus, 2007.
- CHATELET DES BOYS, René Du, *L'Odyssée ou diversité d'aventures, rencontres et voyages en Europe, Asie et Afrique, divisée en quatre parties*, la Flèche, Gervais Labœ, 1665 ; Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 4° BL 4341 ; Paris, BnF : Rés. G. 1188 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève : G. 4* 681, inv. 1008) ; éd. Louis Piesse, dans *La Revue africaine*, Journal des travaux de la Société historique algérienne, Alger, 1866, t. 10, p. 91-101 et p. 257-268 ; 1867, t. 11, p. 157-167 ; 1868, t. 12, p. 14-32, p. 350-363 et p. 436-454 ; 1869, t. 13, p. 371-383 ; 1870, t. 14, p. 193-199.
- CHOISY, François-Timoléon de, *Journal du voyage de Siam fait en 1685 & 1686*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1687 ; éd. Comte de Forbin, *Voyage à Siam, suivi de quelques extraits des Mémoires de l'Abbé de Choisy (1685-1688)*, Paris, Hachette, 1853 ; éd. Dirk Van der Cruysse, *Journal du voyage de Siam*, Paris, Fayard, 1995.
- DAN, Révérent Père François, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, divisée en six livres, où il est traité de leur gouvernement, de leurs moeurs, de leur cruauté, de leurs brigandages, de leurs sortilèges et de plusieurs autres particularités remarquables. Ensemble des grandes misères et des cruels tourments qu'endurent les chrétiens captifs parmi ces infidèles*, Paris, Pierre Rocolet, 1637.
- , *Les Plus Illustres Captifs, ou recueil des actions héroïques d'un grand nombre de guerriers et autres chrétiens réduits en esclavage par les mahométans*, Lyon, R. P. Calixte de la Providence, 1892, 2 vol.
- DASSOUCY, Charles Coypeau, *Les Aventures de Monsieur D'Assoucy*, Paris, Claude Audinet, 1677 ; éd. Jacques Prévot, dans *Libertins du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 747-900 ; éd. Dominique Bertrand, *Les Aventures et les Prisons*, Paris, Champion, 2008.
- DELLON Charles, *Relation de l'Inquisition de Goa*, Leyde, Daniel Gaasbeek, 1687 ; *Relation d'un voyage des Indes orientales par Dellon*, Paris, Barbin, 1685 ; *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*, Amsterdam, P. Marret, 1699 ; éd. Charles Amiel et Anne Lima, Paris, Chandeigne, 1997.
- DIEREVILLE, *Relation du voyage du Port de l'Acadie, ou de la Nouvelle France*, Rouen, Jean-Baptiste Besongne, 1708 ; Amsterdam, Pierre Humbert, 1710 ; éd. Normand Doiron, *Relation du voyage du Port-Royal de l'Acadie suivie de Poésies diverses*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.
- DREUX, R. P. Robert de, *Voyage en Turquie et en Grèce du R.P. Robert de Dreux, aumonier de l'ambassadeur de France (1665-1669)*, éd. Hubert Pernot, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- EXQUEMELIN Alexandre, *Histoire des Aventuriers qui se sont signalez dans les Indes, contenant ce qu'ils ont fait de plus remarquable depuis vingt années. Avec La Vie*,

- les Mœurs, les Coûtumes des Habitans de Saint Domingue & de la Tortuë, & une Description exacte de ces lieux; Où l'on voit L'établissement d'une Chambre des Comptes dans les Indes, & un Etat tiré de cette Chambre, des Offices tant Ecclésiastiques que Seculieres, où le Roy d'Espagne pourvoit, les Revenus qu'il tire de l'Amérique, & ce que les plus grands Princes de l'Europe y possèdent. Le tout enrichi de Cartes Geographiques & de Figures en Taille-douce*, Paris, Jacques le Febvre, 1686 ; *Aventuriers et boucaniers d'Amérique. Chirurgien de la Flibuste de 1666 à 1672 par Alexandre Cœmelin*, éd. Bertrand Guégan, Paris, Sylvie Messenger, coll. « Les Pas de Mercure », 1990 ; éd. Michel Le Bris, *Les Flibustiers du Nouveau Monde. Histoire des Flibustiers et Boucaniers qui se sont illustrés dans les Indes*, Paris, Phébus, 1996 ; éd. Réal Ouellet et Patrick Villiers, *Histoire des Aventuriers flibustiers*, Paris, PUPS, coll. « Imago Mundi », 2005.
- FLACOURT, Étienne de, *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, éd. Claude Allibert, Paris, Karthala, 2007.
- FORBIN, Comte de, *Mémoires du comte de Forbin, chef d'escadre, chevalier de l'ordre militaire de Saint-Louis (1656-1733)*, Amsterdam, F. Girardi, 1729, 2 vol. ; éd. Micheline Cuénin, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », vol. LXV, 1993.
- FROGER, Roger Sieur de, *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696 et 1697 aux côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brésil, Cayenne, & Isles Antilles Faite par le sieur Froger, Ingenieur Volontaire*, Amsterdam, Héritiers d'Antoine Schalk, 1702.
- GALLAND, Antoine, *Le Voyage à Smyrne (1678)*, éd. Frédéric Bauden, Paris, Chandeigne, 2000.
- GALLAND, Antoine, *Voyage à Constantinople (1672-1673)*, éd. Charles Schefer, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- GONNEVILLE, Binot Paulmier de, *Campagne du navire L'Espoir de Honfleur 1503-1505. Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville ès Nouvelles Terres des Indes, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d'Avezac*, Paris, Challamel, 1869 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : Mss 3221, HF 24 ter ; Paris, BnF : n.a.fr. 7454) ; Genève, Slatkine Reprints, 1971 ; éd. Ch.-A. Julien, R. Herval et Th. Beauchesne, *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^e siècle. Avec les relations de Gonneville, Verrazano, Cartier et Roberval*, Paris, PUF, 1946, rééd. Paris, François Maspero, 1981 ; éd. Ch.-A. Julien, R. Herval et Th. Beauchesne, *Jacques Cartier. Voyages au Canada. Avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, La Découverte, 1992 ; éd. Leyla Perrone-Moisés, trad. Ariane Witkowski, *Le Voyage de Gonneville (1503-1505) & la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995.
- GRELOT, Guillaume, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, Vve de Damien Foucault, 1680.
- GUÉRET, Gabriel, *La Promenade de Saint-Cloud (1669)*, Paris, Librairie des bibliophiles, 1888.

- GUILLERAGUES et GIRARDIN, *Ambassades de M. le comte de Guilleragues et de M. Girardin auprès du Grand Seigneur, avec plusieurs pièces curieuses de tous les ambassadeurs de France à la Porte, qui font connoistre les avantages que la religion, et tous les princes de l'Europe ont tiré des alliances faites par les Français avec sa Hautesse, depuis le règne de François I, et particulièrement sous le règne du roy, à l'égard de la religion; ensemble plusieurs descriptions de festes, et de cavalcades à la manière des Turcs, qui n'ont point encore été données au public, ainsi que celle des tentes du Grand Seigneur*, Paris, De Luines, 1687.
- HANOVRE, Sophie de, *Mémoires et Lettres de Voyage*, éd. Dirk Van Der Cruysse, Paris, Fayard, 1990.
- HÉRAUT, Lucien, *Les Larmes et clameurs des chrétiens françois de nation captifs en la ville d'Alger en Barbarie, adressées à la reine régente, mère de Louis XIV, roi de France et de Navarre*, Paris, Denys Houssaye, 1643.
- LA FONTAINE, Jean de, *Relation d'un voyage en Limousin (1663)*, dans *Œuvres complètes*, éd. Pierre Clarac, Paris, Le Seuil, coll. « Intégrale », 1965, p. 17-33.
- LABAT, Jean-Baptiste, *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du roy à la Porte, consul d'Alep, d'Alger de Tripoli, et autres Échelles du Levant par J.B. Labat de l'ordre des Frères prêcheurs*, Paris, J. B. Delespine, 1735, 6 vol. ; éd. Régine Goutalier, *Le Chevalier d'Arvieux. Laurent le Magnifique. Un humaniste de belle humeur*, Paris, L'Harmattan, coll. « Écritures », 1997.
- , *Voyage du chevalier d'Arvieux par ordre du Roi dans la Palestine vers le grand Émir, chef des Princes arabes du désert connus sous le nom de Bédouins*, Paris, André Cailleau, 1717.
- , *Voyage aux Isles. Chronique aventureuse des Caraïbes*, 1693-1705, éd. Michel Le Bris, Paris, Phébus, coll. « Libretto », 1993 ; Rennes, La Découverte, 1995.
- , *Voyage en Italie*, éd. Paul Morand, Paris, Gallimard, 1967 (réimp. Éditions Complexe, n° 27, coll. Le Regard Littéraire, 1989).
- LAUJARDIÈRE, Guillaume Chenu de, *Relation d'un voyage à la côte des Cafres*, manuscrit ; éd. Nathanael Weiss, « Les aventures de Guillaume Chenu de Chalezac, seigneur de Laujardière au pays des Cafres, 1686-1689 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1921, t. 70, n° 1, p. 40-54, n° 2, p. 97-101, n° 3, p. 219-225 ; éd. Émmanuelle Dugay, Paris, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 1996 ; éd. Dominique Lanni, dans *Fureurs et Barbarie. Récits de voyages chez les Cafres et les Hottentots*, Paris, Cosmopole, 2001.
- LEGUAT, François, *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales. Avec la relation des choses les plus remarquables qu'ils ont observées dans l'île Maurice, à Batavia, au cap de Bonne-Espérance, dans l'île de Sainte-Hélène et en d'autres endroits de leur route*, Amsterdam, Londres, Jean-Louis Lorme, David Mortier, 1708 ; éd. Jean-Michel Racault et Paolo Carile, *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1640-1698)*, Paris, Les Éditions de Paris, 1995.
- LEJEUNE, Paul, *Brieve relation du voyage de la Nouvelle France*, Paris, Cramoisy, 1632 ; éd. Guy Laffèche, Presses de l'Université de Montréal, 1973.

- LÉON, Jean dit l'Africain, *Historiale description de l'Afrique, tierce partie du monde, contenant ses royaumes, régions, villes, cités, châteaux et forteresses; îles, fleuves, animaux tant aquatiques que terrestres; coutumes, lois, religion et façons de faire des habitans, avec portraits de leurs habits, ensemble autres choses mémorables et singulières nouveautés [...] premièrement en langue arabesque, puis en toscane, et à présent mise en français*, Lyon, J. Temporel, 1556, 2 vol.
- LÉRY, Jean, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Genève, A. Chuppin, 1578 (Paris, BnF : Rés. Oy. 136 (1)) ; éd. Jean-Claude Morisot, Genève, Droz, 1975 ; éd. Frank Lestringant, Montpellier, Max Chaleil, Classique du protestantisme, 1992 ; éd. Frank Lestringant, entretien avec Claude Lévi-Strauss, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Bibliothèque classique », 1994.
- LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle France, [suivie des] Muses de la Nouvelle France*, Paris, Jean Milot, 1609 (Paris, BnF : Rés. 4951) ; éd. Émont Bernard, *Les Muses de la Nouvelle-France de Marc Lescarbot. Premier recueil de poèmes européens écrits en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- LOUIS XIV, *Manière de montrer les jardins de Versailles* (1689-1705), manuscrits ; éd. J. Guibert, *Louis XIV et ses jardins, règlement autographe du Roi pour la visite des jardins de Versailles*, dans *Revue de l'Histoire de Versailles et de Seine-et-Oise*, 1899, p. 7-14 ; éd. Jean-Pierre Babelon et Simone Hoog, Paris, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 1992.
- LUCAS, Paul, *Voyage du Sieur Paul LUCAS au Levant. Contenant la description de la haute Egypte, suivant le cours du Nil, depuis le Caire jusqu'aux Cataractes; avec une Carte exacte de ce Fleuve, que personne n'avoit donnée*. Paris, Nicolas Simart, 1714 ; éd. Henri Duranton, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1998.
- MARTEILHE, Jean, *Mémoires d'un Protestant condamné aux Galères de France pour cause de Religion; écrits par lui-même; ouvrage dans lequel, outre le récit des souffrances de l'auteur depuis 1700 jusqu'en 1713; on trouvera diverses particularités curieuses, relatives à l'histoire de ce temps-là, et une description exacte des galères et de leur service*, Rotterdam, Beman et fils, 1757 ; éd. André Zysberg, *Mémoires d'un Galérien du Roi-Soleil*, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », vol. XXXIII, 1982 et 1989.
- MEZERAY, François de, *Histoire des Turcs*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1663.
- MOCQUET, Jean, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales faits par Jean Mocquet, Garde du Cabinet des Singularités du Roi, aux Tuileries*, Paris, I. de Heuqueville, 1617 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 H 616) ; éd. Xavier de Castro et Dejanirah Couto, *Voyage à Mozambique & Goa. La relation de Jean Mocquet (1607-1610)*, Paris, Chandeigne, 1996 (éd. du « Livre quatrième » de cet ouvrage composé des six voyages de Mocquet).
- MOUETTE, Germain, *Relation de la captivité du sieur Mouette dans les royaumes de Fez et de Maroc*, Paris, Jean Cochart, 1683 ; éd. Jean Lafond, dans *Nouvelles du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 865-877 ; éd. Xavier Girard, Paris, Mercure de France, 2002.

NICOLAY, Nicolas de, *Les Quatre Premiers Livres des navigations et pérégrinations orientales de Nicolas de Nicolay Dauphinois, seigneur d'Arfeuille, varlet de chambre et géographe ordinaire du Roy. Avec les figures au naturel tant d'hommes que de femmes, selon la diversité des nations et de leur port, maintien et habitz*, Lyon, Guillaume Rouille, 1567-1568 ; *Les Navigations, Pérégrinations et Voyages faits en la Turquie*, Anvers, G. Silvius, 1576 ; *Discours et Histoire véritable des navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, Anvers, A. Coninx, 1586 (Paris, BnF : J 6012) ; éd. Marie-Christine Gomez-Géraud et Stéphane Yérasimos, Paris, Presses du CNRS, 1989.

PACIFIQUE DE PROVINS, Père, *Relation du voyage de Perse fait par le R. P. Pacifique de Provins*, Paris, N. et J. La Coste, 1631 ; éd. P. Godefroy de Paris et P. Hilaire de Wingene, Assidi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1939.

PRÉCHAC, *Le Voyage de la Reine d'Espagne*, Paris, Jean Ribou, 1680.

PYRARD DE LAVAL, *Voyage de François Pyrard de Laval contenant sa navigation aux Indes orientales, Maldives, Moluques, Brésil ; les divers accidents, aventures et dangers qui lui sont arrivés en ce voyage, tant en allant et retournant, que pendant son séjour de dix ans en ce pays-là. Avec la description des pays, mœurs, lois, façons de vivre, police et gouvernement ; du trafic et commerce qui s'y fait ; des animaux, arbres, fruits et autres singularités. divisé en deux parties. Troisième et dernière édition, revue, corrigée et augmentée de beaucoup outre les précédentes. avec un petit dictionnaire de la langue des Maldives*, Paris, Samuel Thiboust, et Vve Rémy Dallin, 1619 ; éd. Geneviève Bouchon, *Voyage aux Indes orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998, 2 vol.

RACINE, Jean, *Lettres d'Uzès*, dans *Œuvres complètes*, éd. Luc Estang, Paris, Le Seuil, coll. « Intégrale », 1962.

RALEIGH Walter, *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana, with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado)*, London, s.n., 1596 ; éd. J. Chabert, *El Dorado Discovery of Guiana* (1596), Paris, Utz, 1999.

RAVENEAU DE LUSSAN, *Journal d'un voyage fait à la mer du Sud avec les flibustiers de l'Amérique depuis le 22 novembre 1684 jusqu'en janvier 1688*, Paris, J.-B. Coignard, 1689 ; éd. Patrick Villiers, *Raveneau de Lussan. Les flibustiers de la mer du Sud*, Paris, France-Empire, 1992.

RECHAC, Sieur de, *Les Estranges Evenemens du voyage de Son Altesse le Serenissime Prince Zaga-Christ d'Ethiopie, du grand Empire des Abyssins*, Paris, Louis Sevestre, 1635 (Paris, BnF : hémicycle 4°O3c. 36 A).

REGNARD, Jean François, *Voyages de Flandres, Hollande, Suède, Danemark, Laponie, Pologne et Allemagne. Voyages de Normandie et de Chaumont* (posthume 1731), dans *Les Œuvres de M. Regnard*, 1731, Paris, Vve de P. Ribou, 5 vol. (Paris, BnF : Yf. 3728-3732) ; Paris, au bureau des Éditeurs, n° 156, 1830, tome I^{er} et IInd ; *Voyage de Laponie*, éd. Jean-Clarence Lambert, Paris, 10/18, coll. « Odysées », 1997, p. 85-206 ; *Voyage de Laponie*, éd. Philippe Geslin, Paris, Éditions du Griot, 1992 ; *Voyage de Laponie*, éd. F. G. (?), Rennes, Ennoia, 2006 ; *Voyage de Regnard en Flandres, en Hollande, en Danemark et en Suède, 1681 (1874)*, éd. Arthur Marsy, La Vergne, Kessinger Publishings Legacy Reprints, 2010.

RIPON, Capitaine, *Voyages et aventures aux Grandes Indes* (1617-1627), éd. Yves Giraud, *Voyages et aventures aux Grandes Indes. Journal inédit d'un mercenaire (1617-1627)*, Paris, Les Éditions de Paris, 1997.

ROCOLES, Jean-Baptiste de, *Les Entretiens du Luxembourg, sur l'utilité de la promenade, et sur un voyage fait depuis peu en Flandres*, 1666 (Paris, BnF : Z-16621).

—, *Les Imposteurs Insignes, ou Histoires de plusieurs hommes de néant, de toutes nations qui ont usurpé la qualité d'empereurs, rois et princes, des guerres qu'ils ont causées, accompagnées de plusieurs curieuses circonstances par Jean-Baptiste de Rocolles, Historiographe de France & de Brandebourg*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, 1683 (Paris, BnF : G-28575).

—, *Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle France, remarquées par le Sieur Gendron*, Troyes et Paris, Denys Bechet et Louis Billaine, 1660.

ROGER, Père Eugène, recollet, *La Terre Sainte, ou Description topographique ... des Saints Lieux et de la Terre de promesse. Avec un traité de quatorze nations de différente religion qui l'habitent, ... un discours des principaux points de l'Alcoran, l'histoire de la vie et de la mort de l'Emir Fechrreddin, prince d'Éthiopie, et une relation véritable de Zaga-Christ, prince des Drus... par F.-Eugène Roger*, Paris, A. Bertier, 1646 (Paris, BnF : Rés. O²f. 82).

SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et voyages*, Paris, Claude Sonnius, 1636 ; éd. Réal Ouellet et Jack Warwick, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Québec, Bibliothèque québécoise, 1990.

—, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Paris, Denys Moreau, 1632.

SCUDÉRY, Madeleine de, *La Promenade de Versailles ou Entretiens de six coquêtes*, Paris, Claude Barbin, 1669.

SPON, Jacob, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, Lyon, Antoine Cellier le fils, 1678, 3 vol. ; éd. R. Étienne, Paris, Champion, 2004.

TACHARD, Guy, *Voyage de Siam des Pères Jésuites, envoyés par le Roy, aux Indes & à la Chine. Avec leurs observations astronomiques, & leurs Remarques de Physique, de Géographie, d'Hydrographie, & d'Histoire. Enrichi de Figures*, Amsterdam, Pierre Mortier, 1687 (Paris, BnF, Cartes et Plans : Ge FF-5793).

TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux de J.B. Tavernier, Chevalier, Baron d'Aubonne. Qui n'ont point été mis dans ses six premiers Voyages. Divisé en cinq parties. Avec la Relation de l'intérieur du serrail du Grand Seigneur suivant la copie imprimée à Paris*, Paris, s.n., 1702 (Boston, Harvard University : Houghton Asia 1416.70.14 *) ; éd. Pierre Sabbagh et Vincent Monteil, *Jean-Baptiste Tavernier, Voyages en Perse*, Genève, Club des libraires de France, coll. « Le Cercle du Bibliophile », 1970.

THÉVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant dans laquelle il est curieusement traité des Etats sujets au Grand Seigneur, des mœurs, religions, forces, gouvernements, politiques, langues et coutumes des habitans de ce grand empire*, Paris, Louis Billaine, 1664 ; éd. Stéphane Yérasimos, *Voyage du Levant*, Paris, Maspero, 1980 ; éd. Françoise de Valence, Paris, Champion, 2008.

THEVET, André, *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique*, Paris, her. de M. de la Porte, 1558 (Paris, BnF : Rés. 4° Lk.12.1) ; éd. Jean Baudry, Paris, Le Temps, 1981 ; éd. Frank Lestringant, Paris, Maspero, 1983 ; Paris, Chandeigne, 1997.

VILLAMONT, Jacques de, *Les Voyages*, Paris, Cl. de Monst'oeil et J. Richer, 1595 (Paris, BnF : G. 30008).

B) ROMANS

Les Hermaphrodites (ou) L'Isle des Hermaphrodites nouvellement découverte – Avec les mœurs, loix, coutumes et ordonnances des habitants d'icelle, s.l.n.d. [Paris, 1605] ; éd. Claude-Gilbert Dubois, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1996.

AUBIGNAC, Abbé d', *Macarise ou la Reyne des Isles Fortunées. Histoire allégorique contenant la Philosophie Morale des Stoïques sous le voile de plusieurs aventures agreables en forme de Roman*, Paris, Jacques Du Brueil, 1664 ; Paris, Slatkine Reprints, 1979.

842

BAUDOIN, *Histoire Negre-Pontique*, Paris, Th. du Bray, 1631 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 8 BL 18445) ; éd. Laurence Plazenet, Paris, Champion, 1997.

BEROALDE DE VERVILLE, François, *L'Histoire véritable, ou le voyage des Princes Fortunés*, Paris, P. Chevalier, 1610 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 8 BL 22136) ; Albi, Passage du Nord/Ouest, 2005.

BOISROBERT, François Le Métel de, *Histoire indienne d'Anaxandre et d'Orazie*, Paris, F. Pomeray, 1629 (Paris, BnF : Mf Y2 18624).

BRETHENCOURT, Pierre de Bouglers, Sieur de, *Le Pèlerin estranger*, Rouen, J. Cailloué, 1634 (Paris, Bibliothèque de la Sorbonne : Rés. R 352 nains).

CAMUS, Jean-Pierre, *Agathonphile*, Paris, Cl. Chappelet, 1621 (Paris, Bibliothèque Mazarine : 22281 A) ; éd. Pierre Sage, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1951.

—, *Les Spectacles d'horreur où se descouvrent plusieurs tragiques effets de nostre siecle*, Paris, André Soubron, 1630 ; éd. René Godenne, Genève, Slatkine Reprints, 1973.

CONTI, Princesse de, *Les Aventures de la Cour de Perse*, Paris, F. Pomeray, 1629 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 8 BL 18500).

CYRANO DE BERGERAC, Savinien, *Histoire comique contenant les états et empires de la Lune*, Paris, C. de Sercy, 1657 ; *Voyages dans les empires de la Lune et du Soleil, et l'histoire des oiseaux*, dans *Voyages imaginaires*, Amsterdam, s.n., 1787, t. XIII ; éd. Maurice Laugaa, Paris, Garnier Flammarion, 1970 ; éd. Jacques Prévot, *Ceuvres complètes*, Paris, Belin, 1977, p. 359-507 ; éd. Jacques Prévot, dans *Libertins du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998 ; éd. Bérengère Parmentier, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2003 ; éd. Jacques Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2004 ; éd. Madeleine Alcover, Paris, STFM, 1996 ; éd. Madeleine Alcover, Paris, Champion, 2004.

- DES ESCUTEAUX, Nicolas, *Les Fortunes d'Alminte*, Saumur, Vve Th. Portay, Cl. Girard, D. de Lerpinière, 1623 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 20878).
- , *Les Traversez hasards de Clidion et Armirie*, Paris, François Huby, 1643.
- DESMARETS DE SAINT-SORLIN, *L'Ariane*, Paris, Guillemot, 1632 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 4° BL 4317).
- DONNEAU DE VISÉ, *Histoire de Mahomet IV dépossédé*, Paris, Guérout, 1688.
- DU BAIL, Louis Moreau, Sieur, *Le Roman d'Albanie et de Sycile*, Paris, P. Rocolet, 1626 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 17920).
- , *Le Sentier d'Amour*, Paris, N. de La Vigne, 1622 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 22578).
- DU PERIER, Antoine, *Les Amours de Pistion*, Paris, Th. de la Ruelle, 1601 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 22693) ; éd. Roméo Arbour, Les éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973.
- FÉNELON, *Fables et opuscules pédagogiques*, éd. Jacques Le Brun, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. I, p. 175-275.
- , *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Vve de Claude Barbin, 1699 ; éd. Jeanne-Lydie Goré, Paris, Classiques Garnier, 1994 ; éd. Jacques Le Brun, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, t. II, p. 3-326.
- FOIGNY, Gabriel de, *La Terre Australe connue : c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs & de ses coutumes. Par Mr SADEUR, Avec les aventures qui le conduisirent en ce Continent, & les particularitez du séjour qu'il y fit durant trente-cinq ans & plus, & de son retour. Reduites et mises en lumière par les soins & la conduite de G. de F.*, Vannes, Jacques Verneuil, 1676 ; éd. Pierre Ronzeaud, Paris, STFM, 1990.
- FONTENELLE, *La République des Philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*, Paris, EDHIS, 1970.
- FUMÉE, Martin, *Du Vrai et parfait amour. Escrit en Grec par Athenagoras, Philosophe athénien. Contenant les Amours honestes de Theogenes & de Charide, de Pherecides & de Melangenie*, Paris, T. du Bray, 1612 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 17049).
- GILBERT Claude, *Histoire de Calejava ou de l'Isle des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur Morale et du christianisme* (1700), éd. Marc Serge Rivière, Exeter, University of Exeter, 1990.
- GOMBERVILLE, Marin Le Roy, Sieur de, *La Caribée*, Paris, J. Quesnel, 1621.
- , *La Cythérée*, Paris, A. Courbé, 1640.
- GOMBERVILLE, Marin Le Roy, Sieur de, *L'Exil de Polexandre*, Paris, Th. du Bray, 1619 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 21525).
- , *Polexandre*, Paris, A. Courbé, 1637 (Paris, BnF : microfiche M. 8924 1-5) ; (1641) Genève, Slatkine Reprints, 1978, 5 vol.
- GUÉRET, Gabriel, *La Carte de la cour*, Paris, P. Trabouillet, 1663.
- GUERZAN, François du Soucy, Sieur de, *L'Histoire asiatique*, Paris, P. Lamy, 1634 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8 BL 18453).

- , *L'Histoire africaine*, Paris, Cl. Morlot, 1627 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8° BL 18616).
- LA CALPRENÈDE, *Cassandre*, Paris, A. Courbé, 1646 (Aix en Provence, Méjanes C. 4460).
- , *La Cléopâtre, suivant la copie imprimée à Paris en 1648*, Leyde, J. Sambix, 1646-1658, Genève, Slatkine Reprints, 1979.
- LE NOBLE, *Les Aventures provinciales. Le Voyage de Falaise. Nouvelle divertissante*, Paris, Martin et George Jouvenel, 1697 (Orléans, Bibliothèque municipale : D. 2334) ; éd. Jacques Chupeau, dans *Nouvelles du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 989-1065.
- MARESCHAL, André, *La Chrysolite*, Paris, Th. du Bray, 1627 (Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève : Rés. Y 8° 33388 inv. 6035).
- MONTPENSIER, Anne-Marie Louise, duchesse de, *La Relation de l'Isle imaginaire et l'histoire de la princesse Paphlagonie*, s.l., s.n., 1659.
- NORSÈGUE, Sieur de, *Histoire de Cusihuarca, princesse du Pérou, de Glaucis et de Philamon, avec la rencontre d'Agatias passant les Alpes, par le sieur de Norsègue*, Paris, Cl. Le Groult et Ch. Fosset, 1662.
- PRÉCHAC, Jean de, *Cara Mustaphe, grand vizir, histoire contenant son élévation, ses amours dans le sérail, ses divers emplois, le vrai sujet qui lui a fait entreprendre le siège de Vienne, et les particularités de sa mort*, Paris, C. Blageart, 1684.
- , *Le Fameux voyageur*, Paris, chez la Veuve d'Antoine Padeloup, 1682.
- PRÉFONTAINE, C.-F. Oudin sieur de, *La Diane des Bois*, Paris, Charles Rouillard, 1628.
- REGNARD, Jean-François, *La Provençale* (posthume 1731), dans *Les Œuvres de M. Regnard*, 1731, Paris, Vve de P. Ribou, 5 vol., in-12, t. II (Paris, BnF : Yf. 3728-3732) ; Paris, Bureau des Éditeurs, n° 156, 1830 ; éd. Jean-Clarence Lambert, Paris, 10/18, coll. « Odyssées », 1997, p. 19-81.
- RÉMY, alias RAVAUD, Abraham, *Les Amours d'Angélique*, Paris, A. de Sommaville, 1627 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8° BL 20574).
- SCUDÉRY, Madeleine de, *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, Paris, A. de Sommaville, 1641 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal : 8° BL 18344 1-4), éd. Rosa Galli Pellegrini et Antonella Arrigoni, Fasano/Paris, Schena/PUPS, 2003, 2 vol.
- , *Almahide ou l'esclave reine*, Paris, A. Courbé, 1660.
- , *Artamène ou le Grand Cyrus*, Paris, A. Courbé, 1649-1653 ; Genève, Slatkine, Paris, diff. Champion, 1972.
- , *Clélie, histoire romaine*, Paris, Courbé, 1650-1660 (Paris, BnF : Y2 6411-6420), Genève, Slatkine, Paris, diff. Champion, 1973 ; éd. Chantal Morlet-Chantalat, Paris, Champion, 2001-2003.
- TYSSOT DE PATOT, Simon, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, éd. Aubrey Rosenberg, Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

URFÉ, Honoré d', *L'Astrée*, Paris, Th. Du Bray, 1607-1628 (Paris, BnF : Rés. P. Y2 261) ; éd. Hugues Vaganay, Genève, Slatkine Reprints, 1966, 6 vol. ; éd. Jean Lafond, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991 (réed. 1984) ; éd. électroniques de Reinhard Krüger (2006) et de Delphine Denis (2007).

VEIRAS, Denis, *Histoire des Sévarambes*, éd. Raymond Trousson, Slatkine Reprints, Genève, 1979.

C) THÉÂTRE

BOINDIN, Nicolas, *Le Port de mer, comédie*, Paris, Pierre Ribou, 1704, dans *Quatre comédies*, éd. John Dunkley, Paris, STFM, 1997.

BOURSAULT, *Le Mort vivant*, Paris, Nicolas Pepingué, 1642 (Paris, BnF : Yf 7482).

BOURZAC, *L'Esclave couronnée*, Paris, A. de Sommaville, 1638 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : Rf 5625. Microfilm R.85567).

BOYER, *Le Grand Alexandre ou Porus Roi des Indes*, Paris, La Compagnie des Libraires du Palais, 1646.

BUTI, Francesco et CAVALLI, Francesco, *Ercole amante, tragedia rappresentata per le nozze delle Maestà Christianissime*, Paris, Ballard, 1662.

CAMPRA, André et HOUDAR DE LA MOTTE, Antoine, *L'Europe galante*, Paris, Christophe Ballard, 1697.

CORNEILLE, Pierre, *Andromède*, Rouen, Laurens Maurry, 1651, éd. Georges Couton, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, t. II, p. 441-545 ; éd. Christian Delmas, Paris, STFM, 1974.

—, *Le Cid*, Paris, Augustin Courbé, 1637 ; éd. Georges Forestier, Paris, STFM, 1992.

CROIX, Des Nicolas-Chrétien, *Les Portugaiz Infortunez*, dans *Les Tragédies de N. Chrétien Sieur Des Croix*, Rouen, Théodore Reinsart, 1608 ; éd. A. Maynor Hardee, Paris, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1991.

CYRANO DE BERGERAC, Savinien, *Le Pédant joué*, Paris, Charles de Sercy, 1654 ; éd. Jacques Prévot, *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1977, p. 161-239 ; éd. Jacques Scherer et Jacques Truchet, dans *Théâtre du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, t. II, p. 763-834.

DALIBRAY, Charles Vion de, *Soliman*, Paris, T. Quinet, 1637.

DEFONTAINES, Nicolas-Marc, *Eurimedon ou l'illustre pirate*, Paris, Antoine de Sommaville, 1637 (Paris, BnF : microfilm M-6812).

—, *Perside ou la suite d'Ibrahim Bassa*, Paris, Toussaint Quinet, 1644.

DESMARES, *Roxelane*, Paris, A. de Sommaville et A. Courbé, 1643 (Paris, BnF : Impr. Yf 615).

DESMARETS DE SAINT-SORLIN, *Europe*, Paris, Le Gras, 1643.

DURVAL Jean-Gilbert, *Agarite*, Paris, François Targa, 1636 (Boston, Harvard, Houghton Library : *FC6. D9394.636a).

- , *Les Travaux d'Ulysse*, Paris, Pierre Menard, s.n.s.d., [1631] (Boston, Harvard, Houghton Library : *FC6. D9394.631t).
- ESTOILLE DE L', *La Belle Esclave*, Paris, Pierre Moreau, 1643 (Boston, Harvard, Houghton Library : Typ 615.43.518 B).
- , *Le Ballet du Naufrage heureux*, Paris, Nicolas Callemont, 1626.
- HAMEL, Jacques Du, *Acoubar ou la Loyauté trahie, Tragédie tirée des Amours de Pistion & Fortunie, en leur voyage de Canada*, Rouen, Raphaël du Petit Val, 1603 ; éd. Roméo Arbour, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973 ; éd. Margaret Adams White, *The earliest French play about America : Acoubar ou la loyauté trahie*, New-York, Publications of the Institute of French Studies, 1931.
- HARDY, *La Belle Égyptienne* (1615), dans *Le Théâtre d'Alexandre Hardy*, Paris, Quesnel, 1624-1628, 5 vol., t. V.
- LA SELLE, *Ulysse et Circé* (1691), dans *Le Théâtre italien de Gherardi ou le recueil général de toutes les comédies & scenes Françaises jouées par les comediens Italiens du Roi pendant tout le temps qu'ils ont été au service*, t. III, p. 449-507, Paris, Pierre Vitte, 1717 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal 8° B 13150).
- MAGNON, *Le Grand Tamerlan et Bajazet*, Paris, T. Quinet, 1648.
- MAIRET, Jean, *L'Illustre Corsaire*, Paris, Augustin Courbé, 1640 (Paris, BnF : Yf 512-513) ; éd. Hélène Baby, dans *Théâtre complet*, Paris, Champion, t. III, 2010.
- , *Le Grand et Dernier Solyman ou la mort de Mustapha*, Paris, Augustin Courbé, 1639.
- MOLIÈRE, Jean-Baptiste Poquelin, *Dom Juan ou le Festin de Pierre*, Amsterdam, 1683.
- , Jean-Baptiste Poquelin, *L'Avare*, Paris, Jean Ribou, 1669.
- , Jean-Baptiste Poquelin, *Le Bourgeois gentilhomme*, Paris, Robert Ballard, 1670.
- , Jean-Baptiste Poquelin, *Les Fourberies de Scapin*, Paris, Pierre le Monnier, 1671.
- MONTFLEURY, Antoine Jacob de, *Le Mari sans femme* (1663-64), éd. Forman, Exeter, University of Exeter, 1985.
- QUINAULT, *La Genereuse Ingratitude*, Paris, Quinet, 1656 (Paris, BnF : FOL-Yf-212, p. 45 à 67 ; 8-YF-1332 1).
- , *Persée*, Paris, s. éd., 1682.
- , Philippe, *Le Triomphe de l'Amour*, Paris, Ballard, 1681.
- RACINE, Jean, *Bajazet*, Paris, Pierre Le Monnier, 1672.
- , Jean, *Bérénice*, Paris, Claude Barbin, 1671.
- , Jean, *Mithridate*, Paris, Claude Barbin, 1673.
- , Jean, *Phèdre et Hippolyte*, Paris, Claude Barbin, 1677.
- RAMEAU, Jean-Philippe et FUZELIER, Louis, *Les Indes galantes*, Paris, Ballard, 1735 ; *L'Avant-scène opéra*, n° 46.

- REGNARD, Jean-François, et DUFRESNY, *Les Chinois* (1692), dans *Le Théâtre italien de Gherardi, ou le recueil général de toutes les comédies & scenes Françaises jouées par les comediens Italiens du Roi pendant tout le temps qu'ils ont été au service*, Paris, Jean-Bapt. Cusson et Pierre Witte, 1700, t. IV, p. 211-278 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 8° B 13148 4).
- ROTRON, Jean, *Angélique ou la Pèlerine amoureuse*, Paris, A. de Sommerville, 1637 ; éd. Viollet-le-Duc, Paris, Desoer, 1820, t. II ; éd. Perry Gethner, dans *Théâtre complet* 7, Paris, STFM, 2004.
- , *Cléandre ou L'Heureux Naufrage*, Paris, A. de Sommerville, 1637 ; dans *Théâtre complet*, Paris, STFM, 2009.
- , *La Belle Alphrède*, Paris, A. de Sommerville et T. Quinet, 1639 ; éd. Jacques Scherer, dans *Théâtre du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, t. I, p. 793-864 ; éd. Jean-Claude Vuillemin, dans *Théâtre complet* 9, Paris, STFM, 2007.
- SALLEBRAY, *La Belle Égyptienne*, Paris, A. de Sommerville et A. Courbé, 1642.
- SCARRON, Paul, *Dom Japhet d'Arménie*, Paris, A. Courbé, 1653.
- , *Le Prince corsaire*, Paris, G. de Luyne, 1663 ; *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. VI.
- SCHELANDRE, Jean de, *Tyr et Sidon, tragédie ou les funestes amours de Belcar et Meliane, Avec autres meslanges Poétiques*, par Daniel D'Anchères, gentil-homme Verdunois, Paris, Jean Micard, 1608 ; éd. Joseph W. Barker, Paris, Nizet, 1975.
- , *Tyr et Sidon, tragicomédie divisée en deux journées*, Paris, Robert Estienne, 1628 ; éd. Joseph W. Barker, Paris, Nizet, 1975.
- SCUDÉRY, Georges de, *Axiane*, Paris, Nicolas de Sercy, 1644 (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal : 4° BL 3464 t. 6).
- , *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, Paris, Nicolas de Sercy, 1643 ; éd. Éveline Dutertre, Paris, STFM, n° 215, 1998.
- , *Le Fils supposé*, Paris, Augustin Courbé, 1636.
- TABARIN, *Seconde Farce [Le Voyage aux Indes]*, dans *Seconde partie du Recueil général des rencontres et questions de Tabarin, contenant plusieurs questions, préambules, prologues et farces, le tout non encore vu ni imprimé*, Paris, Philippe Gaultier, 1626, p. 161-176 ; éd. Jacques Scherer, dans *Théâtre du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, t. I, p. 239-244 ; éd. Charles Mazouer, dans *Farces du Grand Siècle, de Tabarin à Molière, Farces et petites comédies du XVII^e siècle*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 82-90.
- TRISTAN L'HERMITE, *Le Parasite*, Paris, Augustin Courbé, 1654 ; éd. Claude K., dans *Théâtre complet*, Alabama, University of Alabama, 1975.
- , *Osman*, Paris, Guillaume de Luyne, 1654 ; éd. Claude K., dans *Théâtre complet*, Alabama, University of Alabama, 1975 ; éd. J. Madeleine, Paris, STFM, 1984.

D) POÉSIE

LA FONTAINE, Jean, *Fables*, dans *Œuvres complètes*, éd. Pierre Clarac, Paris, Le Seuil, coll. « Intégrale », 1965, p. 59-175.

SAINT-AMANT, *Épître à l'hiver, sur le voyage de sa Sérénissime Majesté en Pologne*, éd. Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Marcel Didier, STFM, 1971, vol. III, p. 171-179.

—, *L'Autome des Canaries*, éd. Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Marcel Didier, STFM, 1971, t. III, p. 149-150.

—, *La Polonoise, à Theandre*, 1650, éd. Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Marcel Didier, STFM, 1971, t. IV, p. 89-105.

—, *Le Passage de Gibraltar. Caprice héroïcomique* ; éd. Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Marcel Didier, STFM, 1971, t. II, p. 155-198.

—, *Le Voyageur*, épigramme XXVI, éd. Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Marcel Didier, STFM, 1971, t. IV, p. 89-105.

—, *Moyse Sauvé, Idylle héroïque*, 1653, éd. Jacques Bailbé et Jean Lagny, *Œuvres*, Paris, Champion, 1979, vol. V.

TRISTAN L'HERMITE, *Le Navire* (sonnet LXXVIII) et *La Belle Esclave more* (sonnet CII), dans *La Lyre* (1641), éd. Jean-Pierre Chauveau, Paris, Genève, Droz, 1977.

VIAU, Théophile de, *Sur une tempête qui s'éleva comme il était prêt de s'embarquer pour aller en Angleterre. Ode*, éd. Guido Saba, *Œuvres poétiques*, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, p. 61-63.

848

E) PRÉTEXTES ET CONTEXTES

L'Art de voyager utilement, Amsterdam, Jean-Louis de Lorme, 1698.

AUBIGNAC, Abbé d', *Lettre d'Ariste à Cléonte*, Paris, Denis Langlois, 1659.

BAUDELOT DE DAIRVAL, Charles-César, *De l'Utilité des voyages, et de l'avantage que la recherche des Antiquitez procure aux Sçavans, par M. ****, Paris, Pierre Aubouin et Pierre Emery, 1686, 2 vol.

BIRON, Charles de, *Curiositez de la nature et de l'Art, Aportées dans deux Voyages des Indes en 1698 & 1699*, Paris, Jean Moreau, 1703.

BLAEU, *Atlas Major*, Amsterdam, 1662, dans *Le Grand Atlas. Le monde au XVII^e siècle*, éd. John Goss, Peter Clark, adaptation française de Irmina Spinner, Paris, Royal Geographical Society, Librairie Gründ, 1992.

BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République avec l'Apologie de R. Herpin*, Paris, Falsimiledruck der Ausgabe, 1583 ; Scienta Aalen, 1961.

CAMUS, Jean-Pierre, *Le Voyageur incogneu, Histoire curieuse et apologetique pour les Religieux*, Paris, Denis Thierry, 1630.

CHAPELAIN, Jean, « Épitre à Bernier », Paris, le 13 novembre 1661, dans *Lettres de Jean Chapelain*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1883, t. 2, p. 169.

- , *De la lecture des vieux romans*, éd. F. Gégou, Paris, Nizet, 1971 ; éd. Jean-Pierre Cavaillé, Paris, Zanzibar, 1999.
- CHARITON D'APHRODISE, *Les Aventures de Chéréas et de Callirhoé*, dans *Romans grecs et latins*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 381-513.
- CHOISY, François-Timoléon, abbé de, *Lettre envoyée à M. l'abbé Marinet de San Jaco en l'île de Madagascar par M. l'abbé de Choisy, contenant les raretés qu'il a vues dans son voyage avec M. le chevalier de Chaumont, ambassadeur vers le roi de Siam, et qui a été adressée à m. l'abbé de Saint-Martin*, 2 octobre 1685, s.l.n.d. (BnF : Lb 37. 5062).
- COULON, Louis, *L'Ulysse françois, ou le Voyage de France, de Flandre et de Savoie*, Paris, Gervais Clousier, 1643.
- DESCARTES, René, *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- DOMAT, Jean, *Traité des Lois*, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1989.
- DONNEAU DE VISÉ, *Journal des ambassadeurs de Siam*, numéros spéciaux du *Mercurie galant*, septembre-novembre-décembre 1686, janvier 1687.
- DUFOUR, Sylvestre, *Instruction morale d'un père à son fils qui part pour un long Voyage : ou Manière aisée de former un jeune homme à toutes sortes de Vertus ; suivi de cent Maximes chrestiennes & Morales*, Paris, G. Quinet, 1679.
- DUGUE, Yves, *Brief Discours de la Manière de Voyager*, Bourges, Vve de Maurice Levez, 1638.
- GERZAN, François Du Soucy sieur de, *L'Art de voyager utilement, où l'on apprend à se rendre capable de bien servir son Prince, sa patrie, & soi-mesme*, Paris, H. Legras, 1650.
- GROTIUS, Hugues, *Le Droit de la guerre et de la paix*, éd. Jean Barbeyrac, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.
- , *Mare Liberum, De la Liberté des mers (1609)*, éd. Antoine de Courtin (1703), Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1990.
- GUILLERAGUES, *Correspondance*, éd. Frédéric Deloffre et Jacques Rougeot, Genève, Diod, 1976.
- HÉLIODORE, *Les Éthiopiennes ou Histoire de Théagène et Chariclée*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 517-789.
- HÉRODOTE-THUCYDIDE, *Œuvres complètes*, éd. Andrée Barguet et Denis Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
- HOMÈRE, *L'Illiade*, éd. Mario Meunier, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- , *L'Odyssée*, éd. Victor Bérard, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- HUET, Jean-Daniel, *Traité de la Situation du Paradis terrestre (1691)*, Amsterdam, François Halman, 1701.
- , « Lettre à Monsieur De Segrais. De l'origine des romans », dans *Zayde*, Paris, Claude Barbin, 1670 ; éd. Fabienne Jégou, Paris, Nizet, 1971.

- IIMBERT, Pierre d', *Le Voyage, ou la conduite du dévoyé à la vraye Église [...]. Qui contient une méthode*, Paris, Vve de Jacques Bouïllierot, 1682.
- L.B.D.E.D.E., *La Cour de France turbanisée, et les trahisons démasquées*, La Haye, Jacob Van Ellinckhuysen, 1690.
- LA MOTHE LE VAYER, François de, *Opuscules ou petits Traictez*, chap. V. « Des voyages et de la découverte de nouveaux Païs », Paris, A. de Sommaville et A. Courbé, 1643, p. 175-207.
- , François de, *Petit Traictez en forme de lettres écrites à diverses personnes studieuses*, chap. VI. « De l'utilité des voiage », chap. VII. « De l'inutilité des voiage », Paris, A. Courbé, 1648.
- LEBLANT, Père, *Histoire des révolutions de Siam*, Lyon, Horace Molin, 1692, 2 vol.
- LEIBNIZ, *Projet d'expédition d'Égypte présenté à Louis XIV*, dans *Cœuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux*, éd. A. Foucher de Careil, Paris, Firmin Didot, 1864, t. V.
- LIPSE, Juste, « De Ratione cum fructu peregrinandi », épître à Ph. de Lannoy, en date du 3 avril 1578, dans *Thomae Erpenii V. C. de perigracione Gallica utiliter instituenda tractatus. Item brevis admodum totius Galliae descriptio et Justi Lipsii V. C. Epistola de peregrinatione Italica*, Lugd. Bat., 1631.
- LONGUS, *La Pastorale de Daphnis et Chloé*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 793-868.
- LUCIEN, *Histoire véritable*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1341-1384.
- MAY, Louis du, *Le Prudent Voyageur, contenant la description politique de tous les États*, Genève, chez Jean Herman Widerhold, 1681, 3 vol.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, I, « Des Cannibales », III, « Des Coches », Paris, Abel Langelier, 1588.
- MONTFRAISIER, du Périer de, « Discours préliminaire sur l'Histoire Générale des Voyages, faits depuis le déluge jusqu'à nos jours ; sur leur excellence, leur utilité, & le fruit qu'on peut tirer de leur lecture », dans *Histoire universelle des voyages faits par mer et par terre dans l'Ancien & dans le Nouveau Monde*, Paris, Pierre Giffart, 1707, p. I-L.
- PENE, CASSINI & AUTRES, *Le Neptune François ou Atlas nouveau des cartes marines*, 1693 (BnF, Cartes et Plans : Ge CC 1114).
- PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, éd. ; Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1027-1338.
- PLATON, *Critias (ou Atlantique)*, éd. Jean-François Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- PUFENDORF, Samuel baron de, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*, éd. Jean Barbeyrac, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.
- RENAUDOT, Théophraste, *Le Mercure françois*, Paris, Beauvais, 1838.

RIPA, Cesare, *Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices et les vertus sont représentés sous diverses figures, Gravées en cuivre par Jacques de Bie, et moralement expliquées par I. Baudoin* (1643), Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989.

SORBIÈRE, Samuel, « De l'Utilité des grands Voyages, & de la lecture des Relations », dans *Lettres et Discours de M. de S***, sur diverses matières curieuses*, Paris, F. Cloussier, 1660, p. 641-660.

TATIUS, Achille, *Les Aventures de Leucippé et de Clitophon*, éd. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 871-1023.

TRISTAN L'HERMITE, *Principes de cosmographie tirez d'un manuscrit de Viette et traduits en François*, Paris, A. Courbé, 1637.

VARENNES, Claude de, *Le Voyage de France. Dressé pour l'instruction et la commodité tant des François que des estranger*, Paris, Olivier de Varennes, 1629.

VIRGILE, *L'Énéide*, éd. Jacques Perret, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1991.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	7
Préface de Pierre Ronzeaud.....	9
INTRODUCTION.....	13

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ART D'ÉCRIRE LE VOYAGE

CHAPITRE I

Des poétiques génériques.....	35
I. 1. Poétique du récit de voyage au long cours : des influences antiques au genre viatique.....	35
De l'Antiquité au récit de voyage humaniste.....	36
Le récit de voyage au xvii ^e siècle : quelques règles fondamentales.....	47
I. 2. Poétique du voyage dans le roman : de l'Odysée aux romans français via les romans grecs.....	77
De l'Odysée aux romans grecs.....	77
Des romans grecs aux romans baroques <i>via</i> la structure narrative du récit de voyage...	81
Le voyage romanesque au xvii ^e siècle : essai de typologies.....	90
I. 3. Poétique du voyage au théâtre : théâtre à lieux multiples contre théâtre de l'unité.....	117
Du voyage romanesque au voyage au théâtre : les adaptations dramaturgiques des romans baroques.....	117
De la tragi-comédie à la comédie.....	125
Tragi-comédie et tragédie : voyage dans la théorie dramatique.....	128
De la machine à l'opéra : le voyage sur scène, un art technique.....	133
Le voyage dans les pièces de théâtre : essai de typologies.....	138

CHAPITRE II

« Un genre métoyen » (F. Bertaud) : Interférences entre roman et récit.....	167
II. 1. Du roman dans le récit de voyages authentiques.....	168
« Les récits de voyage aux lisières du roman » (J. Chupeau).....	168
Anecdote et digression.....	170

L'anecdote de soi et la nouvelle exotique sur autrui.....	176
Anecdotes tragi-comiques	180
Anecdotes galantes.....	183
Le récit de voyage, un genre mêlé.....	188
Le calquage utopique.....	189
II. 2. Du genre viatique dans le roman	191
L'art de rendre le roman vraisemblable.....	191
Les moyens d'insérer le genre viatique dans le roman	206
Héros en voyage.....	206
Narrateurs voyageurs	209
Voyageur authentique et héros de fiction : le cas de Regnard	214
Le calque parfait : les utopies	216
II. 3. Des ambiguïtés génériques : récit de voyage ou roman de voyage ?.....	222
« L'ère du soupçon » : roman vrai ou faux voyage ?.....	222
Le voyageur pris pour un menteur ou les méprises des lecteurs	224
II. 4. Le voyageur mystificateur ou les ruses de l'écriture viatique : le cas de L' <i>Odyssée</i> de René Du Chastelet des Boys.....	228
Des Imposteurs insignes (Rocoles).....	244
 CHAPITRE III	
La genèse d'une écriture théâtrale et poétique du voyage	247
III. 1. La théâtralisation du récit de voyage	247
La théâtralisation de la mer : la scène de l'inconstance	247
La théâtralisation du lieu exotique : l'Orient scénographié.....	250
Regarder le monde « comme un véritable théâtre »	258
III. 2 Théâtre du séjour <i>vs</i> théâtre du parcours.....	269
Des sources viatiques ?	270
La naturalisation française des modèles étrangers.....	277
Théâtre du parcours et théâtre du séjour.....	283
L'éloignement des pays et la proximité des temps.....	286
Americaineries.....	286
Africaineries	290
Chinoiseries	291
Turqueries	292
III. 3 Échappée vers un ailleurs poétique : poésie du voyage / voyage poétique....	302
Du poétique dans le genre viatique.....	303
Le voyage dans la poésie.....	316
Conclusion de la I^{re} partie	329

DEUXIÈME PARTIE
DE LA MANIÈRE D'IMAGINER LE VOYAGE

CHAPITRE IV

L'imaginaire du voyage et de l'ailleurs	335
IV. 1. Une littérature de la « curiosité » : exotisme, vraisemblable et géographie..	335
Curiosité et exotisme	335
Vraisemblable et merveilleux.....	348
Géographie réelle et géographie imaginaire.....	352
IV. 2. Du merveilleux et des mythes : singularités, étrangetés et monstruosités ...	358
Survie du merveilleux païen et quête du merveilleux chrétien.....	359
La métamorphose exotique des mythes antiques dans la littérature viatique.....	365
Un merveilleux exotique.....	374
Parcours dans une galerie de monstruosités : de la femme-poisson à la femme-singe...	379
IV. 3. De la cartographie aux cartes allégoriques <i>via</i> les emblèmes :	
Images de voyage.....	388
Les images dans les récits de voyage	389
Iconologie voyageuse.....	400
Cartographie allégorique	411

CHAPITRE V

Imaginer la figure de l'<i>homo viator</i> et ses <i>topoi</i> au XVII^e siècle	425
V. 1. Ulysse au Grand Siècle : Figures du héros marin de Polexandre à Sindbad <i>via</i> Télémaque.....	425
Ulysse au XVII ^e siècle	426
Le preux chevalier des mers.....	431
Matamore ou l'anti-Ulysse.....	437
L'antithèse noire du héros marin : le Turc cruel.....	438
Du Turc cruel au sage Turc généreux	442
V. 2. Voyage et piraterie, ou du corsaire littéraire, titan des mers	446
L'authentique flibustier, ambigu « ange noir de l'utopie ».....	449
Le romanesque pirate, face noire du seigneur Corsaire.....	460
Le théâtral corsaire, chevalier des mers à la triste figure	468
V. 3. Voyage et galanterie, ou Hermès et Aphrodite	480
Curiosité et galanterie : quand Hermès et Aphrodite se recherchent... ..	480
Voyage précieux : les pérégrinations romanesques d'Hermès et Aphrodite.....	486
L'apothéose théâtrale des noces d'Hermès et Aphrodite.....	495
Quand la morale vient perturber Hermès et Aphrodite... ..	505

CHAPITRE VI

Des fonctions du voyage au grand siècle	509
VI. 1. Voyage exotique et littérature de plaisir: imaginer pour divertir.....	509
Voyage et « goût du siècle ».....	510
Le plaisir des « voyages aux pays des merveilles ».....	515
Les voyages, sujets de conversations plaisantes.....	522
VI. 2. Voyage et littérature didactique : imaginer pour instruire.....	531
Voyage et instruction technique.....	531
Voyage et instruction morale.....	538
L'imaginaire didactique du voyage : La Fontaine et Fénelon.....	544
VI. 3. Voyage alchimique, philosophique et utopique : imaginer pour réfléchir..	561
Le voyage initiatique alchimiste.....	562
Le voyage philosophique.....	570
Le voyage utopique libertin.....	580
Conclusion de la II^e partie	585

878

TROISIÈME PARTIE

DE L'ART D'ÉCRIRE LE VOYAGE

CHAPITRE VII

Réflexions sur l'Autre	591
VII. 1. L'Autre : du profil anthropologique au type littéraire.....	592
L'Autre : une création imaginaire de l'ethnocentrisme français.....	592
Du premier contact avec l'Autre.....	595
Des préjugés occidentaux.....	597
Inverser le regard.....	607
La métamorphose littéraire de l'Autre.....	612
VII. 2. De la relativité des coutumes : apprendre à voir et à se voir.....	620
« Ce détour par autrui qui fait revenir à soi ».....	620
Voyage et <i>mundus inversus</i> : de la Lune à la Terre.....	625
Voyage à la Cour et à la Ville : le dépaysement des moralistes.....	633
Anciens timorés et Modernes timoniers.....	655
VII. 3. La boucle du retour : le voyageur étranger chez lui.....	658
Le retour au foyer, ou du voyageur au triomphateur : transformer l'échec en récit de gloire.....	659
Fin du voyage, débuts du « voyageur » : du mouvement à la retraite.....	666
Le voyageur en utopie : intrus ou espion paria.....	670

CHAPITRE VIII

Réflexions sur soi et l'état	677
VIII. 1. Voyage et politique.....	677
Le voyage en Nouvelle-France ou la rhétorique de la colonisation.....	679

Le voyage en Afrique ou les débuts de l'esclavage	689
Le voyage en Orient ou l'élaboration d'une culture de la compétition	694
VIII. 2. Voyage utopique en terre juridique	702
Droit et Raison	705
Le législateur en terre utopique.....	709
L'utopie et les droits	712
Le droit à l'envers	726
Libre arbitre et droit divin	728
VIII. 3. Voyage vers les philosophies du droit naturel.....	732
L'Orient ou le dévoiement du droit divin vers un droit humain illégitime	732
Les terres vierges : du droit bafoué aux réflexions sur un nouveau droit humain	737
Droit des mers, droit des gens et droit naturel	744
Conclusion	751
 CHAPITRE IX	
Réflexions sur la religion et la nature humaine	753
IX. 1. Le voyage évangélisteur : de la nature humaine à une nature chrétienne..	754
Les chevaliers viatiques de la Foi.....	755
L'influence de la rhétorique viatique jésuite : démythifier pour mieux évangéliser	763
Le discours viatique anti-missionnaire : la nature humaine supérieure à la nature chrétienne.....	778
IX. 2. Le voyage des Réformés ou les pérégrinations des nouveaux Noé.....	784
Le voyage, les protestants et l'écriture	785
Le voyage galérien ou le théâtre des supplices.....	789
La quête ultramarine du « Refuge »	792
IX. 3. L'imaginaire libertin du voyage : le voyage comme machine à déniaiser.....	800
Voyage au pays du libertinage : les voyageurs libertins.....	800
Libertinage et voyage authentique	803
Libertinage et voyage imaginaire	817
Conclusion de la III^e partie	827
Conclusion générale.....	829
Bibliographie	833
Index des noms d'auteurs.....	853
Index des œuvres	861
Index des lieux.....	869
Table des illustrations.....	873

Sylvie Requemora-Gros

VOGUER VERS
LA MODERNITÉ

La littérature, dans la diversité de ses genres, au voyage, conçu comme thème et comme structure narrative, permet d'analyser la topique de l'*homo viator* à la fois dans sa réalité, à travers des récits de voyage authentiques, et dans ses traitements littéraires, à travers la production romanesque, théâtrale et poétique du XVII^e siècle. Le corpus étudié couvre une période qui s'étend de la fin du XVI^e siècle jusqu'aux premières années du XVIII^e siècle, depuis Montaigne et Léry jusqu'à la traduction des *Mille et une nuits* de Galland, en passant par de grandes œuvres comme *Polexandre*, *Ibrahim*, *Le Bourgeois gentilhomme*, *Bajazet* ou *Les Aventures de Télémaque*, et par des œuvres moins connues (relations de voyageurs, récits de flibustiers, tragi-comédies, ballets, romans baroques, voyages imaginaires, utopies, etc.). L'espace géographique considéré couvre les quatre points cardinaux (Indes orientales et occidentales, Laponie, Barbarie, Cafrerie) et privilégie l'outremer par rapport au voyage en Europe. La première partie s'attache à la lettre même des textes recensés, afin de mettre en valeur la vérité littéraire de cette inter-influence entre voyage et littérature en dégagant des arts poétiques viatiques mixtes. La seconde confronte l'écriture à l'imaginaire de l'ailleurs, le texte à la culture de son contexte à travers l'étude des images, de la cartographie allégorique et de notions telles que la curiosité, le merveilleux, le vraisemblable, les stéréotypes, pour arriver à préciser les fonctions du voyage. La dernière partie essaie de penser les sens idéologiques que le voyage prend au XVII^e siècle (réflexions sur l'Autre, soi, l'État, le droit, la religion, la nature humaine). L'interférence des écritures et des imaginaires s'avère être le lieu privilégié de la compréhension d'une certaine « modernité » du XVII^e siècle, créant et métamorphosant des genres en fonction d'expériences et d'idées nouvelles.

Couverture : Hendrik van Minderhout (1632-1696), *Vue d'un port oriental*, huile sur toile, 1688, Dunkerque, Musée des beaux-arts © Giraudon/The Bridgeman Art Library

ISBN 978-2-84050-820-5



9 782840 508205

SODIS
F386214

28 €

<http://pups.paris-sorbonne.fr>